

Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz

Pachamamism, or the Fictions of (the Absence of) Voice

Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz

Laurence Cuelenaere

HARVARD UNIVERSITY

Associate Scholar en el Departamento de Antropología en la Universidad de Harvard. PhD en Antropología por la Universidad de California, Berkeley. Entre sus publicaciones se incluyen “Aymara Forms of Walking: A Linguistic Anthropological Reflection on the Relation between Language and Motion” (*Language Sciences* 33. 11, 2011), “On the Translatability of Cultures: Mother Earth Nature, and the Constitutionalization of the Pachamama in Bolivia” (Academia Press, 2012). En la actualidad está trabajando en un libro que se titulará *Indigenous Disputes under the Bolivian Plurinational Bolivian State*. Correo electrónico: lcuelenaere@gmail.com

José Rabasa

HARVARD UNIVERSITY

Profesor del Departamento de Lenguas y Literaturas Románicas en la Universidad de Harvard. Doctor en Historia de la Conciencia por la Universidad de California, Santa Cruz. Rabasa es autor de varios libros, entre los que figuran *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (University of Pittsburgh Press, 2010), *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World* (University of Texas Press, 2011) y la edición con Masayuki Sato, Edoardo Tortarolo y Daniel Woolf del *Oxford History of Historical Writing* (Oxford University Press, 2012). Correo electrónico: jrabasa@fas.harvard.edu

Artículo de reflexión

Traducción de Manuela Valdés, estudiante de la Carrera de Estudios Literarios, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: manuelavaldes@gmail.com

SICI: 0122-8102(201212)16:32<184:POFDAV>2.0.TX;2-M

Resumen

Pachamamismo es un término derivado del nombre de la deidad andina, la Pachamama, conocida como la Madre Tierra. El *-ismo* añadido a *Pachamama* manifiesta una filosofía, una agenda política, un programa pedagógico, una estética y un marco legal que define perspectivas no occidentales para una reflexión sobre la intersección entre la naturaleza y la cultura. La Constitución protege a la Pachamama y sus festividades son reconocidas como patrimonio de la nación. En cuanto ideología el pachamamismo conlleva una contradicción que destruye las formas que busca preservar.

Palabras clave: Bolivia, Pachamama, pachamamismo, etnogénesis, capitalismo andino-amazónico.

Palabras descriptor: Naturaleza, Festivales, Aspectos culturales, Bolivia

Abstract

Pachamamismo is a term derived from the name of the Andean goddess Pachamama, known as Mother Earth. The *-ism* at the end of the word highlights a philosophical position, a political agenda, a pedagogical programme and an aesthetic and legal framework that defines non-Western perspectives for a reflection on the intersection between nature and culture. The Constitution protects Pachamama and related festivities are recognised as part of the national heritage. In terms of ideology, pachamamism is contradictory in a way that destroys the forms it tries to preserve.

Keywords: Bolivia, Pachamama, Pachamamism, Ethnogenesis, Andean-Amazon Capitalism.

Keywords plus: Nature, Festivals, Cultural aspects, Bolivia

Resumo

Pachamamismo é um termo derivado do nome da deidade andina, a Pachamama, conhecida como Mãe Terra. O *-ismo* adicionado a *Pachamama* manifiesta uma filosofia, uma agenda política, um programa pedagógico, uma estética e um quadro legal que define perspectivas não ocidentais para refletir sobre a interseção entre natureza e cultura. A Constituição protege à Pachamama e as suas festividades são reconhecidas como patrimônio da nação. Em tanto ideologia, o pachamamismo envolve uma contradição que destrói as formas que procura preservar.

Palavras-chave: Bolívia, Pachamama, pachamamismo, etnogênese, capitalismo andino-amazônico.

Palavras-chave descritores: Natureza, Festivais, Aspectos culturais, Bolívia

RECIBIDO: 22 DE SEPTIEMBRE DE 2011. ARBITRADO: 19 DE OCTUBRE DE 2011. ACEPTADO: 5 DE NOVIEMBRE DE 2011.

CUANDO LOS RICOS de la Zona Sur (un ostentoso barrio en La Paz) se burlan de las cholas por usar teléfonos celulares, el momento de reflexiones antropológicas sobre indígenas con celulares ha pasado. Esta misma clase burguesa, que incluye banqueros, diplomáticos, burócratas internacionales y profesores, valora que su sirvienta chola pueda responder sus llamadas telefónicas pero se ríe ante la ironía de que ellas de hecho puedan pagar sus facturas con lo poco que ganan por servirles. La originalidad de decir que todos somos modernos o no, alternativos o no, también ha pasado. Lo que se pensaba era una transformación radical de la empresa antropológica ha sido trivializada. Lo exótico se ha desvanecido en avisos publicitarios de indígenas usando celulares, la promoción turística de Perú o Bolivia místicos, la legislación de la naturaleza, la domesticación del ritual como folclore y las filosofías de la interculturalidad (el encuentro de tradiciones culturales e intelectuales diversas).

Filósofos y científicos sociales han corregido la supuesta ausencia de una voz indígena por medio del desarrollo de ontologías, filosofías y sistemas jurídicos andinos necesitados de reconocimiento. A este respecto, argumentaremos que el pachamamismo ofrece ficciones poderosas para contrahistorias sobre la hegemonía intelectual occidental. En este ensayo examinaremos las historias jurídicas y filosóficas que buscan corregir este desequilibrio. Rastreamos hasta qué punto estas ficciones producen una contradicción en el momento en que aquellas filosofías declaran salvar el sistema comunal indígena y la cosmovisión andina (término usado en Perú y Bolivia para referirse a su particular visión del mundo) cuando en realidad pueden estar contribuyendo a su destrucción. Consideraremos también los vínculos entre los compromisos ideológicos estatales y el pachamamismo (por ejemplo, la incorporación de la Madre Tierra en la Constitución bajo la Ley de Derechos de la Madre Tierra de diciembre de 2010 y la industria turística que promueve experiencias místicas y chamánicas de la cosmovisión andina). El pachamamismo ofrece sitios ideales para la intersección global de voces y expresiones (por ejemplo, el Perú místico se encuentra con sus contrapartes *new age* de la India, México, África, etc.). Concebimos estos procesos de reinención de la nación en términos de una etnogénesis que demanda un etnosuicidio¹. Nosotros entendemos por etnosuicidio la participación de sujetos

1 Una búsqueda en la Web del término pachamamismo produjo más de 30.000 entradas. La mayoría estaban relacionadas con los recientes ensayos de Pablo Stefanoni. Para Stefanoni, el pachamamismo (entendido como un discurso esotérico/abstracto sobre la Pachamama) impone serias discusiones sobre lo que significa ser indígena en el siglo XXI. Él se ocupa de las limitaciones políticas de las políticas de identidad y observa que las naciones occidentales también están preocupadas y en proceso de corrección de un sistema económico que está des-

en la producción de conocimiento y la implementación de prácticas que llevan a la destrucción de su cultura.

Aunque las referencias a las maneras quechua y aimara de relacionarse con la Pachamama o la *Mama Pacha* (nombre de una deidad andina mayormente traducido como Madre Tierra) datan de los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) del marxista peruano José Carlos Mariátegui, es solo en los últimos quince años aproximadamente que la ideología del pachamamismo ha surgido². Mientras Mariátegui define la cuestión del indio como un problema socioeconómico en términos marxistas, el pachamamismo construye sus proyectos sobre una ficción de desigualdad entre las epistemologías occidentales y las andinas. Debemos señalar que por ficción o historia no negamos cuestiones sobre la desigualdad o la ausencia de voz (o el préstamo de voz), sino que creemos que las conceptualizaciones de estas problemáticas producen ficciones o historias que las hacen ininteligibles.

El trabajo del antropólogo y filósofo Rodolfo Kusch en las décadas de los cincuenta y los sesenta representa un esfuerzo pionero por conceptualizar una

truyendo la Tierra. La inflación del término Pachamama se hace manifiesta en las numerosas organizaciones (véanse las páginas de agencias turísticas, ONG y organizaciones comunitarias que usan el término Pachamama, a saber, The Pachamama Alliance [www.pachamama.org]; Pachamama Conservation [www.pachamamaconservation.org]; Comunidad Pachamama). Sobre el concepto de etnosuicidio, véase Rabasa (*Téll*).

- 2 En su ensayo “El problema del indio”, Mariátegui subraya que la cuestión indígena es socioeconómica más que cultural, moral o pedagógica. Está íntimamente relacionada con “el problema de la tierra”, cuya solución llama al fortalecimiento de la naturaleza comunitaria o comunista de los *ayllus* frente a los regímenes colonial y republicano que han buscado destruirlos durante siglos. Las reflexiones de Mariátegui sobre los *ayllus* desde una perspectiva marxista revolucionaria recuerdan la carta de Karl Marx a Vera Zasulich en la que Marx responde las preguntas de Zasulich relacionadas con el lugar de las comunas rusas en la transición al comunismo. Dado que para los campesinos rusos la tierra nunca fue su propiedad privada, la discusión sobre la inevitabilidad histórica que llevaría de la *propiedad privada* a la *propiedad privada capitalista* no tiene vigencia para el caso de la comuna rusa. Sin embargo, los Estados Unidos y Europa occidental están sobrellevando una crisis que solo encontrará solución en el “retorno de las sociedades modernas al ‘arcaico’ tipo de propiedad comunal” (Marx, “Proyecto de respuesta a la carta a Vera Zasulich”, 350). Mariátegui no cita este texto de Marx pero sí hace referencia a la naturaleza comunista de la comuna rusa para señalar el lugar que el *ayllu* debería ocupar en el proceso revolucionario en Perú. Mariátegui también señala el papel que los indios deberían jugar en la articulación de sus programas políticos: “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”. Mariátegui continúa mencionando la creación de congresos que deben ser valorados incluso cuando han sido “desvirtuados por el burocratismo” (29). Consideraríamos el pachamamismo, al menos parcialmente, como una manifestación de este burocratismo lamentado por Mariátegui.

filosofía andina que deriva sus términos de las culturas aimara y quechua. Para Kusch el pensamiento y la cultura andina son diametralmente opuestos al racionalismo occidental; de hecho, en *El pensamiento indígena americano* argumenta que la cultura andina es profundamente irracional puesto que se construye sobre el afecto y persigue una verdad interior. Dejamos a un lado la validez de su oposición binaria entre el racionalismo occidental y el afecto andino, e ignoramos por el momento su postura antimarxista. Kusch ha estado a la cabeza de proyectos decoloniales durante los últimos veinte años aproximadamente. En el transcurso del siglo XX, que en nuestro pensamiento incluye la primera década del siglo XXI, el sueño de un resurgimiento indígena ha pasado de las propuestas revolucionarias de Mariátegui y la mitología del nuevo indio de su contemporáneo Luis E. Valcárcel a la articulación de un Estado socialista *plurinacional* en el gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera. En su indigenismo Mariátegui y Valcárcel pidieron una expresión cultural y política de valores indígenas y una solución socioeconómica al problema del indio. Para el gobierno de Morales y García Linera el problema del indio delata un legado racista y colonial. Mientras aquellos articulaban el indigenismo como un programa ideológico, estos incurren en el pachamamismo³. Morales y García Linera operan bajo el supuesto de que el problema del indio ha sido resuelto.

Al escribir en la década de los veinte, Mariátegui y Valcárcel son entusiastas de la Revolución rusa y desarrollan paralelismos entre las comunas rusas y los *ayllus*. Donde un texto reza Rusia, ellos leen Perú: “¿Rusia? ¡El Perú!” (Valcárcel, 26). De paso deberíamos volver a mencionar la carta de Marx a Vera Zasulich, en la que se lee lo siguiente: “Otra circunstancia favorable a la conservación de la comunidad rusa (por vía del desarrollo) consiste en que no es solamente contemporánea de la producción capitalista, sino que ha sobrevivido a la época en que este sistema social se hallaba aún intacto”⁴. La contemporaneidad de la comuna rusa y el capitalismo parece encajar con la condición de los *ayllus*, cuyas estructuras sociales, como Marx dice en relación con las comunas rusas, no son solo contemporáneas sino que han sobrevivido al auge del capitalismo. Es como si Valcárcel hubiese leído la carta de Marx cuando escribe: “El indio vestido a la europea, hablando inglés, pensando a la occidental, no pierde su espíritu” (23).

3 Es importante mencionar, sin embargo, que las políticas de identidad que Morales propugna para resaltar su compromiso con la protección de la Pachamama no se reflejan en su partido, el Movimiento al Socialismo (MAS), que busca incorporar una amplia selección de actores políticos (véase Albrow).

4 Para una discusión más detallada de los paralelismos entre las comunas rusas y los *ayllus*, véase Rabasa (“Exception”).

Ahora contrastemos estos pensamientos de Marx y Valcárcel con la siguiente apreciación de García Linera, realizada en 2005, sobre los *ayllus*: “la existencia de estructuras productivas no capitalistas, de regímenes de intercambio no mercantil, son un obstáculo a la constitución de sujetos no igualados con capacidad de asumir el mercado como fundamento racional de sus comportamientos sociales, incluido el político” (cit. en Zibechi, 170). En el rechazo que hace García Linera de la contemporaneidad de los *ayllus* se encuentra un paralelismo con el pasaje del Lenin de *El Estado y la revolución*, escrito en 1917, donde hace un llamado al marchitamiento del Estado, al Lenin de 1918, cuando, en “Infantilismo ‘de izquierda’ y mentalidad pequeño-burguesa”, llamaba al desarrollo de un Estado capitalista. En los términos de Morales y García Linera, el momento necesita un *capitalismo amazónico*. En su propuesta los *ayllus* no solamente quedan a un lado sino que las comunidades indígenas que residen sobre reservas de gas y petróleo en las tierras bajas son sistemáticamente ignoradas bajo el principio de que el Estado no les pedirá permiso a los indígenas para explotar los recursos naturales de la nación. El llamado a un Estado plurinacional y los ideales de la comunicación intercultural se revelan a sí mismos como pachamamismo⁵.

En contraste con el rechazo de los *ayllus* que hacen García Linera y Morales en los foros internacionales, encontramos una expresión del pachamamismo en los proyectos filosóficos que le dan voz al pensamiento indígena. La ironía es que el Estado plurinacional justifica la existencia de diversas voces que supuestamente no necesitan mediación. Si el Estado reconoce la pluralidad de voces, lo hace solo hasta el punto en que las prácticas indígenas no contradigan los proyectos oficiales. En la persona de Evo Morales el pachamamismo se ha convertido en un grito global por salvar la Tierra del saqueo capitalista. El líder espiritual

5 Podríamos comparar brevemente el capitalismo andino-amazónico de García Linera y Evo Morales con las ideas de Felipe Quispe, *el Mallku*, uno de los líderes del Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), cuya relación con Marx es más cercana al Marx de las comunas rusas que al Lenin que defendía el capitalismo de Estado. Quispe ha sugerido que Marx usaba la forma comunitaria de los *ayllus* como base de sus propios escritos. Si Morales se distancia del marxismo, a pesar del “leninismo” de García Linera, Quispe indigeniza a Marx (Albro, 419-420). A pesar de todas las políticas identitarias que podríamos imputar a Quispe y los kataristas, sus propuestas siguen basándose en el *ethos* comunitario de los *ayllus*. En el programa de gobierno “Plan Pachakuti” (2006-2011), el MIP no invoca a la Pachamama ni una vez. Felipe Quispe Huanca y Camila Choquetijlla Mamani, candidatos a la presidencia y vicepresidencia, sí llaman al desarrollo del *suma qamanna-suma kaysay* (el buen vivir) y usan el término *pachakuti* (una inversión del tiempo y el espacio) en su propuesta revolucionaria. Por otro lado, Morales ha convertido referencias arbitrarias a elementos indígenas en una ideología de exportación, ya que se ha proclamado líder espiritual del mundo en su llamado a proteger a la Madre Tierra, es decir, la Pachamama.

del globo (como Morales se presenta a sí mismo), sin embargo, no tiene ningún problema con imponer su propia persona sobre culturas nativas amazónicas en nombre del capitalismo andino-amazónico. Actualmente postores extranjeros están compitiendo por negocios para la explotación de reservas de litio en las magníficas camas salinas en el salar de Uyuni. En nuestra crítica de Morales la intención no es trivializar la denuncia de la amenaza capitalista contra la naturaleza sino exponer el uso contradictorio, por no decir oportunista, de su plataforma. Implícita en la Ley de la Madre Tierra está la ficción de que la Madre Tierra necesita voz y representación política. El pachamamismo sublima y esencializa formas indígenas de vida en filosofías andinas, sistemas jurídicos y prácticas de comunicación intercultural.

El *-ismo* añadido a *Pachamama* manifiesta una filosofía, una agenda política, un programa pedagógico, una estética y un marco legal que definen perspectivas no occidentales para reflexionar sobre la intersección de naturaleza y cultura. El pachamamismo se ha convertido en una carrera en el contexto del Estado plurinacional de Bolivia. Pero también es una carrera para aquellos que hacen de la salvación y el cuidado de la Madre Tierra un componente de las empresas turísticas. Chamanes, burócratas e intelectuales culturales hacen nichos en las empresas del Estado y sus contrapartes turísticas. También debemos señalar la complicidad entre las fuerzas del mercado y los aparatos del Estado que producen versiones purificadas de rituales, fiestas, sitios arqueológicos y expresiones culturales que deben ser valorados como componentes integrales del patrimonio de la nación. Turismo y burocracia van de la mano. Leyes protegen a la Pachamama y comerciales promueven festividades étnicas. La ley ahora permite la protección y privatización (al menos del acceso, en Bolivia, mientras en Perú hace décadas que una parte significativa del patrimonio está en manos privadas) de sitios para la celebración de rituales ofrecidos a la Pachamama.

El pachamamismo, más allá de las formas específicas que asume en los Andes, manifiesta una tendencia entre movimientos antisistémicos a descalificar categorías y formas de pensamiento que tienen una fuente occidental. En el proceso de oponer el pensamiento andino y el occidental, el pachamamismo reduce ambas tradiciones. Si esta práctica parece ser efectiva al construir una política de identidad, su simplificación de los términos puede terminar siendo perjudicial para las complejidades del pensamiento y la expresión andinos. Por otro lado, su certidumbre de poseer un modo privilegiado de pensamiento, es decir, una episteme indígena, depende de una visión reduccionista del pensamiento occidental. Estos discursos están articulados en español (pero también en inglés y otras lenguas europeas) y en formas discursivas occidentales que borran

mínimamente la lengua y las categorías que pretenden rescatar del olvido en la traducción y apropiación de términos indígenas. En resumen, se asume que las lenguas indígenas necesitan categorías y términos de lenguas europeas para que sus voces sean escuchadas, así como para su supervivencia. Pero muchísimo se pierde en los privilegios proclamados por el pachamamismo.

Más allá del pachamamismo: una breve arqueología

En *Les néo-indiens* Jacques Galinier y Antoinette Molinié han señalado que el uso contemporáneo del término *Pachamama* en Perú delata un fantasma mitológico y matrilineal, “une ascendance matrilineaire fantasmatique” (133)⁶. Tienen en mente un legado ideológico que viene del indigenismo de José Carlos Mariátegui y Luis Eduardo Valcárcel de los años veinte, pero también señalan que la clase media de Cuzco ha expresado la necesidad de construir una nueva identidad nacional inca⁷. Regresaremos al concepto del *nuevo indio* de Mariátegui y Valcárcel en la sección donde discutimos expresiones filosóficas. Nótese por ahora que la proliferación de chamanes urbanos, los comerciales de unos Andes místicos hechos por agencias turísticas y la identidad promovida por la alcaldía de Cuzco dan razón a la generalización de Galinier y Molinié. Ellos indican que, a pesar de su ubicuidad contemporánea, el término *pacha* es uno de los menos claramente definidos en antropología. Resaltan la conocida discusión del término *pacha* en el artículo de Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne, “*Pacha*: En torno al pensamiento aymara” (1988).

En su artículo Harris y Bouysse-Cassagne señalan que si bien *Pachamama* es comúnmente traducido como Madre Tierra, el término *pacha* se relaciona con una gran serie de términos complementarios que complican la traducción usual. En su discusión sobre el término *pacha*, Harris y Bouysse-Cassagne con-

6 Estos términos forman parte de la invención de una historia prehispanica en Perú pero también de Bolivia; dos madres se oponen: la buena o la Pachamama (Madre Tierra) y la malvada o la Madre Patria. Mientras la primera sería inasequible, mítica y pertenecería al pasado, la segunda representa la conquista y la dominación española: “C’est ainsi que dans les représentations nationales, on adore la ‘bonne mère’, dans la figure de la Pachamama (Mère Terre), et on hait la ‘mauvaise mère’ dans la figure de la Madre Patria (Mère Patrie) qui désigne l’Espagne par un paradoxe logiquement nécessaire. La ‘bonne mère’ a quelque chose d’inaccessible, car la conquête espagnole, le premier acte de fondation de la nationalité, l’a éloignée pour toujours dans le domaine mythique” (Galinier y Molinié, 132). Ellos continúan explicando que “cette opposition entre Tierra et Patria (Terre et Patrie), entre mythe et Histoire, au sein d’une figure maternelle, va servir de définition de la nouvelle autochtonie, célébrant ainsi la naissance puis l’émancipation d’une nation” (132).

7 Además de los 7 *ensayos* de Mariátegui, véase su prólogo a *Tempestad en los Andes* (1927) de Valcárcel.

sideran una correspondencia entre los espacios cristianos del infierno, la tierra y el paraíso y la división espacial tripartita andina. Esta observación sugiere que hay capas profundas de pensamiento cristiano en la cosmovisión andina. Esta saturación semántica ha llevado a académicos como Tristan Platt a elaborar una distinción sistemática entre la cristiandad andina y la reforma litúrgica de la Iglesia: “Para la última”, escribe Platt, “los objetivos incluyen una renovada insistencia en el monoteísmo trinitario como el único fundamento verdadero de la fe cristiana (convergiendo aquí con muchas sectas protestantes): desde esta perspectiva (así como en periodos anteriores del catolicismo evangélico) ceremonias como *ukhupacha* [mundo interior] pueden parecer adoración demoníaca. Pero para cristianos andinos la relación entre los mundos [junto a *ukhupacha*, Platt menciona *janajpacha*, “mundo superior”] es mutuamente nutritiva” (146). Nos abstenemos de hablar en términos de corrupción, distorsión o inautenticidad porque nos preguntamos si el esfuerzo por recuperar una religión andina auténtica no contaminada no manifiesta acaso una versión invertida de los esfuerzos de los misionarios por exponer la continuidad de la fe pagana en formas cristianas⁸. Dentro de esta lógica, la creación formal de un indígena genérico con apariencia de individualidad pura tiene un efecto contrario en el sentido de que destruye formas indígenas existentes. El llamado a la etnogénesis conduce al etnosuicidio.

Recordemos que la Pachamama no ha jugado siempre un papel central en los textos etnográficos coloniales y misioneros. Por ejemplo, las descripciones de José de Acosta de las idolatrías en *Historia natural y moral de las Indias* (1590) solo mencionan de pasada a la Pachamama en una ocasión. Sin embargo, sí mencionan a Mamacocha o la Madre Agua, que nos ofrece una variación interesante. Los términos *Mamacocha* y *Pachamama* comparten la partícula *mama* pero

8 En este contexto vale la pena mencionar la teología india que, contrario a lo que se piensa desde la posición ortodoxa de intolerancia de la jerarquía católica, afirma y promueve formas indígenas de entendimiento que adoptan y se apropian de la cristiandad. Véase, por ejemplo, *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano* (1991). El límite de la capacidad de la teología india para abrirse a sí misma a formas indígenas es el supuesto canibalismo practicado durante el *tinku*, la batalla ritual entre *moitiés* que Platt documenta en su ensayo. Decimos supuesto, pues quizás el uso de citas que hace Platt señala el valor simbólico atribuido a la ingestión de la sangre vencida, porque Platt no ofrece más evidencia que habladurías sobre la ingestión de órganos: “En efecto, casos de canibalismo entre grupos guerreros no son desconocidos en el norte de Potosí: algunos órganos de la víctima (ojos, lengua, corazón, hígado y testículos) pueden ser ingeridos en un estado similar al ‘frenesí dionisiaco’ mientras los restos se enterrarán para los espíritus de la montaña y sus ‘raíces’” (Platt, 165). Nótese el irresistible llamado a leer el *tinku* a través de la referencia greco-abrahámica del “frenesí dionisiaco”. El “pueden” en el lenguaje de Platt sugiere el posible canibalismo sancionado durante el *tinku*.

¿qué significa *mama*? ¿Realmente significa madre como sugiere la apresurada traducción de Pachamama en Madre Tierra? Dejaremos de lado por el momento las recientes formulaciones sobre el significado de Pachamama como “bioma” o “fuente de vida”. Mientras el significado de *bioma*, en español, se refiere al conjunto de sistemas ecológicos característicos de una zona biogeográfica, el concepto de fuente de vida sugiere el término *madre* en forma de disfraz conceptual (véanse Cadena; Escobar; Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya). Fuentes coloniales nos permiten complicar la aparente neutralidad de estas recientes traducciones.

En cualquier caso, Pierre Duviols ha indicado que Pachamama y Pachamac son sinónimos. Examinando las proliferaciones coloniales de la palabra *camac*, Duviols muestra que cada cosa en el mundo tiene su “mama”. El término *mama*, según Duviols, debe entenderse como simulacro, prototipo y arquetipo. Cada cosa en una pluralidad concebible de mundos tiene una fuerza primordial que le corresponde o un “doble”, es decir, una mama que lo anima⁹. Duviols cita a los principales escritores coloniales y religiosos de los Andes (Polo de Ondegardo, Cobo, Murúa, Acosta, Garcilaso) para respaldar su tesis, para documentar el concepto de prototipos del mundo actual.

Un texto clave para entender la noción de dobles en el concepto de mama, como matriz de todas las formas, es el siguiente pasaje de *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*:

La orden por donde ellos fundaban huacas, que ellos llamaban a la idolatría, era porque decían que a todas criaba el Sol, y que las daba madre por madre; y que mochaban a la tierra porque decían que tenía madre y al maíz y a las otras sementeras y a las ovejas y ganado que tenían madre; y a la chicha, que es el brebaje que ellos usan, decían que el vinagre de ella era la madre y lo reverenciaban y lo llamaban *mama*, aqua madre del vinagre, y cada cosa adoraban de esta manera y le tenían hecho, como digo, sus casas y puesto su servicio muy cumplida y particularmente. (Cristóbal de Molina cit. en Duviols, 138)

9 “Ainsi nous trouvons que chaque objet existant correspond à une force primordiale, un ‘double’, qui l’animait. Acosta, Cobo et Murúa reprennent la description du culte des étoiles esquissée par Polo de Ondegardo qui nous informe que, selon la croyance indienne, tous les animaux et les oiseaux possédaient un ‘semejante’ (semblable, c’est-à-dire prototype) dans le ciel qui était chargé de leur procréation et de leur multiplication. Acosta y voit évidemment un reflet platonique tandis que Cobo développe cette pensée sur la ligne des rapports entre les causes premières et les causes secondaires. Le terme qui désigne ce prototype céleste, dans le chapitre 29 du Manuscrit de Huarochiri, est *camac*, c’est-à-dire *la force qui anime*, selon Garcilaso” (Taylor, cit. en Duviols, 138).

Todas las cosas en el mundo son producidas por la mama y encuentran una copia de ellas. Taylor ha indicado que el capítulo 29 del manuscrito del Huarochirí desarrolla la noción de doble como *camac*. A lo largo de este manuscrito, el poder de los *wak'a* es medido en términos de su capacidad de ser *camac*. Alguien que se beneficiara de los *wak'a* era definido como *camasca*. En el capítulo 14 del mismo manuscrito los *camasca* (traducido como “hechizero” en el léxico colonial) son animados por pájaros o vuelan como pájaros. En su descripción del hechicero, fray Martín de Murúa indica que ellos asumen todas las formas posibles, vuelan alrededor del mundo y hablan con el demonio (cit. en Taylor, 234). Taylor considera *camac*, *camay* y *camasca* como fundamentales para la religión andina. Él compara estos tres términos a medida que aparecen en las tres traducciones del manuscrito del Huarochirí, es decir: la de Ippolito Galante (del quechua al latín en 1942), la de Trimborn (del quechua al alemán en 1966) y la de Arguedas (del quechua al español en 1976). Mientras estas tres traducciones le dan un sentido de “creación” a *camasca*, Taylor sostiene que ninguna de estas traducciones tiene el significado de *camasca* como “bruxo” que es recurrente en las crónicas coloniales. Si es cierto que la Pachamama (como deidad) tiene carácter universal, no siempre ha sido la única. Por ejemplo, el capítulo 15 del manuscrito describe a Cuniraya Huiracocha como el creador del mundo, no la Pachamama. En las instancias de dobles examinados por Duviols y Taylor encontramos una conexión explícita del pensamiento andino con el mundo platónico de la ideas. Podemos preguntarnos hasta qué punto los conceptos andinos que aparecen en los registros etnográficos tempranos están influenciados, quizás irremediabilmente, por categorías occidentales.

Filosofía: la producción de voz

Entre las muchas expresiones de filosofía intercultural destacamos *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* de Josef Estermann y *Pluriversalidad: rostros de la interculturalidad* de Marcelo Fernández Osco y Yamila Gutiérrez Callisaya. En su invocación de la Pachamama para diferenciarse a sí mismas de formas occidentales de filosofía intercultural, estas propuestas ejemplifican instancias teóricas de pachamamismo¹⁰. Destacamos estos dos estudios porque ofrecen ambas aproximaciones teóricas y prácticas a la interculturalidad.

10 Como Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya han recalcado, las filosofías de la interculturalidad en la década de los noventa constituyeron una moda. Véanse, por ejemplo, *Interculturalidad y globalización* y *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, de Fomet-Betancourt; también la colección de ensayos de González R. Anranaiz *et al.*, *El discurso intercultural*.

Si Estermann expresa reservas en lo que se refiere a la aplicabilidad del pensamiento marxista, encuentra que la filosofía de la interculturalidad construye sobre el diagnóstico que hace Marx de la sociedad capitalista y respalda un programa por la liberación de la vida andina frente a la pobreza opresiva:

La “etnicidad” de la pobreza no solo es un hecho evidente, sino que además refleja una tendencia que ya había señalado el mismo Marx: “Las ideas de los dominadores son las ideas dominantes”. Lo que ocurrió hace 500 años con el continente americano se perpetúa hoy día mediante la hegemonía económica y cultural de Occidente, a través de la globalización económica neoliberal e informática, sustentada y fomentada en parte por la filosofía posmoderna. (9)

Estermann da voz y expresión a una filosofía que es articulada en la vida diaria de los aimaras y quechuas, pero carece de una articulación académica: “Se trata más de dar voz y expresión a las y los que fueron acalladas/os por el ruido triunfador de las concepciones e ideas importadas e impuestas a la fuerza a los pueblos originarios de Abya Yala” (10). El término Abya Yala es una expresión cuna (Panamá) que significa “tierra en su total madurez” y que ha sido propuesta por indígenas a lo largo del continente como alternativa al término “América”.

La persona que nos dio este libro participa del movimiento radical conocido como katarismo, que ofrece un programa para la liberación política de los *ayllus*. Él enseña el libro de Estermann en el campus Achacachi de la Universidad Indígena Boliviana. Achacachi es una comunidad conocida por los Ponchos Rojos, un grupo radical armado. Los Ponchos Rojos son conocidos por sus prácticas de justicia comunitaria y su participación en manifestaciones que han llevado al derrocamiento de dos presidentes recientes, Gonzalo Sánchez de Lozada y Carlos Mesa Gisbert. Según este actor, el proyecto original de una universidad indígena en Achacachi era preparar a las gentes indígenas en formas que sirvieran a sus comunidades, no reproducir el tipo de entrenamiento que los bolivianos reciben en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) o en instituciones privadas. Los estudiantes, en la conceptualización original de la Universidad Indígena, debían regresar a sus comunidades con conocimiento basado en sus necesidades. En la actual formulación oficial de la Universidad Indígena los cursos que exploran cuestiones de interculturalidad y filosofía andina ofrecen una perspectiva a estudiantes que completan estudios en carreras convencionales. Por ejemplo, agrónomos podrían, en teoría, conversar con labradores aimaras y aprender sobre sus ancestrales modos de cultivo.

El libro *Pluriversalidad* nos fue regalado por los autores. Marcelo Fernández Osco enseña en la Universidad Mayor de San Andrés (la principal institución

pública de educación superior en Bolivia) y trabaja para el Ministerio de Autonomías del gobierno de Evo Morales; Yamila Gutiérrez Callisaya es una etnógrafa titulada de la UMSA y trabaja con organizaciones indígenas como el Conamaq (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu). Los autores desarrollan el concepto de pluriversalidad en los contextos de prácticas interculturales en áreas suburbanas donde migrantes del campo se asientan; Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya conceptualizan estos sitios como lugares donde migrantes heterogéneos y marginados se encuentran (los mal llamados barrios, villas, zonas que en jerga académica corresponden a periferias, zonas marginales, áreas suburbanas o áreas periurbanas [24]). Este libro opone radicalmente las formas de vida occidentales a las andinas; para los andinos la tierra no es solo un recurso mercantil sino una Madre Tierra o Pachamama (13). Al final lo que unifica a estos nuevos migrantes urbanos es su lucha por obtener mejores condiciones de vida en un degradado y degradante contexto suburbano. La interculturalidad que los autores buscan definir no tiene nada en común con los paradigmas interculturales europeos: “la interculturalidad es una práctica entre las poblaciones indígenas” (10). *Pluriversalidad* debería mirarse como una contribución a las prácticas y teorías indígenas de interculturalidad, y al mismo tiempo como una expresión de ellas, en el contexto de poblaciones que han sufrido el impacto del colonialismo: “Son justamente el movimiento social indígena originario y su intelectualidad los que responden de modo crítico, no por experiencia de un conocimiento abstracto y especializado sino por su experiencia de vida colonial, del ninguneo de lo propio” (23)¹¹. El mundo andino es un espacio privilegiado de solidaridad: “de lo que se trata no es de asimilar o destruir, pues en cualquiera de los casos se cancela toda diversidad” (24). Es un espacio de hermandad que permite el surgimiento del *jaqi* o persona social. Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya argumentan que las “zonas” o “juntas de vecinos” pueden considerarse como expresiones urbanas de los *ayllus* que actualizan formas indígenas de organización a la sombra de los sindicatos. Para estos autores, las políticas liberatorias de los sindicatos y las organizaciones marxistas van en contra del actual espíritu andino de los *ayllus*, que Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya conceptualizan como no necesitados de liberación. Aunque los sindicatos saturan el paisaje social, a menudo estructuralmente atado a la gobernabilidad de los *ayllus*, en los espacios de pluriversalidad que ellos examinan, “el vecino” busca convertirse en

11 Más allá de los reinos de lo humano, el concepto de pluriversalidad toma en cuenta actores no humanos: “Se trata de una pluriversalidad que no solo tiene implicaciones sociales sino que compromete a los elementos circundantes, como los cerros, los animales, la foresta, incluyendo un mundo cosmológico” (23).

jaqi. Si el surgimiento de la modernidad está unido al expansionismo imperialista y el colonialismo del poder definido por la división racial del mundo, como es argumentado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, los autores subscriben la noción de una transmodernidad que los lleva a hablar de “la modernidad indígena originaria” (Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya, 136).

El proyecto de construir una filosofía andina es una instancia del pachamamismo desde el momento en que extrae un pensamiento esencial aimara de expresiones que para Estermann permanecen protofilosóficas cuando no son sistematizadas en un paradigma filosófico que pueda ser enseñado y reconocido propiamente como filosofía en círculos académicos. Sin embargo, nos preguntamos qué gana una cultura cuando es reconocida como poseedora de una filosofía (cultura, historia, arte) por un trasfondo académico o cultural que inevitablemente ha sido influenciado por categorías occidentales. Tales conceptos en la filosofía andina como *jaquisofía* o *pachasofía*, por mencionar únicamente dos instancias, tienen la fuerza del sufijo *-sofía* incluso si este término es un tanto alterado por la forma *jaqi* o *pacha*. La alternativa radical (el *elsewhere*) de las formas andinas es colonizada al darle una sustancia filosófica¹². Esta filosofía satisface un componente cultural en las estructuras universitarias convencionales de la Universidad Indígena. Como hemos señalado antes, el proyecto original de esta universidad era reinventar la educación encaminándola hacia las necesidades y formas de vida de las comunidades y no replicar la institución pública y estatal.

A pesar de todos los esfuerzos de Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya por articular e identificar formas específicas de pensamiento y acción que ellos señalan como esencialmente andinas en oposición a su definición de un prototipo occidental, solo pueden hacer esto desplegando un aparato conceptual que hace la mal llamada especificidad andina inteligible en un discurso elaborado en español. Estamos de acuerdo con que las formas indígenas de vida tienen maneras de relacionarse con la naturaleza que difieren radicalmente de las prácticas extractivas del capitalismo pero la creación de una política de identidad solo puede ser contraproducente en luchas antisistémicas. Su deseo de una forma andina pura de entender el mundo, la historia y la naturaleza los lleva a excluir estructuras políticas que intrínsecamente son parte de los *ayllus*, es decir, sindicatos y organizaciones políticas. La existencia o la simbiosis de los *ayllus* y los sindicatos no es algo que desaparecerá con el trazo de una pluma; los sindicatos han sido parte de la vida diaria de la comunidad indígena desde principios del siglo XX, cuando surgieron las primeras organizaciones indígenas.

12 Sobre el concepto de *elsewhere*, véase Rabasa (2011).

Estas dos formas de pachamamismo permanecen distintas incluso cuando ambos discursos circulan en el contexto de la Universidad boliviana. Como hemos venido argumentando en este texto, el pachamamismo no es una sola ideología sino que se manifiesta a sí mismo en una pluralidad de expresiones y programas. Hasta cierto punto podríamos decir que Estermann y Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya se excluyen mutuamente, incluso que quizás son antagonistas en sus proposiciones. Mientras Estermann se siente cómodo dedicándose a Marx, Fernández Osco y Gutiérrez Callisaya se oponen al marxismo bajo el principio de que es una instancia de pensamiento occidental que despliega categorías ajenas a la vida de los *ayllus* y la cosmovisión andina.

La legislación de la naturaleza

Para académicos occidentales (Cadena; Escobar), la inclusión de la Pachamama en Constituciones latinoamericanas manifiesta una reconfiguración política de las divisiones tradicionales (tales como el binomio naturaleza/cultura) que han diferenciado formas indígenas de vida del pensamiento occidental. La legislación de la Pachamama aparenta trascender la economía política del neoliberalismo. Comúnmente se asume que este nuevo estatus legal de los denominados *earth beings*, seres de la tierra (es decir, no humanos: montañas, agua, tierra, etc., como entidades sensibles), desmantela la legitimidad de las ideologías neoliberales que desechan todos los principios éticos en su decidida búsqueda de ganancias. La pluralización ontológica de la política supone un importante giro en el pensamiento occidental, consecuentemente una afirmación de una expresión política indígena. Los nuevos actores de las Constituciones, es decir, la voz de la Tierra, encuentran un vehículo para su expresión. Obviamente estos subalternos necesitan irremediamente de la mediación de discursos humanos. Sin embargo, es como si estos nuevos miembros del Estado pudiesen considerarse ahora como actores políticos plenos¹³. Prácticas similares también han

13 La Nueva Constitución Política de Bolivia dice: “Naturaleza de la Pachamama, donde la vida se vuelve real y se reproduce a sí misma, tiene el derecho de ser íntegramente respetada en su existencia y al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos” (cit. en Cadena, 335; véase <<http://www.eluniverso.com/2008/07/24/1212/1217/ESCo64BD52EF420CAECDB65555BF60C.html>>). El motor o el elemento constitutivo de esta transformación son, en las palabras de Marisol de la Cadena, “una insurgencia de fuerzas indígenas y prácticas con la capacidad de perturbar significativamente las formaciones políticas prevalecientes y de reorganizar el antagonismo hegemónico, antes que nada haciendo ilegítima (y, así, desnaturalizándola) la exclusión de prácticas indígenas de la institución nacional y estatal” (336). La transformación en sí misma comprende la incorporación de la Madre Naturaleza (Inti Yaya) en la Constitución ecuatoriana.

aparecido en los espacios políticos de Bolivia y Perú, obviamente con diferencias políticas radicales en su inflexión. Mientras los Estados boliviano y ecuatoriano se conciben a sí mismos en términos de una mezcla de socialismo y capitalismo andino-amazónico, el Estado peruano bajo el régimen de Alan García adoptaba un modelo neoliberal sin reparos. Si la aparición de seres de la tierra en protestas sociales manifiesta un momento de ruptura en la política moderna y una indigeneidad emergente, necesitamos entender las maneras como el modelo neoliberal de Perú asimila los llamados a la protección de la Pachamama al incorporarla en el patrimonio nacional¹⁴.

Parece paradójico hablar de epistemologías indígenas que evitan la tendencia occidental que, al menos desde Descartes, ha definido la tarea del conocimiento científico en términos de dominio y apropiación, mientras al mismo tiempo propone una legislación (que establece criterios para reclamar derechos de propiedad) de los seres de la tierra y la Pachamama. El desliz hacia los derechos de propiedad plantea un interrogante: al reconocer la voz de la naturaleza en términos legales se la convierte en un “sujeto” apropiable. Si la relación entre la naturaleza y las sociedades humanas puede ser controlada, es decir, la explotación de la naturaleza puede ser legislada, es necesario acordarnos de nuestra vulnerabilidad. La voz de la Tierra siempre habla en términos que apuntan hacia un *elsewhere* (un espacio radicalmente diferente) con respecto a los lenguajes de la ley y la ciencia que nosotros los humanos proyectamos en nuestro deseo de validar nuestras formas de habitar en la Tierra. Personalmente, creemos que las formas de vida indígenas tienen mucho que enseñarnos sobre reciprocidad en nuestra relación con la naturaleza; sin embargo, cuestionamos el impulso de incorporar a la Pachamama en la Constitución. En estas enseñanzas los indígenas no están solos.

14 Ponemos el énfasis en el régimen de Alan García, y dejamos de lado las posibles variantes al neoliberalismo que Ollanta Humala esté implementando, porque De la Cadena escribe su artículo durante el gobierno de García. En su artículo Ella explica cómo se dio cuenta de esto después de asistir a una demostración política en Cusco. Describe cómo observó bailarines rituales, barrios religiosos rurales y urbanos participando en la demostración política en la plaza de Armas de Cusco a comienzos de diciembre de 2006. La particularidad “indígena” de la protesta contra un proyecto minero fue definida por la presencia de seres de la tierra que piden respeto y se enfadarían y matarían gente si la mina llegara a construirse (339). Arturo Escobar ha argumentado que una mente moderna no puede comprender el reconocimiento de los seres de la tierra y por eso desafía políticas neoliberales (39). El proyecto minero no solo violaría la vida local sino que impediría el turismo, una actividad que le estaba generando ingresos a la región. Recordemos que el asistente de De la Cadena trabajó para una agencia turística que practicaba “chamanismo andino”. Nótese que “naturaleza”, cuando se entiende en términos de seres de la tierra sensibles y políticos, se convierte en un recurso turístico para el Estado y empresas privadas, un patrimonio a proteger (Cadena, 336).

Siguiendo a Michel Serres, queremos señalar que las cosas del mundo y de la naturaleza misma tienen voces propias que destruimos en el proceso de definir las en categorías humanas: “la tierra nos habla en términos de fuerzas, lazos e interacciones, y eso es suficiente para hacer un contrato. Cada uno de los socios en simbiosis debe entonces, por derecho, vida al otro, bajo pena de muerte” (390). Leyendo a Serres recordamos que el Occidente no siempre ha sido el Occidente y que las críticas más fuertes y rigurosas que se le hacen vienen del occidente mismo. La voluntad para dominar y apropiarse de la naturaleza ha definido el programa para la explotación de la Tierra, y debemos combatir esta forma de pensamiento. Sin embargo, la inclusión de la Tierra en las Constituciones nacionales solamente puede producir los términos para la definición de los derechos de propiedad. Según nuestro parecer, no importa si son individuos o colectividades las que reclaman los derechos de propiedad. Dudamos de que la incorporación de la Madre Tierra en las Constituciones nacionales vaya a dificultar la capacidad del mercado de obtener ganancias por su regulación. El Estado puede ahora reclamar el estatus de protectorado y la industria turística puede florecer en su reclamo por explotar su atractivo.

La domesticación de formas de vida como folclore

Los olorosos días de Cuzco de Rodolfo Kusch, “el vaho hediento es un signo que flota a través de todo el altiplano, como una de sus características primordiales”, hace tiempo que pasaron. Cuzco es ahora un lugar para turistas pero especialmente para el turismo chamanístico. El llamado de Kusch a la reevaluación del pensamiento indígena en los años sesenta ahora constituye un legítimo, y de hecho legislado, patrimonio. Una versión de la *wiphala*, la bandera de los indígenas de los Andes, ahora ondea junto a las banderas nacionales de Perú y Bolivia. También encontramos la *wiphala* en los uniformes del ejército boliviano y la policía nacional. Es como si la Pachamama diera crédito a la incursión armada en la Amazonía, para desalojar indígenas de los campos de gas y petróleo, y al apaleamiento de los protestantes que se oponen a las políticas de Evo Morales en el altiplano. Oficiales del gobierno hacen rituales (ritos chamanísticos son asunto cotidiano en el palacio nacional) y empresas privadas especializadas en viajes místicos en los Andes ofrecen recorridos. Obsérvese que esto no es un rasgo característico de las naciones andinas sino un fenómeno recurrente en México también. Rituales, fiestas y bailes deben ser purificados para el consumo turístico.

Puede argumentarse que la legislación y el turismo folclórico hacen parte de una reinención sistemática del patrimonio de la nación, en realidad, parte de un complejo proceso de etnogénesis, pero así mismo nos preguntamos si la rein-

vención de la tradición no viene de la mano del etnosuicidio. ¿Es esta reificación de la Pachamama indispensable para la supervivencia cultural? ¿Debe la cultura ser vendida mientras esté protegida por la Unesco? ¿Es esta una forma de perder la autonomía y la invención cultural constante a cambio de la petrificación? ¿Es la reificación inevitable en todo proceso de etnogénesis? Ilustraremos la tensión entre etnogénesis y etnosuicidio con la transformación del *tinku* de un ritual en un baile folclórico que ha sido usado recientemente en las campañas políticas de Evo Morales.

El *tinku* es un combate ritual actuado entre *ayllus* en varios lugares del sur del altiplano, en particular en el departamento de Potosí. En estos rituales (también llamados encuentros) miembros de diferentes comunidades se enfrentan en lo que Tristan Platt ha llamado guerra regenerativa. Algunos de los participantes en el *tinku* usan tocados que evocan los cascos usados por los conquistadores. Se encuentran una gran selección de elementos europeos y cristianos en las presentaciones contemporáneas del *tinku*. Platt señala que

estudios andinos hace tiempo que han señalado una distinción entre nuevas formas cristianas y una concreta lógica subyacente de origen precolombino, sugiriendo así que el pensamiento mítico pagano, acompañado de muchos conceptos prácticos e ideas, ha sobrevivido sin obstáculos hasta hoy, bajo la apariencia de una dominante estética pública y europea. (141)

Citamos a Platt menos para promulgar la posibilidad de aislar los elementos andinos precolombinos de los europeos que para mostrar un ejemplo de cómo la petición cristiana y colonial del etnosuicidio se convirtió en etnogénesis, que bajo nuestro punto de vista no debe ser definida por la permanencia de discretas supervivencias de pensamiento mítico pagano. En última instancia, este tipo de reclamos sirven a una industria turística que ahora pide una purificación del ritual para el cómodo consumo de los turistas. Se da, de hecho, el peligro de una regulación de formas de vida que buscaría expulsar elementos no considerados auténticos.

Para nosotros, los Andes consisten en una combinación dispar de formas culturales en las que los andinos, los modernos, los cristianos no pueden ser separados sin que se ejerza una violencia simbólica. La purificación de un *tinku* con la intención de convertirlo en un componente de la nueva identidad aimara es, de hecho, pedirles a las comunidades que purifiquen sus prácticas y, por ende, llevarlas al etnosuicidio. Apreciamos la belleza del folclore que rodea los bailes en los grandes festivales, sin embargo también encontramos la necesidad de distinguir las formas en que el folclore se ha apropiado del *tinku* de aquellas en las que

el *tinku* es hoy una práctica viva en comunidades en donde los combates no son representaciones artísticas sino luchas por la regeneración. La representación de batallas rituales no es pensada para extraños incluso si la industria turística la incluye en paquetes para experimentar una Bolivia auténtica. En la segunda mitad del siglo XX el *tinku*, como forma del folclore, se hizo parte del carnaval en Oruro y la fiesta del Gran Poder en La Paz. Gente de todos los sectores de la sociedad pueden ahora bailar el *tinku* en escenarios urbanos. Bailar el *tinku* hoy significa participar en el despertar de la nueva nacionalidad aimara y una ciudadanía en negociación. En años recientes presidentes tan diversos como Gonzalo Sánchez de Lozada, Carlos Mesa y Hugo Banzer han bailado en el Gran Poder para reclamar los espacios rituales y el folclore como patrimonios de la nación. Incluso se ha convertido en orgullo de antropólogos aprender a bailar el *tinku* y participar de las festividades (véase Guss).

La industria turística se sirve de esta “identidad andina precolombina” para la promoción turística. Desafortunadamente, como el *tinku* adquirió popularidad, ahora (y desde el año 2007) es supervisado por policías que portan pequeños látigos hechos con restos de llantas para mantener la intensidad comunal y a la población llena de júbilo bajo control, tal como se manifiesta en el video titulado “Bolivia’s Tinku Festival”¹⁵. También vale la pena contrastar el *tinku* que Tristan Platt describió como un lugar difícil de idealizar en 1986 con el *tinku* que Evo Morales quiere normalizar, disciplinar y regular para consumo turístico. En la campaña de 2005, la plataforma de Morales y García Linera creó una canción titulada “Tinku al socialismo”. En el fragmento extraído de un video promocional del ahora electo Evo Morales, no solo escuchamos la canción *tinku* sino vemos también las versiones folclorizadas del ritual del *tinku* así como es representado en la comunidad macha (“Evo presidente”)¹⁶. La domesticación del

15 Señalamos aquí que la policía ahora controla el *tinku*, no el hecho de que sea controlado. Krista van Vleet ha señalado que el *tinku* siempre ha sido controlado. Autoridades locales ayudan a determinar quiénes ingresan en el cuadrilátero, quiénes buscan oponentes para pelear y quiénes permanecen sin oponentes, y evitan que un individuo continúe peleando cuando su oponente ha caído al piso.

16 Este video es notable porque desafía lo que los antropólogos han dicho acerca del *tinku* en fechas tan recientes como el año 2010: “La práctica del *tinku* no es, sin embargo, generalmente concebida como parte del proyecto nacional de modernización. Más bien, el *tinku* es explícitamente naturalizado como ‘salvajismo sin sentido’ en contraste con la ‘razón del autocontrol’ de los blancos” (Van Vleet, refiriéndose a Harris; Goldstein). Por supuesto, aquellos que bailan en el *tinku* participan de la modernidad (hablan español, van a la escuela, usan celulares, etc.), pero lo que debe ser resaltado es el *tinku* en sus múltiples variaciones, no concebido por el Estado como un recurso nacional más.

ritual como folclore pone en marcha un proceso de etnosuicidio que pide a la comunidad macha que modifique, es decir, que folclorice su ritual.

Conclusiones

La arqueología del pachamamismo nos ha permitido complicar la historia de un ideal andino que ha sido pensado como libre de contaminación occidental. El llamado a evitar categorías occidentales para reflexionar sobre las prácticas indígenas contemporáneas en Bolivia delata una forma de pachamamismo en tanto que produce un constructo ideológico de pensamiento occidental para poder definir una contraparte andina auténtica. Aceptamos en principio que la voracidad del capitalismo debe ser denunciada pero permanecemos escépticos ante las proclamaciones que dicen que la legislación de la Madre Tierra restringirá las formas neoliberales de globalización. La inclusión de la Madre Tierra en las Constituciones nacionales define los términos para la reclamación (colectiva o individual) de derechos de propiedad. Si el Estado plurinacional de Bolivia ha construido una plataforma en foros internacionales que muestra una sensibilidad única hacia la naturaleza, la negativa a incluir cláusulas que dicten que las comunidades indígenas serán consultadas sobre la explotación de recursos naturales en sus territorios es ya un indicativo de la duplicidad del gobierno de Morales y García Linera. La articulación de políticas proveniente del Estado no puede sino imponer su voluntad sobre la gente. La *wiphala* en los uniformes de los soldados y la policía nacional manifiesta una instancia más de pachamamismo ya que estas entidades represivas han reprimido protestas indígenas en contra de incursiones en sus territorios en nombre de un Estado plurinacional, intercultural e indígena. La legislación de la Madre Tierra tiene un correspondiente modo de explotación de recursos “naturales” en las políticas que regulan las prácticas rituales y las convierten en versiones folclorizadas que deben ser llamadas patrimonio para que la industria turística y el Ministerio de Cultura del gobierno de Morales las administren y exploten. El ritual debe ser purificado para el Estado plurinacional.

En el rastreo de la arqueología de la Pachamama, la filosofía de la interculturalidad, la legislación de la Madre Tierra y la domesticación del ritual como folclore que caracteriza al pachamamismo, hemos identificado el proceso que va desde las propuestas de etnogénesis hasta las peticiones de etnosuicidio. Si en los tiempos coloniales el llamado al etnosuicidio llevó a la etnogénesis mientras informantes y sujetos coloniales inventaban nuevas formas de vida mediante la incorporación de occidente en la vida andina, el ímpetu moderno por el etnosuicidio pide la disolución de formas de vida y la purificación de prácticas en nombre de una identidad cultural andina emergente. Estas ficciones de (la ausencia de)

voz producen historias, en algunos casos muy poderosas, del otorgamiento de voz que al final silencian aquellas que existen, tal vez, sin reconocimiento y que han sobrevivido a siglos de opresión.

Obras citadas

- Acosta, José. *Historia natural y moral de la Indias*. [1590]. Edmundo O’Gorman (ed.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Albro, Robert. “Bolivia’s Evo Phenomenon: From Identity to What?”. *Journal of Latin American Anthropology* 11.2 (2006): 408-428.
- “Bolivia’s Tinku Festival”. YouTube. En: <http://www.youtube.com/watch?v=sTSTojpCZhs>. Video (19/08/2012).
- Cadena, Marisol de la. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes; Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology* 25.2 (2010): 334-370.
- Duviols, Pierre. “Camaquen upani: un concept animiste des anciens péruviens”. *Amerikanistische Studien*, Festschrift für Hermann Trimborn anlässlich seines 75 geburtstages. St. Augustin: Haus Völker u. Kulturen, Anthropos-Inst., 1978, 132-145.
- Escobar, Arturo. “Latin America at a Crossroads”. *Cultural Studies* 24.1 (2010): 1-65.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2006.
- “Evo presidente - Tupay - tinku”. YouTube. En: <http://www.youtube.com/watch?v=3EL5UtgAoGE>. Video (19/08/2012).
- Fernández Osco, Marcelo. *Estudio Sociojurídico. Práctica del derecho indígena originario en Bolivia*. La Paz: CONOMAC-CIDOB-COOPI, 2010.
- Fernández Osco, Marcelo y Yamile Gutiérrez Callisaya. *Pluriversidad: rostros de la interculturalidad*. La Paz: Cooperazione Internazionale, 2009.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica”. *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Jacobo Muñoz (ed.). Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, 122-137.
- *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt: DEI; IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000.
- *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Concordia, 2009.
- Galinier, Jacques y Antoinette Molinié. *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob, 2006.
- Goldstein, Daniel. *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Guss, David. “The Gran Poder and the Reconquest of La Paz”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 11.2 (2008): 294-328.

- Harris, Oivia y Thérèse Bouysse-Cassagne. “*Pacha*: en torno al pensamiento aymara”. *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza, 1988, 217-281.
- Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.
- El pensamiento indígena americano*. Puebla: José M. Cajica Jr., 1970.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Marx, Karl. “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasluch”. *Obras completas*. T. 3. Moscú: Progreso, 1974. En: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htmz> (23/10/2012).
- Platt, Tristan. “The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th centuries)”. *Journal de la Société des Américanistes* 13.73 (1987): 139-191.
- Rabasa, José. *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnosuicide in the Colonial Mesoamerican World*. Austin: University of Texas Press, 2011.
- “Exception to the Political”. *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.
- Serres, Michel. *The Natural Contract*. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.
- Taylor, Gerald. “Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit Quechua de Huarochiri”. *Journal de la Société des Américanistes* 63 (1974): 231-244.
- Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano*. México D.F. y Quito: Abya Yala; Cenami, 1991. En: http://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/mexic90.htm (22/10/2012).
- Valcárcel, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos, 1927.
- Van Vleet, Krista E. “Narrating Violence and Negotiating Belonging: The Politics of (Self-) Representation in an Andean *Tinku* Story”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15.1 (2010): 195-221.
- Zibechi, Raúl. *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tanta Limón, 2006.