





**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS**

# Estudios Bolivianos

## 25



**INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS**

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y  
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

*Estudios Bolivianos* 25 Bodas de plata  
Teoría y filosofía

Depósito legal: 4-3-97-07  
ISSN: 2078-0362

Director del IEB: Dr. Ignacio Apaza Apaza  
Coordinación y edición: Lic. Blithz Y. Lozada Pereira, M.Sc.  
Diseño y diagramación: Lic. Fernando Diego Pomar Crespo  
Impresión: Editorial Convenio Andrés Bello

Foto de la tapa: "Nero", litografía de Vladimir Kush, 2001  
Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos  
Tiraje: 250 ejemplares  
Dirección institucional: Av. 6 de Agosto N° 2080, 2° Piso  
ieb160@hotmail.com  
ieb@umsa.bo

**La Revista *Estudios Bolivianos*** invita a remitir sus artículos a la dirección institucional, a las personas que querrían contribuir con textos que serían publicados, siguiendo las normas de la Revista señaladas al final de cada número.

**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**

Diciembre de 2016

## Consejo editorial

Dr. Ignacio Apaza Apaza  
iaap54@hotmail.com  
Lingüística

Lic. Blithz Y. Lozada Pereira, M.Sc.  
blitzyo@hotmail.com  
Filosofía y ciencia política

Dra. María Luisa Soux Muñoz-Reyes  
beatrizrossells@hotmail.com  
Historia

Dra. Galia Domiç Peredo  
iaap54@hotmail.com  
Filosofía

Dra. Ximena Medinacelli Gonzáles  
xmedinaceli@hotmail.com  
Historia

Dra. Beatriz Rossells Montalvo  
beatrizrossells@hotmail.com  
Antropología e historia

Dra. Magdalena Cajías de la Vega  
magdalenacajias@yahoo.com  
Historia

Dr. Marcelo Villena Alvarado  
awroda@yahoo.com  
Literatura

Dra. María Lily Mariç Palenque  
mlmaric@hotmail.com  
Psicología

Dra. Ana Rebeca Prada Madrid  
araprada@gmail.com  
Literatura

Lic. Iván Oroza Henners, M.Sc.  
orozof@yahoo.com  
Filosofía

Dra. Rosario Rodríguez Márquez  
rorodriguezmarquz@yahoo.es  
Literatura

Dr. Marco Carraro  
mcarraro82@gmail.com  
Literatura y filosofía



# Índice

|   |     |
|---|-----|
| <b>Presentación</b>   | 9   |
| Ignacio Apaza Apaza<br>Director a.i. del Instituto de Estudios Bolivianos   |     |
| <b>Prólogo</b>  | 13  |
| Blithz Yorgen Lozada Pereira<br>Editor de <i>Estudios Bolivianos</i> N° 25  |     |
| <b>INVESTIGACIÓN</b>  |     |
| <b>Cultura y pensamiento abstracto-discursivo en el mundo indígena anterior a la conquista</b>  | 25  |
| Enrique Ipiña Melgar  |     |
| <b>Copacabana de los Incas: Aymaru o aymara</b>   | 49  |
| Javier Medina Dávila  |     |
| <b>Los incas y las misiones jesuitas: Ideología, discursos, historia y política</b>   | 65  |
| Blithz Yorgen Lozada Pereira  |     |
| <b>Intencionalidad y posibilidad en la Lógica y la Metafísica de José de Aguilar: Una aproximación a la producción intelectual de la Escuela de Charcas</b> | 101 |
| Carla Pammela Reque Miranda   |     |
| <b>La violencia política en el Perú (1980-1992): Una interpretación basada en la cultura política del autoritaritarismo</b>                                 | 121 |
| Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret   |     |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Pensar y seguir creyendo:<br/>Una filosofía de la cultura desde la religión</b> | 155 |
| Franco Gamboa Rocabado   |     |

## **DEBATE**

|   |     |
|---|-----|
| <b>¿Habrá tiempo para cambiar la educación?</b> | 179 |
| Mariano Baptista Gumucio                        |     |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Educación y desarrollo de sentidos personales</b> | 193 |
| Porfidio Tintaya Condori                             |     |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Patrimonio lingüístico y obras maestras del pensamiento de los pueblos indígenas</b> | 219 |
| Ignacio Apaza Apaza   |     |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Humanismo y política en perspectiva quechua</b> | 247 |
| Víctor Hugo Quintanilla Coro                       |     |

## **BIBLIOMETRÍA**

|  |     |
|--|-----|
| <b>¿Qué se ha hecho y qué falta por hacer?</b> | 281 |
| Pastor Rafael Deuer Deuer                      |     |

## **RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS**

|   |     |
|---|-----|
| <b>Ciencia y educación en Bolivia:<br/>Sobre la obra de Blithz Lozada Pereira</b> | 299 |
| Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret   |     |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Un libro que compara la filosofía occidental con la filosofía andina</b> | 305 |
| Blithz Yorgen Lozada Pereira  |     |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Un libro acerca del radicalismo superficial y el conservadurismo profundo en Bolivia</b> | 313 |
| Erika Jimena Rivera Vargas  |     |

## PRESENTACIÓN

La Revista *Estudios Bolivianos* tiene una larga historia que comienza el año 1995 con la edición del primer número realizada por el Dr. Juan Carlos Orihuela, Director de la unidad. Veintidós años han transcurrido desde entonces y ahora, con la publicación del N° 25 de la Revista editada por el Lic. Blithz Lozada Pereira, llegamos a las bodas de plata de la cantidad de números editados que han sido, indiscutiblemente, destacados, apreciados y sumamente útiles para los lectores.

Como Director del Instituto de Estudios Bolivianos, tengo la ocasión muy honrosa de presentar el vigésimo quinto número de la Revista oficial que es el principal órgano de difusión de los productos de investigación, incluyendo oportunas articulaciones de ideas para el debate, la elaboración de reseñas bibliográficas, la reproducción de documentos notorios y la incorporación ocasional de diversos textos en el órgano de uno de los más antiguos institutos de investigación de la Universidad Mayor de San Andrés.

El año 2014, la Revista cumplió veinte años de publicarse en medio de vicisitudes que incluyeron, por ejemplo, periodos irregulares de hasta tres años en los que no hubo número alguno. Hoy, con el N° 25 de la Revista, en las bodas de plata de las publicaciones siempre ponderadas, contamos con 236 artículos editados. La mayor parte son producto del trabajo de los investigadores titulares del Instituto –inclusive hay un investigador que cuenta veintidós contribuciones científicas en los 25 números–; aunque también hay a la par, textos que forman parte del debate sobre temáticas inscritas en los campos científicos y en los entresijos interdisciplinarios de teorías relacionadas con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, las ciencias de la educación, los estudios culturales, las ciencias políticas, las ciencias sociales y las humanidades en general.

Especialmente en los últimos números y en particular en el de las bodas de plata, la Revista *Estudios Bolivianos* ha evidenciado su apertura a

las contribuciones procedentes de diverso origen. El número que ahora presento incluye textos de investigadores interinos del IEB, docentes en actual desempeño o que realizaron investigación el año pasado. Pero lo más destacado de este importante número en la historia de la Revista es la contribución de reconocidos intelectuales, escritores y personalidades académicas con realce nacional e internacional. Estoy seguro de que el lector valorará específicamente estas contribuciones. Otras personas que también fueron invitadas a aportar con sus textos por el editor, son docentes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y de otras unidades, todos con méritos profesionales que forman un *staff* de lujo a la altura del brillo de la Revista en veinticinco números que la consagran también a nivel nacional e internacional.

Este número que honra las bodas de plata de la Revista es parte de la Sección "Teoría y Filosofía". En los 25 números, hay 36 artículos que pertenecen a esta sección, contando los artículos con contenido filosófico desde el primer número. Si bien cabe destacar que hubo otras ocasiones en que dicha Sección fue la marca distintiva del número –como es el caso del presente– en ninguna edición, tal definición ha sido restrictiva ni exclusiva. De hecho, en el N° 25 de la Revista se cuentan –aparte de los textos con denso contenido teórico y filosófico– varios artículos que son aportes a las ciencias de la lingüística, la sociología, la historia y la psicología. Tales contenidos enriquecen este número, realizan el propósito de ofrecer temáticas de carácter multidisciplinar y precautelan la calidad académica.

Para la publicación de este número, han contribuido a evaluar dicha calidad, el Lic. Iván Oroza Henners, quien hasta hace poco fuera Director de la Carrera de Filosofía de la UMSA, y el Dr. Marco Carraro, Director Ejecutivo de la Sociedad Dante Alighieri en La Paz. Ambos académicos y profesionales validaron con generosidad, el valor de los textos puestos ahora a consideración del público.

Por su parte, como es habitual en su labor profesional, el Lic. Blithz Lozada ha cumplido un impecable trabajo de edición. Agradezco también al Lic. Diego Pomar Crespo, que para este número de la Revista como para los demás, ha contribuido con pulcritud y elegancia en el diseño gráfico de la publicación.

Por último, auguro que los próximos 25 números de la Revista sean tan auspiciosos como los primeros; de manera que lleguemos en pocos años a celebrar las bodas de oro de la Revista con igual o mayor complacencia como celebramos ahora las bodas de plata, gracias al trabajo tesonero

de quienes están vinculados de una u otra manera con el Instituto de Estudios Bolivianos. A todas esas personas que han contribuido con 236 artículos hasta la fecha, les digo: ¡Muchas gracias!

La Paz, noviembre de 2016

Dr. Ignacio Apaza Apaza  
DIRECTOR a. i.  
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



## PRÓLOGO

Historia, religión, educación, política y cultura son las áreas temáticas de la revista *Estudios Bolivianos* 25. La publicación incluye diez artículos de investigación que son contribuciones notables para la comprensión de la realidad compleja de nuestro país. Además, el presente número de un órgano que tiene más de veinte años de antigüedad, añade un análisis bibliométrico de la propia revista y tres reseñas bibliográficas sobre dos escritores.

La mitad de los diez autores que han contribuido a dar sustento investigativo a la presente edición en el nuevo número del Área “Teoría y Filosofía”, tienen formación filosófica, complementada y enriquecida con otros estudios; y sustentada gracias a una vasta experiencia profesional en ámbitos como la gestión pública y la educación. La otra mitad de quienes contribuyen con sus productos intelectuales ostentan una sólida formación humanística, por ejemplo, en literatura y lingüística; o se consagraron como intelectuales destacados en las ciencias sociales, descubriéndose el enfoque y la pluma de un sociólogo, un abogado y un psicólogo.

Aparte de los diez textos de investigación, los demás, cuatro en total, corresponden a dos escritores que contribuyeron con textos en el grupo de investigación; en tanto que los otros dos contribuyentes, tanto el autor del texto bibliométrico como la escritora de una reseña bibliográfica son, respectivamente, un estudiante de historia con títulos académicos en diversas disciplinas, y una estudiante de filosofía dedicada hace tiempo a la abogacía.

De los doce autores que escriben los 14 artículos del presente número, solo dos son parte del plantel titular de docentes investigadores del Instituto de Estudios Bolivianos. Dos han sido varias veces docentes investigadores adjuntos con contratos para efectuar proyectos anuales; uno tiene la misma categoría pero acude por primera vez a la entidad en la gestión 2016, en tanto que una investigadora fue interina el año pasado. El resto de los autores, seis en total, son personas ajenas al IEB. Se

trata de dos estudiantes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación con títulos profesionales en disciplinas de otras facultades; se trata por otra parte, de tres connotadas personalidades en el ámbito intelectual, que estuvieron vinculadas a la historia política reciente de Bolivia y que cumplieron altas funciones de gobierno, en dos casos como ministros de educación. Se trata, finalmente, de un docente de la Carrera de Filosofía que se ha destacado por su formación del más alto nivel con estándar internacional y que tiene amplio reconocimiento por la calidad de su producción intelectual.

El presente número de la Revista *Estudios Bolivianos* contiene artículos de investigación que podrían identificarse como pertenecientes a las disciplinas de historia, religión, educación, política y cultura. Sin embargo, al desagregárselos aparecen contenidos con marcadores de una amplia variedad de temas. Como ya es habitual en la Revista, cada artículo tiene alrededor de media docena de marcadores específicos y el lector encontrará en dicha enumeración, las explicitaciones de contenidos específicos que adicionalmente, podrían incluirse en campos de la filosofía, la lingüística, la psicología, las ciencias políticas y la sociología. Y es que la realidad social y cultural que es objeto de estudio de la Revista, no se agota con una sola perspectiva, que a lo sumo ofrece una visión unilateral con alguna visión metodológica siempre mejorable y reemplazable, trabajando contingentemente cierta tematización que reduce complejos agregados de la realidad a asertos escasamente interpretativos y poco comprensivos de la complejidad social y cultural de los atiborrados escenarios de las concreciones humanas efectivas.

Es penoso que mentes carentes de visión inter-disciplinaria y opiniones cuadrículadas que se regodean en críticas insulsas, no alcancen a apreciar el valor de textos como los que ofrece *Estudios Bolivianos*. Frente a tales actitudes, escasas felizmente, la revista valora y estimula la producción diversa y multi-disciplinaria de autores que comprendiendo las necesidades de interpretar de modo omni-lateral la realidad, se han formado en varias disciplinas, dominan diversos entornos teóricos y metodológicos de la producción intelectual, y ofrecen visiones incomparables en calidad, consistencia y completitud. Son contribuciones desmarcadas de las meras aproximaciones reduccionistas que ignoran los objetos de estudio que son gravitantes, aplastantes y anonadantes, de la simplicidad de las palabras de quienes ni se percatan de la complejidad del entorno que les rodea.

*Estudios Bolivianos 25* tiene una calidad intelectual destacada por las contribuciones de investigación, posiciones para el debate y textos académicos, enriquecidos gracias a la experiencia de décadas de varios autores en temá-

ticas humanas que constelan el universo de la realidad social y cultural reflexionada con autenticidad. Se trata del universo donde los antecedentes históricos son el *a-priori* para toda elaboración intelectual; se trata del mundo donde la cultura envuelve al lenguaje, la religión y toda forma de subjetividad individual y compartida, incluido el imaginario colectivo; se trata, en fin, del mundo en el que la educación reproduce el ser social siendo, sin embargo, potencialmente el principal instrumento para transformarlo.

A continuación se presenta en un orden contingente con cierto asomo histórico y cronológico, seis textos de investigación como cuatro aportes para el debate, en conjunto forman las principales contribuciones a la Revista. Prevalece el azar como una negación a la sistematización y a la pulsión dogmática de la verdad; afirmándose que los contenidos podrían aparecer en cualquier otro orden, sin que por esto varíe su calidad de ser un estímulo incisivo para el lector avezado, desafiándole intelectualmente a pensar los temas de *Estudios Bolivianos* 25.

**Enrique Ipiña Melgar** en su texto “Cultura y pensamiento abstracto-discursivo en el mundo indígena andino anterior a la conquista” nos ofrece una extrapolación histórica del pensamiento aborígen. Desde el siglo XVI y particularmente por la acción “civilizatoria” del Virrey Francisco de Toledo, las prácticas de poder que ejercieron los españoles sobre la población conquistada, aplastaron el desarrollo del pensamiento abstracto y discursivo anterior que es posible inferir gracias a la historia y a la valoración de los productos simbólicos y culturales del pasado. Frente a los discursos amañados y oficiales que pretenden desconocer lo occidental y el legado español evidenciado, por ejemplo, en la lengua; el texto de Ipiña constituye un desafío para pensar el ser mestizo no solo de Bolivia, sino de los países andinos y mesoamericanos. Solo en la medida en que se supere el chauvinismo culturalista, impostor, reduccionista e ignaro frente al conocimiento científico actual, solvente y serio, desplegado desde distintas perspectivas, será posible afirmar nuestras identidades superando los reductos de la más lamentable inopia folklórica. Es decir, afirmaremos nuestro ser cultural a la altura del siglo XXI y no como eternas colonias latinoamericanas, minusválidas y sufrientes, primero de España, después de Inglaterra; a renglón seguido de los Estados Unidos de América; y, actualmente, de la República Popular de la China. Querer resucitar el mundo muerto de los indígenas que se explayó con sus propias contradicciones hasta el siglo XVI, es una gestión ideológica y política imposible, que por decir lo menos, aparece como retrógrada y anti-histórica.

**Javier Medina Dávila** en su artículo “*Copacabana de los incas: aymaru o aymara*” permite que el lector le acompañe en una interesante especulación

semiótica personal anclada en el saber sefardí de origen judío herético patente en los Andes. Se trata de un palimpsesto, es decir de un texto que oculta otro texto, y que al parecer, expresa sobradas causas intencionales, para mantener crípticos los nombres sagrados de instituciones y de entidades simbólicas del mundo precolombino. Al final del artículo, Medina ofrece el recuento de una veintena de nombres en quechua ocultos en los *Rolletes Aymaru Aymara* editados con diferentes títulos por Jesús Viscarra Fabre, fraile del siglo XIX. Se trata de un texto que oculta el contenido escrito por Baltasar de Salas, fraile agustino que vivió hasta principios del siglo XVII, y que habría sido un judío-sefardí encandilado con la tradición del libro, la Cábala, el esoterismo, el animismo, la integración de los contradictorios y los mensajes crípticos. Como lo hizo en otras publicaciones, Medina conduce su especulación semiótica hasta la finalidad de explicitar consignas políticas relacionadas con la ideología del “Vivir bien”.

El lenguaje secreto de los incas conduciría a verbalizar contenidos como los siguientes, útiles para el indigenismo contemporáneo, el indianismo, los estudios culturales, la etno-historia, el pensamiento filosófico y político actual; incluidas las ventajas para el discurso cínico del gobierno: “¡Nútrete siempre de la energía del misterio!”; “¡reflexiona siempre!”; “¡vive siempre en red!”; “semanalmente, ¡mueve las energías paritarias de la comunidad y recuérdale el camino de la mutua compasión y de la conveniencia de ser entrañables en el trato mutuo!”; “semanalmente, ¡haz que circulen las palabras y las emociones de la comunidad e infórmate bien teniendo en cuenta el envés y el revés para tomar decisiones sabias!”; “¡sé entrañable siempre!”; “¡rumia siempre las palabras!”; “¡jamás llegues a la saciedad!”; “¡jamás abuses de tus iguales ni de la biodiversidad del bosque ni de las energías de la tierra!”, “¡jamás dejes de criar la vida!”; “¡no seas *chulla*, haz que circule la energía del *ayni*!”; “quien vueltea o flojea, ¡que muera!”; “quien mienta, ¡que muera!”; “quien robe, ¡que muera!” y “quien tire sin discreción, ¡que muera!”.

**Blithz Lozada Pereira** en su contribución “Los incas y las misiones jesuitas: Ideología, discursos, historia y política”, realiza un análisis comparativo entre el discurso histórico sobre los incas que prevalece como articulación ideológica actual, y la realidad de las concreciones sociales plasmadas en las misiones jesuíticas hasta la segunda mitad del siglo XVIII. No se da el caso que el autor compare consignas, discursos, leyendas y empeños intelectuales por confeccionar un relato idílico acerca de una sociedad que nunca existió, contrastándolos con evidencias históricas sobre una experiencia comunitaria de relevancia mundial. Lo que muestra el texto de Lozada es que frente a la sobrecarga de tinta para

describir la leyenda rosa de los incas, aparece con contundencia e incontestable sobriedad, la experiencia misionera de los jesuitas en América. Si por una parte hay un discurso narrativo, en definitiva ficcional; por otra, es evidente que hasta ahora no se instrumentó políticamente el discurso jesuita pese a su evidente potencial.

En el ultramontanismo jesuita destaca también una interpretación con interesantes ribetes que corresponden al espíritu jesuita y, por tanto también, a sus representantes más conspicuos, el actual Papa Francisco incluido. Sustenta posiciones ideológicas revestidas de argumentación teológica que pese a defender una aristocracia intelectual, se desplaza tradicionalmente soterrando el poder político: el patronazgo monárquico en el caso estudiado. En este sentido, las misiones fueron una expresión entre otras, del sentido estratégico, filosófico y político del carisma de la congregación de Ignacio de Loyola; carisma de signos complejos, contradictorios, divergentes, ambiguos, multivalentes y agonísticos; ayer como hoy, incluidas las actuaciones del Papa.

El artículo de **Carla Reque Miranda** es parte de la Revista porque la mencionada docente fue investigadora interina del IEB en la gestión 2015. Su informe titula “Intencionalidad y posibilidad en la lógica y la metafísica de José de Aguilar: Una aproximación a la producción intelectual de la escuela de Charcas”. Se trata de la sumersión en una pequeña parte de la enorme producción intelectual de los pensadores vinculados a la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca desde que fuera creada. Reque focaliza su atención en particular, en la obra de José de Aguilar que vivió en la segunda mitad del siglo XVII y principios del siglo XVIII. La obra de Aguilar es importante porque elaboró y difundió el pensamiento del jesuita español Francisco Suárez, filósofo y teólogo de la mayor influencia en España y América y que se constituye en objeto de estudio en la Carrera de Filosofía de la UMSA. Por su parte, José de Aguilar fue catedrático y Rector de la Universidad chuquisaqueña y su pensamiento, como el de Suárez, pone en evidencia la calidad de la problematización filosófica en tierra americana, el rigor de la sistematización teológica y la relevancia para nuestro tiempo, de profundas reflexiones que se dieron en un contexto colonial, significativas para comprender, por ejemplo, la naturaleza de los actos humanos.

El escritor **Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret** ofrece un artículo sólidamente respaldado con bibliografía del más alto nivel académico. Se titula “La violencia política en el Perú (1980-1992): Una interpretación basada en la cultura política del autoritarismo”. Es una valoración ideológica, política e histórica de la guerrilla peruana desplegada por Sendero Lu-

minoso y por el Movimiento Revolucionario Túpac Katari en el periodo indicado. En el texto se advierte la explicación sociológica de que emerge y se sustente la violencia en Perú: serían las condiciones sociales de desigualdad, carencia de oportunidades, pobreza y explotación las que condujeron a amplios sectores de la población de estratos inferiores, a sumarse a la violencia política en Perú. Además cabría remarcar como otras causas también relevantes, la destrucción del tejido social tradicional, la presión demográfica, las grandes migraciones internas, las expectativas de progreso individual que no son satisfechas, la debilidad de las instituciones y la democratización incompleta.

El texto de Mansilla ofrece una visión social y económica del entorno donde surgió la violencia política. Como una advertencia, enfatiza que la pobreza es una causa eficiente de la insurgencia, frecuente entre los jóvenes que con escasa educación, pretenden hacer uso de medios acelerados que cambien su situación desesperada. La contribución también brinda análisis sociales y psicológicos que permiten comprender mejor la cultura del autoritarismo tan extendida en Latinoamérica y particularmente en el país andino que es objeto de estudio. Mansilla advierte del caldo de cultivo donde los movimientos guerrilleros articulan opciones realistas y creíbles; sin quedar exentos de ribetes milenaristas en medio de una cultura política autoritaria, carencia de educación y ausencia de opciones de vida. Los resultados en el país vecino son miles de muertos, crueldad inenarrable que pisotea los derechos humanos, crímenes extremos cometidos a escala masiva, además de invaluable daños materiales e incommensurables efectos morales desastrosos. Al final, el texto muestra que ante la impotencia del Estado, fueron los mismos campesinos los que pusieron fin al enfrentamiento armado sin ningún logro político para la guerrilla.

El actual investigador interino del Instituto de Estudios Bolivianos, **Franco Gamboa Rocabado**, ha contribuido al presente número de la Revista institucional con el artículo titulado "Pensar y seguir creyendo: Una filosofía de la cultura desde la religión". Se trata de una reflexión sociológica acerca de la religión vista desde una perspectiva teórica enriquecida con los conceptos de Niklas Luhmann. Si bien el artículo hace referencia a tópicos que aparecen en la *Biblia* y efectúa algunas puntualizaciones respecto de las características de las religiones andinas tradicionales, como remarca el autor, su objeto de estudio es la religión en general. Al parecer, Gamboa busca definir, como lo hicieron destacados sociólogos como el francés Émile Durkheim, las bases metodológicas para estudiar "científicamente" la religión. Son interesantes en el texto, la interpretación de la *Biblia* como un manifiesto político, la particular noción del autor acerca

de las creencias y los dogmas, su pulsión crítica que refiere a Dios como un ente “improbado”, y su visión de Wiracocha como una divinidad masculina, a pesar de que la concepción etno-histórica prevaleciente en la Academia lo constela como una deidad andrógina.

En el apartado “Debate”, la Revista *Estudios Bolivianos* N° 25 incluye cuatro importantes contribuciones. La primera es de **Mariano Baptista Gumucio** que ha enriquecido la presente publicación con su artículo titulado “¿Habrà tiempo para cambiar la educación?”. Se trata de un recordatorio de los problemas fundamentales de la educación en Bolivia que el autor remarca como lo hizo en los años setenta, sea cumpliendo funciones de Ministro del rubro o siendo autor de importantes obras como *Salvemos a Bolivia de la escuela*. Baptista parece que anticipa que la respuesta a la pregunta que formula en el título de su texto es negativa; sin embargo, como antes, indica las pautas esenciales que Bolivia debería tener en cuenta para constituir a la educación en el principal medio de desarrollo del país y de crecimiento del ser humano.

Con claridad, el autor muestra que la tecnología actual habría cambiado el paradigma educativo prevaleciente. Hoy no tendría sentido dar vigencia a la escuela repetitiva que se miente a sí misma y a la sociedad; no servirían para nada significativo las asignaturas ampulosas y pesadas que no forman para la vida; sería absurdo empecinarse en preservar una escuela que solo reproduce métodos tradicionales, con profesores anquilosados en sus propios prejuicios sin que puedan evadirse de la pesantez de sus prácticas con resultados deplorables. Baptista insinúa decir “¡basta!” a que la escuela siga secuestrando el tiempo de las personas, las condicione convirtiéndolas en cuerpos dóciles para un contexto pobre, mediocre y subdesarrollado, asfixiando las posibilidades científicas y creativas.

Se advierte en el texto de Baptista el deseo de que Bolivia perciba inmediatamente que su tiempo es escaso en extremo; que la vorágine de la decadencia de la calidad educativa implica cambios profundos en la formación docente; que el estudiante debe descubrir y realizar las posibilidades de su auto-educación; que es imperativo que nuestro país sea parte de la sociedad del conocimiento, y que desarrolle de forma selectiva una formación científica de alto nivel, procure el dominio del inglés en todo bachiller y despliegue de modo intensivo y extensivo, una instrucción técnica como base del desarrollo. Que el gobierno de la última década no lo haya hecho en un contexto de bonanza económica sin precedentes en la historia, confirma el pesimismo de que la educación siga ignorada como la principal función del Estado y el medio forzoso del progreso y el crecimiento humano.

El artículo de **Porfidio Tintaya Condori**, “Educación y desarrollo de sentidos personales”, trata también sobre la educación. El autor ha sido varias veces investigador adjunto del IEB aportando con importantes artículos y libros publicados por la entidad, en especial sobre temas de psicología. El texto es una arenga motivadora a reflexionar sobre el sentido de vida de la persona, para lo que la educación puede permitir alcanzar significativos propósitos. Tintaya, como Mariano Baptista, critica el enfoque enciclopedista en la educación; aunque también son objetivos de su crítica, la escuela activa, el constructivismo y el modelo socio-comunitario productivo supuestamente desplegado por el actual régimen. En oposición a tales enfoques, el autor remarca la importancia de que la educación se oriente como formación de la personalidad, facilitando que el estudiante desarrolle sus sentidos personales como capacidades para vivir su propia realización. Es presumible que la formación científica de los estudiantes y el cultivo de una visión racional del mundo se incorporen en el programa educativo que Tintaya expone.

Otro estudio que incorpora contenidos formativos con una destacada impronta lingüística es el que brinda un investigador destacado que tiene la categoría de titular en el IEB. Se trata de la contribución intitulada “Patrimonio lingüístico y obras maestras del pensamiento de los pueblos indígenas” de **Ignacio Apaza Apaza**. El autor ofrece una valoración evidente del idioma aymara como baluarte de Bolivia. Su investigación gira en torno a la noción de patrimonio lingüístico desarrollada ampliamente a nivel internacional con aquiescencia de la UNESCO. Centrándose en el estudio del aymara sobre el que ha realizado varias publicaciones, Apaza valora la realidad multilingüe de Bolivia y su riqueza pluricultural. El autor remarca la necesidad de explicitar estudios sobre la lengua que hagan hincapié en los contenidos simbólicos, sociales y culturales de idiomas como el aymara, remarcándolos como tesoros del patrimonio intangible de la humanidad.

El pensador **Víctor Hugo Quintanilla Coro**, quien fuera en varias ocasiones, investigador adjunto del Instituto de Estudios Bolivianos; también en la gestión 2016, contribuye a la Revista N° 25 con su artículo titulado “Humanismo y política en perspectiva quechua”. Se trata del ensayo de un estudioso de la filosofía que siendo quechua, ofrece una visión émica acerca de las concepciones sobre el ser humano, las categorías de relación entre las personas de la comunidad y el desarrollo de las formas de complementariedad entre los hombres y las mujeres, en particular en el norte de Potosí. El texto exhibe “ab-origen”, es decir, desde la vivencia en el interior de la comunidad quechua, la ética que determinaría las condiciones de ejercicio del poder político, respetando la integridad y plenitud del ser humano, del *runa*, miembro de la comunidad indígena.

Según Quintanilla que refiere interesantes contenidos de su idioma materno, el quechua, los comunarios de dicha cultura concebirán la existencia humana siempre en algún contexto cultural y lingüístico que los relacionaría con la naturaleza. Así se daría el humanismo comunitario argumentado en la ideología del “Vivir bien”. Pero, el uso de tal concepto se habría pervertido por el poder político actual, violando sagrados principios que constituirían al cosmos como centro de la vida humana. Que la política actual no respete a la Madre Tierra se agravaría aun más al pervertir las relaciones profundas que deberían prevalecer entre hombres y mujeres según la visión quechua, marcadas por el fortalecimiento de las identidades, por el “Vivir bien” y por la afirmación diferencial del pensamiento étnico, expresado también de manera filosófica como humanismo andino.

Con el artículo de Quintanilla, suman diez los textos resumidos que corresponden a las contribuciones de investigación y debate para el N° 25 de la Revista *Estudios Bolivianos*. De manera adicional, como se ha señalado anteriormente, el presente volumen incluye cuatro textos, sumando en total, catorce. A continuación se resumen tanto un artículo de carácter bibliométrico como tres reseñas bibliográficas.

Para la celebración de los 20 años de la Revista *Estudios Bolivianos*, el destacado profesional y egresado de la Carrera de la Historia, **Pastor Rafael Deuer Deuer** contribuyó con un interesante análisis de 172 artículos publicados en 21 números de la Revista institucional. Con el título “¿Qué se ha hecho y qué falta por hacer?”, Deuer ofrece un recuento de contenido bibliométrico que por distintas, recién ahora se publica. Son varias las preguntas que como buen investigador, Deuer se formula; encontrando respuestas siempre de modo inequívoco: en los datos estadísticos que corresponden a la totalidad de artículos de la Revista hasta el número indicado. El autor sistematiza tablas y ofrece comentarios sobre la información, además de recomendaciones técnicas que mejorarían los destacados logros de la Revista. Es una buena idea que tal labor bibliométrica se efectúe regularmente, por poner el caso, cada cinco años a partir del trabajo de Deuer.

Desde hace una decena de números, la Revista *Estudios Bolivianos* ha incluido de manera continua, la sección de “Reseñas bibliográficas”. En el N° 25 de la Revista, hay tres reseñas sobre tres libros, pero que corresponden solo a dos autores. Es decir, de un autor se resumen dos libros por la calidad académica de cada uno. Así se ofrece un reconocimiento al esfuerzo del autor por publicar dos títulos al año.

La primera recensión corresponde a la escrita por **Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret** del libro de Blithz Lozada Pereira titulado *Políticas científicas, tecnológicas y de innovación en Bolivia (2006-2016)*. Se trata de una publicación de 2016 auspiciada por el Instituto de Estudios Bolivianos. El título de la recensión de Mansilla que incorpora algunas citas destacadas del original, relleva la importancia del tema y añade proposiciones de su propia cosecha especialmente respecto de la educación superior, es: "Ciencia y educación en Bolivia: Sobre la obra de Blithz Lozada Pereira".

Como si hubiese un acuerdo de reciprocidad, lo que sin duda sería legítimo en el ámbito académico mientras no se comprometa la libertad de las posiciones intelectuales; la segunda recensión ha sido escrita por **Blithz Lozada Pereira** y trata sobre un libro de Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret. El título del libro publicado por Rincón ediciones como el N° 9 de la Colección Abrelosojos en 2016, es *Filosofía occidental y filosofía andina: Dos modelos de pensamiento en comparación*. La recensión se titula "Un libro que compara la filosofía occidental con la filosofía andina", y señala los principales contenidos comparativos que Mansilla establece entre ambas filosofías, delimitándolas tanto desde el punto de vista espacial como cultural. Convenientemente, la recensión comienza con una semblanza de Mansilla como uno de los más destacados intelectuales de nuestra época en el contexto nacional y pondera el valor del libro, también como un manual de texto útil para tener una historia breve de la filosofía occidental.

La tercera recensión ha sido escrita por **Erika Jimena Rivera Vargas**, profesional del Derecho, asidua estudiosa de la filosofía y admiradora del pensamiento de Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret. Como un reconocimiento a su prolífica producción intelectual, la Revista *Estudios Bolivianos* N° 25 incluye otra recensión del mismo autor sobre un libro que fue publicado también por Rincón ediciones el año 2016. El título de la recensión es "Un libro acerca del radicalismo superficial y el conservadurismo profundo", teniendo como objeto de la síntesis y del comentario de Erika Rivera, el libro de Mansilla titulado *Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales en América Latina: La necesidad de una conciencia crítica en torno a problemas históricos y políticos*.

La Paz, octubre de 2016

Lic. Blithz Y. Lozada Pereira, M.Sc.  
EDITOR DE *Estudios Bolivianos* N° 25

# **INVESTIGACIÓN**



# **CULTURA Y PENSAMIENTO ABSTRACTO-DISCURSIVO EN EL MUNDO INDÍGENA ANDINO ANTERIOR A LA CONQUISTA**

**Enrique Ipiña Melgar<sup>1</sup>**

## **RESUMEN**

El ser y el pensar son dos caras de una sola y misma realidad. El pensamiento es el reflejo del mundo y está indisolublemente unido al mundo que refleja. Así como todas las personas desarrollan su pensamiento hasta alcanzar el nivel superior del pensamiento abstracto y discursivo, así también los pueblos desarrollan su cultura hasta alcanzar a elaborar la ciencia y su propia filosofía. Los pueblos indígenas de los Andes lo lograron como consta por numerosas expresiones cuyo vigor se aprecia aun hoy, así sea en ruinas o en mitos o en símbolos remanentes. Sin embargo, las culturas andinas de la era prehispánica murieron una vez que sus dominadores lograron imponer su propio código de valores a los indígenas, impidiéndoles así seguir desarrollando su cultura.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, título convalidado por el Ministerio de Educación de Bolivia. Autor de varios libros y artículos sobre educación, historia y filosofía. Fue ministro de educación en cuatro oportunidades y promovió la reforma educativa de 1994, orientándola hacia una cultura nacional pluralista y multilingüe, en el marco de la metodología constructivista. Actualmente es rector nacional del Instituto Tecnológico Boliviano Suizo. En este emprendimiento, que data del año 2005, muestra cómo el conocimiento práctico y el cambio de actitudes necesario para la creación de conocimiento técnico y tecnológico, son la base del desarrollo científico y filosófico.

## **PALABRAS CLAVE**

Ser y pensar // Concepto, idea, juicio y razonamiento // Pensamiento abstracto, discursivo y simbólico // Lógica, persona y cultura // Valores, mito, símbolo y rito.

## **ABSTRACT**

Being and Thinking are two sides of the only one and the same reality: the world as a whole. Thought is the reflection on the world and is inextricably linked to the world it reflects. Just as everyone develops their thinking to reach the top level of abstract and discursive thought, so the people develop their culture to reach science and philosophy of its own. The indigenous peoples of the Andes certainly succeeded in such development. Certainly, it is clear from a lot of expressions whose effects are seen even today, whether in ruins or remnant myths and symbols. However, the Andean pre-Hispanic cultures were killed since their Spanish conquerors managed to impose their own code of values overcoming the indigenous codes, thus preventing them from further development of their original culture.

## **KEYWORDS**

Being and Thinking // Concept, Idea, Statement and Thoughtful // Abstract, Symbolic and Discursive Thinking // Logic, Person and Culture // Values, Myth, Symbol and Ritual.

## **EL PENSAMIENTO HUMANO**

Los pueblos andinos no cultivaron la filosofía tal como se desarrolló primero en Grecia y luego en lo que hoy conocemos como Europa. O tal vez lo hicieron; sin poder fijar su desarrollo por medio de la escritura. Pero no podemos afirmar que no tuvieran capacidad de hacer ciencia y filosofía, solo porque no tuvieran la posibilidad de escribir en términos apropiados sus ideas y sus razonamientos.

Es verdad que no pocos pensadores dan por demostrado que el desarrollo de la ciencia y de la filosofía sigue inexorablemente un proceso histórico lineal, en el cual el pensamiento de los pueblos considerados "primitivos" está fatalmente atado al mito y al símbolo; es decir, dan por sentado que su pensamiento no supera los contenidos afectivos y que, por esta

razón, siempre han sido incapaces de alcanzar las elevaciones del pensamiento abstracto y discursivo<sup>2</sup>. Esta suposición suele asentarse en el mito del progreso como el resultado inexorable de la actividad humana; el mismo que se encuentra en el trasfondo de casi todas las filosofías de la historia, especialmente de las que se han apoyado en la perspectiva hegeliana; de la cual Comte es ciertamente el más exitoso tributario<sup>3</sup>.

Esa suposición está evidentemente amarrada a la concepción del desarrollo de las culturas como procesos de constante superación, hasta llegar a su culminación en lo que podríamos definir como el éxito de la torre de Babel<sup>4</sup>. En el trasfondo descansa un profundo desprecio por todo conocimiento que no hubiera podido ser verificado de acuerdo al método científico, desconociéndose así el inmenso aporte que el conocimiento mítico y el pensamiento simbólico han brindado a la humanidad.

Tanto la filosofía –que busca las últimas causas de las cosas– como la ciencia –que se dedica a explicar los fenómenos de la naturaleza– tienen con el conocimiento mítico simbólico una gran deuda. El mito y el símbolo son una respuesta a los desafíos de lo desconocido. Llevan dentro de sí una acumulación de experiencia humana; mucha información recogida y una amplia variedad de ensayos de interpretación o de explicación,

---

<sup>2</sup> Fue uno de los principios básicos del positivismo (Auguste Comte, 1798 - 1857) cuya influencia ha sido decisiva para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia hasta el presente.

<sup>3</sup> Entre otros, puede consultarse a los siguientes autores: R. Cuatrecasas: *Filosofía de la historia: Lo propio como tierra extraña*, Montesinos, Barcelona, 2007; Antonio Campillo, *Adiós al progreso: Una meditación sobre la historia*, 1985, 2ª ed.: 1995; *Variaciones de la vida humana: Una teoría de la historia*, 2001; Paul Ricœur, *Tiempo y narrativa*, dos volúmenes. University of Chicago Press, 1990; y Mauricio Rojas Mullor, 2011, *La idea del progreso y el concepto de desarrollo*, Madrid: EPIC-Universidad Rey Juan Carlos.

<sup>4</sup> *Génesis* 11, 1–9. Ese fue un proyecto que nunca ha sido del todo abandonado por el hombre; a pesar de que aquellos que lo intentaron (en la versión bíblica) fracasaron por atreverse a llegar al cielo por sus propios medios, que no los de Dios. Hay en el mito o leyenda babélica un profundo sentido de crítica a la civilización; crítica que se extiende a todo el pensamiento bíblico del Antiguo Testamento y que identifica a la ciudad y al Estado como el proyecto humano: ambicioso, soberbio y alejado de Dios. Esa concepción resulta comprensible desde el punto de vista de la historia de la salvación tal como la veían los antiguos descendientes de Abraham; pero no se extiende hasta los tiempos posteriores a Cristo, donde la ciudad de Jerusalén es un sitio sagrado que simboliza la presencia de Dios entre los hombres; después, en el Apocalipsis de Juan, aparece como la promesa de la salvación: la ciudad que bajará del Cielo, la nueva Jerusalén. Tal vez sea este significado judeo-cristiano el que movió a Hegel a desarrollar su filosofía de la historia.

que asumen características frecuentemente literarias y poéticas: símbolos revestidos de carácter sagrado, como diseños, leyendas y ritos. Todo ese conjunto de símbolos ha sido muy estudiado por la filosofía y por las ciencias, que por lo general han encontrado en ellos valiosas contribuciones a diversos campos del saber; tales como la ciencia política, la sociología, la economía, la medicina, la biología, la agricultura, la genética, la astronomía y muchas otras; aunque sin reconocer en ellos su contenido de verdad y conocimiento de la realidad.

En cuanto a la filosofía, sus preguntas al mito han sido siempre respondidas con profundas intuiciones en lo más hondo del misterio del ser y del hombre como conocedor y constructor de la realidad. Hoy continúa la búsqueda de respuestas a esos mismos interrogantes, en niveles cada vez más profundos. Veamos, por mencionar un ejemplo, el mito de Manco Kápac y Mama Ocllo, surgidos del Titikaka, el mar interior de las alturas andinas, para enseñar a los humanos el camino de la civilización. Todo procede del mar y la pareja humana es creadora de lo que es bueno y útil. El mito de la pareja surgida del Titikaka parece una versión diferente del mito de Adán y Eva<sup>5</sup>, la otra pareja que descubre el discernimiento entre el bien y el mal –la inteligencia– que es el instrumento de todo acierto y de todo error de los hombres. O el que citábamos más arriba, el mito de Babel, como el principio de la diversidad de los pueblos y de las culturas aunadas en el esfuerzo para alcanzar la inmortalidad que Prometeo, a su manera, quiso también alcanzar. O recordemos los mitos sobre la vida y la muerte que fueron el alimento de las grandes culturas del Nilo.

A cualquier cultura de tiempos lejanos que acudamos para explorar sus antiguos mitos, en ella encontraremos grandes tesoros de sabiduría que, siglos después, fueron aprovechados para el desarrollo de la filosofía y de las ciencias. Por eso los mitos, aunque parezcan superados, siguen vigentes; tal vez porque nadie ha agotado los misterios que encierran.

El ejemplo más sólido trasciende los alcances del símbolo para arribar a la categoría de la construcción conceptual de valor universal. Se trata de *pacha*<sup>6</sup> concepto y término quechua-aymara, que unido a otros que lo complementan, contiene la amplitud del cosmos en sus tres niveles:

---

<sup>5</sup> Génesis, 3.

<sup>6</sup> *Pacha*: el cosmos o el mundo en todos sus aspectos benéficos y favorables para la vida de los hombres, de los animales y de las plantas. Véase del autor de este artículo, *Cultura e identidad nacional: Ensayo de interpretación del ser nacional ante el pensamiento simbólico del aymara*. Editorial Educacional, La Paz, 1989.

cielo, suelo y subsuelo; en la sucesión de las estaciones; y aun en el lenguaje cotidiano cuando para manifestar satisfacción o gratitud se dice simplemente *pacha*.

La sabiduría de los pueblos andinos, mucho antes de la llegada de los *conquistadores*, ya era fuente de vida, de la que bebían los hombres para responder a los desafíos de su existencia mediante creaciones prácticas y concretas, con las que combatían el rigor de los elementos, el hambre y las enfermedades. Ese fue un trayecto de progresivo conocimiento del medio natural; conocimiento que fue acumulándose y depurándose constantemente. Se conservaba en la mente de los hombres, sin duda; pero también en complicados procedimientos de registro –como los *quipus*– y en una variedad de construcciones y representaciones materiales. Ese prodigio de elaboración y conservación hubiera sido imposible sin el desarrollo del pensamiento abstracto y discursivo.

La sensibilidad es la puerta del conocimiento. Por ella accedemos al mundo en el que vivimos: *nada entra en el entendimiento sino pasa por los sentidos*<sup>7</sup>. Una persona que careciera de los sentidos no podría conocer nada y ni siquiera conocerse a sí mismo. Y por tanto, no sería una persona, pues carecería enteramente de subjetividad y así solo sería un ente vacío, cuya vida se reduciría al estado vegetativo.

Conocemos el mundo a través de los cinco sentidos; pero solo en la medida en que nos resulta posible y útil para enfrentar los desafíos que nos plantea la existencia humana<sup>8</sup>. No conocemos, por poner un ejemplo, las vibraciones de las moléculas sino por un medio indirecto de apreciación y utilizando la razón o capacidad deductiva. Así podemos conocer los colores, los sabores, las formas, las cualidades físicas de todas las cosas; incluso podemos conocer mucho más que los datos que nos brindan los cinco sentidos. Y con el poderoso instrumento de las manos y bajo la luz de la inteligencia hemos construido eficientes y delicados instrumentos que nos permiten apreciar la realidad cada vez mejor porque, más allá de las capacidades sensibles que poseemos gracias a nuestros sentidos, está la capacidad de la razón para obtener conclusiones válidas sobre los orígenes de la realidad; entre ellas sus cualidades de antigüedad en el tiempo y espacio; así como su naturaleza molecular, atómica, sub-atómica, etc.

---

<sup>7</sup> Tomás de Aquino: *nihil est in intellectu nisi prius non fuerit in sensu*. Célebre sentencia de la filosofía tomista, que repite Mao Tse Tung en su *Libro rojo* aunque sin citar al autor.

<sup>8</sup> En esta afirmación podemos basar la concepción antropológica de la cultura.

A partir de esas reflexiones, es necesario reconocer que el pensamiento abstracto y discursivo es naturalmente propio de todo ser humano. El pensamiento abstracto es el que elabora y desarrolla los conceptos o ideas universales; y solo puede darse en la mente humana. Las ideas universales carecen de las notas concretas perceptibles por los sentidos; pero contienen las esencias de las cosas, que no pueden ser percibidas de manera sensible. A partir de esas ideas el pensamiento discursivo elabora y discurre razonamientos. Gracias a esa capacidad discursiva podemos ir más lejos del mundo perceptible, buscando no solamente las esencias sino alcanzando a conocer lo que no es posible contemplar o experimentar directamente; de manera que sin verlo alcanzamos a deducir su presencia en la realidad.

Cuando en nuestra mente nos formamos una imagen concreta de alguna cosa, en su formación han concurrido nuestros cinco sentidos de manera concertada. Para afinarla o mejorarla nos esforzamos agudizando la observación. Pero lo máximo que podemos conseguir por este método es una sola imagen de algo concreto e individual. Esta imagen solo puede aplicarse a esa cosa y no a otra; por más que existan duplicados o múltiples repeticiones de esa cosa; por ejemplo, una silla. Esa silla tendrá un tamaño, una forma o estilo, un peso y un color, estará hecha de un material o de varios, será bella y práctica o fea pero apropiada para el uso, etc. Con todos esos datos, su imagen será válida solo para esa silla. A partir de esa constatación surge la pregunta: ¿de dónde hemos sacado, entonces, el concepto universal de "silla", si nunca hemos visto nada más que sillas concretas? El concepto universal de "silla" vale para todas las sillas posibles; la imagen de silla para una sola. Esa es una pregunta que nunca se ha respondido de manera plenamente satisfactoria para todos. La mejor respuesta es la que sostiene que la abstracción de lo concreto a lo universal se realiza mediante la inducción. Pero, ¿Qué es la inducción? ¿Acaso es el salto *cualitativo*? ¿Es posible este salto de lo concreto-particular a lo abstracto-universal?

Sin embargo, ahí está nuestra capacidad de formar conceptos abstractos; a los que también llamamos "ideas". Las ideas son abstractas y universales. Sin ellas sería imposible formar juicios de valor sobre nada. Nos quedaríamos encerrados para siempre en la experiencia concreta, individual. No podríamos ni siquiera mejorar nuestras experiencias sobre las sillas, por ejemplo, para construir otras sillas mejores: ya no de madera, sino de metal, o de otros materiales. O sillas más cómodas o más económicas o menos pesadas.

Solo gracias a que tenemos la idea abstracta y universal de silla, podemos modificarla y mejorarla, ideando y aplicando modificaciones y haciendo mejores sillas. Para eso nos sirve el pensamiento abstracto. Pero, además, tenemos un pensamiento discursivo: es el que *discurre* y juzga qué es mejor o peor, bello o feo, útil o inútil, etc. Y es el que puede pensar en cómo seguir mejorando las cosas, razonando: si le quito esto a la silla será más liviana; si le pongo aquello, será más cómoda, si la hago de otro material, será más económica... etc. Toda persona hace eso desde su infancia porque es un don de nuestro ser de humanos.

El ser humano es naturalmente capaz de pensar abstracta y discursivamente. Todo ser humano lo es. Y consiguientemente todo pueblo. Los pueblos indígenas siempre fueron capaces de elaborar pensamiento abstracto y discursivo. Por eso fueron capaces de hacer ciencia y filosofía, siguiendo y llevando adelante diversos procesos de investigación y desarrollo. Y así ha sucedido en todas las épocas y en todas las regiones del mundo, pese a las concepciones eurocéntricas que desdeñan como inferiores los resultados de procesos de investigación desarrollados por los pueblos no europeos; por los pueblos que aun hoy mantienen vivo el pensamiento mítico o simbólico, junto al pensamiento abstracto y discursivo que siempre tuvieron. Nunca tuvieron que escoger entre ciencia o arte o entre ciencia y filosofía, como tuvieron que hacerlo los europeos o los países herederos de la cultura europea.

Para sostener válidamente esa proposición de coexistencia entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico-filosófico, me apoyo en la naturaleza del ser humano: *ser sensitivo y pensante, capaz de conocer y valorar todas las cosas*<sup>9</sup>; es decir, que a partir de sus percepciones sensitivas juzga y aprecia lo que percibe; y construye luego conceptos abstractos de valor universal, los cuales le sirven de base para la formulación de juicios válidos que emite sobre lo conocido y comprobado, para inmediatamente convertir esos juicios en las estructuras esenciales del discuir lógico o razonamiento discursivo, que avanza desde lo ya conocido

<sup>9</sup> Cualidades que están en el concepto de hombre como sus notas esenciales, desde el lejano tiempo de los filósofos pre-socráticos. Por eso Protágoras decía que *el hombre es la medida de todas las cosas*: πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος. Nótese que la versión moderna de χρήμα reduce el sentido de la palabra griega a cosa. En realidad, ese término griego significa *cosa valiosa* o *cosa muy apreciable*. Por eso es también el origen de la palabra española *crema*. Una mejor versión de la sentencia de Protágoras sería *el hombre es la medida de todo lo que tiene valor*. Dicho de otra manera, todo lo que existe tiene sentido porque le sirve al ser humano y puede ser estimado por él como útil y valioso. Si no fuera así sería como inexistente, como nada.

hacia el horizonte constantemente inalcanzable de lo desconocido pero realmente existente.

Todo ser humano es un ser pensante. De lo contrario no sería humano. Esa cualidad de pensante es principalmente la capacidad de *conocer que conoce*. Es la reflexión<sup>10</sup> que descubre al hombre en el acto de pensar en el ser. Reflexión (reflejo) que se produce en el espejo de su mente. Y que no se da jamás en la mente de cualquier otro animal. La prueba de esto se encuentra en el hecho comprobado de que ningún otro animal cambia su ser y su entorno vital como lo cambia el hombre; cuyo desarrollo personal y social tiene su punto de partida y su camino en la interioridad de su propio ser. No podemos negar que diversas especies de animales gozan de la capacidad de razonar y discernir su desenvolvimiento más apropiado ante las circunstancias cambiantes. Pero no por ello alcanzan a transformar su entorno o a descubrir nuevas aplicaciones para sus recursos orgánicos o materiales naturales que podrían acomodar o transformar en función de sus necesidades. Solo los humanos somos capaces de hacer eso. Y a eso lo hemos llamado *progreso* aunque muchas veces, como efecto indirecto o como efecto no buscado, se produzcan *retrocesos* en la calidad de vida de los individuos y de las comunidades. En todo caso, los humanos transformamos o cambiamos nuestro entorno y también nuestros valores y, en consecuencia, nuestra propia conducta.

De esa manera alcanzamos a ser conscientes del movimiento en el tiempo y en el espacio que fácilmente podemos advertir en el desarrollo de nuestro proceso discursivo. En todo discurrir hay un antes y un después. Unos antecedentes conocidos y luego sus consecuentes; al principio no conocidos y después deducidos y aun verificados posteriormente. Así surge y luego se desarrolla el pensamiento humano; en incansable búsqueda de la verdad del ser en el espacio y en el tiempo<sup>11</sup>. De esta manera todos los hombres y todos los pueblos hacemos filosofía y ciencia.

Visto de otro modo, desde la ontología, podemos apreciar que el ser sucede<sup>12</sup> (avanza) en la mente; es decir, apenas es consciente de sí mismo<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Es decir, el doblarse sobre sí mismo descubriendo que está descubriéndose en el acto de conocer. Es la característica más propia del espíritu humano, la misma que no posee ningún otro ser viviente.

<sup>11</sup> Frase que acuña Martin Heidegger pero, que en realidad, solo expresa lo que encontraron mucho antes los filósofos de la antigüedad.

<sup>12</sup> Suceder es avanzar: viene del verbo latino *cedere*, raíz común de los verbos castellanos proceder, retroceder, incidir, etc.

<sup>13</sup> Piense en el inagotable *cogito ergo sum* de Descartes.

deja el utópico estado estático e inmutable para modificarse al mismo tiempo que las modificaciones producen como en cadena interminable nuevas modificaciones del ser y de la mente del pensante.

Sabemos que el único ser que piensa es el ser humano porque, además, se advierte a sí mismo como un ser diferente de los demás de su colectividad; y como un individuo consciente de sí mismo: es decir, dotado de subjetividad; es decir, de interioridad y de libertad. De ese modo deviene *persona* capaz de escoger y de optar según su mejor parecer y sentir y de hacerse responsable de sus opciones. Es decir, un ser capaz de conocer y de apreciar lo conocido como bueno (favorable) o malo (desfavorable), conociendo y valorando la realidad en la medida en que la va abarcando más y más gracias a sus cinco sentidos y a su pensamiento abstracto y discursivo.

Consiguientemente, el ser humano es el único *ser personal* sobre la faz de la tierra. Porque, además, es el único ser que puede salirse de sí mismo y contemplarse para aceptarse o rechazarse; para procurar ser mejor en el futuro que irá creando en sí y fuera de sí mismo; o contentarse y quedarse donde está y como está. Es el único ser que puede actuar mejor o peor sobre la base de una escala de valores dada por la naturaleza o por la comunidad en la cual nació, creció y se desenvuelve; y que acepta esa escala de valores o la rechaza o la modifica al interiorizarla y explicitarla. Es el único ser capaz de perfeccionarse por sí mismo. Y de esa manera es el único ser capaz de vivir una *moralidad* y así proyectar y alcanzar la felicidad.

Y todo eso es propio del ser humano por el hecho de ser humano. Nadie se lo da ni se lo presta. Le pertenece. Todos los humanos somos así.

## **EL PENSAMIENTO DEL HOMBRE ANDINO**

No ha sido diferente el caso de los inmigrantes que arribaron de las lejanas islas del Pacífico y traspasando el desierto se establecieron en el vasto altiplano y las serranías circundantes. Eran seres humanos y, como tales, eran seres pensantes. No podemos imaginar que esos pueblos que se establecieron en la región andina no hubieran sido personas dotadas de pensamiento abstracto y discursivo.

Consecuentemente, cuando tratamos del pensamiento indígena andino nos estamos refiriendo al pensamiento que se desarrolló en las mentes de esas personas y se hizo palpable en sus realizaciones y expresiones personales y culturales; y que sin duda fue el resultado de sus experiencias y conocimientos del mundo; y de sus reflexiones sobre esas experiencias y conocimientos.

Como prueba de lo escrito tenemos una diversidad de testimonios arqueológicos y antropológicos que nos muestran cómo fue el pensamiento rico y enteramente apropiado a la realidad del ser en esos tiempos y en estos parajes del mundo andino.

Los indígenas andinos de la antigüedad tenían la misma sensibilidad que tenemos los bolivianos de hoy, aunque ellos carecían de los variados instrumentos que la ciencia y la tecnología del siglo XXI nos proporciona. Sin embargo, los datos que lograban percibir, más la capacidad de su entendimiento para elaborarlos, les permitían enfrentar su mundo y aprovechar sus cualidades como recursos valiosos para sobrevivir y construir la realidad con un creciente dominio sobre la naturaleza. Esa capacidad no es otra que la facultad de crear cultura; es decir, de atinar a enfrentar los desafíos de la naturaleza, imponerse sobre ellos y, constantemente, transformarlos de amenazas en oportunidades y en posibilidades efectivas de crecer con efectos positivos; es decir, con soluciones para sus problemas.

La creación de cultura surge entonces del imperativo de vivir. Y se hace conforme a la percepción sensible de la realidad, gracias a la capacidad humana de valorar el mundo y jerarquizar sus múltiples aspectos según su utilidad, su belleza, su importancia; o según el grado de peligro o de amenaza que pudieran presentar ante ellos. Así surgen en toda cultura los valores en una jerarquía siempre particular aunque no muy diferente de un pueblo a otro: los valores humanos son básicamente los mismos en todas partes. Lo que difiere de un pueblo a otro es, por una parte, la natural peculiaridad de la región en la que se encuentran y, por otra, la jerarquización de los aspectos favorables o desfavorables de la realidad sometida a las características del *hábitat* y a las variaciones del clima y de las estaciones; conformando así una realidad compleja que dará lugar a la formación de un *código de valores*: corazón de todo proceso de desarrollo cultural.

Los indígenas andinos pudieron así establecer una jerarquía que colocaba el valor de la vida por encima de cualquier otro. Por otra parte, el clima y el suelo que los rodeaba orientaron sus preferencias a la búsqueda de los espacios más adecuados en diversos niveles de altitud o *pisos ecológicos*<sup>14</sup> y siempre cerca del agua, aunque se encontraran distantes entre sí. Estas circunstancias los condujeron a preferir una estrecha cooperación comunitaria, antes que un desarrollado sentido de la individualidad y

---

<sup>14</sup> John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 1975.

el fenotipo, que hubiera propiciado a la familia<sup>15</sup> por encima del clan comunitario que daría origen a la peculiar institución del *ayllu* como una comunidad de estrecha vinculación entre familias y personas, aunque estuviera más o menos dispersa en diversos niveles o espacios ecológicos.

Y así, atentos a la recurrencia de las lluvias y de las sequías, de las heladas y del calor del sol, aprendieron a superar los problemas del cultivo de sus alimentos, descubriendo las cualidades de las plantas comestibles, la ganadería, el uso y la transformación de los materiales y de los instrumentos que descubrieron y fabricaron por sí mismos; y así fueron desarrollando su propia ciencia, su tecnología y sus propias artes instrumentales y al mismo tiempo simbólicas, preguntándose siempre quién y cómo y cuándo; y por qué de esta manera y no de otra; y por qué nacemos y vivimos y morimos; y por qué siempre nos preguntamos por qué. Así construyeron su propia manera de ubicarse en el mundo que al mismo tiempo desafiaba y amenazaba, ayudaba y favorecía la vida en su territorio: en suma, su cultura.

Todo eso ya estaba ampliamente desarrollado a la llegada de los europeos, como lo certifican los cronistas y los escritores misioneros<sup>16</sup>. En resumen, el mundo de los indígenas andinos no era un mundo salvaje sino un mundo transformado, cultivado, *humanizado*; en el cual el pensamiento era el rector de todas las actividades humanas. Un pensamiento elaborado y constantemente mejorado en su profundidad y en sus alcances. Un pensamiento que no se encerraba en el caracol del mito y sus expresiones simbólicas; sino que se esclarecía y desarrollaba más y más por el valor universal de las ideas abstractas y la capacidad discursiva que es connatural a todos los hombres.

No sirve de mucho hacer especulaciones más o menos afortunadas sobre una "filosofía" indígena desde la cómoda y heredada cátedra de la cultura europea, con la cual solemos arrojarnos sin haber contribuido significativamente a su desarrollo. Todo hombre ama la sabiduría y la busca; aunque no todos la entiendan de la misma manera. Más vale detenerse respetuosamente ante el hombre que siendo *ab-origine* o aborígen, se apega a la tierra; es decir, se *a-terra* para *identificarse* con ella y amoldarse a su ser y a sus exigencias, antes que pretender cambiarla o transformarla, como hace el *homo faber*; es decir, el europeo que es *luz, claridad y olvido*.

---

<sup>15</sup> Como ha sucedido casi siempre en regiones ecológicamente menos difíciles.

<sup>16</sup> Véase especialmente los trabajos del jesuita José de Acosta, Felipe Guamán Poma de Ayala, Juan Polo de Ondegardo y del Inca Garcilaso de la Vega.

Al contrario el *hombre que calla* se sumerge en la meditación del *enigma* que Heidegger planteó en sus reflexiones: ¿por qué el ser y no la nada? Tal vez en la misma línea de pensamiento, aun en la primera mitad del siglo pasado, un anciano quechua del norte potosino describía al hombre blanco como *el que todo lo sabe y nada entiende*<sup>17</sup>.

Para Marvin Sandi<sup>18</sup>, autor de esos conceptos, filósofo potosino hoy olvidado o ni siquiera conocido, era más auténtico y más *humano el hombre que calla*<sup>19</sup>. Y, aunque se ha criticado duramente su postura filosófica como imprecisa, vaga o inconsistente<sup>20</sup>, yo la encuentro más apropiada a la realidad de los hechos: no tenemos un solo documento que refleje el pensamiento indígena pre-hispánico sin la mediación de un cronista o de un escritor posterior al desastre de la conquista española. Ante esta enorme carencia, hay que reconocer en el pensamiento de Sandi una profunda intuición del contenido filosófico de una cultura hoy desaparecida, de la que solo conservamos impresionantes monumentos y un conjunto limitado de valiosos mitos y símbolos remanentes.

Hubo un pensamiento indígena vivo y palpitante, generador de una cultura andina que se desarrolló dentro de las limitaciones propias de su tiempo y de su lugar en el planeta; desvinculada de las culturas que al mismo tiempo crecían y se extendían en otras regiones lejanas, pero sí estrechamente apegada a su tierra, a la enigmática inmensidad de *pacha* y sus misterios. Tenemos que admitir la realidad y, asumiendo una postura respetuosa como la de Marvin Sandi, aceptar la inexistencia de documentos indígenas escritos, propios y no mediados o distorsionados por otras mentalidades; documentos que nos hubieran permitido conocer de primera fuente el pensamiento indígena, sistemático y organizado.

Pero sí podemos presumir que lograron organizar sus conocimientos, desarrollando diversas ciencias ligadas con su economía y con su organización social y política; conocimientos incluso relacionados con el origen y amplitud del cosmos y de las estaciones climáticas; así como contenidos sobre la naturaleza de los astros visibles y de las estrellas directamente apreciables por los ojos, aunque no tengamos los documentos escri-

<sup>17</sup> *Tukuy imata yachaj; ni ima entiendej*. Testimonio propio del autor de este artículo.

<sup>18</sup> Marvin Sandi Espinoza, Potosí, 1938-Madrid, 1968. Filósofo, músico y compositor.

<sup>19</sup> Marvin Sandi, *Meditaciones del enigma*, 1966.

<sup>20</sup> La filosofía es un vaivén entre la poesía y el misterio. Max Solares, "El pensamiento filosófico de Marvin Sandi", Revista *Difusión*, 31.05.1971, 14-15.

tos que nos muestren tal desarrollo. En consecuencia, desconocemos el pensamiento propiamente filosófico o científico de los indígenas; aunque podemos deducir su despliegue a partir de las expresiones de la cultura. Entre estas expresiones son sugestivas las expresiones que revelan una avanzada organización política, así como las expresiones monumentales, las artísticas y las simbólicas que suelen transmitirnos la existencia de un pensamiento más ligado a los valores que a los conceptos abstractos y al razonamiento propiamente dicho.

Resulta claro que los pueblos andinos tuvieron que conocer las funciones y las relaciones matemáticas y geométricas que saltan a la vista en su elaborada arquitectura; conocieron los números como lo atestiguan sus lenguas y, por, consiguiente, la expresión numérica de las funciones y relaciones que se observan en la naturaleza. Eso es pensamiento abstracto, ligado al conocimiento esencialista de las cosas, más allá de la mera representación de su apariencia. No olvidemos que las esencias no son perceptibles por los sentidos; que son fruto de la capacidad abstracta de la mente, y que ese es el terreno propio del pensamiento humano, desde el cual se elaboran los procesos discursivos con los que se hace ciencia y filosofía.

Fue el conocimiento de la ciencia geométrica el que permitió la construcción de Tiahuanacu. Téngase en cuenta que el gran misterio de Pumapunku no está en el transporte de los enormes y pesados bloques de piedra<sup>21</sup>; sino en el cálculo preciso de los bajo relieves, en el ensamble exacto de los bloques, en el cálculo de materiales y en la aplicación de las medidas geométricas que solo se puede lograr mediante complejas operaciones matemáticas (problemas lógico-matemáticos). Sin embargo, el propio problema técnico del transporte de los materiales tuvo que ser resuelto también con complicadas operaciones de ingeniería, las cuales suponen otra vez un amplio dominio de las matemáticas, especialmente del cálculo y la geometría.

¿Habrían podido hacer todo eso sin una amplia y suficiente capacidad para el pensamiento abstracto y discursivo, sin el cual sería imposible

---

<sup>21</sup> Pumapunku (puerta del puma) es parte del complejo monumental de Tiahuanaco. Se encuentra al suroeste del Templo de Kalasasaya. Consta de una explanada central y un conjunto de piedras megalíticas perfectamente dimensionadas, cortadas y preparadas para ser erigidas y ensambladas como sin duda lo fueron antes de su ruina. Nuestro conocimiento de este complejo es limitado debido a su edad, la falta de documentos escritos contemporáneos, a las construcciones, el saqueo, el desgaste natural y la explotación de piedras para la construcción tanto en la época colonial (el templo del pueblo) como en la republicana (ferrocarril Guaqui-La Paz).

conocer las ciencias de la matemática, y de las siempre presentes reglas de la lógica? Del mismo modo, la precisa ubicación de la ciudad respecto de los tres mayores nevados de la Cordillera Real, requiere de complejas mediciones y cálculos matemáticos. Más aun el establecimiento de leyes físicas para la regularidad de los solsticios y de los equinoccios; o las distancias correlativas del sol y de la luna que están en el marco conceptual de la ciudad. Todo eso era del dominio de los indígenas; no fue que se lo enseñaron los europeos. Y así lo reconocen los cronistas<sup>22</sup>.

Lo mismo se puede decir respecto de las técnicas agrícolas que permitían elevados índices de productividad, muy superiores a los que se podría esperar de un desarrollo meramente intuitivo o empírico de las técnicas de cultivo<sup>23</sup>. Los indígenas andinos poseían conocimientos precisos de biología y, especialmente, de genética. De otro modo hubiera sido imposible el desarrollo del maíz o de la papa en sus centenares de variedades y adaptaciones a la diversidad de los climas del mundo andino. Es muy conocida su plena comprensión de los *pisos ecológicos* y su aplicación a la productividad de la agricultura. Lo que vale también en toda su amplitud para el mejoramiento del ganado (llamas y alpacas) y para el desarrollo de las especies piscícolas regionales.

En todos esos casos la mera técnica no podría haberse convertido en ciencia y tecnología sino hubieran desarrollado el pensamiento abstracto y discursivo, tal como muestra el mejoramiento de la actividad humana en todos los ámbitos de la cultura.

## SÍMBOLOS, RITOS Y MITOS

La escritura suele ser entendida como una composición gráfica e intercambiable de signos que expresan palabras, conceptos o ideas; o como el

---

<sup>22</sup> Véase especialmente la obra del Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.

<sup>23</sup> Los terraplenes elevados, rodeados de fosas de agua, hoy conocidos como camellones, que se utilizaban en Tiahuanaco desde tiempos antiguos, elevan muy considerablemente la productividad de los cultivos de papa. Este redescubrimiento de una antigua técnica agrícola es ahora aprovechada por los agricultores de la región. Lo mismo puede decirse de su rotación de cultivos y de sus complicadas técnicas de riego. Otro tanto es necesario deducir al considerar los centenares de variedades de papas y de otros tubérculos comestibles; o de maíz. Todo esto supone una necesaria y exigente tecnología genética, no reducible al manejo mecánico de determinadas técnicas, y que demanda el conocimiento metódico y científico de la realidad.

diseño de signos que pueden expresar sentimientos, situaciones y objetos concretos. Ya hemos dicho que resulta evidente que las culturas andinas carecieron de este instrumento tan importante para la transmisión del pensamiento abstracto. Sin embargo, no carecieron de otro tipo de símbolos de carácter misterioso y aun sacro: la puerta, el rostro, el ave, la serpiente, la pirámide, el alimento, el felino y muchos otros símbolos que están frente a nosotros, interpelándonos o expresando algo que hermenéuticamente está mucho más allá de lo que se puede ver o tocar.

El significado trasciende al significante; y por eso la interpretación apropiada de esos signos o símbolos queda siempre lejos de los mejores esfuerzos del intérprete, pues se durmieron encerrados en el pasado, una vez que las culturas indígenas de los Andes dejaron de producir cultura y pensamiento propio, al ser violentados por la presencia y la imposición de otra cultura, otros valores y otro pensamiento. Por eso nos detenemos con respeto ante los signos y los símbolos de las culturas indígenas de los Andes. Sería pretensioso arriesgar un grado de certeza respecto a lo que nos quieren decir. Forman parte del misterio del ser humano en todas las culturas del mundo.

Esas culturas indígenas originarias poseían también un rico acervo de ritos y mitos que han llegado hasta nosotros inevitablemente mediatisados y distorsionados por la mente y la pluma de los cronistas y de los historiadores. Al presente, muchos de esos mitos, leyendas y ritos ceremoniales, aun se expresan o se representan en el folklore necesariamente mestizo de los nuevos indígenas andinos: los que pertenecemos a alguna de las identidades nacionales o regionales de esta parte del mundo. Entre los mitos y leyendas están los relativos a la fundación del incario, la creación del mundo, la estructura del universo, el origen y naturaleza de la vida y la muerte. En cuanto a los rituales, aun se practican las *huilanchas* o *mesas*; la lectura en coca; las ceremonias agrícolas de siembra y cosecha; y algunas danzas menos mestizas. Es indudable que estas expresiones manifiestan un pensamiento enormemente rico. Sin embargo, una vez más reconocemos que apenas es posible vislumbrar su significado.

El pensamiento indígena de los Andes se expresa también en la pintura y los grabados rupestres o petroglifos que se observan en el mundo andino. Predominan figuras de camélidos y de pastores, rostros hieráticos, serpientes, jaguares y pumas, flores y plantas alimenticias, la cruz andina que representa a la constelación de la Cruz del Sur, etc.<sup>24</sup>. Estos pe-

---

<sup>24</sup> Lo que relativamente sabemos es lo que los cronistas españoles recogieron en sus obras, aportado por la transmisión oral de los *amautas*, en lo referido al sis-

troglifos anteriores al coloniaje constituyen un sistema de comunicación del pensamiento indígena. En ellos se expresa su concepción del mundo como el lugar de la vida, donde todo parece cobrar sentido en función de la existencia y en orden al mantenimiento y desarrollo de las comunidades humanas. Las relaciones de causalidad y de condiciones y circunstancias propicias y adversas saltan a la vista y muestran un pensamiento vigoroso que no se detiene en las fronteras del conocimiento sensible o la imaginación creadora sino que, al contrario, se instala en las abstractas concepciones de la lógica y la metafísica.

Sin esa capacidad de pensamiento serían imposibles los complejos ritos funerarios que se aprecian y reconstruyen en los enterramientos prehispanicos conservados perfectamente en las regiones secas como el desierto de Atacama, en la árida costa peruana y en las alturas de las cumbres nevadas. Para los indígenas la vida no terminaba con la muerte. Lo atestigua el cuidadoso tratamiento del cuerpo de los difuntos, su dotación de alimentos y enseres, y su ubicación mirando al sol poniente como esperando el día de su retorno.

También es apreciable y generalmente aceptada su concepción del tiempo y del espacio como construcciones humanas que ponen orden en el caos del mundo: el tiempo cíclico de las estaciones asociadas a las siembras y a las cosechas; y el espacio en sus tres niveles: cielo, suelo y subsuelo<sup>25</sup>. El espacio y el tiempo aparecen circularmente unidos, pues la vida surge del subsuelo al suelo y se eleva al cielo de los astros vivientes que son ante todo el Sol y la Luna; y después descender en forma de lluvia para germinar los campos que dan vida y alimentan a los hombres y a los animales. Esta concepción del mundo es tan fuerte que ha resistido todos los esfuerzos de aculturación que han soportado los aymaras desde los tiempos de la conquista española.

El pensamiento indígena existió con el vigor, la amplitud y la profundidad sin las que no hubieran podido construirse las culturas y las comunidades organizadas y estructuradas en sociedades complejas, asumiendo incluso las características del Estado. Ni hubieran podido producir arte, como se ve en sus monumentos y petroglifos; ni poesía como la encon-

---

tema político y social de los pueblos indígenas andinos; y a sus amplios conocimientos en una variedad de campos del saber. En cuanto a los petroglifos, estos se pueden aun apreciar en muchos lugares del altiplano.

<sup>25</sup> Carlos Choque Mariño, *Alajpacha, Akapacha, Mankapacha*. Blog "Cosmovisión aymara", 2008.

tramos en sus mitos; ni una concepción del mundo y del cosmos como indiscutible en la original concepción de *pacha*<sup>26</sup>.

Este conjunto de consideraciones lleva a una conclusión de que no se requiere evidencia escrita para imponerse: hubo una cultura indígena, rica y hasta prodigiosa en sus múltiples expresiones; la mejor de las cuales tuvo que ser sin duda alguna el pensamiento abstracto y discursivo; es decir, su ciencia y su filosofía; aunque no con los moldes europeos. Para constatarlo no hace falta elaborar especulaciones complicadas nunca plenamente demostradas, como la muy discutida existencia de un término medio entre el ser y el no ser, que chocan con la lógica cuando no con el sentido común.

## LA MUERTE DEL PENSAMIENTO INDÍGENA

Más que tratar sobre la muerte del pensamiento indígena, deberíamos hacerlo sobre la desaparición de la cultura indígena. De ella hoy apenas nos quedan los restos y las ruinas. El pensamiento indígena murió con su cultura.

Entre 1532 y 1540 llegaron los primeros *conquistadores*. Apenas desembarcaban, se maravillaban de la riqueza y el esplendor de las culturas andinas. Pero, al mismo tiempo, imbuidos como estaban de una cosmovisión completa, como era la que daba vida a la cultura europea del siglo XVI, desdeñaron todo lo que apenas podían observar sin comprender. La lengua que hablaban, las costumbres que traían, la fe que profesaban; todo era “perfecto” para ellos; y nada que se hubiera desarrollado fuera de su mundo sería aceptable. Salvo, naturalmente, el rico acervo de bienes tangibles e intangibles de los indígenas: las instituciones jurídicas, los metales preciosos, las edificaciones, las vías camineras, los cultivos y los alimentos perfectamente preservados y conservados.

Esos bienes fueron rápidamente apreciados y aprovechados por los *conquistadores*, que vivieron largos años sin necesidad de organizar la producción dentro en los marcos de sus leyes y costumbres. El mestizaje, desde el ángulo del rápido aprovechamiento, comenzó en el mismo momento en que las culturas originarias, violentamente sometidas, iniciaron su camino hacia su inexorable paralización y muerte.

---

<sup>26</sup> Nada es totalmente nefasto para el pensamiento andino; pues incluso el mundo subterráneo alberga seres que los cronistas confundieron superficialmente con demonios; y son los que aun hoy se conocen como *anchanchus*. Véase del autor *Cultura e Identidad*... Supra, nota al pie, N° 6. Véase también con este motivo, la nota N° 25.

Conviene advertir que la vigencia de una cultura y de su pensamiento original está muy ligada a sus propios valores, que son como la fuente de donde surge la vida. Los valores están presentes y actúan dependiendo de la apreciación positiva o negativa de las realidades del mundo, las que son útiles o inútiles, buenas o malas, agradables o desagradables, favorables o perjudiciales, peligrosas o convenientes *para el que las observa* o contempla antes de atreverse a relacionarse a con ellas.

Una vez que la valoración ha sido conformada, el hombre procede a actuar y de allí surgen las expresiones culturales que, a su vez, conforman una acumulación cultural en largos períodos. Cuando los valores son anulados o suplantados bruscamente (como lo fueron los valores indígenas de la época prehispánica, por los nuevos valores de los *conquistadores*) simplemente dejaron de inspirar y promover las expresiones culturales referidas a los problemas y necesidades del pueblo sometido, o a su capacidad creadora de cultura. En el caso de los indígenas andinos, ellos dejaron de crear cultura poco después de que los españoles les impusieron su yugo; dejaron de creer en el pensamiento propio y dejaron de pensar por sí mismos o por sí solos. En su lugar, se impusieron los valores, las expresiones y los pensamientos de la cultura recién llegada: la cultura del pueblo español y los *conquistadores*.

Esa suplantación de lo que podríamos llamar *el código indígena de valores*, por los valores de la cultura que conquistó y dominó a los pueblos andinos, dio origen y comienzo a un proceso de acelerada decadencia de las culturas indígenas de los Andes, hasta lograr su muerte en muy pocos años; dando lugar paulatina y progresivamente a la formación de la nueva cultura mestiza que sigue ahora empeñada en encontrar su propio derrotero y desarrollo, enfrentando los desafíos del presente y el futuro.

La muerte de una cultura se hace evidente en la medida en que deja de responder a sus propios problemas mediante la creación de expresiones o realizaciones dirigidas a satisfacer sus necesidades o resolver sus problemas. En lugar de atender a los suyos, la cultura decadente dirigida por el código dominante de valores, se subordina a las necesidades y demandas de los nuevos dueños de su existencia, produciendo expresiones desvirtuadas o diferentes a las antiguas y desaparecidas,. En su nueva realidad solo hace y produce lo que quieren los nuevos dueños: instituciones sociales y políticas, metales preciosos, productos ganaderos y agrícolas, etc. Todo al gusto y a las costumbres de los europeos.

En la mestización la cultura dominante toma los espacios más importantes: la ley, la moral, la religión; en suma, los mejores valores. De ese modo

se impuso un nuevo sentido a modalidades prehispánicas de como la mita incaica substituida por la mita del virrey Toledo como otra organización del trabajo; rituales tradicionales como la *huilancha* reemplazado por la misa cristiana; y estructuras políticas como los ayllus, que fueron fragmentados y dispersados para repartir la tierra entre los *encomendados*. La arquitectura originaria de los pueblos indígenas fue rápidamente relegada a las comunidades rurales, cuando no despreciada y olvidada. Las pocas ciudades indígenas donde permanecieron antiguas edificaciones, quedaron reducidas solo a los cimientos, o a mero material necesario para la construcción de los edificios coloniales<sup>27</sup>. Finalmente, la música y la danza pasaron rápidamente a españolizarse y adaptarse a los nuevos rituales españoles: fiestas patronales, procesiones, etc.

En profundidad, debajo de la suplantación del código andino de valores y de las expresiones culturales indígenas, la capacidad de pensamiento propio fue también eliminada o suplantada. Al perder vigencia los valores propios y al dejar de producirse las expresiones culturales consiguientes, todo el conjunto de la cultura en decadencia pierde la capacidad del pensamiento que da razón de todo, que explica y da sentido a la vida, además de fundamentar lógicamente las acciones y operaciones de todos los días. Ya no tiene sentido el quehacer cotidiano. Ya no responde a las profundas convicciones de la gente, ya no justifica la manera de ser o de actuar que antes eran indiscutibles. Se pierde entonces el horizonte de sentido que es la pérdida más desgarradora para la vida de los seres humanos: ¿para qué vivir? Y así se explican los suicidios masivos en diversos lugares de los Andes. Porque ya nada tendría sentido.

## EL ROL DEL ESTADO EN LA SUPLANTACIÓN DE VALORES

Desde su llegada a los ahora llamados países andinos, los conquistadores y funcionarios españoles se empeñaron en instaurar un nuevo orden social, económico, político y cultural que convirtiera a las regiones conquistadas en algo lo más semejante posible a los reinos de la península ibérica; es decir, en forma y figura española. En esta tarea, el más eficiente fue el virrey Francisco Álvarez de Toledo, Virrey del Perú de 1569 a 1581. Al asumir su importante misión se propuso poner orden en la administración que en los primeros cuarenta años había sido confusa y deficiente. Entre 1570 y 1575 visitó personalmente casi todo el territorio. Llegó a las provincias de lo que hoy es Bolivia. Las disposiciones y realizaciones

---

<sup>27</sup> Donde se puede ver mejor este fenómeno es en el Cusco; aunque también es frecuente encontrarlo en los pequeños pueblos de las serranías a lo largo de la cordillera.

de Toledo perduraron casi inalterables hasta el final de la dinastía de los Habsburgo. Cuando regresó a la metrópoli estaba satisfecho: había sujetado al Perú y lo había conformado como uno de los reinos más importantes del vasto imperio español.

Así fue que las “Ordenanzas del Perú para un buen gobierno” dejaron bien claro que el Rey de España era el señor absoluto de todo el Perú colonial; y que el Virrey Toledo era su único y directo representante. Las ordenanzas, que fueron redactadas por Juan Polo de Ondegardo y Juan de Matienzo, célebres juristas y cronistas, reglaban el conjunto de las instituciones y de las actividades humanas, abarcando desde los tributos para la Corona hasta la vida económica, social y cultural de los habitantes del Virreinato, fueran indios o españoles. Nada quedaba al descubierto o al margen del poder real. De esa manera, las antiguas instituciones de los incas fueron destruidas o hábilmente aprovechadas, desviándolas de sus finalidades originales para el cumplimiento de los objetivos del Virreinato.

El más claro ejemplo de esa desviación es la *mita*, que los incas habían creado como la organización de trabajo comunitario por turnos obligatorios para todas las obras y actividades de servicio público. Toledo descubrió que este antiguo sistema podía ser utilizado por la administración española con gran provecho, por la abundancia de mano de obra casi gratuita que le proporcionaría; y así dispuso su re-encausamiento, de manera que los jóvenes indios fueron obligados a trabajar por una mínima retribución en las minas, en los obrajes y en cualquier otro emprendimiento de su autoridad. Así el valor indígena del trabajo comunitario quedó complementemente desnaturalizado, legalizándose una especie de esclavitud mal disimulada, convirtiendo a los indígenas en mera fuerza laboral. Del mismo modo, el valor indígena del amor y respeto a la madre tierra, la *pachamama*, y su uso comunitario y rotativo, fue suplantado por la propiedad de los encomenderos dejándose para los indígenas las tierras menos productivas. El resultado fue la miseria de la población indígena que, obligada a reagruparse en las reducciones o “pueblos de indios” diseñados completamente como si fueran un pueblo español, tenía además que pagar tributos a sus señores. De esa manera, nada de lo que hacían los indígenas era para el bienestar de los ayllus, completamente destruidos, sino para beneficio exclusivo de los españoles, quedando eliminada su capacidad de creación de cultura. La cultura indígena, en lo que hubiera correspondido a la organización y fines de la población andina, estaba muerta.

## EL ROL DE LA RELIGIÓN EN LA SUPLANTACIÓN

Quedaban de algún modo los valores sociales, éticos y espirituales, refugiados en la intimidad de los hogares y en los rituales que clandestinamente continuaban celebrándose, pese a la “evangelización” impuesta compulsivamente a toda la población indígena. No es posible sostener que todos los misioneros bautizaran y catequizaran a los indígenas con el apoyo de la espada; porque muchos de ellos, en especial los religiosos jesuitas, agustinos, dominicos, mercedarios y franciscanos, fueron consecuentes con la esencia del cristianismo: una invitación a seguir libremente el camino de Cristo. Sin embargo, los obispos, sujetos al patronato real y muy dependientes de los beneficios a los curatos que tenían que proveer los encomenderos, dirigían un clero que actuaba generalmente de manera compulsiva con los indígenas, para asegurar la eficacia de la encomienda; es decir, mano de obra barata para el encomendero. Por lo demás, la evangelización chocaba contra la dureza del régimen, pues ¿cómo podrían los indígenas conciliar una nueva religión de amor y liberación con la más dura y salvaje explotación que les imponían los “cristianos”?

La crítica a la nueva religión, sin embargo, solo podía darse en la intimidad de las comunidades, donde se conservaban costumbres, ritos y objetos de carácter religioso. Por otra parte lo que los indígenas hacían en la vida cotidiana estaba impregnado del simbolismo que enriquecía las actividades humanas. Así, el pensamiento indígena, como parte sustantiva de la cultura, aun perduraría vigente en la clandestinidad<sup>28</sup>.

Pero esa situación no podía durar mucho tiempo. Muy pronto los ayudantes indígenas de los curas españoles de las encomiendas rurales y de los conventos urbanos comenzaron a advertir a sus mentores que los indígenas continuaban ocultamente fieles a sus “idolatrías”: que guardan ídolos, instrumentos de culto, ollas y vasijas con ídolos, telas con ídolos, hasta instrumentos de uso y trabajo con ídolos; es decir, con las figuras tradicionales de aves, de leones, de serpientes y de flores y frutos. Y que les hacían ofrendas y ceremonias de adoración. Como consecuencia, fue creciendo la convicción de que la religión cristiana estaría siempre amenazada y que los indígenas podrían así conservar su manera de ser y de pensar al margen no solamente de la Iglesia, sino del poder político de los conquistadores. A partir del Primer Concilio Limense (1551) comenzó

---

<sup>28</sup> José de Arriaga de la Compañía de Jesús, *Extirpación de la idolatría del Pirú*. Lima, 1621.

la “extirpación de las idolatrías”, como una especie de Inquisición especializada para los indígenas en el territorio del Virreinato<sup>29</sup>.

La extirpación de las idolatrías, sin embargo, tuvo un éxito relativo. Si bien logró consolidar la presencia de la Iglesia, no logró impedir que los indígenas persistieran en sus mitos y creencias y en su pensamiento más profundo, que era muy diferente de la visión cristiana del mundo. El aymara, “hombre de la resistencia y de la persistencia” en frase de Tamayo, supo conservar hasta nuestros días su manera de ver el mundo y su lugar en él, como lo demuestra un distinguido misionero canadiense, que pasó sesenta años de su vida evangelizando en la Provincia de Carangas, en Oruro<sup>30</sup>.

## CONCLUSIÓN

Los pueblos indígenas de los Andes, antes de la llegada de los españoles, tuvieron una cultura y un pensamiento propio, abstracto y discursivo. Aunque no tenemos testimonios escritos y directos porque no desarrollaron la escritura, no podemos dudar de tal pensamiento que les permitió crear una inestimable cultura. Esa cultura y ese pensamiento abstracto y discursivo murieron una vez que su código de valores fue suplantado por los valores de los *conquistadores*.

Muchos hablan hoy de sincretismo y de la inclusión social como su fruto natural. Se podría decir que tienen razón. Sin embargo y a pesar del mestizaje que sucede a toda conquista y suplantación cultural, en el caso de los pueblos andinos resulta difícil sostener que eso ya se hubiera logrado: *estamos en proceso*, dicen.

En la actualidad, muchas de las dificultades de los bolivianos, en sus esfuerzos por comprender el mundo que han heredado; y la necesidad que tienen de integrarse y fundirse en un todo, encuentran explicación en esta tarea inacabada para convertirse en un nuevo pueblo, con una nueva cultura y un nuevo pensamiento.

<sup>29</sup> Véase el trabajo de Roy Querejazu Lewis, “La extirpación de idolatrías en Charcas, Bolivia”. Artículo en *Sequiao: Revista de historia, arte y sociedad*, N° 8 (1995), Lima, pp. 43-59.

<sup>30</sup> J. E. Monast, *Los Indios Aimaraes ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires-México, Carlos Lohlé, 1972, 402 pp. Es más sugestivo el título original del libro en francés: *On les croyait Chrétiens (Se los creía cristianos)*.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de.

*Historia natural y moral de las Indias* [1590]. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1940.

AQUINO, Tomás de.

*Suma de teología*. En cuatro volúmenes. Traducción y referencias: José Martorell Capó. Biblioteca de Autores Cristianos, 4ª ed. Madrid, 2001.

ARRIAGA, José de.

*Extirpación de la idolatría del Pirú*. [Lima, 1621]. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

CAMPILLO, Antonio.

*Adiós al progreso: Una meditación sobre la historia*. [1985] Editorial. Anagrama. Barcelona, 2ª edición, 1995.

*Variaciones de la vida humana: Una teoría de la historia*. Akal Editorial. 1ª edición. Barcelona, 2001.

CHOQUE MARIÑO, Carlos.

*Alajpacha, Akapacha, Mankapacha*. Blog "Cosmovisión aymara", 2008.  
<http://cosmosionaymara.blogspot.com/2008/01/cosmovisin-aymara.html>

COMTE, Auguste.

*Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. José M. Revuelta. Hispanoamérica editorial. Buenos Aires, 1985.

CUARTANGO, R.

*Filosofía de la historia: Lo propio como tierra extraña*. Editorial Montesinos, Barcelona, 2007.

DESCARTES, RENATO.

*Meditaciones metafísicas*. Trad. Juan Gil Fernández. Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1980.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca.

*Comentarios reales de los Incas* [1609]. En dos volúmenes. Editorial José Cajica. Puebla, 1953.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Alianza Universidad. Madrid, 1982.

HEIDEGGER, Martin.

*El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.

IPIÑA MELGAR, ENRIQUE.

*Cultura e identidad nacional: Ensayo de interpretación del ser nacional ante el pensamiento simbólico del aymara*. Editorial Educacional, La Paz, 1989.

MONAST, Jacques Émile.

*Los indios aimaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Carlos Lohlé ediciones, Buenos Aires & México, 1972.

MURRA, John.

*Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975.

POLO DE ONDEGARDO, Juan.

*Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas por el licenciado Polo de Ondegardo [1567].* Edición de Horacio Urteaga. Sanmartí y Cía. Lima, 1916.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán.

*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615].* Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Traducción del quechua: Jorge Urioste. Editorial Siglo XXI. 2ª edición en tres volúmenes. México, 1988.

PROTÁGORAS.

*Fragmentos y testimonios.* Trad. José Barrio Gutiérrez. Editorial Aguilar. Colección Iniciación Filosófica. Buenos Aires, 1977.

QUEREJAZU LEWIS, Roy.

"La extirpación de idolatrías en Charcas, Bolivia". Artículo en *Sequialao: Revista de historia, arte y sociedad*, N° 8. Lima, 1995, pp. 43-59.

RICŒUR, Paul.

*Tiempo y narrativa: Configuración del tiempo en el relato histórico.* En dos volúmenes. Trad. Agustín Neira. Siglo XXI editores. México, 1995.

ROJAS MULLOR, Mauricio.

*La idea del progreso y el concepto de desarrollo,* Editorial Epic. Universidad Rey Juan Carlos. Madrid, 2011.

DE MIGUEL, Raimundo.

*Nuevo diccionario latino español etimológico.* Agustín Jubera, Madrid, 1881.

SANDI ESPINOZA, Marvin.

*Meditaciones del enigma.* Seminario de Estudios Hispanoamericanos. Madrid, 1966.

SOLARES DURÁN, Max.

"El pensamiento filosófico de Marvin Sandi", *Revista Difusión*, 31 de mayo de 1971, La Paz, pp. 14-5.

SOCIEDAD BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL.

*La Biblia latinoamericana.* Trad. directa del hebreo y el griego. Coedición de San Pablo y Editorial Verbo Divino. Versión revisada. 91ª ed. Navarra, 2003.

TSE TUNG, Mao.

*El libro rojo de Mao.* Edición de la Editorial en lenguas extranjeras. República Popular de China, 1967.

## COPACABANA DE LOS INCAS:

### AYMARU O AYMARA

Javier Medina Dávila<sup>1</sup>

#### RESUMEN

Con base en el texto *Copacabana de los incas* editado tardíamente por Jesús Viscarra Fabre con base en el escrito de Baltasar de Salas, Javier Medina dice que se trata de un palimpsesto que revelaría los Nombres sagrados de las instituciones y la nomenclatura secreta andina. Salas fue un fraile agustino que vivió a fines del siglo XVI y principios del XVII; en tanto que Viscarra fue otro fraile del siglo XIX. Según Medina, Salas sería parte de la tradición herética judía proclive al esoterismo cabalístico. A partir de veinte enunciados, Medina interpreta los nombres y establece las pautas del Vivir bien: “Nútrete siempre de la energía del misterio”; “reflexiona siempre”;

---

<sup>1</sup> Filósofo, escritor, gestor y consultor boliviano, de origen sefardí nacido en el ayllu peruano de Waita. Se considera judío y católico, monoteísta y animista. Ha estudiado en Alemania, Austria, Suiza, Holanda y España. Ha sido agricultor en los años setenta, editor en los ochenta y tecnócrata en los noventa; habiendo cumplido tareas de consultor y asesor en temas fronterizos como los del desarrollo y “Vivir bien”, el capitalismo y la reciprocidad, el monoteísmo y el animismo. Fue editor y director de HSBOL y dirigió el Fondo de Inversión Social. Ha escrito alrededor de dos docenas de libros de notable impacto. Su último libro es *Pasos hacia una biosofía del Vivir Bien*; también ha publicado en 2006, *Diarquía: Nuevo paradigma de diálogo, Repensar Bolivia, ¿Qué Bolivia es posible y viable?*, además de *Suma qamaña: Por una convivencia postindustrial*, y su libro *Manifiesto municipalista*. En 2008 ha publicado *Las dos Bolivias*, y *Ch’ulla y Yanantin: Las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia*; en 2010, *Mirar con los dos ojos: Gobernar con los dos cetros*; y en 2012, fue coordinador y editor de *Ecozoico y cambio climático* y *Caminar acompañados*. En 2014 vieron la luz sus libros *Economía de la Madre Tierra: Por una nueva comprensión de la economía* y *Acerca del turismo-biocultura: Hacia la construcción de un modelo*.

“vive siempre en red”; “semanalmente mueve las energías paritarias de la comunidad y recuérdale el camino de la mutua compasión y de la conveniencia de ser entrañables en el trato mutuo”; “semanalmente haz que circulen las palabras y las emociones de la comunidad, e infórmate bien teniendo en cuenta el envés y el revés para tomar decisiones sabias”; “sé entrañable siempre”; “rumia siempre las palabras”; “jamás llegues a la saciedad”; “jamás abuses de tus iguales ni de la biodiversidad del bosque ni de las energías de la tierra”, “jamás dejes de criar la vida”; “no seas *chulla*, haz que circule la energía del *ayni*”; “quien vueltea o flojea, que muera”; “quien mienta, que muera”; “quien robe, que muera” y “quien tire sin discreción, que muera”.

### **PALABRAS CLAVE**

Historia de los incas // *Copacabana de los Incas* // Sabiduría andina // Qabbalah sefardí en Copacabana // Los nombres secretos de los Andes // Sentencias del “Vivir bien”.

### **ABSTRACT**

Based on the text *Copacabana de los Incas* edited belatedly by Jesus Viscarra Fabre and based on the document of Baltasar de Salas, Javier Medina says that is a palimpsest that reveals the sacred names of the institutions and the Andean secret nomenclature. Salas was an Augustinian friar who lived in the late sixteenth and early seventeenth century; while Viscarra was another friar of the nineteenth century. According to Medina, Salas would be part of the Jewish tradition heretical prone to Kabbalistic esotericism. From twenty quotations, Medina interprets the names and sets the guidelines for “Vivir bien”: “Nourish always energy Mystery”; “Always think”; “Always live in network”; “Moves the joint energies of the community and remind the way to mutual compassion and convenience of being endering to mutual treatment, weekly”; “Make circulate the words and emotions of the community, and inform yourself well considering the lower surface and the back to make wise decisions, weekly”; “Be endearing always”; “Always ponder the words”; “You never reach satiety”; “Never overdo your peers or the biodiversity of the forest or the energies of the earth”, “You never stop raising life”; “Do not be *chulla*, make energy *ayni* flow”; “Who tours or lazy, must die”; “Who lie, must die”; “Who steal, must die”; and “who fucking without discretion, must die”.

## KEYWORDS

History of the Incas // *Copacabana de los Incas* // Andean wisdom // Qabbalah Sephardi in Copacabana // The secret names of the Andes // Quotations of "Vivir bien".

Hay varias maneras de leer un texto. Una, que tiene su brillo y fuerza, es la manera positivista, racional y crítica; sus límites metodológicos también son obvios. Otra manera, es aquella en la cual no es importante tener certeza de quien es el autor, de si las fechas son correctas, de si hay muchas manos metidas y quien es quien, de si es apócrifa, pseudo epigráfica o no; el palimpsesto textual, como un ser vivo es significativo en sí mismo: en su abigarramiento y complejidad. Este enfoque considera al texto como un fractal o como un microcosmos de la noosfera de determinada época. Tiene que ver con micro historias de mentalidades específicas que pueden alumbrar los lados silenciados por la Historia oficial.

Yo quisiera presentarles, *Copacabana de los Incas: Aymaru o Aymara*, como un testimonio concreto de interculturalidad, de diálogo entre el monoteísmo y el animismo, desde la aproximación occidental: Salas y Viscarra, para aprender cómo se ha dado este encuentro entre nosotros en tiempos de Inquisición y Extirpación de idolatrías: siglo XVII.

Sospecho que *Copacabana de los Incas* es un palimpsesto marrano. Nos fascina, en efecto, el otro lado de la medalla monoteísta y patriarcal. Se sabe que, entonces, la Inquisición funcionaba eficientemente y, por tanto, había que cuidarse y encriptar para protegerse y, sin embargo, pasar la información al *atento y sabido lector*; como hizo Cervantes, por ejemplo, con el Quijote. Los *Rolletes* de fray Baltasar, tres siglos después, siguen siendo ninguneados e ignorados, tal vez porque transmiten el sistema simbólico aymara: los Nombres "primordiales" de las instituciones andinas y, a lo mejor también, porque muestra una misma *forma mentis*, común a qabbalistas y animistas: no escapar a lo contradictorio y entenderlo como complementario. Mientras conocemos la nomenclatura esotérica andina, el otro lado de nosotros mismos, estos Nombres quedarán como semilla para nuevos renacimientos.

El texto que voy presentar es: Fray Jesús Viscarra Fabre, *Copacabana de los Incas*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La Paz: Fundación Flavio Machicado Viscarra y Fundación Cultural del Banco Central, 2010. Segunda edición; la primera es de 1901.

Empecemos por la figura de Baltasar de Salas, fraile agustino, escurridizo y enigmático; amigo de arcanos e idolatrías. Me tinca que de familia conversa. Salas es apellido registrado en los anales de la Inquisición. Con su familia, pasan a la Nueva España hacia 1566; en 1586 se le encuentra en Lima; en 1589 obtuvo del Rey licencia para excavar una *wak'a* en Quito; en 1590 obtuvo permiso para volver a la Nueva España; en 1591 se halla en Panamá donde funda un convento agustino; en 1593, tras un viaje a Roma, se encuentra en España pidiendo licencia para volver a Panamá. Hacia 1604 se le vuelve a encontrar en Lima. Se supone que habría residido en Copacabana, entre 1612 y 1626; sin embargo, los cronistas agustinos, Calancha y Torres, callan sobre él; lo cual tampoco es concluyente. Ningunear es algo bastante antiguo, sobre todo a los extravagantes. Como no podría haber sido de otro modo, se dice que entre 1576 y 1612, habría publicado en Madrid, Amberes y Nápoles ciertos manuscritos; hasta ahora, empero, nadie ha podido verificar esta información. Las referencias a la Orden se ajustan a la realidad. Vargas Ugarte deja abierta la posibilidad de que Ramos Gavilán se aprovechara de algunos datos de Salas, como Garcilazo lo hiciera con textos de Blas Valera. Aunque el enigma persiste, hay muchas referencias que insinúan que Baltasar de Salas, efectivamente, escribiera algo sobre el santuario andino y cristiano de Copacabana: sus firmas limeñas coinciden básicamente con las que reproduce Viscarra a propósito de su “edición” de los *Rolletes Aymaru Aymara*.

Fray Jesús Viscarra Fabre, 1847-1904, nació en Sorata y murió en La Paz. Ingresó a la Orden franciscana a muy temprana edad, siendo ordenado sacerdote en 1872. Dos años después fue designado “Capellán del Camarín de la Virgen de Copacabana”. En 1877 es enviado a misionar las provincias de Larecaja y Nor Yungas, desde su sede en Coroico. En la década de los ochenta, estuvo en Arequipa, Lima y Roma. Deja la Orden franciscana y prosigue como sacerdote diocesano. Su peculiar “edición” del texto de Baltasar de Salas revela una tensión espiritual e intelectual muy fuerte, que también podemos ver en la obra de Gamaliel Churata, *El pez de oro* y en *El loco* de Arturo Borda; otros textos donde occidente y la indianidad se encuentran cuerpo a cuerpo. Dan que pensar.

Utilizando un recurso, muy marrano, el de apelar a un manuscrito antiguo y desconocido, por él descubierto, como Moisés de León, Cervantes, Borges o Umberto Eco, fray Jesús emprende la tarea de editar un texto silenciado varios siglos ya: *Rolletes Copacabana de los Incas*<sup>3</sup>. Tiene otras

<sup>3</sup> *Rolletes Copacabana de los Incas. Origen primero del Kotakhanawi y Titicaca. Historia dirigida a la C. M. de Don Felipe Quarto, N. S. Rey, potentísimo de las*

carátulas. He transcrito, ni la más larga ni la más corta. Esta oscilación, por ejemplo, ya pone nerviosos a los críticos positivistas. Ahora bien, en la edición misma de los *Rolletes* ya se nota la incontinencia de fray Jesús: el aparato crítico que quiere adjuntar, para una mejor comprensión y puesta en contexto y perspectiva de los *Rolletes*, es no sólo desmesurado, sino que invade el texto mismo de Salas e, incluso, le enmienda la plana, mareando a un lector melindroso. No hay que dejarse espantar por ello. Hay que ir al grano: a expurgar los “Nombres primordiales” de la cosmología e instituciones aymaras, para poder reconstruirla y entenderla mejor y, en ello, reconstruir cómo se dio ese encuentro intercultural entre los vencidos, internos y externos, del catolicismo hispánico.

Las carátulas buscan suscitar un toque añejo. Si son de veras o no, tiene poca importancia. Esa es fatiga de positivistas. Lo significativo, aquí, es editar unos *Rolletes*. ¡Qué digo! Se trata de que salga la palabra **Rolletes**. Como ya habrá sospechado el agudo lector, esta palabra remite a los Rollos de la *Toráh*. Los judíos, en efecto, enrollan sus escrituras sagradas. Baltasar de Salas está sugiriendo, aguando el atrevimiento con un diminutivo no infantil, que se trata de una operación marrana y que la información que se va a transmitir: Nombres primordiales, tiene carácter sagrado; de otro modo no usara el término *Rollete*. Al juntar la palabra *Rollete* a las palabras *Kotakhawana* y *Titikaka* está indicando, al buen entendedor, que el autor se adscribe a la tradición herética del judaísmo. La *Qabbalah*, por lo visto, sigue operando en los conventos donde se siguen refugiando los sefardíes católicos, atrapados, a la sazón, en la contradicción extirpar y salvar las idolatrías, como un siglo antes Blas Valera. Salas no sólo nos está diciendo que le atraen las idolatrías, sino que, además, le fascina lo femenino; en este caso, la *wak'a* mayor de *Kothakhawana*: un lugar de poder maternal. El guiño a *Hashem* y a la *Shejinah* ha sido pasado. Ya tenemos la clave de lectura. Lo demás es un galimatías para cubrir y descubrir las pepitas de oro: los Nombres, el Mapa conceptual de un espacio de Poder femenino.

En esta prueba, e invitación a seguir leyendo, me voy a limitar a lo esencial. Baltasar de Salas nos ofrece un elenco o catálogo de los Nombres se-

---

*Españas y Monarca invictissimo del Nuevo Orbe por su humilde siervo Fray Baltasar de Sâlas, agustiniano: Quien hizo imprimir ESTA PARTE con las debidas licencias y muy conforme al DECRETO del 13 de Marzo de 1625 expedido en Roma por N. SS. P. Urbano Octavo. ANTVERPIAE, Ex officina Plantiniana, apud Balthasarem & Ioannem Moretos. M. DC. XX.VIII. PARTE PRIMERA Reimpresa con sus Isografías y Anotaciones POR J. Viscarra F.*

cretos y sagrados de los Andes, siguiendo la hoja de ruta hebrea: génesis, genealogías, el diluvio y, en especial, Noé en quien entroncan y de quien descienden los demás pueblos y otros tics marranos: el paraíso, las tribus perdidas, sistemas de escritura y codificación: los quipus, las leyes, etimologías, filología comparada... pero abierta a los hallazgos nativos; mejor dicho, esa ruta conocida abre los senderos desconocidos de los Andes.

El detalle, empero, está en los Nombres. Como se sabe, un nombre con el que los sefardíes se refieren al Inefable es, precisamente, *Ha Shem*: el Nombre. Tiene que ver con suscitar lo contradictorio: no pronunciar su Nombre en vano y, sin embargo, proferir sus atributos: decir y no-decir. Un caso semejante, pero en clave cristiana, es el libro de otro marrano notable: Fray Luis de León que escribió entre 1572 y 1585, *De los nombres de Cristo*. Allí glosa, por ejemplo, los Nombres: "Pimpollo", "Fases de Dios", "Monte", "Padre del Siglo futuro", "Brazo de Dios", "Rey de Dios", "Esposo", "Príncipe de Paz", "Amado", "Cordero", "Hijo de Dios", "Camino", "Pastor" y "Jesús". Baruj Spinoza y Wittgenstein, por ejemplo, callaron sobre *Hashem* pero sacaron punta a sus atributos, abriendo y cerrando la Modernidad, filosóficamente hablando. Dejo la palabra a Fray Luis para que veamos de qué se trata con esta operación:

Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda esta máquina del universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias; y quedando no mezcladas, se mezclen; y permaneciendo muchas, no lo sean; y para que, extendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo. Lo cual es acercarse la criatura a Dios, de quien mana, que en tres personas es una esencia, y en infinito número de excelencias no comprensibles, una sola perfecta y sencilla excelencia.

La civilización andina nos va a permitir pasar de un enfoque antropocéntrico a uno cosmocéntrico que es lo que ha descubierto, justamente, fray Baltasar al buscar, en los Nombres aymaras, sus otros sentidos: analógico, simbólico y místico, siguiendo las reglas de la exégesis qabbalista. Para un Marrano, entender la civilización andina, es entender y poder descifrar sus "Nombres secretos".

A modo de ejemplo voy a transcribir los Nombres esotéricos del *Lago Titicaca*. Son los siguientes:

|                                  |  |
|----------------------------------|--|
| <i>Titi-Tota</i>                 | Padre de estaño siempre viviente y vivificante   |
| <i>Inti kkal ccana</i>           | Peldaño o piedra fulgurante del Sol  |
| <i>Inti kkaj-ja</i>              | Hornaza del Sol y de sus hijos, los Incas  |
| <i>Inti nina</i>                 | Brasa incombustible del Sol y padre nuestro  |
| <i>Inti wiya</i>                 | Flama inmortal del dios Sol y luz viviente   |
| <i>Thithi kkaj-ja</i>            | Gemido ardiente y poderoso de ese dios   |
| <i>Thithi pata</i>               | Isla del gemido o del lloro universal  |
| <i>Thithi Tata</i>               | Gemido del Sacerdote supremo y padre nuestro   |
| <i>Titi ccannaña</i>             | Templo de nuestro dios Sol, pastor y maestro   |
| <i>Titi wiyaña</i>               | Altar de estaño para adorar al Sol rey nuestro   |
| <i>Titi-kaka y Thithi-Ccotta</i> | Taza estañada que contiene todas las aguas reunidas por los cuatro vientos de los Intis, Antilis o Andes |

También nos confía los Nombres ocultos de los *Cerros nevados*:

|                     |  |
|---------------------|--|
| <i>Auki-Uma</i>     | Padre de las aguas de nuestro dios y padre el Sol                  |
| <i>Ari-caj-ja</i>   | Cresta radiante del padre que nos da luz y existencia              |
| <i>Ccollu-Apu</i>   | Dios y padre de todas las montañas de nieves perpetuas             |
| <i>Inti-llamphu</i> | Lecho del Sol, su dormitorio y lugar de su descanso                |
| <i>Suru-Apu</i>     | Pico soberano y adorable de nuestro dios y padre Sol               |
| <i>Churu-atha</i>   | Generador o foco de los rayos y resplandores de nuestro dios       |
| <i>Ancco-uma</i>    | Pilón de nieves o cabeza de aguas cristalizadas de nuestro dios    |
| <i>Mancka-kcapi</i> | Espíritu oloroso y central de nuestro dios y padre Mallcu-Kapaj    |
| <i>Mallcu-Auki</i>  | Aguas del Cóndor imperial, hijo del Sol y padre nuestro            |
| <i>Ccanna-wiri</i>  | Foco ardiente de la luz, del calor y vida, que nos da nuestro dios |
| <i>Apu-wiri</i>     | Soberano hacedor de la luz, del calor y vida, que nos da el Sol    |
| <i>Auki-ccanna</i>  | Generador fecundo del calor, luz y vida, que nos da el Sol         |

Conozcamos los Nombres secretos de la *Isla de la Luna*:

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| <i>Mama Huacu</i>           | Madre divina del culto, Archipagoda, Templo matriz, Palacio y cenobio modelos |
| <i>Mama Yuman Ojillo</i>    | Madre, virgen y reyna poderosísima y adorada                                  |
| <i>Marmi-Sisa Ojillata</i>  | Mujer madre y virgen adorada por el rey y los astros                          |
| <i>Huacu Cosscco Yumani</i> | Reyna y madre y centro de nuestra Unidad General                              |
| <i>Yuyu-Huacu-Sisa</i>      | Virgen que gobierna sentada sobre los astros y estrellas                      |

|                                  |   |
|----------------------------------|---|
| <i>Ccunu-Atisisa</i>             | Emperatriz que reina envuelta con nieves y con espumas del Lago           |
| <i>Ccoya-ahti</i> o <i>Coaty</i> | Cuna y tumba de las primeras reinas e infantas del vasto Imperio de Manco |

Gracias a fray Baltasar nos enteramos de los Nombres misteriosos de la *Península de Copacabana*:

|                       |  |
|-----------------------|--|
| <i>Mama-Ccotta</i>    | Madre de los mares, ríos y aguas                         |
| <i>Cotta-Coyllor</i>  | Aurora de las aguas y de sus lagos y ríos                |
| <i>Ccotta-Ccanaña</i> | Lumbrera o gran faro de los mares                        |
| <i>Inti-Kcanatta</i>  | Madre vestida o blindada del Sol nuestro dios y padre    |
| <i>Ccoppa-ccanaña</i> | Arca o templo de las adoraciones de nuestro dios y padre |

También añade dos Nombres en idioma pukina que llama *ppoc-kataña.aru*:

|                        |  |
|------------------------|--|
| <i>Ccopa-cauna</i>     | Cerros del dios lumbrera o radiante e inmortal                       |
| <i>Ccoppa-Kcaguaña</i> | Camino de estrellas que guía a la casa de nuestro padre dios y señor |

Termina yapando sus Nombres cristianizados:

|                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| <i>Copa-ca-uana</i>                  | Arca celestial y vacía de todo pecado y de toda mancha       |
| <i>Copa-cabaña</i>                   | Arca imperial de la cabaña de Cristo-Jesús, vida nuestra     |
| <i>Lumen ad revelationem Gentium</i> | Fuego que guía y enciende en amor de Dios y del próximo      |
| <i>Ccanaña</i>                       | Candela divina que salva a todas las almas que se le allegan |

Para un monoteísta, la naturaleza no es un lugar de epifanía, manifestación de lo divino, sino la Historia humana: lo antropomorfo. Dios es entendido como Padre, Jesús como Hijo; el ser humano es el sujeto de la salvación; no la naturaleza. El enfoque del monoteísmo es, pues, antropocéntrico. En los Andes, en cambio, la Naturaleza es privilegiada como un espacio de hierofanía, de manifestación de los poderes divinos y, por tanto, tiene sus Nombres sagrados y, por ello, secretos. El enfoque es, pues, cosmocéntrico. Lo que es Dios para los monoteístas, es la Naturaleza para los animistas. De ahí a afirmar, como lo hace Baruj Spinoza, Dios o Naturaleza: *Deus sive natura*, hay un paso. Albert Einstein dijo que creía “en el Dios de Spinoza”.

Pero Baltasar de Salas no sólo toma nota de ello, sino que también trata de buscar los equivalentes homeomórficos de su sistema más íntimo: la angeología, que es la metodología con la que el judaísmo provoca las mediaciones imaginarias para suscitar el Poder sin más: *En Sof*, al cabo de la escala. Las figuras del friso de la Puerta del Sol en Tiwanaku son seres alados, como los de Mesopotamia. Se entiende que se los pueda considerar angélicos. De ahí, tal vez la curiosidad de fray Baltasar de inquirir por sus nombres esotéricos. De la primera mitad del siglo XVII son los famosos ángeles de Calamarca y Carabuco, atribuidos a José López de los Ríos y a Basilio de Santa Cruz; ambos con apellidos marranos. Los ángeles andróginos (¡lo contradictorio!) los delatan. Los nombres secretos que averigua fray Baltasar son los siguientes:

|              |  |
|--------------|--|
| Ángeles      | <i>Taapakas</i> o sea enviados y heraldos y mensajeros   |
| Archángeles  | <i>Paccawaras</i> , o sea guías y doctriñeros y nuncios  |
| Principados  | <i>Chakawaras</i> o sea consejeros y amonestadores   |
| Potestades   | <i>Ccanna-waras</i> o sean sabios y gobernadores y jueces prudentes  |
| Virtudes     | <i>Thunus</i> o sea padres y madres y gefes de familia   |
| Dominaciones | <i>Inti-waras</i> o <i>phallaphallas</i> , es decir milicias y ejércitos de conquistadores y sus generales |
| Thronos      | <i>Uru-wiris</i> o sea sacerdotes y prophetas y solitarios y eremitas                                      |
| Cherubines   | <i>Aru-wiris</i> , es decir, psalmistas y coristas y cantores y músicos divinos                            |
| Seraphines   | <i>Urpis</i> y <i>Chywalas</i> , o sea adoradores amantes e inalterables del Supremo Hacedor               |
| Bb. Spiritus | <i>Cusi-Kkellpus</i> , es decir, espíritus celestiales o almas bienaventuradas                             |

En fin, este texto es un manjar intelectual. Sugiero, finalmente, una manera creativa de no congelarlos en piedra, sino de usarlos para innovar y enriquecernos dando un ejemplo concreto, a propósito de una suerte de leyes del buen vivir aymara que Salas los introduce así: “Vedlos aquí, tal como los han ratificado, desde los años de la Liga-Taapak-Aymáru esos santos Aruwiris. Y también se han cumplido cada dedo o índice de estas Leyes por siempre entre estas gentes Culláwas”.

El fraile sefardí los presenta, significativamente, bajo la forma de “Ternarios”. El primer ternario contendría las leyes divinas: “Creencias y ritos y ceremonias” que, sin embargo, nuestro cronista no consigna, pero añade:

“mediante las enseñanzas y la constante dirección de nuestros *Apu-wilumis*, se han cumplido todos los mandatos encerrados en estos tres cartapacios que componen el 1er. ternario de leyes divinas. De cuyas obras y práctica se forma la Religión heredada de nuestros *Aukychas*”.

El segundo ternario contempla las “leyes naturales” que aparecen en dos manos de leyes: “Mano-derecha” y “Mano-cordial”. El tercer ternario estipula las “leyes civiles” en otras dos manos de leyes: “Mano para autoridades” y “Mano para todo-racional” que fray Jesús, entrometiéndose, llama “leyes agrarias”: este concepto no existía el siglo XVII.

Estos pentálogos, por así decir, empiezan de este modo: *Apu-Intin hynocanacapa* que Salas traduce de este modo: “Estos son los preceptos impuestos á toda alma-racional, por el Ser-supremo”. Y terminan así: *Uka ampar eujjanaca ahn ppokkerijja: hywat-hywatapan*. *Iyau*, es decir, “Quien no cumpla, pudiendo, ese manojo de leyes: muera de muerte. Así sea: *Iyau*”. Tal la versión de Salas.

Transcribo, a continuación, tal cual, estos mandamientos, preceptos, leyes o sentencias del buen vivir aymara, para disfrutar de la rotundidad de su bella economía verbal; luego, comentaré las traducciones de Baltasar de Salas y ofreceré las que hemos trabajado con Jorge Miranda.

### “MANO DERECHA”, “MANO CORDIAL”

|   |                             |
|---|-----------------------------|
| <i>Hylirinaccaru-aynirejja:<br/>hywat-hywatápan</i> | <i>Wiñay-ahkañchássim</i>   |
| <i>Ahyrajja: hywat-hywatápan</i>                    | <i>Wiñay-amauthassim</i>    |
| <i>Karijja: hywat-hywatápan</i>                     | <i>Wiñay-chuymanchassim</i> |
| <i>Lunthathajja: hywat-hywatápan</i>                | <i>Wiñay-arunchassim</i>    |
| <i>Wachokherijja: hywat-hywatápan</i>               | <i>Wiñay-yaanchassim</i>    |

### “MANO PARA AUTORIDADES”, “MANO PARA TODO-RACIONAL”

|  |                                 |
|--|---------------------------------|
| <i>Paccalluri takheru-muyupayata</i>   | <i>Ahni-puni ñajjossinti</i>    |
| <i>Paccalluri takheru-quyapayata</i>   | <i>Ahni-puni patanti</i>        |
| <i>Paccalluri takheru-chuymanchata</i> | <i>Ahni-puni uywachassimti</i>  |
| <i>Paccalluri takheru-arunchata</i>    | <i>Ahni-puni lackachassimti</i> |
| <i>Paccalluri takheru-taripata</i>     | <i>Ahni-puni kheruchassimti</i> |

## TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

### DE LA “MANO DERECHA”.

*Hylirinaccaru-aynirejja: hywat-hywatápan.* Baltasar de Salas interpreta así: “El inobediente, convencido de su desobediencia: muera de muerte”. Aquí, empero, las palabras importantes, me parece, son: *Hyliri, jiliri*: hermano; *ayni*: concepto fundamental de la economía de reciprocidad, *hywa: jiwa*: muerte. *Hywat-hywatápan*, sin embargo, aquí es una frase hecha. Y la traducción de Salas parece buena, incluso si echa mano del superlativo hebreo: “cantar de los cantares”, “vanidad de vanidades”, para dar rotundidad a la sentencia.

Por otro lado, ya sabemos por Mario Torrez<sup>4</sup> que este concepto de *jiwa* significa muerte pero en el sentido de muerte y de vida, como transición hacia lo bello en la acepción de agradable. La rotundidad, pues, no es absoluta. No hay nada absoluto en el pensamiento aymara; todo es relativo: tiene relación. Ahora bien, el *ayni*, como se sabe, consiste en intercambiar recíprocamente bienes y servicios iguales, es decir, poner en movimiento la energía social. Nuestra traducción, por tanto, sugiere lo siguiente: “Quien, como hermano no cumpla con el *ayni*, muera”. Es decir, quien no haga circular energía social, se quedará sin ella y decaerá por falta suya. Los quechuas conocen el *Ama waqlla*. *Waqlla*, según el *Vocabulario* de González Holguín, significa también *Chulla*: no parejo, sin pareja, por lo que la sentencia *Ama waqlla*: traducida homofóticamente por “No seas maricón”, se traduciría mejor por “No seas *chulla*: haz que circule la energía del *ayni*”. No seas individualista, solipsista, onanista.

*Ahyrajja: hywat-hywatapan.* Baltasar de Salas vierte así: “El perezoso, convencido de su pigracia: muera de muerte”. Aquí, empero, la palabra importante es *Ahyra*. Cancio Mamani<sup>5</sup> la traduce como “Hacer dos cosas simultanea o concatenadamente”. Algo positivo. Connota diligencia, capacidad de usar simultáneamente los dos lóbulos cerebrales. Sutileza compleja. Bertonio pone un ejemplo ilustrativo: “Dezir a la nuera, para que lo entienda la suegra”. Oscilación, pues, entre dos puntos, bilocalidad interactiva. Sin embargo, en *Ayratha* connota algo negativo: “Errar texiendo, passando los hilos del vrdiêbre sin cogerlos con la trama”, “*Ayraquipatha*: Dar a vno si, y a otro no, quando ay muchos”, “*Ayrana-*

<sup>4</sup> *Pacha* N° 6 [2001], pp. 45-67.

<sup>5</sup> *Inkillkuna*, Chukiyawu, 1968, pág. 8.

*tha*: Reñir a vno o hablar para que otro lo tome para sí”: Bertonio. *Jja* ¿es un sufijo de negación? *Ja*, puede ser un sufijo exagerativo, cualitativo, localizador, partitivo. *Ja*, como sílaba significativa denota vida, grande. Esta oscilación, este ir y venir, dar vueltas, parece que *jja* la sufija negativamente; como que la ambigüedad, la oscilación no es productiva. Así, pues, sugerimos la siguiente traducción: “Quien vueltea, muera”. Los quechuas conocen la famosa *Ama kella*: “No seas flojo”.

**Karijja: *hywat-hywatapan***. Baltasar de Salas traslada así: “El mentiroso, convencido de su mentira: muera de muerte”. Ahora diríamos: “Quien mienta, muera”. Es interesante, sin embargo, recordar el mapa semántico de *Kari*, *Khari*, *K’ari*. *Kari* es un jefe lupaka que vence a Sapa-lla, jefe pakajaqi, gracias a una alianza con Wirakucha. Alguien capaz de complejidad, astucia y sumar. *Khari khari* puede significar dos cosas: primero: una hierba cortante de los yungas; después, al conocido Sacamantecas. *Khariña* es cortar, separar. *K’ari* es el mentiroso, falsario; connota algo apócrifo; en Bertonio, también chismoso. *K’ari katuya* significa pescar la mentira: pescotis. Pero es muy interesante la explicación que da Felix Layme en su *Diccionario*: “La oscilación de precios en un mismo mercado o feria hace que una persona sea considerada como mentirosa al saber un otro precio en dicho sitio”. Significativamente, el principio de no contradicción es bien visto en los aforismos morales aymarás. *K’arisiri* es mentiroso, embaucador, seductor. Los quechuas conocen el *Ama llulla*: “No seas mentiroso”.

**Lunthathajja: *hywat-hywatapan***. Baltasar de Salas transcribe así: “El ladrón, convencido de su latrocinio: muera de muerte”. Sólo un par de matices: *lunthathaña* es robar sin violencia; *lunthatjaña* es robar con violencia, depredar, saquear. “Quien robe, muera”. Los quechuas conocen el *Ama sua*: “No robar”.

**Wachokherijja: *hywat-hywatapan***. Baltasar de Salas interpreta así: “El fornicario, convencido de su pecado: muera de muerte”. *Wachu* significa surco, camellón. *Wachuqa*: adulterio. *Wachuqaña*: fornicar. *Wachhiña*: simular el coito. Bertonio ilumina sobre el origen de la metáfora: “Huachhantatha kimintatha: meter mucho el arado, o el palo con que barbechan los indios”. “Huachhatha kimitha: Hazer actos torpes como perrillos y perrillas”. “Hayatha huachhatha: Tener esos desseos torpes viendo de leños la persona que codicia”. Nuestra sugerencia: “Quien tire sin discreción, muera”. Los quechuas conocen el *Ama sipish*: “No destruyas la vida de los demás”.

## DE LA MANO CORDIAL

**Wiñay-ahkañchássim.** Salas traduce: “Consérvate siempre en toda vida y virtud”. Aquí la palabra clave es *ahkaña*: *jakaña*. Torrez<sup>6</sup> despliega el siguiente mapa mental: *Jaka*; vida en el sentido de estar integrado en la trama de la vida; *jaka-sa*: nuestro poder de vida; *jaka-wi*: lugar de la convivencia como un lugar agradable; *jaka-ña*: lugar donde la vida se desarrolla hacia dentro. *Cha*, como sílaba significativa, significa energía, potencia; como sufijo puede ser verbalizador, dubitativo, interrogativo alternativo; como *ch’á*, comparativo. Nuestra traducción, por tanto, sugiere lo siguiente: “Vive siempre en la red” en el sentido de conectado con la trama de la vida.

**Wiñay-amauthássim.** Salas traduce: “Instrúyete siempre en toda ciencia y oficio”. La sílaba significativa *ama* sugiere la idea de cavilar, pensar, recordar, discurrir, aconsejar, sugerir, dar ideas. De ahí viene *Amawt’a*: pensador. Connota la idea de, no tanto introducir información de fuera: instruirse; cuanto poner en movimiento la información que se tiene dentro: memoria. Sugerimos: “Reflexiona siempre”.

**Wiñay-chuymanchássim.** Salas interpreta así: “Aconséjate siempre para todo”. Aquí la palabra clave es *chuyma*: una de los conceptos mayores de la inteligencia emocional aymara, a juicio mío. Vayamos, sin embargo, a Bertonio. “Chuyma: Los bofes propiamente, aunque se aplica al coraçô, y al estómago, y casi todo lo interior del cuerpo”. “Chuyma: Todo lo perteneciente al estado interior el animo bueno, o malo; virtud o vicio, según lo que le precediere. Y para que se entienda ponemos algunos ejemplos tocantes al cuerpo y al animo”. “Chuyma kaphittito: Tener mal, o aprieto de coraçon, con que a veces desmaya el enfermo”. “Chuymarochatha: Encomendar a la memoria”. “Chuymachasitha: Comenzar a tener entendimiento o discreció”. “Chuymanisa: Tonto, sin juyzio”. “Chuymakheara: Savio entendido”. “Chuymatratha: Maquinar, traçar en su pensamiento”. Nuestra sugerencia de traducción sería, pues: “Sé entrañable siempre”.  
**Wiñay-arunchassi.** Salas traduce: “Aconséjate siempre para todo”. *Aru* es el equivalente de *Logos* y *Verbum*: Palabra. *Cha*: energía, fuerza. Sugerimos lo siguiente: “Déjate conducir siempre por la fuerza de la palabra” o también: “Rumia siempre las palabras”, “pijcha siempre las palabras”.

**Wiñay-yaanchássim.** Salas vierte así: “Ensanchate siempre en toda verdad y justicia”. La sílaba significativa *ya* remite a misterio; *cha* a energía,

<sup>6</sup> Pacha N° 6 [2001], pp. 45-67.

fuerza. Le sobrevuelan grandes conceptos del aymara: *yanani*: paridad; *yanaphtha*: ayudar en *ayni*; *yatiri*: "Persona con poderes, gracias a la energía del rayo, que sabe del espacio-tiempo por intermedio de la coca y suele dar ofrendas y ritos a los dioses". Félix Layme, *Diccionario*. Nuestra sugerencia iría por aquí: "Nútrete siempre de la energía del misterio". Baltasar de Salas recoge así esta gavilla: "Los comentarios doctrinales de estas dos Manos de leyes, trasumptados de los Slingotes, los indios Amauthas y euphuistas los tienen en sus kypus y los hacen aprender de memoria con todas sus gentes de su respectivo Ayllo y parcialidad".

## DE LA MANO PARA AUTORIDADES

*Paccalluri takheru-muyupayata*. Salas traduce así: "Semanalmente congregarás á todas las gentes de vuestra parcialidad". *Paccalluri* ya no está en los diccionarios. Sin embargo sabemos que *Pa* es dos, par; *Qallqu*; cinco, o sea, siete; semanalmente. *Takheru* tampoco está en los diccionarios; probablemente le subyaga *Thakhi*: camino, en el sentido taoísta de vía, método, dirección o curso principal. *Muyu* connota círculo, girar en redondo, dar vueltas, circundar; también el camino más largo: el que da vueltas, justamente, por oposición al camino recto. *Muyutaña* significa meter al ganado al aprisco rodeándolo. *Paya* es dos, *payachaña* es parear. *Ta* presumo que es un sufijo de acción momentánea. Así, pues, sugerimos la siguiente versión. "Semanalmente mueve las energías paritarias de la comunidad".

*Paccalluri takheru-quyapayata*. Salas traduce así; "Semanalmente al pueblo enseñarás la mutua compasión". *Quya* es mujer, lo femenino, lo emocional. *Q'uya* se dice de alguien que despierta lástima. Así, pues, sugerimos: "Semanalmente recodarás a la comunidad el camino de la mutua compasión".

*Paccalluri takheru-chuymanchata*. Salas traduce: "Semanalmente al pueblo le ensancharás en sus virtudes". Ya vimos el significado de *chuyma*. Sugerimos: "Semanalmente recordarás a la comunidad la conveniencia de ser entrañables en el trato mutuo".

*Paccalluri takheru-arunchata*. Salas traduce: "Semanalmente corregirás los vicios públicos". *Arunchata* es la forma verbal, activa por tanto, de *aru*: palabra. Tal vez una buena traducción sea el neologismo de Humberto Maturana: lenguajear: conversar. Conversaciones público-privadas. Así, pues, sugerimos: "Semanalmente haz que circulen las palabras y las emociones de la comunidad".

*Paccalluri takheru-taripata*. Salas traduce: “Semanalmente á cada uno remunerarás conforme á sus obras”. *Tari* es el textil en el que se guarda y sobre el cual se maneja la Coca. Según Bertonio “Taripatha: auerigar los delictos, preguntando, tomar información. Es acto propio de los que administran justicia”. Así, pues, sugerimos: “Semanalmente infórmate bien teniendo en cuenta el envés y el revés y toma decisiones sabias”.

## DE LA MANO PARA TODO-RACIONAL

*Ahni-puni ñajjossimti*. Salas traduce: “Nunca jamás te excedas ni en comer ni en beber ni en dormir”. *Janipuni* es nunca, jamás. *Ñajjossi* ya no se encuentra en los diccionarios. *Ñaqha* significa paladar. *Ña* como adverbio significa casi. *-ti* es un sufijo de negación. Así, pues, sugerimos: “Jamás llegues a la saciedad”. La traducción de Baltasar de Salas me ha recordado la sugerencia del *Talmud*, Guitín 70: “Come un tercio, bebe un tercio y deja el tercio restante de tu estómago vacío”.

*Ahni-puni patamti*. Salas traduce: “Nunca jamás quieras hacerte vicioso ni impío ni criminal”. *Pata* es cima, encima, plano, aplanado: *plateau*. *Patakaña* es ponerse encima de otro. *P’ataña* se dice del picotear del ave de rapiña sobre su presa. Así, pues, sugerimos: “Jamás abuses de tus iguales”, “no seas altanero”.

*Ahni-puni uywachassimti*. Salas traduce: “Nunca jamás abuses de las bestias ni de las aves ni de los pejes”. *Uywa* es un concepto mayor del criar la vida del animismo aymara. *Uywiri* es el encargado de criar las chacras, los animales, las aguas, los bosques, las wawas..., en fin, criar la vida. *Cha*, como sabemos, es energía, fuerza, potencia. Sugerimos: “Jamás dejes de criar la vida”, “Nutre la vida”.

*Ahni-puni lackachassimti*. Salas traduce: “Nunca jamás abuses de las sales ni del oro ni de la plata ni de los metales que oculta la tierra”. *Laq’a* es tierra en el sentido más amplio. *Cha*: energía, potencia. Así sugerimos: “Jamás abuses de las energías de la tierra”.

*Ahni-puni kheruchassimti*. Salas traduce: “Nunca jamás abuses de ninguna clase de árboles ni de sus maderas ni frutos”. *Kheru* es verdor; *viriditas*, en latín. Sugerimos, pues: “Jamás abuses de la biodiversidad del bosque” o “no extingas el verdor del suelo”.

## BIBLIOGRAFÍA

BERTONIO, Ludovico.

*Vocabulario de la lengua aymara* [1612]. Editado por CERES, IFEA & MUSEF. Cochabamba, 1984.

BORDA, Arturo.

*El loco*. En tres volúmenes. Honorable Municipalidad de La Paz, 1966.

CHURATA, Gamaliel (Arturo Peralta).

*El pez de oro*. [Editorial Canata, La Paz, 1957], Helena Uzandizaga, editora. Cátedra. Madrid, 2012.

DE LEÓN, Luis.

*De los nombres de Cristo*. Editorial Espasa Calpe. Colección Austral. Edición de Antonio Sánchez Zamarreño. Madrid, 1991.

DE MIGUEL, Raimundo.

*Nuevo diccionario latino español etimológico*. Agustín Jubera, Madrid, 1881.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego.

*Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Qquichua o del Inca* [1608]. Universidad de San Marcos. Lima, 1989.

LAYME PAIRUMANI, Félix.

*Diccionario bilingüe castellano-aymara, aymara-castellano*. Consejo Educativo Aymara. La Paz, 2004.

MAMANI, Cancio.

*Inkillkuna: Cuatro caminos o métodos*. Movimiento Cultural Qullana, Chukiyawu Marka. La Paz, 1998.

MIRANDA, Jorge.

*Filosofía andina: Fundamentos, alteridad y perspectivas*. HISBOL. La Paz, 1996.

TORRES, Mario; YAMPARA, Simón & CHOQUE, Roberto.

"Búsqueda de la qamaña del ayllu andino". En Revista *Pacha* N° 6. La Paz, 2001.

VISCARRA FABRE, Jesús.

*Rolletes Copacabana de los Incas. Origen primero del Kotakhanawi y Titicaca. Historia dirigida a la C. M. de Don Felipe Quarto, N. S. Rey, potentísimo de las Españas y Monarca invictísimo del Nuevo Orbe por su humilde siervo Fray Balthasar de Sâlas, augustiniano: Quien fizo imprimir esta parte con las debidas licencias y muy conforme al Decreto del 13 de Marzo de 1625 expedido en Roma por N. SS. P. Urbano Octavo. Antwerpiae, Ex officina Plantiniana, apud Balthasarem & Ioannem Moretos. M. DC. XX.VIII. Parte Primera Reimpresa con sus Isografías y Anotaciones por J. Viscarra F.*

# LOS INCAS Y LAS MISIONES JESUITAS: IDEOLOGÍA, DISCURSOS, HISTORIA Y POLÍTICA

**Blithz Lozada Pereira<sup>1</sup>**

## RESUMEN

El presente texto se ocupa prioritariamente de las misiones jesuitas de la época de la Colonia española y el contexto discursivo en el que se desarrollaron. Compara dos lecturas del pasado descubriendo sus cargas ideológicas y políticas: el discurso rosa que llega a extremos ficcionales al presentar un imperio incaico que nunca existió, y el discurso ultramontano realizado en una utopía incomparable con posiciones a favor del papado y en contra del patronazgo monárquico. El texto evidencia el valor y sentido estratégico, filosófico y político de las misiones; mostrando la necesidad de comprender y valorar que los procesos históricos son complejos, contradictorios, divergentes, ambiguos, agonísticos y multivalentes, como así también son los discursos y las ideologías donde surgen y adonde retornan; también en la actualidad, cuando un jesuita está la cabeza de la Iglesia católica.

---

<sup>1</sup> Miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua y miembro correspondiente de la Real Academia Española. Docente emérito de la Carrera de Historia y de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la Universidad Mayor de San Andrés; docente e investigador titular en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha publicado 21 libros y escrito 85 artículos para revistas especializadas incluidos artículos 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 ciencias sociales. Obtuvo varios premios y fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

## **PALABRAS CLAVE**

Historia de los incas // Historia de la conquista y colonia española // Discurso histórico político // Discurso rosa de los incas // Discurso ultramontano de los jesuitas // Misiones jesuitas.

## **ABSTRACT**

This text approaches primarily the Jesuit missions in the time of the Spanish Colony and the discursive context in which they were developed. Compare two perspectives of the past discovering their ideological and political loads: pink speech that reaches fictional ends by presenting an Inca empire that never existed, and ultramontano speech at an unsurpassed utopia, with positions in favor of the papacy and against the monarchical patronage. The text demonstrates the value and strategic, philosophical and political sense of mission. It shows the need to understand and appreciate that historical processes are complex, contradictory, conflicting, ambiguous, agonistic and multivalent, as so are the discourses and ideologies which arise and where they return; also today, when a Jesuit is the head of the Catholic Church.

## **KEYWORDS**

History of the Incas // History of conquest and Spanish colony // Historic-political discourse // Rose speech of the Incas // Jesuit Speech ultramontano // Jesuit missions.

Las lecturas del pasado no son libres ni objetivas, se dirigen por propósitos del presente y se dan según el contenido político que tensiona los mensajes implícitos. Recurrentemente, se trata del corolario de una interpretación con contenido directivo determinado –útil para dirigir la acción de los oyentes contemporáneos– vinculando los sesgos del pasado con las esperanzas del futuro. En nuestro medio intelectual actual, no son extrañas las torsiones históricas que convierten el pasado en un escenario de pugna donde se debaten construcciones teóricas arbitrarias o posiciones más o menos argumentadas con fuentes de distinto valor, según el dictado de posiciones ideológicas preestablecidas. Tuercen el pasado para fines especialmente inmediatos; aunque no es posible esconder del todo los propósitos políticos crípticos de quienes detentan el poder o de quienes aspiran detentarlo. Así, cada época reelabora ideológicamente la

historia para justificar, endulzar o magnificar las acciones de sus principales personajes y de las tendencias políticas hegemónicas prevalecientes, creando sentidos estratégicos que les convenga, aun a costa de las más obvias objeciones que, incluido el sentido común, podría interponerse ante cualquiera de los mensajes prediseñados.

## LAS LEYENDAS ROSA EN LA HISTORIA AMERICANA

En la colonización española, expresiones ejemplares de las leyendas rosa, dadas por algunos cronistas sobre el imperio de los incas, por ejemplo, lo presentan como una sociedad perfecta, profundamente sabia y pacífica, y con un sistema político supuestamente, impecable e inmejorable. Por su parte, en el siglo XX, Louis Baudin<sup>2</sup> inclusive lo califica, curiosamente, de *imperio socialista*; como *socialistas* habrían sido también, las misiones jesuitas, según diversas interpretaciones históricas que expresan variantes de las leyendas rosa florecidas entre quienes hablan del Nuevo Mundo. Pero, a los tonos fantásticos y ficcionales del incario se opone la obra misional jesuita que realizó efectivamente una utopía social onerosa, desplegada en un escenario político y cultural, gracias en gran medida, a su visión teológica de la realidad, a su práctica sacerdotal carismática y a su discurso filosófico ultramontano, con radical contenido doctrinal y paradigmático.

Respecto de los incas, varias versiones románticas, hoy ingenua y ampliamente repetidas, caracterizadas por su ideología sofocante, a veces, sospechosamente carente del mínimo escrúpulo académico; teniendo enfrente evidencias históricas respaldadas, actúan como si no existiesen. Para tales versiones rosa de la historia de los pueblos prehispánicos, carece de sentido hablar de los sacrificios humanos que los incas efectuaban de manera cruenta, ofrendando niños a sus dioses (la *capacocha*). También resulta irrelevante referirse a la destrucción cultural de pueblos íntegros, forzada por el etnocidio que sobrevinía como consecuencia de la migración masiva coaccionada (el *mitimayazgo*); o denunciar la servidumbre a la que estaban forzados hombres y mujeres en beneficio de la nobleza inca como tributo interminable (el *yanaconazgo*); en numerosos casos, ofrendando la vida de vírgenes esclavas puestas a disposición del soberano. Es insignificante para esta perspectiva, mentar la sumisión a un sistema político despótico, dinástico, teocrático e incestuoso, donde la

---

<sup>2</sup> Véase *El imperio socialista de los incas*. Trad. José Antonio Arze. Ediciones Rodas. Madrid, 1973.

mayoría de la población era parte de una estructura económica coercitiva que obligaba a ofrendar la fuerza de trabajo construyendo caminos, palacios y ciudades, para un sistema social de incontestable beneficio desigual. En fin, hablar de la explotación en las minas (la *mita*) que el poder había fijado como de exclusiva propiedad del Inca, carece de relevancia e inclusive de realidad, para tales versiones rosa del incario.

En el caso de la historia prehispánica creada con el tono rosa que matiza y pinta los cuadros del pasado; por ejemplo, para la versión sesgada, aparece como excepcional que una clase opresora ubicada en la estrecha cúspide estatal –la nobleza teocrática, los *orejones*- habría estado formada por benevolentes y sabios aristócratas. La versión edulcorada con fines políticos y fondo ideológico claramente definido, muestra como algo absolutamente *original*, que los incas hayan tenido una religión de ofrenda al Sol; y que la mayoría de la población constituida por trabajadores agrícolas, *hatunruna*, yanaconas y artesanos coaccionados, habría sido gobernada por una administración impecable que lograba que los de abajo vieran su trabajo como un honroso servicio perpetuo y merecido a las elites. La leyenda rosa muestra las estadísticas imperiales como extraordinarios logros, la ferocidad y poder del ejército como magníficos, y las ingeniosas formas de comunicación, vertebración y transporte como maravillas únicas.

Es la explícita manifestación del paradigma de *pensamiento utópico* que esboza los trazos de la leyenda rosa con un carácter conservador, retrospectivo e iluso. Pero el caso del imperio incaico no es el único; también se han precipitado relatos con tonos rosa en las narraciones e interpretaciones utópicas de las misiones jesuitas. No obstante, en este caso, los discursos idílicos, paradisiacos y románticos aparecen con mayor verosimilitud en comparación a las exageraciones de los apologetas del incario. En este sentido, es poco creíble que los *orejones* habrían tenido por derecho -gracias a su linaje respaldado por el orden cósmico incluyente de los dioses- la prerrogativa de organizar al pueblo; no es admisible que habrían detentado prerrogativas para gobernar exigiendo tributo, y es muy razonable que hubiesen edulcorando ideológicamente las relaciones de opresión y de dominio político y militar que ejercían.

Es históricamente razonable pensar que en verdad, se trataba de gobiernos opresivos, con los incas y el soberano en la cúspide de la pirámide social, debajo de la que se encontraban en distintos estratos, por ejemplo, los pueblos y señoríos aymara del Collasuyo. Respecto de las misiones

jesuitas, la visión y valoración *a posteriori* que justifica su existencia y realización, no incurre en exageraciones ideológicas. Es razonablemente aceptable pregonar hoy, por ejemplo como lo hace la agencia de noticias del Vaticano, que las misiones jesuitas desplegadas en Chiquitos durante la colonización española, fueron los lugares en los que se daba “vida a las colonias de indígenas convertidos”, es decir, de quienes fueron “antiguamente nómades en su mayor parte”, de manera que “los indígenas; además de los elementos de la fe católica, aprendieran también los principios de la vida social y civil; junto a la música, el arte, la pintura y el tallado”<sup>3</sup>.

Otras versiones relativamente recientes de la leyenda rosa cristalizadas en la llamada *utopía andina*, versiones esbozadas como radicales, presentan una sociedad homogénea compuesta solo por indios. Sus sustentadores hablan de los explotados, los parias y los subalternos, asignándoles un rol mesiánico: se trata de los constructores del mañana, los dueños de su destino, y los artífices de la historia y el territorio. Es una ideología retrógrada basada en la unidad andina indígena excluyente, que garantizaría el futuro radiante para los indígenas desplegando un gobierno de sabiduría y equidad. Autores como Alberto Flores Galindo explican la historia indígena de movilizaciones y constitución de la identidad de los actores de origen vernáculo<sup>4</sup>, como la plasmación de dicha utopía desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XX.

En definitiva, la leyenda rosa como expresión paradigmática de la interpretación y apropiación del pasado, se forjó en mutua influencia con el pensamiento utópico andino. Desde el siglo XVI, movimientos políticos y culturales con participación indígena proclamaron el retorno a un idealizado mundo prehispánico haciendo de la leyenda rosa una utopía de regresión. Desde Vilcabamba y el *taqui onqoy* hasta las multitudinarias rebeliones campesinas lideradas por los Amaru y los Catari en el siglo XVIII, reivindicaron una utopía onírica y fantástica. En el siglo XIX, hubo inclusive en Perú, la llamada “guerras de castas” en los centros urbanos y, en el siglo XX, fueron frecuentes en varios países, los movimientos campesinos contra la hacienda en defensa de la comunidad y en búsqueda de educación. En varios momentos de la historia, los discursos mesiánicos

---

<sup>3</sup> “Después de 300 años las Misiones Jesuitas de Chiquitos son las únicas conservadas y abiertas al culto en Sudamérica”. Agenzia Fides: Organi di informazione delle Pontificie Opere Missionarie. En <http://www.fides.org>

<sup>4</sup> Cfr. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte. Lima, 1988, pp. 70, 413 ss. También véase mi libro, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Cima producciones. La Paz, 2ª ed. 2008, p. 177.

y utopistas tuvieron una influencia incisiva, presentando como un fin político idealizado, el pasado de un mundo indígena que nunca existió.

## **EL IMPERIO INCAICO COMPARADO CON LAS MISIONES JESUITAS**

En contraste con la versión edulcorada, fantástica y retrógrada de la utopía andina; pese a que, sin duda, subsiste el riesgo de que las misiones jesuitas aparezcan también teñidas con los colores románticos de la leyenda rosa, es pertinente remarcar que varios aspectos idealizados por el discurso utópico, fueron realizados efectivamente en las misiones durante más de ciento cincuenta años en los siglos XVII y XVIII. Así, las reducciones en las que los jesuitas desplegaron su labor evangelizadora entre los indígenas, fueron el resguardo paternal logrado por sacerdotes ibéricos que alcanzaron la utopía de catequizar y civilizar a los indios velando por su libertad y protegiéndolos de los excesos de la encomienda. Desde las primeras fundaciones dadas a fines del siglo XVI hasta el establecimiento regular de las primeras misiones en la primera década del siglo XVII; se constituyó una forma peculiar de Estado dentro de otro Estado, creándose un antecedente único en el territorio colonial bajo el régimen de la Corona Española.

La crítica a la versión rosa de los incas enfatiza -en aras de una saludable prevención ideológica- que no es el discurso conservador y retrógrada de un pasado alterado y fantástico que minimiza los diagramas reales de poder y ensombrece el papel subordinante protagonizado por los incas; el discurso adecuado para el propósito de evaluar las potencialidades de construcción política futura. La crítica a la ideología que magnifica a los indígenas solamente por ser tales, como los héroes mesiánicos o como los artífices de la utopía más onerosa, puntualiza enfáticamente que lo realizado en la historia de la América colonial, fue muy distinto a la visión pueril de un mundo ideal de indios, gobernando solo por indios y románticamente soñado como un orbe perfecto; en tanto que, en oposición a esto, la experiencia histórica efectiva, orienta a focalizar la atención en varios aspectos deseables que se realizaron a cabalidad en las misiones jesuitas. Ante el reduccionismo sesgado y las exageraciones de la leyenda rosa de los incas, aparecen los sacerdotes españoles de una novísima orden, como los personajes de una utopía alcanzada, aunque también como los actores principales de la consumación de un dominio religioso específico que, no obstante, justificaba teológicamente la colonización de América. Se trata de los ideólogos del ultramontanismo desplegado a favor del papado, en contra del patronazgo monárquico; y de quienes realizarían

una *utopía* inmediatamente después de su arribo al Nuevo Mundo, constituyéndola muy pronto, en una realidad patente del reino temporal.

La historia actualmente dispone de suficiente evidencia para cerciorarse de que los incas suprimieron y acomodaron a sus propósitos imperiales, las costumbres de infinidad de pueblos sometidos, les impusieron la religión de culto al Sol, al Inca, a su mujer y a su descendencia. Asimismo, dirigieron a las elites locales, utilizaron las lenguas de las culturas sometidas introduciendo la suya, realizaron exacciones tributarias de por vida, y crearon la ilusión de que lograban la integración social con el trabajo coaccionado. En comparación a estos aspectos; con características similares y según su propia dinámica y contexto, las misiones jesuitas dieron lugar a hechos que si bien son parte de procesos similares, se diferencian por contenidos subjetivos significativamente distintos.

Como los incas, las misiones redujeron a multitud de pueblos dispersos, imponiéndoles una religión y una forma de organización de la vida colectiva que era relativamente ajena. Sin embargo, los sacerdotes españoles –como los incas- fueron hábiles para mantener algunas costumbres. Por ejemplo, preservaron el sistema de cacicazgo, reconociendo los privilegios de la elite gobernante en los pueblos reducidos, y manteniendo la solidaridad tribal en un nuevo contexto que se desplegaría con la justificación de ideología religiosa. Inclusive, concentraban a los caciques en un solo pueblo; advirtiéndose en la organización económica, similitudes respecto del dominio que ejercieron los incas. Los jesuitas buscaban que en las misiones prevaleciera la sociabilidad, el trabajo, la paz, la abundancia, la diversidad y la seguridad económica; promovían valores familiares de vida abnegada, rutinaria y laboriosa, con ocupaciones ennoblecedoras del espíritu, en lucha constante contra la vileza, el rencor, la persecución, la envidia y el odio.

La organización que los jesuitas implementaron en las misiones tuvo aspectos comunes con los pueblos que fundaron franciscanos, capuchinos y otras órdenes en distintas partes de Norte, Centro y Sudamérica; en especial, según lo que el orden jurídico colonial permitía. No obstante, fueron las misiones jesuitas, particularmente las guaraníes, donde los sacerdotes realizaron con plenitud su proyecto utópico<sup>5</sup>. Pese a las problemas culturales que presentaron alrededor de cien mil indígenas concentrados en reducciones, a pesar del medio ambiente que en muchos aspectos

---

<sup>5</sup> Cfr. de Óscar Padrón Favre, “Las misiones jesuitas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay”. Revista *Estudios históricos*. Nº 3. Diciembre de 2009.

resultaba insano, y pese a las incursiones continuas de los mamelucos paulistas y la hostilidad de los encomenderos; las misiones realizaron un proyecto civilizatorio. Los esfuerzos de los sacerdotes por convertir a los indígenas al cristianismo<sup>6</sup>, no justifican por sí mismos, la aculturación, que ha sido criticada desde distintos puntos de vista por las imposiciones ibéricas que supuso y los cambios que precipitó, sin embargo, gracias a las misiones los indígenas quedaron libres del servicio personal; los diez primeros años posteriores a su conversión, no pagaron tributo; y los excesos y abusos con la justificación de la encomienda no se les aplicó, gracias también a la restricción instruida por el Padre General de la Compañía.

La organización económica de las misiones permitía disponer de suficiente sustento para cada familia que laboraba una parcela de tierra que era de su propiedad; además, las familias trabajaban la tierra de propiedad colectiva, disponiendo de medios de labranza, y de las herramientas y armas para realizar actividades artesanales, la caza y la pesca. La tenencia común de la tierra se denominaba "propiedad de Dios" y tenía una extensión similar a la propiedad privada agregada, trabajándola dos o tres días a la semana. Los productos comunales que se cultivaba fueron el maíz, el trigo, el centeno, el azúcar, el tabaco, la yerba mate y el algodón, además del vino y otros bienes diversos. Por lo demás, las actividades ganaderas ofrecían bienes para la alimentación, el transporte y el vestido, tejiéndose la lana y empleando bueyes para arar los campos. En lo concerniente al comercio, las misiones lo practicaban como trueque con otros pueblos reducidos o con centros urbanos. La actitud paternal de los misioneros se daba, por ejemplo, en que administraban el consumo de los productos agrícolas obtenidos en las tierras de propiedad privada, para garantizar la provisión de los indígenas en épocas de escasez. El producto de las tierras comunes permitía pagar tributo al rey de España, adquirir herramientas e insumos, mantener a las viudas, los huérfanos y los enfermos; además de viabilizar la construcción de templos y talleres.

En el orden político y espiritual, en general, dos sacerdotes jesuitas organizaban tanto la vida indígena terrenal, como se encargaban también de los asuntos espirituales. Toda actividad económica estaba regulada por la liturgia, las oraciones y los cantos, reproduciéndose de manera extendida e intensa, la ideología religiosa. La liturgia tuvo alta efectividad porque se vinculó con la satisfacción de las necesidades básicas, constelándose como el telón de fondo de los logros colectivos inéditos, jamás supuestos

---

<sup>6</sup> Véase al respecto, el texto de Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú: 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación". En *América indígena*. Vol. XXVI, Julio de 1966, pp. 261 ss.

como posibles por ninguno de los habitantes de las comunidades indígenas. Por esto, las fiestas religiosas eran celebradas con particular entusiasmo, con actividades que fortalecían los vínculos comunitarios.

Respecto de los asuntos temporales, un indígena ocupaba el cargo de corregidor. Un cabildo de indígenas, es decir una asamblea con asistencia de los miembros de la misión, lo elegía; los jesuitas expresaban su conformidad y el gobernador español, lo nombraba. A los españoles no les correspondía ningún ejercicio político en la misión, restringiéndose drásticamente las posibilidades de cometer excesos y abusos; inclusive su permanencia en ella se restringía a ser alojados cuando estuviesen de paso. Los sacerdotes tenían a cargo el ejercicio de la justicia, que, por lo general, la aplicaban con azotes, aunque también hubo penas como el encarcelamiento y la expulsión de la misión; cualquier castigo que las autoridades querrían infligir, debía contar con la anuencia de los misioneros. En lo concerniente a los asuntos espirituales, la ocupación principal de los jesuitas fue la instrucción catequética; aunque el conjunto de las tareas de organización social estaba teñido por la presencia y carisma de los vicarios de Cristo, el ejemplo de trabajo y sacrificio, su vida intensa, y la labor benéfica. Son ejemplos de esto, la construcción de casas para viudas y huérfanos, la edificación de escuelas, talleres y depósitos; y diversas actividades de la utopía social.

El ámbito de la cultura material es, posiblemente, el escenario donde destaca más la labor asumida como "civilizatoria" de los indígenas, dada por la voluntad y visión de los sacerdotes jesuitas en las misiones. Las diferencias sociales y educativas que señalaban prerrogativas para los nobles y que los incas respetaron respecto de los pueblos conquistados, los misioneros jesuitas las mantuvieron. Promovieron la simpatía de la clase dirigente; por ejemplo, enseñando la doctrina cristiana a los niños nobles, el español y los conocimientos humanísticos y científicos de la época. Inclusive les instruían en el latín y los contenidos para mantenerse en los cargos de dirigentes. En la misión, también los jesuitas instruyeron a la población en general, con oficios como la metalurgia, la carpintería, la albañilería, el hilado, la sastrería, la zapatería y la cerrajería; asimismo, perfeccionaron la fabricación de instrumentos musicales y de aparatos de precisión tales como telescopios y relojes.

Mejoraron la fabricación de armas para la defensa de las agresiones de los mamelucos paulistas y los encomenderos, difundieron la orfebrería y la artesanía en metales preciosos según el principio de que lo producido no estaba destinado al comercio, debiendo servir exclusivamente para

la misión, en especial, para decorar los templos y formar la conciencia indígena para la *mayor gloria de Dios*. En lo concerniente a las artes, crearon centros especializados donde cultivaron la música, el canto coral, la escultura, el tallado, el dorado, la pintura y la arquitectura; siendo notablemente destacado que fundiesen campanas, construyeran astilleros, y que a principios del siglo XVIII, hubiese en una misión del sur del Río de la Plata, la primera imprenta que llegó a fabricar su propia tinta y la tipografía que requería para efectuar publicaciones en lengua guaraní, especialmente de impresos religiosos, pero también de textos científicos, diccionarios y calendarios. La producción de documentos en idioma nativo con contenido litúrgico, musical y catequético, textos que fueron re-producidos posteriormente de modo parcial por los propios indígenas para preservarlos, es otro baluarte de la cultura material de las misiones<sup>7</sup>.

Cada misión contaba con una biblioteca bien constituida que permitía la reproducción del conocimiento religioso y científico. La elaboración de mapas y el conocimiento del cielo, fueron ocupaciones especiales, habiéndose encontrado en dos misiones, observatorios astronómicos. A varios indígenas se les atribuye la realización de mapas, sea en las misiones o en los centros urbanos. Los sacerdotes jesuitas motivaron y realizaron estudios minuciosos del entorno misional, aplicaron y difundieron sus conocimientos agrícolas, médicos y tecnológicos; y preservaron y adecuaron los saberes nativos. En particular, elaboraron enciclopedias etnográficas, mantuvieron el conocimiento de las lenguas indígenas, valoraron ciertas costumbres y dieron relevancia a la historia oral, salvaguardando contenidos de las culturas indígenas que de otra forma se hubiesen perdido. El patrimonio documental legado a la posteridad por los sacerdotes de la Compañía de Jesús, incluye, en lo que concierne al conocimiento del medio ambiente, la geografía, la fauna y la flora; constituyendo los más valiosos aportes científicos hasta el siglo XVIII<sup>8</sup>.

En otro ámbito de comparación, es difícil aceptar que las familias de cultivadores de los señoríos aymara antes de la llegada de los españoles no tuviesen necesidades económicas y que hayan disfrutado de la posesión

<sup>7</sup> Cfr. el artículo de Akira Saito, –Las misiones y la administración del documento: El caso de Mojos, siglos XVIII y XIX–. En la compilación de Clara López y Akira Saito, *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. National Museum of Ethnology, Osaka, 2005, pp. 27-72.

<sup>8</sup> Véase el texto *La presencia misionera en algunos grupos chaqueños*. –Introducción– de María Cristina Dasso. Colección Archivos del Departamento de Antropología Cultural, VIII-2010. Edición del Centro de Investigaciones de Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 10.

de escasos utensilios, trabajando alegremente para perpetuar profundas diferencias respecto del acceso a la riqueza y el poder. Presentar las diferencias concernientes a la modesta vida de los *hatunruna* comparada con los suntuosos vestidos de los *orejones*, que vivían en palacios y ostentaban adornos preciosos; no se puede concebir como una realización colectiva plena, y menos para los sustentadores materiales de dicho sistema. Es inverosímil suponer algún tipo de igualdad entre los incas cuando solo unos pocos –la aristocracia teocrática– gozaba de prerrogativas como disponer de varias mujeres, esclavos y de acceso restrictivo a la educación militar; en contraste con las restricciones que la mayoría debía soportar respecto al acceso a los bienes, los derechos de las personas y las posibilidades de vida.

Tampoco es creíble que semejante orden económico y político haya sido libremente aceptado y disfrutado vivamente por todos de manera plena. En oposición a las ilusiones manifiestas en los discursos rosa, la historia universal ha mostrado recurrentemente que la subsistencia de regímenes teocráticos con poblaciones masivas sometidas a la esclavitud, solo es posible con el ejercicio de la violencia; advirtiéndose como necesarias periódicamente, la crueldad y el terror. En este sentido, el recuento de las diferencias económicas y políticas entre los sacerdotes jesuitas y los indígenas residentes en las misiones en el siglo XVIII, pone en evidencia que fueron distancias nimias e imperceptibles en comparación a las abismales diferencias prevalecientes en el siglo XVI, por una parte, entre el Inca y los *orejones*; y, por otra parte, los *hatunruna* –es decir, los productores efectivos de bienes–. En definitiva, el sustento material de la sociedad inca, se organizaba de modo desigual y absolutamente inequitativo, al considerar quiénes lo producían, para qué lo producían y cómo se distribuía, además, de qué manera promovían directa e indirectamente la forma de vida del déspota teocrático y sus parientes, de los líderes políticos locales, y de los encargados del culto; en comparación a las escasas prerrogativas de la forma de vida que los propios *hatunruna* podían realizar.

En contraste con los discursos rosa de los incas, es verosímil que la ideología religiosa de los sacerdotes jesuitas, profundamente comprometidos con su fe, motivara la construcción de un mundo idealizado sin encubrimientos ni hipérboles ideológicas. Los jesuitas forjaron en América e inclusive a escala global, un ejercicio radical del sacerdocio; en especial, en lo que concierne a las restricciones personales: la austeridad, la penitencia, la castidad, la pobreza y la incondicional obediencia al Papa. Esto último se constituyó en un aspecto sustantivo de su carisma y la base de su valor institucional, político e ideológico –aunque también fue la

excusa para argumentar su expulsión de España y de las colonias en la segunda mitad del siglo XVIII.

Si se reúnen los componentes de la prevalencia de una cultura institucional centrada en la exigencia radical y en las certidumbres poderosas de la subjetividad que hicieron de cada misionero, un *soldado de Cristo*, es comprensible y plenamente verosímil que la forma de vida que promovieron los jesuitas en la misión, haya sido la consecución efectiva de una utopía ardientemente deseada. Si bien hubo relativas desigualdades económicas y políticas en la misión, fueron apenas perceptibles; alcanzándose la plenitud de una cara utopía social, incomparable desde varios puntos de vista, con el relato fantástico de una sociedad inca que nunca existió. En breve, los relatos idílicos referidos a las prerrogativas incas presentadas como pacíficas relaciones de *enseñanza*, paternales motivaciones para trabajar, y el gozo colectivo de una *felicidad* ilimitada en un sistema igualitario sin escasez; carecen de sustentación histórica y verosimilitud; en comparación a esto, las delicias de las misiones jesuitas pueden ser consideradas rasgos alcanzados a cabalidad de manera sistemática, sin que aparecieran malintencionadas hipérboles ideológicas.

Si bien se puede establecer un paralelismo entre el Inca y el rey de España -ambos recibían tributo de los pueblos sometidos, ambos gozaban de justificaciones teocráticas de su posición política y ambos sometieron a los pueblos conquistados asumiendo un orden supremo que supuestamente beneficiaba a los subalternos-, las misiones jesuitas se desmarcan del sentido prevaleciente y general de la colonización española, mostrando a tal experiencia como única, incomparable inclusive respecto de las relaciones políticas que prevalecieron entre los pueblos prehispánicos. En este sentido, la fantasía de la leyenda rosa que muestra al Inca como un demiurgo del orden cósmico, cuyo linaje superior y divino motivaba a que fuese reconocido y amado por los súbditos, no es creíble.

Es optimista no representárselo como un déspota que atemorizaba porque sometía y destruía a pueblos íntegros; es pueril pintárselo, como espera el discursos utópico, como un soberano benevolente garante de la paz; y como un dios para sus súbditos, encargado misericordioso y con gestos de compasión, del trabajo, el comercio y de la circulación de bienes -que, por lo demás, en mayor cantidad y mejor calidad, eran de su propiedad exclusiva.

Las misiones jesuitas, comparadas con la crítica a la leyenda rosa prehispánica, dan lugar, no obstante, a que asalte la duda de si la penetración

española en los pueblos de tierras bajas habría carecido de toda forma de violencia; de si la propiedad colectiva no habría sido la consumación de la más cara utopía del pensamiento político que floreció en la Europa renacentista, y si para el conjunto de los indígenas, gracias a la organización social construida por los organizadores religiosos, el misionero no habría sido un dios que los civilizaba. Así, en los distintos diagramas del poder colonial, sea el prehispánico evidenciado por la acción de los incas sobre infinidad de pueblos sometidos; o sea el diagrama de poder ibérico patente en varias formas de colonización, incluida la variante del diagrama misional jesuita, teóricamente no es difícil precipitarse de bruces en la atractiva leyenda rosa; aunque el relato inca resulta poco verosímil en comparación a la credibilidad que ofrece el proyecto misional de los sacerdotes ignacianos.

Por otra parte, cabe destacarse que las misiones se forjaron en varios aspectos, a contrahío del carácter general de la colonización española. Pese a las imposiciones, en primer lugar, el tributo al Rey de España, las misiones realizaron en varios sentidos, una utopía anticolonial, debiendo destacarse su lugar en el proceso histórico, no solo por las características específicas de su concreción, sino por la ideología que las sustentaba y por las motivaciones subjetivas a las que daba lugar. Asimismo, gracias a las misiones, los indígenas se liberaron relativamente de la encomienda y, absolutamente, de los abusos y excesos que sobre ellos ejercían los encomenderos, teniendo garantizada su subsistencia.

Además, los indígenas, pese al proceso de aculturación evidente, efectuaron, por ejemplo, actividades musicales de alto nivel, dando esplendor a sus procesiones y festividades. Por su parte, los sacerdotes jesuitas realizaron plenamente el propósito de la evangelización que se constituía en el núcleo de la argumentación que daba sentido sustantivo a la propia colonización española, tanto en la teoría política como en la teología del contexto ideológico.

Finalmente, que los jesuitas hayan organizado militarmente a los indígenas en las misiones; en particular, defendiéndose de los mamelucos paulistas y los encomenderos, tiene un sentido político incomparable, por ejemplo, con los propósitos bélicos de los incas que desplegaron tácticas de conquista, sometiendo a los pueblos de los cuatro *suyos* del imperio con variadas formas de ocupación militar. Defender la misión para los indígenas de tierras bajas, al margen de que algunos dioses entre ellos –los misioneros–; también participaban en las acciones militares, no se compara con el despliegue de conquista que los incas efectuaron para

someter a colectividades íntegras, imponiéndoles entre otras cosas, el tributo eterno al soberano del Cusco.

Se trata, en el primer caso, según la teología cristiana, del derecho que asiste a la sociedad a defender sus logros consagrados a la gloria de Dios; en tanto que, en el segundo caso, se refiere apenas a una ofensiva militar de conquista. Que en esta guerra de movimientos aparezca el discurso de que los descendientes de los fundadores del imperio del Sol, los hijos de los héroes civilizadores que desde el centro del mundo habrían estado destinados desde siempre a dominar la totalidad del Tahuantinsuyo, es solo una finta ideológica y política.

Vista formalmente, dicha finta es similar a la que despliega el discurso cristiano de evangelización; así, la diferencia sustantiva entre ambos no radica en el contenido de cada uno, estableciendo determinados giros ideológicos y discursivos. La diferencia está en el hecho de que se trata en un caso, de la defensa de una sociedad pacífica a pequeña escala, mientras que, en el segundo, son medios para mejorar las tácticas, instrumentos y estrategias de agresión de una sociedad imperial y dominante a escala continental. Así se da teóricamente la contraposición del objetivo militar de pervivencia de las misiones jesuitas entendidas como totalidades sociales a escala restringida -constituidas en más de 150 años de construcción colectiva-; a diferencia del imperio incaico, donde prevaleció el deseo insano de extender e intensificar el sometimiento a una sociedad teocrática con poder a escala macroscópica, un imperio que se forjó sobre las bases de una visión del mundo forjada durante siglos y que, no obstante, apenas tuvo 80 años de duración, hasta que la llegada de los españoles cortó drásticamente su proceso de expansión.

La crítica a la leyenda rosa no pretende descalificar como absurda la creencia en el Inca y la Coya como descendientes del Sol y de la Luna respectivamente, no es un cuestionamiento para no visualizarlos como herederos de los dioses cosmológicos, dudar de su parentesco con Wiracocha, el Mar o la Tierra; no se trata de una crítica a los contenidos discursivos ni las justificaciones del tributo económico y político remitido al mandamás que muy pocos podían ver, tributo que aparecía simbólicamente como ofrenda para los dioses.

En definitiva, la crítica a la leyenda rosa es el cuestionamiento al discurso que no asume en medida alguna, que el imperio incaico fue una sociedad conquistadora y colonizadora, que no acepta su carácter violento, que no reconoce sus tácticas cruentas de etnocidio, de esclavización y de

cimentación de una sociedad estamental, donde las castas definieron y justificaron una desigualdad e inequidad estructural, según una ficticia naturaleza de las cosas y las personas, y un supuesto orden cósmico. Es la crítica a las interpretaciones históricas, políticas y antropológicas que no reconocen que la ideología generada en torno a los incas es apenas otra visión remozada de un pasado ilusorio; visión que, no obstante, pretende alcanzar fines políticos anclados en el presente, hasta el grado de manipular los hechos y los personajes, y de torcerlos sin el menor escrúpulo académico ni político.

En la historia de la conquista y la colonización española, historia que se da sin gestos románticos, tonos rosa, ni hipérboles fantásticas, aparecen los actores como personajes complejos y contradictorios. No encarnan guiones maniqueos unívocos, ni son la encarnación de metáforas simplistas que enfrentan a los *buenos* contra los *malos*, no se trata de protagonistas que actúan en sinfonías de carácter eufónico en contra de las disfonías en las que aparece la maldad de sus contrincantes. Por ejemplo, Manco Inca fue vergonzosamente para las identidades puristas, un rey títere de Francisco Pizarro, al grado que su coronación contó con el apoyo de los españoles. No obstante, este soberano lideró a varios grupos étnicos asestando golpes efectivos a los españoles; también reinstauró el culto al Sol y defendió a Huáscar, siendo capaz de dirigir el sitio al Cusco por más de un año.

Ahora bien, tal personaje emblemático tardío, símbolo postrero de Vilcabamba, fue traicionado por un súbdito de su misma raza, fue asesinado y su hijo, Sayri Túpac nombrado por él mismo como su sucesor, no honró su memoria. Sayri tuvo una connivencia evidente con los españoles, gestionó una Bula papal que le autorizó desposar a su hermana, y después de él, su sucesor, Tito Cusi, facilitó la presencia de los misioneros en Vilcabamba, permitiendo que lo bautizaran y promoviendo vivamente la evangelización de los indios. Su fin, como en el caso de Manco Inca y de tantos otros líderes nativos, se precipitó por la traición de un curaca al que consideraba su aliado<sup>9</sup>.

De manera similar, en presencia de la religión católica, en la intromisión no siempre consentida a sociedades constituidas y funcionales, en medio

---

<sup>9</sup> Véase de Nathan Wachtel "Rebeliones y milenarismo". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. 1973, pp. 106 ss., 112 ss., 124. Véase también la obra de Alberto Flores Galindo *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte. Lima, 1988, pp. 55 ss., 107-12, 124, 128, 157, 205, 215, 302 ss., 328.

de la aculturación y la transformación de los rasgos culturales de los pueblos de tierras bajas; los misioneros jesuitas también representaron una relativa protección de los indígenas, la promoción de nuevos estilos de vida, la vivencia ampliamente compartida de valores estimables a gran escala, y la anticipación y superación de problemas y situaciones que inevitablemente se precipitarían en el contexto de la colonización española desde mediados del siglo XVI.

Así, los claroscuros de la historia de la conquista y la colonización española, el conjunto de traiciones, paradojas y contradicciones; lecciones y moralejas; ejemplos y contraejemplos; acciones ostentosas y bajezas abyectas; gestos activos de conquista y articulación de actitudes reactivas de defensa o resentimiento; logros inéditos laudables desde varios puntos de vista e imágenes deplorables según apreciaciones de valor universal; aparecen como partes constitutivas de los procesos de sometimiento y rebelión, de los proyectos de construcción, resistencia y deconstrucción social y política, más acá de las simplificaciones maniqueas pueriles, bien o malintencionadas.

## **EL PATRONAZGO MONÁRQUICO EN LA COLONIZACIÓN DE AMÉRICA**

Las pugnas ideológicas en torno al poder de las dos espadas, es decir el conflicto entre el poder temporal y el espiritual, se dieron desde la temprana Edad Media<sup>10</sup>. Se trata, en definitiva, de las pugnas políticas que eventualmente revistieron ropaje teológico para oscurecer la prosaica explicación de sus causas. Como reflejo de dichas pugnas, también hubo en el seno de la Iglesia, tanto en Europa como en América<sup>11</sup>, disputas ideológicas revestidas de escolasticismo que repusieron a la vista, los intereses de poder, posición y riqueza, por una parte; enfrentados con visiones religiosas y políticas: visiones distintas, expresivas de valoraciones y concepciones del mundo entre las que destaca la filosofía jesuita. El desarrollo y práctica de la visión jesuita del mundo dio lugar no solo a la concreción política y social de las misiones, sino a motivar entre los enemigos que surgieron en el proceso ideológico e histórico respectivo, la

---

<sup>10</sup> Cfr. de Carlos Salinas Araneda, *Relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual en la historia*, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, pp. 28 ss.

<sup>11</sup> Al respecto, véase por ejemplo, de José Llaury Bernal, *El poder temporal frente al poder espiritual: Disputas y controversias por la doctrina de indios del Cercado de Lima (1590-1596)*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 2012.

expulsión de la orden de España y las colonias. El recuento de tal proceso debe tener en cuenta, la doctrina del patronazgo monárquico<sup>12</sup>.

Un ejemplo elocuente de las pugnas ideológicas tempranas en el contexto de la conquista de América es la célebre controversia entre el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda<sup>13</sup> y el obispo dominico, fray Bartolomé de las Casas; disputa que estableció certidumbres ideológicas fundamentales que dan sentido y justifican la colonización; es decir, la evangelización, exacción y explotación del Nuevo Mundo. Ginés de Sepúlveda pensaba que los indios eran “homúnculos”: semi-animales sin alma ni razón, que vivían comiendo, bebiendo y lujuriano con una existencia viciosa, bulliciosa, vengativa, idólatra y embustera. En oposición, el español conquistador habría sido según él, el verdadero *ser humano*, cristiano de hogar limpio y viejo y de patria santa y justa, valiente para de arriesgar su vida y realizar la misión encargada por la Iglesia y la Corona<sup>14</sup>.

Los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda para justificar la guerra contra los indios, basados en la teoría aristotélica de la esclavitud por naturaleza, la erradicación de la idolatría y de la infidelidad; fueron rebatidos por los jesuitas que explicitaron la semejanza de todos los hombres con Dios, la libertad natural e irrestricta del ser humano, y la barbarie como consecuencia de la educación deficiente y las malas costumbres. Nada justificaría la guerra de conquista, tampoco la evangelización por sí misma -dado que la fe es libre y subjetiva-, y era sabido que no hubo injuria alguna de los indios contra los españoles como seres racionales o criaturas de Dios. No obstante, asumiendo que la guerra no debe ocasionar mayores daños que los que pretende remediar, contando con la autorización de la Corona y explicitándose las intenciones de los ejecutores, la guerra de conquista se justificaba para defender a los súbditos inocentes; por ejemplo, de ser víctimas inmoladas a los dioses paganos, aun cuando lo hayan consentido. El abandono forzoso de la idolatría cumpliendo la ley de España, otorgaba legalidad a la guerra, que quedaba autorizada también para realizarla contra quienes impidan pregonar, enseñar, informar y escuchar la Buena Nueva.

---

<sup>12</sup> Cfr. el texto de Fernando Valle Rondón, “La lógica del Estado y la lógica de la Iglesia”. En Revista *Humanitas*, N° 56, pp. 3 ss.

<sup>13</sup> Véase de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949, pp. 312 ss.

<sup>14</sup> Véase lo siguiente: De Hans-Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 53 ss. De Josefina Oliva de Coll *La resistencia indígena ante la conquista*. Editorial Siglo XXI. 6ª edición, México, 1986, pp. 195 ss. De José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 110 ss.

Opuesto al discurso de Ginés de Sepúlveda que avalaba el despojo irrestricto e ilimitado en todo sentido, desde la colonia temprana, hubo la retórica de beneficio colectivo esgrimida por los frailes Antonio de Montesinos en Santo Domingo y Bartolomé de las Casas en Chiapas<sup>15</sup>. El obispo de Chiapas llegó a profetizar la ruina de España si los conquistadores continuaban la exacción de los indios; argumentó teológicamente por los derechos de América y sustentó que los indios eran seres humanos con razón y alma, habiendo alcanzado libertad y sociabilidad. Los defendió y fue el primer pintor de la leyenda rosa, presentándolos como personas de altas virtudes, superiores a los españoles.

Las Casas denunció la injusticia de la conquista motivada por avaricia de riqueza y por extender el poder monárquico; trasladó labradores españoles al Nuevo Mundo para que “enseñaran” a los indios a cultivar la tierra y vivir “en policía”<sup>16</sup>; trató de suprimir la encomienda, intentó una evangelización pacífica y logró leyes que eliminaran la esclavitud de los indios. Cuestionó la Bula papal de 1493 del Pontífice español Alejandro VI, otorgada a los reyes católicos Fernando de Aragón e Isabel, autorizándoles a llevar a cabo la conquista: el obispo argumentó que la Bula no trataba acerca de temas espirituales<sup>17</sup>.

Pese a que Bartolomé de las Casas aconsejó a los indios esconder sus riquezas, pese a que creía que frente a los crímenes de la conquista era posible una colonización pacífica y civilizatoria; ni a él ni a otro clérigo español se le ocurrió cuestionar la imposición del cristianismo. Como consecuencia, para todos los sacerdotes incluidos los jesuitas, por ejemplo, la extirpación de idolatrías fue una labor imprescindible de beneficio para los indios, alejándolos de los ritos y las creencias demoníacas que impedían que accedieran a la “verdadera religión”. En el mejor caso, sería necesario “reorientar” a los indios que habrían construido imágenes y contenidos coincidentes con el cristianismo, remarcando aspectos fundamentales como la creación, la redención, el premio y el castigo<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Op. Cit., pp. 27 ss. Acerca de las opiniones políticas de las Casas, véanse las pp. 383 ss.

<sup>16</sup> Francesca Cantu de la Universidad de Roma Tre, dice que vivir en policía significaba “la perfecta forma de gobierno”, es decir lo que correspondía a que “los hombres vivan libremente”. Cfr. “América y la utopía del siglo XVI”. En *Cuadernos de historia moderna: Anejos*. N° 1, 2002, p. 55.

<sup>17</sup> Véase de Lewis Hanke *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Op. Cit., pp. 38 ss. También véase la selección de textos de Bartolomé de las Casas en *Obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

<sup>18</sup> Cfr. de Henrique Urbano, “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, p. 40.

En España, al lado de los dominicos, los jesuitas enunciaron argumentos teológicos que explicitaron con una amplia difusión inclusive en el Nuevo Mundo, la licitud de la ocupación española de las Indias Occidentales, y la realización de las guerras de conquista. En Salamanca destacaron los maestros jesuitas Francisco Suárez, Luis de Molina, José de Acosta y Francisco de Toledo. España ejercería una especie de protectorado dando legalidad a su permanencia en América, justificada porque la Providencia habría dispuesto la implantación y consolidación de la fe en los pueblos conquistados hasta que se autogobernasen. No hacerlo, representaría la negación de un designio de oportunidad, negándose la evangelización y precipitándose una gigantesca regresión a la barbarie. Por lo demás, debido a que ideológicamente la Corona había establecido la prohibición de las guerras de conquista, para la ejecución de la empresa resultaba necesaria la anuencia explícita o tácita de los indígenas como vasallos de la Corona de Castilla.

Los jesuitas en América, inclusive tenían instrucciones de la Compañía de Jesús, de que con prudencia, se abstuvieran de confesar y absolver a los conquistadores. Su influencia fue tal que en 1560, en un Sínodo de Lima, se instruyó a los religiosos de órdenes como los agustinos, dominicos, franciscanos y mercedarios; que para otorgar el sacramento de la absolución a cualquier conquistador o encomendero, si hubiese hecho una guerra injusta a los indios, debía restituirles la totalidad del daño material infligido. La restitución se extendía inclusive a los sucesores y herederos de los indios. Naturalmente, si la guerra estaba teológicamente justificada -por ejemplo, si se hubiese cometido contra caníbales que realizaban sacrificios humanos- no había restitución alguna y procedía la absolución.

Las doctrinas y actitudes de los jesuitas no tardarían en provocar reacciones, especialmente de los encomenderos que se beneficiaban de la colonización española; pero también de la Corona porque indirectamente, se afectaba sus intereses económicos y políticos. La afectación y las tensiones con la Corona se incrementaron, tanto por la implementación de la misión religiosa, como por la realización de proyectos sociales y políticos relativamente autónomos; siendo imperativo que las actitudes de los jesuitas se fortalecieran ideológicamente con doctrinas alternativas al patronazgo monárquico y eclesiástico. Tal discurso se expresó en el ultramontanismo que justificaba el cuarto voto de obediencia al Papa.

Al patronazgo o regalismo -llamado también patronato- se lo concibe como las prerrogativas, privilegios y facultades que se establecen a favor del Estado, como una concesión del Pontífice o como restricciones

de su poder. Si las prerrogativas fuesen delegadas por el Papa a los reyes de alguna monarquía europea, se denomina *patronazgo monárquico*, que incluía el derecho de los reyes de efectuar nombramientos en cargos eclesiásticos católicos. En su desarrollo, el patronazgo monárquico conquistó prerrogativas considerables para los soberanos, al grado de que el Rey de España se constituyó de hecho y por derecho, en la máxima autoridad eclesiástica de su reino, incluidas las colonias de las Indias Occidentales. Si el Estado gozara de total soberanía sobre la Iglesia con control absoluto de los súbditos, el patronazgo se denomina *eclesiástico* -o *regalismo* propiamente dicho.

Aunque los antecedentes más remotos del patronazgo monárquico o *regio* remiten a mediados del siglo XIV<sup>19</sup>, las concesiones papales relevantes se dieron a principios del siglo XVI; particularmente, a favor de la monarquía hispánica y de los reyes de Francia y Portugal. No obstante, los privilegios se limitaron a los obispados. En su desarrollo histórico, el patronazgo fue una transacción en los conflictos entre el poder temporal de los reyes y el poder espiritual del Papa, quien después de la desintegración del Sacro Imperio Romano, había adquirido grandes prerrogativas políticas y materiales. El Papa era dueño de ingentes riquezas y comandaba su propio ejército, dilucidaba disputas entre soberanos, sucesores y reinos, garantizaba soluciones a conflictos, y ungía a los reyes asumiendo que el poder procedía de un origen divino. Sin embargo, el desarrollo económico y militar de los reinos, sus alianzas y el afianzamiento de las monarquías, ocasionó tensiones crecientes con el papado. Así, los pontífices fueron obligados a hacer concesiones, entre las que destaca la prerrogativa delegada al Rey de presentar candidatos a obispo, con la condición de que las nuevas tareas misionales de la Iglesia fuesen financiadas por el soberano.

La transacción que efectivizaba el patronazgo monárquico aumentó los recursos de la Iglesia, facilitando el incremento de misioneros, su movilización y distribución; en tanto que mientras se incrementaba el poder monárquico, se relajaba el control de la Santa Sede sobre la disciplina eclesiástica y religiosa. Dado el descubrimiento y conquista de América, el poder económico y político de España -auspiciado por el diezmo que los vasallos pagaban a la Corona, por la creación de nuevas misiones, y por una enorme ampliación de la evangelización-, obligó a que el Papa

---

<sup>19</sup> Cfr. de Jesús Fernando León Zabala, "El real patronato de la Iglesia". Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México, 17 pp.

otorgara oficialmente recién en 1523 el patronazgo a favor de la monarquía hispánica. No obstante, los antecedentes de concesiones previas se remontan a mediados del siglo XV, e inmediatamente después del descubrimiento. A inicios del siglo XVI, el poder real en las colonias españolas y portuguesas se afianzó gracias a las concesiones de atribuciones referidas a la selección y envío de misioneros, la realización efectiva del diezmo, la delimitación de las diócesis, la presentación de los candidatos y el derecho del Rey de vetar obispos o arzobispos.

Aunque el patronazgo monárquico fue otorgado a los reyes católicos, su plenitud se dio hacia 1540 en el reinado de Carlos V, proyectándose hasta el siglo XVIII. Carlos V logró que las peticiones de los obispos a Roma sean canalizadas a través de él; que los preladados diesen cuenta de sus actividades ante el Rey, y que fuera su prerrogativa conceder obispados, arzobispados y otros cargos y beneficios. Además, él autorizaría la construcción de iglesias, catedrales, conventos y hospitales; él elegiría a los misioneros, dispondría la vigilancia del Virreinato sobre los concilios, y decidiría la creación de los conventos y las casas religiosas. También adquirió la prerrogativa de conceder autorizaciones, fijar la hacienda y el número de religiosos, regular la vida conventual y aplicar castigo a los eclesiásticos. El Rey, finalmente, fijó instancias burocráticas de su poder, atribuyéndoles amplias facultades sobre los asuntos eclesiásticos; llegando a imponer cargos jerárquicos con atribuciones paralelas a las que tenían los superiores de las órdenes religiosas.

El patronazgo incluyó también a Felipe II y Felipe III; y, en el siglo XVIII, a la dinastía de los borbones<sup>20</sup>. Gracias al patronazgo, Felipe II, rey de España y Portugal hasta fines del siglo XVI expandió el poder español como potencia mundial. La versión rosa de su vida lo presenta como un dechado de virtudes, capaz de dirigir un régimen absolutista siendo el arquitecto de la grandeza ibérica moderna, realizada con grandes logros y victorias; habría sido un monarca inteligente, prudente, cultísimo, considerado e inclinado a los libros, la pintura, las obras de arte, las armas y otros bienes y curiosidades culturales. Pero, la leyenda negra lo muestra como taciturno y fanático; un rey oscuro, despótico y criminal; de extremo fanatismo religioso conjugado con acciones imperialistas y genocidas. Por su parte, el cuarto rey de España de la Casa de los Habsburgo,

---

<sup>20</sup> Véase al respecto, el artículo de Horst Pietschmann, "La política reformista española del siglo XVIII y sus orígenes". En *Las reformas borbónicas y el sistema de Intendencias en Nueva España: Un estudio político administrativo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, pp. 13-57.

Felipe III, en las dos primeras décadas del siglo XVII habría consolidado la organización del imperio español, también gracias al patronazgo monárquico. Logró el máximo poder territorial y el ejercicio de la hegemonía ibérica en relativa paz, floreciendo las obras del *Siglo de Oro* -aunque en su reinado se inició la Guerra de los Treinta Años-. En el siglo XVIII, el patronazgo monárquico pretendió convertirse en patronato universal, esto implicaba la ampliación de los beneficios de los reyes a escala global, argumentándose que el Papa no otorgaba ninguna concesión, sino de que el poder del Estado devenía del derecho de los reyes inherente a su soberanía. Tal fue el contenido del Concordato a mediados de siglo, en el contexto de los conflictos limítrofes entre españoles y portugueses sobre las misiones, y la expulsión de los jesuitas en 1767.

## LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y EL ULTRAMONTANISMO

Para comprender de qué manera fue posible que algunos colonizadores ibéricos, particularmente los sacerdotes jesuitas, realizaran un diagrama de poder diferente al que prevaleció durante el dominio hispánico, centrado en la búsqueda de riqueza y poder y sustentado en el patronazgo monárquico; cabe hacer consideraciones de distinto tipo. En primer lugar, es pertinente referir los rasgos subjetivos de los conquistadores españoles. A este respecto, conviene mencionar lo que algunos intelectuales latinoamericanos indican como estereotipos psicológicos y sociológicos. Aparte de los discursos utópicos y las visiones rosa, una interpretación mesurada sobre el colonizador ibérico, pese a su denodado indigenismo, fue la de José Carlos Mariátegui en Perú en las primeras décadas del siglo XX. Otras consideraciones que permiten comprender el desarrollo de las misiones en el Nuevo Mundo, se refieren a las particularidades de la Compañía de Jesús; su carisma, su misión, y la visión teológica y filosófica que orientó la acción y el discurso de sus miembros<sup>21</sup>.

Según Mariátegui, el conquistador y el colonizador representaron tanto la figura del aventurero como la del súbdito y el cura. Como aventurero, el español habría sido un hombre ávido de oro que enfrentaría cualquier resistencia y los peligros de lo desconocido, se trata del usurpador de riquezas para sí mismo, el saqueador y destructor de culturas y civilizaciones: inescrupuloso violador y explotador de indios a quienes expoliaba

---

<sup>21</sup> Cfr. de Agostino Borromeo, "Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas". En *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Congreso Internacional de Historia realizado en Madrid en noviembre de 1991. Publicación a cargo de Q. Aldea, S. I. Madrid, Bilbao y Santander, 1993, pp. 321-34.

hasta la muerte. Pero también, el español del siglo XVI y de los siguientes, como súbdito de su rey, habría sido un arcabucero que defendía la monarquía, un imperialista que adquiría nuevas colonias para la Corona, y el artífice que hizo posible el poder del más grande imperio hasta entonces conocido. Finalmente, como cura, el español habría expresado al evangelizador por excelencia, juramentado para realizar la mayor gloria de Dios, difusor de la verdad sobre la salvación; y cazador de almas para el Reino, cumpliendo la labor sagrada del misionero que difundía el mensaje catequético de la Iglesia<sup>22</sup>.

Tal perfil psicológico y social, se explica por varias causas entre las que cabe señalar la composición híbrida del contexto de España a fines del siglo XV y que se transpuso a América. Se trata del mestizaje demográfico y cultural de más de un milenio y medio de historia, por el que España fue el crisol de varias culturas y formas de sometimiento, desarrollando una tendencia beligerante dirigida al fortalecimiento de un Estado centralizado y déspota. De esta manera, el espíritu de aventura del español se forjó en la experiencia de siete siglos de lucha contra los moros que terminaron expulsados de la península ibérica el mismo año del descubrimiento del Nuevo Mundo.

Por otra parte, el espíritu centrífugo señalado como rasgo filosófico determinante del alma española en el siglo XVI, se configuró como mecanismo de compensación de la autoconciencia acerca del retraso técnico e ideológico de España en comparación al Renacimiento italiano y al humanismo europeo; pese a que en los siglos XVI y XVII se desplegó el llamado *Siglo de oro español*. Es decir, mientras en varias ciudades de Inglaterra y del continente europeo, especialmente de Italia, se desplegaba el humanismo, la creatividad, el arte, la inventiva, el antropocentrismo, la ciencia y vastos contenidos propios de la visión moderna del mundo; en España cundían con rezago los valores medievales, el escolasticismo y una concepción teocéntrica y monárquica centrada en el patronazgo que se regocijaba en el poder monárquico y la Inquisición<sup>23</sup>.

Dado el rezago ideológico, la belicosidad medieval y el carácter híbrido de una península multicultural, la historia forjó al colonizador del Nuevo Mundo como un sujeto que se visualizaba a sí mismo intrínsecamente vinculado al catolicismo, la nobleza y el poder económico y político de

---

<sup>22</sup> Véase de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979, pp. 110 ss.

<sup>23</sup> Cfr. el texto de Hans-Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina*. Editorial Sígueme. Salamanca, 1985, pp. 53 ss.

un vasto, pero anquilosado imperio. En oposición al individualismo, la libertad de conciencia y la crítica protestante a la Iglesia, la nacionalidad ibérica del colonizador dependía de su fe: identificaba su ser político y ontológico con el entorno feudal, los designios omnímodos de la monarquía, el mundo de caballería, el poder de la Iglesia, los prejuicios de la aristocracia y las guerras en nombre de Dios. En este contexto, particularmente, los valores de hidalguía, valentía, caballerosidad, radicalidad y sobre todo el honor, influyeron para que en la colonización de América formase su propio perfil, el cura español, misionero servidor de Dios.

Pero ganar almas para la *verdadera* religión no era la única labor que la Providencia habría dispuesto para España en el Nuevo Mundo; también había que extender el poder del Rey, ampliándose exponencialmente el número de sus vasallos. En el ínterin, proveerse de riqueza y poder para sí mismo, era el propósito más expectable para el colonizador de carácter aventurero e imperialista. De esta manera, los españoles expresaron con mayor o menor énfasis, la curiosa simbiosis de tendencias como el espíritu de los curas medievales, misioneros y evangelizadores radicales; unido al perfil de los súbditos del rey: dispuestos a garantizar con su vida la expansión de un imperio que les proveería de honor, posición y poder. Además, junto a estas características se sumaba la de los aventureros motivados por fuerzas extáticas, fuerzas forjadas en siglos de lucha que los convirtieron en buscones de riqueza, convencidos de que allende el mundo de la sofística, la escolástica, la nobleza y el retraso nacional, conquistarían el oro codiciado y las prerrogativas anheladas de una sociedad estamental reproducida en América. Gracias a su carácter arrogante, rapaz, turbulento, cruel e imprudente, los aventureros estuvieron dispuestos a enfrentar enfermedades desconocidas, medios hostiles, resistencia y peligros, que sólo podrían allanarse si prevalecía una motivación subjetiva auténtica e intensa.

La misma intensidad se daba en el cura misionero, asumido a sí mismo como protagonista de una labor mesiánica que no requería justificación alguna aparte de su propia fe y de su espíritu de vasallo o soldado de Cristo. Reuniéndose semejantes rasgos en el colonizador ibérico, se consteló el perfil complejo, contradictorio e híbrido de un aventurero burocrático, un personaje formalista, papelista y maquinal; un hedonista que expresaría pretensiones de hidalguía o superioridad adquirida; al tiempo que se atribuía la sagrada misión de conquistar para el Reino de Dios, un mundo de almas paganas e idólatras.

Al margen de las disputas de las Casas y Sepúlveda en torno a la conquista, la colonización adquirió el carácter de una empresa sagrada, noble y

lucrativa; constituyendo a la encomienda, en el mejor mecanismo operativo para realizarla. Gracias a la encomienda se justificaba con el argumento de la evangelización indefinida, la coacción del trabajo de los indios y la apropiación de su producto, haciéndola parecer una tarea noble que contaba con la aquiescencia de Dios, y que representaba la realización del bien común. De forma palmaria, no tenía sentido realizar denuncia alguna sobre los excesos de la explotación ibérica, en tanto que cualquier organización lucrativa y políticamente provechosa para realizar la "misión" que los españoles cumplían, sería siempre bienvenida. Ante tal cuadro, que la orden religiosa de los sacerdotes ignacianos sobrecargue ciertos contenidos de su propio carácter, y despliegue el discurso del ultramontanismo, que haya creado sus *propias* misiones jesuitas, constituyó, sin duda, un incordio en el proceso de exacción anquilosada que la sociedad colonial tendía a estabilizar; incordio que pronto se extirparía.

Desde su fundación y aprobación en 1540, la Compañía de Jesús dio a la Iglesia misioneros extraordinarios, con una rigurosa formación y una férrea disciplina, conciliando aspectos cruciales aparentemente contradictorios. La orden religiosa, proclamó una incondicional obediencia eclesiástica, aunque también estimuló una profunda formación en distintos ámbitos del conocimiento, dando lugar a críticas y posibles gestos de insubordinación y resistencia teórica y teológica; incentivó una formación centrada en la valoración de los talentos individuales, aunque también motivó la solidaridad, el compromiso con la colectividad, la vida en comunidad y el servicio a los demás; exigió un conocimiento teológico en permanente desarrollo y profundización, pero también promovía la ciencia basada en la observación, viajes infatigables, exploraciones continuas, descripciones geográficas exhaustivas y un denuedo insaciable por alcanzar la verdad sobre el mundo. En cuanto su principal labor constituía la evangelización de los indígenas paganos e idólatras de América, tanto también fue su prioridad, estudiar e inclusive preservar ciertas características culturales, históricas y sociales de los pueblos que catequizaban; en este sentido, los jesuitas procuraron la imbricación perfecta de dos mundos como la estrategia evangelizadora más auspiciosa.

El espíritu extático y castrense del español del siglo XVI se plasmó en los sacerdotes jesuitas que se asumieron a sí mismos como soldados de Cristo, capaces de las mayores hazañas en la conquista de nuevas almas, despectivos de sus propias necesidades, ejemplos de coraje, determinación, fe y cumplimiento de sus principios espirituales fundamentales. Extendieron entre los miembros de la orden religiosa, contenidos de por vida, con la más profunda motivación religiosa en el plano de la subjetividad

y la identidad existencial: identidad marcada por la bravura absoluta de evangelizar a los pueblos paganos de Asia, África y América en aras de un orden espiritual más allá de la historia humana, en aras de la propia salvación, cumpliendo las más profundas tareas para la mayor gloria de Dios. En lo concerniente a las misiones sudamericanas, particularmente las provincias de Brasil, Perú y del Río de la Plata, aparecieron legiones de jesuitas españoles; entre quienes también destacaron sacerdotes de procedencia portuguesa, alemana, italiana, belga, francesa e inglesa, además de los curas píos que nacieron en América.

Con el término *ultramontanismo* que etimológicamente significa “más allá de las montañas”, se designa la posición ideológica del siglo XVI y siguientes, con contenido teológico que fue defendida por los jesuitas en contra del patronazgo monárquico. El ultramontanismo asume la independencia de la Iglesia respecto del Estado, proclama la libertad del individuo; y, siguiendo las explicitaciones teológicas de santo Tomás de Aquino, aboga por el derecho de resistencia al régimen político, la legitimidad de dar muerte al tirano, la oposición militante en contra de las leyes injustas, e inclusive la soberanía del pueblo. Respecto de la insubordinación del creyente al orden jurídico civil, se mantuvo en la doctrina de la Iglesia como medio para socavar el poder temporal inclusive hasta principios del siglo XIX.

El ultramontanismo relievra la posición de la Iglesia por encima de la religión; asume que la encarnación plena de la Iglesia se da en la figura del Pontífice, quien tendría jurisdicción tanto sobre el reino espiritual como sobre el reino temporal; aun por encima de príncipes y pueblos. El Papa, además, tendría la prerrogativa de emplear su poder material para ejercer imposición sobre la convicción religiosa de la grey, reduciendo a la sumisión a los herejes y a quienes pretendieran el ejercicio de cualquier forma contestataria, al grado de prescindir de su propia conciencia debido a la legitimidad que le ofrecería ser vicario de Cristo. En el desarrollo histórico del ultramontanismo, los sacerdotes jesuitas casi inmediatamente después de la fundación de la orden en 1534, fueron los principales sustentadores de dicha doctrina; lo que se acentuó con el voto específico de su carisma referido a la absoluta subordinación y obediencia al Papa. Por lo demás, en el contexto de la colonización española, que los jesuitas hayan relievado el poder del Pontífice, se constituiría en el sustrato teológico-político que generaría, paradójicamente, tanto el esplendor de las misiones como una de las causas que dio lugar a la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

La formación del término “ultramontanismo” tiene su más lejano origen en la Edad Media: se lo utilizaba para referirse a los estudiantes alemanes que se formaban en las sedes italianas procedentes de “más allá de las montañas”. Desde su inicio, el concepto adquirió un sentido sospechosamente contrario a los lugares comunes que la administración política asumía como pautas ideológicas; designaba la tendencia de cualquier facción que cuestionara peligrosamente los contenidos teológicos en boga, que hiciera gala de una posición probabilística incontrolable, y que expresara una tendencia nominalista que disgustaba al autoritarismo dogmático, entre otras razones, porque daba lugar a que se precipitaran indeseables pugnas no sólo retóricas, sino políticas.

A mediados del siglo XVI, en el Concilio de Trento dedicado a enfrentar la reforma protestante, el ultramontanismo jesuita alcanzó importantes resultados, resguardando las pretensiones papales mediante “la plenitud de la autoridad apostólica” y logrando la transformación del cristianismo, de modo que el Papa quedó designado como vice-regente de Dios y de Cristo en la Tierra. Se estableció el poder supremo del Pontífice sobre los reinos y pueblos, inmune a toda crítica por ser infalible en sus asertos, e intocable ante cualquier juicio, con la atribución de dispensación jurídica para despojar de sus investiduras a soberanos, príncipes y emperadores si incurriesen en herejía; pudiendo ulteriormente dirigir la pérdida de posiciones, honores e ingresos. Asimismo, en el Concilio de Trento, la Compañía de Jesús consolidó la vieja idea formulada a inicios del siglo XIV, referida a la sujeción irrestricta al Pontífice de toda criatura del mundo; lo que, en el caso de los hombres, implicaba la subordinación política e incondicional al Papa al extremo de que la trasgresión pondría en cuestionamiento la salvación de las almas rebeldes. Al establecer la supremacía absoluta del Papa, el ultramontanismo representó un nuevo enfrentamiento doctrinal que tensionó la Iglesia y que adquirió pleno antagonismo durante el cisma de la Iglesia, momento histórico que dio origen al protestantismo. Respecto del proceso eclesiástico católico, el Concilio Vaticano II, cuatro siglos después, explicitó la conveniencia de tratar los asuntos temporales vinculados con los espirituales, aunque sin el poder inmediato del Pontífice.

## **LAS MISIONES Y LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS**

En 1588, los jesuitas comenzaron a desarrollar las misiones itinerantes en el Paraguay con actividades de catecismo, canto y procesiones en guaraní. Previamente, en Brasil, habían ensayado el concepto de “aldea-misión”. Dos décadas después, a inicios del siglo XVII, se fundaron las principales

misiones ignacianas como reducciones, entre las que cabe destacar a Paraná y Guayrá<sup>24</sup>. En la primera, los nativos la asumieron como sagrada por la presencia de la cruz, comprometiéndose a resguardarla; posteriormente, desarrollaría sus actividades como una reducción plena. En Guayrá, los sacerdotes tuvieron que enfrentar un obstáculo constante: los bandeirantes que vendían a los indios como esclavos, habiendo engañado con falsas promesas o secuestrado a más de doscientos mil indígenas. Por lo demás, otras misiones fracasaron, tal es el caso de Guaycurú, donde fue vano el intento de los jesuitas de convertir en sedentarios a los indígenas nómadas. No obstante, la organización que la Compañía proveía a los indios de tierras bajas se extendería por más de un siglo y medio, alcanzando notables resultados en lugares como Encarnación de Itapúa, San Ignacio de Guazú, Yapeyú, Concepción, San Nicolás y San Javier.

La obra jesuita representó una alternativa ante las injusticias sociales cometidas en contra de los indios; realizó el propósito de mostrar al cristianismo como una religión liberadora, especialmente de los encomendados españoles y portugueses, pero también de los mamelucos paulistas; siendo el instrumento civilizatorio incluyente de la salvación espiritual. Pero también se la considera el factor de tensión crucial en la Iglesia latinoamericana, que pese a imponer contenidos religiosos ajenos a los indígenas; por primera vez se encontraba al lado de los subalternos. Tal situación y semejantes objetivos no podrían llevarse a cabo sin afectar los intereses de los colonizadores de perfil imperialista, ávidos de poder y de riqueza; y tampoco sin que la Corona resulte indemne. Pese a que los jesuitas no trasgredieron las leyes de Indias, en definitiva, las misiones representaron una ruptura con el carácter generalizado que la colonización española había adquirido.

Es interesante la habilidad de los sacerdotes ignacianos de las misiones, para desenvolverse en el marco legal de la Corona y obtener de ella misma, concesiones a favor de los indígenas. Los logros jurídicos apelaron al sentido de la evangelización, y se reforzaban con el celoso cumplimiento del tributo. Así, los jesuitas consiguieron que la Corona declarara el sábado como día de descanso para los indígenas y prohibiera la encomienda a los menores de 15 años; al punto que a mediados del siglo XVII, siendo tropas de frontera, los indios de las misiones quedaron exentos totalmente de la encomienda. Pero, intereses vinculados a la Corona, se percata-

24

Cfr. la conferencia en Fórum Deusto de Manuel Revuelta González, "Los jesuitas en América: Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay". Febrero de 2006.

rían del sentido de tales decisiones, influyendo para que se rectificaran y para que se fortaleciera la política imperialista de exacción indígena, para lo que fue necesario implementar medidas radicales, dándose finalmente, la expulsión de la orden.

Cabe destacarse que, pese a la habilidad política de la Compañía de Jesús, su capacidad de argumentación, su solidaridad con el pueblo pagano que evangelizaba, su práctica misionera que preservó para la posteridad rasgos culturales y conocimiento de inconmensurable valor, pese, finalmente, a su notable vanguardismo ideológico evidenciado en el discurso ultramontano; los jesuitas no desplegaron una práctica educativa ilustrada en los colegios y las universidades de las ciudades del Nuevo Mundo, no extendieron el humanismo renacentista ni sustentaron la filosofía liberal. Prefirieron reproducir la tendencia predominante teñida de formación de la inteligencia pasiva, alienada y sumisa, con los contenidos teológicos y de jurisprudencia, como los de prioritaria enseñanza.

Las misiones jesuitas representaron la realización de una utopía social y económica; además del primer logro en el continente, al menos relativamente, de la Iglesia dirigida al diálogo. Pero, este modelo dialógico, encomiable desde varios puntos de vista y defendido por los propios jesuitas hoy día, no debe obnubilar la crítica necesaria a la aculturación que representó en esencia, el proceso colonizador en América. Se trata de un modelo que pone en evidencia las potencialidades de la religión, que solidariza y compromete a los actores en procesos de liberación, pero que también evidencia que esta posibilidad contrasta con la posición opresiva, cómplice y expoliadora, que ha caracterizado a las acciones eclesásticas en varios momentos de la historia de la Iglesia. En definitiva, pone en evidencia que la Iglesia es también un escenario de lucha ideológica, donde hubo y es posible adoptar, posiciones comprometidas con el poder y el dominio, o con la liberación, la justicia y la igualdad.

Tampoco deben obnubilar la crítica a la aculturación, las apologías *a posteriori* como las que señalan que las actitudes de los jesuitas hacia los indígenas de América fueron siempre, tanto ayer como hoy, de búsqueda de otro *ser humano*, no de un objeto por catequizar; sino de un ser que podría educarse, evangelizarse y realizar una vida cristiana y civilizada. La apología de la aculturación representa a los misioneros de la Compañía de Jesús como compasivos con las limitaciones de los indígenas, y como entusiastas personas que apreciaron al *otro*; que descubrieron su valor de seres humanos, al punto que estaban habilitados para la comunión y

el sacerdocio, siendo asimismo merecedores de un trato paternal<sup>25</sup>. Por otra parte, la aculturación justificada en una valoración *ex-post* de las culturas indígenas, particularmente la apreciación de las lenguas de origen vernáculo, los conocimientos tecnológicos, las formas de organización social y familiar, y el desarrollo de las aptitudes intelectuales, artísticas y espirituales; constituye, sin duda, un ingenioso mecanismo de obnubilar la esencia de la propia aculturación: los misioneros creyeron que su religión, verdadera para ellos, era superior a cualquier otra e, independientemente de las creencias espirituales de los indígenas, constituía una disposición providencial, que la conocieran, asimilaran y proyectaran; como también debían conocer, asimilar y proyectar el orden de la vida civilizada transmitida y organizada por personas superiores<sup>26</sup>: los miembros de la Compañía.

Sin desmerecer el beneficio de las misiones, cabe, finalmente, afirmar que tanto antes como ahora, no es imprescindible tener una fe inequívoca para adoptar compromisos y obrar en consecuencia. Que los jesuitas lo hicieran así, constituye una de tantas vicisitudes históricas con semblanzas ambivalentes: querían y valoraban a los indios, pero no repararon en la tarea de aculturación que aunque *oía* al otro, fue para acelerar y profundizar el proceso de evangelización, en un contexto discursivo en el que prevalecía la primacía de cumplir la labor personal de enfrentar al mundo para la propia salvación y la mayor gloria de Dios. Así, con diálogo más o menos ficticio o real, en esencia, la colonización aun desde el punto de vista del perfil psicológico, social y discursivo del sacerdote ignaciano, inclusive considerando el encomiable valor de las misiones, representan una imposición religiosa.

Que otras órdenes religiosas sintieran celo por los resultados de los jesuitas, que el asedio de los bandeirantes haya sido constante, que los intereses de los encomenderos sean frustrados por las prerrogativas de los indígenas en las misiones, y que el conflicto entre la Estado y la Iglesia se intensificara, expresándose ideológicamente en la oposición del patronazgo monárquico al ultramontanismo, y cristalizándose en la disminución de los tributos de las misiones a la Corona; fueron, entre otras, las causas de la expulsión de los sacerdotes de la Compañía de Jesús en 1767. A estas hay que añadir indudablemente, el complot del que fue víctima la orden de Ignacio de Loyola.

---

<sup>25</sup> Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú: 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación". Op. Cit., pp. 303 ss.

<sup>26</sup> Véase la crítica de Tzvetan Todorov en *La conquista de América: El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. Siglo XXI editores, México pp. 59 ss.

Si bien la expulsión fue resuelta por Carlos III, hay que identificar los intereses de los encomenderos y los esclavistas portugueses, enemigos declarados de las misiones jesuitas, como un factor que instrumentó la expulsión de los sacerdotes. Los esclavistas fueron los bandeirantes procedentes de São Paulo –llamados también mamelucos si eran paulistas mestizos-, que se dedicaban a emplear medios violentos, a caballo y con sabuesos, haciendo gala de una crueldad innecesaria, para capturar y vender esclavos especialmente de origen guaraní, destinándolos a las plantaciones de azúcar. En varias ocasiones, tuvieron enfrentamientos armados contra los jesuitas; siendo los piratas de tierra, recibieron apoyo del gobierno de Portugal como avanzada limítrofe, para extender las fronteras de la América portuguesa, mucho más allá de lo establecido por el Tratado de Tordesillas, contribuyendo a definir las actuales fronteras brasileras. En 1629, los mamelucos destruyeron, saquearon, violaron y profanaron diez de las doce misiones guaraníes que ya evidenciaban signos prósperos de evangelización y civilización. Se abandonaron las misiones y más de sesenta mil indígenas bautizados fueron esclavizados siguiendo la tradicional práctica portuguesa. Las nuevas misiones fundadas en el sur, en la provincia de Corrientes, también fueron invadidas hasta que Felipe IV en 1638, autorizó a los jesuitas que armaran a los indios para su defensa. Las victorias militares de los jesuitas, novicios e indígenas, dieron seguridad a las misiones, obligando a los mamelucos a dirigir sus ataques contra las misiones de Chiquitos, repitiéndose el saqueo y esclavización los últimos años del siglo XVII. Por último, otro cura jesuita, armó y entrenó al pueblo, logrando de nuevo, la derrota de los bandeirantes. Situaciones similares se dieron en el norte del continente, ocasionando, en total, la esclavización o muerte de alrededor de dos millones de indígenas en ciento treinta años aproximadamente. Por lo demás, en algunos casos, los indígenas bautizados no volvieron a las misiones, retomaron la vida en la selva porque visualizaron al reducto jesuita como la causa para que aconteciera semejante persecución, tortura de por vida y muerte.

Entre los antecedentes de la expulsión de España y las colonias, cabe también referirse a la expulsión de los jesuitas de Portugal y sus dominios en 1759. En este caso fue el marqués Sebastião José de Carvalho quien los proscribió, supuestamente por conspirar contra el Rey. En verdad, creía que eran muy ricos y quería apoderarse de sus bienes en el Brasil, habida cuenta de que en 1750, España y Portugal trazaron sus límites en América del Sur y siete reducciones jesuíticas fueron entregadas a Portugal. Por esto se precipitó una sublevación guaraní que caldeó los ánimos de José

de Carvalho, quien acusó a los jesuitas de conspirar en las guerras contra las coronas de España y Portugal.

El discurso ultramontano fue la causa evidente de la expulsión de los jesuitas de Francia, proceso que aconteció en tres años en cuatro importantes ciudades, primero en París y, finalmente, en todo el reino. Los jansenistas y galicanos, a partir de un impase económico de un sacerdote, acusaron a la Compañía de Jesús de promover una sumisión incondicional al Papa, deteriorando la autoridad real de Luis XIV; también cuestionaron su doctrina de regicidio, y por último, trataron de obligar al superior de la orden a que cediera su autoridad sobre los jesuitas en Francia a favor del Rey con independencia de Roma. La respuesta del Padre General fue rotunda por lo que la doctrina ultramontana fue combatida con la expulsión generalizada, salvo que los jesuitas dejaran la orden, y a pesar de que Luis XIV pretendió evitarla, motivando un juramento de lealtad de los sacerdotes.

En España, pese a que Carlos III era fiel al Papa y no veía mayor riesgo en el discurso ultramontano, firmó la expulsión de los jesuitas del reino y las colonias en 1767. La decisión la tomó influido por su entorno rebosante de enemigos de la Iglesia y de la Compañía de Jesús. El motivo fue una intriga que calumnió a los jesuitas por haber dificultado la canonización de un obispo de Puebla. Otra razón fue acusarlos de difundir una educación obsoleta centrada en el latín y la escolástica; y, en lo concerniente a los motivos ideológicos, el patronazgo eclesiástico debía enfrentar el tomismo del jesuita Francisco Suárez que proclamaba contenidos teológicos con los que varios sacerdotes simpatizaban y defendían.

Los consejeros del Carlos III asediaron al soberano para inducirle a expulsar a los jesuitas. Los acusaron de urdir un complot para exterminar a la familia real, les hicieron responsables de un levantamiento popular por banalidades agravadas por la carencia de víveres en Madrid y otras ciudades; fraguaron cartas en las que se cuestionaba la paternidad del Rey. También fueron frecuentes las acusaciones de que detentarían grandes riquezas en las misiones guaraníes, donde habría minas de oro, y de donde los intereses comerciales de hacendados procuraban desalojarlos. Dijeron que promovían repúblicas autónomas sin vínculos con la Corona y remozaron viejas acusaciones publicando documentos inculpatorios. Así, en menos de un año, se dio la expulsión y posterior supresión de la Compañía de Jesús.

En las misiones jesuitas, después de oficializada la expulsión, se produjo el saqueo de las bibliotecas, la destrucción de las obras, la subasta de

tierras, el desmonte de las imprentas, mobiliario y bienes de producción que durante años, los sacerdotes dispusieron para la vida comunitaria. Sobrevinieron duras condiciones de trabajo para los indios, incluido el trabajo infantil y la sanción de pena de muerte. Por lo demás en misiones, como Guayrá, doce mil indígenas abandonaron poblaciones trazadas, viviendas, campos fértiles y ganado, siguiendo a los jesuitas expulsados, tanto para evitar a los esclavistas como una expresión simbólica de solidaridad con quienes habían construido su vida y su mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA DE NOTICIAS FIDES.

“Después de 300 años las Misiones Jesuitas de Chiquitos son las únicas conservadas y abiertas al culto en Sudamérica”. Agenzia Fides: Organi di informazione delle Pontificie Opere Missionarie. Miércoles, marzo 31 de 2010. En: <http://www.fides.org>

ALBÓ, Xavier.

“Jesuitas y culturas indígenas. Perú: 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación” En *América indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. Vol. XXVI, México D.F., julio de 1966.

BAUDIN, Louis.

*El imperio socialista de los incas*. Trad. José Antonio Arze. Ed. Rodas. Madrid, 1973.

BORROMEIO, Agostino.

“Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas”. Congreso Internacional de Historia, Madrid, noviembre de 1991. En *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Publicación a cargo de Q. Aldea, S. I. Madrid, Bilbao y Santander, 1993.

CANTU, Francesca.

“América y la utopía del siglo XVI”. Véase en *Cuadernos de historia moderna: Anejos*. N° 1. Universidad Complutense de Madrid, 2002.

DASSO, María Cristina.

*La presencia misionera en algunos grupos chaqueños*. “Introducción” a la Colección de Archivos del Departamento de Antropología Cultural, VIII-2010. Edición del Centro de Investigaciones de Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. Universidad de Buenos Aires, 2011.

DE LAS CASAS, Bartolomé.

*Obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

FLORES GALINDO, Alberto.

*Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte. Lima, 1988.

HANKE, Lewis.

*La lucha por la justicia en la conquista de América*. Trad. Ramón Iglesia. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949.

LEÓN ZABALA, Jesús Fernando.

"El real patronato de la Iglesia". Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México. Véase en: <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/236/trj/trj12.pdf>

LLAURY BERNAL, José.

*El poder temporal frente al poder espiritual: Disputas y controversias por la doctrina de indios del Cercado de Lima (1590-1596)*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 2012.

LOZADA, Blithz.

*Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Volumen 8 de la Colección de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Colegio de Historiadores de Bolivia. Comp. Mary Money. Producciones CIMA [1ª edición, 2007]. 3ª ed. La Paz, 2013.

MARIÁTEGUI, José Carlos.

*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Prólogo de Aníbal Quijano. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979.

OLIVA DE COLL, Josefina.

*La resistencia indígena ante la conquista*. Editorial Siglo XXI. 6ª ed. México, 1986.

PADRÓN FAVRE, Óscar.

"Las misiones jesuitas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay". Revista *Estudios históricos* N° 3. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata y Brasil. Montevideo, diciembre de 2009.

PIETSCHMANN, Horst.

"La política reformista española del siglo XVIII y sus orígenes". En *Las reformas borbónicas y el sistema de Intendencias en Nueva España: Un estudio político administrativo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

PRIEN, Hans-Jürgen.

*La historia del cristianismo en América Latina*. Trad. Joseph Barnadas. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel.

"Los jesuitas en América: Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay". Conferencia impartida en Forum Deusto de la Universidad de Deusto. Bilbao, febrero de 2006.

SAITO, Akira.

“Las misiones y la administración del documento: El caso de Mojos, siglos XVIII y XIX”. En *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. Compilación de Clara López y Akira Saito. National Museum of Ethnology, Osaka, 2005.

SALINAS ARANEDA, Carlos.

“Relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual en la historia”. En *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México. Véase en: <http://docplayer.es/16126497-Relaciones-entre-el-poder-temporal-y-el-poder-espiritual-en-la-historia.html>

TODOROV, Tzvetan.

*La conquista de América: El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. Siglo XXI editores, México, 1999.

URBANO, Henrique.

“Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

VALLE RONDÓN, Fernando.

“La lógica del Estado y la lógica de la Iglesia”. En *Humanitas: Revista de antropología y cultura cristianas*. Publicación trimestral de la Pontificia Universidad Católica de Chile N° 56. Santiago de Chile, octubre a diciembre de 2009.

WACHTEL, Nathan.

“Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Lima, 1973.



# INTENCIONALIDAD Y POSIBILIDAD EN LA LÓGICA Y LA METAFÍSICA DE JOSÉ DE AGUILAR:

## UNA APROXIMACIÓN A LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DE LA ESCUELA DE CHARCAS

Carla Reque Miranda<sup>1</sup>

### RESUMEN

El artículo es una aproximación a la producción intelectual de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca a través de la obra de José de Aguilar que fue catedrático y Rector de esta institución y difundió la filosofía de Francisco Suárez. El trabajo permite conocer y valorar una parte de la producción intelectual desarrollada durante el periodo colonial, mostrando que los temas que se trataron en la Universidad de Charcas tuvieron alcance universal

---

<sup>1</sup> Licenciada en filosofía por la Universidad Mayor de San Andrés; diplomada en educación superior por la Carrera de Ciencias de la Educación; estudiante de la Maestría de Filosofía Andina y Culturas. Investigadora adjunta del Instituto de Estudios Bolivianos. Docente interina de la UMSA en “Latín I”, “Latín II”, “Latín III”, “Ética I” y “Taller de filosofía del Renacimiento”. Docente invitada del Seminario Mayor Arquidiocesano San Jerónimo dependiente de la Universidad Católica “San Pablo” en “Latín I”, “Latín II”, “Lógica”, “Seminario de razonamiento lógico”, “Historia de la filosofía moderna” y “Filosofía contemporánea”. Ha impulsado el estudio del latín con la traducción del método *Assimil latin sine molestia* y del *Cuaderno de ejercicios de gramática latina*. También ha publicado la traducción *De intuitibus philosophicis* con auspicio de la Universidad Gabriel René Moreno y la traducción del libro de Giordano Bruno, *De la magia*. Es autora de los siguientes artículos en la Fundación Huáscar Cajías y en otras instituciones: “Historia del arte: Fauvismo y dadaísmo”, “Muralismo boliviano”, “Dalí y Picasso” y “El imaginario filosófico: Una aproximación al imaginario y nación en la novela *Juan de la Rosa* y *Theatrum Gynecologicum* desde la perspectiva de Cornelius Castoriadis”. Es miembro de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos donde ha presentado varias exposiciones.

y que, aparte de su innegable su valor teórico, incluyeron una profunda reflexión acerca de la naturaleza de los actos humanos.

## **PALABRAS CLAVE**

José de Aguilar // Pensamiento y filosofía en la Colonia española // Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca // Posibilidad, acto e intención // Intencionalidad // *Habitus*.

## **ABSTRACT**

The article is an approach to intellectual achievements of the Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca through the work of José de Aguilar was professor and Rector of this institution and spreads the philosophy of Francisco Suárez. The work allows to know and to appreciate a section of the intellectual achievement, developed in the colonial period showing that the topics discussed at the University of Charcas had universal scope, with an undeniable theoretical value, including a deep reflection on the nature of human acts.

## **KEYWORDS**

José de Aguilar // Thought and philosophy at Cologne Spanish // Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca // Possibility, act and intention // Intentionality // *Habitus*.

## **INTRODUCCIÓN**

La investigación sobre los conceptos de intencionalidad y posibilidad del *Cursus philosophicus dictatus Limæ* del catedrático y Rector de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, José de Aguilar, se ha desarrollado partiendo de la traducción e interpretación de fragmentos de dicha obra, con lectura directa en latín, lengua en la que escribió Aguilar con un uso y estilo de la época en la sintaxis y la tipografía. El *Cursus* dictado por Aguilar comprende tres áreas temáticas que fueron la base de todo plan de estudios de Filosofía, un primer tomo estuvo dedicado a la Lógica; el segundo, a la Física y el tercero, a la Metafísica.

El sacerdote jesuita José de Aguilar, nació en Lima en 1652 y murió en 1708. Estuvo vinculado a la tendencia conocida como la Neo-escolástica

o Segunda Escolástica, cuyo principal expositor es Francisco Suárez<sup>2</sup>. Fue catedrático de artes y teología en el Colegio San Pablo de Lima, que según relata Carlos Stoetzer en *Las raíces escolásticas de la América española*, fue el lugar desde donde se difundió el suarismo: "...se abrieron las puertas para la diseminación de Suárez", pues, "las grandes controversias acerca de la libertad humana que habían surgido en Europa tuvieron su efecto en el nuevo mundo y el Colegio San Pablo se sirvió de Suárez y de Molina para su defensa"<sup>3</sup>. Más tarde, Aguilar fue Rector de la Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca -la escuela de Charcas- en lo que posteriormente sería Bolivia.

Su actividad se inscribió en el marco cultural de la fase de estabilización colonial, iniciada a fines del siglo XVI y comienzos del XVII. La contribución más importante de Aguilar se encuentra en su *Cursus philosophicus dictatus Limæ*, en el cual muestra un giro a la tradición aristotélico-tomista de la ontología con la noción del Ser como posibilidad. Afirma: "que [lo posible] consiste en lo positivo (...); que lo positivo no es distinto de lo existente (...); que carece de toda condición"<sup>4</sup>.

José de Aguilar comienza su Metafísica con una redefinición de dicha disciplina. Como Suárez, la concibe como una ciencia peculiar y no general, en lo referido a sus propias investigaciones, las asume sobre el "ente universalísimo", apelando a un uso "intencional" de la noción de ente, definiéndolo desde su "posibilidad"<sup>5</sup>.

La mayor referencia sobre este filósofo limeño se encuentra en los trabajos realizados por Walter Redmond, en tanto que trabajos como el de Karla Bolo lo tienen por principal fuente. Redmond, en su artículo "Ser y poder ser en la Metafísica de José de Aguilar", sobre el Curso dictado en Lima, afirma:

<sup>2</sup> Francisco Suárez, (1548-1617), llamado *Doctor Eximius*, es el representante más destacado de la neo-escolástica. Nació en Granada. Estudió en Salamanca, ingresó como novicio en la Compañía Suarez de Jesús en Medina del Campo, y luego estudió en el Colegio de la Orden en Salamanca. De 1572 a 1574 enseñó filosofía en los Colegios jesuitas de Salamanca y Segovia; de 1575 a 1597 fue lector de teología en varios Colegios jesuitas (Segovia, Ávila, Valladolid, Colegio Romano en Roma, Alcalá, Salamanca) y de 1597 a 1615 ocupó la cátedra de "Prima" en la Universidad de Coímbra).

<sup>3</sup> Carlos Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la América española*, pp. 94-95.

<sup>4</sup> José de Aguilar, *Cursus philosophicus dictatus Limæ*, Sevilla 1701.

<sup>5</sup> Karla Bolo Romero, *José de Aguilar (1652–1708): Tractatus in libros methaphisicæ (primera aproximación)*, Solar N° 8, Lima, 2012.

“la tercera parte de su *Cursus philosophicus dictatus Limæ* (Sevilla, 1701), elaborada en estrecho contacto con los movimientos contemporáneos de la escolástica europea y americana, cubre cuestiones que siguen siendo importantes en la filosofía reciente, tanto analítica como fenomenológica. Toca el compromiso existencial y la condicionalidad de las proposiciones, y la concepción de la intencionalidad que presupone hace pensar en la fenomenología. La modalidad es un ejemplo de un tema de importancia fundamental que la escolástica comparte con aproximaciones actuales a la filosofía. Cuando Aguilar y sus colegas consideraban los seres *præcisive*, pasaban su existencia por alto para enfocarlos como posibles, así como hacen los fenomenólogos en su reducción o *epojé* y los analíticos en su distinción entre el mundo actual y los meramente posibles. Pero estos escolásticos hacían más: proseguían el análisis preguntando ¿en sí mismo, qué es el ente posible?”.

El término *præcisive*, resulta problemático al momento de tomar la referencia de Redmond y adentrarse en la obra, pues en el *Cursus* el término *præcisive* tiene más acepciones que las que señala Redmond: corte y separación. Por otra parte, el término *præscissive* implica un conocimiento anterior, tanto como una separación similar a la fenomenológica, como la posibilidad de conocimiento antes de la existencia actual.

El contexto del pensamiento de la escuela de Charcas refiere a Suárez y la Neo-escolástica, puesto que responden a la necesidad de renovar la escolástica medieval después de los planteamientos renacentistas revolucionarios que pusieron al hombre en el centro de la reflexión. Esta Metafísica, justamente, realizó el giro de poner como punto de partida a los actos libres humanos.

El jesuita Francisco Suárez (1548-1617) llamado *Doctor Eximius*, es el máximo representante de la nueva escolástica<sup>6</sup>. Plantea la existencia de

<sup>6</sup> “Neo-escolástica” o “neoescolasticismo” es la renovación de la escolástica. El movimiento neo-escolástico, presenta las siguientes características comunes que lo unifican como tendencia: Ante todo, el intento de revalorizar para el presente el contenido de la tradición filosófica y teológica, después de un parcial olvido de sus riquezas. Esta revalorización era también ambicionada por otros. En efecto, filosofías cada vez más influyentes atacaban por doquiera el escepticismo empirista, tanto mediante el recurso al “sentido común” como por la acentuación del valor de la vida interior y del espiritualismo. Pero estas corrientes o pertenecían decisivamente a las “doctrinas modernas” o bien se “desviaban” pronto hacia el racionalismo o el sensualismo. El cruce sobre el abismo abierto entre la fe y la razón solo parecía poder lograrse, pues, mediante la justificación de ambas por medio de un cuerpo de doctrina orgánica y, por lo tanto, mediante el pensar que evitara por

relaciones intrínsecas existentes entre la causalidad y la libertad en su sistema filosófico; concibe la libertad como una potencia activa de la voluntad que, si bien es indiferente en el acto de elección, sin embargo, refiere una indiferencia activa, en la medida en que el ser humano ejerce una específica causalidad con la libertad como fundamento metafísico en la teoría del acto virtual.

El hombre es libre porque el concurso divino no determina el acto de la voluntad libre, sino que deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. Destaca en su pensamiento la *teoría del acto virtual*, con su precedente en la estructura aristotélico-tomista que instituye el acto y la potencia. De acuerdo con esta tradición, solo es posible pasar de la potencia al acto a través de una causa o principio que, por estar en acto, produce ese tránsito; y ello de acuerdo con el principio aristotélico que dice: *omne quod movetur ab alio movetur*.

La teoría de Francisco Suárez rompe con este dualismo radical entre acto y potencia. En efecto, entre la potencia y el acto pueden existir potencias, específicamente facultades como el entendimiento y la voluntad, que cuentan con todos los requisitos para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, ya que siempre están en *acto virtual*, aunque existe una aparente contradicción al decir que una misma cosa sea paciente y agente al mismo tiempo, debe tomarse en cuenta que es bajo diferentes aspectos porque:

no hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente, ya que el acto primero no incluye formalmente al segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es con-

---

igual los escollos del racionalismo y del tradicionalismo, del ontologismo y del fideísmo. La atención a la escolástica clásica pareció entonces inevitable. Ahora bien, dos tendencias pugaban por imponerse. Por un lado, se predicaba una renovación que tendiese a apaciguar las diferencias internas y a presentarse ante el movimiento moderno y ante las doctrinas consideradas como heterodoxas o posiblemente heterodoxas como algo esencialmente armónico y compacto. Las razones de tal "armonismo" eran obvias. A la altura desde la cual se contempla la tradición, podía aparecer, en efecto, como mezquina la insistencia en la división de las escuelas clásicas. Tomismo, escotismo, occamismo, suarismo -para limitarnos a cuatro de las grandes "vías"— no desaparecían completamente, pero podían absorberse en una unidad de carácter ecléctico, que se preocupase tan solo de no caer en extremos que pudiesen disolver la tradición misma. Y principalmente, de no recaer en el nominalismo o el realismo extremos, lo que, dicho sea de paso, condujo una vez más al realismo moderado y a la preponderante influencia del tomismo.

gruente con la naturaleza de tal acto, ya que es inmanente; y esto es lo que otros afirman: que una misma facultad puede estar a la vez en acto virtual y en potencia formal<sup>7</sup>.

Así pues, hay potencias que, estando en "acto primero", si cuentan con los requisitos debidos, se encuentran en *acto virtual*, situación que las faculta para que por sí solas puedan pasar a la acción o producción, o sea, al acto segundo. De esta concepción del acto virtual y de la consecuente negación de la universalidad del principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro", se derivarán dos consecuencias fundamentales:

- 1<sup>a</sup> La negación de validez de la primera vía de demostración de la existencia de Dios por el movimiento.
- 2<sup>a</sup> La concepción de la voluntad como capacidad de obrar por sí misma, sin necesidad de que Dios la predetermine, hecho que tendrá una influencia especial en el modo de entender la libertad.

## 1. LA ESCUELA DE CHARCAS

Considerada como la escuela sucesora de la de Salamanca, la Escuela de Charcas difundió el pensamiento de Francisco Suárez, Molina y de Vitoria. En sus aulas se suscitaron intensos debates en torno a la libertad, el determinismo, la esencia de la existencia humana más allá de las manifestaciones y prejuicios culturales, centrada en los actos libres humanos que crean la historia a través de la conceptualización de la posibilidad sincrónica, por ejemplo, que al actualizarse una posibilidad su contraria persiste como meramente posible.

A través del *Cursus philosophicus dictatus Limæ*, de José de Aguilar podemos ver la inclusión de estos temas que se prestan a una defensa de la libertad y de la acción.

### A) LA METAFÍSICA DE JOSÉ DE AGUILAR

Como era costumbre de los filósofos escolásticos a partir del siglo XVII, Aguilar presenta su obra bajo la forma del *Cursus*, forma sucesora de los *Commentaria*. Cómo se indicó ya en la introducción, un *Cursus* contenía la enseñanza de Lógica, Física y Metafísica. Su forma de exposición utiliza un método parecido al de la filosofía analítica contemporánea que parte

<sup>7</sup> Antonio M. López Molina *Causalidad y libertad en Suárez...* 4D. M. XXX, sec. V, 10. Anales del Seminario de Metafísica, Vol. IV. p. 415.

de la aclaración de términos de una discusión y de las posiciones en torno a ella, argumentación explícita para defender y contrastar su posición. Walter Redmond afirma:

...es fenomenológica su puesta entre paréntesis (*præcisive*) para enfocar la esencia, su uso de "intencional" del ente y del amor, en el sentido que tiene hoy, su interés en las cuestiones de fundamentación<sup>8</sup>.

Comienza su Metafísica definiendo el ente desde su posibilidad.

...su análisis del sentido lógico de la posibilidad como auto-consistencia con el ser compatible necesario y real y su consideración de los entes concretos posibles ("criaturas posibles") evocan la semántica de los mundos posibles. Como los filósofos actuales combina la lógica temporal con la modalidad. Su tesis tradicional de la necesidad de la posibilidad es demostrable en el sistema modal S5<sup>9</sup>.

Como se puede observar en esta afirmación de Redmond, vemos que en la obra de Aguilar se trata temas universales, es decir, no solo ligados a su contexto histórico cultural, explicado líneas atrás, sino temas de actualidad y que están más allá de la colonia, presentando un método de exposición en el que parte de la definición, para evitar ambigüedades en la interpretación del término enunciado, puntos de objeción y de defensa acerca de una afirmación, que le permiten contrastar su opinión y defenderla al mismo tiempo, además, proporciona ejemplos específicos que ilustran sus afirmaciones. Cabe recalcar que en dichos ejemplos no se apela al abstracto universal, algo así como decir: el *hombre corre*, sino que dice *Juan corre*. Es importante resaltar este punto porque, como se muestra más adelante, los conceptos por él utilizados parten de la acción, es decir, de los actos libres humanos, y no hay "el acto", "el hombre", sino que "este hombre que realiza este u otro acto y se interrelaciona"<sup>10</sup>.

En la obra de Aguilar vemos una fusión de la problemática filosófica de su época, que incluye referencias a los peruanos Alfonso Briceño, Fernando Garabito de León, Leonardo Peñafiel, Juan Perlín, Francisco de la Masa, algunos filósofos mexicanos como Espinoza Medrano y la continua referencia al Dr. Eximio, Lutero, a Calvino, etc. En la exposición vemos que la base que estructura su sistema son los actos libres humanos.

<sup>8</sup> Walter Redmond, *Ser y poder ser en la metafísica de Aguilar*. Austin, Texas.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ejemplos de este tipo aparecen en su tratado de Lógica del curso dictado en Lima, Tomo I.

Comenzando la Metafísica, Aguilar hace referencia a Aristóteles con los conceptos de generación y corrupción de las cosas, de las cosas generables y corruptibles<sup>11</sup>. A partir de aquí expone las propiedades y clases de ente, considerando que “la Metafísica trata principalmente del ser real, pero incluye, por su relación a lo real, los seres puramente conceptuales, por ser operaciones de la mente a partir de la realidad concreta individual existente”. Pero, Walter Redmond también dice: “lo real para Aguilar como para Suárez es más amplio que lo existente, pues incluye “lo meramente posible”: lo que no existe pero, puede que exista”<sup>12</sup>.

Define al ente como el que es tal que no es contradictorio que exista, es “consistente”, o auto-consistente en el sentido de que sus notas esenciales no se contradicen, pues ser posible se toma como auto-consistente. Así “ente, pues, no significa solo lo que existe sino lo que puede o podría existir”<sup>13</sup>.

## B) EL ENTE POSIBLE

Para sostener que el ente es posible, Aguilar explica cómo entiende la posibilidad, de tal manera que el ente necesario y el ente existente son posibles. En su primer argumento dice que los dos tipos de seres son positivos: Dios, como perfección infinita y las cosas creadas por ser actualizadas por Dios. Su segundo argumento abarca toda clase de entes: lo que existe o lo que no existe pero puede existir, tal que no admite propiedades contradictorias, es decir, lo que no es contradictorio que pueda existir. En la segunda parte de su obra, afirma que la posibilidad es compatible tanto con la existencia como con la inexistencia de las criaturas. Escribe lo siguiente:

...combina aquí, la lógica modal y la lógica temporal. Un ente concreto que existe ahora si bien nunca ha existido en el pasado y nunca existirá en el futuro, podría existir en el pasado y en el futuro. Aguilar dice que es el mismo ente que existe ahora y que podría existir antes o después, pues se trata de la misma coherencia: “no es contradictorio que exista”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> José de Aguilar, *Cursus philosophicus dictatus Limæ*, T. III, Sevilla, 1701. “Primo per decem capita particular egit de Generatione substantiali, quae proprie dicitur Generatio. In secundo de elementis loquitur: tum quia parte generantur parte corrumpuntur”.

<sup>12</sup> Walter Redmond, *Ser y poder ser en la metafísica de Aguilar*.

<sup>13</sup> Ibid, p. 28.

<sup>14</sup> Ibid, p. 28.

Un tercer argumento, dice que “la existencia no es condición de la posibilidad”, porque algo que no es pero será es posible ahora. Esto tomando en cuenta que Aguilar se adhiere a la concepción sincrónica de la posibilidad: “la posibilidad de algo que no ocurre, sigue simultáneamente como lo que ocurre”<sup>15</sup>. Posteriormente, está *la definición de la posibilidad no condicional*. Aguilar se opone a definiciones como lo posible: si existiera no envolvería predicados contradictorios. Pues él entiende que “lo posible no envuelve predicados contradictorios”, sin necesidad de condición alguna.

## 2. LA METAFÍSICA

La precedente definición del ente posible nos da la clave para entender el alcance de la definición de Metafísica en el respectivo tratado, posibilitando una comprensión precisa de su sistema que ofrece otra dimensión para la relectura: la Lógica. José de Aguilar comienza el tratado de Metafísica, tomo III de su *Cursus Philosophicus dictatus Limæ*, con la definición y delimitación **del objeto de estudio de la Metafísica**. En primer lugar, afirma que la Metafísica es una ciencia, una cognición verdadera, certera y evidente.

La diferencia con otras ciencias se da en base a la delimitación de su objeto de estudio, pues afirma: “las cogniciones Metafísicas que atingen al ente y a sus atributos, de los cuales hace la demostración de la existencia, unidad y bondad de Dios que muestra evidentemente a través de principios naturales, son verdaderos, ciertos y evidentes”. Aunque considera a Dios como objeto de estudio de la Metafísica, él no es su único objeto, sino que es objeto en tanto que es, o sea, en tanto ente -como Francisco Suárez en sus *Disputationes metaphisicæ*, DM 1.

La certeza que hace de la Metafísica una ciencia se apoya en principios evidentes, de los cuales infiere sus conclusiones, que por tanto, también son evidentes. Abordar en Metafísica el tema de Dios, no es entrar en terreno teológico pues, según anota Aguilar, la Teología se apoya en principios no evidentes a la razón, sino en principios de fe<sup>16</sup>.

La Metafísica es una sabiduría, entendiendo por sabiduría la cognición de las cosas más altas y los principios más universales o la cognición de

<sup>15</sup>  $p \rightarrow q$  es un principio válido pero no  $q \rightarrow p$ .

<sup>16</sup> “Nec obstat ut theologia hac nostra naturalis non sit scientia, quia Theologia supernaturalis non sit scientia. Quia supernaturalis nititur principiis fidei inevidentibus, unde ipsa evidens evadit, at Metaphysica nititur tantum principiis evidentibus ex quibus suas infert conclusiones, unde evidens & scientia est”.

los principales objetos. Versa sobre la esencia y los atributos del ente, bajo los principios lógicos más universales de identidad y no contradicción, es decir, en palabras de Aguilar: *quod libet est vel non est. Impossibile est idem simul esse et non esse*. Por otro lado, versa sobre los objetos más nobles y elevados de la materia como son Dios y los ángeles.

Aclara que tras la división aristotélica de la virtud intelectual en Arte, ciencia, prudencia, sapiencia e intelecto que, puede llevar a la conclusión de que la Metafísica si es ciencia no puede ser sabiduría, pues como sabemos no se puede predicar una especie de otra sin caer en el absurdo y que para definir es imprescindible la referencia al género. La división de Aristóteles no es la división de género en especies opuestas sino en razones subordinadas que pueden unirse en una tercera, así, se suele dividir el alma en vegetativa, sensitiva y racional y todos estos grados convienen en el alma racional.

Hasta aquí, vemos una reflexión de la concepción aristotélica de la Metafísica, pues al caracterizarla como la más elevada por tener su objeto separado de lo sensible inferimos que no tiene utilidad práctica, no presenta todo el conocimiento en acto sino en potencia a partir del conocimiento de los principios. Afirma: “la Metafísica es simplemente especulativa”, considera que la prueba está en que la ciencia especulativa es “la que no tiende a nada sino que dirige su objeto a una afeción”.

El objeto primario de la Metafísica es el ente real en común y sus atributos. También, los diez predicamentos, Dios y las inteligencias. Esta definición, inspirada en Suárez, a quien cita para argumentar que deben decir que es el objeto material primario de cualquier facultad. El objeto de la Metafísica es el ente real como tal: *metaphysica est scientia qua contemplatur ens, qua ratione est ens*.

Entonces, si la Metafísica contempla al *ens* en tanto *ens*, implica una generalidad, que lejos de considerar los atributos de Dios y los ángeles como seres más perfectos, llegaría a implicar también a los entes negativos y de razón. Advirtiendo esta vaguedad en la delimitación del objeto de estudio de la Metafísica, Aguilar dice que la Metafísica solo trata del ente real y positivo, pues, los entes negativos y de razón no son para ella objetos primarios, pues el objeto por accidente es tratado solo denominativamente<sup>17</sup>. En este punto, volvemos a la definición del ente posible:

<sup>17</sup> José de Aguilar, *Cursus philosophicus dictatus Limæ*, tomus tertius, *Metaphysica*.

no hablamos de lo posible puro que se constituye por la negación de su existencia actual, ni del posible creado como tal; sino de lo posible tomado según él *præscissive*, lógicamente común a Dios y a las creaturas; a lo existente y a lo no existente. Entonces, preguntamos en qué consiste, porque cada cosa es posible. O, a saber, en lo absoluto o lo condicionado positivo o negativo, en lo creado o en lo increado<sup>18</sup>.

## A) DE LA COMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA

Define la Metafísica como una ciencia compuesta. Se debe suponer que la cuestión no versa sobre un sujeto que no supone que en el intelecto se dan los *habitus* adquiridos y no solo especies impresas de los objetos -como sostiene Arriaga-. Hay una razón para dudar de estas cuestiones. Si el *habitus* que inclina a la cognición de la esencia del ente, como la cognición de las propiedades del ente (que sin duda son distinguidas sus cogniciones) sea uno y realmente distinto del *habitus* o si sean múltiples, como el *habitus* que inclina a la cognición de la esencia del ente, sea realmente distinto del *habitus* que inclina a la cognición de los atributos del ente.

Por razón de estas consideraciones, afirma que: “la Metafísica y cualquier otra ciencia es una cualidad compuesta de muchos hábitos realmente distintos”. Y prueba esta afirmación apelando a la autoridad de los doctores: *Habitus est inclinatio quædam, seu facilitas orta ex repetitione actuum*. Esta definición presenta la dificultad de solo corresponder a los hábitos producto de la repetición. Pero, en la Metafísica, la Lógica y cualquier otra ciencia se dan actos muy diversos y disímiles. Por tanto, los *habitus* adquiridos por actos como la cognición del ente en Metafísica o por la regla de la definición en Lógica serán diversos. De igual modo, el hábito no puede inclinarse a ellos.

Por ejemplo, la Lógica está compuesta por partes realmente separables: la regla de la definición a partir de definiciones repetidas tiene un *habitus* y la facilidad de definir, y la ignorancia de las reglas de la buena división y de ninguna repetición no puede tener el *habitus* y la facilidad de dividir, que se puede probar por la misma experiencia.

<sup>18</sup> “Non loquimur de possibili pure quod per negationem actualem existentiaë constituitur, nec de possibili ut tale creato, sed de possibili secundum se præscissive sumpto, logice communi ad Deum, et creaturas ad existens & non existens. Quaerimus, ergo, in quo consistat, quod aliqua res sit possibilis. An scilicet in quo absoluto vel conditionato positivo, vel negativo, creato vel increato”. Aguilar, Op. cit.

Si el *habitus* que se inclina a la definición fuese igual que el *habitus* que se inclina a la demostración, entonces, es fácil definir; sería también, fácil de demostrar. Y si el hábito que se inclina a la cognición del ente como tal sería igual al *habitus* que se inclina a la cognición de los atributos, es fácil conocer al ente como tal y no se experimentaría ninguna dificultad en conocer sus propiedades. Pero, a menudo, lo que es fácil de definir, no lo es de demostrar. De esta manera, José de Aguilar considera que el *habitus* que es facilidad para algunos actos no puede darse con dificultad entorno a los mismos para los que es facilidad ni darse su carencia<sup>19</sup>. De tal manera se evidencia que en el pensamiento del jesuita la Metafísica es una cualidad compuesta, idea que queda completamente clara, y se libera de contradicción:

Puesta la forma en un sujeto capaz que antecede (*præstat*) a aquel el efecto formal primario; sin embargo, el efecto formal es el *habitus* y lo es de la facilidad retornar fácil al intelecto y con la facilidad puesta en la cognición en torno a la cognición de la esencia del ente y no a la cognición de sus propiedades. Entonces, el *habitus* o la facilidad entorno a la cognición del ente no es el *habitus* y la facilidad entorno a la cognición de sus propiedades<sup>20</sup>.

Los *habitus* de la Lógica, de la filosofía, al igual que de las otras ciencias, son múltiples. Es para recalcar, cuando, sienta la base de la definición lógica del *habitus* en una razón ontológica, misma que nuestra que el *habitus* lo es respecto de algo, que implica relación y no es en sí mismo: “porque sabido de antemano o de algún modo existente el *habitus* de la definición, a través de aquella repetición de los actos en torno al silogismo del intelecto, con la fuerza de la cualidad generada de la repetición de los actos que por ti es llamada: modus, extensión”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> “Habitus, qui facilis ad actus, non potest esse cum difficultate circa eosdemmet actus respectu quorum est facilis, neque cum carentia sui, cui contradictorie opponitur, sed habitus et facilis circa cognitionem attributorum ac proinde cum carentia talis facilitatis ergo, habitus circa cognitionem essentiae nullo modo est habitus circa cognitionem attributorum”.

<sup>20</sup> “Confirmatur secundo. Posita forma in subiecto capaci prestat illi effectum formalem saltem primarium sed effectus formalis habitus & facilitatis est reddere intellectum facilem et posita facilitate circa cognitionem essentiae entis in intellectu sed solum reditur intellectus facilis ad cognitionem essentiae entis & non ad cognitionem proprietatum eius. Ergo, habitus seu facilis circa cognitionem entis non est habitus & facilis circa cognitionem proprietatum”.

<sup>21</sup> “Quia præscisso vel nullo modo existente habitu definitionis, per illam repetitionem actuum circa syllogismum intellectus redderetur facilis vi solius qualitatis genitæ ex repetitione actuum quæ a te appellatur: modus, extensio”.

Entonces, tal cualidad es el *habitus*, pues conviene con la definición. Pero, dada la interrogante advertida por José de Aguilar que la repetición posibilita la definición y no se produce lo mismo con las reglas del silogismo, plantea el ejemplo de las especies visuales que no corresponde a estas cuestiones pues, ellas no concurren facilitando la potencia por el modo del *habitus*, sino por el modo de la virtud determinando necesariamente la potencia para la visión del objeto junto a su intención.

En este punto, llegamos a uno de los objetos centrales de la presente investigación, que es la idea de intención a través de la definición del concepto de Metafísica en el curso filosófico dictado en Lima. Mediante la sola definición de estos conceptos se deja ver la presencia de la concepción de un sujeto agente, que tiende a un objeto, vislumbrando que el conocimiento se da a partir de las cosas singulares: *probatur in actibus virtutibus acquisitarum qui licet diversi sint et diversa objecta materialia respicientes, quia conveniunt in eadem ratione formali ab eodem habitu attinguntur.*

La tendencia a fundamentar la Metafísica en los actos humanos, se hace evidente más allá de la definición con ejemplos como los siguientes: El mismo *habitus* de la justicia que facilita vender el vino a un precio justo al igual que el aceite; conviene al acto de vender vino y aceite, que son objetos materiales diversos. Así vemos, la importancia del acto, de la tendencia al acto. En otro ejemplo dice: el mismo *habitus* que hace que se crea a Pedro una vez, hace que se le crea otras veces, aun cuando diga diversas cosas.

Del mismo modo, dice: el mismo *habitus* de la liberalidad inclina a la volición a la generosidad, a la noción de pródiga efusión y la retención avara porque los actos son de especies totalmente diversas. El mismo *habitus* podría inclinar a actos diversos en especie, si en la misma es en todas la dificultad para vencer, pero, no está de acuerdo con el antecedente si en cada una se da una nueva dificultad. Es cierto que el mismo *habitus* puede facilitar a actos diversos en especie, si caen bajo la misma razón formal. Por ejemplo, cuando en la lógica, sobrellevada una dificultad al dividir, aparezca una nueva dificultad, sin duda, se la debe referir a un *habitus* distinto.

### 3. LA INTENCIONALIDAD

En este punto, parto de la interpretación de Walter Redmond que destaca la noción de *præcisio*<sup>22</sup> para al designado por el término *epoche*, de

<sup>22</sup> En páginas precedentes ya fue aclarado que en el *Cursus* de Aguilar aparece el término *præscissio* / *præscissive* para designar el concepto que Redmond considera similar al de *epoche*.

Husserl. Aquí convergen *habitus*, intención y objeto de conocimiento. La intención que determina la forma de tender a un objeto al no ser el sujeto *tabula rasa*, es conveniente reparar en el *habitus* que condiciona la intención, el proceso de aprehensión de las notas esenciales y diferenciales de un objeto más su respectiva representación o imagen en la mente.

Por estas razones, el ente posible es tomado independientemente de su existencia o no existencia actual. Es conveniente en este punto señalar que en el pensamiento de Aguilar está presente implícitamente la noción de mundos posibles tan relevante en nuestra época no solo en lógica sino a nivel de narrativa donde se reclama la definición del status ontológico de la ficción. Estamos en un punto donde la lógica tradicional queda estrecha y rígida ante las “posibilidades” del intelecto. Adolfo Vásquez, en su trabajo *Semántica de los mundos posibles* afirma lo siguiente:

Muchas de las cuestiones epistemológicas más relevantes, como veremos, solo pueden ser comprendidas a partir de la naturaleza mediadora y auto-generativa del signo[1]: La profusión híper-textual y la fragmentación, la refutación de las convenciones epistemológicas, la disolución de la subjetividad, la coautoría y la cooperación textual, la duda sobre las interpretaciones profundas y las visiones globales, la crisis de la totalidad histórica y las temporalidades narrativas. Ahora bien, creo que esto no es todavía suficientemente clarificador, es necesario considerar la narrativa híper-textual desde la experimentación literaria, que construye y deconstruye mundos a partir de nuevos parámetros lógicos, desde lógicas para-consistentes. Si las incompatibilidades lógicas de una historia son sancionadas en un mismo itinerario de lectura, la narrativa multiforme híper-textual está permitiendo a los nuevos autores la creación de mundos alternativos, *mundos posibles* e incluso *mundos imposibles*; “imposibles” para un observador situado en este *estado de cosas* y, por lo tanto, subordinado a esta moral provinciana que es la lógica del principio de identidad y de no contradicción, propia de las exigencias de todo relato unilineal. Hoy es posible, como lo hace Raúl Ruiz en su cine, multiplicar las identidades y llevar hasta los límites –y más allá de ellos– el problema de la alteridad, el tema del otro, o del doble – como Ruiz prefiere llamarle–; como el mismo ha señalado, “en mis películas muere mucha gente, pero no importa demasiado, si luego resucitan...”. También se posibilita la proliferación ilimitada en el espacio y en el tiempo de *senderos que se bifurcan*. Habrá que examinar cómo los escritores del hipertexto son capaces de aprovechar ese nuevo estatuto de lo finito ilimitado, cómo trabajan desde ese código propio del hipertexto, generador de miles de variantes, de múltiples posibilidades. Esto, en el entendido que toda narración

es siempre relatar en el tiempo una serie de acontecimientos de los que se puede incidir en su lógica temporal o bien en su ficcionalidad dando lugar así a dos o más modelos de prescripción narrativa que están también en la base de toda creación artística. El tiempo unilineal puede disolverse para generar la divergencia y la alteridad de, ahora sí, otros mundos posibles que paradójicamente se pueden dar a la vez, con desenlaces diferentes de la historia.

Esta referencia, nos muestra la relevancia de la concepción de la posibilidad, misma que va más allá de la lógica, la diferencia entre un mundo actual y uno posible, la condicionalidad de lo que los contemporáneos de Aguilar llamaban *Status rerum*, que hoy se vuelve a abordar como estado de las cosas: las notas del estado de las cosas que no contengan notas contradictorias para ser posibles. Como en el ejemplo referido de Vásquez a las películas de Ruiz, donde claramente se distingue que las posibilidades “conviven”, por ejemplo, que se actualice una no implica la desaparición de su contraria presente en un mundo meramente posible, no actual.

#### A) DE ENTE SECUNDUM CONCEPTUM UNIVERSALISSIMUM

Como fue mencionado, el objeto de la Metafísica ante todo es el ser, que puede ser concebido tanto como físico o como intencional. José de Aguilar se refiere a la definición comúnmente asentada por los filósofos del ente como lo que no es contradictorio que exista: *id quod non repugnans existere*.

Este *id* (lo que, en esta versión) se considerara como el género en esta definición por el cual significa lo mismo que el concepto objetivo (*ac conceptus objectivus*). Pero si se negaría, este *ly*<sup>23</sup> no sería un concepto genérico y la definición no sería rigurosa, pero cierta explicación del ente conviene ante todo ente. A través de este *ly* no es contradictorio que exista, no significa carencia de existencia o un ente en potencia para existir sino una aptitud lógica para existir, que es un ente apto para existir, lo que no excluye la existencia actual. Dadas estas consideraciones y otras de la Teología, Aguilar define lo posible como lo que consiste en lo positivo indistinto de lo existente absoluto: toda condición de la existencia ejercida ya referida al ser y a ser explicado. Esta conclusión es probada en tanto que “este posible consiste en lo positivo” a partir de esta idea, Aguilar proyecta el campo teológico diciendo: “lo posible increado es un ente de infinita perfección positivamente, sin embargo, solo el ente positivo se considera así, como es evidente por sí”.

<sup>23</sup> Los autores medievales utilizan el término *ly* en lugar de un artículo, dado que la lengua latina carece de artículos.

Entonces, se prueba del posible creado. Lo posible creado es por razón de sí mismo producible por la omnipotencia y el término de su virtud es así definido: *virtus productiva possibilium* pero, solo el término positivo es verdaderamente producido, y no el negativo, y consecuentemente solo el término positivo es verdaderamente y producible por razón de sí. Entonces, se prueba lo segundo: *de omni possibili secundum se communi creato, increato & existenti & non existenti: possibile est illud, quod quando ponitur vel si ponatur non ponatur non ponuntur duo predicata contradictoria.*

De tal manera que desde sí no es contradictorio que exista y sea unido a la existencia actual, sin embargo, solo el ente positivo se considera así (*sic se habet*). En cambio, si se daría el ente negativo, serían puestos dos predicados contradictorios, tal que sería contradictorio el existir y unirse a la existencia.

La segunda parte de esta conclusión es: *quod possibile distinctum ad existenti prout existens, in suo conceptu objectivo non involuit contradictionem.* Se dice posible aquello que puede ser o existir, pero este mismo "existe", que se da de algún modo antes que hubiese existido desde lo eterno: después que fue en el tiempo, puede ser o existir. Entonces, el mismo existente es posible y es posible contra el mismo existente.

De esta manera podemos observar la concepción sincrónica de la posibilidad que Aguilar ilustra con una referencia bíblica: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Unde factum, seu existens faciendum seu possibile dicitur*

A través de esta referencia al texto de Eclesiastés se evidencia el nexo de la modalidad con la temporalidad, el ser posible por la consistencia de los predicados que no sean contradictorios entre sí con la mera diferencia de la actualidad en pasado, presente o futuro. Demuestra esta concordancia de la posibilidad y la no repugnancia de predicados a través de ejemplos concretos como:

- Pedro, a través de su existencia actual no pierde la repugnancia para existir. Entonces, después de la existencia permanece no repugnante. Tal que el mismo existente es posible, y este mismo existente cuando la definición convenga a cada uno de ellos.
- Los predicados del existente son distintos de otro -existen diferenciados- entonces, no repugnan el existir. En efecto, van del acto a la potencia, por tanto, son posibles.
- Si fuera posible algo distinto del existente como distinto del otro, no es posible. Entonces, sería posible, pues, entre ambos no se da un medio.

- El posible increado es esencialmente un *ens a se* pero, un *ens a se* es esencialmente existente, si no tiene una existencia accidentalmente *ab alio*. De esta manera, se prueba esencialmente lo creado: lo posible creado es esencialmente producible por otro (*ab alio*) o terminativo de la acción productiva, pero, el mismo que existe es el que termina la acción productiva como el mismo *ens* cognoscible porque termina la cognición.
- La tercera parte de la conclusión indica que lo posible produce un objeto absoluto de toda condición de existencia ejercida. Por ejemplo, a Pedro no le conviene la contradicción si existe, pero dado que existe, la tiene de suyo en su ser independiente de la existencia como condición. Si el Anticristo es posible ahora y sin embargo no existe, su posibilidad no depende de la condición de la existencia ejercida. No purificada la condición el mismo posible no existe.
- Esta consecuencia es válida: el ente ejerce existencia, entonces puede existir y no: puede existir, entonces existe.
- La existencia depende más de la posibilidad que la posibilidad de la existencia.
- La cuarta parte de la conclusión: que es lo positivo, en lo que lo posible consiste es absoluto. La condición de la existencia ejercida en este punto hasta que sea explicada de esta manera prueba que, si existe, lo posible no envuelve predicados contradictorios: es una condición verdadera e inútil para explicar la existencia de lo posible. Entonces, la existencia es absoluta hasta que sea explicada por tal condición.
- El antecedente es probado: conviene que toda oposición real sea en orden a la coexistencia en el mismo sujeto. Del mismo modo conviene que sea verdadero que lo que existiere en ellos. Los que se oponen existirían como dos opuestos, sería totalmente inútil que la condición existiera para explicar la oposición. Como por ejemplo, el amor y el odio se oponen en torno a lo mismo.
- Si existiría lo imposible incluiría predicados contradictorios y sería inútil explicarlo.
- Por la fuerza de la existencia actual solo se ponen en acto los predicados que la cosa envuelve. Por tanto, antes que devenga en la existencia lo posible y lo imposible debe ser supuesto como probado y explicado.
- *Homo est, quod si existat erit animale rationale*. Para José de Aguilar este recurso es un absurdo para explicar la existencia del hombre, pues es suficiente enunciar una proposición que diga: *homo est animal rationale*. En este caso, si el *ly existeret* existiera, no suma nada ni disminuye nada a la existencia. La esencia de las cosas no depende de su ejercicio de la existencia.
- Lo posible conforme al objeto de tal proposición es absoluto, es decir, no condicionado hasta el qué es prescindida de otros. No es absoluto, existente

en acto y el opuesto puramente posible, cuando es indiferente a lo puramente posible. Según esto, no se debe decir: el Anticristo es absolutamente posible, pues *absolute* tomado adverbialmente suena a actualidad y en este sentido solo el *ens* existente se dice absolutamente (*absolute*) *ens*.

- Lo posible se dice que es un ente absoluto y simultáneamente *præscindens*, en este sentido es objeto de una proposición eterna virtual, por la existencia actual y la posibilidad pura.
- Ante la posibilidad de la pregunta, “si realmente la posibilidad lógica prescinde de la existencia o la inexistencia, lo que concierna a una verdad eterna y que no afirme ni niegue si la cosa misma existe”, Aguilar expone: “diré que no se puede prescindir realmente de esto, que exista o no exista el sujeto del cual se predica la existencia y se sigue, que tampoco de la existencia y la no existencia propias”.
- Se dice abstraer la cosa de la existencia o la no existencia, solo extrínsecamente y del modo de significar y según es el objeto de la proposición.

## CONCLUSIÓN

Para terminar con esta aproximación a la producción intelectual de la Escuela de Charcas representada en el *Cursus* de José de Aguilar, queda señalar que este estudio tiene por objetivo principal mostrar que la producción académica en la fase conocida hoy como de estabilización colonial se inserta a la discusión sobre temas de relevancia tanto para las otras universidades latinoamericanas como también la polémica aquí tratada es la misma que en Europa. La fundamentación acerca de la libertad humana, encuentra su base en la estructura Metafísica de Suárez y de de Vitoria. Aquí, continúa la estructura de la polémica del *De auxiliis*, es decir, del concurso de Dios y el libre albedrío humano.

Como ya es de nuestro conocimiento este tema tiene relevancia contextual a partir del descubrimiento de América y la interrogante si los habitantes de estas tierras tenían alma o si eran racionales como para obrar por sí mismos y posturas como la expuesta son el fundamento para la defensa de la libertad más allá de la conversión al cristianismo.

En el desarrollo del trabajo se ha insistido en conceptos como el de posibilidad, ente posible, hábito e intención abordándolos como una unidad de sentido que delimita el pensamiento y el modo de aprehensión, juicio y razonamiento, pues existe una disposición del ánimo, representada en el *habitus* que interviene en la definición. La referencia a la diversidad de

*habitus* para explicar la intelección se relaciona con los actos, mismos que son intencionales.

El contenido del *Cursus* revela que existen problemas lógico-metafísicos que van más allá de un contexto específico, pues el tema de la posibilidad lo encontramos en trabajos de lógica contemporánea así como de Metafísica, razón por la que hago referencia a la ficción a partir del artículo de Ruiz, que señala la importancia del status ontológico de la ficción, es decir, refiere al ser meramente posible que puede ser representado en un relato de ficción.

Los conceptos de actualidad y posibilidad se pueden utilizar para reflexionar sobre temas de relevancia social, por ejemplo, cuando existe un sistema opresivo, como el visto por José de Aguilar, y se lo cuestiona viendo las posibilidades de cambiarlo, se está ante una actualidad y ante las posibilidades de cambiarlo, vivirlo en una actualidad no quiere decir que sus posibilidades desaparezcan dado que lo posible tiene ser independientemente de su existencia, simplemente al no contener notas contradictorias.

Considero, que a partir de estas categorías pueden ser abordados muchos temas, en especial los de relevancia social dejando de lado el prejuicio de que disciplinas como la Lógica y la Metafísica son mera especulación, enfocarnos en que son fundamento de reflexión, que existe un *habitus* que interviene en nuestros actos.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, José de.

*Cursus philosophicus dictatus Limæ*, Tomi Primus et Tertius. Sevilla, 1701.

Véase en:

<http://www.saavedrafajardo.org/archivos/josedeaquilarcursus.pdf>

COLLANTES, Carlos Martín.

“Lógica estoica y megárica” Seminario Orotava de Historia de la Ciencia, Fundación Canaria, España. Año VII, 2007. <https://www.academia.edu>

LÓPEZ MOLINA, Antonio.

“Suárez y la polémica del *De auxiliis*”. Véase en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

PICÓN CASAS, Javier.

“Didáctica de Aristóteles: Ontología y Lógica, la Predicación (1ª y 2ª parte)”. Publicación de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Darío.

*Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Juan Andrés Iglesias. Editorial Herder, Tomo II. Barcelona, 1995.

REDMOND, Walter.

*Ser y poder ser en la Metafísica de José de Aguilar: Posibilidad en el Curso de filosofía dictado en Lima*. Austin, Texas. Véase en:

<http://www.bdigital.unal.edu.co/20219/1/16322-50862-1-PB.pdf>

VAZQUEZ ROCCA, Adolfo.

“Lógica para-consistente, mundos posibles y ficciones narrativas. La ficción como campo de proyección de la experiencia”. En *A Parte Rei* N° 38, Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid, marzo de 2005.

Véase en:

<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/actual.html>

## LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ (1980-1992):

### UNA INTERPRETACIÓN BASADA EN LA CULTURA POLÍTICA DEL AUTORITARISMO

Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El artículo estudia la guerrilla protagonizada por Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en Perú la década de los ochenta y principios de los noventa. Las causas de la violencia política en el Perú pueden ser calificadas de múltiples: la destrucción del tejido social tradicional, la presión demográfica, las grandes migraciones internas, las expectativas de progreso individual que generalmente no pueden ser satisfechas, la debilidad de las instituciones y la democratización incompleta. Ofrece una visión social y económica del entorno donde surgió la violencia política, haciendo hincapié en la pobreza como causa relevante para la insurgencia, especialmente de los jóvenes en procura de mecanismos rápidos de cambio de su situación. El potencial de la violencia política en el Perú sólo puede ser explicado si se incluyen en el análisis la dimensión social-psicológica y la cultura del autoritarismo

---

<sup>1</sup> Miembro de número de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua, miembro correspondiente de la Real Academia Española. Es investigador, intelectual, escritor, crítico y profesor de pre y postgrado. Doctor en filosofía y en ciencias políticas por la Universidad Libre de Berlín, ha obtenido el reconocimiento como *Doctor Honoris Causa* de la Universidad Mayor de San Andrés. Publicó 62 libros, una docena de artículos en revistas de Norteamérica y Europa y una cantidad similar en órganos latinoamericanos; en total, más de 450 contribuciones científicas en periódicos, compilaciones y revistas. Impartió clases en Alemania, Suiza, España y Brasil. En cuatro décadas efectuó investigaciones en diversas instituciones y en varios países.

que todavía es predominante en el país. Los movimientos guerrilleros se aprovecharon de estos factores, pero no supieron brindar a la población una alternativa realista y creíble. El autor muestra la manipulación política y la aparición de discursos milenaristas fácilmente asumidos por los insurgentes en medio de una cultura política autoritaria. Con base en bibliografía reciente, el artículo remarca que después de decenas de miles de muertes, situaciones extremas de crueldad y vulneración de los derechos humanos, crímenes masivos y daños materiales y morales incalculables; fueron en gran medida, los mismos campesinos quienes se defendieron y precipitaron el fin de la guerrilla, sin que se haya realizado ningún logro de los propósitos políticos enunciados.

### **PALABRAS CLAVE**

Guerrilla en Perú // Sendero Luminoso // Movimiento Revolucionario Túpac Amaru // Cultura política // Autoritarismo // Maoísmo // Anomía // Frustración social // Violencia política.

### **ABSTRACT**

The article examines the Sendero Luminoso and Movimiento Revolucionario Túpac Amaru starring guerrilla in Peru the eighties and early nineties. The causes of violence are many: the destruction of traditional social webs, demographic pressures, the frailty of institutions, and the uncompleted democratization process. It offers a social and economic vision of the environment where political violence emerged, emphasizing poverty as a major cause for the insurgency, especially between the young people who search fast mechanisms to change their situation. The potential of politically induced violence in Peru cannot be duly analyzed without considering the socio-psychological dimension and the authoritarian political culture, which is still prevailing in Peru. Guerrilla movements derived profit from these factors, but they failed to exhibit a realistic and plausible alternative for the population. The author shows the political manipulation and the growth of millenarian speeches assumed by the insurgents in the context of an authoritarian political culture. Based on recent literature, the article notes that after tens of thousands of deaths, extremes of cruelty and violations of human rights, mass crimes and material and moral incalculable damage; were largely the same peasants who defended themselves and rushed to the guerrilla, without any achievement of stated political purposes.

## KEYWORDS

Guerrilla in Peru // Sendero Luminoso // Movimiento Revolucionario Túpac Amaru // Political Culture // Authoritarianism // Maoism // Anomie // Social frustration // Political violence.

El análisis de fenómenos de violencia política en el Perú ha estado largo tiempo bajo una especie de monopolio de esquemas marxistas (como la teoría latinoamericana de la dependencia) y ahora bajo la influencia de los estudios postcoloniales. Estos enfoques han ofrecido explicaciones mono-causales, a primera vista plausibles, que vinculan la irrupción de la lucha armada y el surgimiento de guerras civiles a la existencia de insoportables situaciones de injusticia histórica, la cual habría estado causada principalmente por la explotación despiadada de parte de monopolios extranjeros y sus agentes locales. Según *Johan Galtung*<sup>2</sup> –cuyas tesis han sido muy populares a la hora de explicar las causas profundas de los problemas peruanos<sup>3</sup>– los motivos de la “violencia estructural” provienen básicamente (a) de una estructura socio-económica altamente asimétrica que genera miseria colectiva, (b) de la represión política y (c) de la pervivencia de dilatados fenómenos de alienación<sup>4</sup>, los que harían imposible una paz duradera. Contra esta concepción se puede aseverar que la penuria económica, la carencia de influencia política, el desempleo crónico y el malestar colectivo representan factores que han predominado en todos los periodos de la historia humana y en todas las sociedades, y que sólo ocasionalmente han dado lugar a una violencia política específica como la lucha armada<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Johan Galtung, *Sobre la paz*, Barcelona: Fontamara 1985, pp. 27-72.

<sup>3</sup> Cf. la obra más influyente: Felipe MacGregor/Marcial Rubio Correa/Rudecindo Vega Carreazo, *Marco teórico y conclusiones de la investigación sobre violencia estructural*, Lima: APEP 1990, que inauguró la serie de volúmenes *Violencia estructural*, publicados por la Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz. La APEP patrocinó igualmente una serie denominada *violencia institucional*, dedicada a problemas del narcotráfico. Cf. también dos obras anteriores de notable resonancia: Felipe MacGregor/Laura Madalengoitia (Comps.), *Violencia y paz en el Perú hoy*, Lima: APEP/FFE 1985; Felipe MacGregor/José Rouillon/Marcial Rubio Correa (Comps.), *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*, Lima: APEP/FFE 1987.

<sup>4</sup> José María Salcedo, *Violencia y medios de comunicación en el Perú*, en: [sin compilador], *Violencia en la región andina: caso Perú*, Lima: APEP 1993, pp. 222-238. El autor constata una resignación y hasta una fascinación de la población peruana ante los programas de televisión que contienen elementos de violencia.

<sup>5</sup> Para el caso colombiano Cf. el excelente libro de Eduardo Pizarro Leongómez, *Insurgencia sin revolución. La guerrilla en Colombia en una perspectiva compa-*

## 1. UNA CONSTELACIÓN PROCLIVE A CONFLICTOS VIOLENTOS

En contra de las simples contraposiciones marxistas y dependientes (innumerables campesinos sin tierra contra poquísimos señores feudales; miríadas de obreros explotados contra unos pocos y todopoderosos capitalistas extranjeros), la estructura social peruana se ha destacado ya partir de 1940/1950 por una enorme complejidad y por la aparición de numerosos actores sociales con intereses entre sí divergentes, pero no siempre contradictorios. Esta diversidad social proviene de amplias corrientes migratorias que desde entonces se han dirigido de la sierra a la costa y del campo a la ciudad. El resultado ha sido (a) la diversificación de la estructura social del Perú, especialmente el surgimiento de nuevos sectores en las capas medias y bajas de la población; y (b) la aparición de actores con claras demandas socio-políticas dirigidas hacia el aparato estatal: los movimientos de barrio, los informales y las corrientes étnico-culturales conscientes de su diferencia. Se trata de movimientos populares relativamente bien organizados, sobre todo en las ciudades de la costa, conformando asociaciones de pobladores de la más diversa especie y para los fines más disímiles<sup>6</sup>.

La mayoría de las investigaciones llega, empero, a la conclusión de que estas migraciones han corroído irreparablemente el tejido social tradicional, generando una sensación general de desamparo, proclive a la conocida dialéctica de frustración y agresión<sup>7</sup>. Un estudio psicoanalítico de

---

*rada*, Santafé de Bogotá: Tercer Mundo 1996, pp. 22-27 (con referencias a la constelación peruana).

<sup>6</sup> Aquí sigo los estudios de *Carlos Iván Degregori* (1945-2011), seguramente el investigador más brillante y ecuánime en torno a estos temas. Cf. sobre todo: Carlos Iván Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima: IEP 2010 (tercera edición). Cf. también: Jo-Marie Burt, *Political Violence and the Authoritarian State in Peru. Silencing Civil Society*, New York: Palgrave Macmillan 2007; David Scott Palmer (comp.), *Shining Path of Peru*, Londres: Hurst 1992; Benedicto Jiménez Bacca, *Inicio, desarrollo y ocaso del terrorismo en el Perú. El ABC de Sendero Luminoso y el MRTA*, Lima: Sanki 2000.

<sup>7</sup> Confróntese Luis Pásara, *Nuevos actores: devaluación de la moneda corriente*, en: Luis Pásara et al., *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*, Buenos Aires: CEDYS 1991, pp. 7-24. Según algunos analistas, estos movimientos han transportado de la sierra a la costa modelos organizativos basados en el colectivismo andino-indígena y en la solidaridad propia de las parentelas extensas, construyendo redes de ayuda recíproca de notable eficacia. Cf. José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima: IEP 1984, p. 58, 63, 81, 106; Cf. la obra más significativa

César Rodríguez Rabanal, que entretanto tiene la reputación de un clásico, asevera que la mayoría de los miembros de estos movimientos sociales despliega en contexto de extrema pobreza una estrategia de supervivencia básicamente defensiva, sin rasgo alguno de generosidad y más bien con marcada tendencia a un comportamiento mezquino, desconfiado y envidioso, que no son precisamente elementos favorables a una solidaridad efectiva dentro de los sectores populares<sup>8</sup>. Esta alta tasa de desconfianza, que ha llamado la atención de los estudiosos, es contraria al funcionamiento cotidiano de un sistema democrático y de toda clase de delegación y favorece el verticalismo, las jerarquías rígidas y los procedimientos altamente burocráticos<sup>9</sup>. El apoyo urbano de que han gozado Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), sobre todo en el área Lima/Callao, proviene básicamente de estos sectores urbanos desarraigados.

Algunas de las causas más importantes de la violencia política peruana residen en un contexto conformado (a) por la destrucción acelerada del tejido social tradicional, (b) por el surgimiento de expectativas de progreso colectivo e individual (que no pueden ser satisfechas a corto plazo), (c) por el acelerado crecimiento demográfico de la población peruana en un lapso muy breve y (d) por el desencanto generado por una modernización imitativa de segunda clase, que ha estado tradicionalmente asociada al régimen de propiedad privada y marcadas diferencias sociales que ha prevalecido en el Perú a lo largo del siglo XX, régimen que no fue, en lo básico, atenuado por el experimento del reformismo militar izquierdista de 1968 a 1980.

Hay que tener presente, además, que gran parte del territorio peruano está conformado por desiertos, estepas, montañas y selvas tropicales, es decir por suelos que difícilmente se prestan a la vida humana, y que si se los utiliza económicamente, se degradan rápidamente a causa de su precariedad ecológica. La configuración del medio ambiente no es precisamente favorable a una apertura indiscriminada de todas las regiones del país hacia el progreso material y, por ende, a mitigar de esa manera

---

sobre esta temática: Jürgen Golte/Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima: IEP 1987.

<sup>8</sup> César Rodríguez Rabanal, *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*, Caracas: Nueva Sociedad 1989, p. 182, 228.

<sup>9</sup> Cf. Luis Pásara/Alonso Zarzar, *Ambigüedades, contradicciones e incertidumbres*, en: Luis Pásara et al., Op. cit. (nota 6), p. 180.

el incremento demográfico; pese a ello persiste desde la época colonial el mito popular de las riquezas inmensas y de la potencialidad ilimitada del Perú, potencialidad que estaría refrenada por políticas públicas inadecuadas. Tenemos entonces una constelación ecológico-demográfica que, por lo menos en el periodo aquí estudiado (1980-1992), limitó el desenvolvimiento rápido de las fuerzas productivas e indirectamente aumentó el potencial de protesta y de violencia socio-políticas.

Así han prosperado paulatinamente una desconfianza y un malestar colectivos con respecto a todos los gobiernos. Este ambiente ha impedido una identificación con el Estado peruano o hasta una percepción realista de las posibilidades efectivas de este último. Se puede afirmar que en menos de veinticinco años (1955-1980) la actividad gubernamental pasó de administrar tranquilamente el subdesarrollo<sup>10</sup> a programas frenéticos en pro de la modernización, la que resultó disminuida por la acción conjunta de la guerrilla, el narcotráfico, la corrupción y las ya mencionadas limitaciones ecológicas. Una de las consecuencias de esta constelación ha sido una hiper-urbanización caótica y productora de múltiples conflictos sociales sin una solución fácil y aceptable para todos. Un solo dato basta para describir estas modificaciones demográficas: en 1940 dos terceras partes de la población (seis millones de habitantes) vivían en y del campo, mientras que en 1998 la población rural no llegaba al 32 % de la global peruana. En 1950 la capital Lima contaba con un millón de habitantes, mientras que hoy en día no se puede determinar exactamente la magnitud poblacional del área metropolitana a causa de su crecimiento incesante, pero sobrepasa con seguridad los ocho millones. Este acelerado incremento demográfico no ha podido hasta hoy ser amortiguado por un crecimiento equivalente en la generación de alimentos, puestos de trabajo, viviendas y posibilidades educacionales. Cualquier régimen socio-político se habría visto en enormes dificultades para brindar un nivel de vida adecuado a una sociedad que no sólo ha crecido físicamente a un ritmo incesante e imprevisible (hasta la década de 1980-1990), sino que, simultáneamente, despliega anhelos de progreso material que corresponden, en el fondo, a una etapa histórica posterior.

Otros datos pueden ayudar a ilustrar esta constelación. Marcadamente acelerado ha sido el incremento del número de estudiantes de tercer ci-

---

<sup>10</sup> Luis Pásara, *Introducción*, en: Luis Pásara et al., Op. cit. (nota 6), p. 1

clo en las últimas décadas: el número total de universitarios regulares era de 27.000 en 1960, y pasó a 340.000 en 1990; la Universidad de San Cristóbal de Huamanga en Ayacucho, que tuvo una relevancia fundamental en el surgimiento de *Sendero Luminoso*, tenía 300 alumnos en 1960 y llegó a los 8.000 en 1990<sup>11</sup>. Esta temática es, paradójicamente, de primordial importancia para comprender la violencia política peruana, ya que a partir de 1940 el ambiente universitario ha constituido en toda América Latina una de las fuentes más importantes de los movimientos radicales de protesta y, en el caso peruano, la cuna de las dirigencias guerrilleras. La masificación del estudio universitario y su concomitante pérdida de calidad intrínseca han contribuido a devaluar el “valor” de la formación académica en la sociedad respectiva y a inducir una crisis de identidad en las capas medias bajas, las más afectadas por esta evolución. Numerosos estudiantes decepcionados con esta situación se han sentido fácilmente atraídos por programas políticos radicales, que, haciendo hincapié –sobre todo verbal– en el carácter científico de sus teorías, han propagado la lucha armada como “la única solución” frente a una constelación socio-política que parecía totalmente estancada. El núcleo de *Sendero* estuvo originalmente conformado por “la sagrada familia”<sup>12</sup>: intelectuales de provincia sin perspectivas laborales promisorias, miembros desarraigados de antiguas familias de terratenientes arruinados y algunos jóvenes campesinos con anhelos de ascenso social y actividad política. Es interesante mencionar el hecho de que en 1985 el 38,5 % de los terroristas encarcelados en el Perú eran universitarios (con estudios interrumpidos), mientras que el 6,3% eran personas sin ningún tipo de educación: ambas cifras no correspondían de ninguna manera a la estructura demográfica del país<sup>13</sup>.

Esta constelación de un crecimiento acelerado de la población en conexión con una notable intensificación de los anhelos de progreso material induce, como se sabe, procesos de descomposición social. Un dato estadístico (que al mismo tiempo es un indicador de una cierta anomia colectiva) puede brindar un indicio a este respecto. El aumento en la tasa de delitos registrados policialmente es sintomático: en 1963 se daban 3,27 delitos por mil habitantes, mientras que en 1988 subieron a 8,10 por mil.

---

<sup>11</sup> Enrique Bernaldes Ballesteros, *Cultura, identidad y violencia en el Perú contemporáneo*, en: [sin compilador], *Violencia...*, Op. cit. (nota 3), p. 87.

<sup>12</sup> Julio Cotler, *El Sendero Luminoso de la destrucción*, en: **Nueva Sociedad** (Caracas), N° 150, julio-agosto de 1997, p. 92.

<sup>13</sup> **El Comercio** (Lima) del 7 de abril de 1985.

En 1966 había 2047 presos menores de 18 años, mientras que en 1985 ya se encontraban 10.788 menores detrás de rejas<sup>14</sup>.

Analizando las formas de protesta juvenil, *Carlos Iván Degregori* llegó a la conclusión de que durante los años 1970-1985 dilatados sectores de jóvenes en la *sierra* (región montañosa en el centro y Sud del Perú) parecían preferir un camino autoritario a la modernidad: se trataba de una generación que ya no vivía en el mundo tradicional, pre-industrial y pre-moderno de los padres y que tampoco pertenecía a la sociedad *quasi-moderna* de la *costa* peruana. La inseguridad resultante se aferra a explicaciones simplistas y esquemáticas del atraso (experimentado como traumático), las que, a su vez, consolidan una estructura caracterológica maniqueísta y dogmática<sup>15</sup>. Estos jóvenes han crecido, por otra parte, en el seno de una tradición cultural autoritaria que es afín al uso relativamente frecuente de la violencia física, y son propensos a aceptar sin mucho trámite un programa político que combina la ideología de la modernización acelerada con pautas totalitarias de comportamiento y con estructuras rígidas y jerárquicas dentro del partido.

## 2. ANOMIA, DESARRAIGO Y FRUSTRACIONES COLECTIVAS COMO FOCOS DE VIOLENCIA POLÍTICA

Las transformaciones y los procesos demasiado rápidos de aculturación masiva que ha experimentado el Perú desde aproximadamente 1950 han conllevado dilatados fenómenos de *anomia*, dejando, al mismo tiempo, casi incólume la cultura tradicional del autoritarismo<sup>16</sup>. A grandes rasgos se puede distinguir dos tipos de anomia en el caso peruano: (a) la causada por el desarraigo urbano y (b) la originada por la marginalización rural.

<sup>14</sup> Comisión Especial del Senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú [bajo la coordinación de Enrique Bernaldes], *Violencia y pacificación*, Lima: DESCO/Comisión Andina de Juristas 1989, pp. 180, 241-242, 252. Sobre una evaluación global de estos factores tendientes a un potencial de violencia abierta Cf. *ibid.*, pp. 207-213. Cf. también Dennis Chávez de Paz, *Juventud y terrorismo. Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos*, Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos) 1989, *passim*.

<sup>15</sup> Carlos Iván Degregori, *Sendero Luminoso: el desafío autoritario*, en: **Nueva Sociedad**, N° 90, julio-agosto de 1987, p. 29.

<sup>16</sup> Cf. Julio Cotler, *Descomposición política y autoritarismo en el Perú*, en: **Sociedad** (Buenos Aires), N° 2, mayo de 1993, pp. 35-45; Hugo Neira, *Violencia y anomia: reflexiones para intentar comprender*, en: **Socialismo y Participación** (Lima), N° 37, marzo de 1987, pp. 1-13

(a) El proceso acelerado de urbanización, crecimiento y modernización ha sido, sin duda alguna, traumático para amplios sectores poblacionales, pues no ha generado el bienestar material que estos anhelaban. Esta modernización relativamente fallida, junto con la descomposición del tejido social tradicional, ha engendrado una población fluctuante que no ha podido ser integrada adecuadamente en la estructura formal de la sociedad peruana urbana y que no posee una identidad colectiva sólida. Se trata de serranos (y provincianos en general) afincados en Lima y alrededores, campesinos de origen indígena trasplantados al ambiente citadino y mestizos que no son aceptados por un entorno social influido aún hoy por los blancos. Esta población fluctuante tiende a comportamientos anómicos, lo que, a su vez, favorece la predisposición a la violencia política. La frustración permanente, la falta de estructuras sociales y culturales donde refugiarse y la carencia de reglas éticas generalmente aceptadas crea una especie de vacío moral y social, frente al cual algunas soluciones que pongan en cuestión el *status quo* parecen más o menos plausibles<sup>17</sup>. Movimientos radicales –como las guerrillas– parecen brindar a muchos de estos individuos un sentido existencial y una nueva identidad que encubren su inseguridad liminar.

(b) Por otra parte, es altamente probable que *Sendero Luminoso* y el *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (MRTA) hayan tenido los mayores éxitos de reclutamiento y apoyo en aquellas áreas rurales donde las estructuras sociales pre-modernas se han descompuesto y donde la reforma agraria (a partir de 1968) no produjo frutos positivos en la proporción esperada, es decir en aquellas zonas donde se puede constatar un proceso de marginalización rural-provinciana. Las organizaciones guerrilleras pudieron sentar pie allí donde las agencias estatales de desarrollo tienen una presencia particularmente débil, donde el gobierno emerge sólo como factor represivo y donde el nivel de vida no mejoró substancialmente en el curso de largas décadas.

En resumen se puede aseverar que, en sentido literal, la sociedad peruana sufrió, por lo menos hasta el inicio de la actividad guerrillera, una modernización parcial y de baja calidad, un proceso de democratización incompleto y migraciones internas de gran amplitud e intensidad. Estos fenómenos combinados han constituido el mejor caldo de fermento para la

---

<sup>17</sup> Cf. el interesante ensayo de Henri Favre, “*Des-exorcizando*” a *Sendero*, en: **Síntesis** (Madrid), N° 3, septiembre-diciembre de 1987, pp. 245-247; Catalina Romero, *Violencia y anomia*, en: **Socialismo y participación**, N° 39, septiembre de 1987, p. 76-80.

anomia colectiva tanto en el campo como en la ciudad y, por consiguiente, para el florecimiento de las formas contemporáneas de violencia política.

Los fenómenos de anomia han sido peculiarmente agudos en la sierra peruana, sobre todo en la región conformada por los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Cusco. Como se sabe, Perú es una de las sociedades más heterogéneas de América Latina, tanto en el campo étnico-cultural, como en los terrenos de la historia, las instituciones y hasta la geografía. La región de la costa, con el área metropolitana de Lima, es considerada como mayoritariamente urbana, relativamente modernizada e industrializada, fuertemente influida por la civilización y las pautas normativas de Europa occidental y Estados Unidos y bajo la preeminencia cultural y política de blancos y mestizos. La zona de la sierra es percibida como básicamente agraria, marcada por valores pre-modernos y tradiciones rurales, y habitada principalmente por indígenas. Todos los indicadores –ingresos, prestaciones médicas, posibilidades educacionales– son desfavorables a la sierra andina. Estos dos grandes segmentos del Perú tuvieron durante siglos fuertes vínculos sólo en la esfera económica, y estuvieron relativamente aislados uno del otro en el campo político y cultural. A partir aproximadamente de 1950 ingresaron, sin embargo, a un contacto más directo y personal, a lo que coadyuvaron las grandes migraciones de la sierra hacia la costa. La formación de inmensos barrios marginales alrededor de Lima y otras ciudades de la costa generó una nueva situación, que se ha distinguido, como ya se mencionó, por identidades colectivas precarias, estados de anomia y frustraciones de gran magnitud y, por ende, una potencialidad remarcable de violencia política<sup>18</sup>. Dilatados sectores poblacionales en la sierra, especialmente grupos de origen indígena, se percatan ahora de que durante siglos la sierra ha sido explotada por la costa o que, por lo menos, el trabajo de las comunidades serranas ha servido para bajar el nivel general de los costos de vida mediante la producción de alimentos y materias primas baratas. Todo ello ha engendrado una atmósfera de resentimientos muchas veces irracionales con respecto a la costa y, como era de esperar, un malestar que configura la primera etapa de la predisposición a la violencia. Esta constelación era especialmente agu-

---

<sup>18</sup> Sobre esta temática Cf. la obra clásica: José Matos Mar, Op. cit. (nota 6), passim; Cf. igualmente: Mario C. Vázquez/ Paul L. Doughty, *Cambio y violencia en el Perú rural: problema del indio*, en: **Socialismo y participación**, Nº 34, junio de 1986, pp. 115-123; Carlos Iván Degregori, *Mundo andino, movimiento popular e ideología*, en: Germán Altamirano et al., *Mundo andino y región*, Lima: Universidad de San Marcos 1984, pp. 27-38.

da en el departamento de Ayacucho, donde se originó *Sendero Luminoso* y donde obtuvo sus triunfos más notables<sup>19</sup>.

De decisiva relevancia para la generación de violencia abierta en la sierra y en el seno de comunidades indígenas ha sido la tendencia a una modernización tecnicista en combinación con el mantenimiento de pautas normativas de comportamiento de contenido tradicionalista y autoritario. La reforma agraria del régimen militar reformista (1968-1980) aniquiló a la clase de los terratenientes blancos de talante pre-moderno y aristocrático de la sierra peruana, pero la repartición de los latifundios entre los campesinos no elevó de ninguna manera el nivel de vida de los mismos, dislocó los circuitos de comercialización de los productos agrarios y contribuyó a la formación de una nueva élite bastante más autoritaria, grosera y explotadora que la anterior, compuesta de dirigentes sindicales, líderes políticos locales e intermediarios comerciales sin escrúpulos de ninguna clase.

La desaparición de los antiguos terratenientes conllevó, ante todo, un vacío de valores de orientación y principios éticos<sup>20</sup>, que fue aprovechado por el MRTA y *Sendero*. El incremento demográfico ya mencionado, que ha sido especialmente fuerte en la sierra; redujo las posibilidades de éxito de la reforma agraria: la tierra expropiada no alcanzó para todos los campesinos, y aun en los casos de dotación aceptable con terrenos agrícolas, las familias con numerosos hijos tuvieron que fraccionar sus posesiones hasta crear minifundios improductivos. Aquí emergió una capa de marginalizados rurales, que inmediatamente entró en conflicto con los pequeños propietarios mejor situados. Estos marginalizados –o *des-campesinados*<sup>21</sup>–, que perdieron contacto con el mercado, la escuela

---

<sup>19</sup> Sobre Ayacucho y el surgimiento de la violencia abierta, Cf. Álvaro Ortiz/David Robinson, *La pobreza en Ayacucho*, en: **Socialismo y participación**, N° 28, diciembre de 1984, pp. 15-33; Máximo Vega-Centeno et al., *Violencia y pobreza: una visión de conjunto*, en: Felipe MacGregor et al. (Comps.), *Siete ensayos...*, Op. cit. (nota 2), p. 79-112. Sobre el rol de la universidad Cf. Ranulfo Cavero Carrasco, *“Imposible es morir...”*. *Universidad satanizada, asfixiada y violentada*, Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga 2005.

<sup>20</sup> Como lo admiten conocidos analistas de tendencia progresista: Felipe MacGregor/Marcial Rubio Correa, *Síntesis sobre la violencia en el Perú y estrategias de pacificación*, en: [sin compilador], *Violencia...*, Op. cit. (nota 3), pp. 257-258; Eduardo Ballón, *Movimientos sociales en la crisis*, en: Eduardo Ballón (Comp.), *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*, Lima: DESCO 1986, p. 37.

<sup>21</sup> El concepto (*de-peasantized stratum*) fue acuñado en una investigación entre tanto clásica sobre el tema: Ronald H. Berg, *Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas*, en: **Journal of Inter-American Studies and World Affairs**, Vol. 28, N° 4, invierno de 1986/1987, p. 168.

y las pocas prestaciones públicas del Estado, acusaron a los pequeños propietarios de traicionar el principio de la reciprocidad andina. Entre ellos obtuvieron *Sendero* y el MRTA apoyo y partidarios, sobre todo en lo que concierne al reclutamiento de los militantes de base.

### 3. ELEMENTOS IDEOLÓGICOS E IDENTIDADES SOCIALES

Investigadores que tienden a atribuir a las llamadas clases altas la casi total responsabilidad por el surgimiento de la violencia política conceden que la estructura familiar andino-rural en las capas populares puede ser calificada como particularmente autoritaria y proclive a la violencia de todo tipo; el proverbial machismo y, sobre todo, el régimen irracional e iracundo que impone el *pater familias* –quien no goza de ninguna autoridad ética ante los hijos– hacen aparecer el ejercicio de la violencia física como la alternativa habitual de solución de conflictos en la esfera política<sup>22</sup>. Por otra parte, como señaló *Enrique Bernales Ballesteros*, la ideología maoísta de *Sendero Luminoso* no hizo impacto entre las masas desarraigadas de campesinos serranos a causa de su calidad teórica o su contenido político específico, sino porque reproducía valores de orientación y visiones utópicas de la propia cultura andina. El legado autoritario de esta, la belicosidad de numerosas comunidades campesinas y el pensamiento milenarista de la civilización aborigen se asemejan a elementos básicos de la ideología senderista<sup>23</sup>.

La tendencia utópica contiene no sólo un elemento religioso-apocalíptico, sino también el anhelo de una revancha histórica, social y hasta étnica de los aborígenes contra los blancos<sup>24</sup>. En especial el MRTA ha acentuado las reivindicaciones étnico-culturales, mientras *Sendero*, sin nombrarlas oficialmente, se ha servido con notable virtuosismo de las diferencias, las discriminaciones y los resentimientos étnicos. Los monstruosos rituales de *Sendero* en las aldeas que lograba ocupar temporalmente en la sierra – castigos corporales públicos para delitos menores, el asesinato lento y

<sup>22</sup> Felipe MacGregor/Marcial Rubio Correa, *La región andina: una visión general*, en: [sin compilador], *Violencia...*, Op. cit. (nota 3), p. 15.

<sup>23</sup> Enrique Bernales Ballesteros, Op. cit. (nota 10), pp. 68-70 (siguiendo un argumento de Antonio Díaz Martínez, *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima: Mosca Azul 1985, passim).

<sup>24</sup> Sobre esta temática confróntese Alain Labrousse, *Le réveil indien en Amérique latine*, Ginebra: Favre/CETIM 1984, pp. 16-27, 89-93; Marie-Danielle Demélas, *Les indigenismes: contours et détours*, en: [sin compilador], *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité*, París: CNRS 1983, pp. 9-50.

cruel de los traidores, la ridiculización de las autoridades locales y los comerciantes, azotes para los adúlteros y los lascivos – remiten a prácticas prehispánicas y coloniales, renovadas por los intelectuales urbanos de la corriente indianista. Estas costumbres atávicas están ligadas a una religiosidad que acentúa los aspectos apocalípticos y mesiánicos y que cree en la fuerza purificadora de la guerra total. Estas formas de religiosidad, en versiones secularizadas superficialmente, han constituido importantes fragmentos de la práctica cotidiana de *Sendero*. La violencia política es justificada, por ejemplo, mediante el argumento de que se acerca el fin inminente de los tiempos históricos, es decir de la era de las expoliaciones, y su transformación en la “gran armonía eterna”<sup>25</sup>.

Aparte de este factor hay que mencionar en lugar destacado el problema no resuelto de la identidad nacional y de la difícil convivencia de varias etnias en un mismo territorio como una de las causas fundamentales de la especie de guerra civil que ensangrentó al Perú durante largos años<sup>26</sup>. Lo que puede llamarse la identidad colectiva de esta nación presenta una carencia marcada de integración social, una cierta incomunicación entre los diversos actores étnico-culturales y una clara resistencia a aceptar una genuina pluralidad en igualdad de condiciones para todos los habitantes del país. Hasta hoy el Perú no ha edificado una cultura común y un sentimiento de solidaridad y continuidad, compartidos en lo esencial; por todos los grupos étnico-sociales. Las etnias indígenas representan los

<sup>25</sup> Cf. José Luis Rénique, *La voluntad encarcelada. Las “luminosas trincheras de combate” de Sendero Luminoso del Perú*, Lima: IEP 2003. La concepción de la justicia en cuanto castigo efectivo de los pecadores tiene reminiscencias mesopotámicas y bíblicas (“ojo por ojo”). Los juicios populares de *Sendero Luminoso* que terminaban en la pena de muerte (obligatoria) contra los traidores prescribían además la separación de cabeza y cuerpo al enterrar al condenado, para que estas partes no se volvieran a juntar en toda la eternidad. Estos y otros detalles de la vida cotidiana de esta organización se hallan en la historia más o menos oficial de la misma: Rogger Mercado, *El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso*, Lima: s.e. 1986 (3ª edición), p. 23. Cf. la crítica de Carlos Iván Degregori, *Sendero...*, Op. cit. (nota 14), p. 30 (la ideología de este movimiento en cuanto fundamentalismo político-religioso).

<sup>26</sup> Enrique Bernalles Ballesteros, *Cultura, identidad y violencia...*, Op. cit. (nota 10), p. 39. Este largo ensayo constituye una inteligente sinopsis histórica de la cuestión indígena en el Perú. Sobre la compleja relación entre violencia política e identidad indígena Cf. la obra indispensable: Juan Ansión, *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima: GREDES 1987; también es interesante el libro de uno de los líderes guerrilleros: Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas 1988.

sectores en desventaja dentro de un marco socio-cultural que tiende a discriminar a los elementos de origen rural y pre-moderno. Las barreras profundas entre mestizos e indios, entre costeños y serranos *no* son, ciertamente, la causa inmediata de la lucha armada, pero han coadyuvado a conformar un entorno proclive a las relaciones violentas entre estos grupos y desfavorable a la solución pacífica de conflictos.

Hay que señalar otros factores que pueden transformar el potencial de violencia implícita en el prolegómeno de una guerra abierta, como ser el bajo grado de organización de la sociedad civil, las formas clientelistas y patrimonialistas del ejercicio del poder, el comportamiento predominantemente represivo del aparato estatal, una administración pública incapaz de brindar servicios básicos a la población y una policía ineficaz, altamente militarizada y corrupta<sup>27</sup>.

#### **4. ESTRUCTURAS ESTATALES Y EJÉRCITO COMO ACTORES DEL DRAMA DE LA VIOLENCIA**

Cuando se inició la guerra de guerrillas (1980), el Estado peruano no ejercía un control efectivo y completo de su propio territorio: tenía presencia permanente sólo en los espacios más poblados y estratégicamente más relevantes, dejando una porción importante del país de modo tácito en manos de agentes privados, como ser antaño los grandes terratenientes. Y cuando el Estado aparecía realmente en escena, lo hacía a menudo de forma represiva, y no como un agente de desarrollo y asistencia social.

Aún hoy no es muy diferente la situación de los *partidos políticos*, independientemente de su ideología específica: son organismos oligárquicos, centralizados, clientelistas, con intereses y actividades dirigidas primordialmente a la población urbana y costeña. Una buena parte de la población peruana, sobre todo los llamados sectores emergentes del proceso de modernización, no se ha sentido representada por el sistema tradicional de partidos. No hay duda de que estos factores estatal-administrativos y cultural-políticos han contribuido a fomentar una atmósfera de desencanto con respecto a todas las organizaciones estatales, incluidos los partidos políticos convencionales, e, indirectamente, a abonar una fe incipiente en movimientos socialistas radicales que prometían la destrucción del "sistema" y la instauración de un mundo totalmente nuevo. En sus primeros años *Sendero Luminoso* y posterior-

---

<sup>27</sup> Sobre esta temática Cf. Marcial Rubio Correa, *Estado y violencia en el Perú*, en: [sin compilador], *Violencia...*, Op. cit. (nota 3), pp. 109-160.

mente el MRTA aprovecharon ese ambiente de desengaño con respecto al Estado y la sociedad.

Uno de los grandes actores de la guerra civil ha sido el *ejército peruano*. Las Fuerzas Armadas ensayaron largamente (1968-1980) un régimen modernizante y anti-oligárquico de reformismo social que se inició con la estatización de empresas petroleras norteamericanas y con una reforma agraria bastante radical, pero que degeneró rápidamente en un gobierno autoritario, corrupto e ineficiente<sup>28</sup>. Restablecida la democracia civil a partir de 1980, y ante la impotencia de la policía, las Fuerzas Armadas tomaron paulatinamente a su cargo la conducción de la guerra contra el MRTA y *Sendero*; en esta etapa y hasta los éxitos de 1992 (la captura de Abimael Guzmán y el desmantelamiento de *Sendero*), el ejército se destacó también por sus continuas transgresiones de los derechos humanos y por un tratamiento violento e irracional de la población civil no involucrada en la guerra.

La expansión de la justicia militar fue particularmente funesta: los tribunales militares –sin posibilidades de apelación– se distinguieron por la aplicación de la tortura, el fusilamiento sumario de sospechosos, por detenciones prolongadas indebidas, la expropiación ilegal de los bienes de los presos y por la abierta discriminación de la población indígena y campesina. Entre 1984 y 1990 se dieron innumerables casos en que el ejército no diferenció entre el enemigo armado y la población civil rural en las zonas de batalla; los éxitos que entonces conocieron *Sendero* y el MRTA se debieron en gran parte a que la población campesina de la sierra central se sintió realmente afectada por la violencia indiscriminada de las Fuerzas Armadas. El propio Presidente de la República, Alan García (1985-1990, de tendencia socialdemócrata), admitió que se estaba combatiendo “la barbarie con la barbarie”<sup>29</sup>. Es sintomático, por ejemplo, cómo las Fuerzas Armadas trataron el “incidente” de Accomarca (en la sierra central) del 14 de agosto de 1985. Una unidad especial del ejército asesinó a sangre fría a setenta campesinos elegidos al azar en esta aldea, que nunca había

<sup>28</sup> Cf. Cynthia MacClintock/Abraham F. Lowenthal (comps.), *The Peruvian Experiment Reconsidered*, Princeton: Princeton U.P. 1983; E.V.K. Fitzgerald, *State and Economic Development in Peru since 1968*, Cambridge: Cambridge U.P. 1976.

<sup>29</sup> Citado en: Diego García-Sayán, *Perú: Estado de excepción y régimen jurídico*, en: **Síntesis**, Nº 3, septiembre-diciembre de 1987, p. 287. Sobre la violencia que dimana de las agencias del Estado Cf. Diego García-Sayán (Comp.), *Democracia y violencia en el Perú*, Lima: CEPEI 1988; Carlos Iván Degregori/Carlos Rivera, *Fuerzas Armadas, subversión y democracia 1980-1993*, Lima: IEP 1995; Philip Mauceri, *Militares: insurgencia y democratización en el Perú 1980-1988*, Lima: IEP 1990.

brindado protección o ayuda a los senderistas. Las Fuerzas Armadas y su Comando General negaron largo tiempo la mera existencia de la masacre; después le restaron importancia. Una comisión parlamentaria investigó los hechos *in situ*, y el ejército acusó al parlamento de “oportunismo”. Ante la prensa el oficial encargado de la operación admitió la matanza, pero declaró que había realizado un “buen trabajo profesional” y no exhibió arrepentimiento por la muerte de numerosas mujeres y niños. Todos los intentos de someterlo a un tribunal civil fueron inútiles; el oficial fue ascendido rápidamente dentro del escalafón militar<sup>30</sup>.

La actuación de los movimientos guerrilleros, que superaron en mucho la brutalidad, la ilegalidad y la imprevisibilidad de las Fuerzas Armadas, ha generado paradójicamente una corriente de opinión pública que hizo ver en una luz más positiva el rol del ejército y que contribuyó a borrar de la memoria colectiva las atrocidades cometidas por las fuerzas del orden. Posteriormente el clamor popular a favor de un gobierno fuerte que ponga fin al terrorismo irracional del MRTA y de *Sendero* contribuyó a la reintroducción de un gobierno semi-autoritario en abril de 1992: el Presidente Alberto Fujimori, en conjunción con las Fuerzas Armadas, instituyó un régimen altamente centralizado y personalizado, que culminó con un retorno de los militares al poder político, la descomposición del sistema tradicional de partidos y una cierta restricción de los derechos humanos. Esto significó, por otra parte, justificar *a posteriori* toda la actuación de las Fuerzas Armadas en la represión de la guerrilla, incluidos los actos claramente ilegales, y brindar así un manto de cómoda impunidad al quehacer del ejército.

Finalmente es pertinente recordar que en el Perú la administración estatal, los partidos políticos, el ejército y la policía representan fenómenos mayoritariamente urbanos y controlados – o, por lo menos, influidos – por los grupos étnico-culturales de blancos y mestizos. Si bien los reclutas del ejército y los funcionarios administrativos y policiales de menor rango provienen de capas indígenas, son los oficiales y altos dignatarios blancos y mestizos los que definen los valores de orientación y las normas efectivas de comportamiento de aquellas instituciones. Por ello estos actores del drama de la violencia han sido percibidos hasta hace poco como básicamente ajenos al mundo campesino y rural, ya que sus fuentes de reclutamiento y sus normativas se derivan del Perú moderno de la costa.

---

<sup>30</sup> *Con admiración y sin horror*, en: **Quehacer** (Lima), N° 37, octubre-noviembre de 1985, p. 60; *America's Watch, Derechos humanos en el Perú*, Lima: Comisión Andina de Juristas 1986, pp. 19-22.

## 5. LOS MOVIMIENTOS GUERRILLEROS EN CUANTO ACTORES DE LA VIOLENCIA

La investigación más amplia sobre la estructuración y jerarquías internas de *Sendero Luminoso*, sus fuentes y métodos de reclutamiento de militantes y sus valores normativos para las prácticas cotidianas ha sido realizada por *Sebastian Chávez Wurm*<sup>31</sup>. *Sendero Luminoso* y el MRTA han creado ciertamente una subcultura en sus áreas de influencia, que probablemente está mucho más cerca de la tradicional cultura política del autoritarismo que de las orientaciones de la modernidad. Por ejemplo: con alguna seguridad se puede afirmar que tanto en *Sendero* como en el MRTA se halla sub-representado –y en forma marcadamente notoria– el sector social de los asalariados dependientes, en especial el clásico proletariado de fábrica urbana o de empresa minera. También el campesino propietario de pequeñas parcelas se encuentra entre aquellos que no fueron atraídos ni por la propaganda ni por la praxis de estas instituciones revolucionarias. Las clases sociales para las cuales había que llevar a cabo la revolución socialista e instaurar un régimen radical fueron aquellas que prestaron la menor cooperación posible a las organizaciones revolucionarias, lo que ha sido patéticamente visible en el caso del proletariado urbano. Los sindicatos se hallan entre las instituciones sociales del Perú donde la influencia del MRTA y de *Sendero* fue prácticamente nula.

Los marginalizados y desclasados de todo tipo han conformado la masa de simpatizantes y miembros de estos movimientos: los expulsados de las capas medias han constituido los cuadros directivos y medios de *Sendero* y del MRTA, y los marginalizados de las clases populares han configurado la masa de los luchadores y creyentes. Como señaló el más distinguido investigador peruano sobre *Sendero Luminoso*, los núcleos iniciales de este movimiento –que luego se transformaron en los cuadros dirigentes–

<sup>31</sup> Sebastian Chávez Wurm: *Der Leuchtende Pfad in Peru (1970-1993). Erfolgsbedingungen eines revolutionären Projekts* (Sendero Luminoso en el Perú [1970-1993]. Condiciones del éxito de un proyecto revolucionario), Colonia/Weimar: Böhlau 2011. Esta obra se basa casi exclusivamente en fuentes primarias: los expedientes y las sentencias de la Sala Penal Nacional de la Corte Suprema de Justicia del Perú, los testimonios recolectados por el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, los informes muy precisos y bien fundamentados de la Dirección Nacional contra el Terrorismo (DINCOTE) y los materiales no publicados, de muy diverso origen, que se hallan en la llamada Colección Gustavo Gorriti del Instituto de Estudios Peruanos. Cf. el interesante ensayo de Fernando Reinales, *Sociología política de la militancia en organizaciones terroristas*, en: **Revista de Estudios Políticos** (Madrid), N° 98 (nueva época), octubre/diciembre de 1997, pp. 85-114.

estaban compuestos por “una élite intelectual provinciana mestiza y una juventud universitaria también provinciana, andina y mestiza”<sup>32</sup>. No hay duda de que *Sendero* y el MRTA pueden ser considerados como el lugar de encuentro y coincidencia de intelectuales desclasados, maestros de escuela, profesores universitarios y algunos profesionales, por una parte, y mestizos e indígenas no integrados en sus sectores sociales de origen, por otra<sup>33</sup>. La dirigencia y la masas de los combatientes provienen, en realidad, de dos mundos diferentes, tanto social como culturalmente. Por ello es que los dirigentes suponen *a priori* que tienen un derecho histórico superior para mandar, mientras que militantes “simples” son como soldados que pueden ser manipulados fácilmente<sup>34</sup>.

Los cuadros de estos movimientos, en general extremadamente jóvenes –y con la seguridad y arrogancia que el mundo actual confiere a los jóvenes–, no han podido o no han querido hacer una carrera lenta y trabajosa en el seno de instituciones, o sometándose a las incertidumbres del mercado, o adquiriendo méritos profesionales mediante una larga escolaridad. Como ya se mencionó, los cuadros dirigentes de *Sendero* provienen de una élite universitaria provincial, socialmente desarraigada y en búsqueda de una explicación simple y absoluta de la historia universal<sup>35</sup>. En el plano intelectual y en el comportamiento cotidiano esta organización –como también el MRTA– ha reproducido el talante dogmático y patriarcal, las tradiciones anti-individualistas y pro-colectivistas y las estructuras jerárquicas y piramidales que configuran los aspectos centrales de las convenciones y las rutinas peruanas de larga data.

<sup>32</sup> Carlos Iván Degregori, *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima: Zorro de Abajo 1990, p. 7.

<sup>33</sup> Timothy Wickham-Crowley, *Guerrillas and Revolution in Latin America. A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956*, Princeton: Princeton U.P. 1992, pp. 23-28.

<sup>34</sup> El hecho de que la dirigencia y la masa de militantes provienen social y culturalmente de dos mundos diferentes ha sido callado discretamente por los propios movimientos guerrilleros y por sus propagandistas y defensores. Sobre esta temática Cf. Eugenio Chang-Rodríguez, *Sendero Luminoso. Teoría y praxis*, en: **Nueva Sociedad**, N° 89, mayo-junio de 1987, p. 153; [sin autor], *Testimonio de un senderista*, en: **Debate** (Lima), Vol. VII, N° 33, julio de 1985, pp. 36-39; Raúl González, *Sendero: cinco años después de Belaúnde*, en: **Quehacer**, N° 36, agosto-septiembre de 1985, p. 38

<sup>35</sup> Carlos Iván Degregori, *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros. Lucha armada y utopía autoritaria*, en: SINTESIS (Madrid), N° 3, septiembre/diciembre de 1987, p. 201; David Scott Palmer, *Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso*, en: **Comparative Politics**, Vol. 18 (1986), N° 2, pp. 127-146.

El mini-universo de los movimientos guerrilleros adoptó rasgos fundamentales del odiado mundo que combatió: notables privilegios para la jefatura (entre ellos una ética sexual laxa, muy diferente de la moral puritana prescrita para los militantes comunes y corrientes), disciplina severísima para los subordinados, incluyendo castigos extremadamente duros para los contraventores (muy a menudo penas de muerte para los más diversos “delitos”), cadenas de mando y obediencia convencionales y una visión del mundo basada en un catecismo elemental y asfixiante. En lo que podemos llamar el acondicionamiento de las conciencias, *Sendero Luminoso* logró inculcar a sus miembros –sobre todo a los de abajo– una disciplina muy severa, que incluía el honroso deber de sacrificarse y morir por la organización. Aunque esta temática ya era conocida, Chávez Wurm describe con interesantes detalles empíricos uno de los logros organizativos más notables de *Sendero Luminoso*: la construcción de una lealtad ilimitada con respecto a los líderes y una obediencia dispuesta al martirio. No hay duda de que esta guerrilla poseía una estructura jerárquica y piramidal, cuyo grupo dirigente admiraba abiertamente a Stalin<sup>36</sup>. En varios aspectos *Sendero Luminoso* y el MRTA se asemejan sintomáticamente al ejército regular: sancionan severamente las deslealtades, acorralan al espíritu crítico, controlan estrechamente a los reclutas en todo ámbito de la vida cotidiana y se aprovechan de sus debilidades y temores. El machismo<sup>37</sup> y otras variantes del autoritarismo tradicional son preservadas cuidadosamente por estas organizaciones.

La militancia en estas organizaciones revolucionarias ha representado una canal de rápido ascenso social, sobre todo un acceso al difícil y muy codiciado poder político, aunque sea a una porción aleatoria y riesgosa del mismo. En el fondo los dirigentes anhelan sólo *pecunia, potestas, praestigium*, como la mayoría de los revolucionarios salidos de las clases medias a lo largo de toda la historia universal. Su mayor capital de destrezas reside en una envidiable habilidad para manipular símbolos e ideologías y para utilizar las masas populares como meros mecanismos desechables con el fin de alcanzar el ascenso social rápido<sup>38</sup>. La historia de los

<sup>36</sup> Sebastian Chávez Wurm, Op. cit. (nota 30), pp. 185, 191-193, 265.

<sup>37</sup> Cf. la obra exhaustiva de Robin Kirk, *Grabado en piedra: las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima: IEP 1993, passim. Fernando Reinares (en: Op. cit. [nota 30], p. 89) señaló que el terrorismo es una actividad básicamente masculina: los miembros de estas organizaciones son predominantemente varones, solteros y jóvenes.

<sup>38</sup> Posibilidad vislumbrada tempranamente por Gérard Chaliand, *Mythes révolutionnaires du tiers monde. Guérillas et socialismes*, Paris: Seuil 1979, passim.

movimientos guerrilleros es también una crónica demasiado humana de divisiones y escisiones irracionales, sobre todo por cuotas de poder y diferencias personales, como es patente en el MRTA, siempre tan adicto a la publicidad de todos sus actos<sup>39</sup>.

## 6. EVOLUCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES GUERRILLERAS

*Sendero Luminoso* proviene de una escisión del Partido Comunista del Perú (de tendencia pro-china), y más precisamente del grupo afín a la línea extremista dirigida por la famosa *Banda de los Cuatro*, a la cual *Abimael Guzmán*, el fundador, líder e inspirador, tributó siempre admiración y respeto. Posteriormente Guzmán y sus secuaces combatieron tenazmente a los comunistas chinos reformistas (y sus seguidores peruanos) que tratan de combinar socialismo con economía de libre mercado. La ideología y mentalidad imperantes en *Sendero* constituyen una curiosa amalgama de autoritarismo tradicional latinoamericano con fragmentos de la llamada "Gran Revolución Cultural Proletaria" de China.

Los elementos teóricos en la programática de *Sendero* y del MRTA son extraordinariamente débiles, imprecisos y escasos; lo que llama la atención es el tono patético y melodramático de sus proclamas y el estilo didáctico de sus pocas publicaciones (imitando a los catecismos de uso popular). Uno de sus rasgos centrales de *Sendero* ha sido un culto excesivo a la personalidad del caudillo máximo, que sobrepasa potencialmente lo sucedido con Mao Tze-Dong: Abimael Guzmán, el "Presidente Gonzalo", ha sido celebrado como el más grande marxista leninista maoísta viviente y como "jefe de la revolución mundial" [sic]; su pensamiento es visto como "la más alta expresión de la materia consciente, producto de sus quince mil millones de años de desarrollo" [sic]. Sólo él puede aprehender las grandes leyes de la historia y aplicarlas a la realidad concreta<sup>40</sup>. La meta de *Sendero* es la "sociedad de la gran armonía", aunque para alcanzarla habría que pasar por las pruebas de fuego y los valles de lágrimas de clara factura apocalíptica. Las "luchas internas" en el seno de la propia organización son indispensables, productos de una necesidad histórica

<sup>39</sup> Miguel Silvestre, "Vamos a matar a Polay". *Excepcional encuentro con un comando subversivo que decidió liquidar al jefe del MRTA*, en: **Sí, Revista de Actualidad** (Lima), Vol. 5, N° 259, 10-16 de febrero de 1992, pp. 28-31.

<sup>40</sup> Rogger Mercado, *Algo más sobre Sendero*, Lima: Ediciones de Cultura Popular 1987, Vol. I, pp. 14-17 (Mercado fue considerado como el propagandista oficial de *Sendero Luminoso*).

ineluctable, como las derrotas ocasionales. Los perdedores en los conflictos internos deben ser “acuchillados” sin conmiseración y juegan, en realidad, el papel de chivos expiatorios para legitimar los frecuentes reveses.

Hasta 1992 los jóvenes adeptos tenían que firmar “cartas de sujeción” al “Presidente Gonzalo”, obligándose a llevar a la práctica las directivas emanadas en la jefatura sin discusión y con “disciplina, voluntad y entrega”, y estar dispuestos a “arrasar, aniquilar y barrer” a todo opositor, dentro y fuera del partido. A las bases se les adoctrinó en el espíritu de la obediencia ciega a los líderes, del sacrificio más duro y loable en pro de los objetivos del partido y del menosprecio a la muerte. Todo esto ocurrió, empero, dentro de una visión claramente elitista de lo social: el principio rector era “ganar las cabezas”, porque así las masas “actuarán conforme a lo que les imprimamos”<sup>41</sup>. No hay duda de que *Sendero Luminoso* ha representado en América Latina el ejemplo más patético y prolongado del procedimiento conocido como “lavado cerebral”, el cual fue facilitado por las tradiciones autoritarias y anti-individualistas provenientes de las herencias incaica e hispano-católica. En esta “sub-sociedad cerrada e impermeable a las influencias externas”, como la calificó en 1997 Julio Cotler, los adeptos y simpatizantes encontraron nuevos lazos de dependencia que reemplazaron cómodamente sus viejas certezas absolutas<sup>42</sup>. Durante algunos años *Sendero Luminoso* cosechó un cierto éxito porque supo aprovecharse de las debilidades del Estado peruano. Algo teóricamente tan mediocre como el llamado “Pensamiento Gonzalo”<sup>43</sup> y la ideología del movimiento tuvieron resonancia porque la sociedad peruana no supo ofrecer alternativas a sus sectores más deprimidos.

Por otra parte, *Sendero* –y en proporción más reducida el MRTA– hizo siempre gala de un dogmatismo inmune a toda prudencia pragmática. La juventud de los mandos senderistas y su olímpico desprecio por las tradiciones y estructuras rurales y, sobre todo, su rechazo de cualquier manifestación de sentimientos y piedad filial, enfadaron a una sociedad campesina inmersa aun en el respeto a los mayores y a las jerarquías

<sup>41</sup> Testimonios y expresiones en: Partido Comunista del Perú, *Sendero Luminoso, Informe presentado por el Departamento Central al Comité Regional Principal y Comité Regional del Centro*, Lima [?]: s.e. 1984, p. 43; PCP/SL, *Desarrollar la guerra popular sirviendo a la revolución mundial*, Lima: s.e. 1986, p. 20.

<sup>42</sup> Julio Cotler, *El Sendero...*, Op. cit. (nota 11), p. 93. Sobre esta temática confróntese Manuel Jesús Granados, *El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología*, en: **Socialismo y participación**, N° 37, marzo de 1987.

<sup>43</sup> Sebastian Chávez Wurm, Op. cit. (nota 30), p. 223.

típicas (conformadas casi siempre de acuerdo a viejos códigos proto-democráticos) de las comunidades indígenas. Los partidarios de *Sendero* y del MRTA en las aldeas se aprovecharon de sus nexos con el nuevo poder armado para ajustar viejas cuentas y rencillas personales. No se han comportado, en el fondo, de manera diferente a los informantes de las Fuerzas Armadas. Se puede aseverar que *Sendero Luminoso* se ha destacado por una enorme cantidad de actos de extrema violencia, inútil e irracional, como la matanza indiscriminada de campesinos en aldeas y comarcas "inseguras", atentados contra casi todos los grupos sociales y partidos políticos, destrucción de propiedad privada y estatal, el asesinato de niños pequeños y mujeres no involucradas en ningún conflicto<sup>44</sup>. Con particular saña *Sendero* se dedicó durante largos años a asesinar a modestos dirigentes campesinos y a trabajadores sociales y dirigentes de barriadas pobres de las ciudades costeras, que se negaban a seguir ciegamente sus órdenes. Como es fácil colegir, esta política de destrucción masiva de bienes públicos, matanzas indiscriminadas y terrorismo cotidiano no condujo a una mayor aceptación y popularidad de esta organización, sino que motivó el rechazo de *Sendero* de parte de los sectores más pobres y humildes de la población peruana y, al mismo tiempo, dio "lugar a una demanda universal en favor de la restauración de la autoridad [...] a cualquier precio"<sup>45</sup>.

La evolución del MRTA, su estructuración interna y algunos lineamientos ideológicos (el objetivo supremo de un socialismo radical) son similares a *Sendero*; el MRTA empezó a operar en 1984 y se ha diferenciado por su anhelo de publicidad a toda costa, por su programática más diluida y por un intento de acercarse a partidos e instituciones de izquierda. Nunca llegó, sin embargo, a tener el potencial militar, el poder de intimidación y la importancia política de *Sendero* a nivel nacional<sup>46</sup>.

## 7. EL DECURSO DE LOS CONFLICTOS Y EL ROL DE LAS RONDAS CAMPESINAS

En 1965, en la época del auge de las tesis foquistas de *Ernesto Che Guevara*, surgieron en el Perú dos movimientos guerrilleros que tuvieron corta duración y casi ninguna influencia sobre la evolución posterior de la violencia

<sup>44</sup> Cf. por ejemplo: *Genocidio senderista*, en: **Sí, Revista de Actualidad**, Vol. 6, N° 335, 2-8 de agosto de 1993, pp. 32-35.

<sup>45</sup> Julio Cotler, Op. cit. (nota 11), p. 90.

<sup>46</sup> Sobre el MRTA confróntese la obra más informativa: Yehude Simón Munaro, *Estado y guerrillas en el Perú de los '80*, Lima: AIEPS 1988.

política. El *Ejército de Liberación Nacional* (ELN) y el *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) fueron rápidamente derrotados a costes sociales muy bajos. El ELN, conformado casi exclusivamente por universitarios e intelectuales urbanos, tenía una ideología y una estrategia ortodoxamente castristas: trataron de reproducir en la ceja de selva de Ayacucho la experiencia de Sierra Maestra, pero fueron sorprendidos y aniquilados por el ejército antes de que realmente empezaran actividades dignas de mención. El MIR tuvo una etapa preparatoria bastante amplia y trató de crear un apoyo masivo en el campo y las ciudades; provenía de una escisión del partido populista más importante del país, el APRA Rebelde. Su ideología "marxista-leninista" le predisponía a acercarse a sectores sociales más amplios, incluyendo sindicatos urbanos, movimientos campesinos y partidos de izquierda. Bajo la dirección de *Luis de la Puente Uceda*, cuyas destrezas técnico-militares no fueron justamente brillantes, realizó algunas acciones bélicas en los departamentos de Junín y Cusco, pero los grupos guerrilleros fueron rodeados y destruidos rápidamente por las Fuerzas Armadas, antes de que lograran iniciar la fase de la "propaganda armada". Su relevancia reside en haber introducido una cuña en los partidos socialistas de izquierda, especialmente en el comunista, contraponiendo una "auténtica praxis revolucionaria" al reformismo imperante en las jefaturas de los partidos. Estas tendencias radicales lograron generalmente ocasionar divisiones importantes en el seno de los partidos comunistas pro-moscovita y pro-chino; no hay duda de que dirigentes de *Sendero* y del MRTA han pertenecido a círculos próximos a los restos del MIR<sup>47</sup>.

*Sendero Luminoso* empezó sus operaciones el 17 de mayo de 1980, en el momento en que se celebraban elecciones presidenciales y parlamentarias libres, que daban fin a doce años de dictadura militar, quemando precisamente material electoral en un pequeño pueblo de la sierra andina. Este comienzo no fue el símbolo de una lucha proletaria contra una tiranía antipopular, sino la expresión de un rechazo radical a todo sistema democrático pluralista y un retorno, bajo barniz socialista, de la tradición autoritaria de antaño. Se reproducía así una constante del movimiento guerrillero latinoamericano: la guerrilla revolucionaria no constituía la última posibilidad de liberación de una sociedad maniatada por poderes oscuros y retrógrados, sino una decisión subjetiva de una élite de iluminados que hacían caso omiso del contexto histórico y político concreto.

---

<sup>47</sup> Sobre esta temática confróntense los testimonios de la izquierda militante: Héctor Béjar, *Las guerrillas de 1965: balance y perspectiva*, Lima: PEISA 1973; Hugo Blanco, *Tierra o muerte: las luchas campesinas en el Perú*, México: Siglo XXI 1974; Hugo Neira, *Los Andes: tierras o muerte*, Madrid: ZYX 1968.

A partir de 1989 el gobierno ordenó a las Fuerzas Armadas el evitar los abusos más groseros contra la población civil y se otorgó un apoyo resuelto a la autodefensa armada del campesinado. Esta última determinación estratégica fue probablemente la que decidió el curso de la guerra. Ya a partir de 1985 se habían organizado espontáneamente comités de auto-ayuda armada en las regiones campesinas más afectadas por las actividades de *Sendero*. Su primer objetivo fue vigilar y defender la propiedad campesina, especialmente el ganado, ya que el Estado y sus agentes de orden público tenían una presencia muy precaria en las comarcas rurales de la sierra andina, agravado este hecho por la ineficacia y corrupción del aparato judicial y por la colusión de las autoridades policiales con los autores de los delitos de robo y abigeato<sup>48</sup>. La popularidad de las rondas se consolidó en desmedro de *Sendero* y del MRTA cuando en la mayoría de las comarcas andinas (a) estos movimientos guerrilleros decidieron destruir las redes ancestrales de parentesco y compadraje, (b) cuando los campesinos percibieron que la política de tributos de guerra para estas organizaciones ocasionaba un marcado descenso en sus ya magros ingresos y (c) cuando *Sendero* pretendió prohibir ferias y mercados agrícolas con el argumento de que esta era una práctica capitalista que, además, servía para alimentar a los parásitos burgueses de las ciudades. Las zonas más pobres del Perú han sido también aquellas regiones donde las antiguas tradiciones y usanzas estaban más arraigadas, y la destrucción de estas sólo redundó en el cese de todo apoyo serio a *Sendero* y al MRTA.

Posteriormente estas *rondas campesinas* fueron entrenadas, armadas e indoctrinadas por las Fuerzas Armadas, aunque no hay duda de que han conservado una fuerte autonomía de acción y un claro carácter rural-indígena<sup>49</sup>. Su desconfianza hacia el Poder Judicial y los partidos políticos

<sup>48</sup> Cf. el excelente trabajo (basado en materiales empíricos) de Alonso Zarzar, *Las rondas campesinas de Cajamarca: ¿de la autodefensa al autogobierno?*, en: Luis Pásara et al., Op. cit. (nota 6), p. 109; Orin Starn (Comp.), *Hablan los ronderos. La búsqueda por la paz en los Andes*, Lima: IEP 1993.

<sup>49</sup> Por otra parte hay que mencionar que las rondas campesinas han reproducido algunos aspectos clásicos de la cultura política del autoritarismo: castigos corporales ancestrales por faltas relativamente leves, vigencia de antiguas jerarquías de prestigio y dominación, penalización de comportamientos (y hasta opiniones) desviantes, colectivismo convencional y apología del *status quo* socio-político del momento. Cf. los testimonios de primera mano sobre esta actitud en los documentos oficiales de las rondas, reproducidos en: Alonso Zarzar, Op. cit. (nota 47), p. 117, 141, 151. Cf. Carlos Iván Degregori, *Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho*, en: Carlos Iván Degregori et al., *Las rondas campesinas y la derrotas de Sendero Luminoso*, Lima: IEP 1996, pp. 189-225; José Coronel, *Violencia política y respuestas campesinas en Huanta*, en: *Íbid.*, pp. 29-116.

sigue incólume. Uno de los mayores logros de las rondas fue terminar con la atmósfera de miedo paralizante que envolvió la sierra alta a partir de 1982 (sobre todo en los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Cusco) a causa del terror indiscriminado de *Sendero*. Las rondas acentuaron y protegieron, por otra parte, algunos elementos esenciales de la vida campesina, que *Sendero* y el MRTA –a causa de su delirante dogmatismo– habían pasado por alto: (1) la defensa de la pequeña propiedad campesina: ya no habían latifundios que repartir ni terratenientes que combatir, como los revolucionarios pensaban equivocadamente, sino reducidas parcelas de tierra de posesión privada, a las cuales los campesinos están ligados tanto económica como emotivamente; (2) la práctica de una religiosidad sincretista, ciertamente llena de supersticiones, pero importante en la vida cotidiana de la gente rural, cosa que los ateos profesionales de las organizaciones revolucionarias jamás pudieron comprender (y ni siquiera tolerar); y (3) los nexos con un aparato estatal corrupto, explotador e ineficaz, pero que prestaba (y presta) ciertos servicios, tales como caminos, escuelas y postas sanitarias, factores a los cuales no campesinos no querían ni quieren renunciar, a pesar de su dudosa calidad. En este último sentido los movimientos revolucionarios no tenían nada concreto que ofrecer. Las Fuerzas Armadas emergieron a mediano y largo plazo como el mal menor.

## 8. LA TERMINACIÓN DEL PERIODO ACTIVO DE LA GUERRA

La violencia por la violencia misma constituyó, sin duda alguna, el rasgo definitorio más relevante de *Sendero* y en menor escala del MRTA, más aún que su proyecto político y cultural de corte autoritario; pero esta concepción conllevó la ruina posterior de ambos movimientos guerrilleros. Se trató ciertamente de una concepción apocalíptica que intentaba purificar radicalmente y a sangre y fuego el mal, encarnado en cualquier régimen pre-socialista. Como faltaban los grandes objetivos a ser aniquilados según la ideología maoísta (los grandes terratenientes, por ejemplo), *Sendero* se consagró a pequeños objetivos porque, de todas maneras, era indispensable una “cuota y un baño de sangre” para asegurar el triunfo de la revolución. *Sendero* se creía “condenado a triunfar”<sup>50</sup>. Pero la realidad resultó muy diferente: la amoralidad de esta organización

<sup>50</sup> Testimonios de la ideología senderista y una plausible crítica de esta mixtura de ideología política y fundamentalismo apocalíptico en: Carlos Iván Degregori, *Cosechando...*, Op. cit. (nota 48), pp. 198-200, 215; Gustavo Gorriti, *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*, Lima: Apoyo 1990, cap. VIII y X.

—su desprecio total por la dialéctica de fines y medios— fue chocante para la mayoría de la población peruana, que a partir aproximadamente de 1988 rechazó sus prácticas e indirectamente sus objetivos. Con respecto a ambas organizaciones guerrilleras se puede aseverar que no valió la pena la aplicación generosa de la violencia ni menos la exculpación del terror en nombre de una pretendida razón histórica. La población percibió que cada vez se requerían mayores dosis de violencia para alcanzar más o menos los mismos efectos, lo que a la larga convertía el terror en algo totalmente absurdo.

El exceso de violencia política sin resultados prácticos apreciables condujo a que las organizaciones guerrilleras dejaran de ser una amenaza contra el sistema liberal-democrático y se transformaran paradójicamente en un factor que aglutinó a diversos sectores sociales, incluyendo el estamento militar, para conservar la democracia occidental y el régimen de libre mercado en cuanto la única alternativa a una guerra civil prolongada. “[...] la democracia puede llegar a ser percibida como una ‘decisión estratégica’ para evitar la degradación del país hacia un conflicto catastrófico”<sup>51</sup>.

Posiblemente *Sendero Luminoso* y el MRTA no estén aun totalmente derrotados y aniquilados, pero es improbable que vuelvan a tener el protagonismo de los años 1985-1992, cuando hicieron tambalear al Estado y lograron damnificar seriamente el tejido social peruano. El motivo para este diagnóstico negativo reside en la ineptitud de estas organizaciones de concitar un apoyo popular masivo y activo: iniciaron la guerra creyendo que ese apoyo se daría automáticamente, pero —como en la inmensa mayoría de los casos de guerrillas socialistas a nivel mundial— la población no se plegó a estas bandas de maniáticos del poder. Su desplazamiento a la ciudad (sobre todo en el caso de *Sendero*) tampoco sirvió para ganar más cuadros o apoyo; lo mismo vale para el MRTA. La línea ideológica ruralista de este último era, por ejemplo, demasiado alejada de los intereses de los ciudadanos pobres, que hoy constituyen la mayoría de la población peruana.

La guerra de guerrillas ha producido desde 1980 más o menos sesenta mil muertes violentas (incluidas las debidas a la represión policial y mi-

---

<sup>51</sup> Eduardo Pizarro Leongómez, *Insurgencia...*, Op. cit. (nota 4), p. 243; posibilidad tempranamente vislumbrada por Cynthia MacClintock, *Perspectivas para la consolidación democrática en el Perú*, en: *Democracia y violencia en el Perú*, Lima: CEPEI 1988, p. 37; MacClintock, *Sendero Luminoso: la guerrilla maoísta del Perú*, en: **Revista Occidental** (Tijuana, México), Vol. 3 (1986), N° 2 (= 9), passim.

litar, que pasan de la mitad de esta cifra); los daños materiales y los morales resultan simplemente imposibles de ser cuantificados. La inmensa mayoría de las víctimas pertenece a las clases populares y al campesinado de la sierra andina; poquísimas víctimas se han dado en el seno de los estratos altos y dominantes. La guerra no ha logrado modificar en lo más mínimo la estructura social del país y tampoco debilitar el poder de los grupos privilegiados. En resumen puede afirmarse que la guerra de guerrillas no ha valido la pena desde el propio punto de vista de las organizaciones revolucionarias: lo que ellas han engendrado ha sido un enorme esfuerzo logístico, gigantescas pérdidas humanas y materiales, el desgaste moral de toda la nación y al final el rechazo de la inmensa mayoría de la población, rechazo particularmente fuerte entre aquellos sectores populares que deberían ser los beneficiarios inmediatos de la pretendida revolución radical de *Sendero Luminoso* y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru<sup>52</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

AMERICA'S WATCH.

*Derechos humanos en el Perú*. Comisión Andina de Juristas, Lima: 1986.

ANÓNIMOS.

"Testimonio de un senderista". En *Revista Debate* N° 33. Volumen VII, Lima: julio de 1985, pp. 36-9.

"Genocidio senderista". En *Sí, Revista de Actualidad* N° 335, volumen 6, Lima: del 2 al 8 de agosto de 1993, pp. 32-5.

"Con admiración y sin horror". En *Revista Quehacer* N° 37, Lima: de octubre a noviembre de 1985.

ANSIÓN, Juan.

*Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico en Ayacucho*. GREDES, Lima: 1987.

BALLÓN, Eduardo.

"Movimientos sociales en la crisis". En: *Movimientos sociales y crisis: El caso peruano*. Comp. Eduardo Ballón. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima: 1986.

BÉJAR, Héctor.

*Las guerrillas de 1965: Balance y perspectiva*. Ediciones PEISA, Lima: 1973.

---

<sup>52</sup> Así lo predijo Timothy Wickham-Crowley, *Winners, Losers and Also-Rans: Toward a Comparative Sociology of Latin American Guerrilla Movements*, en: Susan Eckstein (comp.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, Berkeley: California U.P. 1989, passim.

- BERG, Ronald H.  
"Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas", in *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* N° 4, Vol. 28, winter 1986-7.
- BERNALES BALLESTEROS, Enrique.  
"Cultura, identidad y violencia en el Perú contemporáneo". *Violencia en la región andina: Caso Perú*. Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz. Lima: 1993.  
*Violencia y pacificación*. Comisión Especial del Senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo & Comisión Andina de Juristas Lima: 1989.
- BLANCO, Hugo.  
*Tierra o muerte: Las luchas campesinas en el Perú*. Editorial Siglo XXI, México: 1974.
- BURT, Jo-Marie.  
*Political Violence and the Authoritarian State in Peru: Silencing Civil Society*, Palgrave Macmillan, New York: 2007.
- CAVERO CARRASCO, Ranulfo.  
"Imposible es morir...": *Universidad satanizada, asfixiada y violentada*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho: 2005.
- CHALIAND, Gérard.  
*Mythes révolutionnaires du tiers monde: Guérillas et socialismes*, Seuil, Paris: 1979.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio.  
"Sendero Luminoso: Teoría y praxis". En *Revista Nueva sociedad* N° 89, Caracas: de mayo a junio de 1987.
- CHÁVEZ DE PAZ, Dennis.  
*Juventud y terrorismo: Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1989.
- CHÁVEZ WURM, Sebastián.  
*Der Leuchtende Pfad in Peru (1970-1993): Erfolgsbedingungen eines revolutionären Projekts [Sendero Luminoso en el Perú (1970-1993): Condiciones del éxito de un proyecto revolucionario]*. Böhlau, Colonia-Weimar: 2011.
- CORONEL, José.  
*Violencia política y respuestas campesinas en Huanta*. En *Las rondas campesinas y la derrotas de Sendero Luminoso*. Compilador Carlos Degregori et al. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1996, pp. 29-116.
- COTLER, Julio.  
"El Sendero Luminoso de la destrucción". En *Revista Nueva Sociedad* N° 150, Caracas: julio-agosto de 1997.  
"Descomposición política y autoritarismo en el Perú" En *Revista Sociedad* N° 2, Buenos Aires: mayo de 1993.

DEGREGORI, Carlos Iván.

*El surgimiento de Sendero Luminoso*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 2010.

“Cosechando tempestades: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”. En *Las rondas campesinas y la derrotas de Sendero Luminoso*. Comp.: C. Degregori et al. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1996, pp. 189-225.

*Qué difícil es ser Dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Editorial Zorro de Abajo, Lima: 1990.

“Sendero Luminoso: El desafío autoritario”. En *Revista Nueva Sociedad* N° 90, Caracas: julio-agosto de 1987.

“Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros. Lucha armada y utopía autoritaria”. En *Revista Síntesis* N° 3, Madrid: septiembre a diciembre de 1987.

“Mundo andino, movimiento popular e ideología”. En *Mundo andino y región*, Compilación de Germán Altamirano et al. Editorial de la Universidad de San Marcos. Lima: 1984, pp. 27-38.

DEGREGORI, Carlos Iván & RIVERA, Carlos.

*Fuerzas Armadas, subversión y democracia: 1980-1993*, Editorial Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1995.

DEMÉLAS, Marie-Danielle.

«Les indigénismes: Contours et détours». Centre Nationale de la Recherche Scientifique. En *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité*, Paris: 1983, pp. 9-50.

DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio.

*Ayacucho: Hambre y esperanza*. Editorial Mosca Azul, Lima: 1985.

FAVRE, Henri.

“Des-exorcizando a Sendero”. En *Revista Síntesis* N° 3, Madrid: de septiembre a diciembre de 1987, pp. 245-7.

FITZGERALD, E.V.K.

*State and Economic Development in Peru since 1968*, Cambridge University Press, Cambridge: 1976.

GALTUNG, Johan.

*Sobre la paz*. Editorial Fontamara. Barcelona: 1985.

GARCÍA-SAYÁN, Diego.

“Perú: Estado de excepción y régimen jurídico”. En *Revista Síntesis* N° 3, septiembre a diciembre de 1987.

GARCÍA-SAYÁN, Diego (Comp.).

*Democracia y violencia en el Perú*. Ediciones del Centro Peruano de Estudios Internacionales, Lima: 1988.

GONZÁLEZ, Raúl.

“Sendero: Cinco años después de Belaúnde”. En *Revista Quehacer* N° 36, Lima: agosto-septiembre de 1985, p. 38

- GOLTE, Jürgen & ADAMS, Norma.  
*Los caballos de Troya de los invasores: Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1987.
- GORRITI, Gustavo.  
*Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Editorial Apoyo, Lima: 1990.
- GRANADOS, Manuel Jesús.  
"El PCP Sendero Luminoso: Aproximaciones a su ideología". En *Revista Socialismo y participación* N° 37, Lima: marzo de 1987.
- JIMÉNEZ BACCA, Benedicto.  
*Inicio, desarrollo y ocaso del terrorismo en el Perú. El ABC de Sendero Luminoso y el MRTA*, Lima: Sanki 2000.
- KIRK, Robin.  
*Grabado en piedra: Las mujeres de Sendero Luminoso*. Editorial Instituto de Estudios Peruanos. Lima: 1993.
- LABROUSSE, Alain.  
*Le réveil indien en Amérique latine*. Centre Europe-Tiers Monde, Genève: 1984.
- MACCLINTOCK, Cynthia.  
"Perspectivas para la consolidación democrática en el Perú". En *Democracia y violencia en el Perú*, Centro Peruano de Estudios Internacionales. Lima: 1988.  
"Sendero Luminoso: La guerrilla maoísta del Perú". En *Revista Occidental* N° 2, Vol. 3. Tijuana, México: 1986.
- MACCLINTOCK, Cynthia & LOWENTHAL, Abraham F. (Comps.).  
*The Peruvian Experiment Reconsidered*, Princeton University Press. Princeton: 1983.
- MACGREGOR, Felipe & MADALENGOITIA, Laura (comps.).  
*Violencia y paz en el Perú hoy*. Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz & FFE. Lima: 1985.
- MACGREGOR, Felipe; ROUILLON, José & RUBIO CORREA, Marcial (comps.).  
*Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz & FFE. Lima: 1987.
- MACGREGOR, Felipe; RUBIO CORREA, Marcial & VEGA CARREAZO, Rudecindo.  
*Marco teórico y conclusiones de la investigación sobre violencia estructural*. Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz. Lima: 1990.
- MATOS MAR, José.  
*Desborde popular y crisis del Estado*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1984.
- MAUCERI, Philip.  
*Militares: Insurgencia y democratización en el Perú (1980-1988)*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1990.

MERCADO, Rogger.

*Algo más sobre Sendero*. Vol. I. Ediciones de Cultura Popular, Lima: 1987.  
*El Partido Comunista del Perú: Sendero Luminoso*. 3ª edición s/e. Lima: 1986.

MOROTE BEST, Efraín.

*Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco: 1988.

MUNARO, Yehude Simón.

*Estado y guerrillas en el Perú de los '80*. Editorial AIEPS, Lima: 1988.

NEIRA, Hugo.

"Violencia y anomia: Reflexiones para intentar comprender". En *Revista socialismo y participación* N° 37, Lima: marzo de 1987, pp. 1-13.  
*Los Andes: Tierras o muerte*. Editorial ZYX. Madrid: 1968.

ORTIZ, Álvaro & ROBINSON, David.

"La pobreza en Ayacucho". En *Revista Socialismo y participación* N° 28, Lima: diciembre de 1984, pp. 15-33.

PALMER, David Scott (Comp.).

*Shining Path of Peru*, Hurst, Londres: 1992.

PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ & SENDERO LUMINOSO.

*Desarrollar la guerra popular sirviendo a la revolución mundial*, s/e, Lima: 1986.  
*Informe presentado por el Departamento Central al Comité Regional Principal y Comité Regional del Centro*, s/e, Lima: 1984.

PÁSARA, Luis.

"Introducción" y "Nuevos actores: Devaluación de la moneda corriente". En *La otra cara de la Luna: Nuevos actores sociales en el Perú*, Luis Pásara et al., comps. Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, Buenos Aires: 1991.

PÁSARA, Luis & ZARZAR, Alonso.

"Ambigüedades, contradicciones e incertidumbres". En *La otra cara de la Luna: Nuevos actores sociales en el Perú*, Luis Pásara et al., comps. Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, Buenos Aires: 1991.

PERIÓDICO EL COMERCIO.

Lima, 7 de abril de 1985.

PIZARRO LEONGÓMEZ, Eduardo.

*Insurgencia sin revolución: La guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada*. Editorial Tercer Mundo. Santafé de Bogotá: 1996.

REINARES, Fernando.

"Sociología política de la militancia en organizaciones terroristas". En *Revista de Estudios Políticos* N° 98. Madrid: de octubre a diciembre de 1997, pp. 85-114.

RÉNIQUE, José Luis.

*La voluntad encarcelada: Las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 2003

RODRÍGUEZ RABANAL, César.

*Cicatrices de la pobreza: Un estudio psicoanalítico.* Ed. Nueva Sociedad. Caracas: 1989.

ROMERO, Catalina.

"Violencia y anomia". En *Revista Socialismo y participación*, N° 39, Lima: septiembre de 1987, p. 76-80.

RUBIO CORREA, Marcial.

"Estado y violencia en el Perú" En *Violencia en la región andina: El caso Perú.* Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz. Lima: 1993, pp. 109-60.

SALCEDO, José María.

"Violencia y medios de comunicación en el Perú". En *Violencia en la región andina: El caso Perú.* Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz. Lima: 1993.

SCOTT PALMER, David.

"Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso", in: *Comparative Politics* N° 2, Vol. 18: 1986, pp. 127-46.

SILVESTRE, Miguel.

"Vamos a matar a Polay: Excepcional encuentro con un comando subversivo que decidió liquidar al jefe del MRTA". En: *Sí, Revista de actualidad* N° 259, Vol. 5, Lima: 10 al 16 de febrero de 1992, pp. 28-31.

STARN, Orin (Comp.).

*Hablan los ronderos: La búsqueda por la paz en los Andes.* Editorial del Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 1993.

VÁZQUEZ, Mario C. & DOUGHTY, Paul L.

"Cambio y violencia en el Perú rural: Problema del indio", En *Revista Socialismo y participación* N° 34, Lima: junio de 1986, pp. 115-23.

VEGA-CENTENO, Máximo *et al.*

*Violencia y pobreza: una visión de conjunto.* En *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú.* Felipe MacGregor *et al.*, comps., Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz & FFE. Lima: 1987, pp. 79-112.

WICKHAM-CROWLEY, Timothy.

*Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956,* Princeton University Press, Princeton: 1992, pp. 23-28.  
 "Winners, Losers and Also-Rans: Toward a Comparative Sociology of Latin American Guerrilla Movements", in: Susan Eckstein (comp.), *Power*

*and Popular Protest. Latin American Social Movements*, California University Press, Berkeley: 1989.

ZARZAR, Alonso.

*Las rondas campesinas de Cajamarca: ¿De la autodefensa al autogobierno?* En *La otra cara de la Luna: Nuevos actores sociales en el Perú*, Luis Pásara et al., comps. Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, Buenos Aires: 1991.



## **PENSAR Y SEGUIR CREYENDO: UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE LA RELIGIÓN**

**Franco Gamboa Rocabado<sup>1</sup>**

### **RESUMEN**

¿Es la religión una preocupación únicamente filosófica, o existen formas “científicas” para comprender sus alcances en los sistemas sociales? Utilizando como marco de referencia algunas nociones teóricas de Niklas Luhmann, el presente artículo responde de manera general a esta pregunta, analizando las creencias y dogmas en algo supremo e improbable. Asimismo, el texto aborda la necesidad de repensar la *Biblia* como un manifiesto político que ofrece el más

---

<sup>1</sup> Graduado con honores de la Carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, obtuvo una maestría en políticas públicas y un doctorado en gestión pública y relaciones internacionales. Gracias a méritos académicos, logró importantes becas de estudio e investigación en universidades de prestigio como son Duke University en Estados Unidos, London School of Economics and Political Science en Reino Unido, Yale University en Estados Unidos, y la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es investigador del Instituto de Estudios Bolivianos y jefe de la Unidad de Internacionalización de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, donde organizó el Primer Congreso Internacional de Facultades de Humanidades, Ciencias de la Educación, Derecho y Ciencias Políticas, evento que congregó a 35 académicos de renombre mundial de 14 países. Es columnista del periódico *Página siete* y colaborador en revistas como *Meta-política* de México y *Relaciones: Revista al tema del hombre* de Uruguay. Fue investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en dos oportunidades y ganó dos veces la beca andina del Instituto Francés de Estudios Andinos con sede en Lima. franco.gamboa@aya.yale.edu.

allá como un escenario político, visualizando un nuevo orden que dé sentido a la existencia.

### **PALABRAS CLAVE**

Filosofía de la cultura // Religiosidad // Dioses // Creencias y dogmas // *Biblia* y política.

### **ABSTRACT**

Is religion a philosophical concern only, or there are “scientific” ways to understand its scope in social systems? Using as a reference some theoretical notions of Niklas Luhmann, this article generally responds to this question by analyzing the beliefs and dogmas in something supreme and unproved. The text also addresses the need to rethink the *Bible* as a political manifesto that offers the afterlife as a political stage, displaying a new order that gives meaning to existence.

### **KEYWORDS**

Philosophy of culture // Religiosity // Divinities // Believes and tenets // Politics of the *Bible*.

## **1. Introducción**

El mundo social sigue siendo un escenario de rituales religiosos inacabables. En el área andina de América Latina, especialmente en Bolivia, Perú y Ecuador, el credo religioso con frecuencia nos muestra fetos de ovejas, dulces, inciensos y alcohol; preparados especiales para una *mesa de sacrificios* en honor a la Madre Tierra o *Pachamama*. Estas prácticas simbólicas son expresión de la religiosidad en el mundo andino de los aymaras y quechuas que se mantienen inclusive en el siglo XXI.

La historia latinoamericana está envuelta de alegorías, entre las que se destacan los mitos prehispánicos de Thunupa, Pachacámac, Viracocha, Apo Katequi y Manco Kápac. Seres extraordinarios, algunos miembros de la más fina prosapia incaica que, una vez muertos, son elevados a la categoría de dioses para proteger al mundo andino, orientando la vida colectiva de los ayllus pero, simultáneamente, del conjunto de las sociedades modernas donde conviven las *contradicciones no coetáneas* a las cuales se refería Ernst Bloch; es decir, la pervivencia de diferentes tiempos

que como estratos profundos entremezclan el pasado pre-colombino con la postmodernidad actual. Las teorías filosófico-sociológicas de Niklas Luhmann muestran la genealogía de las religiones como estructuras de significado, o como un sistema de comunicaciones. Esto da lugar a una filosofía de la cultura donde la creencia en un ser supremo, junto con la posibilidad de una vida más allá de lo material y terrenal, se convierte en un tipo de utopía que cohesiona los lazos sociales y hace de la convivencia cultural un sitio seguro. Seguro para vivir y para pensar en lo divino: caldo de cultivo de sentido para nuestras existencias.

La religiosidad es un hecho sociológico y un referente filosófico preñado de simbolismo y cosmogonía que hoy se convierte en intensas creencias para cualquier estrato social. En unos casos, se busca la conexión con una trascendencia que ofrece un más allá consolador, mientras que en otras situaciones, lo más llamativo es la dialéctica de oposición complementaria entre hembra y macho, arriba y abajo, izquierda y derecha como todavía lo muestran los ayllus o las comunidades amazónicas. Polos bifurcados que definen la identidad cultural indígena y las prácticas religiosas de las grandes urbes donde se habla intensamente de un *retorno* o *resurgimiento de la Religión* como respuestas filosófico-metafísicas al margen de la racionalidad instrumental.

En América Latina pueden rastrearse claramente las creencias religiosas que inter-relacionan el catolicismo con lo “trascendentalmente otro” del mundo andino-amazónico: los dioses que habitan las alturas circundadas por el dominio de los cóndores, junto a la cruz del sacrificio cargado de valores en el mundo de la vida familiar contemporánea. El viento sopla por la fuerza de apus, achachilas y apachetas, dioses que gobiernan los nevados: Aconcagua, Chimborazo, Sajama e Illimani. Los dioses míticos son muy exigentes y demandan compromisos inexplicables, por lo que una expiación es imprescindible para la vida de una comunidad rural o urbana. Si el cristianismo trascendió por 20 siglos, fue porque las estructuras sociales están entretejidas de imaginarios respecto a la vida después de la muerte. La religión para la filosofía de la cultura es una preocupación inmanente, expresándose al mismo tiempo como estructura ideológica que debemos explicar.

La religión es un componente de la conciencia colectiva en las ciudades y las comunidades rurales. Para muchos, los dioses otorgan poder a las autoridades, rigen el derecho y enseñan el camino por donde transitar a lo largo de los siglos. En la sociedad moderna o post-moderna nada está más allá o fuera de la religiosidad. A lo largo de América Latina, antes

de la conquista española, la personalidad indígena probablemente estaba dominada por una fuerza predominantemente masculina. Las culturas andinas del Incario eran guerreras y Viracocha, dios masculino, constituía el símbolo del poder y la virilidad; sin embargo, después del trauma político y cultural de la opresión colonial, la personalidad andina tal vez se feminizó, razón por la cual Viracocha dio paso a la preponderancia de la Pachamama. Si la personalidad andina contemporánea es en cierta forma sumisa y doble, las sociedades modernas son también religiosas y creyentes, al mismo tiempo que desencantadas y dominadas por la Razón occidental iconoclasta.

Por cumplir con los designios de la Pachamama, los creyentes andinos o cholo-mestizos como son llamados en Bolivia, Perú y Ecuador, suelen ofrecer libaciones de todo tipo para obtener diversos favores insondables, valorando también el pésame de la semana santa católica, aunque la historia del pueblo judío y la *Biblia*, tengan poco que ver con las tradiciones ancestrales de América Latina. Súbitamente, la contemporaneidad confunde miles de años de historia y las creencias religiosas andinas, judeo-cristinas u orientales, dan lugar a una serie de expectativas para explicar la situación actual del hombre y su *destino* terrenal.

El alcohol junto con la embriaguez o inclusive el uso de drogas, representan una obligación en las fiestas patronales, por ejemplo para el Día de los Muertos en México y Bolivia. El incienso purifica todo dominio religioso, al mismo tiempo que los ritos de sangre (simbólicos o reales) siguen constituyendo un recurso para alimentar el fulgor divino. ¿Es la religión una preocupación únicamente filosófica, o existen formas más científicas para comprender sus alcances en los sistemas sociales? Este artículo responde de manera general a dicha problemática: la creencia en algo supremo pero improbadado, utilizando como marco de referencia algunas lecturas que provienen de las teorías de Luhmann, abordando también la necesidad de repensar la *Biblia* como manifiesto político que transmite la oferta de un más allá como figura política, cuyo propósito es visualizar un nuevo orden que otorgue sentido a nuestras existencias, aunque sea desconocido, sobrenatural o inclusive absurdo.

El misterio que rodea toda práctica religiosa no es sino un fuego de artificios y formas alternativas de racionalización. Avanza paralelamente al crecimiento de la fe y la seguridad en que se debe sacrificar para la Madre Tierra o para Cristo redentor. Las sociedades contemporáneas no se han secularizado de manera drástica ni absolutamente. La Razón de la Ilustración aún convive con la búsqueda incesante de lo sagrado, de aquello

inalcanzable pero pacificador: el mañana mesiánico como esperanza futura al lado de fuerzas divinas, pero también como conciencia vigilante donde la razón crítica, aparentemente comparte espacios con la teología, la utopía y la misma epistemología, según algunos teóricos de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer<sup>2</sup>.

En pleno siglo de las revoluciones tecnológicas de la comunicación y la *sociedad global* como solía pensar Luhmann, no representa un exotismo escuchar que en Bolivia surjan rumores (o tal vez experiencias reales) donde en muchos edificios, puentes o casas de las grandes urbes y sus alrededores, se rinda un culto insólito y sangriento a la Pachamama con el objetivo de evitar su ira. En muchos casos se entierran en los cimientos criaturas de llama, mientras que en la obras de gran envergadura estaría permitido el sacrificio de seres humanos que podrían ser depositados para rendir pleitesía a la mitología, luego de un rito donde se los hace comer y beber profusamente hasta morir. Esto tiene una relación con los sacrificios humanos del Incario y de los antiguos mayas, para quienes rendir pleitesía con la sangre humana, sobre todo joven, era una exigencia moral y hasta erótica.

Los artilugios de la fe ancestral, muchas veces tienen un enorme contenido violento que, extrañamente, es asumido por los ciudadanos de toda laya en tiempos post-modernos. La fe está simultáneamente conectada con la razón científica, con las explicaciones que han desencantado al mundo actual y aún se transporta firme hacia diferentes dimensiones que se resisten a reconsiderar lo religioso únicamente como falsa conciencia. La religión y toda expresión de religiosidad es parte de la vida cotidiana, como afirma Luhmann, consolando el ánimo de aquellos que buscan fortuna y explicaciones como parte del enigma que circunda nuestro paso por este mundo, rodeados de espíritus benignos y malignos, invadidos de supersticiones, cuentos, liturgias sangrientas, racionalidades y utopías en medio de un baño de caos y orden.

¿Podemos sospechar aquello que está en la mente de Dios para responder a las interrogantes de nuestra vida y nuestros vacíos? ¿Existe una lectura política de la *Biblia*? ¿En qué términos y cómo hallar una mezcla de me-

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno, *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader* (edited by Rolf Tiedemann), Stanford, California: California University Press, 2003. Consultar también: Blanca Solares, "Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro", en: Gina Zabludovsky (Comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM 1998, pp. 215-233.

ditaciones espirituales junto con un sentido de acción para asumir compromisos políticos? Muchas veces, el hecho de separar la dimensión religiosa espiritual del mundo político se presenta como si fuera un ejercicio sin sentido porque constituiría una suerte de arrogancia intelectual. Aquí surge el sentido político de la *Biblia*, que sería un desafío pagano para algunos e inclusive un intento doloroso por la posibilidad de encontrar explicaciones y respuestas únicamente imperfectas, es decir, humanas.

La lectura política de la *Biblia* plantea la necesidad de poseer conocimientos históricos y teológicos, aunque representa una experiencia única porque actualmente estamos lejos de cualquier interpretación oficial, o al margen de recibir imposiciones institucionales que destruyen toda espiritualidad. Acercarnos a las escrituras, firmes y con el propósito de dialogar desde lo más profundo de uno mismo, es un esfuerzo para reconciliar a la divinidad y los anhelos terrenales por preservar aquello que denominamos fe. Asimismo, dicha fe es otro nombre para expresar las pugnas psicológicas del ser humano que se debaten entre la exégesis y las incertidumbres en torno a Dios como producto de la cultura.

Leer libremente la *Biblia* abre una serie de respuestas antropológicas y políticas para repensar la ética y el existencialismo. El primer episodio es romper con el temor de no entender la palabra de Dios, o encerrarse en la derrota de creer que existe algo totalmente inescrutable en cualquier texto bíblico. Si hubiera algo impenetrable, entonces el hombre no podría comprender, ni su naturaleza ni la de Dios. Por lo tanto, interpretar la *Biblia* ayuda a pensar nuestra existencia y la fe en términos antropomorfos, lo cual significa mirar la *Biblia* como un producto, simultáneamente sagrado, literario y humano.

Toda lectura flexiblemente honesta de la *Biblia* que se proponga conducir nuestra vida espiritual, obliga a que los hombres borren la frontera entre el horizonte cognitivo para comprender los mensajes de Dios y aquello que no sería posible entender. En el fondo, cualquier mensaje bíblico puede ser aprehendido, dado el impulso existencial de toda persona para vislumbrar los rumbos respecto a las preguntas: ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?

Las historias más interesantes, son precisamente aquellas contenidas en los evangelios donde se describe la vida, pasión y muerte de Jesucristo, quien es al mismo tiempo un ser humano extraordinario y divino. A diferencia de otras religiones, el cristianismo marcó una inmensa huella en la historia, al mostrar de forma violenta e impresionante la manera cómo

Dios envió a su único hijo, sabiendo que sería sacrificado por medio de una muerte tormentosa.

La lección es sorprendente porque el verdadero rey, es decir, el hijo de Dios, es reducido a un hombre sencillo, humilde, sufrido pero sobrenatural que predicó una política donde todo poder en la tierra es relativo y débil al final de cuentas, pues los últimos serán los primeros y los privilegios deberán convertirse en su opuesto: el servicio y sacrificio con lo cual Jesús invitó a todos a seguirlo.

¿La vida de Jesús es un llamamiento existencial a ser como él? ¿Podemos alcanzar este desafío, o los evangelios son una metáfora que instruye angustiosamente sobre los extremos a donde llega la maldad humana? La *Biblia* tiene varios núcleos políticos relacionados con la utopía y la probabilidad de cambiar lo más hondo de nuestra identidad, junto a la promesa de seguir vivos después de la muerte.

Leer la *Biblia* implica caminar con confianza hacia una exégesis sincera, reconociendo las incertidumbres sobre cómo imitar el ejemplo de Cristo, pues esto exige subvertir cualquier orden injusto y destruir toda forma terrenal de poder. Los horizontes políticos de la *Biblia* chocan, tanto con la secularización, como con el siempre presente dogmatismo de las iglesias y el credo institucionalizado, aunque no desaparece el sentido de un trascendentalismo de aquello que llamamos experiencia religiosa.

## 2. LAS VISIONES DE NIKLAS LUHMANN

Si bien Luhmann desarrolló una importante teoría general compuesta por elementos centrales como una teoría de los sistemas sociales, una teoría de la comunicación, una teoría de la evolución, una teoría de la diferenciación social, y una teoría de las auto-descripciones. Sus visiones sobre la religión son bastante particulares. El sistema religioso tiene que ver con la *función* que cumple la religión dentro de la sociedad, es decir, qué significa administrar la inevitabilidad de la contingencia comunicativa. Las creencias religiosas para Luhmann aseguran que la comunicación sea exitosa dentro de la sociedad, expresándose por medio de elementos espirituales que buscan trascender la existencia humana. Esta trascendencia sería una meta-comunicación con un entorno posible, es decir, situado más allá de la experiencia social, pero comunicando mensajes hacia el espacio terrenal y estableciendo un sistema religioso como *comunidad de pecadores*. Al mismo tiempo, se lleva a cabo una diferenciación más desarrollada: una sociedad secularizada. En esta perspectiva, la teo-

ría sociológica debe comprender claramente de qué manera se transita del ritual al dogma y viceversa<sup>3</sup>.

El rito sería propio de las sociedades arcaicas y segmentarias donde impera una comunicación religiosa caracterizada por la oralidad (una retórica), mientras que el dogma religioso distingue a las sociedades más avanzadas donde la comunicación está mediada por la escritura y los materiales impresos, surgiendo condiciones de diferenciación funcional. El problema del dogma, parece sugerir que la religión requiere una comunicación más sistemática y totalizadora si busca convertirse en una doctrina; es decir, en un patrón de comportamiento con pretensiones de universalidad y con postulados sobre el pasado, el presente y el futuro.

Este sistema de comunicación habría funcionado de manera similar al sub-sistema de la ciencia, cuyos dogmas representan circuitos de información pero secularizados; sin embargo, el punto de partida inicial es la religión, que en sus orígenes poseía una rica imaginación sobre el universo, sus orígenes y destino, cambiando después sus orientaciones para transformarse en un conjunto de instituciones que requieren *restringir aquella imaginación* con regulaciones sociales para funcionar como una comunicación más eficiente en términos de poder, tanto dentro del sub-sistema social, como para el ejercicio del poder que se impondrá sobre los diferentes individuos conectados con la comunicación religiosa<sup>4</sup>.

Para Luhmann, lo sagrado en la sociedad logró combinar, por una parte el tratamiento pragmático de los objetos religiosos, rico en astucia y determinado por la situación de las sociedades segmentarias, con la *segregación* y el misterio de los signos respecto a Dios y su doctrina racionalizada en la tierra por las iglesias de la sociedad moderna. En las sociedades antiguas la comunicación funciona en el interior de los límites entre lo familiar y aquello que no es familiar, conocido y no conocido. El fenómeno religioso es entendido por casi todos los miembros de la sociedad de una forma similar. La función de la religión arcaica es *brindar sentido al mundo* que es entendido como un sufrimiento desde la perspectiva humana. Por lo tanto, lo sagrado invade todo aspecto de la vida debido a que el mundo es experimentado por todos como un misterio y un secreto pero también como una revelación.

---

<sup>3</sup> Niklas Luhmann, *Sociología de la religión*, México: Herder, 2010.

<sup>4</sup> Cf. Niklas Luhmann. "El proceso de diferenciación de la religión", en *Sociología de la religión*, ob. cit., pp. 195-286.

Lo sagrado es el imperio del misterio aunque no se habla de la muerte como una situación relacionada con el más allá; sin embargo, la creencia en algo sagrado tiene el propósito de comunicar que quien muera no se perderá en la nada sino que podría reconciliarse con la llegada de la felicidad. ¿No es la muerte, incluso para los que creen en la inmortalidad del alma y el cuerpo, el verdadero *misterio*?

La lectura de Luhmann muestra que el hombre moderno racionalizó lo sagrado y así perdió el significado profundo de lo que significa la sacralidad. De cualquier modo, la cultura como estructura de significaciones protegió el sentido religioso para darle un lugar nuevo: el misterio a la mortalidad. El miedo a reconocerse como un ser insignificante y mortal hace que la religión refuerce y reinstale la conciencia de lo sagrado. Asimismo, la vivencia de lo sagrado, en la antigüedad o actualmente, no es racional, sino una experiencia "primigenia": el hombre está indefenso frente a la metafísica de lo inexplicable identificado con las divinidades. Lo santo, sagrado y misterioso no pueden definirse pero podemos darle un sentido ligado a los dioses. La representación de *lo divino* entrañaría tres significados complementarios: a) el sentimiento de dependencia al haber sido creado por algo sobrenatural; b) el sentimiento de ambivalencia de lo experimentado como espiritualidad ligado a lo supremo que es inmortal e imperecedero; y c) el misterio *tremendo* de la muerte caracterizado por la insignificancia del ser humano, indefenso ante las fuerzas de la naturaleza y totalmente inerme frente a la finitud de todo.

El sentimiento de dependencia definiría a lo sagrado que no siempre podría ser de origen divino. En la sociedad funciona otro tipo de dependencias que no son religiosas ni sagradas. En Luhmann, la función de la religión como una "estructura y forma de comunicación *total*", tiende a mostrar cierta ambivalencia dentro de la experiencia sacra; sobre todo, en las relaciones de atracción y repulsión, en el llamado y el rechazo que caracteriza a la experiencia del misterio tremendo, que en la *Biblia* se identifica con la expulsión de los hombres del Paraíso, la muerte del hijo de Dios hecho hombre y el Juicio Final que oprimirá al hombre bajo la forma de un Apocalipsis. El misterio se presenta de maneras diversas: representaría el suave flujo del ánimo que busca respuestas sobre cómo es posible la existencia del mundo y el universo, a partir de expectativas trascendentales. Lo misterioso también se expresa en una conducta social vista como súbito estallido del espíritu, mezclando lo feroz, el sentido de lo bueno y malo, e incluso lo demoníaco junto a lo divino.

Por otra parte, lo tremendo es el miedo que podría manifestarse en el terror de Job hacia Dios. Todo hombre sería un ser atemorizado y muchas

veces enfurecido con Yahveh. En el *Libro de Job* del *Antiguo Testamento* existen los extremos de lo tremendo: la lucha entre Dios y el diablo en la cual habrá de triunfar el Señor, pero dejando la puerta abierta para una profunda decepción y permanente tristeza en el hombre que lamenta haber sido víctima del egoísmo de Dios y su poder vanidoso que lo hace sufrir y lo humilla. Además, lo que hace que el misterio sea tremendo, representa también su inaccesibilidad, su energía, la pasión que despierta y los impulsos que promueve. El hombre estaría atrapado en medio de dudas que se orientan sacramentalmente hacia la divinidad, o amarrado sacramentalmente hacia el mal: el ser humano mata y muere porque puede ser conducido hacia el bajo mundo. En Luhmann, la religión es un tipo de comunicación tremenda y totalizadora capaz de invadir todo el sistema social, aguantando el paso del tiempo histórico.

El misterio de Dios y lo sagrado nos conduciría hacia lo admirable, asombroso y a la contemplación. Este es el origen y la función de comunicación que ejerce la mística dentro de la teología. Para la teoría luhmanniana de la religión, los místicos son hombres que saben ver, mirar y admirar los diferentes sub-sistemas, contribuyendo a la auto-observación del mundo social.

Lo sagrado pertenece al sistema de la sociedad entendido como una especie de propiedad estable o efímera relacionada con ciertas cosas (los instrumentos del culto), con ciertos seres (el rey, el sacerdote, el místico), con ciertos espacios (el templo, la iglesia, el lugar en alto del supremo), y con ciertos tiempos (el domingo, el día de Pascua, la Navidad y otras fiestas religiosas que son consideradas patrimonio cultural).

Lo sagrado representa la comunicación más efectiva para todas las cosas en la sociedad primitiva. Sin embargo, lo sagrado también es *ambiguo*. Quienes experimentan lo sagrado pueden reaccionar con respeto o aversión, deseo o terror. Su naturaleza sería equívoca, reforzándose la contingencia prevista por Luhmann. La religión puede comunicar, explicar, generar sentido sobre el mundo, al mismo tiempo que fracasar en su intento por construir una totalidad. Puede existir un conjunto de conductas de *resistencia* que rechazan el hecho de ser totalizadas y articuladas por la religión.

Esta ambigüedad está presente en las sociedades primitivas o arcaicas y, probablemente, Luhmann encontraría la misma ruta ambigua para la sociedad moderna que confronta la ambigüedad con otros sub-sistemas donde nuevas formas de comunicación como el poder y el dinero son capaces

de hacer el mundo más accesible o de manera similar, sumamente insoporable, reimpulsando la fragilidad humana hacia el camino religioso.

En las grandes religiones universales como el cristianismo y el islam, lo sagrado tiene un nombre preciso: Dios, no el Dios de los filósofos sino un tipo de Dios personal y vivo ante los ojos de quienes experimentan la comunicación con el fenómeno religioso, sobre todo ligado a la magia y a ciertas estructuras institucionales como la iglesia en Roma. ¿En estas instituciones, desaparece por completo la ambigüedad y lo equívoco? Este debate se encuentra abierto en la teoría de Luhmann, para quien lo sagrado requiere de un espacio privilegiado. Este espacio, a diferencia del espacio de las matemáticas o de la física teórica en la ciencia de lo probable, no es homogéneo. Procede de múltiples experiencias primordiales, espirituales, subjetivas y esquivas que son codificadas por completo en el sistema de la sociedad.

La experiencia de la creación del mundo siempre es algo sagrado, ya sea éste el Génesis o la ausencia de un origen porque según las concepciones budistas, la existencia sería algo eterno. Posiblemente, cualquier experiencia religiosa continúa siendo mágica y existe porque ayuda a descubrir un eje comprensible del mundo, el cual, muchas veces, también es insondable debido a los universos subjetivos que entran en funcionamiento e interactúan con los fenómenos religiosos. En las culturas arcaicas, según Luhmann<sup>5</sup>, este eje puede constituir una conexión de comunicaciones que unen a la tierra con la luz primordial: el origen del misterio, pero siempre indeterminado. El miedo de los hombres está ante la muerte y frente a lo que nunca se podrá saber a ciencia cierta: ¿quién creó el mundo, el universo y a la raza mortal de humanos?

Esto no desaparece a pesar de los procesos de diferenciación compleja en las sociedades modernas donde las formas sofisticadas de comunicación tratan de encontrar un sentido codificado del universo, transformando el caos en cosmos; es decir en orden social. De todos modos, siempre surge la posibilidad del terror, del desorden, de la anomia y, por lo tanto, del regreso del misterio y la búsqueda de experiencias religiosas que reclaman por un refugio en el interior de lo sagrado. En los planteamientos de Luhmann, parece que la religión podría convertirse en una estructura de comunicación tendiente a la indeterminación y, por lo tanto, resistente a ser explicada dentro de la teoría de sistemas.

---

<sup>5</sup> Cf. Niklas Luhmann, "La dogmática religiosa y la evolución de las sociedades", en *Sociología de la religión*, ob. cit., pp. 75-194.

Algunos ejemplos del misterio como secreto religioso y código de comunicación para ordenar la realidad social arcaica, serían los tabúes que son convertidos en eslabones débiles de la cadena del orden social, en transiciones o fenómenos híbridos que no pueden clasificarse llegando a desembocar en anomalías. Por otro lado, la religión ingresa en el sistema de la sociedad como mecanismo de apoyo durante diversos momentos, legitimando la autoridad política y colocando la imposibilidad de la comunicación en espacios que son aprovechados por los individuos como un sentido de trascendencia, subjetivo-personal y cautivo del secreto: nadie sabe de dónde venimos, a dónde vamos, ni por qué hemos de existir. Conforme evoluciona la sociedad hacia la diferenciación de la modernidad, Luhmann considera que disminuye la necesidad de un sentido comunicativo específico que pueda manifestarse de manera específicamente religiosa.

Para Luhmann, la religión se manifiesta como una estructura cultural y, por lo tanto, la función de toda religión estaría relacionada con la determinación del mundo. “En razón de esta función de reformular la complejidad indeterminada, la religión permanece atada al nivel del sistema social como un todo. La religión no ha cambiado esta conexión, sino que la conexión es quien la transforma. Es precisamente esta referencia al sistema como un todo lo que explica los cambios en la evolución y las fortunas históricas de la religión”<sup>6</sup>. En la medida en que aumenta la diferenciación y complejidad del sistema de la sociedad, las explicaciones respecto a cuáles son las razones últimas en relación al mundo como un todo, se reducen, aunque la religión continúa operando como una posibilidad donde se desahogan al mismo tiempo, ansiedad e incertidumbre.

La religión reformula aquellas situaciones en que surge o se mantiene la inseguridad sobre el tipo de mundo que experimentamos social y subjetivamente. En consecuencia, el fenómeno religioso trata de interpretar sucesos de manera que pueda realizarse una correlación entre tales interpretaciones y las orientaciones de sentido con que funcionan las personas. Toda religión hace posible un incremento de la inseguridad aceptable. “La necesidad de este logro se relaciona y varía con dos factores. Primero está la etapa de desarrollo de la sociedad. Este desarrollo conlleva una complejidad creciente y la contingencia de otras posibilidades. En segundo término están las estructuras mismas de la religión. (...) La vivencia religiosa está consecuentemente orientada hacia la decepción,

---

<sup>6</sup> Idem., ob. cit., p. 83.

la sorpresa y la incertidumbre. El problema entonces pasa a ser cómo mantener la interacción social a pesar de la incertidumbre y de las expectativas no satisfechas. (...) La función se realiza a través de la *inmediata sacralización del problema*<sup>7</sup>.

En esta perspectiva teórica, el desarrollo histórico y la observación de sus recurrencias a lo largo de su evolución, muestra que las religiones identifican diversas distinciones que se emplean en el ejercicio de sus funciones sistémicas. Los códigos liberarían aspectos no explicados del sistema y permitirían desarrollar programas que realicen las selecciones propias del sistema funcional<sup>8</sup>. En el caso de la religión, las variaciones del código a lo largo del tiempo dan paso a tres formulaciones específicas del mismo: a) sagrado/profano; b) salvación/condenación; y c) a partir de la modernidad, la combinación entre inmanencia/trascendencia.

Con la primera codificación se establecen distinciones de tipo cosmológico diferenciando espacios sagrados: prohibidos, reservados, separados, eminentes, etc. de otros tipos de espacio como lo profano, habitable, común, usable, accesible, etc. Lo mismo sucede con el tiempo sagrado, identificado con el tiempo cósmico de los astros y su percepción terrena (solsticios y equinoccios), cuyas variaciones son santificadas por medio de la práctica funcional de fiestas que van construyendo un calendario sagrado, sobre la base de en una concepción fundamentalmente cíclica, diferente del tiempo cotidiano, medible, usable, y dominable.

En criterio de Luhmann, no se puede concebir a la religión como determinadas respuestas a un conjunto de preguntas determinadas, sino como la pregunta misma; es decir, las respuestas ya están expresadas como cristianas, bíblicas, católicas, musulmanas, etc. Estas pueden entrar en confrontación mutua y ser incluso rechazadas múltiples veces. Lo único que los contenidos religiosos hicieron de positivo fue estar alerta a la pregunta: ¿qué es el mundo, la trascendencia y cómo confiar en Dios para gozar de su protección y los modos de acceso al misterio, al sentido y a su conocimiento? Aunque se prescindiera de la religión, se puede caracterizar esta pregunta de un modo secularizado como pregunta por el sentido de todos los sentidos. Las probables respuestas a dicha pregunta corresponden también a un concepto de Dios.

---

<sup>7</sup> Idem., ob. cit., pp. 84-85.

<sup>8</sup> Cf. Darío Rodríguez M. y Javier N. Torres, "Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana", *Sociologías*, Porto Alegre, Año 5, No. 9, junio 2003, pp. 106-140.

Solamente el sistema religioso se anima a conectarse con los sentidos y usos de Dios, aunque ningún otro sistema funcional plantea aquella pregunta. Las diversas respuestas tienen, sin embargo, el defecto de todas las comunicaciones observables: el observador detecta en seguida un “punto ciego” de toda vinculación específicamente religiosa. Pero con ello no se anula el efecto central de la comunicación religiosa: mantener *despierto el sentido* para la pregunta en torno a la inmanencia/trascendencia. Luhmann pensaba que el código inmanencia/trascendencia significaba que toda experiencia positiva y negativa se podía confrontar con un sentido positivo: plantear un concepto de Dios que tiene que configurarse tautológicamente: Dios es lo que él es (*Yo soy el que soy*). Esta tautología se convierte en una paradoja, pues afirma una distinción que no es distinción.

¿Es la religión solo una paradoja? Luhmann cree que la pregunta por la distinción de Dios permanece como la cuestión central para observar el problema religioso. Ya existente o no existente, ya viviente o muerto, ya con características nombrables o sin ellas. Las preguntas sobre la trascendencia de Dios y la existencia humana estimulan el hecho de dar respuestas con imaginación religiosa.

### 3. SENTIDOS RELIGIOSOS Y BÚSQUEDAS ÉTICAS: LA BIBLIA Y LA POLÍTICA

En la actualidad, las religiones tratan de cultivar una conciencia sobre lo que falta<sup>9</sup>, avivando cierta sensibilidad respecto a las fallas humanas y las carencias de una vida considerada plagada de sufrimientos. La religión ayudaría a olvidar aquella memoria de la destrucción generada por el progreso racional. La religión mantiene firmes las estructuras de comunicación que nacen en el “mundo de la vida”, que es el escenario de la comunicación sin distorsión originaria donde se expresan también intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y otras alternativas de soluciones políticas. Esto podría vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con diversas imágenes en torno a la felicidad y la paz que son *expectativas de logro* en las sociedades modernas<sup>10</sup>.

El siglo XXI no solamente es testigo de las revoluciones tecnológicas más impresionantes, sino que al mismo tiempo evidencia una extraña convi-

<sup>9</sup> Jürgen Habermas. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, (edición de Eduardo Mendieta), Madrid: Trotta, 2001.

<sup>10</sup> Juan A. Estrada Díaz, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004.

vencia entre dos mundos mutuamente excluyentes: la secularización, es decir, el proceso cultural por medio del cual, tanto el racionalismo como la razón humana, rechazan cualquier explicación trascendental, divina o religiosa, privilegiando la confianza en el poder de la ciencia. Por otro lado, el mundo secular camina junto al resurgimiento de múltiples doctrinas religiosas y un renovado interés por todo tipo de misticismos que anhelan un más allá paradisíaco donde pueda plasmarse el renacimiento espiritual de la humanidad.

Tanto el racionalismo como el desarrollo científico caracterizan a la modernidad y los procesos de modernización en cualquier parte del mundo; sin embargo, las religiones universales como el cristianismo, el movimiento islámico y otras filosofías espiritualistas del oriente hinduista, budista o taoísta, son constantemente reinterpretadas a la luz de las calamidades como el incremento de la violencia urbana, el hambre, la pobreza mundial, la inseguridad fruto de enfermedades infecciosas, el miedo a una inmolación nuclear o medioambiental, y el deseo por reconciliar la razón instrumental del occidente secularizado, con la protección de la naturaleza a escala global.

En el terreno político, el fin de la Guerra Fría popularizó la idea de un final de la historia y las ideologías para ensalzar una nueva época, caracterizada por el triunfo de la democracia liberal y el atractivo de la sociedad de mercado. La búsqueda del crecimiento económico transmitió varios mensajes donde, supuestamente, era más importante consolidar una voluntad humana que haga prevalecer su conducta racional privilegiando sus intereses y beneficios personales, junto con las múltiples opciones de consumo que el mercado iba a proveer.

De pronto, las convicciones políticas o las filosofías clásicas en torno a la naturaleza humana y la representación del hombre en la modernidad capitalista, fueron vistas como inútiles, en medio de una defensa a ultranza de las satisfacciones materialistas. Esto fue un error grave y, hasta cierto punto, completamente absurdo porque ni el mercado y ningún sistema pluralista que reconozca los derechos civiles como las democracias contemporáneas podrían prescindir de creencias donde se expliciten claramente cuáles son los sentidos de la vida, del espíritu humano que se esfuerza por construir obras imperecederas o, simplemente, ideas capaces de reconocer las múltiples limitaciones del hombre en medio de la evolución del universo cuya finalidad última, probablemente no existe.

Las religiones y las convicciones ideológico-filosóficas están saludables y plenamente vigentes. El sentimiento de lo sagrado desempeña un papel

central para cualquier clase social, aunque también se esconde una duda fundamental: ¿en qué creen las grandes mayorías del siglo XXI?, ¿éstas se sienten convencidas por ideologías?, ¿o simplemente fingen para explotar únicamente su ego? Por supuesto que resaltarán un sinfín de hipocresías al confirmarse la enorme distancia existente entre aquello que las personas dicen creer y lo que realmente practican. De todos modos este no es el centro del problema.

Las religiones junto con las ideas políticas y filosóficas son la manera en que los hombres aceptan sus derrotas o sus éxitos como inevitables. Aceptar la vida como derrota o fortuna no es posible, sino a condición de identificar una serie de explicaciones sobre el sentido de la vida; sentido que no está sujeto únicamente a la racionalidad científica del mundo moderno, sino condicionado a la aceptación de un orden que girará en torno a diversos entendimientos de lo sagrado.

La *Biblia* es uno de los productos estéticos más hermosos de la cultura occidental. Como un conjunto de escrituras portadoras de misterios religiosos, lecciones políticas y reflexiones filosóficas, la *Biblia* no solamente define la identidad del cristianismo, sino que también contiene varias promesas utópicas respecto a un reino que no es de este mundo: el más allá donde los conflictos existenciales se resuelven con plena justicia. Por esto, una lectura política de la *Biblia* adquiere relevancia, sobre todo para comprender ¿en qué consiste la legitimación de la autoridad divina y por qué deberíamos obedecer las jerarquías sociales en función de cierto equilibrio y orden políticos?

La *Biblia* posee un sentido político debido a que si los hombres se alejan o desafían el proyecto de Dios, quedan sumidos en una profunda soledad. Abandonar a Dios y cuestionar su autoridad conduciría al aislamiento y sentimiento de culpa por haber traicionado un plan trascendental. Esta trascendencia es un orden determinado, es decir, un “cosmos” cuya suprema culminación conduce al género humano a la totalidad de Dios, quien supuestamente nos ama porque fuimos creados a su imagen y semejanza; sin embargo, Dios también otorgó a los hombres un arma valiosa: la capacidad de decidir por cuenta propia, pensar en los intereses propios y, por lo tanto, utilizar nuestras libertades para componer un escenario de reglas humanas que, por lo general, cae en el abismo del “caos”.

El cosmos ofrecido por la *Biblia* representa al orden político, contrapuesto al caos humano contradictorio y, en esencia, peligroso mientras se aparte de Dios. Este carácter político aparece desde el *Génesis*. Dios caminaba

solo como un “*logos* errante” pero poderoso. La humanidad no existía porque Dios era la única fuerza que hablaba en soledad. ¿A quién predica ese *logos* solitario y oscuro, difícil de comprender? ¿Qué lenguaje utiliza en ausencia del mundo y los hombres?

El *Génesis* muestra cómo Dios tomó una decisión política notable: crear a los hombres, superando su soledad y reconciliándose consigo mismo. Así se crea el cosmos: un orden político cuyo poder, responde únicamente a la divina decisión de abandonar la eterna soledad. Los hombres nacen para acompañar a Dios pero, simultáneamente, soportan una división entre el ser supremo y ellos que están sometidos al poder divino.

Cuando Adán y Eva se dan cuenta que también pueden decidir por voluntad propia y comer de la manzana prohibida, entonces comienza otro horizonte: los hombres son capaces de conquistar, imaginar y crear otro orden político, impugnando la legitimidad divina que les dio vida. La discordia del *Génesis* entre Dios y los hombres, es el primer conflicto político que se resuelve mediante la expulsión del paraíso y la precipitación del sufrimiento.

La gran lección humana de la decisión de instaurar su propio orden, descansa en que la “facultad de elegir” siempre implica un riesgo. Los hombres y mujeres escogen diferentes opciones teniendo conciencia de que no solamente las consecuencias de nuestras acciones son casi imprevisibles, sino que tampoco hay nunca, en lo que se refiere a las consecuencias previsibles, criterios de elección que sean infalibles como el presunto *logos* divino.

Si los hombres establecen sus propias reglas y un orden político paralelo, entonces desatan el caos y un sino doloroso que se manifiesta a través de sus conflictos existenciales: ¿de dónde vienen; cuál es su misión; hacia dónde va la vida humana; tiene esta sentido específico sin Dios; por qué la existencia se hace, a momentos, insoportable?

Varias veces, Dios se acerca a los hombres luego de la ruptura, ofreciendo una oportunidad salvadora por medio de la llegada de Jesucristo, cuyo nacimiento es, probablemente, una respuesta bíblica para regresar al equilibrio inicial del *Génesis*, al orden natural y feliz de aquel cosmos arcano cuya legitimidad reposa en la benevolencia de un Dios, al mismo tiempo extraño, vengativo, misericordioso, guerrero, amoroso, justiciero, indiferente y, finalmente, articulador de todo tipo de equilibrios sociales y políticos que provienen del cosmos. La política de la *Biblia* es una imagen

sugestiva sobre cómo Dios abandonó su soledad, creó a los hombres y estos eligieron otros caminos que contradicen el desconocido plan original.

Detrás de cualquier lectura bíblica, destaca también la preocupación en torno al mal, su origen y prevalencia en el mundo. Ejercer el mal constituye un acto de repudio para la gran mayoría de las personas. Sin embargo, la práctica del mal en forma permanente es una de las identidades más profundas de la naturaleza humana. Todos estamos equipados con la capacidad necesaria para cometer los actos más perversos que podamos imaginar; por lo tanto, necesitamos fuerzas sobrehumanas, leyes y amonestaciones de carácter moral para limitar, aunque no erradicar, las penetrantes influencias del mal en la conciencia y en los actos de nuestras distintas vidas<sup>11</sup>.

La *Biblia* contiene hermosas enseñanzas sobre cómo restringir las inclinaciones del espíritu hacia el mal. Es más, los evangelios junto a las prédicas de Jesucristo brindan una posibilidad interesante sobre por qué arrepentirse, rectificar la conducta pecaminosa y alcanzar, no la perfección, pero sí el perdón de Dios por medio de un “sentido de reconciliación”. ¿Es la *Biblia* un conjunto de reflexiones filosóficas en torno a la reconciliación con un ser supremo?

Desde el *Génesis*, la expulsión del paraíso de Adán y Eva se convirtió en una aleccionadora metáfora en torno a las barreras que la raza humana debería introducir para no ejercer el mal o desafiar la autoridad divina. De cualquier manera, ¿es lo mismo el desafío a la autoridad de Dios y la búsqueda de una rectificación por haber practicado el mal? Esto es sumamente discutible, debido a que ambos problemas ético-religiosos son diferentes.

Por una parte, cuando Adán y Eva desobedecieron a Dios al comer los frutos prohibidos de la sabiduría, surgió de inmediato un dilema político: los hombres y mujeres, al haber sido creados a imagen y semejanza divina, tomaron libremente la decisión de transformarse en autoridades plenas con el objetivo de estar a la altura de su creador, impugnarlo y, finalmente, tratar de superarlo, fruto de la arrogancia inherente al cultivo del saber y el ejercicio político que brota de las fuerzas humanas.

Simultáneamente, los hombres son hábiles para profesar y efectuar el mal, aunque con una carga de conciencia que los obliga a rendirse, solicitando el perdón y buscando un sentido de reconciliación. Posiblemente,

---

<sup>11</sup> Cf. Jürgen Habermas. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 98.

el impulso del arrepentimiento representa un ilusorio deseo infantil para retornar al paraíso de la unidad y la felicidad. La búsqueda del perdón, no es lo mismo que el intento por reconciliarse con la autoridad de Dios quien termina venciendo como el creador dominante. El perdón de los pecados es la alternativa inventada por los hombres expulsados del paraíso, hasta que rectifiquen sus conductas equivocadas.

La búsqueda de una reconciliación entre la raza humana y su creador proviene del sufrimiento de haber sido expulsados de aquella unidad primigenia, denominada paraíso. En el fondo, tal paraíso es una fantasía cuya lejanía provoca un sufrimiento espiritual cuando algunos seres humanos se consideran no merecedores, debido al ejercicio del mal que prevalece en sus acciones; pero, la experiencia de una pérdida del paraíso es lo mismo que extraviar la unidad, el equilibrio y la felicidad original, es aquello que estimula distintas acciones cuyo propósito es reconciliarse con las experiencias ligadas a lo supremo y sagrado.

El ejercicio del mal es el sentido de realidad que el mundo soporta cada día. Junto a este se presenta un conjunto de imaginarios donde está el sentido religioso. En los sueños retorna intensamente la fantasía por remontar los errores del mal, mientras que al despertar, los seres humanos enfrentan el sentido de realidad construyendo intentos para reconciliarse con la moral y el sosiego que conllevan saberse imperfectos. Por esto mismo, luchan por obras supremas donde brillen la felicidad, el perdón y la unidad de un recomienzo que se encamine hacia el bien<sup>12</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

En las orientaciones teóricas de Luhmann y un intento de lectura política de la *Biblia*, señalan que la religión se expresa como estructura cultural y acción autoritaria sobre la conciencia, al mismo tiempo. Cuando muchas veces se afirma que el mundo se ha desacralizado o se transformó cada vez en algo más profano, es posible encontrar todo lo contrario: un mundo que lucha por seguir siendo sacralizado y ligado a los misterios de la trascendencia. Con Luhmann, el mundo social tiende a ser falaz y contradictorio en caso de no asumir las influencias de cualquier religión donde las nuevas sacralizaciones toman el todo por la parte y erigen la parte religiosa en un todo pleno de sentidos, significaciones y orientaciones ideológicas o de comunicación.

---

<sup>12</sup> Cf. Jürgen Habermas. *Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 69.

Los códigos de Dios y sus representaciones en la sociedad se presentan siempre por medio de las tradiciones bíblico-helénicas, cristianas, musulmanas y concepciones filosófico-metafísicas más globales como el hinduismo o el budismo zen, en las cuales diferentes sociedades buscan una solución a sus problemas desde el fenómeno religioso llevando adelante ideas relacionadas con la promesa de *lo supremo* sobre la tierra. Estas funciones de la religión son, al mismo tiempo, un conjunto de búsquedas transformadas en tradiciones precisas y claras que inclusive dieron lugar a la racionalidad de Occidente.

Memoria del mundo antiguo y misterioso, percepción, códigos de sentido, estructuras de comunicación y añoranza por estar protegidos al calor de una fuerza divina que otorgue un sentido de trascendencia a la vida socio-terrenal, llegan a ser los fundamentos del problema religioso y de cualquier intento por explicar en qué consiste la experiencia relacionada con Dios, que es, culturalmente, una imagen esquivada de la eternidad.

Las explicaciones complejas planteadas por Luhmann, también dejan entrever el intento de recuperar el ánimo de considerar a los hombres y al mundo como seres que dentro de su finitud y de su imperfección, transmutan la existencia de cierto aire vinculado con lo perfecto y un camino donde los seres humanos están constantemente expuestos a llegar a situaciones como posibilidad; es decir, a cambios posibles y, en síntesis, a tener las condiciones para construir un mejor mundo probable.

El sentido religioso y la persistencia de obsesiones trascendentes, se ligan políticamente a un deseo oculto de los hombres para resucitar e imaginar transformaciones de distinto alcance. Si pudiéramos volver a nacer, con seguridad olvidaríamos viejas rencillas pero, al mismo tiempo, brotaría una extraña felicidad por el hecho de corregir equivocaciones que alguna vez nos quitaron el sueño. El renacimiento se convierte en otra metáfora, ya sea bajo la forma de una oportunidad para vivir intensamente ciertas creencias trascendentes, imaginar la reencarnación, o simplemente para ilusionarse con el objetivo de transformar la conciencia íntima. La conversación de Nicodemo y Jesús en el evangelio de San Juan está llena de ideas políticas sobre cómo y por qué *nacer de nuevo desde arriba*.

Cuando la *Biblia* sugiere que no sería posible ver el reino de Dios, si no es a través de la necesidad de nacer nuevamente, nos encontramos en medio de aquella tensión entre la belleza de un retorno al vientre materno y la experiencia de estar afuera en un mundo de contradicciones, sufrimientos y esfuerzos. El orbe terrenal es el tiempo y espacio de lo mortal

junto con varios traumas. Anhelamos tantas cosas pero sabemos que es imposible ir más allá de las limitaciones humanas; es decir, somos presa de la imperfección que causa dolor psicológico.

El renacimiento sería una respuesta por regresar a un punto de origen donde las cosas se hicieran más fáciles de sobrellevar, aunque con espinosos desafíos. Primero, el evangelio de Juan muestra un Jesús que invita a creer en su testimonio cueste lo que cueste. Para ingresar en el reino de Dios, se necesitaría nacer desde arriba. “El viento sopla donde quiere, y tú oyes su silbido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Lo mismo le sucede al que ha nacido del espíritu”, habría explicado Jesús. Esto tiene connotaciones políticas porque el hecho de renacer, muchas veces implica transformarse tan profundamente que no existiría lugar para las dudas; por lo tanto, la transformación personal impulsa también a seguir decididamente el camino indicado por aquel líder sobrenatural: Cristo.

Segundo, ¿qué pasaría hoy día? Si cada uno de nosotros buscará incesantemente el camino del renacimiento, ¿estaríamos condenados a avanzar solitariamente, o buscaríamos un líder? ¿Al tratar de renacer, nosotros mismos nos convertiríamos en líderes espirituales, interpelando a los demás para que nos sigan? Una vez renacidos, es probable que surja cierta arrogancia y tentación por considerarnos dioses, aunque marcados por la fragilidad de la muerte; esto abre una vez más la herida de no saber cómo seguir adelante; las opciones serían: a) protegernos en el anonimato individualista y reproducir un vientre encapsulado lejos de todo compromiso; b) arriesgarse a comprometerse con un liderazgo para arrastrar a otros hacia un discutible renacimiento colectivo y político, lo cual implica vislumbrar transformaciones contradictorias.

El retorno al vientre materno; nosotros protegidos y felices en el interior de una órbita lejos del caos terrenal; es la otra cara del miedo a ser líderes consecuentes, firmes y capaces de morir por los demás. Es posible que todos reivindicemos un merecido renacimiento, pero únicamente para alcanzar logros específicos, terminar tareas inconclusas o evitar errores con el fin de obtener beneficios materiales y personales. Después, muy pocas personas aceptarían el sacrificio para transformarse en lo más profundo, convirtiéndose en un ejemplo y renunciando a toda forma de autoridad terrenal.

El renacimiento ético, político y religioso estaría ligado a la posibilidad de creer ciegamente en una meta: el reino de Dios; una utopía de felicidad espiritual; y la muerte del ego. ¿Buscamos con el renacimiento la

inmortalidad? Si es así, estamos equivocados porque a pesar de renacer desde adentro y desde arriba como predicó Jesús, los hombres somos tan débiles que nuestra inminente muerte inutiliza cualquier megalomanía de transformación.

La filosofía de la cultura en el siglo XXI señala que los hombres necesitan una moral, religión y cristianismo que los ilumine para ir más allá de los conjuros inmediatos de la vida, que les otorgue discernimiento en cuanto a los límites profundos de la fragilidad humana. Solamente así tendremos la capacidad para convivir con la muerte y aceptar las contradicciones del caos humano. El sentido de lo religioso tiende a enseñar una verdad sencilla: no hay únicamente un mañana, sino un pasado mañana y que la diferencia entre éxito y fracaso rara vez se manifiesta claramente. La ética enseña mucho, así como la religión invita a cruzar los ríos crecidos de una convivencia más pacífica y autoconsciente de múltiples limitaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W.

*Can one live after Auschwitz? A philosophical reader* (edited by Rolf Tiedemann), California University Press, Stanford: 2003.

ESTRADA DÍAZ, Juan A.

*Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004.

HABERMAS, Jürgen.

*Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.

*Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*, Cambridge, MIT Press, 2002.

*Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, (edición de Eduardo Mendieta), Madrid: Trotta, 2001.

LUHMANN, Niklas.

*Sociología de la religión*, México: Herder, 2010.

RODRÍGUEZ M., Darío & TORRES, Javier N.

"Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana", *Sociologías*, Porto Alegre N° 9, Año 5, junio 2003, pp. 106-40.

SOLARES, Blanca.

"Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro", en: Gina Zabludovsky (comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM 1998, pp. 215-33.

**DEBATE**



## ¿HABRÁ TIEMPO PARA CAMBIAR LA EDUCACIÓN?

Mariano Baptista Gumucio<sup>1</sup>

### RESUMEN

El artículo ofrece un análisis de la coyuntura política actual caracterizada por la bonanza económica de la última década y por la incapacidad del gobierno en dicho periodo de resolver los atingentes problemas sectoriales emergentes. Tal marco sirve para evaluar la situación específica de la educación. En el periodo hubo inéditos recursos financieros para cimentar y proyectar una educación de calidad en todos los niveles, y al gremio docente el gobierno le dio facilidades y beneficios que cambiaron su tradicional conducta de oposición, movilización y demandas inacabables. Pero, los logros fueron nimios y el autor avizora un futuro educativo todavía peor al deterioro que ya advierte en el presente. Haciendo referencia a ideas de los años setenta del siglo XX, el artículo pone en tela de juicio nociones que deberían ser reflexionadas. Más ahora, cuando las facilidades de la tecnología ofrecen como nunca en la historia condiciones plausibles para la auto-educación, cuando se ha cons-

---

<sup>1</sup> Realizó estudios de Derecho en la Universidad Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca y en la Universidad Mayor de San Andrés. Fue sub-director de la Biblioteca Nacional en la capital de la República; y Ministro de Educación y Cultura en tres ocasiones; también fue embajador de Bolivia en Estados Unidos en el gobierno constitucional de Hernán Siles Zuazo. Durante catorce años cumplió funciones de director del periódico *Última Hora*, habiendo creado la Revista Semana y la Biblioteca Popular que editó 50 títulos de autores bolivianos. Desde el año dos mil conduce el programa "Identidad y magia de Bolivia" emitido por **Cadena A**. Publicó numerosos libros y folletos sobre pedagogía e historia, en los géneros de ensayo, biografía, antología y artículos periodísticos.

telado un contexto que hace innecesario y perjudicial al profesor tradicional, cuando la sociedad del conocimiento exige formación científica de alto nivel, dominio del inglés e instrucción técnica como base del desarrollo. El autor recuerda un conjunto de cuestionamientos a la escuela repetitiva, a las tareas para la casa, a la inutilidad, ampulosidad y pesantez de las asignaturas que en tres lustros o más, apenas logran esmirriados resultados, y la articulación irracional de un sistema que no forma a la persona, le secuestra parte significativa de su vida con la dictadura del programa y le condiciona a la obediencia en un contexto de aparente conocimiento y de deplorable formación profesional.

### **PALABRAS CLAVE**

Educación en Bolivia // Problemática de la escuela // Nuevo paradigma educativo // Formación técnica // Auto-educación // Escuela para la vida.

### **ABSTRACT**

The article offers an analysis of the current political situation characterized by the economic boom of the last decade and the inability of the government to solve emerging problems of the factions in that period. This framework is used to assess the specific situation of education. During the period there were unprecedented financial resources to build and project quality education at all levels, and the union of the teachers received so many facilities and benefits from the government, in contrast with their traditional oppositional behavior, mobilization and endless demands. But the gains were insignificant and the author look at an educational future even worse deteriorated as in the present. According with to ideas of the seventies of the twentieth century, the article puts into question notions that should be thought out right now. More when the facilities technology offers as never before in the history nice conditions for self-education, when there is a context that shows like unnecessary and harmful traditional teacher, when the knowledge society requires scientific training of high level, English proficiency and technical instruction as basis for development. The author remembers a set of questions on the repetitive school, the homework, the futility, bombast and heaviness of the subjects in one and half decade or more, barely able scrubby results, and irrational articulation of a system that not shape the person, it kidnaps

significant part of his life with the dictatorship of the program and conditions him on obedience in a context of apparent knowledge and training deplorable.

### **KEYWORDS**

Education in Bolivia // Problematic of the School // New educational paradigm // Technical training // Self-education // School for life.

## **LO POSITIVO DE LA DÉCADA**

Muchas cosas han pasado en los diez últimos años, en los que el ingreso fiscal por la subida de precios de los hidrocarburos se multiplicó exponencialmente. Esto dio paso a un largo período de paz social en el que por voto mayoritario el presidente Evo Morales Ayma ha sido reelegido sucesivamente. No nos vamos a ocupar ahora de los aciertos o desaciertos en que se ha incurrido al administrar esa riqueza súbita que le cayó al país y que no había conocido nunca desde el principio de la República, en 1825. Ahora con la caída de los precios internacionales de las materias primas, Bolivia vuelve a una situación económica parecida a la de antes de 2006. En todo caso, lo más destacable de estos años ha sido la inclusión social de los indígenas en tareas de gobierno, algo que la revolución de 1952 inició, pero no pudo culminar. Con esta breve introducción, nos ocuparemos del campo social y en particular del educativo y cultural, sin cuya mejora no se puede hablar de una verdadera revolución en Bolivia.

## **TRES CONFLICTOS IRRESUELTOS**

Después de lo sucedido en los últimos tiempos con la reforma del sistema judicial, la marcha de los discapacitados y el levantamiento armado de los cooperativistas, quizá ha llegado el momento de intentar cambios en el sistema educativo a fin de que al término de su mandato el Presidente Morales pueda exhibir con satisfacción un logro en su larga gestión de gobierno. Enumeremos rápidamente esos intentos de reforma en el campo social que ha intentado el régimen Morales.

El presidente Evo Morales y el vicepresidente Álvaro García Linera reconocieron hace unos años que la elección por voto popular de los magistrados de la justicia había sido un error y que no significó mejora alguna en el sistema judicial, por el contrario, continuó la retardación, las coimas y la negligencia y centenares de ciudadanos esperan en las cárceles por años, que por lo menos se inicien sus juicios. La reciente cumbre judicial a

la que asistieron exclusivamente funcionarios públicos, pareció centrarse en la recomendación de prisión perpetua para los violadores, dejando de lado o considerando tangencialmente la compleja y muy variada problemática de la justicia. Por lo que se ve, este tema tendrá que esperar otra década u otra generación para componerse.

Hace muy poco tiempo una escalada de violencia de los cooperativistas que durante diez años, fueron los más fieles y obsecuentes seguidores del proceso de cambio porque eso les representaba mínimos impuestos, concesiones mineras explotadas con mano de obra semi-esclava, con tecnología obsoleta y graves daños al medio ambiente, culminó en la muerte a bala de cuatro de ellos y el feroz asesinato del viceministro de Régimen Interior, previa prolongada tortura.

## **DISCAPACITADOS Y COOPERATIVISTAS**

La técnica aplicada por el régimen en el caso de los discapacitados de prolongar el conflicto, dejando que el frío y la incomodidad de pasar sus días y sus noches en pequeñas carpas, echados sobre cartones, resultó “exitosa”, pues pese a la marcha que hicieron desde Cochabamba, munidos de sillas de ruedas y muletas, al cabo de tres meses de rodear la plaza Murillo, levantaron sus bártulos y volvieron derrotados a sus lugares de origen. El gobierno pensó que podía derrotar de la misma manera a los cooperativistas, sin contar con que meses antes había dictado un Decreto considerando a la dinamita como una conquista social, que podía emplearse en manifestaciones públicas o enfrentar con ella a la policía. La brutal confrontación de Posoconi, paradójicamente se ha convertido en otra victoria oficial, pues la dirigencia cooperativista ha quedado satanizada ante la opinión pública y el gobierno ha podido dictar varios Decretos que revierten la posición de privilegio que tuvo ese sector minero durante la última década, la más próspera en términos económicos que haya conocido el país desde su creación en 1825. Pero, como el caso del magisterio, estamos hablando de alrededor de 200.000 personas afectadas, cuyas demandas por la violencia desatada han sido postergadas indefinidamente.

## **¿Y AHORA EL SISTEMA EDUCATIVO?**

Con el magisterio se ha llegado en esta década a un *modus vivendi* por el cual se han evitado las huelgas tan frecuentes en el pasado neo-liberal a cambio de una suerte de co-gobierno, pues el sistema está vedado a quienes no egresan de las normales públicas, cuya mediocridad es universalmente reconocida. Sin embargo, hay una insatisfacción general sobre los magros resultados que ofrece el sistema educativo en Bolivia.

En los tres años que le restan al tercer período del presidente Morales, quizá podría intentar el Despacho de Educación, trazar algunas líneas maestras, encaminadas a renovar un sistema que pese a varios intentos de reforma, sigue en agonía, sin responder al anhelo de cambio de niños y jóvenes y a la frustración y malestar de los profesores por sus salarios que individualmente no son satisfactorios pero colectivamente, representan un peso casi insoportable para el Estado.

En 1971 publiqué *Salvemos a Bolivia de la escuela*<sup>2</sup>, evocando mi experiencia personal y sugiriendo un cambio radical de la escuela y de la formación de los maestros. Planteaba la necesidad de terminar con el gueto escolar de 12 años y abrir la escuela al mundo. No es el caso aquí, de resumir 200 páginas en pocas líneas, pero tuve la satisfacción de que dos años después, el célebre informe de la UNESCO, *Aprender a ser*, escrito por una comisión de educadores de altísimo nivel que recorrió el mundo, planteaba concretamente:

Creemos que el sistema dominado por la escuela, centrado en la clase, orientado hacia el empleo de los educadores en jornada completa, durante ocho horas diarias y ocho o diez meses al año, es extremadamente caro y que, aparte la cuestión de las necesidades creadas por el crecimiento demográfico, sólo debería dedicarse a esta forma de educación una inversión adicional mínima<sup>3</sup>.

## EL CONGRESO PEDAGÓGICO DE 1970 Y LAS IDEAS DE ILLICH

En enero de 1970, de acuerdo con el magisterio convocamos a un Congreso Pedagógico Nacional, corriendo con los gastos a medias, es decir entre el Ministerio y la Confederación de Maestros, yo les pedí, temiendo que los debates se redujeran al tema salarial o el estado de las escuelas, como solía suceder, que me permitieran invitar a dos personalidades extranjeras para que ofrecieran a la Asamblea, conferencias sobre educación. Se trataba de Iván Illich de origen austriaco y una celebridad mundial en la crítica del sistema capitalista y los modos de producción de la sociedad moderna y Paulo de Tarso, innovador de la escuela brasileña. Me referiré en esta oportunidad a las ideas de Illich que causaron pasmo y

<sup>2</sup> Editorial Los Amigos del libro, 221 pp., La Paz, 1971.

<sup>3</sup> Edgar Faure, Felipe Herrera, Abdul-Razzak Kaddoura, Henri Lopes, Arthur V. Petrovski, Majid Rahnema y Frederick Champion Ward. *Aprender a ser: La educación del futuro*. Trad. Carmen Paredes de Castro. UNESCO, Alianza Editorial, Madrid. 2ª ed., 1973.

consternación en el auditorio, pues planteó en síntesis que los maestros fueran capaces de cerrar las escuelas y buscar otros medios de educación, más pertinentes y menos onerosos. Su tesis central es que las riquezas de Bolivia no alcanzarían ni en 10 ni en 20 años, ni nunca, para ofrecer a la mayoría de sus hijos una educación adecuada, en el sistema escolarizado, mientras el presupuesto educativo crece descomunadamente en función de los cada vez más profesores mal pagados, individualmente. Los invitaba en suma a cerrar las escuelas e imaginar otros modos de educación. Decía entre otras cosas:

Como un barril sin fondo, la escuela se traga el 40% de los profesionales de Bolivia, el 33% del presupuesto de la nación desprestigiando además toda iniciativa que se tome fuera de su recinto sagrado. Como la iglesia de la conquista, la escuela de hoy pretende, cruelmente, ofrecer la única, obligatoria, universal e incontrovertible vía de salvación –y para ello exprime un diezmo creciente. No habrá revolución cultural si ella no se opone a este tipo de dominio del magisterio sobre la estructura social. Sólo despojando a la escuela de todo subsidio público, se podrá tolerar con paciencia a los pocos fanáticos que permanezcan adictos a ella usando sus recursos privados para lograr su ingreso. En una sociedad desescolarizada el título de alguna escuela privada tendrá tan poco peso en el mercado del trabajo, como hoy en un país moderno, la recomendación del señor Arzobispo.

La des-mitologización de la escuela empieza cuando tomemos conciencias de que sus cinco axiomas fundamentales son sólo meras hipótesis ideológicas para justificar su propia existencia. No me convence que los niños por su naturaleza deban ir a la escuela, ni que el lugar de los pedagogos, sean las aulas. Ni que el mejor período de aprendizaje fluctúe entre los 6 y 14 años. Ni que los profesionales puedan formarse alejados del ejercicio escolar<sup>4</sup>.

Iván Illich planteó una gama de alternativas al cierre de las escuelas, mencionaré ahora solamente dos:

Yo daría a cada ciudadano –dijo– un certificado de nacimiento que le sirva también de pasaporte hacia la educación. En este pasaporte habría una cédula que correspondería a cada uno de sus primeros 3 años, y su valor se determinaría anualmente. Según el estado de la economía del país el derecho educativo de cada ciudadano crecería. Esta cédula daría al ciudadano acceso a experiencias educativas por un valor correspondiente. Estas experiencias se basarían en el

---

<sup>4</sup> “Mensaje a los maestros de Bolivia”, Ministerio de Educación, La Paz, 1970.

acceso a recursos limitados por ello habría que asegurar la igualdad de acceso a todos los ciudadanos. Pienso en entrevistas personales con un pedagogo, participación o préstamo de libros, asistencia a espectáculos educativos, cooperación en grupos organizados en el campo sindical, político o cooperativo. Cada uno escogería según sus propensiones. Se proclamaría en Bolivia no sólo la libertad de profesar cada uno la fe que se antoje, sino también, la participación en el tipo de educación que prefiera. En mis sueños veo que las cédulas que no se usan en un año, se acumularían con interés, dando así una ventaja mayor al pobre, quien normalmente es la persona que tardíamente en su vida y por propia iniciativa acude a la educación formal. El pueblo decidiría quiénes son los educadores y cuáles los métodos didácticos de preferencia votando a favor de ellos por la entrega de sus cédulas-valor<sup>5</sup>.

Illich hacía el retrato de la función que cumplía el maestro en ese momento (y ahora mismo, el 2016), convertido en un burócrata administrador de programas, en un empleado fiscalizado por el Ministerio, luchando por su autoridad sobre 20 o 40 jóvenes obligados a someterse contra su voluntad, dando en el mejor de los casos, un ejemplo de paciencia heroica, pero nunca con la experiencia de contribuir a la iluminación de la mente de un solo alumno. Planteaba otra alternativa:

Consideren –decía– el trabajo como fuente de educación de base por la cual se puede establecer un servicio nacional obligatorio para la integración nacional de todos los jóvenes de 12 a 16 años. En una vida gregaria lejos de su aldea o “hábitat” se incorporarían sistemáticamente a la construcción nacional. Evidentemente tal servicio podría funcionar solamente en una sociedad que haya cerrado sus escuelas para todo ciudadano de 12 a 16 años, evitando así que se creen dos clases de ciudadanos.

Ayer la Universidad de La Paz decidió el acceso a todos los bachilleres sin previo examen de ingreso. Con esto se aumentó grandemente el número de universitarios obligando al gobierno a transferir nuevos fondos correspondientes a otras ramas de la educación a la universidad, rebajando ulteriormente el nivel de estudios. Yo hubiera esperado justamente lo contrario: abrir la universidad a todos aquellos que pasen un examen de admisión, –sean bachilleres o no– porque con la resolución que se dictó se favorecerá otra vez a los privilegiados, a quienes terminan la secundaria y no cerrando al acceso al autodidacta.

5

Ídem.

Uno de los pasos más importantes de la desescolarización sería la separación entre la función docente y la función examinadora. Imaginen ustedes que esta última se transfiera al Ministerio del Trabajo, y que los únicos títulos que tengan valor en el mercado del empleo sean los exámenes que alguien presente sin referencia a los años o los recursos económicos que gastó en prepararse. Un paso tal sería básicamente lógico: no veo por qué se deba premiar a quien consumió más dinero del fisco, y necesitó más años para estudiar.

Hoy en las escuelas premiamos al ciudadano que monopolizó más recursos nacionales -mañana premiaremos al ciudadano que logre educarse con el consumo mínimo de aulas, horas de estudio y pesos.

La escuela de hoy propende al consumo y para oponernos a la creación del consumidor internacional debemos liberarnos de ella.

La juventud de Bolivia necesita de la inmensa generosidad de sus maestros para que renuncien a luchar por la conservación del rito, la liturgia y la estructura para la cual fueron formados y dentro de la cual se sienten seguros<sup>6</sup>.

Por cierto, que las palabras de Illich causaron un efecto demoledor como si los maestros hubiesen recibido colectivamente un balde de agua fría, las reacciones que hubo fueron de profundo rechazo y esa Conferencia tan llena de sugerencias e iniciativas pasó al olvido. Pasado el tiempo el régimen de Evo Morales aprobó la Ley que lleva el nombre de Avelino Siñani-Elizardo Pérez.

Por mi parte, quise aportar al mismo Congreso realizado hace 46 años una ponencia que se convirtió luego en el libro, *Salvemos a Bolivia de la escuela*, y que dice así:

## **UNA ESCUELA PARA LA VIDA**

En los últimos tiempos se oyen voces cada vez más insistentes que proclaman la crisis de la escuela y la necesidad de buscar nuevos sistemas y métodos para la formación de los niños y jóvenes en un continente que, como América Latina, ostenta una de las tasas de crecimiento demográfico más altas del mundo y al propio tiempo confronta dificultades prácticamente insalvables en cuanto a dotación de aulas, número de profesores y provisión de material didáctico.

---

<sup>6</sup> "Mensaje a los maestros de Bolivia", Ministerio de Educación, 1970, La Paz.

Uno de los críticos más severos de la escuela como institución en nuestro continente ha sido Iván Illich, quien sostiene que al actual ritmo de crecimiento de la población, los países latinoamericanos ya no pueden soñar con la posibilidad de la universalización de la escuela primaria y que aun intentándolo, este esfuerzo sería contraproducente pues la escuela tal como se la concibe ahora no es más que una agencia de conformismo, divorciada de la realidad y de las necesidades que en materia educativa confrontan nuestros países.

La UNESCO, después de una década de actividad en pro de la escuela universal y obligatoria, realizó una conferencia en París en 1968, reconociendo en esa oportunidad el divorcio entre lo que enseña la escuela y la realidad del medio social, divorcio que se expresa gráficamente en las tasas de deserción escolar.

Al resumir las conclusiones de esa conferencia, Michel Bosquet señaló:

La escuela, tal como la conocemos, con sus aulas, sus maestros, su enciclopedismo y sus métodos intelectualistas fundados sobre la memorización, la repetición, la disciplina, no es sino un derroche pasmoso de recursos ya escasos de tiempo y energías.

Para la minoría que llega al fin de la primaria quedan dos cosas: o retornar al seno de la familia rural e iletrada, sin haber aprendido a trabajar mejor la tierra de sus antepasados y donde no encontrará un libro, un afiche o, en los casos extremos, ni siquiera el letrado de una calle para leer; recaerá en el analfabetismo en pocos años. O bien, lo que es frecuente en muchos países, esa minoría letrada en un medio analfabeto creará haber adquirido en la escuela un título de nobleza, rehusará trabajar con sus manos no aceptando puestos más que de funcionarios.

El problema en Bolivia es aún mucho más grave porque, además de los setecientos mil niños de tres a catorce años de edad que se hallan marginados del sistema educativo, son altísimas las tasas de deserción de quienes llegan a la escuela. En efecto, de cada cien niños que ingresan a primer año de primaria, apenas cinco o seis concluyen el bachillerato, y de estos últimos quizá uno solo culmine una carrera universitaria.

Propongo, pues, a la consideración del Congreso Pedagógico que con carácter experimental se introduzca a nuestro sistema, en uno de sus planteles, el siguiente plan orientado a la creación de una escuela para la vida, es decir que provea al educando los conocimientos básicos que lo conviertan en un ciudadano útil en los primeros años de su formación:

**Primaria:** cuatro semestres y dos semestres adicionales para quienes quieran continuar el bachillerato. Cursos de cuatro horas diarias. Estudio continuado de cada materia sobre la base de créditos; eliminación de las vacaciones y reducción de los programas.

**Materias:** a) lectura, práctica en voz alta; b) escritura, combinada con dictado, ortografía; c) aritmética, cuatro operaciones, regla de tres, reglas de interés; d) prácticas agrícolas (rural); e) prácticas de mecánica y electricidad (urbana); f) costura, cocina y manualidades para niñas; g) ecología y conservacionismo, nociones de botánica y zoología; h) ciencias sociales, geografía e historia universal.

**Secundaria:** seis semestres, estudio continuado de cada materia con base en créditos. Evaluación continua, sin exámenes. Materias: a) matemáticas, logaritmos y su uso; álgebra: cuatro operaciones, ecuaciones, productos notables, geometría, usos prácticos, trigonometría, usos prácticos; b) geografía del mundo; c) historia universal (con criterios de simultaneidad y consultando con los alumnos la prensa diaria); d) apreciación literaria, las formas literarias, figuras claves de la literatura por generaciones; e) apreciación artística, las formas del arte, figuras claves de la historia del arte; f) apreciación musical, las formas musicales, grandes figuras de la música por generaciones; g) biología general y práctica; las plantas y los animales desde un ángulo ecológico y conservacionista; h) historia de la ciencia (cosmografía, física y química) a base de narraciones y experimentos. Lectura mensual de un libro extra-curriculum.

**Preuniversitaria:** cuatro semestres. Materias: en ciencias: a) matemáticas, b) física, c) química, d) zoología. En humanidades: a) quechua o aymara, b) un idioma moderno aparte del inglés: portugués, ruso, francés o alemán, c) historia de la filosofía, d) las grandes corrientes literarias. Lectura mensual de un libro extra curriculum. Con este sistema experimental se obtendrían los siguientes resultados:

1. El alumno, aun dejando la escuela a los dos años (el promedio de escolaridad en América Latina es de tres años), posee los conocimientos básicos necesarios para ser un ciudadano útil, y bastará que prosiga su formación en un taller, en una fábrica o en cualquier otra actividad, a través de los incentivos que cree el Estado para la educación popular (televisión, radio y otros medios), por el simple *hábito personal de la lectura*.
2. Se duplica automáticamente la capacidad de las aulas, con lo que se resuelve en gran parte el déficit de locales escolares.

3. El estudio continuado de cada materia durante un semestre garantiza que el alumno concentre su atención y llegue a dominar dicha materia, sin olvidarla más y sin distraer su mente en el aprendizaje de múltiples temas que apenas conocerá superficialmente, como sucede hoy en día.
4. La eliminación de las vacaciones tiene por objeto evitar que el estudiante pierda el ritmo de concentración y estudio logrados en cada semestre. De esta manera, la escuela boliviana estaría en capacidad de graduar a un número muy superior de estudiantes en plazos más breves, de acuerdo a la tendencia pedagógica moderna (la secundaria en China dura cuatro años y el trabajo manual es tan importante como el intelectual), dotándolos de una mejor preparación para la vida.

Tampoco esta tesis mereció la atención de los asistentes al Congreso Pedagógico realizado en La Paz. Sin embargo, fue aprobada por los asistentes a la conferencia sobre “La crisis mundial de la educación” (entre los que figuraban Pablo Freire, Pablo de Tarso, el Ministro de Educación de Egipto, Mohamed Colmes Chalmen y Charles Hurst, rector de la Universidad “Malcolm X” de Chicago) que se reunió a iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias, en Bergen, Holanda, “por sus soluciones prácticas a los problemas educativos del Tercer Mundo”<sup>7</sup>.

Por supuesto que esa ponencia tendría que ser actualizada, pues no en vano han transcurrido estas décadas de vertiginosos cambios, en el mundo entero, nadie previó entonces lo que significarían los medios electrónicos y el internet, como herramientas para el cambio intelectual de niños y jóvenes y adultos. ¿Quién pudo imaginar hace 46 años, que los estudiantes del mundo entero, a través de celulares o tabletas, accedan al conocimiento instantáneo y universal, a través de enciclopedias sobre todas las materias, los idiomas y el arte, con los mejores museos del mundo?

Bolivia no está marginada de esta revolución, pues según la Autoridad de Regulación de Telecomunicaciones (ATT), 6,7 millones de bolivianos disponen hoy de conexiones a internet, vale decir, prácticamente 7 de cada 10 personas. Una función capital de los maestros sería orientar a los jóvenes a “navegar” en ese maravilloso océano del saber mundial.

Años después del Congreso Pedagógico, ya en el gobierno de Jaime Paz Zamora, se inició tratativas con el Banco Mundial, concluidas en el régimen de Sánchez de Lozada, que dispuso de un crédito de 400 millones de dólares para hacer la Reforma Educativa, dentro de los parámetros

---

<sup>7</sup> Periódico *Presencia*, 27 de mayo de 1970.

tradicionales. El ente encargado (ETARE), solo se ocupó del ciclo básico y su mayor iniciativa fue traer del exterior, incluso desde Nueva Zelanda, 11 millones de libros (ninguno de ellos escrito por autor boliviano), para las escuelas, pero no se previó, la necesidad de acomodarlos en estantes. Tal reforma fue impugnada por los maestros y apenas quedaron huellas de la misma. Buena parte de esa suma se la llevaron los asesores que se fijaron salarios mensuales equivalentes a lo que ganaban los maestros en varios años de trabajo.

## **¿HACIA DÓNDE VAN LOS PAÍSES QUE PROGRESAN?**

Todo esto viene a cuento porque pese a las sucesivas reformas y a la Ley “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”, la escuela boliviana adolece todavía de las falencias con que nació en el siglo XIX: autoritarismo, abundancia de materias y de “tareas escolares”, divorcio con el mundo del trabajo y la productividad, mientras que el ritmo de los cambios producidos por la tecnología moderna es tal, que de la noche a la mañana nuevas técnicas reemplazan a las viejas y se prevé en los países desarrollados ¡que la gente cambiará de trabajos varias veces en la vida! En Bolivia no es que gastemos poco en educación, sino que gastamos mal; por ejemplo, 20 veces más en un graduado universitario que en un alumno de básico y los índices de deserción en la universidad son aún más altos que en la Secundaria, pese al bono “Juancito Pinto”.

Obnubilados por la idea de que el aula es el camino para un porvenir mejor, seguimos creando más escuelas, más normales, más universidades, más canchas de fútbol, más estadios, mientras en otras partes se busca evaluar lo que se tiene e innovar después. La primera tarea debería ser dejar de contemplarse el ombligo como si todo en nuestro entorno fuese perfecto, y luego invitar a una institución del exterior como la europea OCDE (nada que ver con el imperio) que, con el informe PISA se ocupa de establecer en cada país un examen a jóvenes de 15 años en cuanto a su comprensión de lectura, matemáticas y ciencias naturales.

En la última evaluación los países mejor situados fueron Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Japón y la China, muy por delante de Suiza, Holanda, Finlandia. España se hallaba a la cola. Sólo un examen así nos permitiría saber si estamos atiborrando a nuestros niños de conocimientos inútiles o les estamos enseñando a pensar que es, en definitiva, el objetivo que debe tener la educación.

Los planes y programas, en lugar de ser sólo medios se han convertido en fines en sí mismos del proceso educativo. La actividad espontánea,

creadora, productiva, son sacrificadas por la dictadura del programa. Por supuesto que el niño tiene derecho a iniciar su aprendizaje en su lengua materna pero ¿qué sentido tiene imponer a bachilleres, universitarios y empleados públicos el estudio de las lenguas vernáculas de su región, cuando las estadísticas indican que hay cada vez menos monolingües en lenguas nativas, pues precisamente la campaña de alfabetización del gobierno elogiada por la UNESCO ha incorporado a los iletrados al idioma español?

Muchos se preguntan si la enseñanza obligatoria de lenguas nativas obedece a un fin pedagógico que ayude a los jóvenes en el futuro o es una suerte de revancha histórica de quienes, sometidos ayer gozan del poder hoy. Extremando el argumento ¿no sería justo entonces que el Estado por equidad imponga en las escuelas y la administración pública el cultivo de la treintena de lenguas consagradas en la Constitución Política? No podría concebirse que chinos o hindúes fomenten en sus liceos los centenares de lenguas de sus inmensos territorios. A propósito, este último país tiene el mayor número de estudiantes de inglés del mundo, idioma que la India también utiliza oficialmente. Perú ha sido país pionero en la educación bilingüe pero nunca se ha impuesto obligatoriamente allí, en ninguna región, el quechua. Lo mismo puede decirse de Guatemala o México con sus respectivas lenguas originarias.

Nuestra población en su conjunto lee (y con suerte) escribe español, pero en las escuelas habría que dar el salto ahora a los idiomas que servirán a los jóvenes para relacionarlos con el mundo: inglés, portugués, chino mandarín. Mencionaré dos ejemplos para que se comprenda la transformación que la pedagogía está sufriendo más allá de nuestras fronteras: En los Estados Unidos, Salman Khan, hijo de madre india y de padre bengalí y autor del libro *La escuela de educación re-imaginada*, plantea que en sus hogares, los estudiantes dediquen 20 minutos de atención a videos en diversas materias, y luego discutan los contenidos con sus profesores en las aulas.

Se produce un diálogo horizontal, pues el profesor es ya sólo un guía y la educación es individual de acuerdo a los tiempos y capacidades de cada alumno. La academia Khan ha logrado interesar a seis millones de estudiantes de 50 países, que sólo requieren vincularse electrónicamente a su red mundial. Este emprendimiento no tiene fines de lucro y a nuestras autoridades no les costará un centavo establecer esa conexión. El Japón es un caso paradigmático en este campo, con su nuevo sistema educativo que prioriza cinco materias obligatorias, comprensión de la lectura, arit-

mética de negocios, responsabilidad social, enseñanza de cuatro culturas y religiones japonesa, norteamericana, china y árabe, que implican por supuesto el dominio de tres idiomas fuera del propio, con la idea de que el joven nipón enriquezca su mente con total independencia de sus deberes para con su patria y el planeta.

El bachiller japonés ya no se ocupa de los héroes del pasado ni cree que su país sea superior a los demás, es experto en el uso de computadoras, ha leído 52 libros al año, habla cuatro idiomas, domina las matemáticas, respeta las leyes y el medio ambiente y cree en la convivencia multicultural. Con una pizca de lo que se piensa invertir (por ejemplo una planta nuclear en El Alto, con todos los riesgos que conlleva para la población, incluyendo los desechos altamente contaminantes), podríamos cambiar radicalmente nuestra educación para que ella sea en efecto el gran vehículo de nuestra transformación como ciudadanos y como sociedad.

## **EDUCACIÓN Y DESARROLLO DE SENTIDOS PERSONALES**

**Porfidio Tintaya Condori<sup>1</sup>**

### **RESUMEN**

El artículo trata sobre los propósitos de la educación. Expone los límites en la definición de objetivos planteados desde el modelo educativo enciclopedista, la escuela activa, el constructivismo y el modelo socio-comunitario productivo. En el contexto de la educación de la personalidad, se plantea que el propósito de la educación es facilitar el desarrollo de los sentidos personales. Los sentidos son capacidades que se expresan como una tendencia para vivir su realización.

### **PALABRAS CLAVE**

Educación // Objetivos educativos // Conocimientos, habilidades y competencias // Sentidos.

### **ABSTRACT**

This article shows the purposes of the education. It exposes the limits in the definition of the goals that there are in the educational encyclopedia model, active school, constructivist model and in the

---

<sup>1</sup>

Psicólogo de formación, Diplomado en Organización y Administración Pedagógica del aula en Educación Superior, Maestro en Estudios Bolivianos, Maestro en Formación Docente e Innovación Educativa, Maestro en Filosofía y Ciencia Política, Doctor en Ciencias del Desarrollo: Culturas e identidades. Es docente de la Carrera de Psicología en la Universidad Mayor de San Andrés. También docente investigador del Instituto de Investigación, Interacción y Posgrado de Psicología, y docente investigador del Instituto de Estudios Bolivianos.

productive social-community model. In the context of the personality training, the article shows the purpose of the education like to facilitate the development of the personal senses. The senses are capacities that are expressed like a tendency to live their achievement.

### KEYWORDS

Education // Educational goals // Knowledge, abilities and competitions // Senses.

## INTRODUCCIÓN

Por lo general, cuando se reflexiona y debate sobre educación se alude a cuestiones como sistema educativo, proceso de enseñanza y aprendizaje, currículum educativo, políticas educativas, educación como instancia reproductora del sistema social, historia de la educación, transformación de la realidad, educación descolonizadora, etc. Son cuestiones importantes para comprender la vida de la sociedad con relación al fenómeno de la educación. Este artículo se centra en la educación como una actividad humana que cuida la vida de los seres humanos, del desarrollo del sujeto que vive en una comunidad. Específicamente, se ocupa de los propósitos que tiene la educación, de los objetivos o fines que se siguen cuando se educa.

De igual forma, cuando se definen y formulan los objetivos de la educación, con frecuencia se plantean intenciones de realizar actividades educativas más que exponer las metas que se realizarán con esas actividades. Los objetivos se formulan desde la perspectiva del educador y no se centran en el sujeto de la educación (el niño, el adolescente, el joven o el adulto). Se piensa más en las actividades que el profesor desarrollará y no en los efectos que ocasionará en el sujeto. En este artículo se alude a la necesidad de organizar la educación según los aspectos que se busca desarrollar en el sujeto de educación.

En diferentes épocas del curso de la historia de la humanidad, la educación se ha organizado para desarrollar distintos aspectos de la personalidad de los sujetos humanos. Por ejemplo, hasta fines del siglo XIX el propósito de la educación tradicional<sup>2</sup> fue que los estudiantes asimilen

---

<sup>2</sup> En la pedagogía tradicional los procedimientos didácticos se basaban en la organización lógico-abstracta de los conocimientos (CASANOVA 1991: 103).

los saberes de la humanidad, especialmente los producidos por el conocimiento científico. Posteriormente, a fines del siglo XIX, la escuela activa<sup>3</sup> propuso una educación en la que enseñanza se efectúe a través de la acción y que al niño se le enseñe tareas más que repetir conocimientos teóricos. En esta dirección, buscaría habilidades, maneras de hacer para desenvolverse en la sociedad. En Bolivia, con la influencia de estas dos concepciones educativas, la educación se afirmó como una actividad de transmisión de saberes dirigidos a desarrollar conocimientos y habilidades en los estudiantes, tanto la educación primaria y secundaria como la educación superior.

Con la Ley 1565 de Reforma Educativa promulgada el 7 de julio de 1994 e implementada a partir de 1995, la educación dio un giro en cuanto a la concepción del proceso de enseñanza y aprendizaje, en la organización curricular, y en la formulación de propósitos educativos. Basado en el modelo pedagógico constructivista, esta educación se centra en el desarrollo de competencias (tipo de capacidades) “que combina la calificación propiamente dicha, adquirida mediante la formación técnica y profesional, el comportamiento social, la aptitud para trabajar en equipo, la capacidad de iniciativa y la de asumir riesgos” (DELORS, 1996: 100). Estas competencias son definidas desde la perspectiva de las organizaciones laborales, la dinámica del mercado, y desde la necesidad de sostener un sistema social dinamizado por la competitividad.

Como se conoce, el constructivismo promueve el desarrollo de las competencias cognitivo-procesuales y transversales en tres dominios: el dominio de *saber saber* (conceptual), del *saber procedimental* (saber hacer) y del *saber ser* (saber actitudinal)<sup>4</sup>. En este intento, el constructivismo simplifica la comprensión del ser humano, reduce la dimensión del *ser* a un conjunto de actitudes o rasgos equivalentes al hacer y conocer. Con ello, se distorsiona la comprensión de la personalidad del sujeto, se simplifican ciertas dimensiones personales y se magnifican otras. En consecuen-

---

<sup>3</sup> El objetivo de la escuela nueva consiste en conducir al niño en el proceso de hacerse dueño de su propio destino, y ayudarlo a desarrollar y estructurar sus aptitudes personales (CASANOVA 1991: 110).

<sup>4</sup> Para Delors (1996: 95-96), “la educación debe estructurarse en torno a cuatro aprendizajes fundamentales, que en el transcurso de la vida serán para cada persona, en cierto sentido, los pilares del conocimiento: *aprender a conocer*, es decir, adquirir los instrumentos de la comprensión; *aprender a hacer*, para poder influir sobre el propio entorno; *aprender a vivir juntos*, para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; por último, *aprender a ser*, un proceso fundamental que recoge elementos de los tres anteriores.

cia, se impone un sujeto ideal lejos de la realidad, distante del organismo vivo y mediatizado por una subjetividad compleja.

Con la Ley 70 de educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez, promulgada en 20 de diciembre de 2010, se inició un nuevo cambio en la educación boliviana. El nuevo Sistema Educativo Plurinacional tiene como fundamento pedagógico al Modelo Educativo Socio-comunitario Productivo que reemplaza al modelo constructivista de la Reforma Educativa. El modelo promueve “un proceso de transformación social en convivencia comunitaria con la Madre Tierra, el Cosmos y una formación integral y holística del y la estudiante, a través del desarrollo de las dimensiones del Ser, Saber, Hacer y Decidir” (capacidades potenciales que tiene el ser humano, MINISTERIO DE EDUCACIÓN 2010: 15).

Para lograr la educación del hombre integral, se definen objetivos holísticos con el propósito de articular los diversos campos de saberes y conocimientos del currículo educativo. Con la formulación de los objetivos holísticos se busca desarrollar las cuatro dimensiones del ser humano: a) *Ser*, principios y valores: se expresa no en contenidos, sino en sentimientos y actitudes; b) *saber*: conocimientos locales y universales, se expresa a través de contenidos y ejes articuladores; c) *hacer*: prácticas expresadas en actividades y procedimientos técnicos y tecnológicos aplicando conocimientos con pertinencia cultural; y d) *decidir*: voluntad con sentido comunitario hacia la vida, acciones de impacto social, con pensamiento crítico y propositivo (MINISTERIO DE EDUCACIÓN 2013: 30).

Para el modelo educativo socio-comunitario productivo (Ministerio de educación 2013: 15), las dimensiones del ser y del decidir tienen una temporalidad diferente. No se pueden alcanzar resultados en una clase, semana o bimestre, sino en periodos mayores como un año o incluso varios. Estos no deberían medirse en cuanto al éxito, sino en cuanto a las experiencias generadas para hacerlo presente durante los procesos educativos. Por estas dificultades, la formación del ser integral se reduce al desarrollo del *saber* (conocimientos en términos de contenidos) y del *hacer* (prácticas expresadas en actividades y procedimientos técnico y tecnológicos). En los hechos, este modelo es la extensión de la educación tradicional que se centra en el desarrollo de conocimientos (*saber*) y habilidades (*hacer*), la forma de ser y convivir del sujeto queda a la zaga.

Uno de los aspectos en que coinciden los cuatro modelos educativos, es el propósito de desarrollar conocimientos (*saber* conceptual o *saber*) y habilidades (*saber* procedimental o *hacer*). Al estilo tradicional, el construc-

tivismo y el modelo socio-comunitario productivo se centran en transmitir e instruir conocimientos y habilidades. El *saber ser* del constructivismo -que debería referirse a la personalidad como la forma más compleja e integral de la subjetividad humana- queda reducida a una mera reacción actitudinal. De igual forma, el *ser* y el *decidir* planteado por el modelo socio-comunitario productivo son reducidos a valores y discursos poco prácticos de evaluar.

Por todo lo expuesto, la cuestión que debe ser debatida y resulta es: ¿cuál es el propósito de la educación? Planteada en otras palabras, ¿qué se educa? ¿Qué se busca desarrollar en el sujeto de la educación? Son preguntas que aluden al objetivo de la educación. Por los límites señalados en torno a la educación enciclopédica, activa, constructivista y socio-comunitario productiva, la respuesta es que la educación es una actividad humana que se orienta a desarrollar sentidos personales, su misión no se reduce a desarrollar conocimientos y habilidades.

En los párrafos que siguen, se expone una idea de educación planteada desde la perspectiva de la ciencia psicológica, específicamente, desde la psicología de la personalidad. En este marco, se plantea que la educación es una actividad orientada a cuidar el desarrollo del ser humano. Su propósito es facilitar el desarrollo de la personalidad del sujeto, que este recree y fortalezca sus distintas esferas personales de una manera que le permita convivir de forma conveniente en la comunidad donde existe. La comprensión de la organización, de la dinámica y del desarrollo de la subjetividad humana puede ayudar a comprender y definir los aspectos concretos que la educación debe desarrollar en los sujetos. En esta dirección, la tesis que se expone en este artículo es que la educación es una actividad humana que desarrolla los sentidos personales del ser humano que vive en una comunidad concreta.

## LA EDUCACIÓN Y EL DESARROLLO DE LA PERSONA

El punto de partida para comprender la naturaleza y el lugar de la educación como actividad humana es distinguir la necesidad a la que responde. Esta aclaración puede ayudar a comprender y valorar la educación como una actividad humana, distanciarse de aquellas concepciones que la caracterizan como un aparato ideológico de Estado que reproduce sujetos, como un dispositivo de poder que disciplina sujetos o como un instrumento de transformación que instituye y reproduce un nuevo sistema. Sin duda, la educación no está desligada de los procesos políticos e ideológicos, de las tensiones sociales y de la organización y el desarrollo cultu-

ral de la comunidad. Pero tampoco está desligada de las necesidades y de la creatividad de los sujetos individuales, de la necesidad y orientación a afianzar las potencialidades colectivas, de prolongar y recrear las capacidades de las personas que forman parte del círculo afectivo que el ser humano asume cuidar.

Primero, el ser humano es un organismo vivo que se orienta a vivir, se resiste a morir y lucha por sobrevivir y prolongar su vida. Ante las amenazas y adversidades tiende a cuidar su vida; sea por temor a las situaciones, sea por evitar el dolor y el sufrimiento, se aleja de los riesgos que comprometen su vida, busca conservar su vida, satisfacer sus necesidades, gozar de los placeres que generan el comer, el beber, el sexo, la libertad, el caminar, el manipular objetos o realizar actividades como lo hacen los animales. Pero lo que distingue al ser humano del resto de los animales es la orientación a darle sentido a su vida. Se resiste a no tener significado alguno en la vida, a no tener un valor en la comunidad, lucha por vivir, es decir, dar intensidad a la vida, ritmo y significado singular. Lucha por cuidar el sentido de la vida, por instituir y orientarla con relación a un por qué, a un cómo y a un para qué.

El sentido de vida del ser humano alude al motivo de vida, a la razón de existir. Este tiene dos elementos para considerar. En primer lugar, la valoración o autovaloración de la vida y de las capacidades que definen su forma de ser y vivir. Los conocimientos, los intereses, las habilidades, los valores, los objetivos de vida y otras son cualidades o saberes con los que el sujeto afirma su identidad e integridad, definen el valor que tiene en su existencia. En segundo lugar, la valoración del lugar de sí mismo en la comunidad donde vive (familia, grupo, organización, comunidad, región, sociedad en general). El ser humano busca distinguir y especificar el valor de sí mismo, el significado de su vida en una comunidad en la que existe, en el círculo de personas donde convive. Lucha por ser alguien, tener dignidad, vivir una identidad y un estilo de vida. Pero esta lucha por darle significado a la vida personal no se basa solamente en la exhibición de una forma de ser compuesta por capacidades susceptibles de ser valoradas, sino también por la forma de ser, obrar y convivir del sujeto, por la forma en que el sujeto participa y coopera en la organización y desarrollo de la vida de la comunidad. El sentido de vida se expresa, afirma, recrea y vive en la comunidad (familia, grupo y sociedad).

Segundo, el ser humano al contemplar y confrontar tanto con la realidad como consigo mismo, vive diversas necesidades y motivaciones, por ejemplo, la necesidad de comprender y ordenar la realidad, vivir nuevas

experiencias, conocer o saber, la necesidad de autoestima, de identidad, de compartir, de convivir y la necesidad de darle sentido a la vida. De estas hay dos fundamentales: a) la necesidad de comprender y explicar la vida, el cosmos, la naturaleza, al hombre, comprender el por qué de la inseguridad, el caos, la incertidumbre, la inferioridad y la angustia; y b) la necesidad de ordenar o construir la realidad, de darle a la conciencia certeza, seguridad, disfrute y comodidad para existir de forma conveniente. Estas dos son las fundantes del sentido de cuidar la vida, de la orientación a cuidar el sentido de vida. La necesidad de comprender y ordenar la vida se expresa en la necesidad de cuidar la vida: de defenderla, producirla, reproducirla y conservarla<sup>5</sup>. El sentido de cuidar la vida es la orientación a comprender y construir la vida tanto de sí mismo como de la comunidad en la que el ser humano vive.

Tercero, a través del descubrimiento y la invención de diversas actividades, estrategias, tácticas y herramientas de comprensión e intervención, el ser humano ha desarrollado forma de cuidar la vida. Por ejemplo, con actividades de información, asesoramiento, entrenamiento, prevención, formación y rehabilitación de sujetos individuales y colectivos; como también a través del desarrollo de capacidades personales y sociales. En esta dirección, la educación se torna en un tipo de actividad humana que contribuye en el cuidado de la vida y del sentido de vida de los seres humanos. Tanto la necesidad de prevenir riesgos y desequilibrios como la necesidad de desarrollar estrategias y tácticas (capacidades) hacen de la educación una actividad que coopera en el cuidado de la vida, especialmente, en el fortalecimiento de los saberes que ayudan al ser humano a vivir su sentido de vida, a realizar su forma de ser obrando en la construcción de su comunidad. Visto así, la educación es una actividad humana que se define y afirma por potenciar el desarrollo del ser humano. De acuerdo con Vygotski, la educación interviene en la marcha del desarrollo e influye decisivamente en él, organiza en cierto modo el proceso ulterior de su desarrollo y con ello determina su destino (1993: 245).

La *educación* es un proceso de organización de condiciones formativas que facilitan el desarrollo del sentido de la personalidad del sujeto. Implica un proceso de enseñanza que consiste en crear, organizar y disponer de condiciones pedagógicas, psicológicas, sociales, físicas y legales, y también un proceso de aprendizaje que consiste en recrear tanto las estructuras personales como la misma personalidad del sujeto (forma de

---

<sup>5</sup> Juan Bautista (2004). "Curso de doctorado en epistemología". La Paz: Universidad Gabriel René Moreno. Febrero de 2004.

ser y convivir) mediante la intergración de nuevas experiencias o saberes (conocimientos, habilidades, significados). Esta actividad es un proceso creativo y cooperativo. Es creativo porque implica la creación de condiciones de enseñanza y la creación de condiciones de aprendizaje, y es cooperativo por cuanto la educación es una actividad de ayuda. Como afirma Lev Vygotski (1993: 241), educar es ayudar al niño a hacer una tarea para que después la haga solo. En el momento en que el profesor coopera al niño disponiendo las tareas (contenidos) y los procedimientos que ha organizado, apoyando y asistiendo la realización de estas tareas por parte del niño, busca que posteriormente las realice de forma independiente. Ese es el momento en el que se inicia la re-creación y el fortalecimiento de las capacidades (sentidos) personales del niño. En la medida en que el sujeto asume la educación como su horizonte de desarrollo personal, las condiciones de enseñanza (saberes) con las que coopera el profesor, se convierten en elementos de auto-desarrollo, es decir, en saberes significativos que intensifican, dinamizan y resignifican los sentidos personales (capacidades) del niño.

A modo de resumen, la educación es una actividad que fortalece el desarrollo del ser humano, es una tarea que colabora con el cuidado de la vida, hace que el sujeto desarrolle un conjunto de saberes que le ayuden a cuidar su sentido de vida. Desde esta perspectiva, la educación es una actividad que facilita el desarrollo del sentido de la personalidad del sujeto (persona)<sup>6</sup>. De forma específica, la educación colabora en el desarrollo de los sentidos personales, de las capacidades (saberes) que permiten al sujeto vivir su existencia en este mundo, afirmar y recrear su realización personal así como su convivencia satisfactoria en la comunidad donde vive.

En el marco del paradigma de la vida, en el que se vive observando el imperativo categórico de defender, producir, reproducir y conservar la vida, la educación, en tanto actividad humana que facilita el desarrollo de los sentidos personales, tiene dos ejes de análisis (véase cuadro 1). El primer eje alude al sentido de cuidar la vida que se expresa a través del sentido de comprensión y del sentido de construcción de la vida. Desde esta perspectiva, la ciencia es otra actividad humana específica que tiene la misión de producir saberes válidos que cuiden la vida del planeta y de cada ser vivo, con conocimientos que permitan comprender y fortalecer la organización, la dinámica y el sentido de la vida. En este marco, la

---

<sup>6</sup> El sujeto es el organismo vivo humano, la persona que afirma, construye y vive su subjetividad. De acuerdo con Martín Mercado (2014: 22), la Ley 70 posee una concepción de persona que la emparenta con el personalismo filosófico.

ciencia psicológica es un área del saber que busca cuidar la vida psicológica del ser humano, comprender y fortalecer los procesos, las intensidades y configuraciones de la personalidad del sujeto. De igual forma, la educación es una actividad que cuida el desarrollo humano, comprende y fortalece los sentidos personales.

### **Ejes de la educación y el desarrollo de sentidos personales**

| <b>Sentido de cuidado<br/>de la vida<br/>Sentido de vida</b> | <b>Comprensión</b>  | <b>Construcción</b>  |
|--|---|--|
| <b>Sentido de sí mismo<br/>Autorrealización</b>              | <b>Sentido de<br/>autovaloración</b><br>Conocimiento y<br>valoración<br>de sí mismo | <b>Sentido de autoconstrucción</b><br>Actuación y construcción<br>de sí mismo  |
| <b>Sentido de comunidad<br/>Convivencia</b>                  | <b>Sentido de valoración</b><br>Conocimiento y<br>valoración<br>de la realidad      | <b>Sentido de construcción</b><br>Realización y construcción<br>de la realidad |

El segundo eje es el sentido de vida que el ser humano busca cuidar. Este alude a la orientación a sobrevivir cuidando la propia vida y la del entorno que le rodea, como también la orientación a darle sentido a su vida, a instituir un significado a la vida personal en la comunidad. De forma concreta, este sentido de vida se expresa en la orientación del sujeto a cuidar tanto el sentido de sí mismo como el de la comunidad. Esto implica que el ser humano, por un lado, busca comprender y fortalecer el sentido de sí mismo, vivir su autorrealización, su identidad, autoestima, historia y proyectos de vida ; como también comprende y realiza el sentido de la comunidad, conviviendo. Es decir, vive la comunidad cuidandola como condición para participar en la producción de la vida de los otros, o para crear las condiciones formativas de su propio sentido de vida.

Como se expondrá más adelante, del cruce de estos dos ejes emergen los sentidos (capacidades) que la educación debe comprender y fortalecer a través de la organización y disposición de condiciones formativas convenientes. Siguiendo el razonamiento de lo general a lo específico, la concepción de que la educación tiene como misión desarrollar sentidos personales implica comprender los siguiente: El objetivo fundamental de la educación es fortalecer el sentido de vida de los sujetos individuales o colectivos. Esto se expresa en fortalecer tanto el sentido de sí mismo

como el sentido de la comunidad del sujeto. En un nivel de concreción más específico, el desarrollo del sentido de sí mismo implica fortalecer el sentido de autovaloración (conocimientos y valoración de sí mismo) y el sentido de autoconstrucción (actuación y creación de sí mismo). Mientras que el desarrollo del sentido de convivencia supone fortalecer el sentido de comprensión de la realidad (conocimiento y valoración de procesos y objetos de la comunidad natural, humana y simbólica) y el sentido de construcción de esta realidad. En el nivel de concreción más específico se encuentran los sentidos de la ciencia (matemáticas, lenguaje, ciencias naturales, ciencias sociales), los sentidos de los problemas de la realidad (pobreza, alcoholismo, medio ambiente, seguridad ciudadana) y los sentidos del desarrollo personal (autoestima, motivación, habilidades sociales, valores, identidad, afrontamiento, resiliencia, etc.).

Desde la perspectiva de la educación, la personalidad del sujeto es un sistema de sentidos, es decir, de capacidades o saberes para desarrollar. En este marco, el objetivo de la educación es organizar las condiciones de enseñanza que faciliten el desarrollo de los sentidos personales. Esta concepción dista mucho de los objetivos instruccionales u operacionales que plantea la educación tradicional, como también de las competencias que postula la pedagogía constructivista. Como se conoce, la necesidad de que el ser humano tenga un conocimiento enciclopédico de las ciencias responde al ideal del hombre ilustrado de la sociedad moderna. La necesidad de que el sujeto desarrolle conductas, hábitos y habilidades responde a la necesidad de que el ser humano se adapte al ritmo económico de la sociedad capitalista, al progreso social de la sociedad norteamericana. La necesidad de desarrollar competencias conceptuales, procedimentales y actitudinales planteadas por la pedagogía constructivista también responde a las exigencias de competitividad que implica la economía de mercado.

De acuerdo con Delors (1996: 100), "El dominio de las dimensiones cognitiva e informativa en los sistemas de producción industrial vuelve algo caduca la noción de calificación profesional, entre otros en el caso de los operarios y los técnicos, y tiende a privilegiar la de competencia personal". La necesidad de desarrollar las dimensiones del ser humano (ser, saber, hacer y decidir) (SAMANAMUD 2014: 114) articulados por los objetivos holísticos responde a las exigencias de un modelo tetraléctico (*chakana*) predefinido que, se dice, forma parte de la cosmovisión aymara.

En cambio, la educación de los sentidos responde a la necesidad del ser humano de afirmarse y vivir sus sentidos personales. Estos emergen de

la vida efectiva, de la necesidad de cuidar (comprender y construir) la vida del mundo en el que el ser humano existe, de la necesidad de comprender y fortalecer su sentido de vida, es decir, su sentido de sí mismo y su sentido de convivencia. En conclusión, la educación es una actividad humana que tiene la misión de fortalecer el desarrollo del ser humano facilitando la recreación, afirmación y construcción de los sentidos personales. El objetivo fundamental es desarrollar la organización, la dinámica y el sentido de la vida del ser humano. El fin es que este sujeto organice sus sentidos personales de una forma que le permita transformar y construir la sociedad en la que vive.

## **SENTIDO COMO CAPACIDAD VIVIDA**

El sentido es una capacidad vivida, un tipo de saber mediante el cual la persona se expresa, afirma y recrea en la comunidad donde vive. Es una tendencia a seguir viviendo el saber que realiza o ejecuta. De forma concreta, es una habilidad realizada con satisfacción, con destreza y emoción, que tiende a prolongarse en su realización. Sus operaciones y resultados se generan produciendo una satisfacción que tiende a seguir realizándose, es decir, a seguir viviendo las operaciones y los efectos que genera el saber que el sujeto vive o goza.

El punto de partida para comprender el sentido es la relación existencial de la persona y su comunidad. El sentido no es la relación o interacción del sujeto con otros, sino la actividad ejercida por el sujeto para afirmar su vida en la comunidad. En el mundo molecular (vida celular) el sentido es actuado (vivido) como la capacidad de producir vida. El modo de ser y hacer de un organismo de la célula se define y afirma por la forma en que participa en la producción de la vida de los otros organismos y de la célula en general. Las características sustanciales de la estructura de cada organismo (ser) y de sus funciones (hacer) sólo tienen un valor descriptivo. La vida efectiva de los organismos y de la célula está en el proceso de participación, en el modo de obrar o producir la vida de la célula, en la capacidad de producir, en el saber crear y construir la vida. Al producir (cuidar) la vida de otros crea las condiciones formativa de su propia vida, porque la vida de un organismo es producida con la participación de los otros organismos de la célula, porque la vida de una célula es producida con la participación de las otras células. Por eso, el sentido es esta capacidad orientada a afirmar y vivir la propia vida y la vida de la comunidad. De igual forma, la participación del ser humano en la producción de la vida de sí mismo y de la comunidad no se basa en las características sustanciales de ser, saber, hacer, decidir o convivir, sino en su capacidad de

participar y cooperar en la producción de la comunidad, en el modo de obrar la vida del sistema, en el saber ser, comprender, hacer, decidir y vivir la comunidad.

La cultura de una comunidad es la organización y dinámica de saberes (simbólicos y materializados) que mediatiza la afirmación y el desarrollo de la propia comunidad. La cultura es una integración de diversos tipos de saberes: a) de saberes contenidos que se expresan como significados, valores, conocimientos, teorías y creencias, b) de saberes procedimentales que se manifiestan como prácticas, procedimientos y estrategias, c) de saberes generadores (imaginación, pensamiento, emoción) que producen saberes (ideas, conocimientos, prácticas, tecnologías, etc.) y d) de sistema de saberes vivos que afirman su vida produciendo y compartiendo saberes. Por ejemplo, los procesos psicológicos superiores del ser humano son saberes que tienen un origen socio-cultural, se desarrollan por una línea cultural. De acuerdo con Lev Vygotski (1997: 214), las funciones psicológicas aparecen dos veces en el curso de la desarrollo de la conducta, “primero como función de la conducta colectiva, como forma de colaboración o interacción, como medio de adaptación social, o sea, como categoría inter-psicológica, y, en segundo lugar, como modo de la conducta individual del niño, como medio de adaptación personal, como proceso interior de la conducta, es decir, como categoría intra-psicológica”. A través del proceso de interiorización, el ser humano transforma las relaciones intersubjetivas y cooperaciones sociales en relaciones y operaciones mentales, a través de la personalización convierte los saberes y las capacidades sociales en capacidades personales, en saberes propios de su personalidad. Por su origen, los procesos psicológicos superiores de la personalidad del sujeto son saberes sociales.

Desde esta perspectiva, la persona es un organismo hiper-socializado<sup>7</sup>, su subjetividad es una integración de saberes sociales, está conformado por capacidades socio-culturales (conocimientos, valores, habilidades y estrategias). Sin embargo, dichos saberes sociales internalizados pronto se constituyen en saberes de la personalidad (saberes personales) en cuanto se diferencian e independizan de los saberes sociales. Estos saberes

---

<sup>7</sup> “De hecho, la dimensión interna no enteramente socializada y socializable es hoy una posibilidad en la sociedad misma. Esto que se escapa al control de la sociedad, no es más nuestra biología, nuestra naturaleza pre-social, sino un espacio personal que nosotros mismos constituimos gracias a los recursos socialmente disponibles. Este espacio que puede sustraerse al control de la sociedad es, desde otro punto de vista, un espacio híper-socializado porque viene constituido gracias al potencial de autonomía individual que la sociedad hace posible” (MELUCCI 2002: 237).

sociales se presentan como nuevas experiencias que pueden potenciar la subjetividad del sujeto o de-subjetivarlo. Los saberes sociales, en cuanto se organizan y operan en función de las necesidades y aspiraciones de realización personal (memoria y proyectos de vida) y de acuerdo con los ritmos, la fuerza y el sentido de la personalidad del propio sujeto, pueden personalizarse (apenderse significativamente) y fortalecer la organización y el sentido de desarrollo de los saberes personales. En consecuencia, el sentido es un saber que se expresa en saber ser, saber hacer, saber comprender y saber convivir.<sup>8</sup>

El sentido como capacidad vivida puede observarse como plena experiencia de saber en el juego de los niños. En el juego de las muñecas, una niña al momento de enseñar a su amiga como peina a sus muñecas también expone sus conocimientos, intereses y valores. Al momento de mostrar sus habilidades con destreza y seguridad también manifiesta sus emociones expresando una satisfacción tanto por enseñar como por realizar cada una de las operaciones. Ella encuentra gusto en realizar esta tarea con cada una de las cinco muñecas, busca otras muñecas para repetir o extender sus habilidades, expresa que también le puede peinar a su amiga. La amiga expresa que puede peinar a las muñecas de otra forma. Efectivamente, la segunda niña peina a las muñecas con otro ripo de peinado, expresa su emoción y satisfacción tanto al momento de realizar el peinado como al ver a las muñecas peinadas.

En la actuación y vivencia de este juego se pueden distinguir ciertos aspectos importantes para comprender el sentido: a) el despliegue de conocimientos y capacidades, como también la vivencia de emociones y satisfacción por jugar y ejecutar las habilidades; b) la manifestación de una destreza y seguridad en el despliegue de las capacidades, así como la expresión de intereses, valores, autoestima, motivación y habilidades sociales; c) la asunción de una identidad de mamá o de peinadora (identificación con la madre o peinadora) como la principal motivación que impulsa y orienta el despliegue y vivencia de los saberes de peinar; d) la orientación de la niña a prolongar el desempeño de la habilidad peinando a otras muñecas y a la amiga, y extender la satisfacción que se vive al realizarla; e) la orientación a hacer y vivir tareas nuevas y complejas, el desafío de resolver problemas cada vez más difíciles, a descubrirse y afirmarse haciendo distintas tareas y cosas desconocidas; y f) la orientación a afirmarse como una persona que deviene realizada a través de desplegar

---

<sup>8</sup> Para Delors (1996: 95-6) aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser y aprender a vivir son los cuatro pilares de la educación.

sus capacidades o de obrar efectivamente una tarea. En síntesis, el sentido es la orientación a ejercer y vivir una capacidad realizando una tarea o resolviendo un problema, es un tipo de saber específico que se ejerce y vive para expresar, firmar y recrear el horizonte de identidad y sentido de autorrealización.

En este marco, se entiende el desarrollo de muchas capacidades escolares como el sentido de leer o el sentido de multiplicar. En la lectura, una niña expone a su padre su capacidad de leer. Mira, aquí dice “parque jurásico”... “hay varios tipos de animales como los carnívoros... ¿qué es carnívoro? También puedo leer este cuento... quiero leer esta noticia... esto [una revista] voy a leer a mamá”. Esta orientación constituye el sentido de leer, la emoción de saber leer, de vivir la capacidad de reconocer palabras y comprender textos, la tendencia a prolongar el placer de leer, la satisfacción de leer palabras y textos complejos, la orientación de afirmarse leyendo, sentirse una persona que lee, que hace y puede cooperar (informar) a los demás con su capacidad de leer. En la misma dirección, se expresa, afirma y realiza cuando resuelve problemas de multiplicación planteándose tareas de una cifra, de dos, tres, cuatro... diez cifras. Quizá nadie del entorno conoce que el niño sabe multiplicar, ni él comunica a sus padres, amigos o profesores, pero goza de las multiplicaciones que realiza, vive con satisfacción las operaciones que resuelve, se siente complacido de saber multiplicar. En cuando vive esta capacidad tiende a continuar multiplicando planteándose nuevos problemas, a asumir problemas cada vez complejos y variados. Se siente realizado por reconocerse y afirmarse como una persona que sabe multiplicar. El sentido es una capacidad vivida como motivación, autoestima, resiliencia, valores e identidad, un saber ejercido como la realización de una necesidad o aspiración de ser, conocer, hacer y convivir.

A diferencia de las capacidades o competencias que tiene una máquina, un ordenador o programa, el sentido es un saber creado y vivido por el propio sujeto, una capacidad con la que afirma su existencia, identidad, realización personal y su sentido de vida en general. Le permite afirmarse como una persona que se realiza, que vive las operaciones y emociones que despliega. Pero en la medida en que estas operaciones y efectos generan certezas y placeres en la vivencia de sí mismo, tiende a ser prolongada, a seguir realizándose. Continuar viviendo el desempeño de los saberes es una forma de seguir prolongando la afirmación de sí mismo.

Los sentidos son unidades psicológicas complejas que forman parte de la personalidad del sujeto. ¿Qué es la personalidad? Es la forma de ser

y convivir del sujeto, es decir, la forma de organización integral y compleja de la subjetividad del sujeto humano que mediatiza sus desplazamientos, sus creaciones y su desarrollo en la comunidad. Pero de forma concreta, en el sujeto que vive en una comunidad, la personalidad es una organización de sentidos que comprenden, organizan, orientan y viven la vida en la comunidad. No son habilidades, conocimientos o actitudes aisladas ni dimensiones humanas preestablecidas, sino capacidades vividas y construidas. Tienen las siguientes características:

- **Son unidades de la subjetividad humana.** Los sentidos son procesos que forman la personalidad del sujeto, en consecuencia son elementos subjetivos que integran disposiciones psicofísicas y comprometen procesos cognitivos e intensidades afectivo-emocionales. No son entidades cognitivas, afectivas o psicomotrices, sino saberes que se expresan y realizan como una fuerza-estrategia, como un impulso estructurado, como una capacidad dirigida, es decir, como una orientación cognitivo-afectiva.
- **Capacidades *enactivas*.** No son conocimientos en términos de representaciones mentales, sino, de acuerdo con Varela, conocimiento *enactivos*<sup>9</sup>, es decir, saberes generadores de realidades (2006: 109), de estructuras, de organización, de nuevos sentidos. Los sentidos se generan en la acción, se presentan, recrean y afirman en el quehacer, en el obrar del sujeto en la realidad. Al igual que los procesos y las configuraciones psicológicas, los sentidos no son revelados o entregados al sujeto, sino son construidos en cuanto viven y producen vida. Es la puesta en obra del mundo, de una concepción a partir de ciertos saberes que el sujeto realiza en comunidad.
- **Saberes personales.** A diferencia de las competencias que responden a normas sociales, de los roles predefinidos por ideologías, los sentidos

---

<sup>9</sup> El término *enacción* proviene del inglés *to enact* que significa actuar una parte en una obra, construcción, desarrollo o crecimiento. El conocimiento *enactivo* se refiere a aquello que se adquiere a través de la acción del organismo en el mundo. Con relación a este término, muchos autores han dado distintas definiciones. Por ejemplo, Jerome Bruner (1966, en ROMÁN 1994: 195) distingue tres sistemas de pensamiento: *enactivo*, *icónico* y *simbólico*. "El sistema *enactivo* es un modo de pensamiento altamente manipulativo, que opera básicamente a partir de la acción. Ej.: las habilidades motoras se aprenden haciendo". Por su lado, Jean Piaget (1988: 324) se refiere a la construcción del objeto como un proceso *enactivo*. La construcción de las estructuras mentales está ligada a una serie de hábitos motores, a la vez fuentes y efectos de la construcción de este esquema. Finalmente, Francisco Varela concibe a la cognición como una acción efectiva, una historia de acoplamiento estructural que *enactúa* (hace emerger) un mundo (VARELA 2006: 109).

son saberes personales, propios de cada sujeto, contruidos, organizados y vividos con relación a la historia de vida contruida, a las situaciones de aprendizaje emergentes y en función de las necesidades y aspiraciones de realización personal. Son capacidades que se caracterizan por sus ritmos, fuerza y significado con que se vive de forma personal. Las normas y expectativas sociales (competencias) son referentes de construcción, pero no son su característica.

- **Vividos por la persona.** Los sentidos son percibidos por el sujeto. Las máquinas o robots pueden tener capacidades en términos de conocimientos y competencias definidos y exigidos por el observador o técnico externo. En cambio, los sentidos son saberes vividos por el sujeto, la organización, el desempeño y los efectos que genera el sentido son experimentados, comprendidos y disfrutados por el cuerpo propio del sujeto, vividos por la subjetividad de la persona.
- **Procesuales.** No son dones naturales, talentos estables ni aptitudes consumadas, sino saberes en permanente devenir, son capacidades que se recrean constantemente a través de la integración de nuevas experiencias y por medio de su capacidad enactiva, es decir, de generar nuevas realidades, de producir significados, estrategias y mundos. Los sentidos no son montajes de categorías teóricas preestablecidas, sino orientaciones de acción que emergen de la necesidad de vivir y cuidar la vida, de la necesidad de dar sentido a la propia vida.
- **Densas.** El sentido es una unidad psicológica compleja, es organizado, impulsado y vivido como procesos, intensidades y configuraciones subjetivas. Por eso, el sentido es vivido como capacidad, orientación y significado a la vez. En tanto capacidad, constituye una integración de operaciones que estructuran la actividad humana; en tanto orientación, es una fuerza que impulsa hacia la satisfacción de necesidades; y en tanto significado, es un valor que define la dirección de las operaciones y fuerzas del ser humano.

Con todo lo descrito, el sentido es la *orientación a vivir el significado de realizar una tarea* y la tendencia a apasionarse con la capacidad que despliega. Es una configuración psicológica, la unidad básica de las configuraciones de la personalidad del sujeto. Está conformada por tres elementos: a) por procesos y operaciones cognitivas (capacidad), b) intensidades afectivo-emocionales (pasión que impulsa), c) configuración de significados (metas que dirigen). Por eso el sentido es una *orientación a vivir una capacidad*, una tendencia a vivir (realizar) una tarea.

El sentido es la *orientación a vivir la tarea que afirma y recrea la forma de ser*. La realización de un sentido (resolver problemas de multiplicación)

es una forma de afirmar y recrear el sentido del desarrollo de la personalidad, el sentido de vida del sujeto. El niño al realizar con agrado una tarea (pintar), expresa sus capacidades específicas, conocimientos e intereses. Disfruta presentar o exponer ante los demás sus habilidades, conocimientos e intereses, le deleita presentarse y demostrarse a sí mismo sus capacidades, conocimientos e intereses, y vive satisfecho al verse realizando una tarea. Pero también disfruta de la forma en que recrea sus capacidades, conocimientos e interés. En el mismo despliegue de sus capacidades el sujeto tiende a diversificar y complejizar sus actividades, es decir, a hacer tareas cada vez más complejas y variadas.

El sujeto moviliza, intensifica, concentra, ensancha e innova sus capacidades, origina y recrea las operaciones de sus capacidades, la dirección de sus habilidades y la intensidad de la pasión con que realiza la actividad. Disfruta la forma en que sus capacidades se hacen más precisas, rápidas, efectivas; goza lo que sus habilidades y conocimientos recrean y afianzan. La realización es plena cuando la afirmación y recreación de las capacidades permite expresar y reconstruir su forma de ser: elevar su autoestima, afirmar su identidad, su historia personal, proyectos de realización y sentido de vida. La realización personal es amplia cuando la realización del sentido específico permite vivir (intensificar) la realización personal, cuando el sentido realizado o vivido permite afirmar y recrear la personalidad del sujeto, su sentido de auto-realización (construcción de sí mismo) y su sentido de convivencia (el valor que tiene en la comunidad).

## **DESARROLLO DEL SENTIDO DE VIDA**

A modo de recordar, la educación es una actividad humana que se define por cooperar el desarrollo del ser humano, potencia o fortalece la organización, la dinámica y el sentido del sujeto. A través de la creación, organización y disposición de condiciones formativas específicas facilita a que el sujeto cristalice (origine), recree, fortalezca y viva (desempeñe) tanto sus saberes específicos como el sentido de su personalidad (forma de ser y convivir). Hay disciplinas científicas que se ocupan de cuidar al ser humano. La cuestión a responder es, específicamente, ¿la educación fortalece al ser humano? La dilucidación de esta cuestión es fundamental para especificar la misión de la educación.

Se ha visto que el desarrollo de los conocimientos y de las habilidades promovidas por la educación tradicional, de las competencias postuladas por el constructivismo y de las dimensiones del ser expresadas en los

objetivos holísticos del modelo socio-comunitario productivo son restringidos y poco consistentes. En consecuencia, la educación no ofrece conocimientos ni habilidades, no despliega competencias ni dimensiones de figuras preestablecidas. El objetivo específico de la educación es el sentido de vida, esto implica fortalecer el sistema de sentidos que conforman la personalidad del sujeto. En consecuencia, la educación tiene la misión de desarrollar el sentido de vida de la persona<sup>10</sup>. El currículo educativo se entiende como un proceso de organización de contenidos y procedimientos que faciliten el desarrollo de los sentidos personales del sujeto.

La objeción a este planteamiento sostiene que los sentidos no son más que competencias, capacidades, habilidades y conocimientos. Parece que el concepto "sentido" aluda a las habilidades o capacidades que caracterizan a las competencias. Lo cierto es que el sentido es un saber y un tipo de capacidad. Es un *saber* en tanto es una cualidad humana construida con el cual el sujeto puede participar, obrar y cooperar efectivamente en sus desplazamientos y creaciones. No es reducible a un proceso cognoscitivo o a un acto de conocimiento, sino es una unidad cognitivo-afectiva, no es divisible en aspectos cognitivos y afectivos o en competencias conceptuales y actitudinales, sino es un proceso cognitivo, una intensidad afectiva y una configuración de significados a la vez.

Como se indicó, los sentidos son capacidades complejas (globales) que se expresan en saber ser, saber comprender (conocer), saber construir (hacer) y saber convivir. Efectivamente, en cuanto existe y participa en la convivencia de una comunidad, el ser humano está llamado presentar y recrear su forma de ser (saber ser), su forma de obrar (saber hacer), su forma de comprender (saber conocer) y su forma de convivir (saber convivir). Desde la perspectiva de la educación de los sentidos, las dimensiones del ser planteados por el modelo educativo socio-comunitario productivo deben entenderse como saber ser, saber saber (conocer), saber hacer y saber decidir. Aunque este intento no es factible porque las dimensiones del ser en aquel modelo son aspectos aislados de distinto orden, pero sobrepuestos.

---

<sup>10</sup> A diferencia de las anteriores leyes educativas, la Ley 070 de la Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez es una disposición legal que define a la educación boliviana como una tarea de Estado orientado a formar a las personas. Artículo 1, parágrafo 1. "Toda persona tiene derecho a recibir educación en todos los niveles de manera universal, productiva, gratuita, integral e intercultural, sin discriminación".

Desde la perspectiva de la educación, la personalidad del sujeto es un sistema de sentidos, organización, dinámica y despliegue personal. En este marco, el ser humano se conforma por distintos niveles de integración de sentidos. Esto significa que hay sentidos de distintos grados de complejidad que van desde los sentidos generales hasta los sentidos específicos. Por ejemplo, entre los sentidos generales están el sentido de vida del sujeto. Este se expresa a través de dos sentidos cardinales: el sentido de sí mismo (sentido de auto-realización) y el sentido de comunidad (sentido de convivencia).

En un nivel intermedio, están el sentido de comprensión y el sentido de construcción mediante los cuales se expresa el sentido de convivencia; así como el sentido de auto-valoración y el sentido de auto-construcción mediante los cuales se expresa el sentido de sí mismo. En el nivel particular, están el sentido de autoestima, el sentido de identidad, el sentido de creatividad (sentidos personales); el sentido de la matemática, el sentido del lenguaje, el sentido de la historia (sentidos de conocimientos); y el sentido del medio ambiente, sentido de la interculturalidad, y el sentido de la salud (sentido de la realidad, véase el siguiente cuadro).

A partir de estos sentidos, en la planificación de los programas o proyectos curriculares se pueden derivar otros sentidos más específicos, por ejemplo: el sentido de la suma, el sentido de la multiplicación, el sentido de la gramática, el sentido del fútbol, el sentido del cuidado del sistema respiratorio, etc.

El ser humano que tiende a construir su sentido de vida, tiene la convicción y capacidad de actuar tanto sobre la realidad como sobre sí mismo, es decir, posee un sentido de relación y convivencia con la comunidad y un sentido de sí mismo, de afirmación de un estilo de vida propio. Estas dos capacidades y convicciones están mediatizadas por dos capacidades funcionales de la subjetividad humana: a) las funciones de regulación, con las cuales el sujeto comprende y organiza los procesos y objetos que circulan en la realidad, organiza sus desplazamientos extensivos en la sociedad y su actuación sobre los estímulos ambientales, y b) las funciones de autorregulación, mediante las cuales el sujeto actúa sobre su propia subjetividad, organiza los desplazamientos intensivos; implica procesos de reflexividad, meta-cognición y auto-control de las capacidades personales.

## Niveles de integración de los sentidos

### Sentido de vida

|                              |   |   |   |   |
|------------------------------|---|---|---|---|
| <b>Sentidos cardinales</b>   | <b>Sentido de auto-realización (sí mismo)</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sentido de autovaloración</li> <li>• Sentido de autoconstrucción</li> </ul>  | <b>Sentido de convivencia (comunidad)</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sentido de comprensión de la realidad</li> <li>• Sentido de construcción de la realidad</li> </ul>   |   |   |
| <b>Sentidos generales</b>    | <b>Sentido del aprendizaje</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Sentidos personales</b><br/>Sentido de auto-estima<br/>Sentido de identidad<br/>Sentidos de creatividad</li> <li>• <b>Sentido de vocación-profesión</b></li> </ul> | <b>Sentido de cuidado de los saberes</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Sentido de saberes científicos</i><br/>Sentido de la matemática<br/>Sentido del lenguaje<br/>Sentido de la historia</li> <li>• <i>Sentido de saberes culturales</i></li> </ul> | <b>Sentido de cuidado de la sociedad</b> <p>Sentido de interculturalidad.<br/>Sentidos de salud</p> | <b>Sentido de cuidado de la naturaleza</b> <p>Sentido de medio ambiente</p> |
| <b>Sentidos particulares</b> | Sentido del conocimiento de sí mismo<br>Sentido de la aceptación de sí mismo  | Sentido de la multiplicación<br>Sentido de la gramática   | Sentido de la identidad cultural<br>Sentido de las prácticas culturales                             |   |

A partir de la capacidad de comprender y organizar el desarrollo de sí mismo y del contexto (realidad-comunidad), se comprende el desarrollo de un sentido de auto-realización y de un sentido de convivencia. Son dos meta-sentidos que definen el sentido de vida que el ser humano instituye en el mundo; expresados en sentidos más concretos relacionados con las distintas esferas o cualidades de la personalidad y con las necesidades y potencialidades que caracterizan a la comunidad. En esta dirección, el sujeto construye diversos sentidos específicos que presentan y recrean el sentido de sí mismo y el sentido de comunidad.

### SENTIDO DE CONVIVENCIA: EL CUIDADO DE LA REALIDAD

El sentido de convivencia es la capacidad de comprender y organizar las relaciones que el sujeto establece con su mundo, la relación de comunicación en la comunidad y la convivencia con la naturaleza y la sociedad. Es la convicción y habilidad de establecer una armonía reflexiva, lógica y vivencial con las condiciones culturales (objetos y procesos), con los objetos

y fenómenos de la naturaleza, con las necesidades y aspiraciones sociales, con los conocimientos y saberes que produce la ciencia y con los sujetos que conforman la comunidad. El sentido de convivencia se relaciona con la asimilación y el fortalecimiento de los saberes culturales (valores, conocimientos, prácticas y lengua). El sentido de convivencia se expresa y recrea a través de dos tipos de capacidades<sup>11</sup> o sentidos específicos.

## SENTIDO DE COMPRESIÓN DE LA REALIDAD

Los sentidos conceptuales hacen referencia a la capacidad de conocer conceptualmente los procesos, comprender los límites y las fortalezas de la comunidad en la que el sujeto vive; analizar, describir, explicar, interpretar las prácticas sociales, las experiencias, las potencialidades culturales y las relaciones interculturales. Aluden a la capacidad de desplazarse intensivamente por diferentes culturas a través del pensamiento (reflexión) y de la imaginación (proyecciones); de resistir a los dispositivos disciplinantes por medio de la crítica y de la creación de modos alternativos de pensar y conocer que fortalecen el sentido de vida. Supone desarrollar:

- a. La capacidad crítica de la realidad, tanto de los valores y prácticas de la cultura local, nacional e internacional como del tipo de relación asimétrica que se da entre ambas.
- b. La capacidad de crear e innovar sentidos, ideas y teorías que permitan comprender la realidad desde nuevos marcos de interpretación.
- c. La capacidad de concebir que la realidad cambia y deviene, comprender que las culturas se conservan y fortalecen cuando se transforman.

## SENTIDO DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

Alude a la orientación a actuar sobre la realidad (ciencia, tecnología, arte, prácticas culturales y lenguaje): capacidad en la operación y creación de tecnologías, en la producción artística, en las producciones económicas, en los ejercicios políticos, en los desplazamientos sociales, en la construcción de conocimientos y teorías; y destreza en la generación de ideas y proyectos. Son capacidades de: a) desplazamiento extensivo mediante procedimientos de diversificación de las relaciones productivas y culturales; b) movilización centro-periferia; y c) relación con otros a través

---

<sup>11</sup> Estas capacidades reguladoras o sentidos de convivencia se refieren a las competencias conceptuales, competencias procedimentales y competencias actitudinales que se postulan en la "pedagogía constructivista".

del *tinku* (encuentro), *ayni* (reciprocidad) y *kuti* (reencuentro). Implica desarrollar la capacidad de:

- a. Desplazarse entre el centro y la periferia (*taypi-puruma*).
- b. Diversificar las estrategias de actuación y convivencia que afirman el sentido de vida.
- c. Ampliar los espacios de producción y convivencia.
- d. Resistir, des-territorializar y desmontar espacios y estrategias que disciplinan y colonizan.
- e. Crear, componer y territorializar espacios y tácticas de construcción de sentidos sociales.

### **SENTIDO DE AUTO-REALIZACIÓN: EL CUIDADO DE SÍ MISMO**

El sentido de sí mismo es la capacidad y convicción de conocer y valorar la propia personalidad, modular y re-construir la forma de ser y vivir; la facultad de reflexionar y actuar sobre las potencialidades personales. Implica: a) procesos de conocimiento y valoración de las necesidades, de las cualidades y de los horizontes personales, y b) acciones orientadas tanto a modular las propias actuaciones, desplazamientos y creaciones como a fortalecer las propias capacidades (estructuras y funciones personales) mediante procesos de meta-cognición, auto-construcción y auto-educación.

El sentido de sí mismo está compuesto por dos sentidos específicos: a) la capacidad de conocer y valorar la forma de ser y vivir; y b) la capacidad de construirse a sí mismo, es decir, de modular la actuación de sí mismo en la comunidad y de recrear la organización de su personalidad. Estas capacidades conforman las funciones de auto-regulación de la personalidad, un conjunto de condiciones y mecanismos que definen y caracterizan al ser humano como un ser auto-*poiético*, pero también como un organismo que desarrolla un *sentido de autopoiesis*<sup>12</sup> a través de la internalización de sentidos que crea en sus desplazamientos y convivencia con la comunidad.

---

<sup>12</sup> Lo que caracteriza a los seres vivos es la condición de continua producción de sí mismos a través de la continua producción y recambio de sus componentes (MATURANA 1996: 73).

## SENTIDO DE AUTO-VALORACIÓN: CONOCIMIENTO Y VALORACIÓN DE SÍ MISMO

El sentido auto-valorativo alude a la facultad de tomar conciencia de las condiciones y posibilidades personales y de apreciarse a sí mismo. Implica:

- a. La capacidad de valorar y aceptar las condiciones reales del propio desarrollo, afirmarse a sí mismo (identidad) y desarrollar una confianza en sí mismo (estilo de actuación).
- b. La capacidad de conocer y valorar el desempeño de las capacidades reguladoras (meta-cognición y auto-valoración), de juzgar la propia forma de actuar sobre la realidad y de retroalimentarse con los resultados generados.
- c. La capacidad de proyectarse en el futuro, cristalizar posibilidades personales, imaginar horizontes de realización (motivación); visualizar y apreciar las identidades, formas de ser y estilos de vivir que se desea experimentar: por un lado, la capacidad de concebirse a sí mismo como ser en devenir-*kuti* y, por otro, de configurar identidades y sentidos de vida como horizontes que orientan la recomposición de las estructuras personales.

## SENTIDO DE AUTO-CONSTRUCCIÓN: CONSTRUCCIÓN DE SÍ MISMO

Con esta capacidad, el sujeto genera y orienta la re-construcción de su personalidad, su organización, dinámica y sentido, su forma de ser y vivir. Este proceso implica capacidades de meta-regulación y auto-formación.

- a. **La capacidad meta-regulativa** es la facultad de la propia subjetividad de organizar las operaciones, intensidades y creaciones de las formaciones psicológicas (meta-cognición); un proceso de reflexividad y sensibilidad (reflexión y vivencia de sí mismo) que recompone la organización y la dinámica de los procesos, de las intensidades y formaciones psicológicas específicas. Esta capacidad de organizar y regular la personalidad permite modular el ritmo, el tono y la forma de actuación de sí mismo en la comunidad de relaciones.
- b. **La capacidad auto-formativa** genera transformaciones en las distintas esferas y funciones de la personalidad. Intensifica, enriquece y fortalece las esferas, los procesos y las configuraciones personales, diversifica y complejiza el sentido de sí mismo mediante la asimilación de nuevas experiencias; es decir, mediante la personalización<sup>13</sup> de co-operaciones y sentidos sociales

---

<sup>13</sup> La personalización es una "forma de aprendizaje significativo. Es un proceso de conocimiento y valoración de las nuevas experiencias y la asimilación de estas en función de las necesidades y aspiraciones de realización personal. Mecanismo

como elementos de auto-desarrollo. La auto-construcción del sentido de sí mismo es un proceso de auto-afirmación y fortalecimiento de diversas capacidades: implica desarrollar la precisión, rapidez y destreza de las operaciones cognitivas, la intensidad, el tono y la fuerza de las disposiciones afectivo-volitivas, el significado de las configuraciones psicológicas, la diversidad (amplitud) y complejidad de las distintas esferas de la personalidad. Este proceso de ampliación, afianzamiento, diversificación, intensificación, complejización y armonización de capacidades se realiza a través de los mecanismos de construcción de la personalidad (personalización, proyección, remembranza, reflexividad, identificación, sublimación y auto-negación) y con actividades de información, orientación, formación (ejercicios y entrenamiento) y de administración de técnicas e instrumentos que movilicen y generen nuevas estructuras.

De forma concreta, el sentido de sí mismo es la capacidad de actuar sobre sí mismo (auto-regulación), de comprender, afirmar y construir el devenir de la forma de ser, de componer la realización, armonía y satisfacción consigo mismo. En tanto que el sentido de comunidad (convivencia) es la capacidad de relacionarse con el mundo, es decir, de interactuar en y con la naturaleza, de comunicarse con otros seres vivos, de convivir con la comunidad, de desplazarse y afirmarse en los procesos productivos y de construcción de la sociedad. Estos dos sentidos del sujeto muestran su capacidad para desplazarse y comunicarse en la comunidad, para cuidarla como espacio de afirmación de la vida, pero también su capacidad auto-*poiética*, de resistir y crear para cuidar su sentido de vida.

## CONCLUSIONES

Históricamente, la educación se ha centrado en organizar las condiciones formativas para facilitar el desarrollo de conocimientos y habilidades. La atención de la educación se ha reducido en el desarrollo de estos dos aspectos aislados de la personalidad del sujeto. Este es el propósito fundamental tanto de la educación primaria y secundaria como de la educación superior. La formación profesional prioriza la adquisición de conocimientos y procedimientos (habilidades) de las ciencias.

El constructivismo en su pretensión de superar los límites de la educación tradicional ha planteado una educación orientada a desarrollar competencias. Sin embargo, tanto por la marca ideológica que conllevan las competencias como por la escasa coherencia en la comprensión de los

---

de construcción de sí mismo por el cual el sujeto aprecia una problemática de la realidad y la asume como la razón o el motivo de su vida" (TINTAYA 2014: 56).

dominios del saber conceptual, saber procedimental y del saber actitudinal, la educación por competencias se reduce a la asimilación de conocimientos y habilidades laborales.

En la misma dirección, ante los límites de la educación tradicional y constructivista, el modelo sociocomunitario productivo plantea organizar la educación para desarrollar las cuatro dimensiones del ser humano (ser, saber, hacer y decidir) expresadas en los objetivos holísticos. Pero las dificultades para desarrollar y evaluar el ser y el decidir, han revelado que las cuatro dimensiones son un intento de adaptación al modelo tetraléctico de la cosmología andina más que una expresión y respuesta a las necesidades de desarrollo de los seres humanos, y que la educación holística queda reducida en sus propósitos al desarrollo de conocimientos (saberes) y habilidades (hacer) de la educación tradicional.

Ante los modelos educativos simplificadores que reducen los propósitos educativos a la adquisición de conocimientos y habilidades de las ciencias, de las competencias laborales o de los modelos ideales, emerge la necesidad de redefinir y construir los propósitos efectivos de la educación. Con base en la orientación del ser humano de satisfacer sus necesidades de cuidado de la vida y de su sentido de vida, se plantea que el propósito de la educación es facilitar el desarrollo de los sentidos personales. Los sentidos son un tipo de capacidades que se expresan como una tendencia a seguir viviendo su realización.

En este marco, se concibe la educación como un proceso de organización de condiciones formativas que cuidan el desarrollo de la personalidad del ser humano. Es una actividad que ayuda al sujeto a desarrollar su forma de ser y vivir fortaleciendo sus sentidos (capacidades) de tal forma que le permitan tanto participar en el cuidado de la vida de la comunidad como afirmar, construir y vivir su auto-realización.

## BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN  
INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO.

2012 *Diseño curricular base de la educación boliviana: Avances y tensiones*. La Paz.

BAUTISTA, Juan.

2004 "Curso de doctorado en epistemología". La Paz: Universidad Gabriel René Moreno.

CASANOVA, Elsa.

1991 *Para comprender las ciencias de la educación*. España: Verbo Divino.

DELORS, Jacques.

1996 *La educación encierra un tesoro*. España: Santillana.

HINKELAMMERT, Franz.

1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

MATURANA, Humberto.

1996 *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

MELUCCI, Alberto.

2002 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.

MERCADO, Martín.

2014 "La faceta personalista de la Ley de educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez (Ley 70)". *Estudios Bolivianos 20* (pp. 21-31). La Paz: IEB-UMSA.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

2013 *Unidad de formación N° 4. Medios de Enseñanza en el Aprendizaje comunitario. Planificación curricular*. Ciudad de La Paz: Cuadernos de Formación Continua, PROFOCOM.

2010 *Currículo base del Sistema Educativo Plurinacional*. Bolivia.

PIAGET, Jean.

1988 *La construcción de lo real en el niño*. Argentina: Grijalbo S. A.

ROMAN, Martiniano y DIEZ, Eloísa.

1994 *Currículum y enseñanza: Una didáctica centrada en los procesos*. España: EOS.

SAMANAMUD, Jiovanny.

2014 "Transformación actual de la educación". *Estudios Bolivianos 20* (pp. 109-117). La Paz: IEB-UMSA.

TAMAYO, Franz.

1981 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Puerta del Sol.

TINTAYA, Porfidio.

2014 *Estrategias orientadoras del aprendizaje: Red de sentido y construcción de significados personales*. La Paz: IIIPP-UMSA.

VARELA, Francisco.

2006 *Conocer*. España: Gedisa.

VYGOTSKI, Lev.

1997 *Obras escogidas V: Fundamentos de defectología*. España: Visor.

1993 *Obras escogidas II*. España: Visor.

## **PATRIMONIO LINGÜÍSTICO Y OBRAS MAESTRAS DEL PENSAMIENTO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

**Ignacio Apaza Apaza<sup>1</sup>**

### **RESUMEN**

En este artículo ofrecemos una mirada general sobre el concepto de patrimonio lingüístico aplicado a las lenguas indígenas, particularmente, al aymara que da diversidad y riqueza pluricultural y multilingüe a Bolivia. Muchos pueblos y culturas albergan tesoros inmateriales lingüísticos que constituyen un patrimonio intangible de la humanidad, sin embargo, por razones de índole política o administrativa, al ser lenguas minoritarias, no son valoradas de modo simbólico, socio-cultural ni lingüístico.

### **PALABRAS CLAVE**

Lengua aymara // Cultura aymara // Patrimonio intangible // Recuperación y conservación.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Lingüística e Idiomas por la Universidad Mayor de San Andrés. Ha realizado estudios de maestría en Lingüística Indoamericana en México; y doctorado en Lingüística por la Universidad de Concepción, Chile. Es docente emérito de la Carrera de Lingüística e Idiomas; investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos y Coordinador del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado. Impulsor de los estudios e investigaciones de las culturas y lenguas indígenas. Tiene numerosas publicaciones de libros y artículos científicos en el área de análisis de los problemas lingüísticos, sociolingüísticos y dialectológicos de las lenguas andinas indoamericanas. Su correo electrónico es el siguiente: [ignacioapaza@yahoo.es](mailto:ignacioapaza@yahoo.es)

## ABSTRACT

In this paper we offer an overview on the concept of linguistic heritage applied to indigenous languages, particularly Aymara language that gives multicultural and multilingual diversity and wealth to Bolivia. Many peoples and cultures harbor linguistic intangible treasures are an intangible heritage of humanity, however, for political or administrative reasons nature, being minority languages, are not valued symbolically, culturally or socio-linguistically.

## KEYWORDS

Aymara language // Aymara culture // Intangible heritage // Recover and preserve.

## 1. INTRODUCCIÓN

En nuestra experiencia tenemos a la música, la comida, las creencias místico-religiosas, la lengua y otros elementos como parte del patrimonio intangible (RAMÍREZ, 2009). La naturaleza de estos bienes, no son aprehensibles como “tocar” un monumento o “tener” una vasija de barro incaico en nuestras manos. En este marco, hablaremos sobre el “patrimonio lingüístico” y la legislación que debiera existir para la protección de las lenguas indígenas como un bien intangible de la humanidad.

El lenguaje es la característica más peculiar de los seres humanos que nos diferencia del resto de los animales. Mediante el lenguaje los hombres sienten identidad y cohesión con sus semejantes. En la comunicación diaria expresamos las ideas más complejas, los sentimientos más puros y complicados. Por medio de la lengua se construye la cultura, por lo tanto, la lengua no es únicamente un medio de comunicación, sino un instrumento de construcción cultural y el hombre se manifiesta gracias a la cultura. Cada cultura se expresa en una lengua y mediante la lengua, la realidad aparece de modos diferentes y particulares. Aunque la realidad sea concebida como una, cada pueblo, cada sociedad a través de su lengua, la mira diferente y por ello propone soluciones diferentes, tales particularidades crean diversidad y en la diversidad está la fortaleza de la naturaleza humana.

Las lenguas como creaciones colectivas de las sociedades ancestrales, forman parte de este patrimonio, engloban la cosmovisión, principios,

valores, normas, saberes y conocimientos, sistemas de creencias, de comunicación, y otros ámbitos de la vida social. La lengua como sistema de signos, nos permite expresar las relaciones con el cosmos, con la naturaleza y con nosotros mismos. Cada lengua expresa la cultura de la sociedad y es una lumbreras a través de la que los seres humanos ponen el universo en palabras de contenido semántico complejo.

## 2. PATRIMONIO CULTURAL TANGIBLE E INTANGIBLE

En lenguaje común podemos decir que por “patrimonio” entendemos la acumulación de riquezas o conjunto de bienes propios o adquiridos por cualquier medio. Estos bienes pueden haber sido espirituales, sacralizados, y posteriormente son capitalizados y adscritos a una categoría determinada. Patrimonio también es la suma de valores asignados en un momento de tiempo, a los recursos de un país que se utilizan para la vida económica y sociocultural.

El patrimonio cultural e histórico de los pueblos no está compuesto únicamente por las riquezas artísticas, sean arqueológicas, coloniales, de siglos pasados o del presente; sino por su diversidad cultural. Existen manifestaciones culturales como la música, la danza, los ritos, los mitos, y el conocimiento tradicional en los códigos, que forman parte de este patrimonio. Las lenguas que se elaboran armoniosamente a través de diversas prácticas de interacción social que involucra, especialmente, la oralidad y la gestualidad de los participantes son parte del “patrimonio cultural intangible”.

El diccionario jurídico (CABANELLAS, 1993) define el patrimonio como el conjunto de bienes, créditos y derechos de una persona y su pasivo, deuda u obligaciones de índole económica. Bienes propios espiritualizados antes, luego capitalizados y adscritos a un ordenado, como título de renta. Mientras que el diccionario de sociología (PRATT et al, 1973) definen “patrimonio” como la masa o conjunto formado por los bienes y derechos propios de una persona, con independencia del título de adquisición. El patrimonio forma una unidad económica y en ocasiones jurídica, y goza de la protección del derecho mediante la definición y sanción de los llamados delitos patrimoniales: hurto, robo, apropiación indebida, estafa, administración fraudulenta, daños, etc.

La UNESCO (2003b), por su parte, define el patrimonio oral e inmaterial como el conjunto de creaciones basadas en la tradición de una comunidad cultural expresada por un grupo o por individuos y que por experiencia responden a las expectativas de una comunidad en la medida en que re-

flejan su identidad cultural y social. Lengua, literatura, música y danza, juegos y deportes, tradiciones culinarias, los rituales y mitologías, conocimientos y usos relacionados con el universo (aire, agua, viento, fuego), los conocimientos técnicos relacionados con la artesanía (tejidos y colores) y los espacios culturales se encuentran entre las muchas formas del patrimonio inmaterial. Este es visto como un depósito de la diversidad cultural y la expresión creativa, así como una fuerza motriz para las culturas vivas. También puede ser vulnerable a las fuerzas de la globalización, la transformación social y la intolerancia. Por lo tanto, debemos hacer los esfuerzos necesarios para alentar a las comunidades a identificar, documentar, proteger, promover y revitalizar ese patrimonio. Por excelencia, en un pueblo o nación habitan sociedades y sectores de diversas culturas y niveles de desarrollo en todos los órdenes de la vida social, lo que, a su vez, constituye la riqueza material e inmaterial de los pueblos.

Las leyes nacionales no siempre contemplan la importancia del patrimonio inmaterial. Nos damos cuenta que el interés sigue concentrándose en utilizar la vieja fórmula de legislar sobre el patrimonio material y tangible, dejando fuera los legados y conocimientos no materiales como las lenguas, los conocimientos científicos y técnicos, las tradiciones y las producciones artísticas como la danza, la música, las representaciones, los imaginarios y otros. Esta riqueza cultural forma parte de nuestro patrimonio cultural intangible e inmaterial. Los hablantes de cualquier lengua o cualquier miembro de un pueblo, no sólo participan de sus lenguas y costumbres, sino que las recrean, impidiendo el riesgo de que estas prácticas se comercialicen como por ejemplo, la diablada, morenada, el caporal, etc. Concebimos y aceptamos que el universo cultural intangible existe como tal, es el patrimonio cultural intangible con derechos.

Aunque existen leyes y disposiciones que reconocen derechos o declaren patrimonio regional o nacional, en la actualidad las sociedades minoritarias se ven avasallados por el avance tecnológico de la globalización, lo que restringe el ámbito de uso de sus lenguas. El Art. 5 de la Constitución Política del Estado señala el derecho de usar la lengua materna y mantener las costumbres no se aplica (caso del magistrado Cusi y del gobernador Patzi). Esta legislación debe orientarse a propiciar condiciones que permitan el uso, en cualquier circunstancia, de las lenguas indígenas de Bolivia.

Urge que los académicos como antropólogos y lingüistas; las instituciones y los usuarios de la lengua, apoyados en las leyes y otras disposiciones, dediquen sus esfuerzos a estudiar el tesoro de las formas de ex-

presión del saber ancestral. Los códigos de las generaciones anteriores y las lecturas que hicieron de ellos, son dignos de ser tomados en cuenta. Investigar las lenguas, las costumbres de las naciones y los pueblos originarios es requisito para que los bolivianos podamos reconocernos en el marco de la compleja diversidad cultural y lingüística. La difusión de la gramática, diccionarios, libros de cuentos y otros materiales de lectura deben motivar el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural, en las comunidades lingüísticas. Este conjunto de elementos patrimoniales intrínsecos como la cosmovisión, la concepción del tiempo y espacio, las tradicionales ancestrales y el pasado histórico de los pueblos, constituyen las obras maestras del pensamiento de los pueblos indígenas generadas y desarrolladas en miles de años.

### **3. EL PATRIMONIO ORAL E INTANGIBLE DE LA HUMANIDAD**

Las palabras lengua, cuerpo, identidad personal y sociocultural, pensamiento y expresión sentimental son un conjunto de términos que conforma la singularidad constitutiva del ser humano. Para A. Asiáin (2012) no hay nada más paradójico que pretender estudiar lo que es, a la vez, intangible y corpóreo; identitario y universal; aquello que es simultáneamente tradicional y evolutivo, similar e irrepetible. Así en nuestras culturas los seres inanimados adquieren rasgos de animados, los no racionales son considerados como racionales, los no humanos son humanizados mediante el lenguaje metafórico y las figuras literarias.

La preservación del patrimonio oral e inmaterial, parte de sensibilizar a la sociedad, a las comunidades lingüísticas y a sus representantes sobre una realidad intangible pero esencial de la identidad cultural. La UNESCO (2003b) la define como “cultura tradicional y popular”: el conjunto de creaciones de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad como expresión de su identidad cultural y social. Las normas, los valores y los principios se transmiten oralmente, por imitación de las actividades de la vida social. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes.

El estudio de este tipo de patrimonio centra sus esfuerzos en una serie de acciones: su identificación, salvaguarda y conservación, difusión y protección. Estas acciones se dan respetando la propia evolución del pa-

trimonio. Asimismo, están documentadas y registradas las tradiciones vinculadas a la cultura popular con una visión dinámica que permita comprender el proceso del patrimonio cultural intangible.

Esta protección excede los límites y fronteras nacionales, y precisa de la cooperación internacional para realizar programas de desarrollo de la cultura tradicional y popular encaminados a lograr su reactivación y para constituir un repertorio de obras maestras del patrimonio oral e intangible de la humanidad. A partir de estos propósitos, la UNESCO acuña tres importantes conceptos de trabajo: espacio cultural, obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad y tesoro humano vivo. Si los analizamos brevemente, constituyen los pilares de la performance oral:

1. Los espacios culturales serían los lugares-tiempos del intercambio.
2. Las obras maestras, las manifestaciones culturales privilegiadas que atesoran al unísono, expresión y conocimiento.
3. Los tesoros humanos vivos, por último, los portadores-intérpretes destacados de la tradición oral.

La UNESCO matiza los espacios culturales como un lugar en el que se concentran actividades culturales populares y tradicionales, como un tiempo caracterizado generalmente por una periodicidad o un acontecimiento, son formas de expresiones populares y tradicionales que incluyen, entre otras las lenguas, la literatura oral, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, la indumentaria, la práctica de la artesanía, la arquitectura y otras artes, así como formas tradicionales de comunicación y de información. El espacio es un concepto antropológico que se refiere a un lugar o un conjunto de lugares donde se produce de manera regular, la manifestación de una expresión cultural tradicional.

A partir de 2001, los estudios y las investigaciones identifican las distintas formas del patrimonio inmaterial en todo el mundo para salvaguardarlo a través de una proclamación reivindicatoria. En virtud de este acto, los gobiernos nacionales que se adhieran a la Convención de la UNESCO, conocidos como los Estados miembros, están autorizados a presentar cada uno, un expediente de candidatura única, además de múltiples nominaciones nacionales, del patrimonio cultural inmaterial que existen en su territorio. El patrimonio inmaterial que se puede proponer en la inscripción se divide en dos categorías según lo establecido por el programa: formas de expresión cultural popular y tradicional, o espacios culturales; es decir, lugares donde las actividades culturales y

populares se concentran y tienen lugar regularmente (cuadras, mercados, festivales, etc.).

Las candidaturas son evaluadas por un panel de expertos en patrimonio inmaterial, incluidas organizaciones no gubernamentales especializadas, y son estudiados por un jurado compuesto por 18 miembros previamente seleccionados por el Director General de la UNESCO. Los criterios, son creados para ayudar en la evaluación de las candidaturas. Las expresiones culturales y los espacios propuestos para la proclamación deben:

- Demostrar su valor excepcional como obra maestra del genio creador humano.
- Dar amplia evidencia de sus raíces en la tradición cultural o la historia cultural de la comunidad en cuestión.
- Ser un medio de afirmación de la identidad cultural de las comunidades.
- Realizar una prueba de excelencia en la aplicación de la habilidad y las calidades técnicas.
- Afirmar su valor de testimonio único de tradiciones culturales vivas
- Estar en riesgo de degradación o de desaparición.

Por otra parte, los candidatos deben estar en conformidad con los ideales de la UNESCO, en particular, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Las propuestas de nombramiento también deben presentar prueba de la plena participación y acuerdo de las comunidades locales. Asimismo, debe incorporarse un plan de acción para la protección y la promoción de los espacios culturales relacionados con las expresiones de haber sido elaborados en estrecha colaboración con los portadores de tradiciones. En este sentido, mediante el proceso de nominación se les anima a los Estados miembros, a realizar un inventario de su patrimonio inmaterial, la sensibilización y la protección de estos tesoros. A su vez, las obras maestras proclamadas reciben el compromiso de la Unesco en la financiación de los planes para su conservación.

#### **4. CAUSAS Y FACTORES DE DESAPARICIÓN DEL PATRIMONIO LINGÜÍSTICO**

La lengua aymara está expuesta a los peligros de desaparición por diferentes causas y factores. Existen varios fenómenos que pueden, en principio, ocasionar las variaciones lingüísticas y estas mismas causas, a la

larga, pueden convertirse en factores que pueden ocasionar la muerte o la desaparición de las lenguas. Se pueden resumir en tres:

- a) *Causas físicas*. Desastres naturales como terremotos, maremotos, inundaciones, epidemias, migraciones y otras.
- b) *Causas económico-sociales*. Incluyen el poder económico, la despoblación rural, el abandono de las actividades tradicionales, la globalización, el abandono de la lengua por sus propios utilizadores, entre otras.
- c) *Causas políticas*. Conquistas, dominaciones, instituciones del Estado que prohíben el uso de la lengua, la urbanidad, la educación monolingüe, etc. A todos estos fenómenos que ocasionan la desaparición, muerte o extinción de lenguas suelen llamar "lingüicidio" o "glotofagia".

Los procesos de globalización lingüística favorecen y erigen al inglés como una de las lenguas hegemónicas en el mundo y esto ha tomado un rumbo sin precedentes a partir de la década de los '90. La "violencia simbólica" que proviene de las instituciones oficiales o la evangelización ya no amenaza a las lenguas, sino la situación económica de los pueblos débiles. El capitalismo puede convertirse en una causa de la muerte de las lenguas, por eso es necesario comprender que los problemas lingüísticos están íntimamente relacionados con la pobreza, la política y la religión. A pesar de los esfuerzos y medidas políticas adoptadas por el gobierno, la desaparición de las lenguas indígenas sigue un curso inevitable, provocado, además, por otras razones como las siguientes:

- a) La globalización que orienta a la construcción de una sociedad monocultural y unilingüe sometiendo a los pueblos débiles.
- b) La ciencia, la técnica y la modernidad ya que en ellas se usan y se practican lenguas consideradas como técnicas, comerciales y rentables, especialmente, para los fines de la traducción.
- c) Los propios hablantes evalúan el valor cultural, la función utilitaria de su lengua y se consideran que no son dignos: van dejando su lengua.
- d) Actitudes lingüísticas negativas y falta de lealtad hacia su lengua.
- e) Reducción gradual de la red comunicativa y disminución de los usuarios.
- f) Ausencia de apoyo estatal, institucional y falta de solidaridad lingüística.

La influencia acelerada de la lengua inglesa (*Open english* o *English live*) se ha convertido en una amenaza para muchas lenguas, consecuentemente,

para varias culturas del mundo. Varios lingüistas están convencidos de que dentro de un par de generaciones el inglés va a ser la lengua dominante en muchas partes y también la cultura asociada a dicho idioma. Varias lenguas amenazadas son habladas por personas ancianas en forma parcial cada vez más empobrecida; una lengua desaparece cuando muere el último hablante, aunque se puede seguir estudiando su gramática y su vocabulario.

La pérdida de una lengua significa la pérdida de la visión del mundo: un empobrecimiento y un empequeñecimiento de la inteligencia humana (HAGÈGE). La pérdida de una lengua, metafóricamente es la entrada al cuarto oscuro del silencio, impuesto por las fuerzas avasalladoras y asumido por sus hablantes con resignación. Cuando una lengua muere, muere una cultura, y muere un pueblo, y muere una parte de la humanidad. Entre las causas que provocan la desaparición de idiomas están las económicas, es decir, la falta de recursos y fuentes de trabajo que obliga a etnias enteras a emigrar paulatinamente a centros mineros, capitales de ciudades y ciudades del exterior. Este fenómeno obliga la pérdida de sus lenguas y con ello, pierden también sus rasgos culturales.

En el mundo existen alrededor de 6.800 lenguas y cada año mueren unas 25 lenguas. De continuar esta tendencia, hasta fines del siglo XXI se habrá perdido la mitad de las lenguas, es decir, unas 2500 lenguas o incluso más. De acuerdo a esta realidad, de aquí a un siglo, podría perder la humanidad "la mitad de su patrimonio lingüístico". Existen lenguas habladas por muchos millones y otras apenas por unos cientos, incluso por decenas de hablantes.

Según, Hagège (1986), la tendencia de muerte de una lengua se puede modificar y revertir ya que las lenguas son "organismos vivos": nacen, crecen, se reproducen y mueren, pero también pueden renacer. Es verdad que hay pocos casos de renacimiento, el más espectacular es el hebreo. Esto fue posible gracias a la voluntad enorme de sus utilizadores y porque se disponía de una amplia literatura, incluida la *Biblia*. Las acciones que coadyuvan al rescate y revitalización de las lenguas son las siguientes medidas: programas de educación intercultural bilingüe, oficialización de las lenguas, implicación de los hablantes y trabajo de los lingüistas, estudios descriptivos y tareas de concienciación. Es necesario implementar otras medidas concretas a fin de fortalecer la conciencia de la identidad de los pueblos, proveer ingresos para la difusión, y neutralizar la presión por emigrar hacia otros centros económicos prósperos adoptando las lenguas dominantes con pérdida de lenguas originarias.

Otra condición principal para la recuperación y la preservación de las lenguas en peligro de extinción, además de la voluntad política del Estado, es el compromiso personal, político y la decisión de los hablantes. Los padres deben asumir el compromiso de transmitir su lengua a los hijos, para no romper la conexión entre nietos, hijos, padres y abuelos en relación con los valores tradicionales, porque recuperar la lengua es recuperar la identidad cultural local o regional. Así como son importantes las normas jurídicas, leyes y decretos, también es necesario contar con recursos financieros para implementar las políticas y acciones de vitalización de las lenguas. Al igual que los Estados gastan enormes sumas de dinero en preservar edificios, porque son parte del patrimonio cultural, se debe destinar un presupuesto suficiente para la conservación de las lenguas y culturas inmateriales porque constituyen un valioso patrimonio intangible de la humanidad.

Las políticas de recuperación, vitalización de las lenguas y las acciones para enfrentar el riesgo de las lenguas de Bolivia deben ser diferenciadas, de acuerdo al grado de vitalidad lingüística de cada una. Por lo tanto, las acciones para una lengua vulnerable serán diferentes de aquellas que están seriamente en peligro, estas últimas por norma constitucional son también oficiales. En síntesis, la situación crítica en la que se encuentran varias lenguas indígenas en Bolivia demanda decisiones y acciones urgentes que, de no ser asumirlas, el futuro de estas lenguas es la irremediable pérdida.

Sobre esta situación dramática, el experto P. Muysken (2012) explica que para establecer el grado de riesgo de una lengua se debe analizar el porcentaje de hablantes, su edad media, el número de niños que la aprenden, el tamaño del grupo étnico que la practica y su situación social. Según este perfil, la mayoría de las lenguas originarias de Bolivia estarían seriamente amenazadas por la pérdida gradual de su valor y función utilitaria. Por otra parte, según el Ministerio de Educación (2010), de las 36 lenguas reconocidas como "oficiales" 18 lenguas se encuentran en serio peligro, por lo que se estaría preparando proyectos de ley para la creación de instancias de gobierno para recuperar y preservar las lenguas. Sin embargo, la existencia de varias disposiciones en favor de las lenguas y culturas indígenas, en los hechos, son inaplicables o simplemente no se cumplen.

Tomando en cuenta algunas variables como el número de hablantes, la edad, áreas de expansión, uso, y otras; la esperanza de sobrevivencia de

estas lenguas hasta fines de este siglo (2100) serían apenas el 20% o poco más. Muysken señaló que realizados los cálculos sobrevivirían unas nueve lenguas indígenas originarias como máximo. Según dicho experto, los únicos idiomas con potencialidades para subsistir a un futuro mediato y lejano serían: quechua, aymara, chipaya, guarayo, guaraní-chiriguano, weenhayek, tsimane, yurakaré y bésiro (chiquitano).

Para mitigar esta situación de deterioro lingüístico, la UNESCO (2004) ha publicado la recomendación de un grupo de lingüistas para la lucha contra la desaparición de las lenguas minoritarias, en la que nos hace conocer que, a partir de los años 1990, las lenguas en desventaja están desapareciendo a un ritmo sin precedentes. De acuerdo a esta publicación, al final de este siglo, el 50% de esta riqueza podría desaparecer y la lingüística se resumirá sólo al estudio de las lenguas muertas. El ritmo de desaparición anual de lenguas en el mundo es de 20 a 30 lenguas, y a partir de este hecho, el pronóstico de la UNESCO tiene posibilidades de convertirse en realidad.

El fenómeno de lenguas que mueren no es nuevo, pero los años 90 marcados por un nuevo giro del proceso de globalización, muestran la emergencia de una sociedad de información poco inclinada al multilingüismo. Los datos más alarmantes señalan que al mes desaparecen en el mundo 2 lenguas y durante el presente siglo se extinguirían más de la mitad de los idiomas existentes. Se sabe que en el mundo existen alrededor de 6.800 lenguas, de las cuales sólo 250 lenguas son habladas por **más de un millón de hablantes**. Y un idioma necesita tener, por lo menos, 100 mil personas para pasar de una generación a la siguiente. En realidad, **más de 3.400 lenguas son practicadas por menos de 2.500 individuos, por lo que** el pronóstico de la UNESCO parece irreversible. Por esta situación es necesario implementar una política lingüística que garantice a los hablantes el derecho de acceder a la información, conocimientos necesarios y la aceptación positiva de la riqueza lingüística y cultural de los pueblos indígenas.

Lenguas como el aymara, es hablada no sólo en Bolivia, sino a lo largo de la región andina como Perú, Chile y Argentina. Sin embargo, no goza de estatus al igual que el castellano, aunque sea reconocida como "oficial" por el Estado. Contrariamente, el castellano se impone sobre dicha lengua en todos los ámbitos comunicativos, y a esto se suman las actitudes negativas de los hablantes que se niegan a transmitir la lengua a las generaciones siguientes.

## 5. LAS LENGUAS INDÍGENAS COMO PATRIMONIO EN PELIGRO DE EXTINCIÓN

La situación de desaparición de lenguas en el mundo es alarmante, esta problemática se da por las acciones de los hablantes que no prestan valor a sus lenguas maternas. En nuestras indagaciones realizadas en las diferentes provincias y localidades del departamento de La Paz, algunas personas todavía piensan que hablar el aymara o aprender esta lengua, no llevaría a nada, porque ya no es necesaria en tiempos de la “tecnología” y la “modernidad”. En algunos casos, los padres y los hijos prefieren perfeccionar el castellano y aprender una lengua extranjera.

En América Latina, de aproximadamente 500 lenguas existentes, alrededor del 40% se halla en riesgo de desaparición. En cuanto al grado de vitalidad y riesgo de las lenguas, la UNESCO (2009) utiliza las siguientes categorías: lenguas vulnerables, lenguas en peligro, lenguas seriamente en peligro, lenguas en situación crítica y lenguas extintas. Según estas categorías, en Bolivia, la mayoría de las lenguas se encuentran en peligro de desaparición, salvo algunas. De acuerdo a este análisis y considerando el Atlas Lingüístico de la UNESCO para las lenguas de tierras bajas de Bolivia: seis lenguas estarían en grado vulnerable; once lenguas en peligro; ocho seriamente en peligro; diez en situación crítica y cuatro lenguas serían extintas. Mientras que las lenguas indígenas originarias de tierras altas tampoco están del todo a salvo ya que existen lenguas extintas.

El Director del Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas (IPELC), señaló que al menos unas siete lenguas maternas del oriente boliviano se encuentran en peligro de extinción, por lo que instituciones dedicadas al estudio de las mismas, analizan estrategias para revitalizarlas y así evitar que desaparezcan. Existen algunos factores que causan la disminución de los hablantes ya que las personas mayores de estas culturas, se mueren dejando esta herencia solo a sus hijos, a su vez, cuando conforman parejas en etapa joven, no transmiten su idioma nativo a su descendencia. De esta manera, se corta la transmisión generacional que lleva a la desaparición de la lengua. Esta situación repercute negativamente en la identidad de los originarios, en el valor de conocimientos, en la ganadería, la agricultura, la medicina tradicional y la cosmovisión de cada cultura.

Si bien la Constitución reconoce oficialmente 36 lenguas, hasta el momento no se ha tratado en detalle en espacios de reflexión, sobre lo que significa la lengua materna, principalmente, de los pueblos indígenas

originarios. Tampoco es empleada la lengua aymara en los diversos espacios de comunicación de la vida cotidiana, como en la administración, la educación, la religión y el comercio, si hubiese la conciencia lingüística de fortalecer y cultivar las lenguas indígenas. Según los resultados del censo de 2012, existen lenguas a las que les quedan solo de 10 a 4 hablantes y, un plan que puede dar resultados consiste en la enseñanza del idioma a niños menores de 4 años, por la flexibilidad que tienen para aprender. Por otra parte, no todas las lenguas indígenas originarias citadas en el texto constitucional tienen la misma vitalidad, unas enfrentan el peligro de extinguirse y otras están en proceso de desaparición. Las lenguas más vulnerables y afectadas están en el oriente boliviano.

Sin embargo, existe el interés de desarrollar investigaciones acompañadas por acciones concretas para salvaguardar las lenguas, porque cuando se muere la lengua también se muere la cultura. Todo conocimiento y sabiduría de los pueblos se ha transmitido a través de la lengua. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ratificada por el Estado boliviano mediante Ley N° 3760 señala que, los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura, así como a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, como una forma de preservación y desarrollo de las culturas originarias. Para el cumplimiento y el ejercicio de los derechos lingüísticos y de otros postulados son necesarias la capacitación de comunicadores, la formación de locutores, de presentadores de televisión y de otros agentes lingüísticos.

Otra de las necesidades está en la capacitación de traductores e intérpretes capaces de asistir en juicios orales, penales o civiles; que tengan capacidades de traducción en congresos, seminarios o discursos del quechua al aymara o del inglés al quechua, respectivamente. La contribución de traductor juega un papel importante considerando que las lenguas no son traducciones literales, sino traducciones de contenido. Asimismo, es importante la contribución de las instituciones académicas que tienen por objetivo la formación de lingüistas con competencia en las lenguas y culturas indígenas.

## **6. ESTRATEGIAS DE RECUPERACIÓN Y CONSERVACIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS**

Uno de los problemas sociales más importantes que afectó a nuestro patrimonio cultural tiene su origen en tiempos prehispánicos, ya que los

colonizadores españoles impusieron su lengua a los conquistados y así continúa hasta nuestros días. Aunque, también es verdad que, desde hace algunos años, se adopta un modelo de educación bilingüe e intercultural que, en la práctica, solo ha sido implantado muy lentamente y con oposición ingenua de algunos profesores. Esta oposición tiene sus raíces en la presión social en favor del castellano, considerado una lengua superior con convencimiento de la inferioridad del idioma indígena.

Las diferentes leyes con las que cuenta Bolivia, pretenden legislar el uso lingüístico; pero es sabido que el abandono de la lengua de parte de los padres depende, al final, exclusivamente de los hablantes. Aunque se trate de una decisión personal no es posible negar el sometimiento lingüístico que ha propiciado el desarrollo nacional, sin embargo, esta tendencia debe ser revertida a favor de las lenguas indígenas. El estado debe instrumentar políticas de recuperación y de preservación del patrimonio cultural intangible amparadas en leyes a partir de las decisiones de las comunidades. En varias ocasiones se han planteado algunas ideas en este sentido, generadas por investigadores de nuestro país y por las necesidades de las comunidades lingüísticas.

Para que las generaciones jóvenes se den cuenta de la importancia de mantener la lengua de sus abuelos y de que puedan volver a hablar con ellos, es necesario impulsar el reconocimiento y su prestigio que implica hablar la lengua materna. Mediante la lengua y la literatura de los pueblos indígenas se puede aunar muchos esfuerzos en un momento dado, los talleres participativos con dichas temáticas ayudan a recobrar la fuerza para promover la recuperación de las lenguas indígenas. Uno mismo con su formación y su compromiso, puede promover el cambio con el permiso y el apoyo de la comunidad lingüística. Esta experiencia de recuperación, de preservación y otras estrategias en favor de las lenguas indígenas, se podría repetir en regiones en las que los niños ya no hablan el idioma de sus abuelos ni de sus padres.

Es necesario emprender las tareas y acciones de la planificación lingüística para normalizar las lenguas originarias, hacer que su uso sea normal como el castellano en ámbitos públicos y privados. Para ello se deben crear instancias dedicadas a la investigación, formación especializada, acopio, registro documental, producción, recuperación, mantenimiento, fortalecimiento, desarrollo, difusión de la lengua y la cultura de cada pueblo indígena. Asimismo, estas instancias deben actuar juntamente con los hablantes para la acuñación de nuevos términos y la incorporación de modismos para ampliar el fondo léxico de la lengua.

La recuperación de términos que ya pasaron al arcaísmo o que fueron modificados por la influencia del castellano, por los factores de la modernidad y de la moda son otros desafíos. Mediante acciones concretas se puede recuperar y restituir términos para que tengan un uso normal contribuyendo al desarrollo del léxico de la lengua. Estos aspectos, todavía son campos no cubiertos por investigaciones de las instancias encargadas como el IPELC y otras instancias de gobierno. Las universidades, academias especializadas o centros de formación, son las únicas instituciones que abordan este tipo de estudios, con resultados satisfactorios, pero que tampoco tienen alcance nacional por las limitaciones de recursos económicos.

## 7. REGULACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL INTANGIBLE

La necesidad por aprender las lenguas indígenas ha sido interés permanente desde que se produjo el choque cultural entre los invasores españoles y los pueblos andinos, en el afán de consolidar la dominación con armas religiosas. Desde el siglo XVI se han producido algunas gramáticas y vocabularios elaborados por los religiosos para divulgar principalmente la religión. Existieron varias propuestas de los denominados “alfabetos” para la representación escrita, sobre todo, de las lenguas quechua, aymara y guaraní, por ser mayoritarias entre las lenguas indígenas. Junto a esta preocupación, también se han emitido Leyes, Decretos Supremos, Ordenanzas Municipales y otras disposiciones legales para recuperar las lenguas, , desarrollarlas y proyectarlas de manera escrita.

Dichas disposiciones legales protegen y otorgan derechos a las prácticas de las costumbres, tradiciones, uso de lenguas y otras prácticas culturales de los pueblos originarios de Bolivia, es decir, a las prácticas de quienes vivimos en el país. En los siguientes párrafos se realiza un resumen de las principales propuestas de alfabetos, de Decretos, Leyes y otras normas para el uso oral y escrito de las lenguas indígenas, focalizándonos en el aymara.

1. Uno de los primeros trabajos del siglo XVI es *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara* del P. Ludovico Bertonio publicado en 1603. En la parte introductoria bajo el título “Al lector” establece importantes diferencias gramaticales entre el castellano y el aymara. En la fonología, descubre la ausencia de los fonemas oclusivos sonoros /b, d, f, g/ en aymara. Asimismo, proporciona algunas explicaciones normativas basada en la estructura gramatical del castellano (BERTONIO, 1603, pp. 10-20).
2. Posteriormente, en 1612 el mismo autor publicó el *Vocabulario de la lengua aymara*. En este trabajo, nuevamente, aparece la preocupación del autor,

por la escritura y pronunciación dadas las diferencias significativas entre el castellano y el aymara. Bertonio, encuentra dos maneras para superar estas dificultades: inventar caracteres nuevos aplicados a las pronunciaciones inexistentes en castellano y la búsqueda de maestros que puedan enseñar los nuevos caracteres. Sugiere utilizar las mismas grafías del castellano ya sea combinando y repitiendo las mismas letras como en *Ccana*, “luz”; *Cchama*, “fuerza”; *Qhueva*, “algodón”; *Ttantta*, “pan” (BERTONIO, 1612, pp. 5-16)

3. En 1939 se aprobó un alfabeto por el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Después de unos años, estos mismos antecedentes fueron remitidos al III Congreso Internacional Indigenista que finalmente fue reconocido por Decreto Ley N° 3820 del 1° de septiembre de 1954 por el gobierno de Víctor Paz Estensoro (LAYME, 2004, pp. 11-12)
4. El 18 de septiembre de 1968, impulsado por la corriente religiosa “protestante” se emite el Decreto Supremo N° 8483, firmado por el Gral. René Barrientos Ortuño. Se declara “oficial” el alfabeto para la escritura de la lengua aymara. En sus considerandos se indica el carácter multilingüe de Bolivia, las barreras lingüísticas y necesidades de comunicación en lengua materna, la diversidad lingüística y otros aspectos relacionados con la lengua y cultura aymara. En el último considerando señala: “La primera Mesa redonda sobre la lengua aymara organizada por el Ministerio de Cultura Información y Turismo ha aprobado un alfabeto único para este idioma con objeto de utilizar su escritura como el *más aconsejable medio de tránsito al castellano*” (De Luca, 1983, p. 16).
5. Posteriormente, derivado del Congreso Pedagógico de 1970 sobre la alfabetización, se formularon dos objetivos: capacitar a los educadores de adultos en las técnicas modernas de alfabetización y en “lenguas nativas”, y “crear la cátedra de alfabetización en los colegios secundarios, normales y universidades”.
6. En el Segundo Congreso Pedagógico de 1979 se plantea la incorporación de los “idiomas nativos” en la enseñanza, de acuerdo a su área de influencia. Entre otros aspectos, se plantea la desaparición de la educación rural y urbana, así como la educación fiscal y privada, considerando que son discriminatorias.
7. Durante la apertura democrática en 1982 se atacó el problema del analfabetismo y mediante el Decreto Supremo N° 19453 del 14 de marzo de 1983, se aprobó el Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular (SENALEP). La disposición era determinar las modalidades técnico-pedagógicas a adoptarse en el desarrollo de programas y metodologías requeridos, en función de las características culturales y etno-lingüísticas de la población boliviana. Sin embargo, se estableció el uso anárquico de una serie de alfabetos para encarar el plan de alfabetización en la lengua aymara. Por lo que este Plan no dio los resultados esperados por la carencia de personal espe-

- cializado, materiales, presupuesto y por la compleja geografía boliviana de acceso a las comunidades alejadas.
8. En 1983 se realizó el Congreso internacional “Hacia una Educación Intercultural y Bilingüe” en Cochabamba con la finalidad de tratar y superar los problemas educativos y la anarquía de alfabetos. En cuatro días de trabajo deliberativo, por fin, se llegó al acuerdo de adoptar el “alfabeto único oficial” para el idioma aymara y quechua. Posteriormente, dicho alfabeto fue reconocido por el Gobierno del Dr. Hernán Siles Suazo mediante Decreto Supremo N° 20227 del 9 de mayo de 1984. Lo más sobresaliente de dicho Decreto es el Art. 3 que señala: “Toda obra científica, literaria, así como pedagógica y, en general, todo uso escrito de los idiomas quechua y aymara debe utilizar el alfabeto único indicado en el artículo anterior”. A partir de este último antecedente, a la fecha todos los trabajos informativos, educativos, literarios, pedagógicos, académicos y otros, se producen y se escriben utilizando el “Alfabeto único”. Asimismo, existen otras leyes y disposiciones que apoyan el ejercicio de los derechos de uso oral y escrito de las lenguas indígenas.
  9. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas, ha sido reconocido como Ley N° 1257 del 11 de julio de 1991 por el Estado boliviano. En el artículo 28 de este convenio señala: “Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo”.
  10. En la gestión Municipal de Lic. Julio Mantilla, a iniciativas del Concejal Víctor Omonte en 1993, mediante Ordenanza Municipal, se reconoce el aymara como lengua administrativa de la Municipalidad de La Paz con igual valor de comunicación que la lengua española. El Concejal Omonte postula la revalorización de nuestra cultura y la necesidad de viabilizar la participación ciudadana en el entendido de que la mayoría de los habitantes de la ciudad de La Paz son hablantes del aymara. Mediante esta ordenanza se pretendía acabar con la discriminación lingüística y dicha Ordenanza buscaba el reconocimiento de la dignidad y derecho de expresión de los aymara hablantes y un mejor trato hacia los contribuyentes. Asimismo, en la segunda parte del Art. 3 se señala: “El estudio y uso administrativo del aymara se considerará valioso para la promoción y jerarquización del personal de la Municipalidad”. Los programas de enseñanza del aymara fueron incorporados al Instituto de Capacitación Municipal (ICAM) y, en su implementación contrataron a lingüistas aymaras para la enseñanza de la lengua. Por último, se señala que, al menos, una vez al año, el H. Consejo Municipal y el H. Alcalde Municipal, harán conocer el informe de labores o mensaje a la ciudadanía en lengua castellana y aymara.

11. De 1990 a 1992, el Ministerio de Planificación constituyó el Equipo de Trabajo para la Reforma Educativa (ETARE), que preparó el proyecto de Reforma, lo impulsó y negoció el financiamiento. En 1994 se pone en marcha la Reforma Educativa mediante la Ley 1565 que incorpora oficialmente el uso de las lenguas originarias en el sistema educativo. En el Art. 1, punto 5 señala que la educación en Bolivia “es intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres”. Finalmente, en el Art. 9 menciona que la modalidad de lengua consiste en los siguientes criterios: monolingüe, en lengua castellana con aprendizaje de alguna lengua nacional originaria; y bilingüe, en lengua nacional originaria como primera lengua y el castellano como segunda lengua.
12. Del 6 al 9 de junio de 1996 con la participación de instituciones y organizaciones no gubernamentales signatarias, reunidas en Barcelona, emiten la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos. La última parte de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos es muy encomiable ya que establece los derechos de traducción directa o inversa, y la validez de las lenguas indígenas en situaciones oficiales.
13. Otro antecedente es la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada y promulgada mediante Ley N° 3760 del 7 de noviembre del 2007. Asimismo, fue reconocida por la Constitución Política del Estado. Esta declaración incluye el derecho al uso y a las prácticas de las tradiciones, costumbres ancestrales, y el uso oral y escrito de las lenguas indígenas.
14. Un avance importante para la planificación de estatus fue la incorporación de las lenguas indígenas de Bolivia en la Constitución Política de Estado promulgada el 7 de febrero de 2009 en el Art. 5, partes I y II. En la parte I se reconocen como idiomas oficiales el castellano y las 36 lenguas indígenas. En la parte II señala que el Gobierno Plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar, por lo menos, uno de los idiomas oficiales. Uno de ellos el castellano y el otro tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias y las necesidades de la población o del territorio en cuestión. Sin embargo, en la actualidad, en el gobierno central, los gobiernos departamentales y los gobiernos municipales, el uso de las lenguas indígenas es casi nulo.
15. La Ley 70 Avelino Siñani-Elizardo Pérez promulgada el 20 de diciembre de 2010 en el Art. 3 del punto 8 sobre las Bases de la Educación, la define como “Intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. Desde el potenciamiento de los saberes, conocimientos e idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, las comunidades interculturales y afrobolivianas, promueve la interrelación y convivencia en igualdad de oportunidades para todas y todos, a través de la valoración y

respeto recíproco entre culturas". Por la diversidad lingüística existente en el Estado se adopta la obligatoriedad de uso de las lenguas por constituirse instrumentos de comunicación, desarrollo y producción de saberes y conocimientos en el sistema educativo.

16. La Asamblea Legislativa Plurinacional promulgó la Ley N° 045/2010 contra el Racismo y toda Forma de Discriminación. En el Art. 1 (Objeto y objetivos) señala: "La presente Ley tiene por objeto establecer mecanismos y procedimientos para la prevención y sanción de actos de racismo y toda forma de discriminación en el marco de la Constitución Política de Estado y Tratados internacionales de Derechos Humanos". Esta ley protege de las posibles discriminaciones que podrían ser objeto, los indígenas en el momento de usar sus lenguas maternas.
17. Otra ley que apoya la planificación de estatus es la Ley 269 del 2 de agosto de 2012, Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas. El Art. 1 señala que tiene por objeto: "Reconocer, proteger, difundir, desarrollar y regular los derechos lingüísticos individuales y colectivos de los habitantes del Estado Plurinacional de Bolivia". En el punto 2 señala: "Generar políticas públicas y obligaciones institucionales para su implementación, en el marco de la Constitución Política de Estado, convenios internacionales y disposiciones legales vigentes". Por último, en su punto 3 sería: "Recuperar, revitalizar y desarrollar los idiomas oficiales en riesgo de extinción, estableciendo acciones para su uso en todas las instancias del Estado Plurinacional de Bolivia".

Por lo tanto, existen varias normas que regulan el uso oral y escrito de las lenguas indígenas, especialmente, en favor de la lengua aymara. Entre ellas, algunas contribuyen a la "planificación del corpus" como las propuestas de alfabetos, conduciendo el aprendizaje, la enseñanza, producción de textos y materiales educativos. Las leyes de la República, los Decretos Supremos, las Resoluciones y otras disposiciones están orientadas a la recuperación, preservación, promoción y desarrollo de la lengua aymara, lo que contribuye a la "planificación de estatus". Esto significa que hay antecedentes importantes en estas dos vertientes: planificación del corpus y la planificación de estatus como aspectos importantes a la hora de implementar políticas lingüísticas.

Existen varios organismos del país que se ocupan a las lenguas indígenas, pero pocas instituciones se dedican al patrimonio cultural e intangible. En este sentido, es necesario destacar a algunas instituciones como el ILCA, Radio San Gabriel, CIPCA y otras. Actualmente, existen algunas Instituciones del Estado como las Universidades y organismos de Gobierno como ILCNA, IPELC, CEA y otras que, de alguna manera, contribuyen a legislar o hacer cumplir las normas establecidas. El Estado boliviano ha encargado estudiar y registrar las lenguas del país y custodie los

ejemplares y los resultados de investigaciones, siempre a disposición de las comunidades interesadas. En estas instancias, deben quedar registros de estudios para formar el archivo de la historia lingüística de la nación: investigaciones sobre geografía lingüística, variaciones dialectales, etnomatemática, la etnolingüística y otras. Estos estudios permitirán entender y explicar las formas de categorizar y concebir los elementos de la naturaleza en su contexto social y cultural mediante el lenguaje. Estos son tipos de estudios que corresponden a los académicos para sensibilizar sobre el valor y la importancia de la lengua y cultura y, de esta manera posibilitar a los pueblos originarios la recuperación del uso oral y escrito. El país está conformado como nación mediante distintas circunstancias históricas y sus políticas sobre el lenguaje se han dado para el uso de una lengua nativa como "lengua franca": el quechua y aymara. Mientras que el castellano se reconoce como lengua de uso de diversos grupos étnicos, con derecho en todas las circunstancias y a recibir la educación obligatoria en esta lengua. En la práctica, se ha enseñado que deben aprender el español como idioma predominante e instrumento general de comunicación en el país. Frente a estas adversidades, es momento que los lingüistas, junto a la participación activa de las comunidades y otros especialistas, se encarguen de instrumentar una política del lenguaje acorde con las necesidades culturales y económicas del país. Este grupo de especialista debe planificar y elaborar programas de enseñanza del español como segunda lengua para los pueblos indígenas. Los lingüistas y los especialistas en el área de la lengua, deben asesorar a los hablantes nativos en la elaboración de gramáticas prácticas y otros instrumentos didácticos para la enseñanza de las lenguas maternas. La amplia difusión de los contenidos, documentos y monumentos intangibles como obras maestras, permitirán valorar y evitar futuros atentados en contra de nuestra forma de vida y de nuestro patrimonio cultural.

## **8. PATRIMONIO LINGÜÍSTICO Y ACTITUDES HACIA LAS LENGUAS INDÍGENAS**

Las valoraciones de la lengua presentan matices que van desde una negación de las lenguas indígenas hasta la lealtad lingüística. En diferentes regiones, sobre todo, cuando se pide expresar su opinión sobre el valor funcional de la lengua aymara, los campesinos expresan un deseo de recuperar su identidad mediante el uso de la lengua con lealtad lingüística. No es posible pensar en una actitud totalmente negativa de estos grupos sociales hacia su lengua materna y su cultura. Estas actitudes valóricas se reflejan en términos lingüísticos con categorías interpretativas. Schlieben-Lange (1977, p. 144) al respecto señala que la adopción de conductas

y comportamientos lingüísticos de las personas se puede analizar mediante actitudes lingüísticas, entendidas como el estudio de la axiología de una lengua y del procedimiento que de ella se deriva. De manera más general, la evaluación valórico respecto de la utilidad de una lengua.

En el pasado, Bolivia y otros países han llevado a cabo un proceso de sustitución de las lenguas indígenas por el castellano. Frente a estos resultados, los que reconocen su lengua y creen en su cultura, sienten que no vale la pena perder la lengua ni la cultura. Las causas principales de esta pérdida son el avance tecnológico y la modernidad, casi imposible de revertirlas. Esto es algo que deberíamos pensar, porque no se trata de un asunto insignificante, sino de una tendencia predominante reflejada en acciones concretas y de compromiso formal con las lenguas indígenas. Es necesario partir de una conciencia lingüística, reconocer nuestros orígenes, nuestra identidad, nuestro pasado histórico, nuestras formas de vida en tradiciones, costumbres, en la lengua y en las palabras.

Felizmente, en los últimos tiempos, las situaciones de las lenguas indígenas están despertando interés y de forma natural en el mundo (MER, 2005). En el pasado se decía, se va a perder la lengua y no se puede hacer nada. Necesitamos generar acciones concretas y decisiones firmes a favor de las lenguas indígenas, entrar en acción con los usuarios, las instituciones, el gobierno y el Estado.

## 9. EDUCACIÓN EN BOLIVIA Y EL PATRIMONIO CULTURAL

La Revolución de 1952 ha sido uno de los eslabones importantes en la historia de la educación boliviana al ofrecer acceso al sistema educativo, a los miembros de los pueblos originarios. En Bolivia, la escuela Ayllu de Warisata (PÉREZ, 1992), abrió el camino a la población indígena para que acceda a la educación. El nuevo Código de la Educación Boliviana de 1955 rescató el espíritu y los principios filosóficos de Warisata y lo plasmó en un instrumento histórico llevando la educación escolar a todos los bolivianos.

La diversidad lingüística y cultural de los pueblos originarios hace de Bolivia un mosaico único en la historia contemporánea donde se presenta la unidad en la diversidad y obliga a buscar una educación adecuada que, a la vez, fortalezca el espíritu de la unidad, respete la pluralidad de culturas y las expresiones lingüísticas. En esta búsqueda, el sistema educativo está en un proceso de identificación con la pluralidad étnica y sociocultural del país.

En la actualidad, la falta de cobertura total de los niños en edad escolar, es uno de los problemas que se pretende resolver y el problema mayor sigue siendo la calidad de la educación. Por ello, el sistema educativo plantea una renovación curricular que tome en cuenta los saberes y los conocimientos de los pueblos en los contenidos curriculares.

Es necesario construir un currículo flexible que dé cuenta de las necesidades básicas de aprendizaje de la población geográfica e históricamente ubicada en un lugar determinado, con características específicas y sus necesidades particulares. Es necesario asumir una educación que permita el aprendizaje en la propia lengua que permita reafirmar la identidad cultural para sentirse orgulloso de su patrimonio intangible e inmaterial. Con ello se busca elevar la calidad de la educación básica basada en la realidad de los pueblos indígenas para mejorar los índices de retención, culminación de estudios concebida como un eslabón estratégico para mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas.

Los objetivos y los principios educativos del Estado Boliviano marcan claramente los deberes y derechos de acceso a la educación, sin embargo, en los hechos aún existe un porcentaje de analfabetismo, Asimismo, los bonos "Juancito Pinto" y otros no han resuelto la deserción escolar, aunque señalen que, el analfabetismo y la deserción escolar se ha reducido notablemente, pero bastará preguntar a los padres de familia de la unidades educativas del área rural y de otra regiones.

El uso del aymara en las instituciones educativas: universidades, institutos superiores, academias y colegios está expresado en el conocimiento y experiencias de aprendizaje y de enseñanza que conforman el patrimonio inmaterial de la humanidad. Asimismo, las instituciones académicas deben otorgar importancia al aprendizaje y la enseñanza de la lengua aymara y otras lenguas en condiciones similares. Esto significa incorporar en el sistema educativo, el uso de las lenguas indígenas originarias a nivel oral y escrito, en igualdad de condiciones que cualquier otra lengua. La enseñanza y el estudio de las lenguas indígenas se deben enfatizar en universidades, institutos superiores, academias y otros centros. Asimismo, la oficialización de las lenguas indígenas en Bolivia debe contribuir a elevar el prestigio y el valor de la lengua, así como promover la producción de textos escolares, de enseñanza y de consulta del sistema educativo. La planificación deberá partir por promover y fomentar el uso de las lenguas originarias ya sea en los contextos familiares, en la educación de las generaciones jóvenes, respetando la diversidad sociocultural y lingüística de los pueblos.

En este sentido, será importante reflejar el pensamiento y la actitud positiva que tienen los profesionales, estudiantes y usuarios comunes de la lengua aymara. En estas ideas de la valoración de la lengua también está presente la necesidad de promocionar la lengua mediante los medios de comunicación de masas, es decir, en instancias de formación de opinión, sean estos orales o escritos, fomentando la producción de libros, folletos, diccionarios y otras publicaciones. También se debe incentivar y fomentar el uso del aymara en las situaciones y en cualquier nivel de enseñanza de las instituciones y en otros centros de formación. Un idioma mediante estas acciones puede ampliar su red comunicativa y gana espacios en los diferentes contextos socioculturales hasta alcanzar el nivel de lengua normativizada y de uso oficial.

Si el desarrollo del aymara sigue postergado y las actitudes lingüísticas se mantienen en niveles negativos y, no se toman acciones concretas, firmes y decisivas hacia las lenguas indígenas, la pérdida de este patrimonio cultural intangible se hará patente. Por esta razón, la incorporación de políticas concretas orientadas a emprender las acciones de desarrollo sociocultural y económico, relacionado con el estudio y la enseñanza, puede incentivar el uso del aymara ya que, en momentos de cambios socioculturales que experimentan nuestras sociedades, deben ser considerados como prioritarios.

Por último, los agentes de cambios lingüísticos son los más indicados para delinear acciones concretas en la perspectiva de la recuperación y preservación de las lenguas originarias. Y, con la participación activa de sus utilizadores y compromiso del Estado se puede construir políticas lingüísticas adecuadas. Estas acciones, naturalmente deben estar orientados a intentos normalizadores para permitir el desarrollo pleno de las lenguas minoritarias, dominadas y vulnerables. Estas acciones perentorias dotarán a la lengua de recursos lingüísticos necesarios mediante estudios y trabajos académicos que la coyuntura actual demanda y los especialistas deben emprender investigaciones con compromiso con el apoyo de las instituciones académicas y de la sociedad en su conjunto.

## **10. LA DESCOLONIZACIÓN LINGÜÍSTICA COMO RECUPERACIÓN DEL PATRIMONIO INTANGIBLE**

Las nuevas disposiciones exigen que los servidores públicos deban hablar al menos dos idiomas, el castellano como lengua general de comunicación y un idioma originario correspondiente al territorio donde uno se encuentra. Para cumplir esta disposición tanto el Viceministerio de Descoloniza-

ción como la Escuela de Gestión Pública auspiciaron cursos intensivos de idiomas originarios para los servidores públicos. Ministros y ministras, viceministros y viceministras, directores y jefes de unidad, profesionales y técnicos tomaron este curso intensivo de carácter masivo, cuya clausura no pasó desapercibida para los medios de comunicación, así como se estableció la incipiente competencia con las que se certificaron.

### **10.1 Descolonizar la educación y desarrollar las lenguas indígenas**

Por los efectos de la colonización y de la globalización, todavía se reconoce como único y universal, el conocimiento moderno y científico, sin tomar en cuenta los otros conocimientos y saberes desarrollados por los pueblos indígenas. Sin embargo, la ciencia desarrolla y emergen paradigmas que explican los fenómenos lingüísticos y culturales relacionados con los pueblos indígenas.

Desde la promulgación de la Ley 1565 la “interculturalidad” era la consigna de la educación boliviana, pero enfrentó con limitaciones, no pudo aplicar el constructivismo, no desarrolló el concepto de intra-culturalidad, la producción de materiales educativos se enfrentó con varias limitaciones y dificultades. Para construir este proceso, una de las herramientas clave es el uso de idiomas indígenas que debe abarcar a todos los ámbitos comunicativos y a la esfera pública. Sólo de esta manera podemos hablar, por lo menos, de un avance de la descolonización educativa que permite el empoderamiento de los saberes y conocimientos propios de la cultura aymara, es decir, su patrimonio intangible e inmaterial.

### **10.2 La Ley Avelino Siñani–Elizardo Pérez**

Esta ley incorpora la formación trilingüe: el castellano, la lengua originaria y la otra extranjera. La enseñanza trilingüe significa uso de tres idiomas en el sistema educativo. Sin embargo, enfrenta limitaciones como la formación de recursos humanos, la elaboración de materiales, el diseño del currículo adecuado según las necesidades regionales, el lugar de la lengua en el currículo educativo, etc. La enseñanza trilingüe requiere que el currículo sea rediseñado, porque se incluirá una tercera lengua que demanda un contenido diferente en el currículo, otro docente, otros materiales, otros recursos económicos, etc.

Para que las lenguas originarias se enraícen en la vida cotidiana es necesario realizar varios esfuerzos. Sin embargo, no existe una política lin-

güística que contribuya en la recuperación y desarrollo de las lenguas indígenas, aunque existen discursos políticos altamente idealizados respecto a la política lingüística del país. Por lo tanto, es necesario reforzar y ampliar su presencia en ámbitos comunicativos como los paisajes lingüísticos, la enseñanza en las universidades, los programas de postgrados, la policía, el colegio militar, la religión, los documentos administrativos y académicos, las tesis de grado, etc.

Por otra parte, las discusiones de una “educación descolonizadora”, todavía se debaten en los niveles académicos, y su desarrollo puede poner fin a las fronteras étnicas, ya sea en el campo académico, laboral o religioso. Por lo tanto, es necesario hallar una fórmula para llegar a los verdaderos protagonistas y llevar a la práctica la descolonización que, no es rechazo a la modernidad, la ciencia y la tecnología. El bilingüismo es una alternativa para terminar con la desigualdad social y poner fin a los estigmas y estereotipos sociales. La lengua ya no es sólo un instrumento de comunicación, sino es un instrumento de construcción de la identidad cultural. Con estos esfuerzos y reflexiones se acabaría con las asignaciones, los apelativos y los calificativos como “lenguas bárbaras”, “feas”, “toscas”, “exóticas”, “raza maldita”... según la mentalidad colonial.

Las bondades de la Ley AS-EP son muy interesantes y atractivas cuando aún no se han percibido resultados concretos. Sin embargo, parece más favorable y brinda mayores ventajas a las lenguas extrajeras ampliando las posibilidades de su expansión. En lugar de favorecer a las lenguas indígenas, brinda más oportunidades de expansión al inglés ya que, con la mentalidad de desarrollo, superioridad, ascenso social, se elegirá como lengua extranjera al inglés y con ello habría desaparecido la anhelada protección a las lenguas indígenas y no habrá la ansiada descolonización.

### 10.3 La descolonización lingüística

Con la Ley AS-EP, la educación pretende ser única, diversa y flexible para el sector público, de convenio y privada. La educación será diversa porque responderá a las características de cada región y flexible ya que el currículo único podrá ser adaptado o adecuado según la necesidad. Los bachilleres ya concluirán con tres idiomas aprendidos: lengua madre, el castellano y una extranjera, más el bachillerato técnico. Sin embargo, todavía no existen las condiciones necesarias cuando hay resistencia de los propios maestros a enseñar las lenguas indígenas, más cuando los padres de familia se oponen a que sus hijos sean educados en dichas lenguas.

Existen ejemplos de que las lenguas indígenas se aprenden voluntariamente en la vida empresarial, profesionales del derecho, postgraduantes, maestros y otros. Los empresarios extranjeros han empezado a aprender quechua y aymara para comunicarse mejor con la población indígena de Bolivia. Asimismo, los países europeos como Francia, Italia, España y otros que han expresado su deseo de aprender las lenguas como el aymara y el quechua.

Es importante asumir que los idiomas indígenas constituyen un núcleo vital de la riqueza cultural de la humanidad, en efecto y tal como señala la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas: "Todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad". Por lo tanto, los pueblos o individuos que propugnan, razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas. Esta Declaración pone en evidencia que los idiomas indígenas al ser parte de la cultura no son ni superiores ni inferiores a los idiomas utilizados en el proceso de colonización, y que, por ello, los Estados deben generar políticas públicas para desarrollar "medidas eficaces". La obligación de los servidores públicos es hablar al menos dos idiomas, el castellano como lengua general y un idioma nativo, es una política de descolonización que está siendo puesta a prueba, que tiene avances sustanciales.

## CONCLUSIONES

Hemos abordado brevemente los diferentes aspectos relacionados con los conceptos implicados en los términos de "patrimonio lingüístico" que, a su vez, merece un tratamiento más amplio por su complejidad y sus implicaciones lingüísticas y culturales. La lengua aymara como un recurso intangible y como patrimonio de los pueblos indígenas, impregna los valores culturales y lingüísticos y, en sus palabras subyacen los sentimientos, las expresiones, el pensamiento, las acciones, la volición y la misma concepción aymara del mundo caracterizada y pautada por los modelos culturales particulares.

Asimismo, se ha establecido que la lengua aymara y otras lenguas indígenas, por su situación de vulnerabilidad, se encuentran en desventaja al no contar con una legislación clara, por la supremacía del castellano y por el abandono de sus propios utilizadores. Para mitigar esta situación de desventaja se deben emprender tareas y acciones concretas de recupe-

ración y preservación de la lengua aymara y otras lenguas indígenas a fin recuperar y fortalecer la conciencia de identidad de los pueblos.

En la implementación de programas de recuperación, preservación, promoción y desarrollo de las lenguas en peligro de extinción, se requiere el compromiso personal, político y decisión de sus hablantes. Los padres, por su parte, deben asumir el compromiso de transmitir su lengua y los valores tradicionales a los hijos y a las generaciones jóvenes para recuperar la identidad cultural. También, son importantes las normas jurídicas y leyes para la protección y el ejercicio pleno de los derechos lingüísticos y garantizar las acciones de la recuperación de las lenguas. Los programas de políticas orientadas a la recuperación y preservación de lenguas deben ser diferenciadas de las lenguas en situación de vulnerabilidad y de aquellas que ya desaparecieron.

Por último, la situación crítica en la que se encuentran varias lenguas indígenas en Bolivia demanda decisiones y acciones urgentes, de no asumirlas, estas lenguas desaparecerán irremediablemente y los estudios lingüísticos se abocarán únicamente a las lenguas muertas. Si esto fuera la realidad, nuestras lenguas como patrimonio intangible e inmaterial de los pueblos indígenas, perderán las riquezas preciadas de los pueblos indígenas y, como consecuencia, se perderá una parte de la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

ASIÁIN, Alfredo.

2012 *El rescate del patrimonio lingüístico. Restos y desafíos*. Versión electrónica en: <http://laidentidadlinguistica.blogspot.com/>

BERTONIO, Ludovico.

1603 *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara*. Roma: Luis Zannetti.

1612 *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Francisco de Canto.

CABANELLAS, Guillermo.

1993 *Diccionario jurídico elemental*. Buenos Aires: Editorial Heliasta.

CENTRO VIRTUAL CERVANTES.

2005 *Marco de referencia europeo*. España: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.

CHIVI, Idón.

2016 "La descolonización lingüística en Bolivia". *La Razón*, 9 de mayo de 2016.

CLEVERS, Mily y MUYSKEN, Pieter (Ed.)

2009 *Lenguas de Bolivia. Ámbito andino*. La Paz: Koninkrijk, MUSEF & Plural (Tomo I).

DE LUCA, Manuel.

1983 *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura Aymara.

GACETA OFICIAL DE BOLIVIA.

2010 *Ley 70 Avelino Siñani y Elizardo Pérez*. La Paz, Bolivia.

2009 *Constitución Política del Estado*. La Paz: La Razón.

1994 *Ley 1565 Reforma Educativa*. La Paz, Bolivia.

HAGÉGE, Claude.

1986 *Contribución a la lingüística y las ciencias humanas*.  
www.http//sololiteratura.com/berticaludehagege.htm

LAYME, Félix.

2004 *Diccionario bilingüe aymara-castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.

MOLINA, Ramiro y ALBÓ, Xavier (Coord.).

2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: Sistema de la Naciones Unidas en Bolivia.

PÉREZ, Elizardo.

1992 *Warisata. La escuela Ayllu*. La Paz: Ceres-Hisbol.

PRATT, Henry (Ed.).

1974 *Diccionario de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.

RAMÍREZ, Alfredo.

2009 *El patrimonio lingüístico: entre la tradición escrita, la representación iconográfica y la oralidad*. México: INAH.

SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte.

1977 *Iniciación a la sociolingüística*. Madrid: Editorial Gredos.

UNESCO.

2003a *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. París: Grupo especial de expertos sobre las lenguas en peligro convocado por la Unesco.

2003b *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. Versión electrónica en: www.unesco.org

1996 *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*. Barcelona: Unidad de cultura de paz.

UNITAS.

2010 "En Bolivia 18 lenguas están en peligro de desaparecer". Fuente: *Cambio*.

## HUMANISMO Y POLÍTICA EN PERSPECTIVA QUECHUA

Víctor Hugo Quintanilla Coro<sup>1</sup>

### RESUMEN

¿Qué concepción de ser humano subyace en la cultura quechua en Bolivia? Es la pregunta que se responde en la primera parte del artículo. Se parte de dos tesis: primero que el ser humano no puede pensarse al margen de las diferencias culturales y, segundo, tampoco al margen de lo que una cultura dice o hace acerca de su origen más próximo relacionado con la naturaleza. Ambas tesis permiten argumentar a favor del humanismo comunitario, diferente del humanismo trascendental occidental y moderno. En la segunda parte, se refiere el despliegue político que caracteriza al *runa* quechua como *sumaq kawsay*. No se trata de una concepción política como ejercicio del poder, sino de una concepción cosmo-céntrica, donde no se da centralidad al ser humano; sino a la naturaleza como origen de la vida: la Madre Tierra.

### PALABRAS CLAVE

Humanismo // culturas indígenas originarias // *Qhari, warmi, runa, munay, yachay, ruway y atiy* // Comunidad, reciprocidad y política // Chakana, *sumaq kawsay* y *Pachamama*.

---

<sup>1</sup> Pertenece a la nación quechua del Cabildo Wilapampa, Ayllu Canaza del Norte de Potosí. Es docente e investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, y profesor visitante de la Universidad Mayor de San Simón y de la Universidad Técnica de Oruro. Fue asesor de las autoridades indígenas del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo en el proceso Constituyente de Bolivia. Tiene formación académica en el campo de las humanidades, educación, ciencias sociales y políticas. Tiene publicaciones en el ámbito nacional e internacional.

## ABSTRACT

What conception of human being underlies in the Quechua culture of Bolivia? It is the question answered in the first part of the article. It is based on two arguments: first, that human beings cannot be thought apart from cultural differences and, second, not outside of what culture says or does about your nearest origin linked to nature. Both theses allow argue the Community humanism, different from the transcendent humanism Western and modern. In the second part, the political deployment that characterizes the Quechua *runa* as *sumaq kawsay* is referred. This is not a political conception and exercise of power, but a cosmo-centric design, which is not given centrality to human beings; but the nature and origin of life: Mother Earth.

## KEYWORDS

Humanism // Indigenous culture // *Qhari, warmi, runa, munay, yachay, ruway* and *atiy* // Community, reciprocity and Policy // Chakana, *sumaq kawsay* and *Pachamama*.

## INTRODUCCIÓN

Interesa desarrollar una reflexión de perfil filosófico sobre humanismo y política, desde la perspectiva de las naciones quechuas del norte de Potosí. ¿Qué concepción de ser humano articulan los sentidos de las categorías que sirven para denominar a los hombres y mujeres en sus diferentes etapas de desarrollo comunal? ¿Qué condiciones éticas involucra el ejercicio del poder político, relacionadas a la concepción de ser humano, derivada del hecho de ser *runa*? Son las preguntas que se responde, con base en la experiencia existencial de pertenecer a un *locus* de enunciación quechua.

El objetivo es contribuir a la explicitación de una filosofía quechua-andina. En general, hasta ahora este tipo de pretensiones han sido posibles de dos maneras: primero, desde la exterioridad de lo que ordinariamente se denomina objeto de estudio<sup>2</sup> y, segundo, como perteneciente al mismo

<sup>2</sup> Entre varios otros casos, este es el ejemplo de pensadores como HCF Mansilla (2016), cuando se refiere a la filosofía andina desde una exterioridad que profundiza su distancia de las culturas indígena-originarias, en lugar de contribuir a la comprensión de la diferencia de esas culturas. Sin embargo, es también necesario mencionar aportes importantes como el de Blithz Lozada (2007), quien no

mundo del objeto que se estudia o reflexiona. Éste es el caso de la presente contribución, subrayando que la diferencia cultural y lingüística que suele separar al sujeto del objeto, no es la que se vuelve a articular, al pensar el humanismo y la política del propio mundo de vida.

La contribución se divide en dos partes: en la primera se describe y explica la concepción de ser humano, *runa* en la noción quechua. Es el comunitarismo que se sustenta en lo que, a falta de una mejor terminología, se denomina “humanismo” cosmo-céntrico, distinto de los humanismos occidentales esencialmente antropocéntricos que niegan o excluyen a la Madre Tierra para constituirse como tales. La segunda parte se concentra en el despliegue político que caracteriza al hombre-mujer, *qhari-warmi* o *runa* en quechua. *Qhari-warmi* es la condición de posibilidad institucional de la política comprendida como *sumay kawsay*. Este tipo de comprensión no restringe la política al ejercicio de poder; se fundamenta más bien en el comunitarismo como comprensión última de sujeto en la filosofía andina.

Un deslinde que es necesario comunicar: el interés por atender a los problemas expuestos no debe ser comprendido como indigenista, sino más bien como intra e intercultural. Intra-cultural porque contribuye al desarrollo de la identidad quechua en el plano del conocimiento conceptual. Intercultural, debido a que el desarrollo cultural no sería posible al margen de los aportes de la filosofía occidental moderna. Segundo deslinde: la argumentación acerca del *sumaq kawsay* no tiene ninguna relación ideológica con el discurso del “vivir bien” que el gobierno del MAS en Bolivia usa para adornar su proceso de “cambio”.

### **RUNAMANTA: ACERCA DEL HOMBRE-MUJER Y SUS DETERMINACIONES COSMO-CÉNTRICAS**

Se trata de caracterizar el “humanismo” que subyace a las naciones indígena-originarias del norte de Potosí. ¿Qué factores lo constituyen? ¿Cuál es su modo de realización y finalidad? Al plantear estos problemas se parte del hecho ya irrefutable de que no existen seres humanos al margen de una cultura. En palabras de Clifford Geertz (2003, p. 44):

... la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitorias,

---

obstante pertenecer a un *locus* de enunciación que no es aymara ni quechua, ha orientado en la descripción y explicación de la cosmovisión andina.

puede ser una ilusión, en el hecho de que el hombre puede estar entrelazado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable.

No se trata de responder a la pregunta metafísica de los humanismos occidentales y modernos de qué es el hombre<sup>3</sup>; pero tampoco simplemente de exponer una comprensión más de ser humano. El propósito es referirnos al humanismo comunitario como otro humanismo; no como uno que define al hombre en abstracto y que, al parecer, todos dan por supuesto, como si fuera algo o alguien transversal a las distintas realidades y contextos.

El nacimiento de conceptos o de teorías acerca del mundo y lo que contiene no debería equivaler a la negación o ignorancia de las particularidades de otras culturas<sup>4</sup>. Durante más de cinco siglos, no obstante, fue así y, frente a ello, el derecho que es necesario ejercer, en el plano del conocimiento, es configurar conceptos y teorías propias. La finalidad es combatir la violencia de los conceptos y teorías con pretensión de universalismo, que se proyectan al margen del diálogo intercultural. La predisposición es contribuir a que dicha tendencia sea puesta en crisis o, cuando menos, a generar condiciones de posibilidad para iniciar y promover el diálogo con los humanismos liberales y modernos del mundo occidental.

Entre las naciones quechuas existen categorías diferentes para nombrar al hombre y a la mujer: *qhari*, hombre; *warmi*, mujer. Desde el punto de

---

<sup>3</sup> Martin Buber (1967) ha realizado el repaso de las respuestas que ha recibido esta pregunta por parte de los filósofos más prominentes del mundo occidental, desde Kant, pasando por Marx y Nietzsche, hasta Heidegger y Scheler.

<sup>4</sup> "Si no se llega hasta este punto, creo que permanecemos todavía prisioneros de nuestra perspectivas monásticas o del cripto-kantismo que domina en toda la cultura moderna y tecnocrática actual, y no sólo occidental; hay una "cosa en sí", es decir, el mundo, desconocido evidentemente, del que cada uno tiene su visión. Esta concepción es falsa; hay mundos diversos, universos diferentes. Este conflicto de cosmologías es la causa última de la crisis actual. Con una sola cosmología, una sola concepción del universo, y por lo tanto del hombre, no se puede hacer frente a los desafíos actuales, no porque mi concepción del hombre (la esencia hombre, una vez más la abstracción platónica) sea falsa, sino porque la realidad, en sí misma, es todavía más real. Y por el hecho de ser real yo no la puedo captar. Si pudiera captarla debería situarme fuera de la realidad, que implica el sujeto que la conoce, es un fenómeno extraordinario, pero que también tiene una repercusión política inmediata. Si no nos damos cuenta de este conflicto de cosmologías, por el que *no hay* ni siquiera *una* realidad humana que luego cada uno ve a su manera, no creo que podamos tomar en serio la interculturalidad." (PANIKKAR, 1999, pp. 29-30).

vista de la complementariedad -unidad de contrarios o diferentes- estas categorías son empleadas para denominar, en estricto sentido, al hombre y a la mujer que todavía no forman parte del irreductible vínculo *qhari-warmi* o la institución familiar del hombre y la mujer. Cuando un *qhari* y una *warmi* ya son miembros de dicha institución, la categoría que se usa es la de *runa*. La misma sirve para denominar a cualquiera de los dos miembros de la familia, pero aun no a los hijos. Tanto la mujer como el hombre siguen siendo genéricamente *qhari* y *warmi*, pero todavía al margen de la categoría de *runa*. *Qhari* y *warmi* son seres humanos potencialmente complementarios, pero esta determinación solo se concretará en el *runa*; no antes, mucho menos después.

¿De qué condiciones requiere el acontecimiento de la complementariedad que se da en el *runa* andino? Principalmente, se trata de que el *qhari* y la *warmi* hayan recibido educación en los valores de la comunidad y la cultura a la que pertenecen. Desde este punto de vista, se puede decir que el *qhari* y la *warmi* son educados por quienes ya son *runas*. El *runa*, así, es la finalidad hacia la que se dirige todo ser hombre y todo ser mujer, razón por la cual estas identidades de transición son educadas por él -por el *runa*- en la institución del *qhari-warmi*. Es de este modo que ningún *runa* tiene otra orientación que reproducir y garantizar la complementariedad, o sea, la unión del *qhari* y de la *warmi* para llegar a ser humanos.

En el origen de la formación de la familia o institución *qhari-warmi*, entonces, encontramos la determinación natural de la complementariedad. *Tukuy ima qhariwarmi* (Todo es hombre y mujer) se me dijo cuando estaba investigando el sistema religioso de los machas. Se referían a ciertas rocas sagradas (*wak'as*), algunas de las cuales se consideran masculinas y otras femeninas. La totalidad de las *wak'as* conforman una serie de divinidades locales emparejadas. De igual modo me indicaron que los espíritus que se supone habitan las puntas de los cerros (*jurq'u*) son las fuentes de agua que brotan de las montañas y fluyen hacia abajo. (PLATT, 1976, pp. 21-22).

Esto significa que no se puede ser hombre o mujer al margen de la complementariedad y de la reciprocidad, pero solo se puede ser *runa* (ser humano) en el marco de dichas determinaciones, la una de carácter natural y la otra cultural. De este argumento se deriva la tesis de que la formación de la familia o *qhari-warmi*, a diferencia de la cultura occidental moderna, no tiene causa solo en motivos afectivos o la decisión individual de los géneros sexuales de formar un hogar, ignorando los horizontes del *ayllu*. *Manchayta qhari munaqtin, manaña kawsayta atinmanchu*. "Si un hombre ama demasiado, ya no es posible que viva", solían decir los ñaupá *runas*

quechuas, pues quien ama demasiado deseaba algo o a alguien solo para sí, con absoluta ignorancia o negación de la comunidad o *ayllu*. En el mundo andino nadie se pertenece a sí mismo, sino al *ayllu* y sus finalidades.

En la constitución del *runa* o ser humano hay una razón anterior a la afectación sentimental, que viene de la complementariedad entre los sexos, lo cual da lugar al ejercicio de la reciprocidad. Esto trae consigo el respeto de y por los *runas*, que tiene consecuencias “jurídicas”, por el solo hecho de que lo que ordinariamente se denomina derecho y libertad se instituye en el preciso momento de ser *runa* y no antes. Para ser concretos, *qhari* y *warmi* no son sujetos de libertad ni de derecho, pero ello no tiene consecuencias negativas, sino la responsabilidad de la comunidad por los sujetos en proceso de formación. El hombre y la mujer serán libres en la institución del *qhari-warmi*, cuando ambos se constituyan en *runas*, es decir, en instancias del acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad.

El humanismo de las culturas andinas nace cuando se constituye el *runa*. Por lo tanto, ya no se habla del humanismo como el “simple” sentido de ser hombre o mujer. En el humanismo comunitario, la complementariedad suscita la institución del *qhari-warmi*, los *runas* son sujetos de reciprocidad y de derecho. A este respecto, la diferencia entre el *runa* y el *qhari* y la *warmi* está dada por la educación o devenir histórico-social de la comunidad. El *runa*, por decirlo de algún modo, ha “concluido” su proceso de educación y ahora tiene la responsabilidad de reproducir lo aprendido, siendo lo que es para ejemplo de sus hijos o de otros *qharis* y *warmis* de su contexto. Esta particularidad también determina la pertenencia al *ayllu*. Si no hay suficiente educación para ser *runa*, no se puede decir que, en estricto sentido, se pertenezca a la comunidad. En este caso, la educación viene de la comunidad comprendida como ámbito del devenir de los saberes y prácticas de la nación o cultura a la que se pertenece.

El tránsito que separa al *qhari* y a la *warmi* del *runa* está, entonces, sostenido por la educación. La educación familiar, comunitaria y cultural es la que constituye al *runa* en sujeto de reciprocidad y acontecimiento permanente de la complementariedad, de la unidad irreductible *qhari-warmi*. ¿En qué consiste la educación del *runa* que lo separa del simple hecho de ser hombre o mujer y que, a la vez, lo sitúa como uno de los fundamentos del *ayllu* o comunidad? La educación del *runa* está fundada en cuatro principios: *munay* (querer o voluntad), *yachay* (saber), *ruway* (hacer) y *atiy* (poder). En la cosmovisión de las naciones quechuas del norte de Potosí, no puede existir un *runa* que esté desprovisto de un *munay*, de un *yachay*, de un *ruway* y un *atiy*. Todo *runa* o institución *qhari-warmi* es el efecto de

la unidad indisoluble de estos cuatro factores que son actualizados en el proceso de educación familiar y comunal. La interrelación entre estas dos instancias –lo familiar y lo comunal– educa a todo *qhari* y *warmi* en el *munay*, el *yachay*, el *ruway* y el *atiy*, con la perspectiva de erigirse miembros legítimos de un *ayllu* o comunidad.

Lo que hace a un *runa* un ser humano es el hecho de que es portador de una voluntad o ser (*munay*), de un saber (*yachay*), de una práctica (*ruway*) y un poder (*atiy*). *Qhari-warmi*, la familia, y el *ayllu* -la comunidad- son las instancias que efectivizan y promueven este tipo de educación, en el entendido de que nadie puede ser considerado ser humano y pertenecer a la comunidad, si antes no se ha educado empíricamente en dichos principios que presuponen tener experiencia *en y con* una serie de saberes y prácticas.

¿Cuál es el contenido de los principios de *munay*, *yachay*, *ruway* y *atiy*? El *munay* expresa la voluntad originaria de todo quehacer humano. Sin una voluntad que, además, sea comunal y culturalmente modelada, cualquier conducta no sería más que una vacía relación de acciones. El *munay* -al ser comprendido como voluntad- es el principio de toda acción familiar y comunitaria. La voluntad o *munay* es el ser de todo ser humano, su esencia. Naturalmente, no estamos hablando de una esencia sin contenido, sino de un *munay*, esencia o ser con determinados contenidos morales<sup>5</sup>.

El *yachay* hace referencia a los contenidos o saberes culturales de los pueblos que tienen el soporte de su “propia” racionalidad. No se trata de aprender para luego ser ajeno a la “propia” realidad, ajenos a la familia (*qhari-warmi*) y a la comunidad (*ayllu*). Es por eso que el *yachay* presupone la práctica educativa de una identidad: en este caso la quechua. La categoría de saber o *yachay* no reconoce la diferencia entre teoría y práctica, porque ella está constituida por ambos conceptos. Así, cada vez que se habla de un saber, él es necesariamente teoría y práctica al mismo tiempo (*iskay yachay*). El *yachay* o saber se engrana con el *munay*, pues sin

<sup>5</sup> Schopenhauer comprendió este principio sin contenido cultural alguno, pero conceptualmente muy bien. “(..) la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad. Las decisiones de la voluntad referentes al futuro son simples reflexiones de la razón acerca de lo que un día se querrá y no actos de voluntad propiamente dichos: solo la ejecución marca la decisión, que hasta entonces sigue siendo una mera intención variable y no existe más que en la razón, in abstracto. Solamente en la reflexión difieren el querer y el obrar: en la realidad son una misma cosa. Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y autentico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella”. (2005, p. 120).

voluntad todo saber o conocimiento no tiene mayor utilidad comunitaria y, como suele ocurrir en los diferentes contextos de la modernidad occidental, se agota en sí mismo.

El *ruway* es el hacer o práctica por medio de la cual se realizan el *munay* y el *yachay*. Por decirlo de otra manera, no puede haber un *ruway* o práctica sin un *munay* y un *yachay*. *Munay* y *yachay* son los contenidos del *ruway*. Todo *ruway* es necesariamente familiar y comunitario. Al igual que los anteriores principios, su particularidad viene del hecho de que no se puede actuar fuera del mundo (familia, comunidad y cultura) al que se pertenece.

El *munay*, el *yachay* y *ruway* completan su vinculación con el principio pedagógico del *atiy* o poder. ¿Para qué disponer de un *munay*, un *yachay* y un *ruway* si ello no conduce al *atiy*? Poder ser en, con y para la comunidad expresa la realización del *munay*, el *yachay* y el *ruway*. Si el *munay*, *yachay* o *ruway* son condiciones para llegar al *atiy*, a la vez esta modalidad es la única condición de posibilidad de ser en comunidad, de “poder” ser políticamente ya humano. Si no se ha recorrido ese camino hasta actualizar los cuatro principios, lo cual presupone ser parte de un *ayllu* o comunidad, entonces no se ha completado la educación.

Cada uno de los principios no puede ser comprendido uno aislado de los otros. Todos conforman, como ya dijimos, una unidad indisoluble que se despliegan paulatinamente, conforme el *qhari* y la *warmi* devienen hacia *runa*. Cada principio marca un énfasis en el tránsito hacia la institución del *qhari-warmi*. Por este motivo no está excluido el hecho de que cada vez que uno de los principios se haga presente, todos los demás también lo hacen del mismo modo. Así es como dichos principios son cualidades del *runa* andino.

¿Cuál es la finalidad a la que están orientados los principios del *munay*, *yachay*, *ruway* y *atiy*? Todo lo que los pueblos andinos poseen de espiritualidad, educación, economía y política está orientado a cumplir con la finalidad última del *sumaq kaway* (vivir bien en comunidad). La educación en el humanismo comunitario cumple una función esencial al respecto. El *runa* es el proyecto de este tipo de educación, su tramo “final.” *Munay sumaq kawsay*, *yachay sumaq kawsay*, *ruway sumaq kawsay* y *atiy sumaq kawsay* son los valores o saberes que forman parte de la finalidad de *sumaq kawsay*. Una vez que estos valores se concretan en el *runa*, este queda impelido como sujeto a cumplir la ética de la reciprocidad: ser humano desde el punto de vista de la racionalidad quechua.

Ser sujeto de reciprocidad implica básicamente que el *runa* ya puede reproducir, a través de la realización de su conducta, los principios morales de “querer vivir bien en el *ayllu*”, “saber vivir bien en comunidad”, “hacer vivir bien en comunidad” y “poder vivir bien en comunidad”. Desde esta perspectiva, ni el *qhari* ni la *warmi* vienen al mundo de la cultura quechua ya como sujetos. La noción de sujeto sería operativa solo para denominar al *runa*. La categoría de sujeto no tiene que ver con las disquisiciones de la filosofía occidental moderna. Su contenido es ciertamente comunitario. La determinación de la complementariedad y la ética de la reciprocidad dan lugar a la noción de sujeto, en el sentido de que fuera de ambas determinaciones morales no existe la facticidad comunitaria.

Sin embargo, dicha categoría no tendría mayor relevancia si no tuviera un determinado modo de acontecimiento histórico-social. El *runa*, el *qhari-warmi*, es precisamente la manera cómo el sujeto ocurre en el devenir del *ayllu*. Por este motivo, el proyecto de cualquier filosofía andina no puede explicitarse a partir de los miembros de las comunidades indígenas, comprendidos como subjetividades individuales que serían principios del mundo o de realidad. Esta apreciación funda a los humanismos occidentales, incluso en los diferentes campos de conocimiento que se aproximan al estudio del sujeto. Hacer lo mismo para visibilizar una filosofía andina, es poco más o menos que paradójico, aunque en los campos de la sociología, historia y la antropología ese problema no impida seguir ofreciendo descripciones “contextuales” de los sujetos quechuas y aymaras, desmantelados de sus cosmovisiones.

Los principios o valores de *munay sumaq kawsay*, *yachay sumaq kawsay*, *ruway sumaq kawsay* y *atiy sumaq kawsay*, se realizan a través de determinadas prácticas como el *ayni* (reciprocidad entre familiares) y la *mink'a* (reciprocidad entre “comunarios”). En este sentido, todos los caminos llevan al *runa* a cumplir con una finalidad cultural: la comunicación de cómo ser humano o sujeto en los **ámbitos** familiar y comunal. El *runa* es el contenido primordial de lo que aquí se denomina humanismo comunitario. Al margen de su identidad y de los contenidos que lo constituyen, el quehacer quechua no sería diferente del taxativo humanismo antropocéntrico del mundo occidental-moderno<sup>6</sup>, donde el hecho de ser hombre

---

<sup>6</sup> “Se considera a la postura que se basa en la ubicación central del ser humano excluyendo, en general, todo planteamiento teísta. Por otra parte, el **h. a.** rechaza el dominio de un ser humano por otro, desplazando su acción hacia el control de la naturaleza, definida como el medio sobre el cual se debe ejercer un poder irrestricto. Las diferencias con *el Nuevo Humanismo* (\*) están dadas porque este parte de la po-

o mujer tiene carácter autónomo. Entre las naciones quechuas, el *qhari* y la *warmi* son solo momentos de transición al hecho de ser *runa*. El *qhari* y la *warmi* devienen *runa*, y esta institución es originaria para el devenir del *ayllu*, de la comunidad.

El *runa* es la condición de posibilidad del *ayllu* pero, al mismo tiempo, la comunidad es el contexto donde el *runa* despliega su humanismo. A esto se debe que frente al *esfuerzo-que-soy-yo* se antepone la identidad de la *comunidad-que-somos-nosotros*. El humanismo comunitario se sostiene en el devenir *runa* del *qhari* y de la *warmi*. Ser *runa*, por lo tanto, es un desenlace inevitable en la cultura quechua. Se perfila, así, la siguiente identidad: una comunidad o *ayllu* no es una simple agrupación de hombres y mujeres o incluso familias. Una comunidad es comunidad *-ayllu-* porque es una comunidad de *runas*, pero no en el sentido de que la noción de comunidad sea vista solo como agrupación de *runas*, de seres humanos.

Más allá de la tesis de que no pueda haber comunidad sin *runas*, el despliegue de la conducta del *runa*, que aquí se afirma como humanista, está en el origen del *ayllu* o comunidad. Este despliegue tiene que ver con las determinaciones originarias de la complementariedad y de la reciprocidad, como ya se anticipó. La comunidad, entonces, como el ámbito donde el *qhari* y de la *warmi* devienen, en primer lugar, institución *qhari-warmi* y, en segundo lugar, *runas*, tiene origen en el acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad *en y por* el *runa*, concretamente, en la conducta humana en y a través de la institución del *qhari-warmi*.

El acontecimiento de la complementariedad y de la reciprocidad en y a través del *runa* funda el devenir de la comunidad. Ningún *runa* puede pensar, sentir, decir o actuar al margen de dicho devenir, sino en, con y por él. Este devenir, que debe ser entendido como el devenir del humanismo comunitario, trae consigo la configuración de una conciencia comunitaria, no en el sentido de que sea un principio originario de realidad, sino más bien el efecto de determinaciones anteriores a ella. Estas determinaciones son precisamente la complementariedad y la reciprocidad. A diferencia de otros humanismos, esto quiere decir que la conducta comunitaria del *runa* no aparece fundamentada por la razón, la concien-

---

sión central del ser humano, pero no descarta a las posturas teístas. Por otra parte, considera a la naturaleza no como un medio pasivo sino como fuerza actuante en interacción con el fenómeno humano. Por consiguiente, el impulso por las mejoras individuales y sociales debe tener en cuenta el impacto humano sobre la naturaleza, cosa que impone limitaciones no solamente morales, sino que debe reflejarse en el sistema legal y en la planificación ecológica." (RODRÍGUEZ, 2014, p. 45).

cia o el pensamiento (el paradigma de la conciencia radicalmente individual), sino fundamentada por las referidas prácticas morales. La conciencia comunitaria, por lo tanto, se despliega a imagen y semejanza de dichas determinaciones. Así llegamos a la conclusión de que el *runa*, más que ser idéntico a la comunidad, en tanto y cuanto hecho histórico-social, es más bien idéntico a sus fundamentos, a sus determinaciones morales.

El *runa* es idéntico a los fundamentos que originan y determinan el devenir de la comunidad. Este hecho explicita una comprensión y experiencia distintas de libertad que consiste en que el *runa* es libre, porque no es solo responsable de sí mismo, sino porque dicha responsabilidad corresponde básicamente a los otros que es él<sup>7</sup>. En ello reside toda su libertad, en estar libre de sí mismo, del “yo” intransitivo, negador e ignorante, preso de su individualidad. Esta particularidad no niega la libertad como parte de las experiencias de los *qharis*, *warmis* o *runas* de las comunidades quechuas. Lo que ocurre es que no llega a ser fundamento de la comunidad, como sí ocurre en el humanismo de las sociedades occidentales. En este sentido, no es culturalmente pertinente hablar de derechos de la familia diferentes de los derechos de los hombres y mujeres y de los derechos de los niños. Si el humanismo comunitario posee algún derecho, es el derecho del *runa*, consecuencia del derecho de la institución *qhari-warmi* y legitimado *en y por* la comunidad. Y vale la pena insistir con una anterior tesis: la libertad, en su sentido moderno, no es el fundamento de este derecho.

La libertad, en el proceso de la modernidad, se instituye en el preciso momento de nacer simplemente hombre o simplemente mujer, y esta condición está preservada por la ley de una estructura jurídica. La ley occidental moderna resguarda el hecho de ser hombre o mujer, unos aislados de los otros, en términos de una individualidad preservada por derechos y obligaciones<sup>8</sup>. A la vez, este tipo de libertad está corroborado por la existencia de una subjetividad que es entendida como efecto de la razón<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Al afirmar que la libertad del *runa* no tiene que ver con el exclusivo cargo de sí mismo, no se afirma que no sea responsable por otros hombres y mujeres, sino específicamente por otros *runas*, esto es, por otras instituciones *qhari-warmi*, en el entendido de que el ser hombre o mujer se dan en dichas instituciones y no al margen de ellas.

<sup>8</sup> La religión cristiana es parte de las instituciones modernas que han preservado la individualidad por varios siglos. En su concepción no es concebible, por ejemplo, la salvación del hombre en términos comunitarios porque el pecado y el castigo tienen como causa la acción de un hombre o de una mujer.

<sup>9</sup> Si es posible hablar de una subjetividad andina, el planteamiento sería comprenderla básicamente como resultado de las determinaciones morales: una subjetividad que existe con y para otras subjetividades.

Desde esta perspectiva, la libertad consiste en el “absoluto auto-poder”, a través del cual el yo individual se determina a sí mismo y a todo lo que es. Como diría Schelling citado por Sang-Bong Kim: “La libertad es solo por sí misma” (2004, p. 176).

El *runa* quechua de las comunidades indígenas no es libre en los anteriores términos. Su libertad no viene de la negación e ignorancia de su contexto ni de otros *runas*, sino de la reciprocidad con y por otros, en el plano del desarrollo material de la vida cotidiana. Esta libertad no es la absoluta independencia o soberanía autónoma de las personas. Es, más bien, la absoluta dependencia de los otros *runas* que forman el *ayllu*, la compatibilidad con los otros *runas*. La libertad, entonces, no es el efecto de la solitaria decisión de un hombre o de una mujer.

Concretamente, en el humanismo comunitario nadie decide ser libre por y para sí mismo. La libertad, comprendida como reciprocidad, se instaura cuando hay otros *runas*, otras instituciones de *qhari-warmis*. De este modo, el mundo de la comunidad tiene que existir antes como comunidad, para luego recién existir en la conciencia del *runa*. O sea, el contenido de la conciencia de este tipo de ser humano no viene de su libertad, sino de la libertad de su *ayllu*: el contexto de la convivencia entre *runas*. Lo contrario a esto es la vergüenza de ser libre en medio de la libertad de otros “yo”, aspecto que tiene dos consecuencias severas: el permanente estado de guerra entre intereses individuales y la ausencia de reciprocidad y complementariedad con y por otros hombres y mujeres.

La libertad del humanismo comunitario que actualiza a cada momento el *runa* quechua, no se despliega como ignorancia ni negación de otros *runas*, sino más bien como la inclusión de los mismos. La causa que explica esto son otra vez las éticas de la complementariedad y de la reciprocidad. Al tratarse de un humanismo comunitario de carácter incluyente<sup>10</sup> su tipo de libertad requiere que el yo de todo *qhari* (hombre) y *warmi* (mujer) sea educado para configurar la conciencia comunitaria de un *runa* que es otra de las condiciones de posibilidad de la política del *sumaq kawwasay*. El límite de este fundamento, sin embargo, no es destruir la constitución de los yo individuales, en ciernes en el hecho de nacer y crecer como *qhari* o *warmi*, sino en educar estas identidades en tanto que *runas* para cumplir

<sup>10</sup> Aquí, la determinación de la complementariedad ya no sólo tiene que ver con la complementariedad entre *qhari* y *warmi*, sino con la complementariedad entre comunidades y, a nivel mucho mayor, con la complementariedad entre culturas que tiene que ver con las relaciones interculturales.

con la reproducción de la conciencia comunitaria, que es el contenido de la conciencia del *runa*.

Así se concluye que el humanismo comunitario no lleva a preservar la libertad del hombre separado de la mujer, sino la libertad del *runa* que debe ser comprendida como la libertad del *qhari-warmi*; o sea, la libertad de la familia y, por extensión, de la comunidad o *ayllu*. El yo individual tiene un origen: el despliegue de la razón, la conciencia, el pensamiento o la subjetividad. Pero, a la vez, cada uno de estos despliegues tiene un origen fáctico: la soledad. Los *qharis*, *warmis* y *runas* tienen la experiencia de la soledad y, por ende, de la subjetividad individual. Lo particular, al igual que en la experiencia de la libertad, es que dicha subjetividad solitaria no llega a constituirse en fundamento de lo que ellos comprenden por ser humano.

El destino de la subjetividad de la soledad es la conciencia comunitaria, lo cual significa que la conciencia comunitaria del *qhari-warmi* o familia y el *ayllu* del *runa* son el fundamento de la experiencia de la subjetividad individual de los *qharis* y *warmis*. Una de las finalidades de la educación de las culturas andinas es orientar la experiencia de la solitaria subjetividad hacia la constitución de la conciencia comunitaria. Este es un devenir simultáneo al devenir de los *qharis* y *warmis* hacia el *runa*. Desde esta perspectiva, si el *runa* es idéntico a los fundamentos de la complementariedad y de la reciprocidad, la experiencia de la subjetividad solitaria de los *qharis* y *warmis* tiende a ser idéntica a la conciencia comunitaria del *ayllu*, esto es a la conciencia de ser *runa*.

A diferencia de la educación occidental moderna, la educación en y desde las culturas andinas no busca promover ni fortalecer dicha subjetividad solitaria, llevando al extremo el desarrollo del racionalismo como fundamento de lo moral y no lo moral como fundamento del racionalismo. Precizando aún más una tesis anterior, la finalidad de la educación en el humanismo quechua es constituir una conciencia comunitaria que luego acontece en el proyecto del *sumaq kawsay*: vivir bien en comunidad. Para ello, la subjetividad es modelada por el principio del *munay* o querer vivir bien en comunidad. Esto continua con la modelización del *yachay* o saber vivir bien en comunidad, sigue con el *ruway* o hacer vivir bien en comunidad y concluye con la modelización del *atiy* o poder vivir bien en comunidad.

Una vez que la subjetividad ha sido determinada por el devenir de los mencionados principios morales o valores de la ética de la reciprocidad,

“nace” la conciencia comunitaria del *runa*: una conciencia que no es determinante, sino simbólica, una conciencia que no es intransitiva, sino comunicativa, que no se restringe a la ausencia de tiempo y espacio, sino está fecundada por Pacha (el tiempo-espacio). Esto quiere decir que el *runa* no vive dentro de sí, encerrado en una potencial yoidad, sino en el *ayllu*, donde la complementariedad y la ética de la reciprocidad no tienen que ver solo con los *qharis*, *warmis* o *runas*, sino con la complementariedad entre la naturaleza y la cultura, y la reciprocidad entre el *ayllu* y la *Pachamama*.

El humanismo comunitario despliega la complementariedad y la reciprocidad entre la naturaleza y la cultura. Ya no se trata de un humanismo que se erige a pesar de la naturaleza. El humanismo comunitario incluye a la naturaleza como sujeto de derechos. Tan es así, que la complementariedad tiene origen en el orden de la naturaleza, ahí donde todo tiene su complemento. En este sentido, la complementariedad es esencial para que consecutivamente se origine una reciprocidad con arreglo al orden de la Madre Tierra o, en otras palabras, una concepción no meramente antropocéntrica<sup>11</sup>, sino cosmo-céntrica de reciprocidad. Entonces, una vez que la comunidad se encuentra constituida con arreglo al orden de la naturaleza, comienza la relación del *ayllu* con la *Pachamama*. Esta relación está mediada por la reciprocidad, y no por la razón como ocurre con el humanismo liberal del mundo moderno. Este hecho explica que la relación entre la cultura del hombre occidental moderno y la naturaleza se dé en términos de dominación y explotación. La dominación se da “gracias” al conocimiento y la explotación “gracias” al desarrollo de la tecnología<sup>12</sup>.

Si en un primer momento la complementariedad explica la formación del *ayllu*, en un segundo momento, una vez constituida la comunidad, la reciprocidad con la naturaleza fundamenta la complementariedad entre la naturaleza y la cultura. Esto, a nuestro juicio, da lugar a la *Pachamama*: el mundo de la vida, la unidad indisoluble de la naturaleza y la cultura o, mejor, la cultura en el seno de la naturaleza y la naturaleza en seno de la cultura. Es así que el vínculo inclusivo y recíproco con la naturaleza trae

<sup>11</sup> Dominique Temple (2003) se ha referido a los orígenes antropocéntricos de la reciprocidad en su *Teoría de la Reciprocidad*, Tomo II, pp. 63-79.

<sup>12</sup> “En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” *de modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; pero además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera.” (JONAS, 1995, p. 227).

consigo la subjetivación, es decir, la constitución de la naturaleza como sujeto. Esto tiene un supuesto: no se puede ser moral con objetos inanimados. La moral surge cuando hay otros sujetos susceptibles de cometer acciones. Esta es la condición que tiene la naturaleza desde el momento en que es considerada como parte del *ayllu*, un sujeto más de la comunidad, pero un sujeto tutelar.

¿Qué constituye a la naturaleza como sujeto y qué carácter tiene esta categoría al respecto? La actitud inclusiva (complementariedad) y recíproca del humanismo de los *runas* es lo que da carácter de sujeto a la naturaleza, y no la religión animista del espiritualismo andino. En todo caso, la complementariedad y la reciprocidad serían fundantes de dicha espiritualidad y no al revés. De este hecho, sin embargo, no hay que deducir que habría una relación unilateral del humanismo comunitario para con la naturaleza. El humanismo comunitario tiene la particularidad de fundarse en la complementariedad *qhari-warmi*, que viene del orden de la naturaleza porque en ella todo tiene pareja. Así, el *runa* y, por extensión, la comunidad o *ayllu* serían efecto de la naturaleza, no de su negación.

La reciprocidad, que es la ética con la que se despliega el humanismo del *runa*, es el modo como el *runa* quechua actúa con otros *runas*, pero también con la naturaleza o *Pachamama*. La relación entre la comunidad y la naturaleza, entonces, es simétrica e inclusiva: la complementariedad de la naturaleza es la condición de posibilidad de la ética de la reciprocidad del comunitarismo, y la práctica de la reciprocidad con la naturaleza es la condición de posibilidad para que ella se constituya en sujeto de complementariedad con la cultura y en sujeto de reciprocidad en el humanismo del *runa*.

Ahora bien, cuando se afirma la subjetividad de la naturaleza, obviamente no se remonta a una subjetividad individual y voluntaria, en el sentido occidental moderno de sujeto. Aquí la noción del sujeto tiene el contenido de las acciones morales del *runa*, acciones de respeto, no de ignorancia, depredación o explotación, que presuponen una ética muy lejana de la reciprocidad. Así como el *runa* es fuente de acciones recíprocas, el sujeto de la naturaleza es principio de acciones de complementariedad, y parte de los destinatarios de las acciones del *runa*.

Si el *runa* llega a ser sujeto como consecuencia de la institución complementaria del *qhari-warmi*, la naturaleza llega a ser sujeto como consecuencia de los ejercicios de reciprocidad que los *runas* de un *ayllu* tienen para con ella. Como se podrá advertir, en ninguno de los casos la noción de su-

jeto es resultado del despliegue de la razón, la conciencia, el pensamiento o incluso el lenguaje. Esto no quiere decir que el sujeto de la naturaleza y el sujeto del *runa* puedan desplegar juntos una racionalidad, en este caso, a imagen y semejanza de la complementariedad y de la reciprocidad, como ya se dijo antes.

La relevancia de esta otra comprensión de sujeto consiste en que ya no se está frente a la subjetividad de un humanismo individualista y racionalista, que tiene la prerrogativa de negar, ignorar y faltar el respeto<sup>13</sup> a la naturaleza<sup>14</sup>. A la vez, la naturaleza perfilada como sujeto implica despejarla de la categoría de valor. No es que ella tenga un valor, valor que necesariamente viene del hecho de pensarla como objeto. La naturaleza como sujeto es un bien portador de valores que es diferente. Sólo por este motivo, la naturaleza, al igual que cualquier *runa*, tiene también autoridad para sancionar conductas y exigir a la conciencia comunitaria del *ayllu* la complementariedad y reciprocidad correspondientes para vivir bien en comunidad. Esta exigencia, obviamente, no llega a interpelar a los hombres y mujeres que han sido educados en el humanismo liberal de la “civilización” occidental moderna, debido a que dicho humanismo los ha educado al margen de la naturaleza.

Llegados a este punto, el humanismo comunitario perfila un tipo de comunidad donde el sujeto de la naturaleza encuentra su morada, así como ella su razón de existir *en y por* el sujeto de la naturaleza. Esto significa que el *ayllu* es comunidad de seres humanos -de *runas*- porque la naturaleza es parte de ella<sup>15</sup>. De otro modo no sería más que una comunidad

<sup>13</sup> Por falta de respeto entendemos ausencia de moralidad.

<sup>14</sup> “Es prerrogativa de la libertad humana poder decir no al mundo. Que el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines (y, en este sentido, de acuerdo con lo anterior, no se puede continuar hablando de una naturaleza “libre de valores”); pero yo no necesito compartir los “juicios de valor” de la naturaleza e incluso puedo decidir qué mejor fuera que nada viniera a la existencia” (JONAS, p. 139).

<sup>15</sup> “Dado que de hecho no es posible separarlas (a menos que convirtamos al hombre en una caricatura) y dado que en lo más decisivo –esto es, en la alternativa “conservación o destrucción”- el interés del hombre coincide con el resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del *deber para con el hombre*, sin por ello caer en el reduccionismo antropocéntrico. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aun, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana” (JONAS, pp. 227-228).

desnaturalizada, esto es, una comunidad cuyo humanismo excesivamente antropocéntrico excluye la naturaleza de sí y tiende solo a preservar la individualidad de los hombres y mujeres, su libertad para negar o determinar toda exterioridad no humana. En el humanismo comunitario, por el contrario, el sujeto de la naturaleza conserva una dignidad generadora de la complementariedad entre los hombres y mujeres y destinataria de la reciprocidad de los *runas*. El humanismo comunitario es el devenir del *qhari* y *warmi* hacia la comunidad, por el intermedio del acontecimiento del *runa* en la institución del *qhari-warmi*. Los fundamentos de este devenir son dos: la complementariedad y la ética de la reciprocidad. En un primer momento, ambos fundamentos sostienen el devenir *runa* por parte de todo *qhari* y *warmi*. En un segundo momento, dichos fundamentos son originarios de la inclusión de la naturaleza en el *ayllu* o comunidad, donde la naturaleza se encuentra constituida como sujeto.

Llegado a este punto, corresponde explicar cómo, lo que se ha configurado como humanismo comunitario, se despliega en términos políticos, no de la política comprendida como ejercicio del poder, sino de la política con arreglo a los contenidos que definen al *runa* en el contexto de su comunidad.

### **ATIYMANTA: ACERCA DEL PODER Y SUS DETERMINACIONES ÉTICAS**

Partiendo de la tesis de que a toda cultura subyace una comprensión y un ejercicio particulares de política, el propósito es responder a las problemas de por qué y cómo es esto posible entre las naciones quechuas. Hay una realidad natural vivida de diferentes formas culturales. La consecuencia de esto son los mundos de vida que presuponen la religión, la economía, la política, la medicina, la educación, la historia y la filosofía. Así, lo que filosóficamente ocurre en Occidente no es lo que filosófica e históricamente ocurre en las culturas.

Lo que se propone, entonces, es efecto de la comprensión existencial que implica, por decirlo de alguna manera, una traducción e interpretación de lo que las naciones quechuas son cotidianamente a lo que serían, en este caso, políticamente.

La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experien-

cias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes (SANTOS, 2006, 91).

Más allá de caer en el defecto de la conciencia determinante, lo planteado quiere decir que dicha traducción e interpretación será posible solo en la medida en que lo traducido e interpretado sea el *locus* de enunciación desde el cual la traducción e interpretación sea posible. Dicho trabajo no trae la consecuencia de una deslocalización epistemológica, en el entendido de que esa posición es negativa para cumplir con la orientación de este segundo recorrido. En este caso, no es posible asumirse culturalmente ajeno a lo que se pretende comprender. La comprensión es posible básicamente, porque más allá de la voluntad, los sujetos están abiertos a los objetos que intentan comprender y, por ese mismo motivo, preocupados existencialmente por esos mismos objetos.<sup>16</sup> Emmanuel Levinas (2001, p. 153) expresa esto con mayor profundidad: “Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su “experiencia” es al mismo tiempo lo otro del pensamiento y lo *propio* de él”. Y Panikkar dice:

Cada cultura engendra las formas políticas que le son connaturales. Una cultura sin su propia política es una cultura truncada. La política se deriva directamente de lo cultural (PANIKKAR, 1999, p. 138).

Con base en esta convicción, la respuesta que se plantea a la pregunta por la política, desde la perspectiva quechua de las naciones del norte de Potosí, es la siguiente: la política es *sumaq kawsay*, vivir bien en comunidad o sociedad. El contenido o sentido de la categoría de política es vivir bien. La particularidad de este sentido es que tiene carácter material. No se está frente a un contenido formal o metafísico como el de las finalidades de la democracia, sino frente a un contenido de realización fáctica cotidiana<sup>17</sup>. La realización del derecho comunitario de todos, valga la redundancia, implica poseer una espiritualidad religiosa de respecto al origen de la vida, la naturaleza o la *Pachamama* (*munay*). Es educación

<sup>16</sup> Martin Heidegger (2003) se ha referido a este asunto a lo largo de su obra más importante: *Ser y tiempo*. Más tarde, Hans George Gadamer (1993) retoma la concepción de comprensión heideggeriana para desarrollar su filosofía hermenéutica en *Verdad y método*, Tomo I.

<sup>17</sup> “Y fáctico (...) se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” (HEIDEGGER, 2000, p. 26).

para enseñar y aprender en y desde la propia cultura (*yachay*), una economía o trabajo para comer como todos comen (*ruway*) y la opción siempre latente de ocupar un cargo de autoridad comunitaria, para promover la realización de los tres anteriores principios o derechos (*atiy*). En relación a este último principio, la política del *sumaq kawsay* en el *ayllu* tiene que ser comprendida como el proceso cíclico de garantizar la vida en los cuatro diferentes modos de realización histórica referidos.

La relevancia del *sumaq kawsay* está dada por su carácter cosmo-céntrico. Esta concepción de política se encuentra sostenida por el significado más básico de la vida natural y de la vida humana. La política del *sumaq kawsay* no solo instituye la unión intrínseca entre la política y el *runa* y la naturaleza, sino que en tanto proyecto no tiene un “más allá” o exterioridad metafísica o finalidad a la cual subordinar la vida, como sí lo hacen las diferentes concepciones de política de factura occidental y moderna<sup>18</sup>. El único destino de la vida es ella misma, es decir, su permanente cuidado, porque toda vida (naturaleza y humanidad) se plantea a sí misma el derecho a seguir siendo<sup>19</sup>. “Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material” (HINKELAMMERT, 1990, p. 31). La política no puede negar ni sustituir ni relativizar el vivir bien en comunidad o *sumaq kawsay* (vida en comunidad, en y con la naturaleza), por otro fundamento que no sea mayor y más prioritario. El argumento es simple, pero definitivo: la vida es la causa última de todo cuanto pueden sentir, pensar, hacer o decir los *runas* de cualquier comunidad o sociedad. Los mismos fundamentos formales como democracia, poder o libertad de la política de otras culturas (como la occidental) son efecto de que haya primero vida.

La vida es un evento constituyente y constitutivo de lo que se puede comprender por política en y desde la cosmovisión de los *ayllus* originarios del norte de Potosí. El contenido material de la categoría de vida está dado por la condensación entre naturaleza y humanidad, entre la comunidad y la *Pachamama*. El fundamento del *sumaq kawsay* no atinge únicamente al cuidado político de la vida humana, sino -y básicamente- al cuidado de la vida de la naturaleza.

<sup>18</sup> Esto ha sido suficientemente argumentado por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel en sus obras.

<sup>19</sup> “Toda vida plantea la exigencia de vida y quizás sea este un derecho que hay que respetar. Lo no existente no plantea exigencias y, por ende, tampoco sus derechos pueden ser vulnerados. Podrá tener derechos si alguna vez es, pero no los tiene por la posibilidad de que alguna vez vaya a ser. Ante todo, no tienen derecho a ser hasta que no sea de hecho” (JONAS, p. 82).

*Sumaq kawsay*, por lo tanto, significa la convivencia espiritual entre los seres humanos y la naturaleza. El significado consiguiente es que ambos tipos de sujeto viven bien en comunidad. De este modo, el *sumaq kawsay* se convierte en fundamento último, en el mandamiento político de que se debe vivir bien en comunidad o sociedad<sup>20</sup>. Esto sitúa ante una política con espiritualidad, muy diferente de la política occidental en la que la naturaleza no existe como *Pachamama*, es decir, como sujeto tutelar y sujeto de derechos. Por decirlo de la manera más concreta posible, la política del *sumaq kawsay* tiene una finalidad espiritual, que tiene que ver con el cuidado permanente del origen material de la vida: la Madre Tierra o naturaleza.

La política del *sumaq kawsay* no está convocada solo a garantizar la vida de los miembros de la comunidad, sino también la vida de la naturaleza, de la tierra, la *Pachamama* a la que todos pertenecen. Al decir esto, el fundamento del *sumaq kawsay* se redimensiona en el sentido de que no se trata de vivir bien únicamente entre los hombres y mujeres, sino con y en correspondencia con la naturaleza y la territorialidad cultural que presupone.

La política del vivir bien en comunidad, entonces, no solo garantiza la actualización de los tres principios del humanismo comunitario, sino que al hacerlo realiza esencialmente el primer principio: el *munay* o *Pacha* de la religiosidad, que es la causa que explica el hecho de que la política para los quechuas tenga el proyecto de garantizar y respetar la vida de la comunidad de *runas* y de la Madre Tierra o naturaleza. Así, la política de vivir bien en comunidad trasciende a todas las culturas.

La política así comprendida no tiene exterioridad: es el mundo definitivo y la manera en que ella determina el horizonte del *ayllu*. A ello se debe que, en lo espiritual, el *sumaq kawsay* sea esencialmente comunión con la *Pachamama*: relación *sui generis* con la tierra, con el cielo, con los animales, en fin, con las demás comunidades de la naturaleza. Como diría Raimon Panikkar (1999, p. 23), desde la experiencia de las culturas hindúes, “no se concibe una *polis* sin sus propios Dioses. Y cuando se producen desplazamientos de población, se toman los dioses o un pedazo de tierra y sobre ellos se funda la nueva ciudad. No hay identidad humana sin identidad

<sup>20</sup> Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Raimon Panikkar y Hans Jonas han incluido en sus respectivas filosofías una preocupación por la naturaleza. Sin embargo, creo percibir que es muy diferente trazar -en los términos de Jonas- una responsabilidad por la naturaleza a actuar en reciprocidad con ella que, en el caso de las naciones quechuas, consiste en asumirla como sujeto y espiritualmente como Madre Tierra.

política". Esto presupone una peculiar racionalidad que no aparece como el fundamento del mundo, sino es sostenido por lo que integra cultura y naturaleza, de tal modo que se instituye la espiritualidad de respecto a la *Pachamama* como parte intrínseca del vivir bien en la comunidad política del *sumaq kawsay*. Se da cuidado de la vida como carácter esencialmente incluyente: estar vivo significa siempre con otros seres sujetos de vida.

Si bien la política significa el suceso de los cuatro principios del humanismo comunitario, es preciso considerar que el *Atiy* es el principio sobre el que se constituye el espacio político del ejercicio del poder, que cumple la función de que el *sumaq kawsay* sea posible como fundamento y como realidad histórica en el *ayllu*. Específicamente, el vivir bien en comunidad requiere de un determinado ejercicio del poder que aquí no puede ser comprendido sino como *atiy*: poder servir en forma directa a la comunidad, para vivir bien en ella. Cabe anotar que no se refiere al ejercicio del poder en términos de representación ni en términos mediados por instituciones, sino al ejercicio del poder directamente vinculado y decidido por el *ayllu*. ¿Cuáles son las condiciones de esta realización? ¿Qué determinaciones posee el ejercicio del poder político, interpretado como servicio directo a la comunidad? ¿Qué relación existe entre condiciones fácticas y los fundamentos de la política del vivir bien en comunidad?

Las determinaciones morales del ejercicio directo del poder por parte de la comunidad y para vivir bien en comunidad y armonía con la naturaleza son básicamente dos: la ética de la reciprocidad y la ética de la complementariedad. Al recalcar esta afirmación, se concibe la moral desde un punto de vista intra-cultural, es decir, con contenidos histórico-culturales provenientes en este caso de las naciones quechuas. Se asume que la ética entendida en estos términos deviene moral y, por tal motivo, acrítica<sup>21</sup>. Sin embargo, desde el momento en que el proyecto intenta explicitar una política con cosmovisión andina, lo prioritario es configurar la diferencia desde la cual, consiguientemente, se puede dialogar con la política de otras culturas. En este entendido cabe la siguiente pregunta: ¿cómo es que la reciprocidad y la complementariedad, en tanto que contenidos morales, determinan el ejercicio del poder político que aquí se comprende como *sumaq kawsay*?

Primero, es necesario anotar que tanto la ética de la complementariedad como la ética de la reciprocidad se constituyen como determinantes del

---

<sup>21</sup> "La "ética" -en sentido trans-sistémico- juega como el momento práctico de "ponerse de parte" de los oprimidos, de las víctimas, una función epistémico: es condición de posibilidad de la criticidad" (DUSSEL, 1998, p. 315).

ejercicio del poder, a través de la categoría de *runa*. Este tipo de sujeto es quien puede ser responsable de servir a la comunidad, en el sentido de asumir una autoridad que es de carácter rotativa y sin mediación institucional alguna, en el sentido formal del concepto<sup>22</sup>. La categoría de *runa* corresponde a la determinación de la complementariedad y el carácter rotativo del poder a la determinación de la reciprocidad. Siendo determinación, la complementariedad también es una de las finalidades principales del *sumaq kawsay*, pero el *runa* es el modo cómo se realiza en el *ayllu* y con la Madre Tierra, así como el poder rotativo una de las formas en que la reciprocidad acontece.

La categoría *runa* es ciertamente restrictiva, desde el punto de vista de la concepción de política que aquí se expone, porque no tiene carácter genérico: no todos son o pueden ser *runas*. Se refiere básicamente a los miembros de una comunidad que han alcanzado cierta respetabilidad, debido a que ya son responsables por una familia, situación o estado que es efecto de la transición del *munay*, pasando por el *yachay* y *ruway*, al *atuy*, así como ya se refirió arriba. Antes de poseer esta condición no sería posible contribuir al ejercicio directo del poder orientado a garantizar la vida en comunidad. El argumento moral es que no se ha ganado el respeto de la comunidad ni puede ser responsable por nadie más, lo cual significa que en el ejercicio del poder, orientado a preservar el *sumaq kawsay*, la responsabilidad por uno mismo no tiene mayor valor ético en el *ayllu*, mucho menos en los términos de lo que podría ser una filosofía política comunitaria.

Sin embargo, la categoría de *runa* podría ser comprendida solamente en relación al género masculino. Josef Estermann (1998, p. 193) ha dejado

<sup>22</sup>

“Una definición del término institución generalmente comporta la idea de complejos normativos que regulan los comportamientos de los individuos aludiendo a aspectos relevantes de la vida social, reduciendo las alternativas abiertas a los sujetos, y con ello la complejidad y la contingencia de la sociedad (Gallino, 1993: 389). De forma articulada, se puede aludir a los siguientes elementos (CAVALLI, 1996: 122-134): 1. Las instituciones son modelos de comportamiento dotados de normatividad. 2. Que tienen una duración temporal (mayor respecto a los individuos). 3. Y cuya dinámica es resultado de la intersección de procesos espontáneos y queridos, que reflejan las necesidades y los requisitos funcionales de la sociedad. Institución es un término que tiene su origen etimológico en la raíz indoeuropea *sta*, que posee dos significados: a) estar, permanecer (aquello que objetivamente «está», dura, no cambia); b) poner, colocar (acción encaminada a hacer que algo no cambie, permanezca o sea estable). Por tanto, expresa al mismo tiempo una constatación ontológica de regularidades existentes en el mundo y una voluntad humana de introducir en aquel mundo regularidades no existentes” (HERRERA Y JAIME, 2004, pp. 53-54).

comprender ello cuando afirma que “El hombre (*runa*) ocupa un cierto “lugar” en la red universal de relaciones; antes de ser ‘sujeto’ o centro de gravitación cognoscitivo, es ‘parte’ integral e integrada del cosmos (*pacha*)”. Es necesario corregir esa comprensión aseverando que el contenido de *runa* está dado por la mujer. Es así que un hombre es un ser humano capaz de responsabilidad política solo en la medida en que se hace ser humano con una mujer. Este hecho es lo que se conoce como complementariedad natural. Ser humano es ser complementario como efecto de una de las condiciones de la *Pachamama*; ser humano es ser recíproco; ser humano es ser hombre-mujer, ser *runa*. El carácter rotativo del ejercicio del poder servicial es activado por la ética de la reciprocidad. Desde el momento en que el ejercicio del poder político del *sumaq kawsay* no es el efecto de la decisión de un *runa* ni de un proceso de elección de representantes, el despliegue de la política tiene el presupuesto de que un ejercicio del poder *en y por* medio de la institución del *qhari-warmi*, que estuvo destinado a preservar el imperativo de vivir bien en comunidad, debe ser correspondido por el ejercicio del poder servicial por parte de todos los miembros de una comunidad.

Ninguna institución de *qhari-warmi* o familia podía excusarse de cumplir la norma de servir a la comunidad, es decir, de contribuir al acontecimiento del fundamento del *sumaq kawsay* o política de vivir bien en comunidad *en y con* la naturaleza. Sin embargo, tampoco ninguna institución de *qhari-warmi* puede poseer por más de un año o dos la prerrogativa cultural de ejercer el poder político del servicio al *ayllu*. Todos tienen esa obligación, en tanto son *runas*.

La rotación del poder político, por lo tanto, es imprescindible. La finalidad de este hecho es evitar la fetichización del poder, en el sentido que Enrique Dussel (2006, p. 30) da a este término: “La *corrupción originaria* de lo político, que denominaremos el *fetichismo del poder*, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse “funcionario”) –sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, político, como la *sede* o la *fuentes* del poder político. (...). Si los miembros del gobierno, por ejemplo, creen que ejercen el poder desde su autoridad auto-referente, es decir, referida a sí mismos, su poder se ha *corrompido*”. El poder aparece prefigurado como la competencia para servir a la comunidad, es decir, al desarrollo del *sumaq kawsay*. De hecho, el sentido de la categoría de poder o *atiy*, deviene de esa política. En este sentido, el poder no es para quien lo busca, sino para quien no lo busca deliberada-

mente, o sea, para quien siempre está dispuesto a cederlo por el bien de la comunidad, para vivir bien.

La consecuencia de alcanzar el estatus de *runa*, es estar localizado en la institución del *qhari-warmi* o complementariedad natural entre hombre y mujer, que es históricamente originaria de la comunidad, porque no hay *ayllu* con individualidades, sino con familias. Pero más allá de que ello solo tienda a referirse al destino “inevitable” de cualquier *qhari* o *warmi*, lo relevante es atender al hecho de que no se podría contribuir al ejercicio del poder comunitario o servicial desde la soledad de la masculinidad o desde la soledad de la feminidad. Esto quiere decir que el ejercicio de lo que es el poder político, entendido como la obligación de servir sin mediaciones al *sumaq kawsay*, requiere necesariamente de la determinación de la institución paritaria del hombre-mujer<sup>23</sup>.

La posibilidad de hacer política, así, se encuentra determinada por una institución no formal que tiene una validez cosmocéntrica, porque guarda correspondencia con el orden del cosmos: el vínculo *qhari-warmi* es la traducción humanista de Tata Inti (Sol) y Mama Quilla (Luna). “En el mundo indígena todo es par o se da por parejas, lo que se presenta como impar (o *ch’ulla* en puquina) existe en nuestra apariencia solo transitoriamente” (LAJO, 2006, p. 20). Muy diferente de la realidad occidental moderna, donde cualquiera de los fundamentos o finalidades metafísicas de su concepción antropocéntrica de política tienen origen en el orden establecido no por humanos sino por instituciones.

La determinación de la complementariedad, a diferencia de la ética del *ayni* parece poseer mayor sentido espiritual por instituir la correspondencia entre el *hanaq Pacha* (cielo) y el *kay Pacha* (tierra). El *qhari-warmi* o determinación de complementariedad es la instancia que politiza al *runa*: lo hace competente para servir a la comunidad, esto es, para contribuir al fortalecimiento del *sumaq kawsay*. La determinación de la complementariedad, de este modo, puede ser perfilada como una institución educativa, principalmente orientada a la politización del *runa*. Al respecto, es necesario precisar que esto consiste en hacer competentes a los hombres-mujeres del *ayllu* en la política del *sumaq kawsay*.

<sup>23</sup> “(...) podemos empezar con el concepto ya reconocido por muchos autores e investigadores de nuestra cultura andina, que señalan que para el hombre andino todo objeto real o conceptual tiene su par, siendo así que el paradigma principal del hombre andino es que “todo” o todos hemos sido paridos, es decir, el origen cosmogónico primigenio no es la unidad como en occidente, sino es la paridad. La idea del origen de la existencia en el mundo andino, es así conceptualizada como *la paridad*” (LAJO, 2006, p. 20).

La segunda determinación del ejercicio del poder orientado a preservar la política del *sumaq kawsay* es la ética de la reciprocidad. Ella es la causa que constituye a la comunidad como tal y la que, a la vez, distingue las comunidades de las naciones andinas de otras comprensiones de comunidad. Esta determinación posee los contenidos ético-morales de “querer vivir bien en comunidad”, “saber vivir bien en comunidad”, “hacer vivir bien en comunidad” y, precisamente, “poder vivir bien en comunidad”.

La reciprocidad determina el ejercicio del poder servicial en lo relativo al “poder vivir bien en comunidad”. El ejercicio del poder se encuentra condicionado por los factores del ser *runa* en la institución politizante del *qhari-warmi* y por el carácter rotativo o muyuy del poder. La mencionada determinación se da de dos maneras: al interior de la comunidad, por activar el carácter rotativo del ejercicio del poder servicial, y con otras comunidades, por constituir uno de los principios de la interculturalidad, constitutiva de todo *ayllu*. Esto significa que una comunidad no puede ser intercultural con otra si la reciprocidad no es la determinación y finalidad de la política o *sumaq kawsay*.

El punto de partida de la política presupone que lo más racional es encontrar otras comunidades con política comprendida como vivir bien en comunidad. De lo contrario, la determinación ética de la reciprocidad no cobra ningún valor en el ejercicio del poder, lo cual daría lugar a la fetichización de la misma. La reciprocidad no tiene ningún sentido a nivel individual, tampoco tendría mayor valor si solo existiera una sola comunidad o si a esta solo le importara su bienestar y la de ninguna otra más. Concluimos que el *ayni* o ética de la reciprocidad es consustancial a la comprensión del poder en la perspectiva de las naciones quechuas. Tanto es así que el *ayni* instituye al poder como política.

Raimon Panikkar (1999, p. 158) expresa este principio no-moderno de una manera clara: “mi felicidad está ligada a la felicidad de los demás; el orden de mi casa también depende del de la casa vecina; mi aldea, mi pueblo necesita relaciones armónicas y pacíficas con el mundo, con la naturaleza, con los que habitan al otro lado del río o de la frontera. Y sin embargo, puedo ser feliz sin, por un lado, replegarme de manera egoísta sobre mí mismo, ni por otro lado, ahogarme en el océano de la humanidad o del cosmos. En la medida en que soy feliz, ayudo a que los demás lo sean. Existe por lo tanto una relación trascendental entre yo (mi felicidad) y la totalidad (la salvación universal)”. Este tipo de relación política entre *runas* (*qhari-warmi*), entre *ayllus*, comunidades o naciones, se conoce como ética de la reciprocidad.

La familia o *qhari-warmi* es otra de las condiciones para que la política del *sumaq kawsay* acontezca. La comunidad no sería más que la destinataria de la política que está latente en la institución del *qhari-warmi*. El *ayllu* es el contexto donde y cuando se actualiza el *atiy*; sin embargo, no es el lugar donde se origina, en el sentido de ser una causa cultural o histórica. Si fuera así, la concepción de política, tanto como *sumaq kawsay* como ejercicio rotativo del poder, sería antropocéntrico. *Qhari-Warmi* es la causa de la política comprendida así, y ella es una de las formas en que la complementariedad de la naturaleza se cristaliza.

En otras palabras, y a diferencia de las perspectivas occidentales modernas, la política no existe porque haya una comunidad de seres humanos, sino porque antes de toda sociedad o cultura se encuentra el orden de la naturaleza, Madre Tierra o *Pachamama*. Ese orden es el que se encuentra cristalizado en el *qhari-warmi*, y que permite expresarse al *runa* en términos políticos, de tal modo que el *sumaq kawsay* es constituido por la institución del *qhari-warmi*.

La institución del *qhari-warmi* es la modalidad que las comunidades quechuas adoptan como estrategia cultural para realizar el *atiy* o poder político. Así, la familia es el principal espacio de politización, léase educación, de los miembros en la memoria de los saberes y prácticas (*iskay yachay*) del *ayllu*. A la vez, es la instancia por medio de la cual es posible el despliegue del poder político o *Atiy* que, insistimos una vez más, aquí tiene el único proyecto de garantizar la realización del *sumaq kawsay* en el interior de las familias, como entre las mismas.

Todos los *runas* enseñan y aprenden a servir a la comunidad (politización) como consecuencia de la articulación previa del *munay*, *yachay* y *ruway*. Pero el horizonte del *atiy* emergente de esa articulación, solo puede ser realizado *en y por* medio de la familia, condición de posibilidad del *sumaq kawsay* a nivel comunitario. Así es como se llega a la conclusión de que, en estricto sentido, el *atiy* del *sumaq kawsay* no se encuentra materializado o institucionalizado, de tal modo que sea posible usurparlo<sup>24</sup>. El *ayllu* son las familias, es decir, el conjunto de las diferentes maneras en que ocurre el *atiy* en la institución no formal del *qhari-warmi*.

La conciencia comunitaria de los *runas* impide que el ejercicio del *atiy* sea individual e individualizador. No actúa intencionalmente con respecto a otros *runas*, en el sentido de llevar intereses a las diferentes prácticas del

24 "Identificar a la política con el ejercicio del poder y la lucha por obtenerlo es alejarse de la política" (RANCIERE, 1997).

*atiy*. La experiencia *en y con* el mundo<sup>25</sup> al que se pertenece (la comunidad, la cultura o la nación), que él se encuentra liberado del “yo”. Esto es posible debido a que su participación en el ejercicio del *atiy* no se da en los términos de “una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad”,<sup>26</sup> como conciencia de sí mismo. El *runa* como condición de la naturaleza, antes que de su cultura, es el símbolo paradigmático del “nosotros” (*nuqanchis*) de la familia extendida a la que pertenece<sup>27</sup>. Este particular modo de existir es lo que se afirma como identidad comunitaria.

La conciencia comunitaria no existe al margen del *ayllu* que ha constituido y del cual a la vez es instituyente. Instituyente, en el sentido de que la conciencia comunitaria no es efecto, sino causa del mundo del *runa*, de su comunidad<sup>28</sup>, como la naturaleza lo es de la cultura. Este tipo de relación entre el *runa* y el *ayllu* impide la fetichización del poder, porque su ejercicio no es posible al margen del carácter instituyente de la conciencia comunitaria. En otras palabras, lo constituido que es la comunidad no puede desplegarse contra lo que lo instituye: la conciencia comunitaria.

Cada vez que la institución del *qhari-warmi* actúa políticamente, actúa la comunidad, que es parte del imaginario que el *runa* siempre lleva consigo. Lo que se realiza, entonces, no es precisamente ni la familia ni la comunidad, sino el principio y horizonte del *sumaq kawsay*, el destino del *runa*, su fundamento. Esto permite comprender por qué el ejercicio del

<sup>25</sup> Decimos mundo y no realidad, debido a que el mundo ya es efecto de una determinada relación con la realidad.

<sup>26</sup> “Conciencia implica presencia, posición-ante-sí, es decir, la “mundaneidad”, el hecho-de-darse. Exposición a la captación, al apresamiento, a la comprensión, a la apropiación. “No es la conciencia intencional, en el ser, apresamiento activo de la escena en la que el ser de los entes se despliega, se reúne y se manifiesta. “Pero una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *–indirectamente* y como por añadidura-, conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental” (LEVINAS, 2001, p. 155).

<sup>27</sup> “El parentesco andino está estructurado siguiendo el principio que en antropología se conoce como bilateral: el individuo reconoce como parientes de sangre –o consanguíneos- tanto a sus familiares maternos como paternos. El parentesco bilateral propicia unas redes de relaciones de parentesco flexibles, que se adaptan a los diversos requerimientos económicos y tecnológicos” (Ortiz, 1993, p. 157). Especificando aun más, cuando el *runa* deviene, lo que también deviene con él es la aceptación de los *runas* que son padres de otros *qharis* y *warmis*.

<sup>28</sup> Para comprender la diferencia entre lo constituido y lo instituyente se sugiere Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, pp. 183-265.

*Atiy* o poder no puede terminar siendo moralmente negativo, es decir, sin presuponer consensos o acuerdos. El consenso o acuerdo del *ayllu* precede a todo ejercicio rotativo del poder. La comunidad del *runa* no es un contexto donde la política sea posible porque haya desacuerdos con respecto a los asuntos de las prácticas del *atiy*. Hay política porque el interés de todos los *runas* es vivir bien en comunidad. Por eso son *runas*. No se trata de sujetos que sean anteriores a la realización del *sumaq kawsay*, sino que viviendo bien en comunidad, son actores que ejercen el poder rotativo para reproducir ese fundamento como horizonte cotidiano.

El acuerdo presupuesto es otra de las razones que explica que la política del *sumaq kawsay* tenga carácter comunitario. Esto se explica porque las prácticas del *atiy* son anteriores al diálogo intersubjetivo yo—tú. Ese tipo de acuerdo se realiza a través de la complementariedad, pero esencialmente a través de la reciprocidad. En el *ayllu*, comprendido como la comunidad de comunicación real entre las instituciones del *qhari-warmi*, el acuerdo comunitario “siempre” presupuesto es más bien fundante de todas las relaciones yo—tú<sup>29</sup>. Así, el sujeto de la comunidad que se realiza en las prácticas del *atiy* rotativo, se encuentra en el origen de la soledad subjetiva de las individualidades. En términos de consenso político, el acuerdo comunitario, es previo al desacuerdo que puede existir entre dichas individualidades, origen y base de los desacuerdos de la política occidentalmente comprendida<sup>30</sup>. Clifford Geertz (2002, p. 254) se ha referido a esto de la siguiente manera:

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas (2000, p. 129) propone lo contrario, desde la experiencia de su filosofía anuente con la religión judía: “A esta colectividad de camaradas oponemos nosotros la colectividad del yo—tú que la precede. No es una participación en un tercer término —persona intermediaria, verdad, dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida—, es decir, no es una comunión. Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde ese momento, lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables”.

<sup>30</sup> “La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disentimiento, a los dispositivos de demostración que son, en cada momento, al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo, la apertura de mundos comunes —lo que no quiere decir consensuales—, de mundos donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador. (...) la política moderna existe por la multiplicación de los mundos comunes/litigiosos previos en la superficie de las actividades y los órdenes sociales. Existe por los sujetos que autoriza esta multiplicación, sujetos cuya cuenta siempre es supernumeraria. La política antigua obedecía únicamente a la cuenta errónea de ese *demos* que es parte y todo y de esa libertad que no pertenece más que a todo él al pertenecer a todos. La política moderna obedece al despliegue de dispositivos de subjetivación del litigio que vinculan la cuenta de los incontados a la diferencia consigo mismo de todo sujeto apto para enunciarla” (RANCIERE, 1996, pp. 79-80).

Sea lo que sea lo que define la identidad en un capitalismo sin fronteras y en la aldea global no tiene que ver con profundos acuerdos sobre asuntos igualmente profundos, sino más bien con algo como la recurrencia de divisiones familiares, argumentos persistentes, amenazas constantes, la idea de que, pase lo que pase, el orden de la diferencia debe ser mantenido de algún modo.

La comunidad política de comunicación es la figura que adoptar la realización del *atiy* a través del acuerdo presupuesto. En este sentido, la finalidad de la concepción quechua de política ya no es el consenso o el acuerdo entre diferentes posiciones. Entre las comunidades reales de comunicación quechua, la política del *sumaq kawsay* se concentra en preservar y reproducir la complementariedad entre naturaleza y cultura y la reciprocidad entre los *runas* del *ayllu*. Los problemas fundados en desacuerdos individuales no tienen mayor relevancia en la realización del vivir bien. Esto se debe a que apenas se localizan en el umbral del lenguaje y de la razón, en el *ayllu* el despliega la política con fundamentos éticos que presuponen, como ya se ha dicho, acuerdos antes de todo consenso<sup>31</sup>.

### **TUKUNAPAQ: PARA CONCLUIR**

De lo referido hasta aquí es posible concluir lo siguiente: primero, el humanismo comunitario da lugar a un mundo de vida que es el efecto de la complementariedad y de la reciprocidad entre cultura y naturaleza, comprendiendo que la naturaleza es aquí el origen de todo devenir cultural. El *runa* es el modo de articulación entre naturaleza y cultura, pero también es el modo cómo el *ayllu* o la comunidad se configura a través del particular tránsito del *munay*, pasando por el *yachay* y *ruway*, hacia el *atiy*. El *runa* es el promotor de este proceso y esto significa que la educación de los *qharis* y *warmis* del *ayllu* es un efecto de conciencia política que cotidianamente práctica el *runa*. ¿Cómo se despliega este modo político de desarrollar el humanismo comunitario? Esta pregunta remite a la segunda conclusión.

La política se comprende como *sumaq kawsay*; su cotidiano ejercicio está determinado por la complementariedad y la reciprocidad. La complementariedad une el despliegue del *ayllu* a la naturaleza o Madre Tierra.

<sup>31</sup> A nuestro juicio, Carlos Mamani Condori e Igidio Naveda Félix (2015) han expuesto el correlato historiográfico del ejercicio del poder en el mundo andino en *Reconstitución del ayllu: el camino de la descolonización*. Sugiero revisar específicamente, el Capítulo III de esa importante contribución: "Mallku: Concepto de poder", pp. 100-123.

Esto se debe a la conciencia del *runa* y a la práctica de una concepción cosmo-céntrica de comunidad. En ello radica el primer posicionamiento político del *runa* frente a la naturaleza. El segundo despliegue del *sumaq kawsay* se da bajo la determinación de la ética de la reciprocidad y concierne el relacionamiento entre los *runas* de la comunidad. El *ayni* y el *mink'a* son las instituciones a través de las cuales se realiza la política determinada por la reciprocidad.

“No hay política culturalmente neutra ni política sin cultura: son indiosociables. No solo toda política pertenece a una cultura y por lo tanto le es inseparable, sino que toda política, al presuponer una cultura; es la expresión de esta última, y por este hecho le da forma” (PANIKKAR, 1999, 137). Aunque, desde el punto de vista de las naciones quechuas del norte de Potosí, está claro que toda relación entre cultura y política es operacionizada por la concepción del ser humano que sostiene a toda cultura, y que da lugar a su productividad.

*Mana jina kaqtinqa, manapis achay suyu uccidintal yuyayuk kawsayta atinmanchu.*

## BIBLIOGRAFÍA

BUBER, Martin.

1967 *Qué es el hombre*. Trad. Eugenio Imaz. Sexta edición. México: Fondo de Cultura Económica.

CASTORIADIS, Cornelius.

2007 *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Tusquest Editores.

DUSSEL, Enrique.

1998 *Hacia una filosofía política crítica*. España: Desclée de Brouwer.

ESTERMANN, Josef.

1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.

GADAMER, Hans-George.

1993 *Verdad y método. Tomo I*. Quinta edición. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.

GEERTZ, Clifford.

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Trad. Nicolás Sánchez Durá y Gloria Llorens. Buenos Aires: Paidós Ibérica.

1990 *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Bixio. Duodécima reimpresión. España: Gedisa.

HEIDEGGER, Martín.

2003 *Ser y tiempo*. 1ª reimposición. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

2000 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Primera reimposición. Madrid: Alianza.

HERRERA GÓMEZ, Manuel & JAIME CASTILLO, Antonio M.

2004 *Generación y transformación de las instituciones sociales*. REIS 107/04.

HINKELAMMERT, Franz.

1990 *Democracia y totalitarismo*. 2ª edición. Costa Rica: DEI.

JONAS, Hans.

1995 *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Javier María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.

KIM, Sang-Bong.

2004 "¿Qué significa libertad?: Una pregunta vista desde la experiencia de la democratización en Corea del Sur". En Raúl Fornet-Betancourt y Juan Antonio Senent, ed., *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla: Mad S.L.

LAJO, Javier.

2006 *Qhapaq ñan: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala.

LEVINAS, Emmanuel.

2001 *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. 1ra. Reimposición. Valencia: Pre-Textos.

2000 *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros.

LOZADA, Blithz.

2007 *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Producciones CIMA.

MAMANI CONDORI, Carlos & NAVEDA FÉLIX, Igidio.

2015 *Reconstitución del ayllu: el camino de la descolonización*. Lima: Forma e Imagen.

MANSILLA, Hugo Censo Felipe.

2016 *Filosofía occidental y filosofía andina. Dos modelos de pensamiento en comparación*. La Paz: Rincón ediciones.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro.

1993 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

PANIKKAR, Raimon.

1999 *Espíritu de la política. Homo politicus*. Trad. Robert Tomás Calvo. Barcelona: Ediciones Península.

PLATT, Tristan.

1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. Cuadernos de Investigación CIPCA 10. La Paz: CIPCA.

RANCIÈRE, Jacques.

2015 *11 tesis en política*. Véase en: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>

1996 *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RODRÍGUEZ COBOS, Mario Luis.

2004 *Diccionario del nuevo humanismo*. León Alado Editorial.

SCHOPENHAUER, Arthur.

2005 *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

SOUSA, Boaventura de.

2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM-Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

# **BIBLIOMETRÍA**



## ¿QUÉ SE HA HECHO Y QUÉ FALTA POR HACER?<sup>1</sup>

Pastor Rafael Deuer Deuer<sup>2</sup>

Sentir que es un soplo la vida. Pensar que veinte años no es nada...

Carlos Gardel, *Volver*

### RESUMEN

A partir de una base de datos que contiene la información más relevante de los 172 trabajos publicados en los 20 años de la revista *Estudios Bolivianos*, publicada por el Instituto de Estudios Bolivianos, el autor hace un análisis estadístico que responde a una serie de preguntas que se ha hecho respecto del contenido y características de la misma. De esta manera -reduciendo lo hecho a cifras- pretende echar luces sobre tópicos que, quizás, han quedado oscurecidos por el volumen de información que se dispone. Obviamente, las preguntas corresponden a los intereses y curiosidades del autor, quien ha enfocado todo su análisis desde un punto de vista mercadológico puro. En la parte final del trabajo, luego de presentar las tablas de resumen y hacer comentarios respecto a la información que muestran

---

<sup>1</sup> Exposición en la Mesa N° 1 “Perspectivas teóricas” del evento de celebración **20 años de la revista *Estudios Bolivianos***. Museo de Etnografía y Folklore, 23 de septiembre de 2014.

<sup>2</sup> Ingeniero Químico por la UMSA; egresado de la Carrera de Historia de la UMSA; Master of Business Administration (MBA) por la Katholieke Universiteit Leuven, Lovaina, Bélgica; Candidato a doctor (Ph. D. c.) en Economía y Administración de Empresas por la Universidad de Sevilla, España; doctorante en Historia Económica en la Universitat de Barcelona, España. Profesor titular del área de Marketing en la Carrera de Administración de Empresas de la UMSA. Profesor titular de Diseño de Plantas de Procesos en la Carrera de Ingeniería Química, Ambiental y de Alimentos de la UMSA. Profesor de Postgrado en las Maestrías de Administración de Empresas y Marketing de la UMSA, la UCB y la UPB.

las mismas, plantea una serie de sugerencias que, de acuerdo a su punto de vista, podrían ayudar a la revista del IEB a mejorar su calidad. Quiere recordar que todo lo dicho no corresponde –ni tampoco intenta hacerlo– a un juicio de valor acerca de lo que se ha hecho, ya que reconoce que hay muchos detalles desconocidos acerca de los entretelones de estos 20 años.

## **PALABRAS CLAVE**

Análisis estadístico // 20 años de la revista *Estudios Bolivianos* // Mesa N° 1: “Perspectivas teóricas” // Sugerencias de mejoras // Cifras // Comentarios sobre la revista *Estudios Bolivianos*

## **ABSTRACT**

Using the data from a database containing the most relevant information of the 172 articles published in the 20 years of the *Journal of Bolivian Studies*, published by the Institute of Bolivian Studies, the author makes a statistical analysis which answers a series of questions that had been asked by the same with respect to the contents and characteristics of the Journal. In this way, reducing what has been done to mere numbers, the article aims to shed light on topics that may have been obscured by the volume of information that is available. Obviously the questions correspond to the interests and curiosities of the author, who has focused his entire analysis from a pure marketing point of view. At the end of the article, after presenting the summary tables and making comments regarding the information showed in them, the author raises a number of suggestions which, according to his point of view, would help the *Journal* of the IEB to improve its quality. He also wants to remember that everything that had been said do not correspond -nor try to do- to a value judgment about what has been done, because he acknowledges that there are many unknown details to him about the behind the scenes facts of this 20 years.

## **KEYWORDS**

Statistical analysis // 20 years of *Bolivian Studies Journal* // Table N° 1: “Theoretical perspectives” // Improvement suggestions // Numerical data // Comments about the *Journal of Bolivian Studies*

Veinte años de edición continua de una revista marcan un hito en cualquier parte del mundo. En el caso de Bolivia es mucho más importante, ya que las condiciones del país y sus instituciones no son, precisamente, las más alentadoras para este tipo de empresas. Por eso es muy gratificante conmemorar los primeros 20 años de la revista del Instituto de Estudios Bolivianos. Este es un mérito de los editores de la revista y de los Directores del IEB ya que pocas publicaciones han llegado a ser tan longevas. Por lo tanto, solo queda decirles: ¡Muchas felicidades y larga vida!

### **¿QUÉ SE BUSCA EN ESTE TRABAJO?**

Leer los 172 trabajos publicados en estos 20 años y hacer un comentario respecto de ellos, es un trabajo ímprobo y, prácticamente, imposible, dada la diversidad de temas que se han tratado, y que requeriría una cultura fuera de lo común y obligaría a hacer una selección de aquellos temas sobre los que el lector tuviese especial interés. Este hecho podría hacer que se dejen de lado trabajos muy relevantes que no se consideren importantes, solo por no incluirse dentro del campo de especialidad del lector. Por lo tanto, se ha optado por hacer un análisis estadístico de lo que se ha hecho en este tiempo, para poder plantear sugerencias acerca de lo que se debería hacer en el futuro, para mejorar la revista.

Con este fin, se ha utilizado la base de datos preparada por el M. Sc. Blithz Lozada y, con la ayuda de algunos pequeños cálculos, se trata de responder a una serie de preguntas que el autor se ha planteado y que, considera, pueden arrojar luces sobre el trabajo desarrollado en el tiempo referido por el equipo a cargo de la revista.

Obviamente, las respuestas corresponden a las preguntas formuladas y estas muestran el interés personal y particular del interrogador. Por lo tanto, pueden no ser todas las preguntas que se hubiera querido formular. El autor asume la responsabilidad de las preguntas formuladas y de las respuestas obtenidas y aclarar que no ha intentado –en ningún momento– establecer juicios de valor sobre el contenido de los artículos publicados en la revista. Solo ha encontrado datos que permiten plantear sugerencias a la Dirección del IEB, para mejorar la calidad de los trabajos en particular y de la revista en general. Finalmente, aclara que no conoce muchos detalles entre bambalinas y se ha limitado a aplicar un criterio mercadológico para ver cómo se podría llegar a un público más amplio, hacerlo de forma más eficiente y subsanar algunos errores en los que la revista ha incurrido.

## PREGUNTAS Y RESPUESTAS

### 1. ¿QUIÉNES ESCRIBEN EN LA REVISTA?

Se ha buscado responder a esta pregunta general desde varios puntos de vista. Las respuestas que se han encontrado –sobre las que se hacen comentarios– se muestran en la siguiente tabla, que es elaboración del autor:

**TABLA N° 1 SEXO DE LOS AUTORES**

| SEXO DEL AUTOR <sup>1</sup> | NÚMERO DE TRABAJOS | PORCENTAJE   |
|-----------------------------|--------------------|--------------|
| Femenino                    | 89                 | 52 %         |
| Masculino                   | 81                 | 47 %         |
| Sin datos <sup>2</sup>      | 2                  | 1 %          |
| <b>TOTAL</b>                | <b>172</b>         | <b>100 %</b> |

- <sup>1</sup> Para evitar demasiados circunloquios, se ha optado por utilizar el término “el autor” para indicar tanto a hombres como mujeres, de manera indistinta.
- <sup>2</sup> Estos dos trabajos indican como autor al gobierno de Bolivia y son los siguientes: “Selección de textos del Código de la Educación Boliviana promulgado en enero de 1955”; de mayo de 2013; y *Ley de educación N° 70 Avelino Siñani-Elizardo Pérez*; de julio de 2014.

De los datos anteriores, se observa que hay una relativa equidad de género: pese a que hay más damas que varones, la diferencia es muy pequeña. El autor considera que esta preponderancia femenina es positiva para la revista, ya que la academia es uno de los campos en los que la libertad de expresión para hombres y mujeres es mayor, dado el carácter patriarcal de la sociedad boliviana. Es bueno ver que las damas aprovechan los espacios que tienen a su disposición para expresarse.

### 2. ¿ACERCA DE QUÉ ESCRIBEN?

Es importante entender la temática de los diferentes trabajos publicados, ya que al tratarse de un Instituto dependiente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación donde existen ocho carreras, se espera que haya una diversidad de tópicos de interés para quienes escriben en la revista. La Tabla N° 2 muestra los resultados obtenidos:

**TABLA Nº 2** FRECUENCIA DE TEMÁTICAS

| ÁREA TEMÁTICA              | TRABAJOS   | PORCENTAJE |
|----------------------------|------------|------------|
| Historia                   | 54         | 31 %       |
| Educación                  | 28         | 16 %       |
| Literatura                 | 22         | 13 %       |
| Filosofía                  | 20         | 12 %       |
| Lingüística                | 11         | 6 %        |
| Estudios culturales        | 9          | 5 %        |
| Psicología                 | 6          | 3 %        |
| Salud                      | 5          | 3 %        |
| Sociología                 | 5          | 3 %        |
| Recensiones bibliográficas | 4          | 2 %        |
| Ciencias políticas         | 3          | 2 %        |
| Reseñas                    | 3          | 2 %        |
| Documentos                 | 2          | 1          |
| <b>TOTAL</b>               | <b>172</b> | <b>100</b> |

Existe un área temática dominante, Historia, que representa casi la tercera parte de los trabajos publicados. Cuatro son las áreas, Historia, Educación, Literatura y Filosofía, que reúnen el 72% de la producción. El restante 28% se distribuye entre otras nueve áreas. ¿No existe un ligero desbalance en la distribución de trabajos por áreas temáticas? Si fuera así, ¿no implicaría este hecho que existen áreas más importantes que otras, en las que convendría concentrarse? Siendo que la revista es del instituto dependiente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, ¿cómo se incluyen trabajos con temáticas que corresponden a carreras de otras facultades: Sociología es de la Facultad de Ciencias Sociales; Ciencia Política pertenece a la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Salud es parte de la Facultad de Medicina? Al respecto, ¿es parte de la política del IEB abordar temas de áreas que no corresponden directamente a las carreras de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación o el tema tratado expresa la visión de las carreras de dicha facultad sobre los tópicos correspondientes? Al leer algunos títulos, pareciera que la respuesta es negativa en ambos casos.

### 3. ¿DE QUÉ ESCRIBEN LOS HOMBRES Y DE QUÉ LAS MUJERES?

La Tabla N° 3 desglosa el sexo de los autores versus la temática que tratan en sus trabajos:

**TABLA N° 3 TEMÁTICA POR SEXO<sup>1</sup>**

| ÁREA TEMÁTICA              | SEXO      |           | TOTAL      |
|----------------------------|-----------|-----------|------------|
|                            | FEMENINO  | MASCULINO |            |
| Historia                   | 35        | 19        | 54         |
| Educación                  | 15        | 13        | 28         |
| Literatura                 | 14        | 8         | 22         |
| Filosofía                  | 4         | 16        | 20         |
| Lingüística                | 3         | 8         | 11         |
| Estudios culturales        | 4         | 5         | 9          |
| Psicología                 | 4         | 2         | 6          |
| Sociología                 | 5         |           | 5          |
| Salud                      | 2         | 3         | 5          |
| Recensiones bibliográficas | 1         | 3         | 4          |
| Reseñas                    | 1         | 2         | 3          |
| Ciencias políticas         | 1         | 2         | 3          |
| <b>TOTAL</b>               | <b>89</b> | <b>81</b> | <b>170</b> |

<sup>1</sup> Se debe hacer notar que en esta Tabla, no se tomaron en cuenta los dos documentos a los que se hace referencia en la nota correspondiente de la Tabla N° 1.

Del análisis de los datos de la Tabla N° 3, se concluye que en tres de las cuatro áreas dominantes, la participación femenina es mayoritaria. Tan solo en Filosofía no lo es. En las otras áreas -excepto Lingüística que tiene una fuerte mayoría masculina-, la participación de hombres y mujeres es bastante equilibrada. Un caso extremo es Sociología, donde todos los artículos publicados han sido de damas. ¿No sería conveniente, en el caso de Sociología por ejemplo, buscar opiniones masculinas para tener otras visiones del mundo? Asimismo, sería aconsejable equilibrar la participa-

ción de ambos sexos en todas las áreas temáticas. No se quiere decir que la participación mayoritaria de uno u otro sexo sea inconveniente; solo se sugiere tener versiones diferentes desde el punto de vista genérico.

#### 4. ¿QUÉ SUB-TEMÁTICAS SE ENCUENTRAN DENTRO DE CADA ÁREA?

De la Tabla N° 4 a la Tabla N° 8 se encuentran desagregados los sub-temas sobre los que los autores escribieron en cada área temática. Se presentan los datos de cada área en una tabla diferente según el volumen de producción. La clasificación en temas y sub-temas ha sido realizada según la base de datos sistematizada por el M. Sc. Blithz Lozada. A partir de la columna que indica la temática del trabajo publicado, el autor ha clasificado los trabajos en diferentes sub-temas. En algunos casos que plantearon dudas, se constató el contenido del artículo. Cabe aclarar que los criterios de clasificación son responsabilidad del autor. Por ejemplo, en el caso de Historia, se ha utilizado una clasificación temporal y temática; mientras que en el caso de las otras áreas, el criterio ha sido solo temático.

**TABLA N° 4 SUB-TEMÁTICAS DE HISTORIA**

| SUB-TEMÁTICA           | N° DE TRABAJOS | PORCENTAJE   |
|------------------------|----------------|--------------|
| Colonia                | 17             | 31 %         |
| Siglo XX               | 12             | 22 %         |
| Siglo XIX              | 6              | 11 %         |
| Cultura aymara         | 4              | 7 %          |
| Educación              | 3              | 6 %          |
| Independencia          | 3              | 6 %          |
| Varios                 | 3              | 6 %          |
| Imaginario e identidad | 2              | 4 %          |
| Legislación            | 2              | 4 %          |
| Arqueología            | 1              | 2 %          |
| Epistemología          | 1              | 2 %          |
| <b>TOTAL</b>           | <b>54</b>      | <b>100 %</b> |

En este caso se debe matizar que se han separado los temas relacionados con la Independencia del país de los del siglo XIX, por su importancia.

Resaltan los temas relacionados con la Colonia, el siglo XX y, en menor cantidad, el siglo XIX. En total, estas sub-temáticas suman el 64% de la producción. Si se añaden los temas de Independencia a los del siglo XIX, el total es de 70%. No existen artículos sobre la época prehispánica, aunque el de arqueología podría incluirse aquí. Cabe señalar también que el 30% de los trabajos no han sido clasificados según el criterio temporal, sino según el temático.

**TABLA N° 5 SUB-TEMÁTICAS DE EDUCACIÓN**

| SUB-TEMÁTICA                        | N° DE TRABAJOS | PORCENTAJE   |
|-------------------------------------|----------------|--------------|
| Políticas y reformas educativas     | 8              | 29 %         |
| Educación (varios tópicos)          | 4              | 14 %         |
| Pedagogía                           | 3              | 11 %         |
| Análisis de la educación en Bolivia | 2              | 7 %          |
| Características de la educación     | 1              | 4 %          |
| Currículo en Ciencias Sociales      | 1              | 4 %          |
| Descolonización educativa           | 1              | 4 %          |
| Docencia y sus mejoras              | 1              | 4 %          |
| Evaluación educativa                | 1              | 4 %          |
| Gestión académica                   | 1              | 4 %          |
| Identidad de género                 | 1              | 4 %          |
| Modelo educativo socio productivo   | 1              | 4 %          |
| Pensamiento educativo andino        | 1              | 4 %          |
| Teoría de la actividad              | 1              | 4 %          |
| Transformación educativa            | 1              | 4 %          |
| <b>TOTAL</b>                        | <b>28</b>      | <b>100 %</b> |

En esta área, los temas dominantes son las políticas y reformas educativas que se dieron en el país en diferentes épocas, siendo el 29% del total. Si se toman en cuenta los tres principales sub-temas –incluyendo Educación y Pedagogía– representan el 54%. Cabe señalar que se catalogaron 15 sub-temas, y solo en cuatro hay dos o más trabajos.

**TABLA N° 6 SUB-TEMÁTICAS DE LITERATURA**

| SUB-TEMÁTICA                      | Nº DE TRABAJOS | PORCENTAJE   |
|-----------------------------------|----------------|--------------|
| Análisis de autores o de libros   | 12             | 55 %         |
| Temas teóricos                    | 4              | 18 %         |
| El Concilio Limense de la Colonia | 1              | 5 %          |
| Cultura aymara                    | 1              | 5 %          |
| Educación en el lenguaje          | 1              | 5 %          |
| Estudios culturales               | 1              | 5 %          |
| Evaluación educativa              | 1              | 5 %          |
| Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez | 1              | 5 %          |
| <b>TOTAL</b>                      | <b>22</b>      | <b>100 %</b> |

En Literatura, claramente se observa que la temática más tratada es el análisis de autores o libros (55%). Añadiendo los temas teóricos, el porcentaje de trabajos de ambos tópicos es 73%. Se tiene ocho sub-temas en total.

**TABLA N° 7 SUB-TEMÁTICAS DE FILOSOFÍA**

| SUB-TEMÁTICA                                    | Nº DE TRABAJOS | PORCENTAJE |
|---|----------------|------------|
| Estudios sobre filósofos                        | 6              | 30 %       |
| Cosmovisión andina                              | 3              | 15 %       |
| Derechos femeninos                              | 1              | 5 %        |
| Distopías                                       | 1              | 5 %        |
| Filosofía política                              | 1              | 5 %        |
| Formación docente                               | 1              | 5 %        |
| Educación y globalización en la medicina        | 1              | 5 %        |
| Imaginario occidental                           | 1              | 5 %        |
| Interculturalidad                               | 1              | 5 %        |
| La otredad                                      | 1              | 5 %        |
| Memorismo                                       | 1              | 5 %        |
| Principios filosóficos del sistema de pensiones | 1              | 5 %        |

|                      |           |            |
|----------------------|-----------|------------|
| Teoría de la ciencia | 1         | 5 %        |
| <b>TOTAL</b>         | <b>20</b> | <b>100</b> |

De los trece temas sobre lo que se ha escrito en Filosofía, el 30% de los artículos se refiere a estudios de diferente tipo sobre filósofos. Añadiendo los estudios sobre la cosmovisión andina, el porcentaje es 45%. El restante 55% está distribuido en once sub-temas.

Aparte de las cuatro áreas temáticas sistematizadas, las estadísticas que corresponden a las restantes nueve áreas, no se tratarán de modo independiente, por la menor relevancia que tienen en el contexto global de los 172 artículos publicados.

**TABLA N° 8 OTRAS SUB-TEMÁTICAS**

| ÁREA TEMÁTICA       | SUB-TEMÁTICA                         | SUB-TOTAL DE ARTÍCULOS | TOTAL DE ARTÍCULOS |
|---------------------|--------------------------------------|------------------------|--------------------|
| Lingüística         |                                      |                        | 11                 |
|                     | Cultura aymara                       | 4                      |                    |
|                     | Saberes andinos                      | 2                      |                    |
|                     | Descolonización cultural             | 1                      |                    |
|                     | Diferencias en el habla              | 1                      |                    |
|                     | Discurso evangelizador en la Colonia | 1                      |                    |
|                     | Educación intercultural              | 1                      |                    |
|                     | Teoría de la transformación léxica   | 1                      |                    |
| Estudios culturales |                                      |                        | 9                  |
|                     | Danzas folklóricas                   | 2                      |                    |
|                     | Arte andino                          | 1                      |                    |
|                     | Cultura aymara                       | 1                      |                    |
|                     | Descolonización cultural             | 1                      |                    |
|                     | Identidad cultural                   | 1                      |                    |
|                     | Indigenismo                          | 1                      |                    |

| ÁREA TEMÁTICA      | SUB-TEMÁTICA                 | SUB-TOTAL DE ARTÍCULOS | TOTAL DE ARTÍCULOS |
|--------------------|------------------------------|------------------------|--------------------|
|                    | Ritos del Estado             | 1                      |                    |
|                    | Visión andina                | 1                      |                    |
| Psicología         |                              |                        | 6                  |
|                    | Calidad de vida en El Alto   | 1                      |                    |
|                    | Lenguaje no verbal           | 1                      |                    |
|                    | Modernidad                   | 1                      |                    |
|                    | Psicoanálisis                | 1                      |                    |
|                    | Teoría del aprendizaje       | 1                      |                    |
|                    | Violencia en adultos mayores | 1                      |                    |
| Salud              |                              |                        | 5                  |
|                    | Medicina tradicional         | 1                      |                    |
|                    | Modelos interculturales      | 1                      |                    |
|                    | Pobreza                      | 1                      |                    |
|                    | Salud mental                 | 1                      |                    |
|                    | Síndrome de Down             | 1                      |                    |
| Sociología         |                              |                        | 5                  |
|                    | Situación laboral femenina   | 2                      |                    |
|                    | Construcción femenina        | 1                      |                    |
|                    | Espacio urbano               | 1                      |                    |
|                    | Luchas guerrilleras          | 1                      |                    |
| Ciencias políticas |                              |                        | 3                  |
|                    | Gobernanza                   | 1                      |                    |
|                    | Ley 348                      | 1                      |                    |
|                    | Populismo                    | 1                      |                    |
| Recensiones        |                              |                        | 4                  |
| Reseñas            |                              |                        | 3                  |
| Documentos         |                              |                        | 2                  |
| <b>TOTAL</b>       |                              |                        | <b>48</b>          |

Un somero análisis muestra que existe una gran dispersión de temas. En Historia se han organizado mejor, mientras que en otras áreas, se tiene artículos únicos: es decir, solo existe un artículo referido a un tema, lo que hace imposible contrastar ideas. Entre los temas recurrentes que se presentan en diferentes áreas temáticas, se encuentra la cultura aymara en diferentes formas y la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez.

Se considera que existe demasiado énfasis en lo andino. Siendo Bolivia un país con una geografía en la que dos terceras partes pertenecen a la cuenca amazónica y un tercio a la cuenca endorreica -altiplano- y la cuenca platense -valles-, se concluye que la revista presta demasiada atención al tema andino. ¿Esto se deberá a que la UMSA es una Universidad ubicada en el occidente del país quedando comprometida fuertemente con su región?

## 5. CATEGORÍA LABORAL DE LOS AUTORES

Siendo el IEB un Instituto de investigación, se entiende que la mayor parte de los artículos publicados en su revista, corresponden a investigadores de la entidad, tanto titulares como interinos. ¿Hasta qué punto se da cabida a autores que no son parte de ninguna de las dos categorías mencionadas?

**TABLA N° 9 ARTÍCULOS SEGÚN CATEGORÍA DE LOS AUTORES**

| ÁREA TEMÁTICA       | INTERINO | INVITADO | TITULAR | TOTAL POR ÁREA |
|---------------------|----------|----------|---------|----------------|
| Historia            | 12       | 15       | 27      | 54             |
| Educación           | 3        | 16       | 9       | 28             |
| Literatura          | 1        | 4        | 17      | 22             |
| Filosofía           |          | 4        | 16      | 20             |
| Lingüística         | 1        | 5        | 5       | 11             |
| Estudios culturales | 3        | 3        | 3       | 9              |
| Psicología          | 1        | 3        | 2       | 6              |
| Salud               |          | 4        | 1       | 5              |
| Sociología          | 1        | 4        |         | 5              |
| Ciencias políticas  |          | 2        | 1       | 3              |

| ÁREA TEMÁTICA              | INTERINO  | INVITADO  | TITULAR   | TOTAL POR ÁREA |
|----------------------------|-----------|-----------|-----------|----------------|
| Recensiones bibliográficas |           |           | 4         | 4              |
| Reseñas                    |           | 3         |           | 3              |
| Documentos <sup>1</sup>    |           |           |           | 2              |
| <b>TOTAL</b>               | <b>22</b> | <b>63</b> | <b>85</b> | <b>172</b>     |

<sup>1</sup> Los autores de los documentos no tienen filiación alguna.

La hipótesis de trabajo sobre la preponderancia de autores del propio Instituto queda confirmada: el 50% de los artículos publicados corresponde a autores que son investigadores titulares; el 13% es de investigadores interinos, y un saludable 37% corresponde a colaboradores invitados. Si se tiene en cuenta que entre los invitados se cuenta a intelectuales del medio académico y a estudiantes que realizaron o contribuyeron a efectuar investigaciones vinculadas con las asignaturas de sus respectivas carreras; entonces la revista del IEB se constituye, sin duda, en un fructífero semillero de futuros investigadores.

Debido a que la mayor parte de los investigadores, sean titulares, interinos o invitados, pertenecen a las carreras de Historia, Literatura, Filosofía y Educación; se explica por qué la mayor parte de artículos son parte precisamente de dichas áreas.

## 7. LONGITUD DE LOS TRABAJOS

La última pregunta se refiere a la longitud que tienen los artículos publicados, para constatar si existe alguna norma de publicación al respecto.

**TABLA N° 10 LONGITUD DE TRABAJOS PUBLICADOS**

| AREA TEMÁTICA | N° MÍNIMO DE PÁGINAS | N° MÁXIMO DE PÁGINAS | PROMEDIO DE PÁGINAS | TOTAL DE PÁGINAS | TOTAL DE TRABAJOS |
|---------------|----------------------|----------------------|---------------------|------------------|-------------------|
| Historia      | 4                    | 79                   | 30,4                | 1.642            | 54                |
| Literatura    | 6                    | 139                  | 49,9                | 1.097            | 22                |
| Filosofía     | 11                   | 81                   | 41,6                | 832              | 20                |

| AREA TEMÁTICA         | Nº MÍNIMO DE PÁGINAS | Nº MÁXIMO DE PÁGINAS | PROMEDIO DE PÁGINAS | TOTAL DE PÁGINAS | TOTAL DE TRABAJOS |
|-----------------------|----------------------|----------------------|---------------------|------------------|-------------------|
| Educación             | 2                    | 92                   | 24,8                | 69w3             | 28                |
| Lingüística           | 5                    | 53                   | 24,1                | 265              | 11                |
| Estudios culturales   | 11                   | 31                   | 24,2                | 218              | 9                 |
| Psicología            | 9                    | 83                   | 34,2                | 205              | 6                 |
| Sociología            | 6                    | 41                   | 21,8                | 109              | 5                 |
| Salud                 | 8                    | 25                   | 14,2                | 71               | 5                 |
| Ciencia política      | 2                    | 28                   | 18                  | 54               | 3                 |
| Documentos            | 22                   | 35                   | 28,5                | 57               | 2                 |
| Recensiones           | 1                    | 16                   | 8,3                 | 33               | 4                 |
| Reseñas               | 2                    | 5                    | 3,3                 | 10               | 3                 |
| <b>TOTAL-PROMEDIO</b> | <b>6,8</b>           | <b>54,5</b>          | <b>24,9</b>         | <b>5.286</b>     | <b>172</b>        |

Al observar los datos de la Tabla N° 10, se echa de menos la existencia de una norma que delimite la longitud de los trabajos: se tiene textos desde dos páginas, hasta uno de 139 que es, prácticamente, un libro. Cabe preguntarse si es política de la revista publicar trabajos doctorales o investigaciones *in extenso*.

## SUGERENCIAS

Como resultado del análisis de los cuadros, el autor se permite hacer varias sugerencias que, desde su punto de vista, ayudarían a mejorar la calidad de la revista del IEB:

- 1) Se sugiere definir líneas de investigación temática por área. Así se evitaría la fuerte dispersión que existe actualmente. Se puede argüir que esto coartaría la libertad de elección del tema por parte del investigador, pero solo así se tendría diferentes puntos de vista que permitan contrastar opiniones sobre el mismo tema.
- 2) Es necesario tener normas editoriales que regulen el tamaño físico de la revista, el número de páginas que debe tener cada artículo (máximo, mínimo, promedio), el tipo de portada que se utilizará,

etc. De esta forma se evitará tener *revistas-libros* procurando disponer de *revistas-apuntes*.

- 3) Sería interesante pensar en editar números monográficos donde se estudie un tema de especial relevancia desde diferentes y variados puntos de vista.
- 4) El comité editorial de la revista debería hacer mejor control de calidad del contenido de lo que publique. Hay artículos que, innegablemente, tienen una gran calidad, pero existen otros que deberían haber sido mejorados si se les hubiese formulado sugerencias sobre el contenido.
- 5) ¿Se podría pensar en una revista *peer-reviewed*? Vale decir, constituir un conjunto de revisores por temas, que reciban los trabajos que el comité editorial les remita –de manera anónima, obviamente– y que realicen sugerencias sobre el contenido de los trabajos. Esta es una forma de elevar el nivel académico de la revista.
- 6) Se debería tramitar un número ISBN para que la revista esté reconocida a nivel internacional dentro de los parámetros de la organización que regula estos temas. Así habría una exigencia para mantener y mejorar la calidad del contenido publicado.
- 7) Sería interesante habilitar una columna de opinión, donde los lectores puedan hacer llegar sus comentarios, dudas, observaciones, etc., respecto a los artículos publicados, usando el derecho de réplica y réplica.
- 8) Se sugiere imprimir números extraordinarios que recopilen artículos publicados anteriormente, y que estén relacionados entre sí. Podrían ser aportes excepcionales al tema, o artículos que mantengan vigencia desde el momento que fueron publicados.
- 9) Tendrían que replantearse los objetivos de la revista del IEB. Así se tendría que decidir qué se debería publicar y de qué forma. Por ahora, parece que se ha trabajado “a salto de mata”, venciendo obstáculos –lo que es digno de elogio–, pero no de acuerdo a un plan estratégico elaborado por la Dirección del IEB.
- 10) Siendo la Carrera de Lingüística parte de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, sería interesante que esa unidad facilite que la revista se publique a dos columnas: una en castellano y la otra en inglés. De esta forma se ampliaría de modo significativo, la cobertura y difusión.
- 11) Es necesario establecer mecanismos para medir el impacto de la revista. La calidad de una publicación científica está determinada por este parámetro.

## PARA FINALIZAR

El autor finaliza sus comentarios agradeciendo la oportunidad que se le ha dado de participar en la celebración de los **20 años de la revista *Estudios Bolivianos***, recalcando que lo que dicho y planteado, solo tiene el objetivo de verter luz sobre lo avanzado, para tener mejor claridad acerca de lo que se ha hecho y lo que falta por hacer.

**RECENSIONES  
BIBLIOGRÁFICAS**



LOZADA PEREIRA, BLITHZ.

*Políticas científicas, tecnológicas y de innovación en Bolivia (2006-2016)*. Editorial del Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz, 2016.

## **CIENCIA Y EDUCACIÓN EN BOLIVIA: SOBRE LA OBRA DE BLITHZ LOZADA PEREIRA**

**Hugo Celso Felipe Mansilla**

Es un honor resumir el último libro del profesor Blithz Lozada Pereira, notable catedrático universitario con una abundante obra en los campos de la filosofía y las ciencias sociales. Y esta referencia al honor se debe a una virtud que tiende a desaparecer: la valentía cívica. En una sociedad que premia el acomodo fácil a las modas ideológicas del día, no es habitual una crítica profunda a las políticas públicas del momento y a la atmósfera cultural que las hace digeribles. La crítica de Lozada Pereira está dirigida al campo de las líneas directrices en la promoción de la ciencia y la tecnología en los últimos diez años del actual régimen boliviano<sup>1</sup>.

Como nos muestra detalladamente el autor, la década gubernamental comprendida entre 2006 y 2016 no se ha destacado por el fomento de la investigación científica ni tampoco por la ayuda estatal a favor de la innovación tecnológica, pese a la bonanza económica experimentada en el mismo periodo y a pesar del notable incremento de fondos fiscales. En realidad esta tendencia al desinterés por ambas actividades conforma una de las constantes más evidentes en la historia boliviana. El régimen del presente ha exhibido su carácter conservador al preservar cuidadosa-

---

<sup>1</sup> Blithz Y. Lozada Pereira, *Políticas científicas, tecnológicas y de innovación en Bolivia (2006-2016)*, La Paz: IEB, 2016.

mente estas viejas corrientes de orientación, aunque verbalmente se declare partidario del cambio radical y de una nueva visión de las relaciones humanas. Ahí reside una de las grandes falencias del gobierno populista. Como afirma la presentadora del libro, *María Luisa Talavera Simoni*, “al llegar al final de la lectura del texto se constata que Bolivia perdió una oportunidad única en su historia para cambiar su situación económica estructural y para proyectar una nación fuerte con desarrollo sustentable”<sup>2</sup>. En una palabra: los recursos financieros del Estado, que alcanzaron un nivel nunca visto anteriormente, fueron gastados –o malgastados– en la misma forma que en que esto ocurrió en gobiernos anteriores. Esta constelación se refleja también en la educación primaria y secundaria, que ha ido deteriorándose sin cesar dentro del contexto mundial. No es sorprendente, entonces, que las reparticiones oficiales del Estado boliviano se nieguen totalmente a permitir comparaciones supranacionales en temas educacionales y a publicar los indicadores correspondientes. Blithz señala, por ejemplo, que el país no tiene indicadores estandarizados para medir las capacidades de los alumnos en lo referido a comprender un texto en la propia lengua materna o a realizar cálculos matemáticos simples. Nos dice el autor a la letra:

Todos, el gobierno, el sindicato, los profesores, los padres de los estudiantes, los alumnos y el conjunto de la comunidad educativa se mienten y se sienten impávidos frente a una realidad vergonzosa: los jóvenes próximos a ser bachilleres no saben leer ni escribir y son incapaces de realizar operaciones aritméticas elementales [...] Evadir la comparación internacional que solo se da a través de indicadores estandarizados es la forma más cómoda de regodearse en la paupérrima calidad científica de la educación, dándose la posibilidad de la mayor y extrema obsecuencia y cinismo [...] Que a renglón seguido los politicastos se engolosinen con discursos retóricos que nadie cree y muchos repiten, es una consecuencia invariable de la cultura institucional forjada y manipulada. Tal es el secreto detrás de la supuesta aversión a los indicadores [...] Pese a que Bolivia es parte de varias redes internacionales [...], las autoridades encargadas del país se han negado sistemáticamente y casi sin excepción desde 2003 a elaborar indicadores de investigación y desarrollo<sup>3</sup>.

Bolivia aparece, lamentablemente, como una de las naciones latinoamericanas que asignan menos recursos a la investigación científica y al de-

---

<sup>2</sup> María Luisa Talavera Simoni, *Presentación*, en: Blithz Y. Lozada Pereira, Op. Cit. (Nota N° 1), p. 12.

<sup>3</sup> Blithz Y. Lozada Pereira, Op. Cit. (Nota N° 1), pp. 54-5.

sarrollo de la innovación tecnológica; el número de patentes bolivianas registradas internacionalmente es extremadamente bajo. Algo similar ocurre con el área de humanidades<sup>4</sup>. Nuestro autor ha descrito convenientemente la actitud provinciana y pueblerina –es decir: conservadora– de los responsables por la educación pública. Acerca de ellos Blithz afirma:

Sus acciones están condenadas a que no tengan relevancia sostenible, sean socialmente inútiles para el futuro y que atenten contra cualquier posibilidad de bienestar, con el riesgo agravante de daño al medio ambiente y a la población. Además, tales decisiones condenan a la sociedad a que sufra las consecuencias de acciones marcadas por la ausencia de preparación y conocimiento, motivadas por el interés inmediato de facciones o personas, que aparece ajeno al bien común, a las proyecciones sociales sustentables, y al quehacer de la ciencia, la tecnología y la innovación<sup>5</sup>.

La resistencia de las instituciones gubernamentales a permitir comparaciones supranacionales y, en general, a enterarse de lo que ocurre en los campos de la ciencia y la educación fuera de las fronteras bolivianas, convierte a las gestiones de los ministerios correspondientes en una actitud reiterativa que, como asevera nuestro autor, promueve “réditos asistencialistas” y “eficientes redes de venalidad”<sup>6</sup>, pero deja de lado políticas públicas racionales y modernas. Otra consecuencia que indica Lozada: el negarse a publicar indicadores en los terrenos de la ciencia y la educación favorece la arbitrariedad de las acciones gubernamentales, diluye los objetivos de programas estatales a largo plazo y “ofrece el escenario más cómodo para que el gobierno no ceje en su propósito de elogiarse a sí mismo, haciendo referencia sólo a aspectos sesgados”<sup>7</sup>.

Las labores gubernamentales en los campos de la ciencia y la educación tienen, afirma el autor, “una sobrecarga de lo endógeno, signos de un lamentable complejo de inferioridad y una actitud que desprecia y denigra el conocimiento científico y tecnológico universal”<sup>8</sup>. “El discurso de valoración de los saberes silenciados, aplastados y despreciados de las culturas tradicionales se convierte en abiertamente chauvinista, despreciando lo universal, y se lo presenta como superior, previéndose un futu-

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 61, 67.

<sup>5</sup> Ibid., p. 42.

<sup>6</sup> Ibid., p. 52.

<sup>7</sup> Ibid., p. 53.

<sup>8</sup> Ibid., p. 76.

ro ineluctable de abundancia de innovaciones promisorias”<sup>9</sup>. De acuerdo a nuestro autor, todo esto ha conducido a evitar la responsabilidad gubernamental en temas de investigación y desarrollo y, en cambio, a promover “la discrecionalidad opaca”<sup>10</sup> de los procesos políticos decisorios.

Por otra parte, nuestro autor tiene una visión idealista sobre el valor ético del conocimiento y, al mismo tiempo, una opinión negativa acerca del gremio de los políticos, a quienes califica como espíritus prosaicos, muy alejados de normativas morales y simultáneamente, desinteresados por el ámbito de la cultura y del saber. En este contexto Blithz Lozada se adscribe al principio socrático de que el mayor mal es la ignorancia y el mayor bien el conocimiento. “[...] lo único que la sociedad debe combatir denodadamente”, nos dice, “es la carencia de conocimiento y las actitudes de desvalorarlo”<sup>11</sup>. Ignorar los adelantos contemporáneos en materias científicas y tecnológicas y desdeñar los procedimientos modernos para medir los resultados prácticos en materias educativas son dos maneras de cultivar la demagogia<sup>12</sup>, aunque este procedimiento sea congruente con las modas actuales de enaltecer presuntos valores arcaicos de la propia herencia cultural.

Lozada Pereira llega a conclusiones pesimistas. En la última década de la historia boliviana habría prevalecido “la retórica”, el “culto a la personalidad” y la “primacía de intereses simbólicos y electorales” en lugar de políticas públicas diseñadas para el largo plazo, como son las educativas y científicas. Nuestro autor afirma que la continuación de esta situación por mucho tiempo nos conducirá a mantener aquellas precondiciones sociales y culturales que, a su vez, son las causantes de la pobreza, la informalidad y el subdesarrollo del país<sup>13</sup>.

Quisiera complementar las tesis de Blithz Lozada Pereira mediante una pincelada crítica en torno a un problema educativo típico de Bolivia, que es el funcionamiento *efectivo* –no el retórico-teórico– del sistema universitario. El rasgo que más ha llamado mi atención es la falta de curiosidad e imaginación entre los estudiantes de las universidades. No debo generalizar injustamente, porque hay muchos universitarios que indagan sobre su ámbito social e investigan acerca de numerosos dilemas nacionales.

---

<sup>9</sup> Ibid., pp. 76-7.

<sup>10</sup> Ibid., p. 77.

<sup>11</sup> Ibid., p. 7, 26.

<sup>12</sup> Ibid., p. 30.

<sup>13</sup> Ibid., pp. 114-5.

Pero el ancho mundo les tiene sin cuidado, como si no viviésemos en un planeta pequeño y fuertemente intercomunicado. Aristóteles señaló que la capacidad de asombro es esencial para el quehacer filosófico, el cual debe ir unido al rigor científico<sup>14</sup>. La mayoría de nuestros universitarios no siente, empero, la necesidad de escudriñar sus propios valores de orientación, de cuestionar sus certidumbres ideológicas o de poner en duda lo obvio y presuntamente *natural* de sus tradiciones. Ellos creen que ya saben lo que puede y debe ser pensado y publicado. La universalidad del conocimiento y la investigación científica están vinculadas a dos factores muy conectados con la libertad de expresión, el derecho a la información y la educación racional: (1) el propósito de cuestionar las verdades del momento y (2) el anhelo de comprender el mundo más allá del entorno inmediato. Con peligro de equivocarme, creo que la población universitaria muestra muy poco interés por poner en duda las modas ideológicas que predominan y que siente escasa curiosidad por aprender algo de otros espacios civilizatorios. Los estudiantes prefieren dogmas sencillos que confirmen sus propios prejuicios; lo desconocido no posee ningún atractivo intelectual.

Esta actitud generalizada en medios intelectuales y universitarios, también en gran parte de América Latina, se basa en dos opiniones muy curiosas y llenas de incongruencias. El libro de Blithz Lozada dedica a este problema algunas de sus mejores páginas. Por un lado, y siguiendo las modas relativistas de la época, en el mundo universitario e intelectual del país se afirma que sólo existen verdades parciales vinculadas a contextos culturales diferentes. Por otro, florece la inclinación muy marcada a adoptar gustosamente todo invento y cachivache técnico proveniente de la odiada civilización occidental del capitalismo. Frente a este mar de lugares comunes y al criticar la opinión hoy prevaleciente en el ámbito universitario, Lozada nos recuerda que la ciencia es universal en sus principios y manifestaciones generales. La pretensión de “descalificar” la ciencia y la tecnología occidentales es una manifestación de ignorancia, y el resultado es proclamar “confusos conceptos de idealizados contextos siempre inexistentes”<sup>15</sup>. “No existe”, nos dice Blithz, una ciencia para la ‘opresión’ y otra para la ‘liberación’<sup>16</sup>.

No se crea que estas expresiones pertenecen al folklore revolucionario de décadas pasadas. Lozada menciona el único evento que el actual gobierno boliviano ha llevado a cabo a favor de la promoción de la ciencia (el *Pri-*

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metaphysik* (Metafísica), Reinbek: Rowohlt 1966, p. 9 (= 980a), 13 (= 982b).

<sup>15</sup> Blithz Y. Lozada Pereira, *Políticas...*, Op. Cit. (Nota N° 1), p. 29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 45.

mer *Encuentro de Científicos Bolivianos Radicados en el Exterior*, en diciembre de 2015), durante el cual se reiteró enfáticamente la diferencia entre una ciencia opresiva y otra liberadora y la necesidad de fomentar “la revolución científica”, “la liberación científica y tecnológica” y “la consolidación plena y soberana del conocimiento”<sup>17</sup>. Como es lo habitual, todas estas expresiones altisonantes quedan en una nebulosa conceptual y programática, sin tener hasta hoy ninguna repercusión en el ámbito de la praxis.

Por razones de equidad hay que considerar también lo siguiente. La universidad boliviana, tanto la pública como la privada, ha cambiado algo en los últimos tiempos. Se percibe el sano intento de acercarse a las normas internacionales y a los parámetros actuales de excelencia. Muchas universidades han instaurado cursos de postgrado, y algunos de ellos poseen un encomiable nivel. Después de décadas (o siglos) de mediocridad, unas pocas universidades estatales se esfuerzan ahora en el fomento de la investigación y hasta en la invención de aparatos técnicos. Sus aportes positivos en los campos de la ecología, la medicina y las matemáticas aplicadas son indiscutibles.

Pero un poderoso factor regresivo sigue tan vigente como siempre: la universidad boliviana es, en el fondo, una prolongación de la escuela secundaria. La inmensa mayoría de los estudiantes tiene como objetivo profesional la adquisición de aptitudes *técnicas* y no el aprendizaje de métodos *científicos*. En este sentido prevalecen todavía como metas normativas de primer rango la mentalidad de la escuela convencional, la enseñanza memorística y el manejo exitoso de trucos y artimañas<sup>18</sup>. El ámbito universitario no es, evidentemente, una abreviatura simbólica de toda la sociedad, pero el análisis del mismo nos permite obtener algunas conclusiones provisionales acerca de la mentalidad colectiva prevaleciente en instituciones públicas, mentalidad que es, según mi opinión, la causa principal de los problemas y carencias que analiza nuestro autor Blithz Lozada Pereira. Su libro es un excelente aporte para diluir esa pesada herencia de irracionalismo cotidiano.

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 109.

<sup>18</sup> La representación corporativa de las universidades públicas, el Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, encargó un extenso estudio llevado a cabo bajo la dirección de un conocido sociólogo español: Emilio Lamo de Espinosa et al., *La reforma de la universidad pública de Bolivia*, Bogotá: Convenio Andrés Bello 1998, donde se analizan muchos de estos temas aquí tratados con un buen fundamento empírico-documental.

MANSILLA FERRET, HUGO CELSO FELIPE.

*Filosofía occidental y filosofía andina: Dos modelos de pensamiento en comparación.* Rincón ediciones. Colección Abrelosojos N° 9. La Paz, 2016.

## UN LIBRO QUE COMPARA LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL CON LA FILOSOFÍA ANDINA

**Blithz Y. Lozada Pereira**

Hugo Mansilla es un investigador, intelectual, escritor, crítico, eminente profesor de pre y postgrado, y recipiendario del título de *Doctor Honoris Causa* de la Universidad Mayor de San Andrés. Como indica el escritor Pedro Shimose, “mediante el ensayo académico, ha contribuido a hacer comprensible lo complejo de nuestra sociedad”; siendo un “autor prolífico, trabajador metódico, pensador exigente, filósofo escéptico y analista riguroso”. En sus 74 años y con sesenta y dos libros publicados, no solo ha mantenido la lucidez, sino que la ha incrementado; agudizando también su sentido crítico y expresándolo con claridad y valentía.

No existe en Bolivia otro escritor que con las magníficas credenciales académicas de Felipe Mansilla, con sendos títulos en ciencias políticas y filosofía, y máximas distinciones de la Universidad de Berlín; haya escrito varias decenas de libros, inclusive en alemán, contándose cuatro novelas publicadas; y sin publicar, otras diez obras entre las que se incluyen compilaciones y traducciones. Asimismo, publicó *más de una docena de artículos* en revistas de prestigio de Norteamérica y Europa; otra cantidad similar en órganos latinoamericanos; sumando en total más de 450 contribuciones científicas de reconocida calidad en aproximadamente cuarenta periódicos, compilaciones y revistas.

Sus libros, ensayos y artículos son extraordinariamente pulcros, detallados y profundos; constatándose su actualidad, minuciosidad y riqueza de ideas e interpretaciones. En la mayor parte de su obra se advierte su ácido espíritu crítico heredado de sus maestros de la Escuela de Frankfurt, habiéndose dedicado a interpretar con rigor, por ejemplo, la obra completa de René Zavaleta y Fausto Reinaga. En fin, su obra lo hace el más connotado pensador y filósofo boliviano del siglo XXI.

Felipe Mansilla es un brillante expositor y un docente de vocación, reconocido internacionalmente por la calidad de sus clases en Alemania, Suiza, España y Brasil. Como investigador y académico su membresía incluye que sea miembro de la Real Academia Española, de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua, habiendo realizado investigación desde hace cuatro décadas para una diversidad considerable de instituciones, especialmente para organizaciones no gubernamentales con presencia en varios países.

Obtuvo el doctorado en filosofía por la Universidad Libre de Berlín a inicios de los años setenta. Se trata de doctorado en filosofía, disciplina a la que el autor ha prestado atención desde hace casi una década, en especial para impartir clases, y para publicar su libro comparativo entre la *filosofía occidental* y la *filosofía andina*. Es decir, ¿habrá otro pensador boliviano más calificado académicamente para hablar de filosofía en nuestro medio, que alguien que obtuvo el más alto título académico en el país que ha ofrecido la mayor atención a la filosofía contándose sus filósofos entre los más importantes y los más estudiados en el mundo?

A este respecto es pertinente hacer una digresión. De Sócrates, por ejemplo, a quien Mansilla califica como “campeón de la libertad individual, el que solo obedece los dictámenes racional-argumentativos de su fuero interno y se contrapone a las opiniones, dogmas y mitos de su época”; del primer filósofo de la Grecia clásica, de quien se dice que no sabía leer ni escribir, aunque David Ross piensa que sí leía y leyó mucho; está claro que no escribió ningún texto; pero es conveniente remarcar que no por eso carecería de pensamiento original y profundo. Según Mansilla, se trataría del destructor de la ingenuidad y de la sofística, y de quien habría legado a la posteridad, los cimientos del uso de la razón con una actitud escéptica, induciendo irrecusablemente a investigar de manera metódica. Es decir, al parecer, la escritura no sería imprescindible para tener una filosofía propia. Sin embargo, no es del todo así.

Sin Platón y sin los otros discípulos que escribieron sobre Sócrates, el pensamiento y la filosofía del creador de la mayéutica serían inexistentes. Tan

importante es la existencia de la literatura filosófica de sus discípulos, que a veces no se distingue el pensamiento de Platón del protagonista principal de sus diálogos, su maestro Sócrates. En ese mismo sentido cabe enunciar categóricamente, que el Dr. Felipe Mansilla puede hablar de “filosofía andina” porque existe literatura que puede asumirse como “filosófica” y que él mismo refiere en la segunda parte de su libro.

Autores como Joseph Estermann cuyo libro *Filosofía andina* es citado de manera reiterativa, Guillermo Bonfil que habría sistematizado la filosofía política en su texto *Utopía y revolución*; Javier Medina a quien Mansilla cita muy poco y de quien habla menos lamentablemente, e inclusive mi libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, constituirían la explicitación **filosófica** técnica del pensamiento andino. En resumen, quienes habríamos escrito con una jerga específica haciendo referencia al pensamiento andino, habríamos dado lugar a conceptualizar tales ideas como *filosóficas*.

Así, sea que nos hubiésemos basado en los cronistas del siglo XVI o en los escasos testimonios escritos de los mestizos de la Colonia, sea que habríamos interpretando las expresiones simbólicas artísticas, arquitectónicas, rituales-dramatúrgicas o religioso-teológicas de los Andes; sea que hubiésemos analizado las rutinas, costumbres, narraciones o formas de organización existentes en el área; o finalmente, sea que creamos lo que los indígenas pensarían que es su filosofía; de cualquier modo, habríamos comenzado a dar los primeros pasos en la larga tarea de construir una filosofía todavía joven. Habríamos legado a la posteridad lo que de otra manera probablemente, permanecería implícito y carente de toda verbalización manifiesta en la escritura; seríamos como los discípulos de Sócrates que evitaron la pérdida de su pensamiento, tanto cuanto dejaron como legado a la posteridad, cuanto pusieron en evidencia la genialidad del ateniense.

Pero como ni del pensamiento de Platón ni de Jenofonte por ejemplo, es posible discernir con absoluta certeza, la especificidad de las ideas socráticas; de la misma manera, independientemente de las fuentes del pensamiento andino a las que recurramos, no es posible establecer con certeza la propia cosecha de los autores. En ese sentido, son totalmente pertinentes las críticas de David Sobrevilla a “la filosofía andina del padre Joseph Estermann”, filosofía que aparece en medida considerable, más como el producto personal de un académico con sustrato confesional, que la “filosofía” que se podría atribuir a los hombres andinos, sea antes de la conquista, sea durante la colonia o asumiendo que se trata del pensamiento filosófico de la actualidad incluido el siglo XXI. Por lo demás, las críticas de Sobrevilla son muy ácidas contra Estermann, tildándolo de creador de mitos, propulsor

del pensamiento arcaico y apologeta de la adivinación. Es decir, no existe ni por asumo crítica alguna a las acciones y gestos andinos, contraponiéndolos, por ejemplo, al pronóstico analítico del futuro, el fomento del conocimiento teórico, la interpelación moral y la reflexión social.

En el mismo sentido son justificadas las críticas que rechazan atribuir algún tipo de “cosmovisión” al hombre andino sin tener en cuenta de quién se habla específicamente. La cosmovisión andina ¿será atribuible al runa que era parte de un imperio genocida y criminal que inventó el *mitimayazgo* y la *capacocha*?, ¿se trata del jaque vencido, reducido casi a la esclavitud, y que fue expoliado y aplastado por los colonos españoles y criollos al menos durante tres siglos?, ¿se trata del indio sublevado y masivamente partícipe de explosiones políticas extremas?, ¿es sobre el indio resistente y persistente, que románticamente no estaría colonizado en su mente, su lengua ni en los signos identitarios que inclusive hoy día cree que son suyos?, ¿o hablamos del pongo de hacienda, sometido a la servidumbre de por vida para que sea apenas un *ser-para-otro*?; en fin, ¿la cosmovisión –y también la filosofía andina- se aplica al indio en el poder?

La idea de renunciar a elaborar una filosofía andina, por el riesgo de que la construcción teórica sea arbitraria, imprecisa o anacrónica está vinculada con las preferencias disciplinares de hoy día. Antes que elucubraciones, por ejemplo, sobre la “pachasofía”, o el “caos-cosmo-con-vivencia-indígena”, parece preferible y más sensato ocuparse con temas de la antropología, la economía, la sociología, la lingüística, la política, el arte, la historia, la educación, la literatura, la psicología, los estudios culturales y las doctrinas e ideologías relacionadas con el mundo andino.

Sin embargo, especialmente para filósofos como Estermann, Medina y para mí, la claudicación de la elaboración filosófica, pese a los riesgos que se señalaron, no es una opción. La filosofía siempre ha sido y seguirá siendo una elaboración individual, una interpretación personal, un constructo teórico, sea que se refiera a lo que emana del pensamiento de los filósofos como telaraña para tejer conceptos y sistemas; o sea como interpretación del pensamiento de un escritor, de una área geográfica, de un pueblo, de una cultura o de cualquier otro objeto de estudio singular o colectivo. Porque además, a pesar de la arbitrariedad, sobre la base de toda primera interpretación se han desarrollado las siguientes por lo que en gran medida, la concepción de un diálogo sucesivo e infinito a partir del  $\alpha\chi\eta$  de Tales de Mileto, es sin duda, una manera adecuada de comprender la profundidad de la filosofía desvinculándola de la concepción utilitarista e ingenua de la ciencia como una sucesión de conocimientos que se depuran y acumulan indefinidamente.

Desde el título del libro, el Dr. Mansilla muestra la posición que toma. El autor asume -pese a su escepticismo estudiado recientemente en una tesis de licenciatura en la Carrera de Filosofía de la UMSA- que en los Andes existiría una *filosofía* propia. Es decir, frente al famoso cuestionamiento de Augusto Salazar Bondy referido a si existiría o no alguna filosofía de nuestra América, frente a la célebre opinión de Mario Bunge que después de leer el libro de Guillermo Francovich afirmó que en Bolivia no hubo ni habría filosofía propia; frente a ambas perspectivas HCF Mansilla asume la posición de que, al menos en los Andes, existiría una filosofía original, joven dice, pero propia. Su base escritural son especialmente, los libros de los autores referidos, entre los que Mansilla me incluye.

Pero, las preguntas formuladas referidas a ¿de quién habla la filosofía o la cosmovisión andina? no han sido respondidas. Parece preferible hablar de las interpretaciones de la estructura cosmovisiva prevaleciente en los Andes y no explícitamente de una *filosofía*. Los acontecimientos históricos y el protagonismo de los actores condicionan de manera radical las actitudes colectivas, las pautas de acción, los valores, las orientaciones del pensamiento, y como señala Wilhelm Dilthey, la imagen del mundo, la valoración de la vida y la orientación de la voluntad. Pero esos acontecimientos se constituyen y modifican, se articulan y de-construyen, se arman y se recrean fundándose en una estructura de base que, siguiendo también al filósofo alemán, es la *Weltanschauung*, es decir, la cosmovisión de los pueblos.

En ese sentido, los aspectos fundamentales de la visión andina del mundo, son parte de una interpretación con puntualizaciones conceptuales abstractas expresadas de modo escritural, para motivar el diálogo, consolidar en el futuro nociones filosóficas básicas, interpretar la originalidad de los principios, valorar la lógica ínsita, criticar sus aspectos tradicionales afirmados en prácticas inveteradas y, finalmente, realizar lo que los filósofos hacemos: a excepción de Sócrates, escribir para seguir escribiendo. Por esto el Dr. Mansilla me ha dedicado 24 citas en su magnífico libro, y que no se reducen a mi libro referido.

Como saben los que estudian filosofía, el pensador existencialista alemán Karl Jaspers, a mediados del siglo XX, diferenció entre el origen y el comienzo de la filosofía. Sobre el comienzo, lo delimita como usualmente se ha dado en la mayoría de los manuales de introducción e historia: en el siglo VI en Asia menor, con los milesios como los protagonistas. El tema del origen es más interesante, y nos ocuparemos de él después.

Autores como Javier Medina remarcan la peculiaridad y diferencia del pensamiento andino mostrándolo como una visión civilizatoria no re-

ductible al legado cognoscitivo de la humanidad que se habría expresado en el modelo occidental. Sin embargo, esta posición no es la única posible y, en general, con un esquema dogmático que condiciona ideológicamente posibles interpretaciones filosóficas, no es lo más recomendable suponer que el pensamiento en los Andes tenga un valor *a priori* superior a lo que de modo simplista se reúne como “filosofía occidental”.

Respecto de la historia de la filosofía “occidental”, con buen criterio, el libro de Mansilla, amplía su comienzo allende el contexto presocrático griego, remontándose a la influencia notable que habría tenido el antiguo Oriente y valorando en alto grado tanto a la literatura como a los primeros historiadores de Grecia, como los iniciadores “auténticos” -diríamos en lenguaje andino- de la filosofía. Siguiendo las enseñanzas de sus propios maestros alemanes, para Felipe Mansilla, la proto-filosofía de la humanidad se habría dado en un marco de infantilismo cognitivo y político, tanto en los mitos sumerios y babilonios para superar las experiencias de desolación humana, como en la literatura hebrea con base monoteísta. Por su parte, correspondería a Homero, Herodoto, Hesíodo, Tucídides y a los grandes escritores de la etapa clásica, Esquilo, Sófocles y Eurípides, haber mostrado los fundamentos para que el hombre busque explicaciones, valore escribir y el texto escrito, y encuentre sentido a las situaciones humanas.

Siguiendo a Arnold Toynbee, Gordon Childe y otros autores, Mansilla afirma que hubo seis procesos civilizatorios autónomos y plenos que se habrían consumado en Mesopotamia, Egipto, India, China, Mesoamérica y los Andes. Si bien el proceso civilizatorio incluiría una cultura urbana, el Estado, la invención de la escritura y la diferenciación de los roles sociales, la civilización andina sería la única en carecer de escritura, y en menor grado, las culturas mesoamericanas tendrían una situación similar. Por lo expuesto en su libro, sería posible la comparación entre los seis modelos de manera indistinta, asumiéndose que aparte de los rasgos culturales indicados, cada modelo tendría una filosofía propia, por lo que en última instancia, el vínculo de Mesopotamia con Grecia, daría la pauta para constituir la filosofía occidental, en tanto que la civilización andina habría tenido su filosofía propia. La pregunta que Felipe Mansilla no responde es ¿qué paso con esa supuesta filosofía prehispánica después de la conquista y la Colonia? El mundo creado por ejemplo, por el virrey Toledo el año 1574, ¿representaría el colapso del pensamiento indígena y la imposición del mestizaje con las consecuencias sobre el pensamiento híbrido de las culturas emergentes?

Aquí radica el problema de fondo de la asunción de la filosofía andina como “auténtica”. Si bien se puede asumir la idea de Antonio Gramsci referida a que todo hombre filosofa, no es posible esperar la misma calidad de la problematización filosófica en una cultura ágrafa comparada con civilizaciones que han desplegado por escrito el pensamiento abstracto en más de cinco milenios. Peor, si se trata de una civilización transida por la Colonia y sometida a nuevos términos de su existencia histórica y política.

Karl Jaspers hace referencia al *origen* de la filosofía. Se trata del móvil intrínseco de las personas o las colectividades que les motivan a filosofar. Jaspers menciona que el origen griego fue el asombro del hombre frente a la naturaleza, admirado ante el pluralismo de la sociedad y consciente de su indefensión frente a los dioses. El espíritu existencialista de Jaspers le dio pábulo para que afirmara como segundo origen de la filosofía a la duda del hombre frente a cualquier certidumbre; en tanto que la situación humana relacionada con los límites de la existencia, constituiría el tercer origen.

Sin duda que es difícil imaginar lo que sintieron los runas incas al ver su sol hollado por la cruz, su emperador vejado por seres extraños anunciados no obstante, por las ineluctables profecías antiguas; no es fácil recrear los sentimientos de sometimiento, humillación y reducción a la esclavitud y la indignidad; suponer que esa situación humana sea el origen para que surja la frustración, el odio, el complejo de inferioridad y el deseo intenso de retaliación son actitudes demasiado humanas para no ser comprendidas. Es comprensible en ese sentido el insano racismo y el rechazo a cualquier forma de democracia que abogue por la igualdad, la justicia o el estado de derecho. Pero, al parecer, suponer que ese sería el origen de la filosofía andina de otro modelo civilizatorio, parece un despropósito.

A afirmar dicha filosofía andina, joven o no, es preferible solamente mostrar que ese pensamiento proveniente de dicha historia, esas ideas y sentimientos que surgieron y se reconstituyeron desde hace más de cinco siglos, son efectos comprensibles de los contextos donde se generaron, pero ese origen de tragedia colectiva no debe ser necesaria ni únicamente, el origen de la filosofía andina. El libro del Dr. Mansilla aun sin quererlo, contribuye a establecer esa posibilidad: que el hombre andino de hoy es también un pensador y puede articular abstracciones y enunciarlas, y hacerlo contribuiría a desplegar el legado universal de la filosofía.



MANSILLA FERRET, HUGO CELSO FELIPE.

*Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales en América Latina: La necesidad de una conciencia crítica en torno a problemas históricos y políticos.* La Paz: Rincón ediciones, 2016, 288 pp.

## **UN LIBRO ACERCA DEL RADICALISMO SUPERFICIAL Y EL CONSERVADURISMO PROFUNDO**

**Erika Jimena Rivera Vargas**

Lo primero que hay que decir es que se trata de una obra realizada por un autor prolijo y prolífico que en esta oportunidad nos presenta una magnífica e interesante colección de doce ensayos organizados en tres partes. No me gustaría dejar de lado el prólogo titulado “El anhelo de comprender”. Mansilla nos explica que basándose en su formación académica alemana se puede afirmar que la filosofía es la construcción de la resistencia crítica consciente contra los lugares comunes y contra la actitud de plegarse a modas del momento en el campo académico e intelectual. Antes fue el marxismo, hoy las escuelas del posmodernismo, la deconstrucción, el multiculturalismo y el relativismo axiológico. Por lo expuesto, este libro quiere contribuir a crear una conciencia crítica de problemas con referencia al contexto de América Latina.

Estos doce ensayos tratan sobre diversos temas escritos en los últimos quince años y actualizados para esta compilación. La idea central del autor es muy simple: él cree que personas y movimientos que dicen profesar un ideario izquierdista o una ideología revolucionaria reproducen, en el fondo, pautas de comportamiento conservadoras. Este último concepto tiene, según el autor, el significado de convencional y rutinario (p. 209): la reproducción de valores y normativas de orientación que se han

sedimentado durante muy largo tiempo en la conciencia colectiva de la sociedad boliviana. Según el autor este proceso de sedimentación proviene parcialmente de la herencia incaica (p. 194), de la era colonial española (p. 199) y de lo que él llama “la recepción instrumentalista de la modernidad occidental” (p. 201). Esta recepción es entendida como una separación entre los aspectos técnico-económicos y los político-culturales: los primeros son aceptados de forma acrítica como naturales, es decir como obvios y sobreentendidos, mientras que los segundos son rechazados como ajenos a la herencia cultural propia.

El autor construye, por lo tanto, una teoría culturalista que atribuye gran importancia a las mentalidades colectivas y a las normativas de orientación que han permanecido incólumes en el mundo andino durante varios siglos. En un acápite donde resume su posición (pp. 181-187), Mansilla afirma que la mentalidad de los revolucionarios, populistas e izquierdistas puede ser considerada como conservadora porque preserva los valores mencionados (las raíces conservadoras) bajo las apariencias radicales en la mayoría de los países latinoamericanos. En este punto Mansilla coincide y cita favorablemente a Pablo Stefanoni y su teorema del “magma antiliberal” (p. 183). El antiliberalismo, dice el autor, fue el “caldo de cultivo” de la filosofía latinoamericana, la literatura y las doctrinas nacionalistas, revolucionarias, marxistas y populistas (p. 183).

El autor vuelve en varias ocasiones a la idea central con diferentes variaciones. Por ejemplo, Mansilla afirma que desde hace siglos las doctrinas liberales son rechazadas por la mayoría de la población porque “liberal suena a un exceso de libertad, a un intento de no acatar las normas generales del orden social y al propósito de diferenciarse innecesariamente de los demás” (p. 183). Siguiendo al investigador español Francisco Colom, nuestro autor supone que todos los modelos sociopolíticos latinoamericanos han preservado un poderoso cimiento católico, anti-nacionalista, anti-liberal y anti-individualista. Entonces las raíces conservadoras se manifestarían particularmente agudas en la actualidad mediante las doctrinas izquierdistas radicales y mediante la praxis de los experimentos populistas. La libertad individual sería tolerada solamente si se somete a un Estado fuerte y dilatado que determina definitivamente lo que es bueno y justo para el conjunto de la sociedad. Mansilla llega a la conclusión de que la cultura política en América Latina sigue siendo “básicamente católica, aún entre sus detractores ateos” (p. 184).

El primer capítulo del libro estudia los complejos vínculos entre religiosidad popular, por un lado y los intentos de reforma y revolución, por otro.

Apoyándose como de costumbre en autores de la Escuela de Frankfurt, Mansilla traza un paralelismo entre los esfuerzos reformistas radicales y la reacción romántica contra la Revolución Francesa y la industrialización de comienzos del siglo XIX. Basándose en Axel Honneth, nuestro autor atribuye un “romanticismo anticapitalista” (p. 20) a la crítica actual contra el sistema capitalista. Mansilla sostiene que la llamada “sensibilidad popular” (p. 21) está altamente influida por una religiosidad que no ha variado sustancialmente desde la época colonial.

Adicionalmente nuestro autor sostiene que la religiosidad y sensibilidad populares actúan mediante lo que él llama constantemente las oposiciones binarias excluyentes, que se manifiestan en dualismos: lo familiar/lo extraño, que en política se traduce en las contraposiciones nación/anti-nación, y patria/anti-patria. Felipe Mansilla supone que estas oposiciones binarias sirven solamente para orientarse en ambientes poco complejos, pero que son inadecuadas para aprehender constelaciones de sociedades avanzadas, como son hoy todas las latinoamericanas. Estas oposiciones binarias se habrían mantenido hasta hoy en la esfera política a causa de las ideologías y las prácticas populistas y revolucionarias. La mentalidad colonial se habría preservado preferentemente en los sectores campesinos, en profesiones tradicionales como los abogados y en las fuerzas de orden público.

Siguiendo a la socióloga peruana Imelda Vega-Centeno, experta en el ámbito interno del gran partido populista APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), Mansilla llega a la conclusión de que la religiosidad popular se ha secularizado a partir de la primera mitad del siglo XX, y que por ello la vida cotidiana (no la ideología oficial) de los grupos populistas puede ser explicada acudiendo a los conceptos de “partido como refugio” y “líder político como redentor social”. Se da entonces la paradójica situación de que los movimientos políticos radicales preservan en su seno elementos de origen religioso que están profundamente enraizados en el alma popular. Siguiendo también al sociólogo venezolano Luis Madueño, Mansilla presupone que el llamado “populismo quiliástico” (p. 28) genera una satisfacción inmediata de pulsiones sensuales. Todo esto conduce a que las masas de votantes adquieran el cariz de un marcado infantilismo político.

Mansilla supone igualmente que la religiosidad popular ha heredado la llamada “pedagogía del miedo” (p. 31), que nació con la actividad pedagógica de la Iglesia católica, actividad que fue ocasionalmente acentuada por la labor de la Inquisición, la acción sobreprotectora y paternalista de

la Iglesia y la teología armónica que determinaron durante siglos la atmósfera cultural latinoamericana. El autor supone que las corrientes teluristas e indianistas y también las doctrinas nacionalistas y populistas latinoamericanas han promovido los siguientes elementos, que también caracterizan a una religiosidad colectivista y poco intelectual: la sacralización de la violencia, la evocación solo verbal del cambio radical, la devaluación del marco institucional y la creencia maniqueísta de suponer que la historia universal es la lucha de la luz propia contra las tinieblas ajenas (p. 36).

En este texto Mansilla llama vigorosamente la atención en torno a un fenómeno que no es nuevo, pero que él le atribuye una relevancia claramente exagerada: la formación de élites privilegiadas en sistemas sociales que proclaman el igualitarismo social. Haciendo exhibición de su erudición, el autor nos muestra casos como el de los anabaptistas de Münster en 1534 y 1535, la Cuba socialista de Fidel Castro y la historia de la Unión Soviética, regímenes todos ellos donde la ideología oficial proclamaba la eliminación exitosa de las clases privilegiadas y la instauración de sistemas igualitarios sin privilegios de ninguna clase.

En estos modelos se puede detectar fácilmente la existencia negada oficialmente de una élite política dirigente que reunía todos los privilegios imaginables. Esta constatación, que es uno de los lugares comunes de la crítica liberal al socialismo, insiste en desacreditar las revoluciones sociales producidas mediante el argumento de que se repetiría innecesariamente la formación convencional de élites dirigentes y la reproducción de rutinas clásicas asimétricas donde siempre existen pocos privilegiados y muchos subalternos. Mansilla incluye a las grandes concepciones utopistas dentro de su crítica a los regímenes que proponen igualitarismo y generan, en realidad, profundas desigualdades sociales. La utopía platónica de *La República* sería el primer gran ejemplo de esa falacia programática.

Además, Mansilla aprovecha la crítica a las utopías para postular el conocido teorema del tedio: porque son perfectas las utopías serían aburridísimas porque ya no habría problemas para resolver. Las utopías estarían entonces fuera de la historia y se habrían auto-inmunizado contra toda crítica.

Acudiendo a uno de los grandes pensadores socialistas, Ernst Bloch, Mansilla trata de demostrar que los socialistas solo tratan, en el fondo, de sustituir a una clase alta tradicional por otra más actual: la propia (p. 66). Bajo el manto de una revolución radical como fue la cubana de 1959, Mansilla vislumbra la continuación de una tradición colectivista, conser-

vadora, anti-individualista y anti-liberal, que derivó su gran popularidad de inicio del hecho paradójico de que la Revolución Cubana consolidó valores de orientación que venían de muy atrás, pero usando un manto llamativo de aspectos revolucionarios en el plano superficial.

El capítulo tercero es el más ambicioso de la obra de Mansilla desde el punto de vista teórico porque el autor realiza, por una parte, una exposición de las ambivalencias de la modernidad en el Tercer Mundo y especialmente en América Latina y, por otra, critica las nuevas concepciones historiográficas que tratan de provincializar Europa y los centros metropolitanos a favor del Tercer Mundo.

Las llamadas ambivalencias de la modernidad son descritas por Mansilla como una actitud que separa entre (1) inventos técnicos y (2) contexto intelectual y cultural, ambos del Primer Mundo europeo. Los aspectos técnicos (1) incluyen las mejores económicas y las invenciones bélicas. Todos estos aspectos son aceptados en el Tercer Mundo como algo obvio y sobreentendido, es decir son naturalizados como fenómenos que corresponderían a todas las evoluciones históricas del planeta. Los aspectos culturales (2) incluyen el contexto intelectual que hizo posible el desarrollo de la ciencia y la tecnología occidentales, y su cultura política democrática liberal.

Estos aspectos son rechazados como algo extraño, impropio e innecesario para el desarrollo actual del Tercer Mundo. En uno de los acápites centrales de su texto, el autor menciona que esta separación entre tecnología y cultura fue ya concebida tempranamente en sociedades del Tercer Mundo, como en la China Imperial a comienzos del siglo XIX: el gobierno chino diferenció entonces entre los instrumentos técnicos modernos, que debían ser adoptados “y las influencias deplorables de los bárbaros occidentales” (p. 74), que debían ser evitadas cuidadosamente. Según Mansilla esta ambivalencia fundamental se ha perpetuado hasta hoy en todo el Tercer Mundo, y una manifestación de este tipo de pensamiento estaría sedimentado en la obra de Enrique Dussel (p. 78).

Criticando a este último pensador, y a conocidos historiadores, como el hindú Dipesh Chakrabarty (p. 81), Mansilla trata de recuperar lo original y valioso de la cultura occidental, que sería, por un lado, la creación de una conciencia autocrítica y, por otro, la instauración de regímenes democrático-liberales. Los revisionistas históricos como Chakrabarty y los estudios postcoloniales en América Latina intentan restar importancia a la especificidad del desarrollo europeo mediante la *naturalización* de la

evolución tecnológica y por medio del teorema que afirma que la historia universal ha sido y es influida decisivamente por Asia y China. El éxito europeo de la colonización a partir del siglo XVI constituiría solo un episodio histórico de pocos siglos y sin una impronta decisiva en la historia universal. A fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI estaríamos volviendo al desarrollo “natural” de la historia planetaria que significaría el predominio del Asia y no de una pequeña península sin peso específico mayor como sería Europa. También la iluminación intelectual decisiva, es decir, la de muy largo plazo, provendría del oriente asiático: *ex Oriente lux* (la luz viene de Oriente, p. 80).

Según Mansilla esta teoría no puede ser comprobada en la realidad. En todo caso se trata de una ideología cuya meta central no es el esclarecimiento objetivo e imparcial de una evolución histórica, sino la creación de un poderoso mito social que tranquiliza y refuerza la conciencia intelectual en el Tercer Mundo, que ha sido traumatizada por los procesos de colonización y por los éxitos de Europa Occidental al fijar decisivamente las grandes normativas evolutivas.

La teoría que trata de provincializar Europa reitera, según Mansilla, una de las pautas centrales del Romanticismo europeo del siglo XIX: la diferenciación entre la civilización occidental (brillante pero superficial, tecnológica, pero inhumana) y la cultura del Tercer Mundo (propia, profunda, heroica, verdaderamente humanista, aunque parezca tediosa para las generaciones juveniles actuales). Esta inclinación al Romanticismo está, según Mansilla, complementada por un decisionismo político e intelectual: el anhelo de simplificar una historia y una situación político-cultural muy compleja mediante inclinaciones que simplifican tanto los procesos políticos como los procesos cognitivos (p. 91), de acuerdo al binomio lo familiar y lo extraño, patria/anti-patria y otros similares.

Esta posición teórica que hoy se ha vuelto extremadamente popular y que en Bolivia fue anticipada por Carlos Montenegro, nos brinda una primera orientación cognitiva en un ámbito altamente complejo y hostil, pero a causa de su carácter simplificador no nos permite conocer adecuadamente la realidad actual, caracterizada por el surgimiento de muchos factores causales que actúan simultáneamente. Mansilla nos da un ejemplo de esta tendencia a la *des-diferenciación* (p. 105), cuyo ejemplo históricamente más relevante habría sido el estalinismo en la antigua Unión Soviética (p. 109).

Terminando la parte teórica de su libro, Mansilla nos presenta la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900), cuya obra ha tenido en las últimas

décadas y especialmente en el ámbito universitario latinoamericano un florecimiento inusitado. Para Mansilla la filosofía nietzscheana es una muestra de formulaciones radicales con un contenido convencional-rutinario. Este pensador alemán sería, de acuerdo a Mansilla, el padre fundador de la filosofía postmodernista y relativista, que une en textos literarios brillantes la ideología de la desconfianza fundamental (la teoría de la suspicacia permanente) con la tendencia a relativizar todos los valores humanos de orientación. Para Mansilla, Nietzsche sería el representante del relativismo moral a ultranza y también el más conocido testimonio del nihilismo ético. Su popularidad en América Latina provendría de la posibilidad de poner en cuestionamiento los valores de orientación de la propia cultura occidental, especialmente los elementos del humanismo practicado y de la democracia pluralista. Estos últimos fenómenos serían ante todo la máscara que se pone la cultura occidental para disimular sus ansias de dominación y explotación. La concepción nietzscheana sería entonces, una brillante posibilidad de criticar el racionalismo occidental partiendo de uno de los pensadores más ilustres de la misma tradición.

En la parte del libro consagrada a la crítica de las ideologías latinoamericanas contemporáneas, Mansilla analiza las diferentes variantes del populismo como regímenes y concepciones ideológicas que tratan de expresar una protesta colectiva contra la modernidad occidental, sobre todo en los campos cultural y político, propagando simultáneamente la adopción de las normativas occidentales en los terrenos de la técnica y de la economía. Nuestro autor dirige su crítica sobre todo a los regímenes actuales de Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela. Mansilla señala con énfasis las características tradicionales del populismo activo, tradiciones que provienen de muy atrás, por lo menos desde la época de la colonia española. Entre estos aspectos convencionales se hallan el caudillismo, las relaciones verticales en los partidos y organizaciones populistas, el desdén por el Estado de derecho y por los derechos humanos y el intento de des-institucionalizar las instancias y las prácticas estatales.

El interés principal del autor es mostrarnos estas incongruencias en la teoría del representante más ilustre de esta corriente que es el pensador argentino-británico Ernesto Laclau. Este último habría unido el relativismo postmodernista contemporáneo con una defensa eficaz del peronismo y de otras experiencias afines. Según Mansilla, Laclau genera “una celebración de lo aleatorio” (p. 139), que se une a una defensa de lo oscuro. Este último no sería una desventaja intelectual o un defecto del discurso populista, sino una cualidad positiva para comprender la realidad actual latinoamericana.

Laclau, en tanto creador del concepto de la *razón populista* (p. 140), es según Mansilla, el intelectual más importante que ha conseguido darle un nuevo brillo teórico a las tendencias intelectuales populistas, aunque, al mismo tiempo, Mansilla califica el principal libro de Laclau como una obra “de difícil digestión, que combina un marxismo diluido por el psicoanálisis de Jacques Lacan con enfoques postmodernistas y temas de la lingüística estructuralista” (p. 138). Para Mansilla el conjunto de la obra de Laclau (y similares) tiene su importancia como la mejor defensa teórica de regímenes populistas de una eficacia muy discutible en la realidad social. El populismo representaría para Laclau, la verdadera libertad democrática que solo se manifiesta cuando ha tomado un cuerpo efectivo en las grandes masas sociales que despiertan a la acción política y que necesitan un soporte teórico, aunque este no satisfaga las pretensiones de proporcionalidad y congruencia teóricas tan claras en los intelectuales.

En este capítulo Mansilla hace una breve exposición de las emociones social y políticamente relevantes en la vida latinoamericana actual, enfatizando en primer lugar la probabilidad de que las emociones sociales pueden ser manipuladas por intereses elitistas. Haciendo un repaso de casos literarios (Franz Kafka, Mario Vargas Llosa, Octavio Paz y otros), Mansilla llega a la conclusión de que las emociones profundas pueden ser dirigidas por sectores elitistas tradicionales usando inescrupulosamente los prejuicios, los temores y las esperanzas de las masas populares. La religiosidad popular puede contribuir a un estadio histórico, en el que la mentalidad de las masas puede ser utilizada para apoyar tendencias que parecen corresponder a amplios movimientos sociales, pero que, en la realidad, sirven casi exclusivamente para consolidar intereses particulares, sectoriales y elitistas.

En este breve capítulo el autor nos muestra los límites muy estrechos que tiene el modelo sociopolítico brasileño, que está desde la época colonial destinado a una integración pacífica de todos los sectores sociales y de los intereses políticos dentro de una amalgama donde los conflictos se resuelven por lo general en forma pacífica. Los sucesos de los últimos años nos muestran los estrechos límites de ese modelo integracionista.

Como se indicó anteriormente, este breve capítulo contiene una de las tesis centrales del autor: la cultura política latinoamericana, de corte autoritario, está basada en un catolicismo de carácter integracionista y armónico, que no ha variado en lo fundamental a lo largo de los siglos aunque aparezca ahora bajo el manto de una ideología secularizada.

La tercera parte del libro muestra los lados anti-modernistas de la cultura social y política en Bolivia. En el capítulo noveno el autor postula la tesis de que las culturas andinas y la boliviana se hallan fundamentalmente “a la defensiva” (p. 191). Es decir: ellas se encuentran en una posición de desventaja frente a la cultura oficial predominante que en el área latinoamericana no ha encontrado ninguna alternativa real de oposición factible. En el fondo las teorías y los pensadores de corrientes indianistas, populistas y hasta socialistas solo han logrado crear un parapeto de defensa acudiendo a la cultura autoritaria que proviene de siglos anteriores y, simultáneamente, postulando la idea de que los logros tecnológicos son avances naturales y obvios de cualquier modelo civilizatorio.

En el capítulo décimo el autor reitera las tesis centrales de su libro *El carácter conservador de la nación boliviana* (2003). En esta conocida teoría, Mansilla subraya la inclinación de todos los sectores de la sociedad boliviana hacia la preservación de pautas culturales muy anteriores bajo el manto de ideologías revolucionarias y populistas. La tesis de Mansilla es presentada aquí sin elementos novedosos y presuponiendo que la repetición de la posición central asegura su vigencia teórica. Así se percibe la naturaleza litúrgica, es decir repetitiva de la obra de Mansilla, aspecto que él, sin mucha convicción, atribuye a las corrientes de izquierda.

En este capítulo Mansilla aplica su conocida teoría sobre el carácter conservador boliviano al ámbito universitario. Sin presentar datos empíricos nuevos (cosa que él critica incesantemente en otros autores), Mansilla nos presenta un ámbito universitario que continuamente recae en las mismas pautas de comportamiento, que según él, no fomentan ni la investigación científica ni la universalidad del saber en el sistema universitario boliviano. En el capítulo final del libro Mansilla intenta, sin mucho éxito y sin un aporte empírico documental, demostrar una vez más el “el retorno cíclico de populismo” (p. 256) en fenómenos como la Revolución Nacional de 1952 y la instauración del gobierno del Movimiento al Socialismo en 2006, mostrando como siempre las inclinaciones bolivianas a repetir los errores del pasado.



## INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

La **misión del Instituto de Estudios Bolivianos** es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y universal. La **visión del Instituto de Estudios Bolivianos** establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Art. 1 del *Estatuto del IEB* aprobado en el **IV Congreso de la FHCE Choquenaira, noviembre de 1998 y Paraninfo Univesitario, mayo de 1999**

## REVISTA *ESTUDIOS BOLIVIANOS*

*Estudios Bolivianos* es la Revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos. Se publica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación los meses de junio y noviembre de cada año, e incluye secciones dedicadas a la investigación, el debate, reseñas de libros y la reproducción de documentación bibliográfica seleccionada.

La **misión de la Revista *Estudios Bolivianos***, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

La mayor parte de los artículos de investigación publicados son textos originales; en general, con carácter inter y multidisciplinario. Tratan sobre Bolivia, los países de la región y temas universales; siendo el producto de investigaciones patrocinadas por el Instituto de Estudios Bolivianos, o contribuciones de autores nacionales y extranjeros que trabajan de forma independiente o en centros de investigación.

Para efectivizar la publicación de los artículos que *Estudios Bolivianos* recibe regularmente, se los evalúa por el Consejo editorial que avala su calidad y pertinencia para algún área establecida. El Consejo está constituido por profesionales nacionales y extranjeros especialistas en distintas áreas, siendo intelectuales que gozan de amplio reconocimiento académico. Usualmente, la remisión de los artículos a los especialistas que los evaluarán, es anónima; es decir, los evaluadores no conocen los nombres de los autores. Es posible que el Consejo editorial establezca recomendaciones para mejorar la calidad de los textos, siendo sus decisiones, en cada caso, inapelables.

Las normas editoriales de la Revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. Sobre la **originalidad de los artículos** se establece que, en general, las contribuciones a la Revista son inéditas. No obstante, si algún colaborador querría que algún texto de su autoría ya publicado, se incluya en algún número temático de la Revista debe señalar la conformidad de la editorial que lo publicó inicialmente.
2. Sobre la **extensión máxima** de los artículos, se establece 25 páginas numeradas, a renglón sencillo, en tamaño carta con márgenes normales, en el tipo de letra *Times New Roman* N° 11. Incluye cuadros, ilustraciones, gráficos, apéndices, mapas, notas, bibliografía, anexos y cualquier otro material adicional. En igual formato, la extensión máxima de las contribuciones que sean reseñas de libros, se establece en siete páginas.
3. Cada artículo debe contener, de manera imprescindible, la siguiente **información**: El título del artículo en español (se recomienda un máximo de 15 palabras en cada lengua). El *Currículum Vitæ* del autor o del responsable principal (alrededor de 120 palabras que incluyen la formación, la experiencia académica, la experiencia profesional y las publicaciones). El resumen en español y en inglés del contenido del artículo (aproximadamente, 250 palabras en español y en inglés). Y las palabras clave que describan el contenido del texto (en español y en inglés, seis descriptores son recomendables).

4. Las formas de citar las **referencias bibliográficas** y las notas de pie de página, por tratarse de artículos vinculados con las humanidades y las ciencias de la educación, serán las que se establecen en los sistemas denominados *Chicago* y *Turabian*. Para los textos de Psicología, se empleará el sistema estandarizado por la *American Psychologist Association* (APA). En el sitio web de la entidad ([www.ieb.edu.bo](http://www.ieb.edu.bo)), se incluye los respectivos Manuales con el detalle de las referencias bibliográficas.
5. La **remisión de los artículos** se efectuará hasta fines del mes de abril para el número de *Estudios Bolivianos* que corresponda al primer semestre; y hasta fines del mes de octubre para el número del segundo semestre. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es la siguiente: [ieb160@hotmail.com](mailto:ieb160@hotmail.com). En el sitio web de la entidad ([www.ieb.edu.bo](http://www.ieb.edu.bo)), se anunciará regularmente el contenido temático de los próximos números de la Revista *Estudios Bolivianos*.
6. Si el Consejo editorial realizara **recomendaciones para mejorar los artículos**, el autor las efectuará y remitirá a la dirección electrónica señalada, hasta mediados del mes de mayo para el número de *Estudios Bolivianos* que corresponda al primer semestre; y hasta inicios del mes de noviembre para el número del segundo semestre. En caso de no hacerlo, no se incluirá su contribución en la edición de la Revista.
7. Cualquier **consulta o requerimiento** referido al proceso de selección o corrección de las contribuciones, será respondido por la Comisión de Publicaciones del Instituto de Estudios Bolivianos. Tal Comisión se constituye a principios de cada año en Reunión Ampliada Ordinaria de los investigadores y los auxiliares del IEB. Eventualmente, el editor de cada número responderá a las consultas o los requerimientos que se dirigirán a la dirección electrónica del Instituto de Estudios Bolivianos ([ieb160@hotmail.com](mailto:ieb160@hotmail.com)) tan pronto como sea posible.



La presente edición se terminó de imprimir  
el mes de diciembre de 2016, en los talleres de  
la imprenta y editorial del Convenio Andrés Bello  
dependiente del Instituto Internacional de Integración  
Telf. 2410401 - 2411041  
e-mail: [iiicab@iiicab.org.bo](mailto:iiicab@iiicab.org.bo)  
Ciudad de La Paz