

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Kollasuyo

REVISTA DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA

95

KOLLASUYO

95

FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

La Paz - Bolivia

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

CARRERA DE FILOSOFÍA

Lic. Ramiro Rolque Lastra, M. Sc.
DIRECTOR DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA

Blithz Y. Lozada Pereira, Ph. D.
MIEMBRO DE LA COMISIÓN EDITORIAL

Lic. Germán Montaña Arroyo
MIEMBRO DE LA COMISIÓN EDITORIAL

CONSEJO DE CARRERA

Ramiro Rolque Lastra
Iván A. Oroza Hanners
Carlos Amaru Villanueva

Carlos L. Bedregal Tarifa
Franz Emerson Aguilar
Huáscar Llusco Paz

Edición, diseño gráfico y tapa: Blithz Y. Lozada Pereira

Depósito Legal: 4-3-83-18 P.O.

Impresión y tiraje: Stigma, 300 ejemplares

CARRERA DE FILOSOFÍA

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Avenida 6 de Agosto N° 2080, 2° piso, La Paz

Teléfono: 2441211 e-mail: filosofiaumsa@hotmail.com



Filosofía UMSA-Filosofía Difusiones UMSA-web: filosofia.umsa.bo

KOLLASUYO

Órgano anual de la Carrera de Filosofía

Ramiro Rolque Lastra
Director de la Revista

AUTORES

Franz Emerson Aguilar
María Carminia Alba Tarifa
David Rogelio Aliaga Fernández
Gonzalo H. Amador Rivera
Marianela Díaz Carrasco
Augusto Díaz Villanueva
Enrique Ipiña Melgar
Álex Ramiro López Illanes
Blithz Y. Lozada Pereira

Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret
Javier Medina Dávila
Mauricio Montealegre Oblitas
Narrator sublimis
Iván Alfredo Oroza Henners
Raúl Rivadeneira Prada
Erika Jimena Rivera Vargas
Ramiro Salazar Antequera
Richard Stefan Terrazas Villegas

SEPTIEMBRE DE 2018

DOCENTES DE LA GESTIÓN I-2018

CARRERA DE FILOSOFÍA

Lic. Carlos Leónidas BEDREGAL TARIFA

Docente emérito

Estética

Filosofía del lenguaje

Taller de investigación

Lic. Germán MONTAÑO ARROYO

Docente emérito

Ética

Epistemología

Filosofía andina y boliviana

Sylvia DE ALARCÓN CHUMACERO, Ph. D.

Docente titular

Filosofía de la educación

Lic. Eduardo MURILLO QUIROGA

Docente emérito

Lenguaje

Filosofía andina

Filosofía latinoamericana

Lic. Santos DIAMANTINO COPA

Docente interino

Ciencia y ética

Lic. Iván Alfredo OROZA HENNERS, M. Sc.

Docente titular

Ontología

Filosofía oriental

Marianela DÍAZ CARRASCO, Ph. D.

Docente interina

Filosofía feminista

Galia DOMÍC PEREDO, Ph. D.

Docente titular

Filosofía moderna

Pedro PARODI, Ph. D.

Docente invitado

Taller de tesis de maestría

Lic. Álex Ramiro LÓPEZ ILLANES

Docente interino

Lógica formal

Lic. Carla Pammela REQUE MIRANDA

Docente interina

Latín

Blithz Yorgen LOZADA PEREIRA, Ph. D.

Docente emérito

Filosofía política

Lic. Ramiro ROLQUE LASTRA, M. Sc.

Docente emérito

Filosofía contemporánea

Filosofía de las ciencias naturales

Hugo Celso Felipe MANSILLA FERRET, Ph. D.

Docente invitado

Filosofía alemana

Filosofía comparada

Ramiro SALAZAR ANTEQUERA, Ph. D.

Docente interino

Filosofía medieval

Josef MEHRINGER, Ph. D.

Docente invitado

Filosofía griega

Lic. Iván SALAZAR RODRÍGUEZ, M. Sc.

Docente titular

Gnoseología

Taller de Investigación

Lic. Martín MERCADO VÁSQUEZ, M. Sc.

Docente interino

Filosofía contemporánea

Gonzalo TINAJEROS ARCE, Ph. D.

Docente interino

Filosofía dialéctica

Índice

Presentación

Lic. RAMIRO ROLQUE LASTRA, M. Sc.	5
--	---

Prólogo

BLITHZ YORGEN LOZADA PEREIRA, Ph. D.	9
---	---

I. ESTUDIOS CULTURALES

<i>Pusini</i> o <i>Tawantin</i> en el pensamiento andino JAVIER MEDINA DÁVILA, Ph. D.	27
---	----

El <i>otro</i> y las distopías andinas BLITHZ YORGEN LOZADA PEREIRA, Ph. D.	55
---	----

Las pulsiones míticas del extractivismo en Bolivia Univ. AUGUSTO DÍAZ VILLANUEVA	79
--	----

<i>Ch'ixi</i> : Coexistencia de elementos indígenas y occidentales en el sujeto Univ. FRANZ EMERSON AGUILAR	91
---	----

II. AXIOLOGÍA Y ÉTICA

La persona y los derechos humanos ENRIQUE IPIÑA MELGAR, Ph. D.	103
--	-----

El suicidio como un imperativo filosófico Dr. GONZALO H. AMADOR RIVERA	119
--	-----

III. FILOSOFÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Movimientos guerrilleros en Colombia de 1948 a 1990: Cultura política convencional y violencia desproporcionada HUGO CELSO FELIPE MANSILLA FERRET, Ph. D.	127
--	-----

Igualdad y enfoque inter-seccional en el feminismo negro y des-colonial MARIANELA DÍAZ CARRASCO, Ph. D.	139
---	-----

La crítica de Karl Popper a la filosofía de la historia Lic. ERIKA JIMENA RIVERA VARGAS	147
--	-----

Origen y contenido de <i>Dialéctica de la Ilustración</i> Lic. RICHARD STEFAN TERRAZAS VILLEGAS.....	157
---	-----

IV. FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Pedagogía instrumental y formación crítica Lic. MARÍA CARMINIA ALBA TARIFA	165
---	-----

¿Quién mató a Avelino Siñani? Univ. DAVID ROGELIO ALIAGA FERNÁNDEZ	173
---	-----

V. GNOSEOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA

El concepto <i>idealismo trascendental</i> de Immanuel Kant Lic. ÁLEX RAMIRO LÓPEZ ILLANES	185
---	-----

Filosofía de la ciencia y quehacer científico RAMIRO SALAZAR ANTEQUERA, Ph. D.	191
--	-----

Filosofía y ufología Lic. IVÁN ALFREDO OROZA HENNERS, M. Sc.	195
--	-----

VI. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Orígenes políticos y sociales del pensamiento griego Univ. MAURICIO MONTEALEGRE OBLITAS	203
--	-----

VII. CREACIÓN LITERARIA

El mazazo feudatario de un autócrata (CUENTO) NARRATOR SUBLIMIS	215
--	-----

VIII. ENTREVISTA

A don RAÚL RIVADENEIRA PRADA	229
------------------------------------	-----

Presentación

Es un honor dirigirme al público lector para presentarle la publicación de la Revista *Kollasuyo* Nº 95, órgano oficial de la Carrera de Filosofía. Después de cinco años de discontinuidad, finalmente hemos logrado con esfuerzo, la presente edición. La experiencia nos ha mostrado que no es fácil mantener la continuidad de este tipo de publicaciones por varias razones. Sin embargo, no prestamos atención a las interrupciones y superando las dificultades, una vez más ve la luz nuestra apreciada Revista institucional que difunde las ideas y pensamientos en toda su refracción: es decir, aquilatando la variedad de posiciones y temas que traslucen un profundo trasfondo filosófico.

La Revista, esencialmente académica, se constituye en una fuente que enriquece la información, la crítica, el análisis, la creatividad, las reseñas, los ensayos y la exposición de expresiones plurales sobre temáticas multifacéticas. Como es natural, respeta el contenido ideológico de los autores; así, el valor de su riqueza se incrementa porque realiza la libertad plena, exenta de cualquier determinación explícita o sutil: *Kollasuyo* no es un órgano de propaganda ni manipula doctrina, *ismo* o línea ideológica alguna.

Hoy es lamentable que algunos sectores sociales manifiesten aversión a la filosofía, aun sin conocerla ni entenderla. Peor aun, son deplorables los intentos de destruir su esencia transformándola en un catequismo al servicio de individuos, grupos o entidades. Por eso, que *Kollasuyo* se publique de nuevo representa, en definitiva, la vivificación de la crítica, la calificación teórica de la producción ideológica, la resurrección de la investigación y el impulso a la interpretación; además, el presente número, especialmente, representa un estímulo grande para que la juventud estudiosa cultive su espíritu reflexivo y opinante.

Personalmente, no creo en augures que vaticinan que la ciencia tendría sus días contados; como tampoco acepto que a la filosofía habría que pensarla como parte de la dimensión *natural* del ser humano; en tanto que a la ciencia le correspondería ser solamente la dimensión *cultural* de la humanidad. Sin embargo, reflexionemos sobre este tema aunque lo hagamos solo de forma somera:

El físico positivista Hans Reichenbach, metafóricamente dijo: “la filosofía es el brazo muerto de un riachuelo que después de haber regado regiones fértiles, se deseca finalmente, en el desierto”. Por su parte, Stephen Hawking expresó literalmente: “la filosofía ha muerto (...) no tiene ya nada que ofrecer”. El padre de la mecánica cuántica, Max Planck, aseguró: “todo científico, sobre todo si es notable, termina siendo en su vejez, un filósofo mediocre”. Finalmente, cabe incluir la siguiente expresión del físico Richard Feynman:

...una vez descubiertas las leyes fundamentales, la física sucumbirá a pensadores de segunda fila, es decir, a los filósofos, esos legos en la materia que están siempre haciendo observaciones estúpidas, conseguirán hacerse del gremio, pues no podemos expulsarlos... se producirá una degeneración de ideas parecida a la degeneración que observan los grandes exploradores cuando los turistas empiezan a invadir un nuevo territorio.

En mi opinión, reflexionando en torno a estas aseveraciones, pienso que la filosofía es perenne; que sus temas son apasionantes y, para mí, resulta absolutamente conmovedor que felizmente no proporcione verdad absoluta alguna. Ese es el fondo profundo de *Kollasuyo*: ofrece nuevas ideas y brillantes interpretaciones, se renueva cíclica e indefinidamente, y sabe que mientras la cultura crezca con raíces filosóficas profundas, siempre será crítica, creativa y provechosa.

Para este y los próximos números anuales, invito a los apreciados lectores de este órgano de cultura, pensamiento y filosofía, a viajar por las páginas que *Kollasuyo* les regala formándose con gestos críticos. Como Director de la Revista y de la Carrera que la auspicia, fraternalmente les anticipo: “¡Muchas gracias, la filosofía vive con ustedes!”.

La Paz, agosto de 2018

Lic. Ramiro Rolque Lastra, M. Sc.
Director de la Carrera de Filosofía

El *otro* y las distopías andinas¹

Blithz Lozada Pereira, Ph. D.²

RESUMEN

La cosmovisión andina trabajada por el autor es el marco filosófico y etnohistórico del presente texto. Dos hilos conducen la excursión teórica en el artículo: la visión del *otro* en los Andes y la noción de utopía andina. En ambos casos aparecen varios temas. El problema del *otro* implica la visión del hombre andino de quienes lo explotaron secularmente; también la imagen de los oprimidos por los oprimidos: por ejemplo, los uros explotados por los aymara. Asimismo, el *otro* es el hombre andino para los conquistadores peninsulares y las oligarquías que hasta hoy, se imponen ideológica y socialmente remozando viejas relaciones de subordinación. La diversidad de los *otros* anuncia lo que hasta fines de siglo, es presumible respecto de quienes serán los nuevos dueños de los Andes y la Amazonía. La utopía andina es mostrada como conservadora, regresiva, retrógrada y anclada en fundamentalismos inviables. Es la visión del futuro que retorna al pasado solo para crear infiernos distópicos para quienes no comulgan con el cinismo, la obsecuencia, el totalitarismo, la demagogia y el corporativismo venal, impune y clientelar.

PALABRAS CLAVE

Cosmovisión andina // Prospectiva política // Otredad // Filosofía y cultura occidental // Etnohistoria y lógica andina // Mentalidad colonial // Símbolos y categorías de los Andes // Utopía socialista // Distopía andina.

ABSTRACT

The Andean worldview studied by the author is the philosophical and ethno-historical framework of this text. Two paths leading theoretical excursion in this article: the vision of the *other* in the Andes and the Andean idea of utopia. In both cases several topics appear. The problem of the *other* involves the vision of the Andean man who exploited it for centuries; also the image of the *other* refers the oppressed of the oppressed: for example, the uros exploited by the aymaras. Also, the *ear* is the Andean man to peninsular conquerors and oligarchies that until today, ideologically and socially imposed remaking old relations of subordination. The diversity of the other announces until the end of the century presumably regarding who will be the new owners of the Andes and the Amazon. The Andean utopia is shown as a conservative, regressive, retrograde and anchored in unviable fundamentalism. It is the vision of the future that returns to the past only to create dystopian hell for those who do not share the cynicism, obsequiousness, totalitarianism, demagoguery and venal corporatism, unpunished and patronage.

¹ Textos relacionados con el presente artículo, el lector puede encontrarlos en el siguiente sitio web del autor: <http://www.cienciasyletras.edu.bo>

² Miembro de Número de la Academia Boliviana de la Lengua y Miembro Correspondiente de la Real Academia Española. Miembro de Número de la Academia Boliviana de Educación Superior. Docente emérito de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la UMSA; y de las carreras de Historia y Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; investigador emérito del Instituto de Estudios Bolivianos. Ha publicado 23 libros y escrito 85 artículos para revistas especializadas incluidos textos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en Filosofía con estudios de economía. Tiene Maestría en Gestión de la Investigación Científica y Tecnológica, y Maestría en Filosofía y Ciencia Política. Diplomado en Educación Superior y en Ciencias Sociales. Es *Philosophical Doctor* en Gestión del Desarrollo y Políticas Públicas. Tiene una larga carrera profesional habiendo ocupado importantes funciones directivas en instituciones educativas. Obtuvo varios premios y fue miembro de los comités ejecutivos de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

KEYWORDS

Andean worldview // Prospective policy // Otherness // Philosophy and Western culture // Ethno history and Andean logic // Colonial mentality // Symbols and categories of the Andes // Socialist utopia // Andean dystopia.

LA VISIÓN DEL OTRO Y EL FUTURO POLÍTICO

Teórica y prácticamente, la construcción cultural del *otro* se da recurriendo y forjando la identidad propia. Por ejemplo, la historia de Occidente evidencia que dicho contexto cultural ha pensado y realizado su centralidad intelectual y política, a partir de la definición del entorno periférico, donde el otro, adquirió la fisonomía de bárbaro o salvaje, en contraste con la identidad encomiable de la propia cultura occidental. Los contenidos del eurocentrismo se han expresado en campos tan abstractos como la filosofía y la religión, incluyendo la política; y, naturalmente, los procesos de conquista y sometimiento que desde la esclavitud antigua hasta la modernidad han moldeado la hegemonía que ejercen los emporios de poder en el mundo.

La definición del otro en casi 500 años de historia de los Andes, ha influido para que las culturas tradicionales sean caracterizadas con desprecio, concebidas como inferiores y vistas como concreciones instintivas de especímenes subhumanos. La disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas los primeros años de la conquista, expresa la problemática que surgió entre los teólogos de la época respecto del sentido del descubrimiento y el valor de la evangelización. Ginés de Sepúlveda sostuvo que los indios eran homúnculos, seres apenas superiores a los animales, sin razón ni alma, dedicados a la lujuria, el bullicio, el embuste, la venganza y la idolatría. Siguiendo la concepción de Aristóteles respecto de los esclavos, la Corona española debía esclavizarlos como “propiedad animada”, y no pretender salvar un alma inexistente³.

La visión euro-céntrica y anglosajona todavía resuena sobre nosotros -los otros- recordándonos el subdesarrollo económico y social, y reavivando en la memoria colectiva el desprecio de lo autóctono como primitivo o enfermo. Así, que en algunos agregados culturales prevalezca el pensamiento mítico inverosímil, que los ritos tengan poder y centralidad inusitada, y que las creencias compartidas sean irracionales; se comprende como una reacción natural de resistencia de los débiles. Se trata de la afirmación cultural ante la política de Occidente que instituyó la supuesta inviabilidad histórica de los pueblos de extrema pobreza y supina ignorancia.

La cultura occidental se ha idealizado a sí misma, desde la teología medieval española hasta el marxismo de la Guerra Fría y el socialismo del siglo XXI, incluyendo al imperialismo estadounidense. Se asume hiperbólicamente como modelo de civilización y progreso histórico, para que las sociedades salvajes subdesarrolladas la imiten. Occidente ha logrado tal imposición a sangre y fuego, en medio de procesos de colonización del mundo periférico, a veces creyendo o simplemente afirmando que realizaba la *misión* histórica para beneficio de la humanidad y para el brioso *progreso* universal de la fe, la revolución o la razón. Antes como hoy, dicha ideología del uno y los otros ha encubierto los prosaicos intereses particulares de elites sedientas de poder y riqueza.

Las imágenes del *otro* y de sí misma, han procurado a la cultura occidental, beneficios económicos y políticos inéditos procedentes en parte, de América del Sur y Centroamérica. La constante se repite desde la acumulación originaria de capital en el siglo XVI, hasta la provisión a las metrópolis de materias primas regaladas, la fuga de talentos y los mercados abiertos; debiendo el entorno periférico cargar el peso de las crisis económicas cíclicas que se produjeron hasta principios del siglo XXI, marcando políticamente estrechos márgenes para que la región tome las decisiones inteligentes que la potencien y proyecten en el futuro, más allá de los discursos liberales vacíos y obsecuentes, referidos cínicamente a la igualdad humanista y el bienestar global.

³ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Trad. Ramón Iglesia. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949, pp. 312 ss.

El análisis objetivo y pesimista del futuro predice que en las próximas décadas y hasta fin de siglo, la región andina y la Amazonía serán el reservorio ecológico y natural, exclusivamente, para las culturas dominantes de la historia de la humanidad. Los grupos étnicos y las lenguas vernáculas desaparecerán por la dinámica migratoria y por la globalización de la economía. Actualmente, de las 600 lenguas de la región, alrededor de 250 están en peligro de extinción (el 42%); y solo en Brasil, cerca de 180 lenguas desaparecerán hasta mediados de siglo, previéndose también la extinción cultural respectiva debido a la inclusión de las culturas autóctonas en la vorágine civilizatoria, las ciudades y los mercados. Solo quienes hayan consolidado su fuerza hegemónica y su poder, afirmando la presencia de sus culturas y sus razas en las áreas proyectadas como reservorios candentes del planeta, disfrutaran de la conservación del hábitat que las políticas verdes hoy defienden. También es necesario de que los Estados se percaten que deben precautelar en el futuro, la propiedad ecológica para los pueblos que ahora la detentan. Los mitos del futuro construirán un pasado cargado de símbolos en el que los futuros grupos dominantes, aparecerán como héroes ante el deterioro del planeta. Gracias a la visión clara de sus pioneros, se mostrarán como forjadores de otra historia distinta a la industrialización salvaje y depredadora del capitalismo desde el siglo XVIII, y del socialismo en el corto siglo XX. En los anales míticos del tiempo perdido, los Andes y la Amazonía serán el límite autoimpuesto a la sobreproducción, la propiedad y el consumo, fijando nuevas pautas de vida para el pueblo elegido, glorioso y poderoso: la cultura global dominante que habite, gobierne y disfrute de las prerrogativas de la biodiversidad exclusiva de esta parte del planeta.

Los discursos filosóficos y religiosos de Occidente han justificado la explotación y el poder sobre sociedades excéntricas, presentando el pensamiento occidental como la única verdad revelada o racional, dando sentido a la historia por la guerra y la supremacía militar, y creando dependencia y sometimiento. Pero, como señala la crítica postmoderna, el pensamiento occidental no puede desembarazarse ni ocultar sus propios mitos. Jacques Derrida, por ejemplo, piensa que el discurso metafísico y las presunciones sobre el lenguaje manifiestan creencias simbólicas que apenas son justificaciones de la ciencia y la comunicación, la teoría y la religión⁴. Los sentidos universales que aparecen en las ideologías occidentales son demasiado conspicuas: sombras para justificar la acción política y los proyectos históricos como objetivación de la realidad cosificada. Así, la filosofía adquiere un tono apocalíptico por el que presume que su contenido es la única verdad universal y que el proyecto de Occidente; el meta relato revelado o deducido, es el sentido que la historia debe seguir, incluyendo a todos los pueblos. Lo paradójico es que en algún momento descubramos que dicho sentido representó apenas otra argucia discursiva más para justificar la situación de dominio de los sujetos que detentan efectivamente el poder y la riqueza.

Frente a la prerrogativa que la cultura occidental se atribuyó a sí misma, de que solamente Occidente podía establecer las determinaciones y el sentido del futuro, siendo su privilegio escribir la historia universal; los pueblos con tradición étnica, las colectividades rebosantes de culturas híbridas y *primitivas*, afirman sus visiones del mundo originarias mostrando que aun en la lógica postcolonial, estamental y racista, hay espacios donde es posible cambiar las relaciones de poder. Lamentablemente, cuando el cambio solo representa invertir los roles sin destruir la estructura de dominio, cuando aparecen nuevos ricos y poderosos, no tardan en aparecer peores a los de antes. Son gestos incisivos y relaciones detestables que se regodean en medio de remozadas formas de servilismo, arbitrariedad, corrupción e impunidad.

Tal es la situación de Bolivia hoy día, en medio de consignas demagógicas que apelando a legítimos derechos, terminan en apañar licencias y delitos a la sombra de siglos de padecimiento y dolor. Así, la política indígena en el país aparece como en un *nuevo* mundo pletórico de olor indígena pero solamente para el solaz de deleznales elites, carentes de principios morales y de racionalidad universal.

⁴ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Cambridge University Press, 1982, pp. 213-4. Véase también *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI. México, 1994, pp. 11 ss.

Elites que tendenciosamente para cebarse a sí mismas, proclaman un caudillismo folklorista y un eclecticismo de Estado que no tuvo reparos en reprimir a los pueblos indígenas que se levantaron en defensa de su dignidad. En suma, la cosmovisión andina en lo concerniente a la práctica política efectiva, no ha podido sino remozar las tradicionales relaciones de jerarquía, pleitesía, venalidad e impunidad que la colonización española impuso en la región. El “mundo al revés” de hoy, apenas es la remoción de lo mismo, quedando la modernidad ilustrada, el socialismo resfriado y el postmodernismo a ultranza, mezclados en una ensalada sin pies ni cabeza que solo sirve para satisfacer el apetito de las nuevas elites, encebadas en medio de discursos que ni ellas mismas creen.

EXCURSIONES TEÓRICAS EN EL MUNDO ANDINO

Albert Müller señala que “una concepción del mundo puede morir, pero no puede ser rebatida”⁵. Es decir, no tiene sentido precisar su inconsistencia, incoherencia o las contradicciones que podría contener. Más que juzgarla, es conveniente sentirla y comprender cómo se convirtió en una representación colectiva: un sistema simbólico eficaz, aceptado, valorado y recreado. En este sentido, explicar la utilidad de sus contenidos ideológicos convertidos en prácticas políticas hegemónicas, supone calar en las estrategias de quienes disponen de los medios de comunicación. Siguiendo a Robert Randall⁶ es posible sostener que la peculiaridad de la cosmovisión andina radica en que concibe el conocimiento como la ausencia de discreción; el saber en su profunda esencia aparece híbrido, anfibológico y permisivo: las representaciones se unen y las lógicas se compenetrán. El imperativo *filosófico* que guiaría la epistemología andina radica, en este sentido, en la reunión de lo dispar y en el hilado de una totalidad abarcadora, tejida con las hebras variopintas de manifestaciones culturales distintas. Sin embargo, convenientemente este hilado entroniza gracias a la forma del consenso, una compulsión colectivista que anula el disenso, la resistencia y la oposición; y fácilmente se desliza por el lábil sendero del totalitarismo.

Si el mundo actual fuera, como piensa Henry Lefebvre, discretamente hegeliano, marxista o nietzscheano, las posibilidades de pensar cualquier otro devenir de la historia en el siglo XXI, se restringirían a la lógica, el contenido y el sentido marcado por dichos sistemas filosóficos⁷. Si se considera la cosmovisión andina, en paralelo a esta triada, aunque sin la prolijidad ni el brillo teórico de tales sistemas; resulta que la política realizada según tal visión, no representa una estrategia hegemónica original. Lo que se dibuja en la región, es apenas el remedo postmoderno que aún la pulsión totalizadora del marxismo como coartada, con un remozado hegelianismo que identifica el gobierno con el Estado, y al líder plebiscitario con el espíritu del pueblo. Es un *mélange* folklórico, condimentado *à la carte*, con indianismo, indigenismo, populismo, pragmatismo, oportunismo y otras especias aromáticas de la misma laya. Así, se distribuye las migajas en la opípara mesa del poder, para que los comensales zalameros las recojan y las redistribuyan en la interminable ceremonia hedonista que en medida alguna representa algún cambio de la estructura política y, menos, la vulneración de aspectos sustantivos de Occidente como son el libre mercado global y la tiranía socialista.

La cosmovisión andina muestra su carácter postmoderno en las lógicas híbridas y los sentimientos ambiguos que aúnan y revuelven la globalización capitalista, mezclándola con las utopías socialistas, según el orden esotérico del eterno retorno. En Bolivia, el hombre andino realiza los sueños perdidos y nostálgicos del socialismo reivindicado como consigna, mediante prácticas globalizadas, emprendedoras, consumistas, laboriosas y capitalistas; fundando esta curiosa *hybris* en creencias míticas, extáticas y embriagantes, donde las relaciones políticas y las prácticas sociales expresan la

⁵ Johannes Hessen cita a Albert Müller en *Tratado de filosofía*. Trad. Juan Adolfo Vásquez. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1976, p. 1027. La cita es de *Einleitung in die Philosophie*, p. 297.

⁶ Robert Randall, “La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30. Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1987, p. 272.

⁷ Henry Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras*. Trad. Mauro Armijo. Editorial Siglo XXI. México, 1978, pp. 1 ss.

lógica del *pachacuti*. Es decir, la política es mítica y envuelve un ropaje místico que produce el regocijo de los actores en el rito, de quienes no tienen escrúpulos para la obsecuencia extrema, para el cinismo como naturaleza y para la zalamería como expresión de su absoluta carencia de dignidad.

Gerardo Reichel-Dolmatoff piensa que la “cosmología es la forma peculiar como el hombre primitivo hace un sistema de análisis de su mundo”⁸. El hombre andino sostiene y realiza legítimamente una práctica social relacionada con el entorno donde vive: expresa sus concepciones del mundo que se constituyen en sistemas híbridos, eclécticos, ambiguos, contradictorios y pragmáticos. Son sistemas que contienen sus representaciones, estilos y creencias compartidas colectivamente, en contextos implícitos de relaciones de poder. La filosofía política occidental constituye aquí también, la herencia teórica legada para tal construcción ideológica que despliega sus propios mitos, revelando los temores en procura de contenidos mágicos, fantásticos e irracionales. Son las certidumbres deseadas que den sentido a la finitud, que apacigüen la vulnerabilidad y que permitan olvidar la adversidad de la existencia en contextos coloniales de dolor infligido por los *otros*.

Como indica William Isbell, “los patrones estructurales que son los principios organizacionales de las cosmologías manifestarán extrema resistencia al cambio a través del tiempo y trascenderán los mayores cambios en los contenidos culturales”⁹. Es decir, hay continuidad de larga duración en los Andes, las estructuras subyacentes que operan en el imaginario colectivo revitalizan la lógica de la cosmovisión andina secularmente, y en Bolivia, prevalece el poder político efectivo. Es la constelación de elementos autóctonos que dan sentido a las nociones, representaciones, creencias y sentimientos para pensar y sentir el tiempo, la historia y la identidad en una coyuntura de preeminencia de símbolos. Es la utopía soñada –pero también la inevitable traición que sobrevino con la consecuente decepción– que busca crear un sentido político inédito de esencia anti-colonial.

Marc Augé ha definido un concepto que muestra cómo operan determinadas categorías del imaginario colectivo estructurando la visión del mundo: la *ideo-lógica*¹⁰. Es el conjunto de ideas, representaciones, sentimientos y contenidos que articula un grupo social siguiendo su propio orden y construyendo una imagen de sí mismo en el contexto donde existe. La *ideo-lógica* es la suma de lo posible y lo pensable de un grupo social; es la lógica de la totalidad significativa, el orden de los órdenes, el sistema de los sistemas, la lógica de los productos culturales contruidos según la arquitectura del espíritu: organizaciones, instituciones, ideas y objetos de carácter intelectual, afectivo, social y práctico. La *ideo-lógica* es la cadena sintáctica que un grupo social construye para articular relaciones de sentido, eficiencia y poder. Gracias a la *ideo-lógica* es posible que las expresiones culturales develen las expectativas profundas individuales y sociales, las esperanzas biológicas y psicológicas, los proyectos jurídicos y metafísicos; permite que las categorías ordenen los productos de la cultura material según una visión y un sentido peculiar asignado al mundo.

Según Augé, la suma de determinados elementos abstractos no constituye la lógica de las colectividades. Lo importante es cómo el grupo expresa orden en sus representaciones. No de manera conclusiva y estática, sino según los cambios en el interior de la sociedad como dinámicas interculturales y étnicas en un determinado diagrama de poder: “analizar la *ideo-lógica* de una sociedad es pues, analizar toda esa sociedad o, precisamente, la organización del poder que la constituye y de los poderes que ella instituye”. La *ideo-lógica* permite disponer el dominio y la legitimación del poder en un determinado contexto social; e implica el enfrentamiento, neutralización o eliminación de los factores intelectuales y políticos que atentan contra dicho orden.

⁸ William y Jean Isbell citan a Gerardo Reichel-Dolmatoff en “Introduction to Andean symbolism”. En *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, 1976, p. 269.

⁹ William Isbell, “Cosmological order expressed in prehistoric centre”. Paris, 1976, p. 250. También de William Isbell en cooperación con Jean Isbell, “Introduction to Andean symbolism”. Idem.

¹⁰ Marc Augé, *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*. Véase especialmente el capítulo II: “Les totalitarismes sans Etat: *Ideo-logique* et rapports de pouvoir”. Flammarion, Paris, 1977, pp. 74, 78, 93.

En el mundo andino prevalece una *ideo-lógica* postcolonial. Hoy más que en ningún otro momento, se verifica que la convulsión social, la movilización política, el carácter subversivo de los grupos y la acción enérgica de las personas y las colectividades, no buscan subvertir el orden social estructural prevaleciente, sino solo posibilitar nuevas formas de redistribución de la riqueza a través de la administración del poder político. A lo sumo buscan invertir las posiciones de dominio, manteniendo el colonialismo y ocupando el lugar del *otro*. Algunos que antes sufrieron la insidia del poder opresivo, ahora son quienes ejercen incisiva y crasamente el mismo poder que condenaron: lo conservan. Como escribe Georges Balandier: “la contestación intenta conquistar, mediante la disidencia y la manipulación, la situación de superioridad que hasta entonces tenía que soportar como inferior...a fin de cuentas ella *conserva*”¹¹.

La *ideo-lógica* andina muestra la voluntad política que la impulsa. Son pulsiones para proveer escenarios de acción donde se inviertan las relaciones de poder: tal pachacuti no crea, solo invierte. Para este propósito, cualquier iniciativa contestataria que afirme procesos de igualación (*tinku*), inclusive en contextos que el hombre andino considera ajenos y de *otros*, propulsa el cambio y una nueva construcción histórica: el indio de hoy reafirma su conservadurismo postcolonial activando sus pulsiones de poder. Las situaciones nuevas retrotraen la vieja *ideo-lógica* que visualiza al *otro* en un horizonte en el que el dominio político es inevitable combinado con ingredientes nativos. Los nuevos lugares de los actores pueden variar, las expresiones y los estilos de ejercicio de poder pueden ser distintos, pero la relación de dominio es una categoría de condición invariable: permanece la *ideo-lógica* pragmática y versátil de las relaciones postcoloniales.

EL OTRO PARA EL HOMBRE DE LOS ANDES

Thérèse Bouysse-Cassagne ha mostrado que en el siglo XVI, en el área cultural aymara concurren elementos heteróclitos, particularismos y yuxtaposiciones que, sin embargo, muestran que hubo continuidad de la lógica aymara, siendo recurrente un estilo de acción política evidente también en el presente¹². El imaginario colectivo aymara estigmatiza las relaciones de poder recurriendo a una dualidad de significación contraria: indica universos con significados opuestos, aunque complementarios y jerárquicos. A esto se refiere Xavier Albó cuando analiza la palabra *jaqui* que los aymara usan tanto para referirse a la “unificación” como a la “oposición”. La oposición se da respecto del *otro*: el *q’ara*¹³. En casos de movilidad social, los aymara emigrantes en la ciudad que han obtenido estatus y prestigio, no se asimilan a lo *q’ara*, evitan ser visualizados con tal categoría.

Albó anota que inclusive en los casos de éxito económico de los aymara urbanos, rechazan enfáticamente la denominación de *q’ara* -que significa “pelado” y refiere a quien no vive de su trabajo, sino de la explotación que ejerce sobre los demás-¹⁴. Esto se confirma con los estudios de Gilles Riviére que hace referencia a la palabra *q’ara-cholo* entre los aymara de Sabaya, para señalar a quienes habrían declinado la identidad de sus orígenes. Según Riviére, la palabra *q’ara-cholo* es un neologismo empleado para connotar una posición intermedia de alguien que cumple tanto el rol de explotador como de víctima¹⁵.

Albó sostiene que sin importar las peculiaridades raciales, económicas o sociales, *q’ara* es quien no cumple con los deberes comunitarios de la reciprocidad y carece de “plenitud social y cultural”. Por

¹¹ Georges Balandier, “Orden tradicional y protesta”. En *Antropo-lógicas*, Península, Barcelona, 1975, pp. 242 ss.

¹² Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI*. Editorial HISBOL, La Paz, 1987, pp. 97 ss.

¹³ Xavier Albó, “Pachamama y *q’ara*: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y la sociedad”. En *Estado y Sociedad. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, FLACSO, La Paz, 1982, pp. 78-9.

¹⁴ Xavier Albó, “Pachamama y *q’ara*”. Op. Cit, pp. 78, 84.

¹⁵ Gilles Riviére, “Dualismo y cuatripartición en Carangas”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12, La Paz, 1984, p. 38.

contraste, en el *jaqui* persistiría un referente de identidad cultural a pesar de la influencia e imposición de contenidos de la cultura occidental. No importa si se trata de comuneros aymara ajenos al trajín de las ciudades, si se trata de emigrantes aymara que viven en centros de colonización o en ciudades, no importa si son aymara que definieron sus actividades, funciones y ocupaciones en vastos espacios suburbanos; en cuanto despliegan su vida laboriosa y de excesos festivos, prevalece en ellos las categorías de la complementariedad y la jerarquía. El sujeto de la colectividad, esté donde esté, al cumplir obligaciones de reciprocidad según el imaginario atávico de la *ideo-lógica* étnica, sigue siendo *jaqui*. Recíprocamente, al ejercer el aymara relaciones de dominio sobre cualquier otro gracias a alguna contingencia económica, social o histórica, no se convierte en *q'ara*, sino en *q'ara-cholo*; es decir, asume el rol de quien explota y es explotado, de quien oprime y es discriminado, de quien sufre y detenta formas específicas de poder. En ese sentido, los cambios políticos relativamente recientes habrían “cholificado” los distintos escenarios de la vida social.

El aymara que se convierte en *q'ara-cholo* se aleja de la comunidad étnica, pero pasa a ocupar un lugar jerárquico completando el orden postcolonial de las cosas. Si bien la oposición “comunero”–“no comunero” permite visualizar al *jaqui* como el sujeto comprometido con lo endógeno de la colectividad, el nuevo explotador que ahora oprime a los *suyos* –y eventualmente a los otros– cumple una labor necesaria. Los *jaquis* esperan la restitución del equilibrio por la explotación que ejerce el *q'ara-cholo* contra ellos –y mejor, contra los *otros*–; esperan que la reciprocidad del individuo con la comunidad se exprese en la redistribución de la riqueza familiar –pero no para los *otros*– frecuentemente en eventos de una abultada agenda: celebraciones, libaciones y excesos festivos patrocinados por el *q'ara-cholo*. Si lo hace, se restituye una relación estamental colonial, armónica y complementaria basada en el prestigio y la diferencia, integrando a los menos favorecidos de modo que se representen la disimetría como algo natural, tolerable y conveniente.

Según Nelson Manrique, las relaciones coloniales desde el siglo XVI han determinado que el colonizador visualice al *otro*, el conquistado y subalterno, como una concreción humana imperfecta e inferior¹⁶. Tal herencia ideológica permanece todavía hoy día en el mundo andino habiendo consolidado una “mentalidad colonial”. El soporte ideológico para aceptar y ejercer la discriminación, para resistir y desviar, o para ajustar e intensificar la opresión en cualquier forma de convivencia social, es la lógica tradicional, conservadora y rutinaria de un imaginario colectivo postcolonial. Tal *lógica* se representa las diferencias como signos de superioridad e inferioridad, que aunque no sean ingénnitos, marcan los lugares que ocupan los actores en las relaciones de poder establecidas, tanto en lo económico y social, como en lo político e ideológico. Así, las distinciones intelectuales, raciales, étnicas, de parentesco, apellido, color u olor, establecen el lugar de *uno* respecto de los lugares que ocupan los *otros*, aunque sea solo por cierto tiempo.

El imaginario colonial se preserva porque independientemente de quién ejerza poder político, siendo irrelevante quiénes detentan posiciones económicas o sociales jerárquicas, asume que algún grupo debe dominar y *mandar* a los demás. El arte de la política se reduce a saber cuándo corresponde a quién hacerlo, sin que exista requisito racional, cognitivo ni ético alguno para ejercer poder. Si bien la posición del aymara es relativa según su vínculo con la comunidad, depende del éxito económico que haya alcanzado y de la redistribución de riqueza que realice según la categoría de reciprocidad. En la política, esa *ideo-lógica* ha dado lugar a suponer que dado que el Estado es un botín, es obligación del comunero distribuir su saqueo, aunque sean migajas lo que está en juego, se trata de estar en el grupo de los privilegiados. Por lo demás, aparte de los españoles, los criollos y de quienes, en general, aparecen de modo deleznable como *q'aras*; históricamente han existido grupos étnicos originarios con quienes la posición del aymara ha sido explícitamente, o del subalterno, o del explotador. Tales son las relaciones con los quechuas en el primer caso, y con los urus, en el segundo; ante quienes los aymara cumplen un rol explotador de modo secular.

¹⁶ Nelson Manrique, “El otro de la modernidad: Los pastores de puna”. Manuscrito. Lima, 1991, pp. 32 ss.

En los contextos actuales donde el aymara se desenvuelve, asume con elasticidad los roles que se le presentan. Realiza actividades rurales o urbanas, religiosas o políticas, gremiales o de la comunidad, sindicales o partidarias, barriales o laborales, estructurando sus relaciones según la *ideo-lógica* étnica que le guía. La vida del aymara en las ciudades refleja que es capaz de conciliar su propia visión con los requerimientos y exigencias del mundo occidental. Por ejemplo, capta el valor del tiempo y lo usa de manera eficiente cuando le interesa alcanzar objetivos de beneficio económico en la realización inacabable de las tareas que dependen estrictamente de su trabajo. Pero, garantizado el vínculo contractual, es hábito casi sin excepción, que los artesanos, obreros, técnicos y demás trabajadores que desarrollan actividades manuales, asuman como *natural* empeñar su palabra e incumplirla. Así, postergan, retrasan, evaden y engañan de manera que el cumplimiento de las obligaciones contraídas responde predominantemente a su propio ritmo y voluntad, influido simbólicamente por el hecho de ante quién se establece el incumplimiento.

El *otro* en el imaginario aymara asume la identidad de quien “no vive de su propio trabajo” o de quien “vive del trabajo ajeno”. Aparte del *q’ara*; tal categorización se expresa también en la imagen simbólica del *lik’ichiri* o *kharisiri*, que asume una identidad dominante y explotadora. Son varios los autores que han tratado la imagen del *kharisiri* en etnografías contemporáneas o en documentos antiguos; entre los aymara, los trabajos más significativos son de Efraín Morote Best¹⁷, Antoinette Molinié Fioravanti¹⁸ y Gilles Rivière¹⁹.

La imagen del *kharisiri* o el *ñaqak* ha operado en el imaginario andino en momentos históricos críticos dando lugar, por ejemplo, a la visualización de los españoles ejerciendo una cruenta opresión sobre los indígenas. Más recientemente, la alusión se da respecto de las instituciones y los individuos que ejercen algún tipo de explotación sobre los campesinos. Desde la orden bethlemita en el siglo XVI, la imagen del *ñaqak* ha simbolizado por excelencia al otro: es el *q’ara* responsable de la dependencia, miseria y explotación que sufren los *jaquis*. Si bien la asociación que se hace frecuentemente del *ñaqak* es con un español o con un mestizo que por oscuros procedimientos logra apoderarse de la grasa -unto o wira- de sus víctimas; se ha advertido en varios casos, que los indios han acusado a otros indios para que sean “ajusticiados”, porque habrían realizado tales prácticas de enriquecimiento a costa de la vida de los *jaquis*²⁰.

La visualización simbólica de la grasa está extendida en el mundo andino. Antoinette Molinié Fioravanti señala que además de relacionarse con los muertos y los ancestros, representa una fuerza invisible que anima a ser; constituye un complemento sustantivo del *animu*, precipitando en determinadas prácticas mágicas, la muerte de alguna persona mediante la brujería²¹. Entre los aymara, Gilles Rivière comenta las funciones rituales y el contenido simbólico de la grasa de los auquénidos remarcando su significado de fuerza y principio vital²². Según el imaginario aymara, el *lik’ichiri* actúa en lugares solitarios, por las noches, ocasionando graves sufrimientos a la comunidad: epidemias, mortandad y crisis económicas agudas entre otras. En especial, durante el mes de agosto, que es notoriamente sagrado -*sajjra*- la acción perversa del *ñaqak* pone en evidencia la indefensión del indígena cuando la comunidad no puede protegerlo. En agosto termina el proceso agrícola y el hombre andino obtiene los productos para las actividades económicas y rituales. La vida emerge de la

¹⁷ Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1988, pp. 153 ss.

¹⁸ Antoinette Molinié Fioravanti, “El regreso de Wiracocha” en *Bulletin de l’Institut Française d’études andines*. Tome XVI. 3-4, Paris, 1987, pp. 75 ss.

¹⁹ Gilles Rivière, “Dualismo y quadripartición en Carangas”. Op. Cit.

²⁰ Efraín Morote Best, Op. Cit., p. 173.

²¹ Antoinette Molinié Fioravanti, “El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l’Institut Française d’études andines*. Op. Cit., p. 75.

²² Gilles Rivière, “Dualismo y quadripartición en Carangas”. Op. Cit., p. 27.

tierra y se cierne una pacha de peligro: el *lik'ichiri*, usando sus artimañas, se apodera de la grasa de las víctimas. Se apropia del trabajo, la laboriosidad y la abundancia. La grasa, lo más valioso, queda en manos del *otro* que es un *q'ara*, un mestizo u otro indio.

La ruptura de la vida equilibrada del *jaqui*, la irrupción de las categorías de la *civilización*, lo *urbano*, y la “no-cultura” causan consecuencias adversas sobre la comunidad. Aparecen circunstancias meteorológicas dañinas para el siguiente ciclo agrícola, se desequilibran las relaciones en el interior de la sociedad aymara y se rompe la reciprocidad con las deidades andinas, sucediendo varias desgracias como las epidemias y la mortandad: todo por la acción del *lik'ichiri*. Juan Ansion y Jan Szeminski, con base en etnografías contemporáneas, agregan que si bien el ñaqaq ocasiona la muerte por la extracción de grasa al *runa* de Huamanga; sin embargo, el producto de su robo no le beneficia plena ni exclusivamente. Por lo demás, los inmigrantes remozan tal imaginario colectivo agrícola de acuerdo a las condiciones de vida que se imponen en las ciudades.

El campesino andino metaforiza las relaciones de explotación en su imaginario. La grasa del *runa* seguiría un circuito de intercambio y venta que, finalmente, llega a los ricos de las ciudades en el extranjero. El plus-trabajo indígena concretado en la labor agrícola es simbolizado en la grasa robada por el *ñaqaq*²³, que sin embargo, no beneficia plenamente, por ejemplo, al *q'ara-cholo*. En oposición a la explotación que ejerce el *otro*, existe una gran variedad de formas de complementariedad y ayuda a las que los *jaquis* recurrirían para el trabajo compartido. Hans van den Berg, por ejemplo, establece entre los aymara, seis tipos de ayuda como *ayni*²⁴. Por lo demás, el transportista o el re-vendedor que paga pigricias por los productos agrícolas, no es el más beneficiado de la explotación directa, sino que la mayor parte del plus-trabajo del indio incrementaría la riqueza de los dueños de capital que viven en las metrópolis del sistema económico transnacional.

La mentalidad colonial andina visualiza al *lik'ichiri* para identificar los roles sociales de quienes explotan al indio y a la comunidad. Pero, la finalidad también es reforzar la unidad colectiva fortaleciendo la acción integradora, a sabiendas de que el régimen imperante es un orden de cosas temporal, cuyo final será indicado por otro *pachacuti* que refuerce la estructura prevaleciente y que fuerce la inversión de roles. Thérèse Bouysse-Cassagne piensa que desde el siglo XV e inclusive antes, la noción de *pachacuti* se ha configurado como una categoría relevante del imaginario andino. Se trata de una edad relacionada con las edades *taypi* y *puruma*, aunque no yuxtapuesta a ambas en una sucesión lineal de momentos sucedáneos. Por lo demás, Bouysse-Cassagne concibe que el intercambio de trabajo y bienes presente en el *ayni*, equilibra una desigualdad inicial solo temporalmente. La visión andina de complementariedad permanente gracias al *kuti*, que hace posible que en un momento se invierta la posición disimétrica previa al *ayni*²⁵.

ESPACIO, CATEGORÍAS Y SÍMBOLOS ANDINOS

Thérèse Bouysse-Cassagne piensa que los aymara desconocían otros espacios foráneos a los límites del collao, por tal razón no tuvieron la “noción de espacio desconocido” y no pudieron abstraer el concepto de “tiempo abstracto”. Si el “tiempo abstracto” implica la idea de una secuencia indefinida de unidades mínimas de duración en un continuo lineal; los aymara carecerían de tal noción. Su comprensión del avance hacia un estado estable alcanzado progresivamente a mediano o largo plazo es inviable²⁶. Su cosmovisión de alternancia e inversión les muestra que ha llegado su turno para la exacción del Estado, a sabiendas de que es un lapso que también terminará indefectiblemente, y de ahí la importancia de acelerarla. No es posible construir en el tiempo, un proyecto que delinee

²³ Juan Ansion y Jan Szeminsky, “Dioses y hombres de Huamanga”. Véase en *Allpanchis Phuturinga* N° 19, Op. Cit., 1982, p. 211.

²⁴ Hans van den Berg, *La tierra no da así nomás*. HISBOL-ISET, La Paz-Cochabamba, 1990, pp. 168 ss.

²⁵ Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara*. Op. Cit., p. 200.

²⁶ Ídem, pp.178-90, 366.

otro mundo fuera de las determinaciones del ejercicio vertical de poder con las prebendas, tráfico de influencias, corrupción e impunidad como elementos sustantivos del quehacer elitista en Bolivia. Los ciclos del pachacuti solo marcan los momentos para indicar a quiénes les corresponde pasar de abajo arriba: tal, la esencia y límite filosófico de la consigna de cambio político.

Para Bouysse-Cassagne, la primera edad, *taypi*, reúne en el centro, los movimientos de concentración y difusión que han construido el microcosmos aymara. Siendo conocidas las asociaciones del *taypi* con el eje geográfico que limita la dualidad del espacio simbólico aymara, también representa el tiempo y el espacio de vida “en policía”: es decir, la plenitud de la vida agrícola en un mundo iluminado por el Sol. Al respecto, cabe anotar que la teoría occidental sobre la “razón de Estado” y el desarrollo de la “ciencia de la policía”, han explicitado el significado de “vivir en policía” que es frecuente entre los cronistas americanos del siglo XVI. Según Michel Foucault, Nicolás Delamare en el siglo XVIII, habría explicitado que las funciones de la policía para vivir civilizadamente son las que se señala a continuación: precautelar la religión y la moralidad, cuidar la salud, velar por el abastecimiento, las carreteras, los edificios públicos, la seguridad, las artes, el comercio, las fábricas, la servidumbre y los pobres²⁷.

El espacio y tiempo que abraza a la edad *taypi*, es la edad *puruma*. Esta representa la época y el lugar de la oscuridad, el anochecer y la ausencia de luz solar. Evoca peligro y, en oposición a *taypi* -asociado con la concentración- refiere un mundo de dispersión donde habitarían los muertos. Para los aymara, geográficamente, *puruma* es el espacio exterior circunvecino del *taypi*: los cerros nevados de los choquelas, la caza y lo feroz. También es la profundidad del lago y del mar, asociada con los urus, la pesca y lo salvaje. Los límites del *taypi* y del *puruma* muestran los símbolos fronterizos: el rayo, los chuquillas que se comunican con los muertos poseyendo una humanidad contrahecha y desdoblada, la “solarización” de la primera humanidad –los *chullpas*-, las serpientes y el arco iris que evoca la multiplicación y el desdoblamiento de la luz.

La sucesión entre la primera y la segunda humanidad da la impresión de una concepción lineal y etnocéntrica; pero no es así. La visión del tiempo de los aymara les permite identificar el pasado con el futuro, como ha mostrado, por ejemplo, Olivia Harris²⁸. Lo que va a suceder es espejado en lo que ya fue. Lo sucedáneo está inscrito en el pretérito según una lógica que transgrede los principios occidentales de identidad y tercero excluido. El tránsito de la edad *taypi* a la edad *puruma*, entendido como el desplazamiento que completa una totalidad, da lugar a la desarticulación de inveteradas disposiciones culturales porque se trata de un pachacuti primordial que no es solo inversión de roles; se trata de un cambio de dimensiones colosales y de profundas consecuencias, tal y como Bouysse-Cassagne lo ha mostrado exhaustivamente²⁹.

Los *chullpas* se solarizaron dando lugar a una nueva *pacha* poblada por hombres cazadores y pescadores, ese acontecimiento representa el cambio que redefinió la estructura de la vida física y social: fue un pachacuti primordial. Las fuerzas del pasado obran desde abajo y están asociadas con lo inferior y secreto, así el mundo de los *chullpas* asciende hasta la *pacha* actual: el pasado sube al presente. Narrar el mito de los *chullpas* implica que el narrador evoque el tiempo de la solarización, sumergiéndose en él, así, el pasado pesa sobre el presente y *baja* hasta él. En conclusión, el pasado

²⁷ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, “Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política”. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Caronte ensayos, La Plata, 1996, pp. 179-206.

²⁸ En coautoría con Thérèse Bouysse-Cassagne, “Pacha: En torno al pensamiento aymara”, en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz, 1987, pp. 35 ss. También véanse los siguientes textos de Olivia Harris: “Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia”; en *Revista Chungará*, Arica, 1983. “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”; en *Cahiers des Amériques Latines* N° 6. Institut des hautes études de l’Amérique Latine, París, 1987. Y “El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inca”, en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*, Szeged, 1989.

²⁹ Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara*, Op. Cit., pp. 181, 193, 368.

abrazo al presente en una *pacha* que lo compenetra y envuelve desde abajo y desde arriba: tal, el nuevo orden con una estructura distinta constituida por el *pachacuti* primordial.

Pero toda organización social es transitoria y responde a las necesidades de las situaciones históricas; así, el imaginario aymara construye movimientos ascendentes y descendentes que colocan al presente en medio de un bucle de tiempo. Las acciones étnicas que surgen en este plano carecen de sentido histórico, los fracasos y las frustraciones pierden finalidad estratégica, dan lo mismo según la lógica del tercero incluido, y no existe una secuencia lineal de tácticas que permita alcanzar formas superiores de organización según el progreso universal y estratégico. La existencia aymara se da relacionada con una variedad de intereses, formas y circunstancias que tienen valor en sí mismas y para sí mismas contingentemente sin carácter ético: se trata de conseguir lo que sea posible en el tiempo de la inversión, mientras dure. Cualquier logro político que aparezca como consecución de un programa según la lógica occidental, se diluye en la visualización andina de deseos y pulsiones que compiten en el conflicto. La medición con los pares prosigue porque es siempre solo un resultado disimétrico transitorio. Así, se entiende la flexibilidad del imaginario andino respecto de los dioses exógenos y la anuencia recurrente del indio frente a cualquier propuesta partidaria o programa de intervención que requiera su alineamiento o participación: todo es bienvenido en la medida en que ofrezca beneficios más o menos inmediatos y palpables.

Las categorías de inversión y alternancia en el poder con turnos de dominio, explican el conformismo aymara y la laxitud cultural frente al tiempo occidental. Sea que se trate de nuevos partidos políticos, nuevas iglesias o nuevas instituciones sociales, sea que se den proyectos de desarrollo no gubernamental, programas de promoción o cualquier actividad de instituciones, particulares o grupo que fuera; el aymara mantiene oportunismo sin esperanza. Su anuente entusiasmo esconde un gesto desaprensivo respecto de los logros y objetivos, es incapaz de solidarizarse y comprometerse con proyectos de largo aliento que exijan aporte individual y preeminencia teórica. Cuando participa puede hacerlo de manera eruptiva y violenta, sin que importe la memoria histórica, prevaleciendo el clientelismo, la venalidad, la obsecuencia, la impunidad y el tráfico de influencias.

La edad *puruma* con sus dos asociaciones étnicas, los chuquillas y los urus, representa la desarticulación social. Los urus evocan la desagregación, el faccionalismo y la fragmentación de cualquier realidad estable; en tanto que los chuquillas representan el descenso al pasado: anomia, trasgresión del mundo de abajo sobre el mundo de la cultura y la patencia de lo sagrado, ignoto, inefable y terrible. La edad *puruma* se acerca a lo liminal y ajeno, al mundo de los muertos, los diablos y los dioses sin organización ni distinción. Es el *pachacuti* de inversión que desestabiliza cualquier orden social dando lugar a que irrumpen seres fronterizos asociados con el rayo y las serpientes.

Según Thérèse Bouysse-Cassagne, el tiempo de guerras, *pachacuti*, es parte de la edad *auca*. Dados los enfrentamientos bélicos que establecen nuevas relaciones disimétricas, los aymara expresarían un etnocentrismo fuerte que se cristaliza en el *auca*. Bouysse-Cassagne señala dos puntos de vista posibles de *auca* en relación con *taypi*. El primero visualiza los términos de una relación dual en un orden a partir de posiciones jerárquicas. Son símbolos de dicho orden el hombre y *hanan*. El segundo significado de *auca* refiere la complementariedad desde una posición de inferioridad. Sus símbolos son la mujer y *hurin*. Sin embargo, aparte de *auca*, existen otras relaciones: la de complementariedad (*yanantin*), la de alternancia (*tinku*) y la de inversión (*pachacuti*)³⁰. La dualidad complementaria de las partes del cuerpo corresponde a la categoría *yanantin* (manos de la izquierda y la derecha, ojos de la izquierda y la derecha). La categoría *tinku* se da al establecerse una jerarquía entre los términos (por ejemplo, *hanan* y *hurin*), o cuando se relaciona pares opuestos que no se puede juntar (por ejemplo, el día y la noche, lo negro y lo blanco). La categoría *pachacuti* refiere el enfrentamiento de enemigos: los contrarios influyen para que el mundo se invierta (por ejemplo en los solsticios), estableciéndose oposiciones entre lo superior e inferior, lo alto y lo bajo.

³⁰ La identidad aymara. Op. Cit., pp. 181, 193, 368.

Los términos que no se juntan son unidades inconciliables que en cualquier campo de concreción cultural expresan sus propias posiciones diferenciándose de la dualidad complementaria. Esto se ratifica con lo que Federico Aguiló interpreta como “símbolos de la magia”: algunos serían *absolutamente* “benignos” y otros, *absolutamente* “malignos”³¹. Pero la dualidad polar no es excluyente, solo expresa posiciones jerárquicas o sagradas según la alternancia con tránsito de un polo a *otro*. El mundo está regido por alteridad y jerarquía: uno es tal gracias al *otro*. La alternancia es una forma de expresar la dualidad complementaria, inclusive lo opuesto por representación simbólica, se unifica en el equilibrio de fuerzas, en la toma de decisiones compartidas y en la afirmación de las identidades reflejando el contenido especular y distinto de *uno* con relación al *otro*.

Las oposiciones expresadas en yanantin (dualidad espejada) y en el tinku (complementariedad disimétrica), describen las formas de paridad dialéctica. Tales categorías articulan la participación flexible en organizaciones sociales con distintas escalas y estamentos, afianzan el sentimiento de integración, pertenencia y protección que la comunidad ejerce sobre el sujeto y legitiman una afirmación simbólica, cultural en general, y espacial en particular. También permiten comprender la lógica de la acción colectiva e individual en los Andes, explicando los procesos de violenta irrupción de los movimientos campesinos combinados con situaciones de acomodaticia laxitud étnica.

La lógica andina combina la atomización con la articulación, la cooperación con el conflicto, y la incorporación relativa del individuo y el grupo a procesos políticos, religiosos, económicos y organizativos sin convicción existencial. Relaciona al hombre y a la mujer de los Andes con entornos ecológicos sagrados sin centralidad permanente. Las unidades que forman pares o se excluyen aparentemente de ellos, se relacionan unas con otras generando la alternancia del poder, la reciprocidad ritual y económica, la identidad comunitaria, la complementariedad de los dobles y la disimetría social según las mismas categorías que articulan la visión andina del mundo.

LAS UTOPIÁS SOCIALISTAS Y LAS DISTOPÍAS

El estudio del pensamiento utópico muestra que las condiciones sociales y políticas en las que vivieron los autores que expresaron las distintas utopías, influyeron significativamente para que articularan sus obras por la negativa. Es decir, debido al rechazo y crítica de los autores a la realidad en que vivían, fueron proclives a imaginarse con detalle, la negación de su sociedad; ofreciendo como producto intelectual ficticio pero deseable, la utopía que soñaron. En breve, la fuente de las utopías y el discurso utópico ha sido invariablemente, la realidad deplorable en la que vivieron sus propugnadores. Arthur Leslie Morton ha resumido las características de las utopías desarrolladas en Inglaterra y en Europa en general, a partir de la obra de Tomás Moro a inicios del siglo XVI; en su recorrido incluye a autores como Francis Bacon, Jonathan Swift y William Morris³².

Pero también existió pensamiento utópico en el milenarismo medieval, en las teorías de Joaquín de Fiore, en la teología del siglo XIII y en los movimientos religiosos radicales protagonizados por los flagelantes -fanáticos itinerantes que purgaban sus pecados torturándose a sí mismos debido a que el inminente apocalipsis se habría anunciado con la peste negra en medio de la histeria y el desasosiego universal-. Además, hubo sueños de igualitarismo en las acciones políticas y la convulsión que generó Tomás Münzer en el siglo XVI precipitando a Alemania en una crisis profunda. En la misma época, en Inglaterra, Tomás Moro escribió *Utopía* que fue publicada en Lovaina en 1516 y cuyo título explicitaría el contenido de denuncia y anuncio del pensamiento utópico.

En el caso de Moro, las condiciones sociales y políticas de los siervos que presenciaban la crisis del régimen feudal agonizante y que él asumió como deber, denunciar implícitamente, contrastaban con la organización y vida cotidiana en su isla idealizada. Por ejemplo, en Utopía no existía el dinero,

³¹ Federico Aguiló, *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*. Sucre, 1982.

³² Arthur Leslie Morton, *Las utopías socialistas*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 11 ss.

tampoco cerraduras en las casas, puesto que el crimen y el delito eran extraños a los ciudadanos que se complacían en realizar actividades solidarias para beneficio de la comunidad. Todos se educaban en las buenas costumbres y en una moral ajena al emprendimiento y la explotación capitalista. Entre los ciudadanos no había propiedad privada. En cambio, prevalecía una organización rigurosa del trabajo colectivo basado en la disciplina, el cumplimiento y la igualdad. Todas las personas tenían el derecho a disfrutar de los bienes que el trabajo proveía disponiendo también del tiempo suficiente para el ocio. Los magistrados y los sacerdotes eran elegidos democráticamente, pero no constituían una clase social privilegiada destacándose sólo por ser letrados. No se acumulaba riqueza y el gobierno lo constituían los mejores hombres³³.

Autores como Tomasso Campanella en su libro *La ciudad del Sol*, Francis Bacon en *La nueva Atlántida*, además de Jonathan Swift y William Morris; habrían impulsado el pensamiento utópico con contenido *socialista*³⁴. El utopismo instituyó la condición teórica de dicha tendencia: la distancia entre la realidad presente y el ideal imaginado. Por lo demás, los autores utópicos nunca indicaron estrategia “política” alguna para realizar el programa de acción colectiva según su visión ideal de la historia. En contraste, fueron muy prolíficos en describir con detalle los rasgos, contenido y belleza de los sueños que interpretaban individualmente, a partir de las aspiraciones profundas constata-das como anhelos compartidos por personas que conformaban la mayor parte de la sociedad. Que dicho utopismo se haya expresado desde los albores del capitalismo como una exaltada denuncia de las contradicciones del régimen, explica que la imagen general que adoptaron los sueños utópicos, inclusive en el siglo XIX, esté marcada con el contenido *socialista*.

Entre los socialistas que proclamaron alguna “utopía” cabe destacar al conde de Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen. Friedrich Engels enfatiza la diferencia que existiría, por una parte, entre el socialismo del conde de Saint Simon, los textos de Charles Fourier y el pensamiento y la obra de Robert Owen en Inglaterra; contrastados, por otra parte, con el socialismo de Karl Marx y del propio Engels. Tal diferencia radicaría en que en el primer caso se trataría de formas variadas de socialismo centradas en la *utopía*, mientras que el socialismo “marxista” sería el único asentado en una visión científica de la realidad³⁵. Además, los autores utópicos no indicarían estrategia política alguna que permita realizar el programa de acción colectiva según la visión ideal de la historia, no seguirían las fases por las que la sociedad tendría que proseguir su tránsito, desde la vituperada realidad hasta el lejano e imposible modelo onírico.

Aparte de Tomás Münzer que en el siglo XVI dirigió a los campesinos y plebeyos alemanes predicando ideas de un comunismo utópico igualitario, los *levelers* y los *diggers* en Inglaterra constituyeron movimientos radicales que adoptaron posiciones de extrema izquierda en el siglo XVII. Proclamaban ser portavoces de los intereses de los pobres del campo y de la ciudad, reivindicaban la supresión de la propiedad privada, y trataron de implementar un comunismo igualitario en el trabajo agrícola³⁶. Así, se desestabilizó la sociedad y las instituciones con crisis creadas por líderes radicales que propagaban sueños irrealizables, reproduciendo literatura extremista y pensamiento utópico fanático; al tiempo que las condiciones de existencia fueron vituperadas con la promesa del futuro próximo feliz e imposible de una sociedad imaginada.

En resumen, desde el movimiento intelectual generado hacia el siglo XVI y que se prolongó con fuerza hasta el siglo XIX, el pensamiento utópico moderno nació como expresión de los deseos colectivos frente a los problemas sociales. Las *utopías*, incluidos los discursos de procedencia

³³ Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Trad. J. Pradera. Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales. Madrid, 1988, pp. 211 ss.

³⁴ A. L. Morton. Op. Cit., pp. 60 ss., 151 ss.

³⁵ Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En *Obras escogidas de Marx y Engels*. Editorial Progreso, Moscú, 1980, pp. 425-32.

³⁶ Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*. Op. Cit., pp. 292 passim.

étnica y culturalista, por ejemplo, el discurso “del país de Cucaña”³⁷; explicitan, por una parte, la denuncia de los problemas de la realidad concreta y, por otra, anuncian un ideal imposible. Tanto los autores utópicos como las colectividades expresan a través de las utopías, los deseos y esperanzas de los grupos subalternos y las clases explotadas, sin dejar de criticar aunque sea solo implícitamente, al poder prevaleciente.

Si bien en el siglo XX e inclusive en el XXI, ha continuado la producción de utopías socialistas, cabe destacar que en torno a la Segunda Guerra Mundial, se fortaleció también una variante invertida del utopismo: se trata de las llamadas “utopías negras” o distopías. Si la deplorable realidad social en la que viven los autores utópicos es el origen material que explica su filosofía utopista; las distopías afirman contenidos catastróficos y fatales como parte de una situación invariable. Advierten sobre lo que aparece como un futuro inminente, indeseable, catastrófico y resultado de la tendencia del presente: si la realidad actual no cambia, será inevitable que se precipite el futuro que queda advertido. Tal pensamiento se ha expresado de manera fantástica, ficcional y literaria; la distopía muestra el pesimismo, los temores y la carencia de esperanza de los autores que descubren su realidad como deplorable y advierten sobre un futuro inevitable peor y calamitoso hasta el extremo. En la lista de los autores distópicos es posible incluir, por ejemplo, a los escritores del siglo XX que propulsaron este pensamiento creando valiosas obras de literatura, entre ellos, Herbert Georges Wells, Aldous Huxley y Georges Orwell.

Las novelas de ciencia ficción de Herbert George Wells contienen descripciones proféticas sobre la tecnología, la política y los horrores de las guerras del siglo XX. Pese a que en un principio creyó en la utopía de que las vastas fuerzas materiales estarían a disposición de los seres humanos, pudiendo ser controladas de un modo racional, y utilizadas para el progreso y la igualdad, posteriormente fue adoptando una fisonomía pesimista más y más terrorífica, criticando a la mayoría de los líderes mundiales y expresando dudas sobre la sobrevivencia de la raza humana. Por su parte, Aldous Huxley describió en su principal obra, *Un mundo feliz*, una sociedad en la que los habitantes viven un mundo ilusorio, reducidos a la condición de robots. Finalmente, George Orwell, cuenta las sórdidas condiciones de vida de las gentes sin hogar y las desgarradoras narraciones de la vida de los mineros sin trabajo en el norte de Inglaterra. En otras obras literarias, ataca al imperialismo inglés en Birmania, al Partido Comunista Español y a la Unión Soviética. Su crítica al comunismo se da también en su novela más conocida, *Rebelión en la granja* que constituye una ingeniosa fábula de carácter alegórico, denunciando la traición de Stalin y los excesos de la Revolución Rusa. En su obra también conocida, *1984*, ofrece una descripción aterradora de la vida bajo la vigilancia constante del “Gran Hermano”. En ambas novelas, se trata de cómo la utopía socialista terminó destruyendo toda esperanza y bosquejando el peor mundo posible: se hizo una distopía.

Por su parte, Karl Popper ha desarrollado otra crítica a las utopías. Al estudiar el carácter utópico del pensamiento político de Platón, indica que el filósofo ateniense expresó una actitud intransigente de radicalismo político imposible. El utopismo de Platón, sería irracional porque se basaría, como otros discursos utópicos, en una supuesta inspiración infalible. Platón creería que como consecuencia práctica de su inspiración teórica, la sociedad debería poner en marcha sus ideas de comunismo castrense, realizando la construcción del ideal insuperable de la vida colectiva³⁸. A la sazón, la democracia debería purificar, purgar, expulsar o asesinar a quienes la debiliten, para crear una nueva sociedad —con nuevas instituciones y relaciones— tal y como se crea una obra de arte sobre un lienzo limpio. Al respecto, Popper dice que Platón era fútil y carecía de realismo, se fundaba en un propósito estético y trastocó la política en un contrasentido: su programa requería que los supuestos artífices de la nueva sociedad se eliminen a sí mismos. Puesto que eran los depositarios del sistema

³⁷ A. L. Morton, *Las utopías socialistas*. Op. Cit., pp. 11 ss.

³⁸ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. Eduardo Loedel Ed. Planeta-Agostini. Dos Vol. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Barcelona, 1992, Vol. I, pp. 157 ss.

que pretendían cambiar, nada garantizaba que la imagen que pintasen sea nueva o mejor respecto de las imágenes pintadas por el viejo régimen.

El enfoque estético de la política y el carácter irracional del utopismo platónico terminarían precipitando la suposición de que la historia se construye por milagro. Inspirada en la embriaguez de sueños imposibles, no llama a la acción racional ni a la actitud metodológica de “ingeniería utópica de procesos”. Apenas interpela las emociones y proclama con desaprensión, “volver al pasado”, “construir una ciudad divina”, “retornar a la naturaleza”, “alcanzar el amor y la belleza”, siendo que el único resultado efectivo es el infierno que algunos hombres construyeron para sus semejantes.

LA HISTORIA Y LA UTOPIA EN LOS ANDES

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo afirman que si se toma en sentido literal lo que significa la palabra “utopía” (*eu-topos*, es decir, la negación de un lugar afirmando su inexistencia), entonces no es posible aceptar que dicho pensamiento se dé en el contexto andino³⁹. Burga y Flores Galindo dicen que la utopía andina es la proyección del pasado sobre el futuro, constituyéndose en una “concepción central en la identidad de los campesinos de los Andes”⁴⁰. Esta noción es respaldada por José Sánchez-Parga que sostiene que en los Andes, la utopía no sería la imagen soñada del futuro como negación del presente; su realidad se configuraría por el contrario, gracias a la experiencia del pasado⁴¹. Por su parte, para Henrique Urbano, el discurso utópico sería la proyección del futuro representado como una idea global del mundo, fruto del impacto occidental y la influencia cristiana sobre el imaginario tradicional de los Andes⁴².

Respecto de la lógica andina, José Sánchez-Parga recurre el término *socio-lógica* que le permite aseverar que la utopía andina sigue una lógica social específica. Se trata de la “reproducción del pasado en la memoria colectiva de las sociedades andinas para transformarlo en una alternativa del presente”⁴³. Flores Galindo piensa que la historia campesina se comprende gracias a la utopía. Desde el siglo XVI hasta nuestros días, tal noción habría orientado el conjunto de movilizaciones indígenas definiendo la identidad de los sujetos históricos. En los momentos decisivos, en las “encrucijadas históricas”, el hombre andino habría expresado su cultura según tal “proyecto utópico”⁴⁴.

Burga y Flores Galindo piensan que existen varios “tipos” de utopía en los Andes: La oral que se relaciona con las imágenes míticas del *pachacuti* y el Paitití; la escrita, expresada en la producción de la teoría indigenista; la utopía aristocrática, que señaló el restablecimiento de la monarquía incaica y la cristalización del proyecto de Vilcabamba; y la utopía popular campesina, de carácter oral, relacionada con la resistencia popular del movimiento del *taqui onqoy* que pretendía la reposición de una sociedad igualitaria. Los autores piensan que continuamente hubo el intento durante cinco siglos, de que la utopía andina sirviera “eficazmente para mantener vivas las esperanzas de los indígenas... meta inalcanzable para movilizar a las multitudes campesinas y finalmente aligerar las diferentes formas de explotación que pesaban sobre los indígenas desde los tiempos coloniales”⁴⁵.

³⁹ Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, “La utopía andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, p. 87.

⁴⁰ Ídem, pp. 86, 88.

⁴¹ José Sánchez-Parga, “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988, p. 185.

⁴² Véase de Henrique Urbano: “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”; en *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977, p. 10. Y “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”; en *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Op. Cit., 1982, p. 97.

⁴³ José Sánchez-Parga, “Motrices de la utopía andina”. Op. Cit., p. 136.

⁴⁴ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*. Editorial Horizonte, Lima, 1988, pp. 70, 413 ss.

⁴⁵ Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, “La utopía andina”. Op. Cit., 1982, pp. 87, 89 ss., 96-7.

La utopía andina constituiría una elaboración colectiva desde el siglo XVI en la que los vencidos se apropiaron de las formas de los vencedores dándoles su propio significado. En el siglo XVI, Vilcabamba y el *taqui onqoy* fueron las principales concreciones utópicas. En el siglo XVII, se expresaría como una producción intelectual que creó los mecanismos de subsistencia de la cultura material y espiritual, especialmente con Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala. En el XVIII, la utopía se habría expresado en las multitudinarias rebeliones campesinas lideradas entre otros, por los Amaru y los Catari. En el siglo XIX, fueron las “guerras de castas” que surgieron de los centros urbanos las que caracterizaron la plasmación de la utopía andina. Finalmente, en el XX, los movimientos campesinos en contra de la hacienda, por la defensa de la comunidad y la afirmación regional, habrían sido sus principales expresiones.

La resistencia imperial en Vilcabamba en el siglo XVI ha sido descrita por Nathan Wachtel que señala tres momentos protagonizados por Manco Inca, Tito Cusi y Túpac Amaru I. Manco Inca, pese a ser inicialmente un rey títere de Francisco Pizarro, pese a que fue coronado con apoyo de los españoles y defendía a Huáscar, pese a que perdió el respeto de los indios, posteriormente se convirtió en el símbolo de la resistencia contra España. Reunió un ejército de 50 mil hombres y sitió por más de un año al Cusco, lideró la alianza de varios grupos étnicos y asestó efectivos golpes a sus enemigos. Ante la rearticulación de los ejércitos ibéricos se retiró a Vitcos, en Vilcabamba, lugar, geográfica, política y simbólicamente estratégico, donde reinstauró el culto al Sol y rechazó toda expresión hispánica. Pese a que castigaba a los indios que colaboraban con los españoles, fue traicionado y murió asesinado. Su sucesor fue el hijo que él eligió: Sayri Túpac⁴⁶.

Sayri Túpac fue coronado después de varios años de la muerte de su padre debido a su edad. Por el hostigamiento de los españoles, no continuó enfrentándolos y comenzó una connivencia con ellos. Consiguió una bula papal que le autorizaba desposar a su hermana, pero murió envenenado, siendo sucedido por su medio hermano, Tito Cusi, quien otra vez protagonizaría duros enfrentamientos contra los españoles. Tito Cusi dirigió una rebelión con miles de armas fabricadas para el efecto. Organizó y reunió alimentos para sustentar a enormes ejércitos por largo tiempo e incluso intentó usar arcabuces y caballos. La táctica fue denunciada por un curaca delator y no prosperó. Pero fue capaz de reavivar la esperanza política y religiosa de los indios que continuaban la resistencia.

En 1565, sus aspiraciones de triunfo disminuyen y Tito Cusi aceptó como medida política, la intrusión de misioneros en Vilcabamba. Él mismo fue bautizado y auspició la evangelización de los indios, perdiendo el argumento religioso como móvil para liderar campañas contra los españoles. El último hito histórico en Vilcabamba, lo protagonizó Túpac Amaru I, quien después de liderar varias campañas, fue capturado por Francisco de Toledo y sufrió simbólica y efectivamente el mismo martirio y muerte de Atahualpa. Después de su apresamiento fue decapitado propiciando a los indios una profunda derrota. Así, hacia 1572, el Perú fue pacificado debido a que, la otra expresión política contraria a los españoles, el movimiento del *taqui onqoy*, también fue sofocado.

Según Marco Curatola, el *taqui onqoy* y el *moro onqoy* constituyeron formas indias del “culto de crisis”, expresiones de resistencia en contra de la aculturación precautelando el propio sistema de valores y las representaciones colectivas tradicionales. Dado que los “cultos de crisis” son una afirmación radical, en los Andes representaron el deseo de reconstruir el mundo que se desintegraba. Curatola señala que los rasgos de tales cultos fueron los siguientes: 1) Se dieron en sociedades fundadas en linajes, 2) expresaban creencias y representaciones colectivas; 3) en un contexto marcado por la anomia y el deterioro de las tradiciones, sin referentes colectivos y, 4) gracias a la presencia y acción de un Mesías. Según Curatola, en los Andes tales rasgos se constataron cabalmente en el *moro onqoy*⁴⁷.

⁴⁶ Nathan Wachtel, “Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio, Lima, 1973, pp. 106 ss., 112 ss., 124.

⁴⁷ Marco Curatola: “Mito y milenarismo en los Andes”; en *Allpanchis Phuthuringa* N° 10. Op. Cit., 1977, pp. 65-6. “El culto de crisis del *moro onqoy*”; en *Etnohistoria y antropología andina*, Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978, pp. 191-2.

Con relación al *taqui onqoy*, Steve Stern dice que el movimiento iniciado en 1564 fue la respuesta indígena a los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga, extendiéndose posteriormente a otras regiones⁴⁸. Simbólicamente, expresó una alianza de las divinidades andinas para derrotar al dios cristiano, incluyendo a miles de adherentes que practicaban el culto a las huacas. Los oficiantes eran lucanas, soras, chocorvos y muchos otros indios. Asumían que las huacas “poseían” a los indios que comenzaban a temblar, se sacudían, se derrumbaban y bailaban frenéticamente convirtiéndose en los “vocero de los dioses”: el “mal del baile” los dominaba.

Los indios creían que las huacas crearían un nuevo mundo, pletórico de bienes, sin enfermedades ni españoles: el paraíso andino. Las huacas sembrarían gusanos para que royeran el corazón de los peninsulares, por lo que quedarían hambrientas y sedientas, debiendo los indios ofrecerles sacrificios. Los “taquiungos” eran guardianes de la comunidad, evitaban contacto con los españoles, realizaban rituales de purificación, difundían el mensaje sagrado y reproducían la cosmovisión del retorno: posesos hombres, mujeres, jóvenes, viejos y niños.

Luis Millones dice que los profetas, pintados de rojo, recibían ofrendas de los creyentes en un contexto de ayunos y penitencias prehispánicas⁴⁹. Los españoles persiguieron el movimiento y durante los siete años que duró castigaron a ocho mil indígenas, obligaron a los líderes más visibles a retractarse públicamente y persiguieron con saña a los curacas adeptos, a quienes aplicaron multas y servicios extraordinarios. El indio común fue azotado y se le cortó el tocado que le servía como distintivo étnico. Aparte del líder principal del *taqui onqoy*, hubo dos mujeres que adoptaron nombres cristianos, “Santa María” y “María Magdalena”, como apropiación de símbolos cristianos que reforzaría al movimiento⁵⁰. Sin embargo, también es posible que esto representara la crisis de confianza en la capacidad de las huacas para terminar el proceso con éxito⁵¹.

Nathan Wachtel compara el movimiento de Vilcabamba con el *taqui onqoy*⁵². Si se admite que el milenarismo fue un fenómeno de cuestionamiento de la sociedad, una crisis en la que se afirmaron las representaciones, preferencias, sueños y prácticas de un pasado románticamente idealizado, entonces el movimiento del *taqui onqoy* fue más milenarista que la resistencia de Vilcabamba. Tito Cusi empleó una “táctica” de aculturación en Vilcabamba que no disminuyó la violencia; en el *taqui onqoy* en cambio, la aculturación fue combatida y los indios esperaron que la unión de las huacas ocasionara la derrota de los españoles.

Para Steve Stern, el rechazo de los indios al dios cristiano no se dio en el *taqui onqoy* de Huamanga. Dice que “en vez de rechazar a las poderosas divinidades extranjeras que habían sido impuestas, trataron de incorporarlas al panteón de potencias sobrenaturales con quienes buscaban establecer relaciones de equilibrio”⁵³. Aunque no se puede negar que hubo rechazo a la aculturación, la ambigüedad andina y las representaciones que vinculan la religión con la política, dieron lugar a que el reconocimiento del poder y la fuerza de los españoles, implicara también aceptar a su Dios. Pero, al final, el movimiento fracasó. Pese a que los indios mostraban la diferencia entre las huacas y el Dios cristiano, por ejemplo, aquellas hablaban mientras que este era solo un lienzo o una cruz, no pudieron capear el poder ibérico. Se precipitaron las sanciones económicas sobre los curacas, hubo mayor

⁴⁸ Steve Stern, “El *taki onkoy* y la sociedad andina: Huamanga, siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit., 1982, pp. 49 ss.

⁴⁹ Luis Millones: “Un movimiento nativista en el siglo XVI: El *taki onqoy*”; en *Ideología mesiánica del mundo andino*. Colección Biblioteca de Antropología. Lima, 1973, pp. 85 ss. Y “Nuevos aspectos del *taki onqoy*”; ídem, pp. 97 ss.

⁵⁰ Nathan Wachtel, “Rebeliones y milenarismo”. Op. Cit., p. 129.

⁵¹ Steve Stern, “El *taki onkoy* y la sociedad andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit., 1982, p. 66.

⁵² Nathan Wachtel, “Rebeliones y milenarismo”. Op. Cit., pp. 118, 128.

⁵³ Steve Stern, “El *taki onkoy* y la sociedad andina”. Op. Cit., 1982, pp. 56, 59.

fragmentación étnica y se dio una nueva derrota simbólica encerrando a las mujeres en claustros y ocasionando la desaparición del principal líder, pese a que se había retractado públicamente.

Según Nathan Wachtel, el movimiento forjó en el imaginario indio, la alternancia, la *mita* o el turno religioso⁵⁴. Los dirigentes del *taqui onqoy* difundieron la idea de que terminó el tiempo del Dios cristiano, de que se había invertido la *pacha* y volvió el tiempo de las huacas. Esta representación cíclica de la religión refiere el retorno de la historia, convirtiendo a la utopía andina en un bucle. Es decir, es una utopía conservadora y retrógrada que no ve el futuro al frente, sino que supone que está detrás, en el pasado; y que su poder proviene desde dentro. En suma, la imposición del Dios cristiano habría sido solo temporal, dándose el *pachacuti* expresado en el *taqui onqoy*: reunión de las huacas en torno a Pachacámac y alrededor de las deidades del lago Titicaca.

José Sánchez-Parga interpreta la “enfermedad” del *taqui onqoy* manifiesta en el paroxismo de la danza⁵⁵. Se trataría de una disposición socio-cultural que suprime la individualidad y aúna las fuerzas de enfrentamiento produciendo efectos religiosos de orden catártico. Esa misma raíz simbólica se activaría en el exceso alcohólico actual: la identidad colectiva se explicita en la pérdida de la conciencia étnica de opresión y explotación secular. Para Marco Curatola, la histeria con efusivas adoraciones, chicha, harina de maíz blanco y estruendosos gritos, expresaría el sentimiento de los indios como víctimas de los españoles⁵⁶. Que los indios se tiñeran de rojo los rostros y el cuerpo, expresaba simbólicamente la crisis. Similares actos hubo después del terremoto de Arequipa, cuando los indios se vistieron de colorado; durante el movimiento de Santos Atahualpa, sus seguidores también usaban camisas pintadas y la esposa del Incarrí llevaba veinte polleras con los colores del arco iris. El imaginario andino expresa así los momentos críticos de *pachacuti* e inversión: el color rojo del puma de los mitos de Huarochirí, el color rojo del *amaru* como felino, y la policromía del arco iris como disposición de un nuevo orden.

Marco Curatola analiza otro movimiento de crisis, el *moro onqoy*⁵⁷. Los indios recurrieron a sus huacas locales vinculadas con los ayllus y se alejaron de la divinidad asociada al orden anterior a los españoles: el Sol. Es evidente la fragilidad simbólica de la imposición inca y la importancia de la religión local en el imaginario, por ejemplo, aymara. También se advierte la confianza de los indios en sus deidades y la esperanza de que los liberarían de los dioses impuestos y de los sistemas económicos y políticos asociados a ellos. Siendo el *moro onqoy* otro “culto de crisis”, articuló desde 1589, la respuesta de los indios ante los dioses ancestrales que los castigaban con epidemias. Si el *taqui onqoy* fue la enfermedad del baile, el *moro onqoy* fue la enfermedad de los colores asociada al arco iris y al *pachacuti*: anunciaba el regreso de los cultos atávicos.

En 1595 apareció en Suaquirca un indio ladino que haciéndose pasar por enviado del demonio y de las enfermedades, instigaba a adorar a las antiguas huacas. En medio de la conmoción una anciana fue asesinada por practicar el catolicismo y el líder del movimiento reunió muchas ofrendas. Delatado por un curaca, pronto terminó su protagonismo. Se retractó e instó a sus seguidores a arrepentirse y a seguir las enseñanzas de los sacerdotes españoles. Sin embargo, su influencia logró inclusive que un curaca desconociera los matrimonios cristianos de los comuneros, eligiendo él nuevas esposas para los indios. Durante el proceso aparecieron seguidores del movimiento que inducían a la “purificación” bañándose en la confluencia de dos ríos y a adorar un árbol para liberarse de la muerte. Los hechiceros anunciaban castigos para los indios que usaran cualquier instrumento o vestido español. El movimiento también colapsó y sus seguidores se arrepintieron frente a los curas españoles en medio de un llanto generalizado. La resistencia fundada meramente en una utopía

⁵⁴ Nathan Wachtel, “Rebeliones y milenarismo”. Op. Cit., pp. 120-1.

⁵⁵ José Sánchez-Parga, “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. Op. Cit., pp. 125 ss.

⁵⁶ Marco Curatola, “Mito y milenarismo en los Andes”. Op. Cit., 1977, pp. 67 ss., 77 ss.

⁵⁷ Marco Curatola, “El culto de crisis del *moro oncoy*”. Op. Cit., pp. 182 ss., 191.

asentada en la religión, apenas dio lugar a un enfrentamiento simbólico, sin que tardara en explicitarse que el poder del discurso utópico será exitoso, si y solo si se asienta en una visión lineal y no cíclica de la historia; y se realiza como acción efectiva militarmente consumada.

Después de estos movimientos del siglo XVI, hubo rebeliones, insurgencias y acciones de resistencia de los indios que se prolongaron hasta el siglo XX. Alberto Flores Galindo⁵⁸ hace un recuento en el Perú y en el Alto Perú. En el siglo XVII existió una reflexión intelectual y literaria expresada en Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y otros autores que sobrevaloran a los incas y a los señoríos locales dando solidez a la imagen del Paitití como un espacio simbólico asociado al hábitat dorado de los incas: refugio frente a la persecución de los españoles y paraíso en la selva sin explotación ni sometimiento de los indios. Se trata del mundo escondido y secreto de la típica utopía de grupos étnicos silvícolas o agrícolas.

El siglo XVIII fue el tiempo de las movilizaciones masivas, insurgencia de los indios que sitiaron a las principales ciudades del Virreinato del Perú, movimientos protagonizados por los Amaru y los Catari. Antes de las masivas manifestaciones de fines de siglo, hubo movimientos como el de Juan Santos Atahualpa que convocó especialmente a indios forasteros y mestizos vagabundos enarbolando los símbolos hispánicos como si fuesen indígenas. Decía que descendía de Atahualpa y que encarnaba al Espíritu Santo en notorio sincretismo simbólico. También, que era un enviado divino, vestía pobres atuendos, pero podía hacer temblar la tierra y que siendo uno de los cuatro hermanos Ayar, procedía de una casa de piedra. Al crecer su movimiento en la primera mitad del siglo, fue necesario que rechace lo ibérico y remarque lo nativo. De manera pragmática y considerando el imaginario colectivo de larga duración, los movimientos políticos de los indios usaron, antes como ahora, imágenes míticas y símbolos tanto occidentales como vernáculos, para generar acciones convenientes según los objetivos y las necesidades del instante.

Respecto de Túpac Amaru II, Alberto Flores Galindo dice que su programa político incluía la connivencia de criollos, mestizos, negros e indios. Pretendía la expulsión de los españoles y la restitución del imperio incaico introduciendo cambios sustantivos en la estructura económica. Fue un programa diferente al que usualmente el imaginario colectivo indígena visualiza al proclamar el “regreso al Tahuantinsuyo”. En los Andes, tal consigna es percibida espontáneamente como la construcción de una sociedad homogénea compuesta solo por runas; pero en el caso de Túpac Amaru II, propugnó una sociedad que remonte la desorganización y el caos, donde los explotados, los parias y los subalternos, sean los dueños del mañana y los constructores de su destino. Así se habría consumado la inversión de la disimetría, se viviría el “proceso de cambio” asentándose la afirmación del “mundo al revés”. En suma, las rebeliones del siglo XVIII son el ejemplo de cómo reiterados intentos indígenas, locales o macroscópicos; terminaron en derrotas, evidenciando la inviabilidad de las utopías regresivas que se convierten en indolentes al asumir la forma de distopías.

Respecto de los siglos XIX y XX, Alberto Flores se refiere a los alzamientos que desembocaron en las guerras de independencia, se trata de los movimientos liderados por criollos con la participación de la plebe urbana compuesta por indios y mestizos, por ejemplo en los casos de Arequipa y Oruro. Otros movimientos muestran cómo algunos criollos “crearon” medios para insertarse en el imaginario popular y en la tradición andina procurando realizar sus objetivos políticos y de movilización. Un ejemplo es la manipulación que hizo Gabriel Aguilar de supuestos sueños que tuvo, referidos para movilizar a los indios. Así, las leyendas, las imágenes fantásticas y los cuentos míticos rodearon a los líderes y a los movimientos andinos, evidenciando típicos recursos utópicos de grupos étnicos en contextos coloniales. Forzaron que la historia aconteciera como una sucesión repetitiva de gestos hiperbólicos, románticamente idealizados y recurrentemente frustrados en el escenario del enfrentamiento contra los otros.

⁵⁸ Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca*. Op. Cit., pp. 55 ss., 107-12, 124, 128, 157, 205, 215, 302 ss., 328.

Según Alberto Flores, “Rumi Maqui” fue el seudónimo colectivo de varios guerrilleros que luchaban a principios de siglo XX en contra del gamonalismo por la restauración del Tahuantinsuyo y por la valoración del mundo prehispánico. Para el autor de referencia, en el Perú, fue José Carlos Mariátegui la figura que representó la búsqueda de la reposición de la sociedad prehispánica con contenido ideológico “importado” de Occidente: el marxismo. En este caso, el problema del sincretismo ideológico radica en la unión imposible de una teoría proclamada *científica* con un núcleo teleológico extremadamente presuntuoso y proféticamente mesiánico; con un discurso *utópico*, de carácter simbólico y afectivo; ecléctico, pero conservador, que exige el regreso ineluctable al mundo onírico y nunca existente del pasado andino. Para Steve Stern, en el taqui onqoy hubo milenarismo revolucionario expresado en una “visión desesperada de una inminente y total transformación que, en virtud del poder de fuerzas sobrenaturales y de la propia purificación moral de los insurgentes, en poco tiempo destruirá un orden social maligno engendrando en su lugar un mundo nuevo y perfecto”⁵⁹. Aquí, la utopía de tono culturalista se inserta dentro de una matriz que proyectaría elementos tradicionales como “modelo” universal de futuro en la lontananza del tiempo. Notoriamente, tal es la variante milenarista del discurso utópico, también señalada por Henrique Urbano⁶⁰.

El milenarismo andino como *taqui onqoy* concibe inminente la inversión política en el futuro fuera del tiempo. Anticipa difusamente con ambigüedad, que el futuro se identificará con el pasado y ante esto, cualquier acción política consciente y proactiva resultaría fútil. Tal milenarismo se forja con las categorías de la cosmovisión andina: 1. Está sujeto a procesos de inversión y retorno al pasado. 2. La historia no se desplaza en la línea de tiempo guiada por un hilo conductor que la desenvuelve progresivamente acercándola al final. 3. La política no depende de la acción voluntaria de los sujetos individuales ni colectivos, sea cual fuere la ideología que enarbolan. Y, 4. La *pacha* del ahora y el aquí sigue las categorías cósmicas dibujando una “utopía retrógrada” como alternancia e inversión social y política, poniendo una y otra vez en escena, el brillo y la distopía del Inkarrí.

LA IMAGEN DEL INKARRÍ Y LA DISTOPÍA CONSENSUADA

La figura mítica del Inkarrí ha sido analizada por varios autores en diferentes contextos. Marco Curatola, por ejemplo, piensa que existe continuidad desde el *taqui onqoy* hasta el Inkarrí: “continuidad de pensamiento del hombre de los Andes que no ha aceptado nunca su propia condición de vencido, sino que de su misma derrota saca las premisas para su triunfo futuro”⁶¹. El Inkarrí representa la esperanza y el advenimiento de una nueva era que; sin embargo, es el retorno a una anterior. Algunas entidades simbólicas vencen a otras: las huacas al dios cristiano, el Inca a Pizarro, Túpac Amaru al rey de España y los *wamanis* y el Inkarrí, al Presidente de la República. Hasta que llegue ese momento, el Inkarrí es un dios ocioso, no interviene en el mundo; pero en el tiempo crucial, cuando llega su turno, regresa al mundo, lo invierte y lo reordena. Según Curatola, por esta situación, actualmente la entidad mítica y religiosa no tendría culto en Perú.

Henrique Urbano hace una síntesis de las interpretaciones sobre el Inkarrí⁶². José María Arguedas y Josafat Roel Pineda enfatizaron que el retorno del Inkarrí dependería del crecimiento de su cuerpo a partir de su cabeza enterrada: de la cabeza a los pies⁶³. Sin embargo, algunas etnografías contemporáneas mostrarían según los autores mencionados, que para los indios del siglo XX, el retorno del

⁵⁹ Steve Stern, “El *taki onqoy* y la sociedad andina: Huamanga, siglo XVI”. Op. Cit., p. 67.

⁶⁰ Henrique Urbano, “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1977, pp. 12 ss.

⁶¹ Marco Curatola, “Mito y milenarismo en los Andes”. Op. Cit., 1977, pp. 75, 81 ss.

⁶² Henrique Urbano, “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1982, p. 82.

⁶³ José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, “Tres versiones del mito de Inkarrí”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973, pp. 221, 225.

Inkarrí dependería del “permiso” que Dios le dé para que su cuerpo crezca, habiendo precipitado en otros contextos culturales, que los indios se olviden de él. Así, metafóricamente, aun cuando retorne el gobierno indio, la ideo-lógica de la subsidiariedad, la jerarquía y la zalamería determinaría una sujeción inevitable al otro, visualizado y concebido como superior y jerárquico.

Pareciera que el olvido fuese un mecanismo para evitar la utopía retrógrada y avizorar el futuro fuera del círculo vicioso, anunciándose en la lejanía de un horizonte inconcluso. En este sentido, Juan Flores Ochoa dice que el tiempo del Inkarrí ya no volverá⁶⁴; y Henrique Urbano piensa que para el imaginario andino, el Inkarrí se dirige hacia el Este con un látigo de “fierro” con el que arrearía a las piedras. Aunque las piedras se le aproximan solas y se someten a su voluntad, el Dios cristiano le habría obligado a huir, ocasionando un cambio profundo en el héroe mítico. Sin embargo, existen también las interpretaciones que ratifican el sentido conservador de la utopía andina plasmada como retorno fundamentalista a un mundo que nunca existió. Al respecto, según Robert Randall, las características del Inkarrí establecerían su identidad⁶⁵. No se trata de un héroe solar, sino de alguien más poderoso que el Sol, puesto que sería capaz de detenerlo y colgarlo. Él habría creado todo lo que existe y sería visualizado como un dios del pasado y el futuro. Su regreso representaría la inversión del orden prevaleciente por lo que se asociaría con pachacuti. El Inkarrí tendría un carácter mesiánico ratificado por Franklin Pease que afirma que se trata de un Mesías escatológico, pero también, curiosamente, sería el símbolo del eterno retorno que daría esperanza a que aconteciera una nueva “vuelta del mundo”⁶⁶.

Según el sentido de la utopía retrógrada que termina convirtiéndose en una aceptación universal y consentida de la distopía estructural que solo vuelca a los actores en los mismos sitios de poder, el Inkarrí operaría desde abajo, adonde fue confinado por los conquistadores españoles. En este mundo interior, la divinidad andrógina se reconstituiría a sí misma hasta que alcance el momento de su plenitud, llegue “su turno” y vuelva a irrumpir en el mundo de en medio. Según Henrique Urbano, el Inkarrí habría adquirido un carácter mesiánico por la influencia de la evangelización⁶⁷, constituyéndose en el dios “latente” que “se oculta”, la “fuerza rebelde” que pese a su ociosidad actual, sería en el futuro el artífice de una nueva era⁶⁸.

José Sánchez Parga disiente con las interpretaciones mesiánicas, milenaristas y de matriz utópica retrógrada del Inkarrí. Según él, el mesianismo es propio de la tradición judeocristiana que concibe el futuro en el horizonte del final universal, con contenido escatológico y soteriológico: es el futuro que da sentido al presente. El contenido escatológico supone la esperanza en el Juicio Final y en la Salvación, es la fe en el “final de los tiempos”. El contenido soteriológico refiere el significado espiritual de Cristo como Mesías, es la representación del perdón, la resurrección y la Vida Eterna que darían fundamento al presente. Según Sánchez-Parga, “nada más ajeno a las mentalidades andinas que la esperanza de una salvación vinculada a la llegada de un Mesías”⁶⁹. En este entendido, Juan Ossio, Franklin Pease, Nathan Wachtel y John Earls se habrían equivocado al atribuir al Inkarrí contenidos religiosos y filosóficos de Occidente, y constelándolo según las premisas del tiempo, el futuro, la historia y la fe de una cosmovisión ajena a la andina.

⁶⁴ Juan Flores Ochoa, “Inkariy y Qollariy en una comunidad del altiplano”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit., p. 309.

⁶⁵ Robert Randall, “Qoyllur rit'i: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean world”. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Tomo XI, Paris, 1982, p. 75.

⁶⁶ Nathan Wachtel, “El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit., pp. 444 ss.

⁶⁷ Henrique Urbano, “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí”. Op. Cit., 1982, p. 53.

⁶⁸ Henrique Urbano, “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1982, p. 81.

⁶⁹ José Sánchez-Parga, “Motrices de la utopía andina”. Op. Cit. pp. 103-6, 114-5, 130, 151-2.

Sin embargo, a pesar de las pertinentes puntualizaciones de Sánchez-Parga; hoy día la imagen del Inkarrí aparece con poder sobre la religión, la sociedad, la política y la economía, sin que excluya absolutamente la noción mesiánica y la visión de una utopía en el futuro dibujado al fondo del tiempo lineal. Esto mostraría la ambigüedad epistemológica del imaginario andino, su flexibilidad, su permisividad frente a cualquier contradicción interna, y su eclecticismo inveterado, determinado invariablemente por las relaciones de poder. Si bien el Inkarrí no es un Mesías en el sentido occidental -aunque por la evangelización es visto también así-, representaría un orden alternativo al prevaleciente en algún presente: es la resurrección del pasado idealizado, reconstituido y actualizado según las condiciones del presente y las posibilidades que se anuncien en el futuro.

José Sánchez-Parga critica también la restricción de lo andino a una visión política e intelectual “peruanizada” con la sombra latente de Sendero Luminoso. Según el autor, la utopía andina debería conceptualizarse como la “victoria” de los vencidos; es decir, cómo se habría reproducido la diferencia frente al *otro*. Así, la historia regional habría forjado una identidad de resistencia en confrontación con el otro, dando lugar a los conflictos contemporáneos y a la denuncia de las consecuencias del capitalismo dependiente en Sudamérica. En cinco siglos, la constitución de identidades por la acción opresiva y dominante de los *otros* jerárquicos, acompañada con la búsqueda de complementariedad con los otros casi iguales, habría establecido y restablecido la cooperación y el conflicto, forjando una sociedad colonial de reciprocidad múltiple y de disimetrías ubicuas.

Los *otros* constituyen la base ontológica para articular los discursos ideológicos y las prácticas sociales, refrendando y recomponiendo epistemológicamente el imaginario local, regional, étnico y macro-político. La esperanza de que un Mesías diera sentido final y definitivo a la historia según la visión occidental de línea finita, cancela la posibilidad del *otro*; rompe la jerarquía y la complementariedad como categorías esenciales de la cosmovisión andina, y precipitaría un mundo imposible. Ningún líder, por carismático que aparezca, será capaz de destruir la estructura estamental que solo permite la rotación de quienes ocupan transitoriamente sus sitios. Por máximas que fueran las pretensiones de los líderes de aparecer como figuras míticas, milenarias o mesiánicas; el hombre andino sabe que lo que dicen y lo que hacen son solo tácticas de discurso y prácticas políticas para movilizar y alcanzar objetivos concretos: en primer lugar, de los mismos líderes. Que los resultados parciales en los procesos sean favorables o adversos a la colectividad étnica -ocasionando a veces, drásticas consecuencias individuales y colectivas- solo refleja un protagonismo histórico pedestre, sujeto al poder político que invariablemente se invertirá y reordenará. Si el ciclo sigue, aparecerá *otro* indio en el poder sin que varíe la estructura de la cosmovisión consentida: el otro existirá ineluctablemente, como el sujeto que cumple el rol de opresor u oprimido.

Entendiendo que el pasado “crece” en sentido inverso al presente y en su desplazamiento “busca” identificarse con el futuro, no cabe en la utopía retrógrada andina, ninguna visión lineal de la historia con final feliz. La imagen del Inkarrí, pese a que pueda ser representada por el indio de hoy, por ejemplo, como sujeto de un proceso de acumulación de poder —o “sami”⁷⁰, según anotación de Guido Delrán- no implica el progreso hacia final alguno. Es solamente otra coartada para re-significar el baile, ya no como resistencia, sino como celebración por permanecer arriba algún tiempo más. La presencia temporal de la identidades se realinea según las nuevas relaciones disimétricas, mostrando a la política y a todos los ámbitos de la vida social, como escenarios lábiles de reconstitución invariable, donde ningún sitio es definitivo y donde acontecerá todo desplazamiento posible, con nuevas jerarquías distributivas y nuevas dualidades de tono clientelar.

Ningún Mesías andino —si es que se admite su existencia- romperá el orden histórico y cósmico precipitando el final inaudito del mundo y el tiempo. El *telos* es un concepto filosófico de Occidente incomprensible para la cosmovisión andina. El Inkarrí apenas representa un nuevo periodo, una in-

⁷⁰ Guido Delrán, “El sentido de la historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco-Perú)”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 6. Op. Cit., 1974, pp. 15 ss.

versión que expresa el “tiempo de los indios”, pero no algo distinto al juego infinito en el que otros aparecen y fluyen, a veces abajo, a veces arriba; afirmando, de-construyendo y reconstituyendo las identidades. Las construcciones sociales son relativas y de valor variable, inclusive en condiciones extremas cuando la historia y la política permiten al hombre andino, desplegar tácticas y estrategias de resistencia o afirmación, de persistencia o de poder, sabiendo que todo fluye y que mañana los déspotas de hoy, simbólica, política, social y culturalmente; serán los *otros* de abajo. Los ciclos del retorno marcan la historia y la práctica étnica como un movimiento oscilante, un vaivén entre lo que fue y será visualizando al presente como una realidad de flujo imperecedero.

La acumulación de poder étnico, ideológico y político, representada en la imagen del Incarrí; expresa los procesos de estructuración cultural y adecuación a los sistemas donde el indio interactúa agilitando la inversión. Pero esto no implica necesariamente que por ser él quien es, esté exento de los riesgos del abuso, la discrecionalidad, el envilecimiento, la venalidad, la impunidad y el tráfico de influencias en el ejercicio de las relaciones jerárquicas; convirtiendo a la utopía retrógrada andina en una distopía supuestamente de consenso universal. Tal visión y tal práctica política se fortalecieron con la presencia y la acción colonizadora patente en la historia de la región desde inicios del siglo XVI. Pero, siendo tal visión y tal práctica, el núcleo duro de la cosmovisión andina; siendo ambas, los componentes fundamentales de la *ideo-lógica* postcolonial actual, cabe identificarlas como los signos de otra remoción motivada por el pachacuti de carácter vernáculo: son los signos que se forjaron en siglos de historia previos a la llegada de los españoles.