

REPRESENTACIONES DE IDENTIDAD LOCAL EN LA FIESTA DE LA VIRGEN DE LA CANDELARIA EN PUNO: DOS MUNDOS, DOS ENCUENTROS¹

RESUMEN.

Hoy en día, el concepto de interculturalidad está en boga por los diferentes estudios que se desarrollan a partir de este término. Los trabajos de interculturalidad que se investigan en la mayoría de los casos están relacionados con el estudio de la educación intercultural bilingüe. No obstante, este artículo de investigación propone analizar más bien los lindes de la interculturalidad, así como los diálogos que hacen posibles el reconocimiento y aceptación entre dos grupos culturales que entran en tensión en un espacio simbólico y ritualizado como lo es la fiesta de la Virgen de la Candelaria en la ciudad de Puno.

Palabras claves: interculturalidad, identidad, originario, mestizo, fiesta, diálogo.

INTRODUCCIÓN

Quisiera empezar este artículo preguntándome sobre la noción de los lindes de la interculturalidad. Para esto, me plantearé las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los términos de la interculturalidad que hacen posible el diálogo abstracto de dos culturas, tanto hegemónicas como subalternas? ¿Qué puede convertir aquel en un diálogo concreto? Para responder estas preguntas, tomare como referencia la Fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno, depositaria de un encuentro muy complejo de identidades con diferentes patrones culturales.

Tales identidades pugnan por representarse a través de un conglomerado de valores culturales, particularmente mediante la danza. En este escenario festivo, se manifiestan unidades y antagonismos. Cada grupo étnico pretende demostrar el reconocimiento y la diferenciación de sus valores culturales en las simbologías, en los mensajes que revelan de una manera explícita su propia identidad. La presentación de las comparsas de danzas, con todas sus parafernalias carnavalescas, coreografías y acompañamientos musicales, es una oportunidad para competir con lo suyo propio en un escenario mayor como lo es la capital del

¹ Este artículo es parte del trabajo de investigación que he realizado en la ciudad de Puno en los años 2007- 2011, para mi tesis de la maestría que estoy elaborando para sustentar en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además, este trabajo de investigación ha sido acreditado por el curso de Seminario III en el año 2007 por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

departamento de Puno. Allí, la diversidad cultural es imponente pues se aprecia que es un pueblo de Quechuas y Aymaras donde se percibe un profundo proceso de mestizaje cultural, donde la tradición y la historia se conjugan y se plasman en los actores sociales. Se da un diálogo fascinante y riquísimo entre estos dos grupos culturales diferentes, en un contexto festivo, de mucha diversidad cultural entre sus actores sociales. Ambos grupos tienen sus propias identidades culturales bien marcadas, pero a la vez ambos se complementan en dicha fiesta.

En dicho escenario, propio de una festividad religiosa, se puede constatar que las danzas expresan las relaciones de Otro intercultural. La interculturalidad, como afirma Carlos Iván Degregori, “supone que los diferentes grupos se constituyen como tales en su interacción mutua, que la cultura sólo puede ser pensada y vivida, conjugada o declinada en plural” (Degregori, 2000:60). Por otra parte, Beingole destaca que el término “intercultural” remite al fenómeno de la inter-relación de comunidades y a los intercambios entre culturas diferentes. Comparto la perspectiva de estos dos autores cuando enfocan la interculturalidad como la entrada a dos realidades culturales distintas, donde éstas se reconocen y se diferencian a la vez. Pero, este reconocimiento no queda ahí; lo importante de estos dos encuentros culturales es justamente el diálogo, y la comunicación entre ellas. Con respecto a los aportes de los dos autores mencionados, es importante recalcar que la interculturalidad² es un término muy difícil de precisar porque no solamente abarca estudios en términos de educación intercultural bilingüe, sino además investigaciones con relación a temas como: derecho, política, economía, y salud.

1. La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno

La Virgen de la Candelaria es una imagen importante que traspasa fronteras. Es venerada en muchos países Latinoamericanos, entre ellos se encuentra: México, Argentina, Colombia y Perú. En el caso peruano, la fiesta más grande realizada en honor a la Candelaria se lleva a cabo en el departamento de Puno, en el mes de febrero. La Virgen de la Candelaria, llamada también *mamacha candelaria*, es la patrona de la ciudad de Puno. Para los actores sociales (quechuas, aymaras, mestizos), la patrona de Puno está asociada a la Pachamama, al culto a la tierra. Es por esta razón que la festividad de la Candelaria en Puno contiene un mundo de significados, códigos compartidos por los propios actores sociales –como las ritualizaciones que se observan dentro de la fiesta – en un espacio social donde hay un encuentro de

² Otro concepto de interculturalidad: “Aluden al intercambio cultural equitativo entre integrantes de culturas distintas a partir de una realidad asimétrica, como resultado del conocimiento y respeto de la diversidad para la construcción de una convivencia de tolerancia y bienestar” (Urteaga, 2006: 51).

identidades muy marcadas por la conjugación de la fe católica y de la cosmovisión aymara y quechua.

Tal como señala Juan Carlos Mamani, la religiosidad aymara está asociada a la fe cristiana, a lo católico. Para el autor, las civilizaciones aymara y quechua desarrollaron, desde hace muchos años atrás, una interculturalidad. Al convivir con: sus cosmos, con su historia y con sus opresores, la cultura aymara acoge nuevas formas de ver la vida y las hace suyas, como nos lo demuestra la religiosidad al realizar un ritual. Es revelador el aporte que brinda el autor, ya que si miramos detenidamente la costumbre del pueblo aymara, se puede afirmar que comparte y respeta estos dos sistemas de valores diferentes que subyacen en el escenario de la Candelaria. La fiesta de la mamacha Candelaria es una de las más trascendentales del Perú, donde se puede contemplar la dinámica de la tradición y la modernidad, lo urbano y lo rural, lo originario y lo mestizo, etcétera.

La festividad de la Virgen de la Candelaria, como señala Enrique Bravo: “No solo es una manifestación religiosa, sino una manifestación multifacética de todo un pueblo; la expresión de ese pueblo pujante del sagrado Lago de los Incas, de sus problemas e ideales. Es una fiesta andina, con un pasado ancestral, con un legado histórico, donde se conjuga la religión católica y un mítico panteísmo, donde el ritual perteneciente a un legado sale a relucir” (Bravo, 1995:15). Para este autor, la festividad de la Candelaria no es solamente [una práctica religiosa, sino que también abarca en su totalidad las formas de dramatizaciones complejas, de todo un pueblo que pugna por reafirmar su identidad en un contexto religioso, festivo y ritualizado.

Esta festividad religiosa y simbólica de la mamacha Candelaria se inicia el 24 de enero de cada año. Empieza con sus novenas, que tiene una duración de ocho días; después, se da inicio a las representaciones de comparsas de lo originario o llamado “autóctono”, donde los actores sociales dramatizan y hacen una performance con sus tradicionales danzas y sus imponentes rituales. Después, la fiesta de la Candelaria continúa con su carnavalesca fiesta que es Octava, donde lo moderno y mestizo sale a relucir en un escenario imponente, de mucha diversidad cultural. Es aquí donde el espectador es atraído por las enormes comparsas y los trajes de luces, que hacen diferenciar visualmente al otro grupo. Por tal motivo, Enrique Bravo destaca que:

“Las diferentes comparsas de trajes de luces exhiben sus atuendos con brillantes tonalidades, artística pedrería, bordados o hilados dorados, los cuales

armonizan con sus elegantes y habilidosos contorsiones y figuras bailables que ofrecen para el deleite de los espectadores” (Bravo, 1995:25)

1.1. Danzas autóctonas versus danzas trajes de luces

En esta festividad religiosa se puede apreciar dos grupos muy imponentes en un mismo escenario con características culturales muy arraigadas; dos conjuntos que pugnan por diferenciarse en un contexto lleno de tensión y reconocimiento a la vez. Los grupos tradicionales “*originarios*” o los “*Otros*”³ son reconocidos y llamados, a la vez, con ese nombre por parte de los otros. ¿Quiénes son los otros? pues, “*Nosotros*”⁴, lo mestizo (urbano, moderno).

Las llamadas danzas originarias tienen mucha fuerza al momento de plasmar una coreografía; los movimientos de los danzantes, los trajes y la música, son una manifestación de lo pasado, que revive y está presente en este acto simbólico de una de las fiestas más importantes del pueblo puneño. Hay que señalar, además, que existe un sinnúmero de danzas autóctonas y mestizas en Puno. Además, cada comunidad en Puno cuenta con una infinidad de danzas con características diferentes pero con un solo legado histórico. Por ejemplo, así tenemos: los, Wapululos, Wifalas, Cashuas, Sicuris, los Ayarachis, Puli pulis, etcétera. Las mencionadas danzas se concentran en un solo escenario y hacen su entrada el dos de febrero a la ciudad de Puno. Ese día, todas ellas manifiestan mucha religiosidad, a la vez que se integran de una manera espectacular en un contexto festivo y de una fuerte manifestación simbólica, donde las identidades de estos actores sociales salen a relucir.

Las comparsas de los originario inician esta festividad con un ritual muy importante: la quema de k’apos o luminaria. Este ritual tiene, como significado especial, la purificación a través del fuego. Entran los actores sociales a la urbe cargando atados de leña, los cuales se usan en las alturas para encender las fogatas. Este ritual es importante para los actores sociales pues les sirve para integrarse y reconocer a la patrona de Puno. Además, el ritual tiene como causa y efecto que la celebración de la mamacha Candelaria se lleve a cabo sin ningún problema. También, es un sinónimo de “permiso” y “respeto”. Los “autóctonos”, como los llamamos “Nosotros”, hacen una entrada triunfal con un hermoso pasacalle, donde las llamas y burros cargan la leña que posteriormente es quemada en el Atrio del Santuario de la Virgen de la Candelaria. Por otro lado, participan nuevos actores sociales que también

³ Los “Otros” en mayúscula remite en este artículo a la cultura subalterna.

⁴ “Nosotros” en mayúsculas hace mención a la cultura hegemónica

dramatizan y hacen una representación hegemónica en un mismo espacio y tiempo, como lo hacen los actores sociales tradicionales. Estos nuevos actores sociales son llamados –por los “Otros”– “modernos”, “mestizos”, “urbanos”. Representan al sector hegemónico, donde sus danzas y trajes son el sello de lo mestizo englobado en un escenario donde hay una pugna por el reconocimiento de cada grupo.

En este caso, la fiesta de la Octava⁵ representa la otra identidad del pueblo puneño donde las danzas como la Diablada, Morenada y Doctorcito, son representaciones de un profundo proceso configurado por mestizaje cultural de la ciudad de Puno. A la vez, hay un sentimiento de veneración a la Virgen de la Candelaria y una visible fe cristiana por parte de estos actores sociales, los cuales danzan con toda su fe en un espacio público donde son reconocidos por los espectadores, tanto internos como externos. No obstante, dicho grupo es totalmente hegemónico, puesto que en el día de la octava se concentra una fuerte cantidad de espectadores que pugnan por ver a estas grandes agrupaciones con sus hermosas coreografías y sus bellísimas indumentarias que tienen un contenido simbólico. Respecto a esto Manuel Burga afirma: “Si las indumentarias de los miembros de las comparsas tienen un contenido simbólico, los desplazamientos son aún más significativos” (Burga, 2005:40). Es importante señalar que los desplazamientos y los movimientos corporales del danzante son significativos, porque no solamente nos brinda una lectura para comprender su drama sino que también esa lectura corporal que nos brinda estos actores sociales en escena vienen cargados de mensajes y códigos compartidos, como veremos a continuación

2. Construcciones de identidad local:

La construcción de identidades locales y regionales de grupos sociales diferentes en un mismo espacio puede fundar tensión y reconocimiento a la vez. Estos grupos se fundan en distintos elementos culturales, donde la danza en una fiesta religiosa es un rasgo importante. Estas construcciones colectivas buscan mecanismos de reafirmación de identidad situados en un espacio rural o urbano y en un determinado tiempo. Las representaciones de identidades pueden ser tanto hegemónicas como subalternas; o bien originarias, o bien mestizas o modernas. Esto es lo que sucede en la fastuosa festividad de la Virgen de Candelaria en Puno, donde el escenario es un espacio cultural en el que se exhiben diversas danzas, donde la veneración y ritualización conjugan perfectamente con los actores sociales; pero, a la vez, se

⁵ El término “Octava” alude a la participación de los mestizos a la semana siguiente del ingreso de los originarios a la ciudad de Puno, que lo hace cada dos de febrero.

observa un profundo mestizaje cultural y de adaptación de modernidad. Tradición y modernidad se conjugan en este espacio de fiesta, donde los procesos de reproducción y transformación social se conjugan en este escenario festivo y cultural, de trascendencia nacional e internacional.

La cuestión de la reproducción de identidades, visualizada y analizada por muchos investigadores sociales en la ciudad de Puno (entre lo autóctono, mestizo y moderno), está marcada de actitudes de jerarquización, de un sentimiento de exclusión así como de un esfuerzo de valoración de identidades y de resistencia entre sectores diversos existentes en este espacio. En una lucha constante pero no declarada por preservar su identidad cultural en un tiempo signado por la globalización, cada grupo social compite con vigor por hacer prevalecer las virtudes de sus formas de representación, asumiendo unos por la hegemonización de sus patrones culturales; otros, por mantener la autenticidad de sus valores originarios. Según Aldo Ameigeiras, estas resistencias de valores por parte de los actores sociales merecen ser analizadas ya que trae como consecuencia interacciones valorativas y simbólicas entre los actores sociales en un determinado escenario. Por eso afirma:

“Resulta interesante relevar los universos simbólicos implícitos en las matrices culturales, expuestos a cambios y transformaciones pero que conforman un espectro significativo de valores y creencias que inciden en interacciones y relaciones sociales” (Ameigeiras, 2006:291).

A partir de lo planteado aquí por Ameigeiras, propongo una interrogante. ¿Qué significados últimos transmite la fiesta de la Candelaria en Puno? En el escenario de esta grandiosa fiesta se plasma todo un mundo simbólico lleno de significado, el mismo que hace posible ver la diversidad cultural presente en la ciudad de Puno. Dentro de esta festividad religiosa, sus actores sociales hacen notar el referido simbolismo en sus danzas, en los rituales que realizan y en la religiosidad profunda que subyace de los mismos actores sociales.

¿Es posible identificar y analizar formas de diálogo intercultural a partir de una festividad religiosa como lo es La Virgen de la Candelaria? Para muchos científicos sociales, especialmente para los antropólogos, el inicio de toda esta problemática es mediante el reconocimiento al “Otro” y a su cultura y no tanto por conocer en profundidad al “Otro. El problema parte de nosotros mismos, de los mismos actores que conocen al “Otro” pero no lo quieren reconocer. Lo que planteo aquí es la mirada alejada y diferenciadora que los llamados “Nosotros” percibimos de los “Otros”. No aceptamos hasta hoy esa relación inmediata, de cara a cara, de igualdad con los “Otros”. Este es el meollo del asunto. Conocemos, sabemos de la cultura del “Otro”; quizá no en su totalidad, pero sí de su existencia. Incluso, tomamos

prestado algo de esa cultura para nuestro beneficio. No obstante, ponemos lindes a esta relación. Lo que nos concierne aquí es el problema del individuo, el cual, desde su interiorización se encuentra “hegemonizado”, condicionado por la mentalidad de una sociedad jerarquizada como la nuestra, que ve al “Otro” como lo subalterno. Como afirma Geertz:

[...] los problemas por el hecho de la diversidad cultural tienen que ver más con nuestra capacidad de sentirnos a nuestro modo entre sensibilidades y modos de pensar ajenos (rock, punk, trajes Poiret) [...] tienen muchas implicancias que son mala señal para un enfoque de lo cultural del tipo “somos-quienes-somos” y ellos “son-quienes-son”. La primera de ellas, y puede que la más importante, es que estos problemas surgen no sólo en los lindes de nuestra sociedad, donde cabría esperarlos, según este enfoque, sino, por así decirlo, en los lindes de nosotros mismos. (Geertz, 1996:77).

Considero que es importante tomar en cuenta lo planteado por este distinguido autor. Pues en realidad el problema fundamental sería aquí los propios actores sociales que están condicionados a ponerse lindes entre ellos mismos. Es interesante señalar y analizar desde la perspectiva de Geertz cómo los propios sujetos sociales en general ponen fronteras en un contexto totalmente globalizado como la nuestra. Hoy en día, en una sociedad globalizada como la nuestra, las aldeas del mundo están ahí abiertas y no hay cultura que esté completamente cerrada hacia los otros. Hay un conocimiento previo de las culturas. Así lo plantean Heise, Tubino, y Ardito: “Debemos reconocer entonces que no somos producto de una sola cultura; sino que en nuestra vida cotidiana, incorporamos aspectos culturales de distintas fuentes (CAAAP, 1992:49).

Con relación a lo citado, me gustaría tomar como ejemplo el planteamiento de Verónica Cereceda, donde menciona -en su libro titulado “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku”- que los Aymaras tienen una conceptualización muy compleja acerca del significado del wayruro⁶.

Para los Aymaras estos amuletos llamados wayruros atraen la suerte, la salud, el dinero y el amor. También supone para ellos una cualidad de mimetismo: cambian de aspecto según las circunstancias que afectan al destino de su dueño. Sin embargo, este conocimiento del wayruro es algo generalizado puesto que en las diversas culturas existentes en la sociedad

⁶ El wayruro es una semilla que tiene como característica principal la unión de dos colores resaltantes como el rojo y el negro. Además, contiene un significado especial como amuleto de la suerte.

peruana, al wayruro lo conocen y manejan de acuerdo a sus conocimientos. Es un conocimiento compartido y usado por los diferentes actores sociales, con diferentes conceptos y significados de acuerdo a la representación de cada uno de ellos. Este es un ejemplo claro de lo que quiero decir cuando afirmo que conocemos de otras culturas y tomamos algo prestado de ellas para nuestro propio uso.

Para responder a la pregunta inicial sobre si se puede buscar un diálogo intercultural a partir de la fiesta de la Candelaria, citare a Ameigeiras, quien plantea que:

“El tema del encuentro presenta un significado especial, en cuanto se explicita enhebrando lo individual con lo colectivo [...]. Pero también y fundamentalmente nos encontramos con una instancia de recreación intercultural, en cuanto en el cruce de los universos simbólicos y de relaciones sociales se generan nuevas tramas de significado en las cuales lo rural y lo urbano, lo sagrado y lo profano, lejos de conformar dimensiones dicotómicas de un mismo fenómeno generan, resemantizaciones relevantes” (Ameigeiras, 2006:296).

El autor destaca que se dan tres aspectos importantes y significativos en una fiesta: la conformación de un espacio significativo, la conformación de un espacio “legitimador” y, sobre todo, de un espacio intercultural. En el espacio significativo, para el caso de la fiesta de la Candelaria, tanto los dos grupos que están en tensión –originarios y mestizos – implica que sus danzas estén en un tiempo acorde y en un lugar determinado. Las prácticas sociales y simbólicas vinculadas con la construcción de su identidad en un medio urbano, como lo es la ciudad de Puno, se vuelven un espacio significativo para los individuos que interactúan socialmente y que son reconocidos. Ahora, en un espacio legitimador, el autor [señala] que tiene que haber reconocimiento en un espacio público, en una celebración festiva de una identidad religiosa estrechamente vinculada con su identidad cultural. La festividad de la Virgen de la Candelaria [ayuda a generar] legitimidad entre estas dos identidades culturales, las cuales contienen patrones culturales diferentes y una simbología estructural rica, manifestándose ambos elementos en un solo escenario, como lo es una festividad religiosa. Por último, la fiesta es un espacio intercultural porque es un mundo de tensiones, ya que es un escenario donde se encuentran y coexisten elementos culturales, tanto de lo urbano y rural; de lo mestizo y autóctono; de lo tradicional y moderno.

De acuerdo con Ameigeiras, un espacio intercultural manifiesta intercambios, interacciones, contactos y, sobre todo, diálogos entre matrices culturales diversas. En un ámbito desplegado en el espacio y temporalmente en el contexto de la fiesta.

Para muchos investigadores sociales, y me incluyo, en la cultura Aymara la identidad de sus actores está muy arraigada en sus valores y patrones culturales; hasta la vida cotidiana tiene sentido en consonancia con la naturaleza. La cosmovisión forma parte también de los sujetos y la manejan sabiamente para interactuar y respetar al otro.

Como nos dice Verónica Cereceda, como ideal de belleza, la cultura Aymara ha elegido no una idea plástica simple, sino un `conflicto óptico`. La cultura andina ha sido maestra en hablar con estos lenguajes visuales: sus máximos discursos son los tejidos. La autora plantea que hay unidad a la vez continuidad, en los tejidos y en los colores, pero a la vez menciona que también hay diferencias. Asimismo la complementariedad y la tensión existen en estos trabajos textiles pero también hay una mediación que hace salir a flote el equilibrio estético. Ahora, en términos de representación, una fiesta religiosa aymara también posee tensión, pero esta tensión trae como consecuencia que los dos grupos se reconozcan y se acepten a la vez. Los actores sociales de los dos grupos diferenciadores se complementan en dicha fiesta, se reconocen y se diferencian a la vez porque existe la mediación, la conjunción.

Según mi interpretación, la veneración a la Virgen de la Candelaria sería lo que se conoce como la “mediación” de ambas partes; una mediación que lleva consigo diferentes signos culturales como la conjunción del catolicismo –como prácticas de lo mestizo y originario- y lo ritual. Los Aymaras conviven, a mi parecer, de una forma casi armoniosa en el sentido que se tolera el contraste de dos expresiones culturales en un mismo espacio y tiempo determinados.

De acuerdo a Juan Ansión:

“Los pueblos tradicionales han mantenido la sabiduría del manejo de la diversidad. Y las sociedades andinas en particular son herederas de una gran civilización cuyo desarrollo se sustentó con especial énfasis en el manejo adecuado de la diversidad. Esa racionalidad, es cierto, no es la de la ciencia positiva que ha expulsado del mundo duendes, hadas y espíritus de cerros y manantiales. Pero es una racionalidad de diálogo con la naturaleza que hemos perdido en el proceso desmitificador y transformador de la naturaleza”
(Ansión, 1996: 53-63).

Coincidimos con el autor cuando sostiene que las sociedades andinas han sabido organizarse durante mucho tiempo, empleando conocimientos ancestrales para el beneficio de su comunidad. Esta forma de entender al mundo natural y social por los andinos se ve manifestada en la actualidad por la aceptación y el respeto a cada grupo cultural en su propio espacio. La cultura andina conoce el uso de la diversidad dentro de su propia perspectiva, pero alcanza una forma de diálogo que nos cuesta mucho lograr para “Nosotros”. Si bien es cierto

que las culturas andina y amazónica son dos universos diferentes de simbolismo cultural, comparten un diálogo con la naturaleza de una forma impresionante. Y así como comparten este diálogo con la naturaleza, también los hacen con los propios actores sociales. Picotti precisa el significado que encierra reconocer la diversidad y su planteo intercultural:

“El reconociendo de la diversidad y su planteo intercultural significa, en fin, el reconocimiento de lo humano mismo en toda la amplitud de sus integrantes y de sus despliegues históricos, dado que lo que sucede con cada hombre en realización o negación afecta al género, nos pertenece y repercute sobre todos” (Picotti, 2006:343).

Las representaciones de identidad, como es el caso de los originarios y mestizos y que se presencia en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, nos ayudan a comprender la tolerancia y la conjunción que se puede entablar entre dos identidades diferentes, que a la vez comparten algo en común como la creencia a algo, el sentido de lo religioso y místico. Se puede presenciar también un diálogo intercultural sin menospreciar ninguna de las dos culturas. Además, se puede observar en este contexto a la vez, que ambos grupos se reconocen y se aceptan; aunque, pese a este reconocimiento, *la tensión* siempre va estar presente. Así, ocurre lo mismo cuando dos personas se enamoran, se reconocen y después se aceptan. La tensión existe y está presente cuando se están enamorando, la *mediación* aquí sería el amor. La aceptación se concretaría cuando se da el diálogo. Aquí, el diálogo de dos culturas pasa de ser abstracto a convertirse en algo concreto y potencial cuando encuentra respuesta a esa aceptación. Una vez que se reconocen y se admiten, se puede hablar de un diálogo intercultural concreto.

En la cultura andina, el ritual, lo mágico-religioso y el mito son prácticas que forman y están dentro del sujeto; esto es propio de su identidad y de su cosmovisión a la vez. Esta forma de pensar y de accionar del sujeto andino trae una forma diferente de ver al mundo y a los demás sujetos con otros ojos, es un “ver más allá de lo evidente”.

Para lograr un pequeño diálogo intercultural, como lo hace la cultura andina, primero se debe tomar en cuenta la diversidad cultural existente en nuestra sociedad. Esto sería el punto de partida. Lo demás sería analizar lo dilatado que es el término de la diversidad cultural y de identidad. Puesto que el término de “diversidad” abarca dos conceptos que se tienen que trabajar arduamente, (complementario y antagónico), la interculturalidad y el desafío que nos plantea no se refiere solamente a nuestras relaciones con los otros, sino

también comprendernos nosotros mismos como cultura y sociedad. De acuerdo con Juan Ansión, la interculturalidad es difícil por la tensión que se da entre dos grupos:

“Una situación de interculturalidad es siempre compleja y la manera como se trata los conflictos puede ser muy diversa. No corresponde precisamente a una situación de tranquilidad y completa armonía, sino más bien a una vida en medio de muchas tensiones e injusticia que, sin embargo, también abre muchas posibilidades de enriquecimiento mutuo, aun cuando éste no sea fácilmente asumido y reconocido” (Ansi3n, 2009:53)

3. La interculturalidad desde el lente acad3mico

El concepto de interculturalidad ha nacido desde la perspectiva educativa; quiz3 sea por eso que se ha querido reducir el t3rmino a ese espacio. Pero el t3rmino mismo ha hecho evidente que es necesario trabajar desde diferentes 3ngulos como el derecho, la pol3tica, y la educaci3n, etc. Los antrop3logos somos quiz3 los encargados de contribuir con este di3logo ya que estudiamos a la cultura, la conocemos, vivimos y somos parte de ella; por 3ltimo, tenemos como herramienta esencial a la etnograf3a. Como afirma Geertz: “La tarea de la etnograf3a es ciertamente el proveernos, como las artes y la historia, de relatos y escenarios para refocalizar nuestra atenci3n; pero no de relatos y escenarios que nos ofrezcan una versi3n autocomplaciente y aceptable para nosotros mismos al presentar a los dem3s reunidos en mundos que nosotros no queremos ni podemos alcanzar, sino relatos y escenarios que, al representarnos, permitan vernos, tanto a nosotros mismos como cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos”(Geertz ,1996:88).

En conclusi3n, la interculturalidad no tiene un concepto definido, propio. Quiz3 en adelante poco a poco se encuentre un concepto adecuado que vaya acorde con el t3rmino. Mientras tanto, tenemos que seguir trabajando en el di3logo intercultural para acercarnos m3s a nuestros hermanos andinos, amaz3nicos, y reconocernos nosotros mismos con una identidad que nos hace diferentes. Focalizar nuestra diversidad cultural en todos sus aspectos, reconocer y acercarnos m3s, es un ideal de todos. S3 que es dif3cil acercarnos unos a otros, pero no es una tarea imposible. Por eso, los investigadores en general son los que m3s pueden aportar a esta tarea, buscando soluciones acordes a nuestra realidad. Pero hay que tener en cuenta tambi3n que los mismos cient3ficos sociales son como una moneda: tienen dos caras. O son como un estuche de moner3as, pues hay veces no aportan nada, m3s bien, crean confusiones en las terminolog3as y los conceptos que usan sobre identidad y cultura. Los cient3ficos

sociales deben tener cuidado de no caer en el juego del círculo vicioso, donde sus ideas solo dan vueltas en un mismo sitio, y no aportan a un buen entendimiento del concepto intercultural. Para terminar, quisiera citar a Platón:

“Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda una caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por la piernas y el cuello de modo que tienen que estar quieto y mirar únicamente hacia adelante,[...];plano superior, y entre el fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que se ha construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de los cuales exhiben aquellos sus maravillas” (Platón, 2008: 405, 406).

En la Alegoría de la Caverna de Platón, nuestra sociedad representaría a los prisioneros de la caverna subterránea, estos prisioneros desde niños están encadenados e inmóviles de tal modo que sólo pueden mirar y ver el interior donde viven. Así nace nuestra sociedad excluyente, encadenada e inmóvil, sin poder reconocer ni aceptar al “Otro”, que pertenece también a esa sociedad, o mejor dicho a su misma cultura. La abertura que da paso a la luz sería la interculturalidad, y la luz representaría necesariamente el diálogo. Al valerme de esta metáfora he querido aplicar su significado y al problema que se suscita a partir de la diversidad cultural en nuestra sociedad.

Comentarios finales

Como hemos podido apreciar el término de *interculturalidad* es muy amplio y no tiene un concepto definido como otras categorías. No obstante, el uso de este término *interculturalidad* tiene una correlación muy fuerte con el diálogo que se da entre dos culturas, con el reconocimiento y el intercambio cultural entre dos lógicas diferentes insertadas en un propio espacio. Además, el término *interculturalidad* resulta factible para analizar nuestra propia cultura y entrar en un diálogo tolerante entre lo calificado como “Otro” y el “Nosotros”.

BIBLIOGRAFÍA

AMEIGEIRAS, Aldo. (2006). Migración, religión y diversidad cultural e el contexto urbano. En: AMEIGEIRAS, Aldo y JURE Elisa. (comp.). Diversidad cultural e interculturalidad. Buenos Aires. Editorial Prometeo Libros.

ANSIÓN, Juan. (1996). “El diálogo intercultural, clave del desarrollo planetario”. En: Revista *Sintesis*, N° 26, Madrid. PP. (53-63).

ANSION, Juan. (2009). Repensando la interculturalidad desde los sucesos de Bagua”. En: Revista *Paginas*, N°216., Vol. 34.2009. Lima: Centro de estudios y publicaciones.

BURGA, Manuel. (2005). Nacimiento de una utopía. *Muerte y resurrección de los incas*. Perú. Fondo editorial UNMSM/ Universidad de Guadalajara.

BRAVO, M. Enrique. (1995). Devoción y danza andina. Perú –Puno. Talleres de la nueva Editorial IIDSA.

CLIFFORD, Geertz. (1996). Los usos de la diversidad. España, Barcelona: Editorial Paidós.

CLIFFORD, Geertz. (1996). Los usos de la diversidad*(1). En: CLIFFORD, Geertz. Los usos de la diversidad. Barcelona. Editorial Paidós.

CERECEDA, Verónica. (1987). “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku”. En: BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, et al., Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, Hisbol, La Paz.

DEGREGORI, Carlos Iván. (2000). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En: DEGREGORI, Carlos Iván. (Ed.). NO HAY PAÍS MAS DIVERSO; Compendio de antropología peruana. Lima. Red para el desarrollo en las ciencias sociales.

HEISE, M.; TUBINO, F.; ARDITO, W. (1992). Implicancias concretas de la interculturalidad. En: RAM DEL POZO, Odín. Lima. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Prácticas. CAAAP.

MAMANI, Juan Carlos. (2007). “Religiosidad Aymara”. En: Revista cultural “Alborada”, N° 01., Año. Huancané-Puno. Talleres de: OFFSET “LECIO” Huancané.

PICOTTI, Dina. (2006). Diversidad cultural e intercultural. En: AMEIGEIRAS, Aldo y JURE Elisa. (comp.). Diversidad cultural e interculturalidad. Buenos Aires. Editorial Prometeo Libros.

PLATON. (1998). La República. Madrid. El libro de bolsillo. Alianza Editorial.

URTEAGA, Luis. (2006). "La interculturalidad". En: URTEAGA, Luis. (Ed). Educación ambiental e intercultural. Dos experiencias andino-amazónicas. Lima. Editorial San Marcos.