



ACERCA DE LA REIVINDICACIÓN DEL INDIGENISMO EN LA POSMODERNIDAD LATINOAMERICANA. CONTRIBUCIÓN PARA UNA LECTURA DE RECORRIDOS HUMANOS: CAMINOS, APERTURAS Y CLAUSURAS (PUERTAS, PUERTOS)

ABOUT THE INDIGENOUS RECOVERY IN LATINAMERICAN POSTMODERNITY. CONTRIBUTION FOR A READING OF HUMAN ROUTES: PATHS, OPENINGS AND CLOSURES (DOORS, PORTS)

Marcelo Halperin

RESUMEN

Este documento explora una narrativa difundida durante las primeras décadas del siglo XXI en América Latina. Se trata de las culturas indígenas ancestrales pero concebidas como una mitología. Dicho discurso, utilizado principalmente para la seducción política, desprecia las características básicas que diferentes estudios antropológicos asignan a las culturas precolombinas.

El trabajo tiene por objeto explorar los motivos por los que semejante mitología pudo haber aflorado exitosamente dentro de sociedades periféricas sometidas a las imposiciones y ensueños de la posmodernidad.

En este aspecto, las penosas condiciones de vida enmarcadas por tecnologías digitales que reniegan del tiempo y el espacio físico parecen propicias para el desarrollo de narrativas que, como es el caso, pueden infundir un sentido de redención.

PALABRAS CLAVE

Culturas precolombinas, mitología indigenista, colonización latinoamericana, sociedad digital

ABSTRACT

This paper addresses a narrative deployed during the early 21st. century in Latin America. It is a mythological tale related to ancestral indigenous cultures. This discourse used mainly as a political attraction despises the basic features that different anthropological studies assign to pre-Columbian cultures.

The work aims to review the reasons why such a mythology could have spread successfully in peripheral societies subjected to the impositions and daydreams of postmodernity.

In this regard, the dire living conditions framed by digital technologies that deny time and physical space, seem ripe for narratives that can offer a sense of redemption.

KEYWORDS

pre-columbian cultures - indigenous mythology - Latinamerican colonization - digital society



INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene por objeto explorar un marco de referencia cultural (simbologías, imaginarios) que se manifiesta en la actualidad latinoamericana y una de cuyas expresiones es la re-significación de las culturas precolombinas bajo una aureola de reivindicación indigenista¹.

El discurso indigenista difundido en América Latina durante las primeras décadas del siglo XXI, y en especial como instrumento de seducción política, parece desvirtuar las características más relevantes asignadas a dichas culturas, al menos si se atiende a los hallazgos de numerosos estudios antropológicos. Se trata entonces de observar tales distorsiones y luego explorar los motivos que permitirían explicar el éxito persuasivo y la difusión social de esta sistemática tergiversación.

¿En qué consisten dichas alteraciones? El ensalzamiento de las culturas ancestrales, bajo la denominación usual de “pueblos originarios”, se presenta como si las culturas indígenas precolombinas no hubieran sido precisamente “culturas” sino un emergente de la naturaleza en sí misma. Por lo demás, la expresión “pueblos originarios” es equívoca en tanto impide apreciar la diversidad y superposición temporal de acervos y conflictos inter-étnicos. Asimismo, el ámbito de receptividad regional para situar esta reivindicación o “Patria Grande” no parece aludir a un espacio abierto y promisorio sino más bien a un territorio amenazado y sometido a repetidas intrusiones a partir de la padecida por aquellos pueblos originarios y que, por eso mismo, debería ser objeto de reivindicación. Las invocaciones representan entonces un llamado inter-generacional, licuando el curso del tiempo transcurrido para erigir un eterno presente.

Ahora bien, ¿cómo es posible que una elaboración semejante haya podido prosperar y difundirse en América Latina mediante los mismos canales que habilitan la digitalización y así dan curso a las pulsiones de la posmodernidad?

A la búsqueda de un hilo conductor puede advertirse que las brutales colisiones culturales producidas por la conquista y la colonización remiten a concepciones inconciliables sobre

¹ En los términos de Ansaldo (1995) “*Inventar* una tradición significa buscar y encontrar en el pasado una clave que, re-significada, es capaz de dar cuenta de un proyecto actual” (p. 65).



el tiempo y el espacio que prevalecían entonces a uno y otro lado del océano. Parecería que estas concepciones divergentes podrían delinarse reconstruyendo las experiencias perceptibles en cada una de las poblaciones enfrentadas, en especial a propósito de sus recorridos y asentamientos. Sea como fuere, la posmodernidad ha barrido con sus resabios y en ese arrasamiento podría encontrarse una explicación verosímil sobre la resignificación actual de la historia y su misión como soporte ideológico del sistema de dominación.

Para empezar, se supone que los conquistadores y colonizadores traían consigo, independientemente de su bajo nivel de instrucción, un acervo medieval que asignaba un cierto sentido a los recorridos y asentamientos. Este patrimonio difería notoriamente de los que caracterizaban a las culturas precolombinas. La confrontación y superposición de ambos universos imaginarios y simbólicos ha nutrido el pensamiento de varias generaciones, animando debates acerca de las contribuciones de los colonizadores y del sentido imputado al mestizaje y finalmente al indigenismo. En tal sentido, según la hipótesis tentativa de este trabajo, la visión indigenista prevaleciente a comienzos del siglo XXI habría sido –y quizás todavía sigue siendo- una tergiversación de las culturas precolombinas.

I. REFERENCIA METODOLÓGICA

Con el objeto de avanzar en la propuesta indicada, parece pertinente poner de relieve algunos aspectos característicos de los siguientes universos culturales: el que prevalecía en la Península Ibérica al tiempo de la conquista de América; el difundido en América durante la colonización; el que supuestamente denotaban las poblaciones precolombinas cuando fueron expuestas ante la intrusión; el que rodeó los debates abiertos en los países de la región una vez consolidada la independencia política en el siglo XIX; por último, el que parece predominar en la actualidad con respecto al rescate de las culturas precolombinas como emblema de purismo naturalista.

En estos casos el foco estará puesto sobre la manera de asignar sentido (tanto literal como metafórico) a los itinerarios emprendidos -por motivos religiosos, comerciales o bélicos- y a los asentamientos elegidos en el marco de distintas concepciones culturales como puntos de partida y de llegada.



¿Por qué suponer que un enfoque semejante habría de resultar fructífero? En principio, desde tradiciones intelectuales diversas y con respecto a materias muy distintas -y que no se circunscriben sólo a los objetos culturales- tiende a coincidir sobre la utilidad cognoscitiva de investigar las redes o estructuras conformadas por flujos (corrientes, haces, trayectorias) y nodos (intersecciones, puntos, asentamientos)².

Aceptando dicha suposición acerca de la utilidad de esta mirada “itinerante”, podría entonces interpretarse que el modo de imaginar y simbolizar³ tanto los recorridos como los asentamientos tendría su correspondencia con determinadas condiciones de vida económica y social⁴.

Para empezar, desde –al menos- el neolítico, las relaciones humanas se han ido desplegando en un laborioso tejido de itinerarios, rutas o caminos trazados entre asentamientos o núcleos poblacionales y al interior de los mismos ejidos, cumpliendo rituales o regulaciones del tránsito. Al cabo de milenios persisten, aunque bajo distintas

² Los estudios acerca del comportamiento humano están siendo influidos, en las últimas décadas, por una revalorización epistemológica y teórica de los sistemas de información con respecto a la física del universo, en el sentido que las leyes de la física parecen poder expresarse bajo la forma de información. En tal sentido se destaca la contribución de Wheele (1990) sobre información, física cuántica y la búsqueda de enlaces. Esta misma perspectiva impulsa una revisión de las funciones cognitivas en la especie humana, pues lo que importa para explicar el surgimiento de la experiencia cognoscitiva no es la estructura del sistema cognitivo, sino el patrón abstracto de los procesos interactivos a través de los cuales la información va incorporándose físicamente (Chalmers, 1995). En esta misma línea se ha intentado comparar la morfología de las redes de dos sistemas muy alejados entre sí desde el punto de vista de su magnitud: la red cósmica de galaxias y la red de neuronas en el cerebro humano. Al respecto se advierte que los dos sistemas están organizados en redes definidas y cuyos nodos se interconectan a través de filamentos, habilitando una primera observación sobre el grado de conectividad en uno y otro sistema dentro de áreas localizadas, para luego explorar, también comparativamente, el agrupamiento de los nodos. Dichas especulaciones apuntan a la posibilidad de medir la capacidad de memoria de ambas redes, esto es, el flujo de información dentro de cada una de ellas (Vazza y Feletti, 2020).

³ De aquí en adelante se utilizarán, indistintamente, las voces “sentido”, “significado”, “mensaje”, “perspectiva” u “orientación” con referencia a los contenidos de tales imaginarios y simbologías, toda vez que no es objeto de este trabajo examinar exhaustivamente las estructuras lógicas o perceptivas bajo las cuales dichos contenidos fueron y son transmitidos.

⁴ Es muy vasta la bibliografía que permite reconstruir en distintas épocas las peripecias propias de viajes, ya sea dentro del mundo conocido como más allá de sus límites. Sobre estas cuestiones discurren las ponencias en un V Coloquio Internacional de Historia Antigua en la Universidad de Zaragoza, que se celebró entre los días 4 y 6 de junio de 2009: “Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo”. Dichas presentaciones fueron incorporadas a un libro con el mismo título, editado por Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez y publicado por la Universidad de Barcelona en 2010.



formas, procedimientos para encarar las travesías, ingresos y egresos según regímenes de aperturas y clausuras.

Dentro de los lineamientos indicados las experiencias latinoamericanas pueden resultar aleccionadoras, confrontando perspectivas culturales disímiles y que en cierta medida se fueron superponiendo. Por un lado parece posible reconstruir las tradiciones medievales europeas con respecto a los recorridos, puertas y puertos que debían haberse intentado trasplantar al nuevo continente mediante la colonización. Por otro lado, también sería factible develar el sentido, hipotéticamente distinto y contrastante con el anterior, que las culturas precolombinas parecían imputar a sus recorridos y permanencias.

No parece haberse saldado el extenso e intrincado debate que ocupó buena parte de los siglos XIX y XX acerca de la presunta “esencialidad” latinoamericana, pero la irrupción de gobiernos populistas en la primera década del siglo XXI puso en primer plano una reivindicación indigenista que cundió rápidamente. Habría que ver entonces si los significados presuntamente característicos de las simbologías e imaginarios de las culturas precolombinas a propósito de sus tránsitos y asentamientos, son –o no son– fielmente re-interpretados a la luz del referido discurso indigenista.

II. RECORRIDOS Y ASENTAMIENTOS DE LAS CULTURAS PRECOLOMBINAS EN SUDAMÉRICA⁵

En el proceso de consolidación de la conquista y colonización sudamericana, los escenarios comerciales y bélicos parecen haber evitado deliberadamente las principales vías de comunicación utilizadas por las culturas precolombinas en esta región: el Sistema Vial Andino y el Caminho do Peabiru. Y tal apartamiento hizo que los rastros se fueran perdiendo hasta el punto que su recuperación fue el resultado de investigaciones que recién comenzaron a difundirse a partir de los últimos años del siglo XX.

⁵ La reconstrucción de los trazados y asentamientos resulta más dificultosa en Centroamérica. Recién durante la segunda década del siglo XXI la utilización de recursos electrónicos para el rastreo de vestigios arqueológicos permitió re-dimensionar la importancia de las principales ciudades mayas, como es el caso del acervo monumental rescatado en Tikal, urbanización emblemática prácticamente invadida durante siglos por la selva del Petén. Según referencias periodísticas, van quedando al descubierto caminos elevados por encima de los humedales que conectaban este punto estratégico con las tierras altas de Guatemala y otros asentamientos en el actual México. Para una referencia periodística sobre los progresos en el citado relevamiento véanse: Fortin (2018) y Elías (2019).



Los datos disponibles marcan dos ejes principales como columnas vertebrales de la conectividad en la región: para la orientación norte-sur el “*Qhapaq Ñan*” o Sistema Vial Andino; y para la orientación este-oeste el “*Caminho do Peabiru*”. Las características de su entrecruzamiento no son muy conocidas, si bien los recorridos coinciden en al menos dos puntos de asentamiento de extraordinaria significación para el desarrollo de dichas culturas: Potosí; y el Cusco (éste último, punto troncal del *Qhapaq Ñan* y aparente punto terminal del *Caminho do Peabiru*).

Las modalidades del alineamiento y la conservación de los caminos no se han establecido con precisión. Sin embargo, ambos recorridos seguramente presentaban distintas ramificaciones en su curso. Por lo demás habría que considerar, con respecto al rastro de ambas vías, que los indígenas no utilizaban la rueda como modo de tracción⁶.

El Sistema Vial Andino fue incluido a título de itinerario cultural dentro del Patrimonio Mundial durante la trigésimo octava sesión del Comité de Patrimonio Mundial, celebrado en Doha, Qatar, el 21 de junio de 2014. Por primera vez desde que se firmó la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Natural y Cultural de 1972 de la UNESCO, seis países (Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú) convinieron la postulación de un sitio cultural con trascendencia continental. Se trató de preservar una reliquia representativa del Imperio Incaico: el complejo de obras (caminos, puentes, escaleras, zanjas y muros) a través del cual estos pueblos originarios asumieron el reto de la geografía andina cubriendo un extenso territorio que abarca lo que hoy son estos seis países⁷.

Las siguientes preguntas ilustran acerca de las imbricaciones económicas, sociales y culturales que pueden inferirse observando los vestigios de obras de infraestructura como las del Sistema Vial Andino:

⁶ Esta constatación no significa que los indígenas desconocieran las aplicaciones del círculo como figura geométrica. En efecto, se han desenterrado “figurillas rodantes” en especial en Centroamérica y México, como las que mencionaron numerosos documentos, tales como el artículo de Webe (1922) y Ekholm (1946).

⁷ Textos y videos alusivos pueden extraerse del sitio web de la Cancillería de Colombia (www.cancilleria.gov.co).



¿Cómo era posible construir ciudades ciclópeas trasladando inmensas piedras desde lugares distantes? ¿Qué secreto había para hacer florecer una agricultura a cuatro mil metros de altura, cuando ninguna otra civilización pudo lograr tal proeza? ¿Cómo se hizo para alimentar y vestir a diez millones de personas, que era entonces la población del Tahuantinsuyo? ¿Quiénes y cómo hicieron posible construir vías de comunicación en un territorio tan accidentado para unir, por ejemplo, el Cusco con Cajamarca y Quito? ¿En dónde residía la fuerza y la eficacia del sistema político y social construido por los avances en la agricultura, la arquitectura, la medicina, el sistema de riego, la astrología, la metalurgia, etc., que muestran la viabilidad de la sociedad inca, y en particular enfatiza la notable organización social que servía de soporte a tal sociedad, con lo que nos da las claves para responder nuestras interrogantes? (Montiel, 1995, p. 69)

El Sistema Vial Andino debió encontrarse en más de un punto de sus recorridos con la otra vía de comunicación igualmente crucial en América del Sur: el camino de Peabiru, cuyos puntos extremos habrían estado situados sobre el Atlántico en las actuales localidades de Sao Vicente, Cananeia y Florianópolis, para unirse conformando una traza que habría traspuesto el río Paraná a la altura de Guaira, siguiendo hacia Puerto Casado, luego Corumbá, Potosí y llegando al Cusco. Arqueólogos brasileños asignan a esta vía una importancia trascendental, a tenor de las reliquias y restos extraídos en el curso del sendero⁸. Acerca de su entramado, pueden consultarse trabajos de Rosana Bond (2021) y en especial su: “Historia Do Caminho de Peabiru”. La existencia del camino se difundió a partir de la travesía emprendida por el navegante portugués Aleixo García, quien habiendo naufragado en 1516 en el sur del Brasil, inducido por las narraciones de los indígenas acerca de los metales preciosos presuntamente disponibles al otro extremo del recorrido, emprendió en su búsqueda un quimérico viaje acompañado de aproximadamente dos mil guerreros guaraníes. Al cabo de un trabajoso recorrido y

⁸ En tal sentido se mencionan los trabajos de la investigadora brasileña Claudia Inés Parellada en sus funciones de coordinadora del Departamento de Arqueología del Museo Paranaense de Curitiba. En tal sentido véase: Balston (2022).



aparentemente en el viaje de regreso, Aleixo García fue muerto y esas andanzas pasaron a engrosar la extensa bibliografía sobre la quimera del oro en América.

Si es cierto que el camino de Peabiru tuvo implicaciones religiosas en el culto de los guaraníes, entonces: “El camino espiritual de los guaraníes hacia el paraíso se convirtió en una vía rápida hacia la riqueza para los invasores europeos” (Balston, 2022, párr. 2)

Otras intersecciones culturales en épocas precolombinas, quizás tan relevantes pero menos conocidas, fueron las que habrían permitido el contacto entre poblaciones amazónicas y andinas. Al respecto, últimamente se detectaron rastros de núcleos urbanos en el Amazonas atribuidos a culturas asociadas a la explotación agrícola y a la construcción de terrazas o terraplenes, pirámides de tierra y calzadas elevadas. Las poblaciones localizadas en regiones de la actual amazonia boliviana e individualizadas genéricamente como cultura “casarabe” habrían prosperado entre los años 500 y 1400 D.C.⁹ (Kreier, 2022).

Si efectivamente dichas poblaciones alcanzaron el desarrollo que ahora se presume, seguramente habrían establecido alguna red en el arco formado entre la Amazonia andina y la brasileña.

Según Silvia Rivera Cusicanqui (2015), “desde la antigüedad civilizatoria andina, la relación de oposición y complementariedad entre las tierras altas de occidente y las llanuras y selvas de oriente había seguido un curso autónomo, que fue truncado por la invasión colonial y la depredación estatal boliviana” (p. 278).

En cualquier caso, a partir de la conquista los rastros de interconexión amazónico-andina se perdieron y no fueron registradas articulaciones fronterizas significativas entre la región andina y el territorio amazónico¹⁰, al menos hasta que la explotación comercial de las vías fluviales pasó a ser una cuestión de política económica en el siglo XIX:

⁹ La técnica de teledetección conocida como “líder” consiste en el uso de un haz láser que desde el las alturas genera imágenes tridimensionales del suelo.

¹⁰ Acerca de la reconstrucción de los trazados indígenas véase una crónica en Bolivia.com (2003):



Una primera diferencia en la configuración de este gran espacio de confluencia fronteriza amazónica entre Brasil y los países andinos durante el siglo XIX la constituyó el hecho de que el primero, después de separarse de Portugal en 1822, mantuvo su forma imperial hasta 1889, cuando se proclamó la República, mientras que las naciones andinas con territorios en la Amazonia habían experimentado, cada una por su parte, varias décadas de búsqueda y cimentación de su modelo republicano. Igualmente, fue determinante el acuerdo de comercio, navegación y límites que firmaron el Imperio del Brasil con Perú republicano en 1851, para monopolizar el comercio y la navegación del gran río excluyendo a la comunidad internacional de la época de su participación en estas actividades y a los vecinos andinos que reclamaban acceso directo al Amazonas, así como la jurisdicción territorial correspondiente. Este monopolio excluyente, que favoreció ampliamente a Brasil en perjuicio de su socio peruano, terminó en 1866, cuando se volvió a abrir el Amazonas a la navegación internacional, en parte gracias a la gestión de Estados Unidos, cuyas empresas mercantes ya avizoraban grandes ganancias en la extracción, el comercio y el transporte de gomas elásticas, que se incrementaban en forma geométrica para satisfacer la demanda mundial de entonces. Entre tanto, a diferencia de Brasil y Perú, que a partir del acuerdo de 1851 pudieron delimitar sus territorios amazónicos, las demarcaciones de estos dos países con las demás naciones con territorios en la Amazonia debieron esperar hasta las primeras décadas del siglo XX. (Zárate y Motta, 2020, p. 127)

III. EL SENTIDO MEDIEVAL QUE VINCULA RECORRIDOS Y ASENTAMIENTOS

Se supone que la colonización latinoamericana debía haber intentado reproducir las tradiciones europeas arraigadas desde el medioevo. De esta herencia cultural formó parte un padecimiento sintomático: atravesar o remontar itinerarios prefigurados o ya demarcados y que difícilmente podían ser eludidos por el viajero, fuese jinete o navegante, tripulante o pasajero y al que semejante desafío imponía en cualquier caso una actitud de alerta o al menos de incomodidad constante. De ahí el sentido reparador del arribo, que en la antigüedad y al menos hasta la época del Renacimiento debía simbolizarse como el pasaje bajo una puerta cuyo sentido de protección quedaba consumado al cerrarse a las espaldas del recién llegado.



En este punto asoman distinciones cuya relevancia no tendría que minimizarse: las murallas, salvo excepciones circunscriptas a determinadas fortificaciones costeras, carecían de suficiente aptitud inhibitoria o bien no eran contempladas al fundar poblados en suelo americano. Y los caminos debieron ser trazados en el curso de la misma colonización. He aquí un par de motivos para la inquietud de pobladores que presumiblemente no terminaban de hallar protección al interior de sus propios asentamientos.

La herencia cultural europea había puesto de manifiesto el siguiente contraste: el mundo de extra-muros o “exterior” tenía que ser afrontado en los caminos y en los mares como espacio abierto e intimidante; y el mundo “interior” discurría solo dentro de las murallas, donde las actitudes de recogimiento parecían posibles. La exacerbación del ensimismamiento está dada por los cánones religiosos: la interioridad espiritual aflora en el rezo que a su vez fructifica cuando una congregación de almas queda guarecida bajo la cúpula del templo¹¹.

En efecto, siendo la conexión con Dios una fuente sustancial de resguardo y esperanza, este ligamen sólo podía establecerse bajo un cobijo que a su vez representara el alma humana con edificaciones magnificentes. En contraste, atravesando las murallas prevalecía la mayor incertidumbre y desprotección. He aquí una figura instalada por Santa Teresa de Ávila (s/f) en el Libro de las Moradas o Castillo Interior, obra escrita en el monasterio de San José de Ávila para las hermanas del claustro:

Considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas (...) Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él (...) Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre

¹¹ El peso de la religiosidad sobre las concepciones sociales tuvo en Europa un valor excluyente por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XVI. Según Febvre (1993) “(...) La aparición en Lyon en 1532 de un manifiesto ateísta escrito en francés –y por ello no destinado a la élite latinizada, sino a la gran masa para la que las imprentas de Nourry y de Arnoullet publicaban novelas de caballería en prosa burguesa, o almanaques o cuentos festivos- supuso una conmoción en la historia intelectual y religiosa de nuestro siglo XVI, tal como la han establecido generaciones de historiadores y eruditos (...) Los lectores de antes de 1533 no se habían planteado la idea de construir un sistema metafísico o moral al margen de la religión” (p. 18).



dentro de sí; pues esto mismo es (...) Porque, a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración (...) esté cierto que fuera de este castillo no hallará seguridad ni paz. (p. 13)

La misma imagen se asocia con la divinidad: “Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada o palacio muy grande y hermoso y que ese palacio, como digo, es el mismo Dios” (De Ávila, s/f, p. 107).

Este pensamiento místico del siglo XVI en España tiene un antecedente inconfesable por la Iglesia de la época: la Cábala y su reflejo en El Zohar, escrito por Moisés de León quien murió posiblemente en 1305 en la misma Ávila (entonces Arévalo) donde Santa Teresa escribió su obra en 1577:

Podemos tratar de comprenderlo igualmente de esta forma: el punto invisible o punto supremo despiden una luz de tal transparencia, nitidez y sutileza, que penetra en todas partes. Alrededor del punto, la propia luz forma un círculo o palacio. La luz del punto supremo, al ser de una brillantez inconcebible, hace que la luz del palacio que es inferior a ella, parezca un círculo oscuro a su alrededor. Pero la luz del primer palacio, aunque parezca oscura con relación a la del punto, es sin embargo de un inmenso esplendor, que despiden otro círculo o palacio, formando una especie de envoltura alrededor del primero. Así, emanando del punto supremo, todos los grados de la creación no son sino envolturas el uno para el otro (De León, 2014, p. 39).

Fuera del aura de protección que la mística medieval procuró trazar con tanto esmero, la penuria del viajero surca las épocas y aun hoy está marcada por parábolas religiosas a las que se asigna un sentido ecuménico: el Éxodo por un lado¹² y el Calvario¹³ por otro lado.

¹² “Lo que avanza es Israel cuando el Señor lo libera de su exilio. Luego Dios lanzará sobre Israel un hilo delgado de luz, y luego, un rayo de luz más grande, y después más luz, poco a poco. Pues, como alguien que hubiera vivido siempre en la oscuridad, Israel debe irse acostumbrando gradualmente a la luz” (De León, 2014, p. 93). En el Libro Segundo de Moisés llamado Éxodo, el cántico a Dios del capítulo 15 contiene estos párrafos: “Condujiste en tu misericordia a este pueblo, al cual salvaste; llevástelo con tu fortaleza a la habitación de tu santuario” (párrafo 13); “Tú los introducirás y los plantarás en el monte de tu heredad, en el lugar de tu morada, que tú has aparejado, oh Jehová; en el santuario del Señor, que han afirmado tus manos” (párrafo 17). de Valera (1927).

¹³ “Vía crucis” es el “camino de la cruz”. Alude a la Pasión de Jesucristo que culmina con la resurrección, es decir, la salvación que aspiran los cristianos cuando aceptan este recorrido: “Y el



Ambas parábolas representan finalmente la necesidad de afrontar el sacrificio impuesto por un recorrido tortuoso para poder obtener y propagar la redención humana.

En todo caso, frente a las tribulaciones del viajero, los dogmas dominantes durante siglos en Europa medieval habían supeditado la consumación del estado de introspección al encerramiento físico. Esta interpretación parece también afín a la perspectiva hegeliana sobre aquel modo de recogimiento, al menos según la versión de Han (2020)¹⁴:

Mientras los templos griegos se abren en su “serena apertura” (...) la iglesia cristiana, edificio romántico, se cierra. Ya el pórtico favorece la introversión. El “*estrechamiento de la perspectiva*” indica “*que el exterior debe encogerse, contraerse, desaparecer, para formar la entrada*” (...) El ideal de la arquitectura romántica es la “*casa enteramente cerrada*”. En este estar-cerrado se forma un lugar para unión, para la “*calma del ánimo*” que “*se encierra en sí*” (...) Tampoco debe dificultar su recogimiento la luz del sol. Por ello, esta luz es “*interceptada, o bien resplandece solo atenuada por los vitrales de las ventanas, que son necesarios para la total separación del exterior*”. (p. 30)

En cambio, fuera de las murallas parecía enseñorearse una incertidumbre propia de los espacios abiertos. Es la lectura que hace Han (2014) sobre las conjeturas de Hegel acerca de este clima cultural:

El encuentro de lo conceptualmente distante presenta algo contingente o exterior. Lo infinito es, para Hegel, lo interior o lo necesario (...) El tiempo, para Hegel, es una fórmula de la interioridad y de la unión. Permite el regreso-a-sí. El espacio, por el contrario, dispersa y enmaraña con lo exterior. Entorpece el regreso-a-sí (...) El

que no toma su cruz, y sigue en pos de mí, no es digno de mí” (San Mateo capítulo 10 parágrafo 38). Acerca de la entidad del camino: “Dícele Tomás: Señor, no sabemos adónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino? Jesús le dice: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida: nadie viene al Padre, sino por mí” (de Valera, 1927, San Juan capítulo 14 párr. 5 y 6).

¹⁴ Byung-Chul Han (2014), siguiendo a Hegel, califica esta postura como “romanticismo” cristiano. En cambio, los estudiosos de la filosofía medieval suelen aludir, antes que al romanticismo, a un “pensamiento místico”, distinguiendo al menos una primera fase (entre los siglos IV y XII, aproximadamente) en la que se asociaron necesariamente las experiencias místicas con la vida monástica; y una segunda fase caracterizada por la tendencia a la secularización de la contemplación religiosa.



tiempo (...) se deja plegar, por así decir, y hace posible, de este modo, un regreso-a-sí, un circular-en-torno-de-sí. El alma se instala con gusto en los *pliegues del tiempo*". (151)

Las líneas expuestas remiten a elaboraciones del espacio-tiempo que parecen captar con agudeza las concepciones predominantes en la Europa medieval.¹⁵ Por un lado, lo infinito se asocia al estado de paz y quietud; en tanto lo finito se asocia a la inseguridad y hasta el sobresalto. Así, la noción del espacio físico es de por sí atemorizante, porque alude a un ámbito en el que se presentan acechanzas impredecibles. En cambio, según esta visión, al infinito se accede por un repliegue, contracción o recogimiento del espíritu.

He aquí un cuadro de situación que llegando al extremo podría ser asociado con la fobia inducida por los espacios abiertos (*agorafobia*¹⁶) y que refiere a los fantasmas que pudieron haber asediado a quienes emprendieron el desmesurado desafío de la conquista.

IV. RECORRIDOS Y ASENTAMIENTOS EN EL PROCESO DE COLONIZACIÓN

El trasplante al suelo americano de una cultura plagada de sobresaltos y vigiliadas empieza, en el caso de la colonización española, por reglas de conectividad comercial intercontinental, esto es, formas bajo las cuales la metrópoli programó la apropiación del excedente producido en las colonias. Al imponerse determinados circuitos y procedimientos de control aduanero y administrativo, los principales itinerarios territoriales

¹⁵ Debe advertirse, sin embargo, que el pensamiento místico no se difundió en el vacío sino que confrontó exitosamente con una "concepción astrológica del mundo" en términos de Seznec (1983). Así, "(...) Hay (...) una razón muy importante por la que la astrología no había de dejarse extirpar fácilmente, y es que se presentaba como uno de los elementos integrantes y esenciales de la cultura (...) al final del mundo pagano se hallaba íntimamente mezclada a la ciencia (...)" (Jean Seznec, 1983, p. 46). Citando a San Agustín, el mismo autor recuerda: "(...) lo que se les antojaba impío (a los cristianos) y peligroso para la moral, es que la creencia en la omnipotencia de los astros implica la negación de toda libertad humana y conduce a un fatalismo desalentador" (p. 44).

¹⁶ "Llamamos "problema de la puerta" a la situación de padecimiento cualquiera de la cual alguien no puede salir (...) La psicopatología en muchos casos enseña el problema de la puerta, pero tal vez paradigmáticamente en la fobia. La claustrofobia, el temor a los espacios cerrados, es menos un temor a espacios reducidos que un temor a espacios de los cuales no queda claro que se pueda salir o cuál es la salida. La agorafobia, al contrario, definida como un temor a los espacios abiertos, plantea el problema inverso. No se trata del temor de no poder salir, sino de no poder entrar a ningún lugar donde refugiarse y queda entonces expuesto, en la calle, en el colectivo, etc." (Murillo, 2016, p. 1).



al interior de la región se demarcaron y desarrollaron, en unos casos para cumplir esas imposiciones y, en otros, para eludirlas (contrabando).

¿En qué consistían dichas reglas de conectividad comercial intercontinental desde el punto de vista de la circulación de personas y mercancías? En pos de una descripción ilustrativa, pueden leerse las disertaciones que diera el profesor Carlos A. D'Ascoli para la Escuela de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela entre 1942 y 1945¹⁷. Así:

Ya para los primeros años del Siglo XVI, por obra del Rey Fernando, comienza a adoptarse el método, que continuará hasta el fin, de hacer de la Casa de Contratación de Sevilla un departamento oficial encargado de controlar (más o menos estrictamente, según la política del momento) el tráfico con las Colonias. Salvo la ocasional concesión de monopolios, como en el caso de Venezuela con los Welser y más luego el de la Guipuzcoana. Subsistió, pues, el procedimiento de no absorber el tráfico para la Corona sino dejarlo hacer por los particulares, pero a través de la Casa y de infinidad de reglamentaciones (...) Las reglas a que por tanto tiempo estuvo sometido el comercio de las Colonias con el resto del mundo se contemplan ya casi completas en la reglamentación del comercio de Guinea y de toda la Costa africana, hecha pocos años antes del descubrimiento de América. Lo que prueba lo poco que era capaz de evolucionar la mentalidad de la Corona y de sus consejeros sobre tan interesante particular. (D'Ascoli, 1970, p. 159)

Acerca de los itinerarios prefijados:

No podía traficarse sino a través de determinados puertos habilitados. Sevilla generalmente, desde España, de donde debía partir o por donde debían pasar, remontando el Guadalquivir, los navíos destinados a América o de regreso a Europa. Los navíos que venían a América se agrupaban en convoyes destinados a defenderlos de la piratería y luego se destacaban en grupos, generalmente en La

¹⁷ Dichas exposiciones fueron sistematizadas por el citado autor en su "Esquema Histórico-Económico de Venezuela (del Mito del Dorado a la Economía del Café)", editado por el Banco Central de Venezuela, Caracas 1970. Merecen considerarse las argumentaciones expuestas en este libro debido a la confiabilidad de sus propias referencias históricas.



Española, para venir unos a Tierra Firme e ir otros a las demás Colonias. Los envíos de Venezuela tenían a menudo que enviarse primero a Cartagena de Indias o Portobelo, para ser luego reexpedidos a España con la debida protección. El comercio se hacía en barcos de nacionalidad española y que debían recibir licencia de la Corona, para venir a América. Estos barcos tenían, por último, que estar registrados en la Casa de Contratación. (D'Ascoli, 1970, pp. 161-162)

Las frondosas regulaciones sumadas a las no menos intrincadas redes de corrupción que se fueron tejiendo durante la colonización contribuyeron entonces para una progresiva demarcación de los caminos en el territorio americano. Da cuenta de ello, por ejemplo, el conocido relato de Acarete Du Biscay acerca de su viaje de Potosí a Buenos Aires, regresando de una misión en parte comercial y en parte administrativa¹⁸, pero en cualquier caso de provecho para los intereses asociados a las explotaciones coloniales¹⁹. El cronista, relatando su propia experiencia, cuenta que ya entre 1658 y 1659 las carretas surcaban extensiones como la que cubría el viaje entre Jujuy y Buenos Aires.

La zozobra durante recorridos que podían ser agotadores -precisamente Accarete relata su atribulada travesía entre Jujuy y Buenos Aires- y no concluía con el arribo a una ciudad que por lo demás carecía de murallas protectoras. Seguramente la reproducción de trazados urbanos de raíces medievales²⁰ era insuficiente para compensar la inquietud cotidiana de pobladores urgidos no sólo por la permeabilidad de los ejidos sin protección ostensiva frente a las irrupciones foráneas sino también por la sintomática conflictividad

¹⁸ Véase www.cervantesvirtual.com para una versión digital de la "Relación de un viaje al Río de la Plata y de allí por tierra al Perú con observaciones sobre los habitantes, sean indios o españoles, las ciudades, el comercio, la fertilidad y las riquezas de esta parte de América" por Acarete Du Biscay, según Alfer & Vays Editores, Buenos Aires, sin fecha.

¹⁹ En el Prólogo de la versión digital de la crónica indicada en la nota precedente, un comentarista no individualizado señala que: "(...) A consecuencia de los convenios suscritos al término de la guerra de sucesión española, se suscitó en Inglaterra un vivo interés por conocer las colonias americanas en las cuales debía actuar la South Sea Company. Estaba autorizada por el tratado de asiento de negros (marzo 26 de 1713) a introducir mil doscientos esclavos anuales por el puerto de Buenos Aires, de los cuales una tercera parte serían internados hacia los reinos de Chile y Perú. Ello nos explica el por qué se realizara una nueva edición, la tercera, del relato de Accarete. Apareció en Londres en 1716, en forma anónima, ocultándose su autor en la vaga referencia de Mr. R. M., que aparece dedicando su obra al Honourable the Court of Directors of the South Sea Company..."

²⁰ Una instructiva descripción de la traza de las ciudades hispanoamericanas puede hallarse en el trabajo de Zambrano y Bernard (1993).



desatada en el interior de los mismos asentamientos. Las provocaciones y ofensas solían relacionarse con odiosas reglas de convivencia, esto es, de la explotación y el sometimiento. Al respecto, las imposiciones coloniales estaban plagadas de arbitrariedades, equívocos y amedrentamientos con motivo de la gestión de la esclavitud²¹ y de las formas de explotación encubiertas bajo el régimen misional de los indígenas²². El régimen de “encomienda” consistía en mercedes reales por las cuales se concedía a “beneméritos de las Indias” el derecho para percibir y cobrar por sí los tributos de los indígenas a cargo, lo que implicaba finalmente su sometimiento mediante la apropiación de bienes y el laboreo forzoso. Si bien en determinados momentos del siglo XVI se ordenó la supresión de los servicios personales y su sustitución por el pago de tributos en especie y metálico, tanto en Nueva España como en el Perú terminó imponiéndose la “mita” como modalidad de trabajo compulsivo. Estas prácticas aberrantes, cuidadosamente reguladas, implicaban tarde o temprano la privación de los medios de subsistencia tradicionales y el desarraigo de las poblaciones indígenas²³.

Los conquistadores españoles doblegaron definitivamente la resistencia de las tribus andinas al destruir su sistema productivo. Debido al sometimiento gradual de la población

²¹ Los estudios históricos acerca de la esclavitud en América se concentran sobre las características del tráfico y las modalidades de explotación en el trabajo rural y la minería (véase, por ejemplo, Piqueras (2012): En cambio, resulta difícil hallar ilustraciones acerca de la conflictividad en la convivencia cotidiana y que seguramente derivaba de las atroces condiciones de sometimiento. En este aspecto las crónicas pegan un salto hasta llegar a fines del siglo XVIII y registrar la revolución haitiana y particularmente la insurrección de Toussaint-L ouverture. Pero ¿cómo habrán repercutido semejantes condiciones de sujeción en el trato diario durante los tres siglos anteriores a las proclamas libertarias y explosiones independentistas? A la búsqueda de indicadores, lo primero que salta a la vista es la discriminación en el reconocimiento de las identidades. Así, “La presencia de personas africanas en la compleja sociedad novohispana originó no solo el encuentro e intercambio cultural entre indígenas y africanos, y españoles y africanos, sino que el mestizaje, así como las intenciones de los españoles de reforzar un sistema de estratificación social basado en el racismo por medio de las denominadas castas, ocasionaron la creación de categorías de clasificación basadas en el fenotipo y origen racial paterno y materno, es así que se dieron pie a denominaciones como “moriscos”, “lobos”, “pardos”, “mulatos”, “zambos” y “negros”” (Secretaría de Cultura del Gobierno de México (2019).

²² Con respecto a las regulaciones y prácticas para el sometimiento religioso de los indígenas y sus actitudes de reticencia y rechazo, véase el trabajo de Hermes Tovar Pinzón (2005).

²³ Véase una síntesis y referencias bibliográficas esenciales acerca de las formas de explotación colonial de los indígenas, en: Assadourian (1973): “Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina”, colección Fichas de Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1973, especialmente páginas 27 y 52 a 54.



al servilismo fue imposible mantener las redes de riego y, por lo tanto, se interrumpieron cultivos estratégicos tal como el de la quinua en terrazas laboriosamente trabajadas durante siglos sobre las laderas de los cerros. Simultáneamente los españoles prohibieron el cultivo del amaranto, que con la quinua componía la dieta básica de los indígenas en la zona andina. Y la introducción del arado sumada a la tala indiscriminada de árboles y el descuido de las cuencas hídricas condujeron a la desertificación y el despoblamiento²⁴.

V. PRESUNCIONES PARA DESCIFRAR LAS RAÍCES CULTURALES PRECOLOMBINAS

Es harto conocida la dificultad afrontada por antropólogos e historiadores ante una suma de confusiones y equívocos generados por los propios conquistadores. En principio buscaron en las culturas precolombinas los signos más asimilables a su capacidad cognoscitiva y, esencialmente, señales entendibles desde la concepción del mundo que traían consigo. A continuación estos signos debían merecer una valoración negativa para de tal modo justificar las atrocidades destinadas a desarmar cualquier resistencia, manifiesta o larvada. Finalmente, debían descartarse los hallazgos culturales que hubieran podido justificar intervenciones reparadoras, porque estas en muchos casos también hubieran conspirado contra los objetivos de apropiación y explotación de los recursos locales, empezando por la mano de obra de los mismos indígenas.

En consecuencia, no ha sido fácil la tarea de reconstruir las estrategias que las distintas culturas precolombinas adoptaron y difundieron para intentar su preservación con motivo del traumático encuentro con los conquistadores.

Ante todo se insinúa una brecha insalvable: la vulnerabilidad de las culturas precolombinas frente al invasor. Cualesquiera fuesen las causas y concausas de sus derrotas, los indígenas parecían denotar menor tensión que la de los conquistadores, habitualmente sumidos en estado de alerta frente a las contingencias.

²⁴ Véase al respecto un texto de Brailovsky (1997). Véase también Rodríguez Cuenca (1999).



Por ejemplo, a propósito de la disposición para encarar un recorrido, explorando los preceptos andinos de “Suma Sarnaquaña” surgen las orientaciones ancestrales del “saber caminar”:

No existe el cansancio para quien sabe caminar. Debemos estar conscientes de que uno nunca camina solo: caminamos con el viento, caminamos con la Madre Tierra, caminamos con el Padre Sol, caminamos con la Madre Luna, caminamos con los ancestros y con muchos otros seres. (Ministerio de relaciones exteriores Bolivia, 2018, párr. 13)

Esta invitación a mitigar las alertas podría leerse también como muestra de vulnerabilidad, inocencia o ingenuidad y hay que sumar estos rasgos a otras causas para poder así dar cuenta de la sorprendente facilidad con la cual los recién llegados fueron imponiendo sus objetivos de dominación.

Quizás no se ha indagado lo suficiente con respecto a la presunta vulnerabilidad de los indígenas. ¿Cómo compatibilizar las imágenes acerca de sus comportamientos individuales y colectivos (objeto de calificaciones peyorativas en boca de conquistadores y cronistas), con el colosal acervo cultural que hoy se reconoce a las distintas culturas precolombinas y que debió dar sustento a esos mismos comportamientos?

Intentando bosquejar una hipótesis de trabajo, habría que adoptar la siguiente suposición: las culturas precolombinas no contemplaban y, por lo tanto, no practicaban una escisión espacio-temporal semejante a la que inspiraba las elaboraciones místicas medievales y que acarrearón consigo los conquistadores²⁵. La mística medieval no se comprende sin atender a las prevenciones ante los espacios físicos y el consiguiente repliegue o

²⁵ Más abajo se amplían estas especulaciones con respecto a las concepciones del espacio y tiempo en las culturas precolombinas, pero al menos los indicios reunidos por la arqueología dan cuenta de una exposición mental y emocional frente a la magnificencia del cosmos muy distinta –y hasta contrastante– con las prevenciones del pensamiento místico medieval europeo. Así, por ejemplo “el vocablo *Pacha* en aymara significa simultáneamente espacio y tiempo, en íntima asociación. Encierra mayor profundidad en el pensamiento a la que denota a simple vista, porque invoca que funcionan conjuntamente ambas connotaciones como inseparables” (Ponce Sanginés, 2003, p. 556, como citado en Rau, 2013, p. 95).



recogimiento para explorar el infinito (eternidad, esto es, atemporalidad). En cambio, las culturas precolombinas parecían coincidir en una disposición mental y emocional al conjugar tiempo y espacio como señal sagrada que anudaba la vida y la muerte individual con determinaciones cósmicas²⁶. Esta diferencia debería haber influido en el modo de abordar los recorridos y encuentros que podían derivar en enfrentamientos armados.

Podría resultar ilustrativa la comparación entre la perspectiva que aquí se propone y la muy difundida tesis de Tzvetan Todorov (2007). Ante todo cabe advertir que el análisis de Todorov respondió a su inquietud como semiólogo y no a una preocupación propiamente histórica. De ahí que no haya puesto énfasis en el cotejo de las cuestionables narrativas de cronistas de Indias a las que recurrió como fuentes informativas.

Así equipado teóricamente, Todorov pretendió dilucidar la causa última del arrasamiento de los pueblos precolombinos a manos de conquistadores que supuestamente debieron haber tropezado con una resistencia mayor y mejor organizada. El cuadro de situación reconstruido a fuerza de supuestos, remite a una impotencia o desconcierto indígena para reconocer las amenazas intrusivas y luego confrontar con el invasor. Este cuadro sobre la presunta impotencia cognoscitiva fue atribuido por Todorov a una cerrazón o enclaustramiento cultural. Desde su perspectiva, las culturas precolombinas habrían caído en la trama de una cosmovisión signada por el fatalismo y el colectivismo a ultranza. En contraposición y siguiendo el hilo argumental –del que por otra parte Todorov no pareció hacerse cargo- a la luz de la desigual contienda los conquistadores tendrían que haber representado la incipiente modernidad venida de allende los mares.

En tal sentido y tomando como ejemplo a los aztecas:

El porvenir del individuo está ordenado por el pasado colectivo; el individuo no construye su porvenir, sino que éste se revela; de ahí el papel del calendario, los presagios, de los augurios. La pregunta característica de este mundo no es, como en los conquistadores españoles o entre los revolucionarios rusos, de tipo praxeológico: “¿qué hacer?” sino epistémico: “¿cómo saber?”. Y la interpretación del hecho, más

²⁶ El autor advierte que al explorar las reliquias de diferentes culturas precolombinas, los arqueólogos suelen exponer sus vacilaciones a la hora de distinguir “templos” de “observatorios astronómicos”, hasta el punto de asimilarlos.



que en función de su contenido concreto, individual y único, se hace en función del orden preestablecido y que se debe restablecer, en función de la armonía universal. (Todorov, 2007, p. 75).

Los términos de la hipótesis de Todorov deberían invertirse. En principio no cabría imputar a las cosmovisiones precolombinas el síndrome de aislamiento e incomunicación cuando todas las evidencias indican una capacidad extraordinaria de acumulación y progresión del conocimiento colectivo y asombro y veneración por la Naturaleza. Sin embargo y paradójicamente, su culto de la contemplación tuvo el mismo efecto paralizante que detecta Todorov frente al acoso predatorio del invasor.

Por otro lado habría que adjudicar la agresividad de los conquistadores a la portación de condicionamientos cognoscitivos difícilmente compatibles con los imaginarios y las simbologías adjudicadas a la modernidad entendida desde su acervo greco-romano.

Es decir: la conquista fue protagonizada por sujetos incultos pero portadores de imposiciones culturales ambivalentes. Aquel mundo al que pertenecían tenía dos caras: en intramuros debía temerse al rigor propio de la penitencia, el claustro, el ensimismamiento como único camino para la redención individual. Y en extramuros se desplegaba otro mundo, plagado de acechanzas impredecibles para la supervivencia y que sólo podía ser abordado exhibiendo desaprensión y crueldad.

En síntesis, la particular disposición de los indígenas para conectarse con el cosmos y la naturaleza viviente²⁷ –y que seguramente no implicó ausencia de agresividad, prevenciones y temores- en cualquier caso los habría colocado en condición de mayor vulnerabilidad frente a conquistadores obligados a recorrer un mundo inhóspito, satisfacer su pulsión predatoria y por lo tanto impelidos a guardar un alerta permanente para mantener el equilibrio emocional.

A la búsqueda de algunas constantes para las distintas culturas precolombinas y que pueden resultar útiles en la interpretación del sentido asignado a sus recorridos y

²⁷ En este aspecto es llamativa la cosmología de los mayas, que asociaba el itinerario de la muerte individual con la renovación cíclica de la energía viviente, al articular el inframundo (“xibalbá”) con la Vía Láctea (“wakah chan”). Véase Schele (2001) pp. 230 y ss. Véase también: Enrique Vela (2007).



asentamientos, asoma un énfasis en el intento de armonizar la vida individual y social con distintas visiones sacramentales de la naturaleza. Este imperativo de “armonización” perseguido a través de los rituales religiosos tiene sus implicaciones, a saber:

a) Ante todo, la proclividad a una relación armónica con la naturaleza debe ser entendida como todo lo contrario a una “fusión” o identificación con ella. En tal sentido, las culturas precolombinas no parecen haberse asignado a sí mismas algún papel rector sobre el curso de los eventos naturales y, en cambio, se aproximan a la naturaleza con una especial devoción²⁸; y

b) Se trata de una actitud que reconoce las limitaciones de la percepción humana, en el sentido de que no agota sino que da por descontada la existencia de un extenso campo de percepciones posibles y de dominios que a través de distintas percepciones las especies vivientes pueden construir para sí mismas.²⁹ Es así que las culturas precolombinas transmiten con sus alegorías la disposición para reconocer una pluralidad de mundos posibles y dentro de los cuales se inscribe el mundo humano. De ahí la visión admirativa que despliegan sobre las criaturas del reino animal, la vida vegetal y la tierra como fuente de vida y diversidad.

Tal perspectiva contrasta no sólo con la mística medieval que habría insuflado la concepción del mundo internalizada por los conquistadores, sino también con la visión predominante de la posmodernidad que curiosamente suele proyectarse sobre la particular forma de reivindicar en la actualidad aquellas culturas ancestrales. Al asumir la referida

²⁸ El sitio web de la cancillería boliviana (www.cancilleria.gob.bo/) publicó a fines de 2018 una reseña de preceptos culturales extraídos de los pueblos ancestrales arraigados en su territorio, bajo el título “Bases de la Filosofía del Vivir Bien”. Allí se lee: “*Vivir Bien o Buen Vivir, es la vida en plenitud. Es saber vivir en armonía y equilibrio, en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia. Y ese justamente es el camino y el horizonte de la comunidad, implica primero saber vivir y luego convivir. No se puede Vivir Bien si los demás viven mal, o si se daña la Madre Naturaleza. Vivir Bien significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto*”.

²⁹ La publicación mencionada por la cita precedente ofrece una descripción del “*Suma Churaña, suma Katukaña: Saber dar y saber recibir. Reconocer que la vida es la conjunción de muchos seres y muchas fuerzas. En la vida todo fluye: recibimos y damos, la interacción de las dos fuerzas genera vida. Hay que saber dar con bendición, saber dar agradecimiento, por todo lo que recibimos. Agradecer es saber recibir: recibir el brillo del Padre Sol, la fuerza de la Madre Tierra, fluir como la Madre Agua y todo lo que la vida nos da*”.



postura reivindicativa, los intelectuales de la posmodernidad suelen concebir a dichas culturas no como tales sino en tanto encarnación de la misma “naturaleza”. El sello de autenticidad o pureza es la paradójica manifestación de un enfoque antropocéntrico, que imputa al entendimiento humano la capacidad de acceder a la única naturaleza susceptible de ser concebida y deriva en teorizaciones con reminiscencias animistas. Es el caso del reconocimiento de la naturaleza en tanto “sujeto” en lugar de “objeto” de derechos, según se postula desde CEPAL (2020) en línea con textos aleccionadores como el de la Constitución del Ecuador: “toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza” (CEPAL, 2020, p. 45)³⁰.

En cambio, las distintas culturas precolombinas parecían manifestar una visión incompatible con esta mirada omnipotente.

Para confrontar concepciones del mundo tan dispares, parece útil superponer la visión omnipotente de la posmodernidad con las orientaciones del biólogo alemán Jakob Von Uexkull (1945), quien a comienzos del siglo XX había definido el “*umwelt*” como la pequeña o particular “realidad” que cada especie viviente (incluida la especie humana) construye para su propia supervivencia³¹. Las culturas precolombinas seguramente se ajustaban a una concepción del mismo tenor y por ello le asignaban sentido a distintas evidencias que la posmodernidad ahora desprecia como irrelevantes. De ahí que a través de sus ofrendas pusieran de manifiesto un signo admirativo hacia distintas especies animales³².

³⁰ Constitución del Ecuador, artículo 71. Los autores del documento de CEPAL citan como fuente doctrinaria el trabajo de Eduardo Gudynas: “Los derechos de la naturaleza ante los extractivismos sudamericanos”, que se basa en el curso que el autor y Alberto Costa dictaron en FLACSO, Quito, los días 11 y 12 de julio de 2016 titulado “Los derechos de la naturaleza y los extractivismos”.

³¹ Jakob Von Uexkull (1945). Este autor se desprestigió y dejó de ser objeto de referencias bibliográficas con motivo de su exposición pública en el régimen nazi.

³² Por ejemplo, excavaciones realizadas en la base del Templo Mayor de Tenochtitlan en México han permitido recuperar ofrendas religiosas de animales engalanados con ornamentos de oro, sumando estos hallazgos a otros anteriores: fósiles de águilas reales, lobos, pumas, jaguares y halcones, junto a restos de corales, conchas madreperlas, estrellas de mar, peces y caracoles. Véase una crónica publicada por el diario El País de Madrid bajo el título “Tenochtitlan y las ofrendas de oro” el 16 de noviembre de 2019.



Con respecto a las ideas de J. von Uexkull, merece recordarse que llamaron la atención del joven Jacques Lacan cuando redactó su tesis acerca de la psicosis paranoica, incorporando la siguiente cita en pie de página:

“Una escuela de biología de una importancia capital ha elaborado en su pleno valor esta noción de medio propio de un ser vivo dado: el medio, según es definido por esta doctrina, aparece de tal manera ligado a la organización específica del individuo, que llega a hacer de él, en cierto modo, una parte suya” (Lacan, 1976, p. 307).

La mención de Lacan es de 1932, anterior a las descalificaciones que mereció la figura del biólogo alemán por sus exposiciones pro-nazis. Seguramente atrajo a Lacan el punto de vista según el cual la organización o estructura de una especie interactúa con un medio específico. Y en este aspecto concluye que “el medio propiamente “humano”, en el sentido que la da von Uexkull, sería por excelencia el medio social humano” (Lacan, 1976, p. 307).

La referencia de Jacques Lacan es meramente incidental, pero parece anticiparse a la “súper-socialización” del hombre posmoderno, que se reconoce a sí mismo identificándose con la estructura social que lo modela³³. A esta condición no escapan las poblaciones latinoamericanas, de tal modo que cuando se piensa hoy día en una Naturaleza como envoltura de las culturas precolombinas, lo que puede ser concebido como “natural” no es sino la imagen invertida o reflejo inverso de la condición súper-socializada del hombre.³⁴

VI. EL INDIGENISMO LATINOAMERICANO EN SU VERSIÓN POSMODERNA

Durante la primera década del siglo XXI, algunos gobiernos latinoamericanos coincidieron en el trazado de una épica tomando como referencia inicial para su confrontación el cuestionado proyecto del gobierno norteamericano mediante el cual se intentó implantar un “Acuerdo de Libre Comercio de las Américas” (ALCA). Para sostener sus proposiciones alternativas al ALCA, estos gobiernos latinoamericanos bajo el liderazgo de Venezuela

³³ La descripción de los mecanismos por los cuales las autonomías individuales son arrasadas de manera solapada en sociedades que simultáneamente sacralizan esas mismas libertades, fue puesta de relieve en la segunda posguerra por el sociólogo canadiense Wrong (1961).

³⁴ “Resta para una futura indagación, el análisis de las vías que llevaron a Lacan a preguntarse, ya en sus primeros escritos, sobre la pertinencia del uso de la noción de *umwelt* en el mundo humano” (Corniglio, 2011, p. 41).



pergeñaron un formato bautizado como “Alternativa Bolivariana para las Américas” o bien “Alternativa Bolivariana para los Pueblos de nuestra América” (ALBA), valiéndose de recursos aportados por el incremento de los precios internacionales de los hidrocarburos que constituían la principal oferta exportable venezolana³⁵.

Así ganaron la adhesión de numerosos gobiernos de países de la región caracterizados por ser importadores netos de combustibles. Simultáneamente solventaron campañas de seducción colectiva en los medios de prensa y en las estructuras educativas que se difundieron ampliamente. Al examinar textos del ALBA y del Grupo de Puebla³⁶, el autor advirtió en un trabajo previo, Halperin (2021), que las denuncias sobre el avasallamiento de derechos y culturas ancestrales, junto a la reivindicación de políticas de conservación de los recursos naturales y la protección de la biodiversidad, deberían leerse como parte de una narrativa destinada a obtener mayor adhesión a esas propuestas ideológicas. Si bien el indigenismo y la protección de los recursos naturales y la biodiversidad son blasones que no sólo levantaron los adalides del ALBA y del Grupo de Puebla, el intento de captura y acaparamiento de estas líneas discursivas pareció destinada a ampliar la onda expansiva de su seducción.

³⁵ “Venezuela organizó el ALBA en un formato eje-rayos que aseguró la dependencia de sus miembros de los recursos del gobierno venezolano” (Giacalone, 2021, pp. 31-32). Para un análisis de la política interna venezolana y su reflejo sobre las iniciativas de integración véase: Schaposnik y Pardo (2016).

³⁶ Uno de los hitos fundacionales del Grupo de Puebla fue el autodenominado “Grupo Progresista Latinoamericano” fundado en México el 14 de julio de 2019 como “*espacio de reflexión y de intercambio político en Latinoamérica*”, esencialmente para sostener la “*necesidad de diálogo en Venezuela y sobre hacer frente a la persecución judicial (lawfare)*”. En la nómina de sus fundadores aparecen numerosas personalidades que habían sido Jefes de Estado en distintos países latinoamericanos: Luís Arce y Evo Morales Ayma de Bolivia; Rafael Correa del Ecuador; Lula Da Silva y Dilma Rouseff de Brasil; Leonel Fernández de República Dominicana; Fernando Lugo del Paraguay; José Mujica del Uruguay; Ernesto Samper de Colombia; y Martín Torrijos de Panamá (véase la nómina completa de fundadores, entre los que también figura Alberto Fernández que más tarde sería designado Presidente de Argentina, en www.grupodepuebla.org). La alusión a Venezuela se explica como réplica de dichos líderes al denominado “Grupo de Lima” en tanto el “Grupo de Puebla” se instituyó para de algún modo sostener al Presidente Maduro en medio de los cuestionamientos internacionales generados por las prácticas dictatoriales y la vulneración de los derechos humanos que han caracterizado a su gobierno. Y la referencia al “lawfare” tuvo por objeto contrarrestar el descrédito público de algunos de los líderes mencionados con motivo de los procesamientos a los que habían sido sometidos en sus respectivos países por acusaciones de corrupción.



Más aún: ambas reivindicaciones (de la vida natural contra la depredación; del indigenismo contra una agresión externa) van de la mano y tienden a fundirse. El ensalzamiento de las culturas ancestrales (“pueblos originarios”) se presenta como si las culturas indígenas precolombinas no hubieran sido precisamente “culturas” sino un emergente de la naturaleza en sí misma. Ya la mera expresión genérica “pueblos originarios” es equívoca, porque inhibe la mirada sobre la diversidad de acervos y conflictos inter-étnicos precolombinos.

El denominado “Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla”³⁷ proporciona una primera orientación:

22. Incluir el buen vivir o vivir bien como paradigma. Retomando las enseñanzas de los pueblos originarios se debe adoptar el concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) o *suma qamaña* (vivir bien) como marco de referencia para el mejoramiento de la calidad de vida dentro de una hermandad histórica, cultural y espiritual. Esta noción de los pueblos originarios andinos coincide con la propuesta del Papa Francisco de estimular la fraternidad global dejando de lado la “cultura de los muros” que termina por esclavizar a los que los construyen encerrándose dentro de sus propias cárceles, sin dejar lugar al reconocimiento del “otro”, base de la convivencia global³⁸.

³⁷ El “Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla” firmado en febrero de 2021. Si bien su texto incluye numerosas aserciones que podrían atribuirse a cualquier documento de orientación social-demócrata, entre estas ideas emergen otras que las contradicen, expuestas en los numerales 8 (“*Resistir y combatir la guerra híbrida*”) y 9 (“*Rechazar a las guerras jurídicas (lawfare)*”). Aunque un contenido semejante al de los párrafos individualizados por ambos numerales ya figura en los documentos liminares del Grupo de Puebla, el Manifiesto se destaca por la contundencia de sus términos. En este aspecto el enemigo externo no sólo está localizado, sino que se le atribuye la adopción de una estrategia de dominación sin reparar en medios, es decir, por todos los medios. Es la *guerra híbrida*: “*En el último tiempo, la región ha sido agredida por la llamada guerra híbrida, una iniciativa liderada por Estados Unidos que consiste en alterar el curso de nuestras democracias. La principal estrategia de esta nueva forma de guerra consiste en los golpes de Estado que, a diferencia del pasado no ocurren apelando a los militares, sino recortando las facultades de los Congresos y violando los derechos de los opositores con acciones como la violación de los domicilios, la represión generalizada y la intimidación en medios de comunicación y redes sociales. Tal agresión busca acomodar a América Latina dentro de la agenda geopolítica de Estados Unidos y puede incrementar y agudizar la pobreza, la miseria y el hambre. Esta nueva forma de golpe se puso en marcha contra Dilma Rousseff, Fernando Lugo, Manuel Zelaya y Evo Morales*”.

³⁸ El párrafo indicado del Manifiesto Progresista finaliza con un llamado de pie de página que remite a la Encíclica *Fratelli Tutti*, 2020.



Obsérvese la significación que se asigna a las enseñanzas de las culturas precolombinas de la zona andina: están resumidas en frases como las del *buen vivir* y *vivir bien* inspiradas en preceptos indígenas ancestrales, pero asociadas a la invocación de una “hermandad” o “fraternidad” con relación a la doctrina de la Iglesia Católica.

Tal compaginación de ideas, más que ocurrencia ocasional, es el resultado de profundas narrativas que tienden a identificar al colectivo latinoamericano con mandatos históricamente contrapuestos, de modo que este indigenismo teñido por la tradición católica es el punto de llegada después de muy extensas e intrincadas discusiones planteadas desde la época de la consolidación de las sociedades nacionales latinoamericanas al cabo de las guerras de independencia.

Hoy día, examinando las narrativas del ALBA y el Grupo de Puebla como expresiones de un populismo regional de vasta influencia en la primera década del siglo XXI, queda en evidencia el descarte de dos argumentos alternativos. El primero sería el de la invocación a un supuestamente virtuoso hispanismo colonial. Y el segundo argumento rechazado es el que mitifica el mestizaje.

El hispanismo ya resultó inaceptable en el siglo XIX habida cuenta de los horrores cometidos bajo el manto de la evangelización de los indígenas.

Pero más dificultosa fue –y sigue siendo- la negación del mestizaje como emblema de unión, porque responde a una tradición intelectual que se prolongó hasta la segunda mitad del siglo XX. El ensalzamiento del mestizaje tuvo por objeto confrontar con la expansión imperialista norteamericana, pero partiendo del mismo enfoque racista que se fustigaba: si Estados Unidos de América habría construido su imperio a expensas de los pueblos originarios, América Latina podría contraponérsele y merecer un futuro promisorio debido a la simbiosis cultural generada por el entrecruzamiento racial de colonizadores y colonizados.

El enaltecimiento del mestizaje presentó dos características que no se diferenciaron demasiado de la postura expuesta recientemente por los documentos del ALBA. Para empezar, la valorización del mestizaje también estuvo sustentada por una confrontación



geopolítica con el vilipendiado imperialismo norteamericano. En segundo lugar, concluyó inexorablemente por apelar al delirio místico porque debió dar cuenta de un destino promisorio tanto para los mestizos como para la población no mestiza. Esta necesidad de incorporar a los no mestizos y básicamente a las generaciones descendientes de la inmigración europea, había inducido a José Vasconcelos a idealizar el mestizaje como blasón de unidad para la población entera. De ahí el título de su libro: “La Raza Cósmica”³⁹.

Pero estas dos coincidencias acerca de las implicaciones en la operación discursiva que sacraliza tanto el indigenismo como el mestizaje no alcanzan a opacar una diferencia sustancial entre ambos emblemas. Ocurre que la reivindicación del mestizaje de alguna manera trae consigo una mirada condescendiente sobre la conquista y la colonización. Así se justifica el papel trascendental asignado a la síntesis interracial y, más aún, cuando se postula el advenimiento de una nueva cultura superadora o “transculturación”⁴⁰ que supuestamente debería contribuir al establecimiento de relaciones maduras con el resto del mundo.

Con estas consignas a la vista, el mestizaje constituye una nueva forma de menoscabar los orígenes indígenas de vastas poblaciones:

Se veía al mestizaje como un “híbrido”, una planta “nueva” y homogeneizada, a partir de un conjunto de “raíces” diversas, todas subsumidas en un solo tronco jerarquizado: la pirámide identitaria eurocéntrica y colonial. He definido al mestizaje como un ideograma que permitió plasmar la “ciudadanización forzada” de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica (por ejemplo, en cuarteles y escuelas rurales), combinada con una visión telurista y ornamental del

³⁹ Obra publicada en París y Barcelona en 1925. En un trabajo caracterizado por su erudición, José Ramiro Podetti (2015) rastrea el itinerario del pensamiento latinoamericano que mitificó el mestizaje a partir de la colonización española. En este camino sobresalen las figuras de Francisco García Calderón (1883-1953) y de José Vasconcelos (1882-1959), para resaltar algunas elaboraciones metafísicas inspiradas en los crisoles raciales que afloraron en Perú y México respectivamente.

⁴⁰ Es muy conocida la referencia de Bronislaw Malinowski al concepto de “transculturación” que había elaborado el célebre antropólogo cubano Fernando Ortiz. Al prologar el libro de este último “Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar”, Malinowski adopta con entusiasmo el término “...que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización” (Podetti, 2015, p. 156-157)



indio en el discurso oficial y la esfera pública estatal (...) El fin último de esta táctica combinada era borrar la memoria del indio y recluir sus restos en los museos, como “raíz” arcaica de un remoto pasado, que se reactualizaba en los márgenes de lo público a través de la emblemática del folclor” (Rivera Cusicanqui, 2005, p.94).

En cambio, la narrativa sobre una “verdadera integración” sustentada en los albores del siglo XXI por los mentores del ALBA y del Grupo de Puebla, suena incompatible con la reificación del mestizaje. En su lugar emerge un indigenismo idealizado y a la vez simplificado al extremo⁴¹, con sorprendentes derivaciones. Ante todo, llama la atención un implícito paralelismo con la resurrección de Jesús en el sentido de que la integración latinoamericana operaría como una especie de redención, pero en este caso terrenal. Las etnias “originarias” o “ancestrales” inicialmente sacrificadas regresarían al tiempo presente representando o encarnando una especie de promesa de salvación para los pueblos oprimidos de América Latina.

La construcción narrativa elaborada en pleno siglo XXI permite forjar fantasías que niegan o al menos encubren unas condiciones de vida cada vez más miserables y alienantes. En especial, los mismos pobladores o sus ascendientes directos, precariamente asentados en suburbios de grandes ciudades latinoamericanas, padecen una condición de desarraigo que reproduce de alguna manera la sufrida cuatro o cinco siglos antes por las poblaciones indígenas cuando perdieron la posibilidad de valerse por sí mismas para subsistir al ser sometidas a las aberrantes prácticas de la explotación colonial.

Y es curioso, pero este mensaje alucinado en pleno siglo XXI se inspira en la misma fuente de religiosidad que justificó aquella explotación de los indígenas. Como en la tradición católica, la salvación no estaría reservada sólo a los descendientes de indígenas, sino que incluiría a todos los latinoamericanos dispuestos a reconocer el sacrificio, en este caso

⁴¹ Este punto resulta muy sensible para la intelectualidad latinoamericana, considerando el aporte fundacional de José Carlos Mariátegui con su trabajo “El problema de las razas en la América Latina”, en el que, ante las distorsiones derivadas de visiones racistas sostuvo la necesidad de contemplar la variable étnica pero vinculada estrechamente al sistema de clases sociales. Véase de José Carlos Mariátegui: “Antología”, selección y notas de Martín Bergel, Siglo XXI Buenos Aires 2021.



representado ya no por una crucifixión sino por una “descuartización”⁴². De tal modo, la primera huella semántica va tiñendo el imaginario colectivo con el misticismo que recurre sin confesarlo a una simbología extraída de la tradición católica tan arraigada en América Latina.

En esta línea, “Patria Grande”⁴³ significaría una especie de comunión convocante para todo individuo asentado en territorio latinoamericano y que, independientemente de su ascendencia étnica, estuviera dispuesto a tomar posesión de la herencia precolombina.

¿Estaríamos entonces asistiendo a una parábola de vía crucis inter-temporal por la que pueblos “originarios” interpelarían a los latinoamericanos contemporáneos? ¿Y en la “Patria Grande” se consumaría el encuentro secular de las generaciones?

VII. TENTACIONES MÍSTICAS DE LA POSMODERNIDAD LATINOAMERICANA

Cabe suponer que narrativas como las esbozadas más arriba sólo pueden difundirse cuando las poblaciones-objetivo del discurso son susceptibles de manipulación a través de un tejido de imaginarios y simbolismos apropiados. En tal sentido, esta posibilidad de manipulación se explica por la disposición mental y emocional elaborada para sobrevivir bajo las condiciones de producción instauradas.

Al respecto, el apelativo “Patria Grande” no parece aludir a un espacio abierto y promisorio sino más bien a un territorio amenazado y que por eso mismo debe ser objeto de

⁴² La difusión de la imagen del descuartizamiento de Túpac Amaru II como expresión del sacrificio indígena frente al invasor y opresor español es hasta cierto punto equívoca. Como se sabe, si bien estaba investido de los atributos del emperador incaico, Túpac Amaru II protagonizó una rebelión política, económica y social que culminó con su horrenda ejecución en 1781, anticipatoria de los gritos de independencia que ocurrieron poco tiempo después pero en cualquier caso cuando la colonización en el Perú había logrado consolidarse a través de la educación religiosa (que el propio líder había recibido) y la institucionalización del sometimiento a través de la expropiación tributaria (y que también lo había comprometido como funcionario). La revolucionaria propuesta por una sociedad igualitaria no reflejaba entonces la colisión inter-cultural sino que reivindicaba la transformación sustancial de una cultura que ya era híbrida. Esta característica se advierte leyendo el repulsivo texto de la sentencia de muerte transcrita en el documento de Pérez Ocampo (2021).

⁴³ La expresión “Patria Grande” para referirse a América Latina fue instalada por Manuel Ugarte en su libro que precisamente tituló “La Patria Grande” (1922). Las ideas de este polemista y viajero argentino fueron tan reconocidas como cuestionadas durante la primera mitad del siglo XX. Para repasar su elogio del mestizaje y algunas de las implicaciones más controvertidas de sus posturas anti-imperialistas, véase el estudio de Pasquaré (2014).



reivindicación. Las invocaciones indigenistas proveen un motivo casi sacramental de convocatoria inter-generacional, licuando el curso del tiempo transcurrido para erigir un eterno presente. Nada más distante que las concepciones del tiempo elaboradas por las culturas precolombinas, obsesionadas en la tarea de descifrar el sentido de la existencia escrutando minuciosamente distintas referencias astronómicas⁴⁴.

En efecto, atendiendo a las condiciones de producción prevalecientes en América Latina durante las primeras décadas del siglo XXI, es notorio que la pérdida de expectativas promueve visiones atemporales. Y por ello estas mismas condiciones de producción son incompatibles con el llamado de las culturas precolombinas y en particular andinas para disfrutar los espacios a medida que son recorridos. Así, el espacio público “real” se ha vuelto inhóspito por las penurias asociadas al uso del transporte y a la inseguridad callejera. Entretanto, el espacio cibernético, esto es, “virtual”, está vacío y su habilitación o des-habilitación pende de una pulsación: la conexión a partir de “puertos”⁴⁵ puede abrirse o cerrarse sin transiciones. Y en todo caso, obtenida la habilitación de conectividad el intercambio de mensajes es consumido al instante, sin que pueda llegar a registrarse algún recorrido desde el punto de vista perceptivo⁴⁶.

⁴⁴ Son numerosos los hallazgos acerca de la disposición mental y emocional de las culturas precolombinas para conectar su existencia con el cosmos. Uno de los ejemplos más impresionantes es el de Tiahuanaco, llamada “la ciudad de los hijos del Sol”, predecesora del imperio incaico y ámbito de recogimiento y de culto que mantuvieron los propios incas cuando la cultura de Tiahuanaco ya había eclipsado. En tal sentido “...se ha comprobado hasta la evidencia que el Templo de Kalasasaya fue un verdadero observatorio solar orientado en el meridiano astronómico, constituyendo al mismo tiempo un grandioso calendario pétreo (...)” (Posnansky, 1945, p. 69 como citado en Rau, 2013, p. 106) Con respecto a los observatorios astronómicos en Tihuanacu, al examinar el “Pachataka” (expresión que presumiblemente significaba “donde se mide el Sol”), se ha establecido la disposición de instrumentos aptos para verificar los solsticios y equinoccios. Pero además, por la configuración de las estructuras edilicias imitando las constelaciones estelares (“heavens mirror” según la terminología utilizada por Graham Hancock en su libro “Las Huellas de los Dioses”, ediciones B., 1998), han podido estimarse fechas en las que los mismos observatorios fueron erigidos. Por ejemplo, se calcula que el “Pachataka” dataría de aproximadamente 1764 años A.C., cuando en esa región lacustre predominaba la cultura llamada “Chiripa” (Escalante Moscoso, Ibarra Grasso y Montaña-Aragón, 2008, p 115).

⁴⁵ Así llamadas las interfaces o “conectores” que traducen las señales de un dispositivo a otro habilitando la transmisión.

⁴⁶ “Digitalizar la mente humana” es una propuesta futurista (*mind uploading*) en el sentido de cargar y descargar informáticamente los contenidos mentales para transportarlos a un dispositivo digital. Pero en este papel se quiere decir otra cosa muy distinta: la mente humana estaría siendo



En otros términos: la sociedad digital ya no puede ser examinada bajo una óptica como la propuesta en este trabajo, esto es, de recorridos y asentamientos físicos o territoriales. Las aptitudes individuales requeridas para subsistir no incluyen prioritariamente el reconocimiento material de recorridos y asentamientos. Hace varias décadas lo explicó Jean-Francois Lyotard (1991) aludiendo a la que denominó “crisis del determinismo”:

El determinismo es la hipótesis sobre la que reposa la legitimación por medio de la performatividad: definiéndose ésta por una relación input/output, es preciso suponer que el sistema en el cual se hace entrar el input está en estado estable: obedece a una “trayectoria” regular de la que se puede establecer la función continua y derivable que permitirá anticipar adecuadamente el output. Tal es la “filosofía positivista de la eficiencia”.(p. 43)

Tales “trayectorias” y “anticipaciones” difícilmente son aplicables a las condiciones bajo las cuales se desenvuelve la sociedad digital, en especial atendiendo a los contenidos inscriptos en los recorridos o “trayectorias” virtuales. Pero yendo más allá, el citado autor concluye que: “La teoría cuántica y la microfísica obligan a una revisión mucho más radical de la idea de trayectoria continua y previsible” (Lyotard, 1991, p. 44).

Es decir: una asimilación social de las aplicaciones de la teoría cuántica puede llegar a afectar la disposición individual y colectiva para situarse en el tiempo y el espacio físico. Luego, el desconcierto puede despertar la necesidad de aferrarse a parámetros inflexibles. De ahí el sentido de la expresión que se atribuye a Albert Einstein cuando calificó de “fantasmal” el fenómeno que hoy se conoce como “tele-transporte cuántico”, esto es, la transferencia de información entre una partícula y otra que, teniendo entrelazados (*entangled*) sus estados cuánticos, a la distancia una de la otra siguen comportándose como unidad.⁴⁷

manipulada para reducirla a una especie de dispositivo digital, entrenándola cotidianamente para ejecutar y aún reproducir programas digitales preconcebidos desde las plataformas virtuales.

⁴⁷ Se trató del hallazgo en 1935 junto a Boris Podolsky y Nathan Rosen de la llamada paradoja EPR, en español “acción fantasmagórica a distancia”. Como un reconocimiento a los desarrollos científicos y tecnológicos en esta materia, el Premio Nobel de Física de 2022 fue otorgado a tres investigadores involucrados en ella: Alain Aspect, John Clauser y Anton Zeilinger.



En síntesis, aun en la periferia latinoamericana y al menos para cientos de millones de personas involucradas en un rudimentario “saber” informático⁴⁸, la posmodernidad entendida como expresión cultural se va disociando de las distintas experiencias espacio-temporales desarrolladas durante siglos y con diversas características por poblaciones que parecen tan distantes como las precolombinas y las del medioevo europeo.

La pérdida de referencias espacio-temporales parecería estar asociada entonces al dominio de los dispositivos electrónicos y a las disposiciones mentales y emocionales que habilitan el acceso a este nuevo mundo regido por la precariedad y la incertidumbre. Cabría suponer entonces que el socavamiento de raíces de pertenencia y referencia espacio-temporales pueda propiciar el desarrollo de imaginarios y simbologías igualmente descontextualizadas y, en especial, cuando se trata de difundir narrativas aptas para la seducción política⁴⁹.

⁴⁸ Debido al desarrollo tecnológico aplicado a la manipulación de los dispositivos, el aprendizaje resulta cada vez más elemental o sencillo. Una vez adquiridos los rudimentos, tal como sucede con el manejo de otros dispositivos en la vida cotidiana, el saber se incorpora y en este sentido hasta podría ser asimilado a las reacciones inconscientes o primarias envueltas en la noción de “saber” utilizada por Lacan para distinguirla del “conocimiento” racional o consciente, véase Lacan (1992). Así, se podría especular acerca de la poderosa incidencia de las comunicaciones electrónicas sobre el inconsciente a través de una encarnadura del “Otro” en los dispositivos por los cuales uno puede leerse o escucharse: “...es la imagen del Otro la que define el interior, el sentimiento del interior, el sentimiento de su intimidad. No hay forma de situar este adentro más que por el dominio que el sujeto experimenta a partir de la imagen del Otro” (Miller, 2010, p. 31). Por lo demás, las comunicaciones electrónicas forman parte del habla y en tal sentido Lacan marcó “la escisión que se produce entre el sujeto como pregunta, el sujeto supuesto no saber y el Otro que habla y es el sujeto supuesto saber” (Miller, 2010, p. 443). Al respecto, la agencia de noticias AP recogió una expresión atribuida a Patrick Wardle, experto en seguridad informática y ex investigador de la Agencia de Seguridad Nacional de Estados Unidos de América: “I always think of phones as like our digital soul” (“siempre pienso en los teléfonos como nuestra alma digital”). Como es sabido, estos procesos mentales son sistemáticamente inducidos desde las corporaciones transnacionales proveedoras de contenidos (BIG-TECH) para modelar y luego captar el consumo masivo; en tanto se libran en otro plano furiosas batallas en aras del control de redes de la más alta velocidad posible con objetivos políticos y militares. Véase, del autor Halperin (2019).

⁴⁹ Aquí habría que abrir un paréntesis y explorar los estímulos que habrían inspirado a las autoridades de la República Popular China para nominar sus actuales estrategias expansivas bajo la inspiración de la antiquísima Ruta de la Seda. Dicha iniciativa, conocida en español como “La Franja y la Ruta” (“*Belt and Road*”), fue anunciada por el Presidente en setiembre y octubre de 2013. Su “componente más visible (...) es la construcción de una vasta red de infraestructura de transporte, energía y telecomunicaciones que vincularía a China con los demás participantes” (Herreros, 2018). Véase también Heng Wang (2021).



Ahora bien, dentro de semejante cuadro ¿qué papel desempeñan “los pueblos originarios” emergiendo del fondo de la historia y con un mensaje de redención a las actuales generaciones –cualquiera sea su origen étnico- y que se proyecta sobre una “Patria Grande”?

Para calibrar el impacto mental y emocional de esta digitalización del sometimiento, sugiero reparar en la estrategia de seducción que recurre al adosamiento corporal de dispositivos electrónicos, hasta condicionar el ejercicio de las funciones orgánicas elementales. Ante todo, las tecnologías aplicadas por los dispositivos digitales parecen alterar la capacidad humana para enraizarse dentro del espacio-tiempo propio de su “*umwelt*”. En efecto, estos dispositivos diluyen el espacio-tiempo susceptible de ser percibido y luego concebido por el organismo humano, cumpliendo así una función alucinatoria tanto en el trabajo como en el ocio. El sujeto marginal que aprende a manipular tales artefactos, ya sea para ensimismarse con las imágenes o la música o bien cuando los emplea para desempeñar cualquiera de las tareas serviles que le son encomendadas, ¡también está globalizado!

La promesa de goce imposible de satisfacer corresponde a mercados internos de los países periféricos que se han internacionalizado hasta el punto de supeditar los hábitos y expectativas de consumo de las poblaciones a estándares que sus sistemas económicos y sociales no pueden asumir desde el punto de vista de las actividades productivas ni sostener desde el punto de vista del consumo. La consecuencia es una progresiva profundización de la brecha entre sujetos incluidos y sujetos excluidos según los parámetros que miden el bienestar en la globalización dentro de los mismos países periféricos. Luego, una tendencia a la marginación y al conflicto endémico.

Ante tales extravíos el vía crucis de “los pueblos originarios” promueve una identificación, porque representa el sacrificio de los desposeídos de sus dominios “naturales”, equiparando este sacrificio al desarraigo y desprotección que padecen hoy día multitud de latinoamericanos hacinados en suburbios de las grandes ciudades (ya sin importar demasiado la individualización precisa de los usurpadores y el tiempo en el que tuvieron lugar unas y otras tropelías). Lo más significativo es que la evocación del sacrificio



indígena deriva en un mensaje de redención para guiar a los interpelados de hoy en su confrontación con los explotadores de los nuevos tiempos (el imperialismo y sus agentes).

En suma, la periferia latinoamericana parece signada por una degradación progresiva que puede ser detectada culturalmente: la sociedad digital evapora los espacios y tiempos físicos de consumidores y usuarios que por un lado son incitados a procesos de identificación colectiva (súper-socialización; antropocentrismo) y, simultáneamente, son sometidos a condiciones de vida incompatibles con las promesas e imágenes que les proporcionan sus pantallas. Así, el mundo neocolonial hoy puede ser anudado a una colonización remota, en tanto el desconcierto que genera el escamoteo del tiempo físico y el espacio territorial en la vida cotidiana de los usuarios digitales tiende a favorecer la identificación con culturas ancestrales también arrasadas. Sobre la base del sincretismo simbólico que incluye invocaciones sacramentales paradójicamente utilizadas por los mismos victimarios de entonces, puede ir bosquejándose una renovada mística de redención.

VIII. CONCLUSIONES

El autor propone que el indigenismo latinoamericano del siglo XXI es una narrativa de seducción política que tergiversa las culturas precolombinas a las cuales aparentemente intenta reivindicar. Para explorar el sentido de esta distorsión y los motivos que justificarían la verosimilitud de dicha narrativa, parece útil revisar el sentido que los antropólogos atribuyen a las concepciones espacio-temporales que habrían guiado el pensamiento y las emociones de las distintas culturas precolombinas, en especial con motivo de sus recorridos y asentamientos. Luego habría que confrontarlas con el acervo proporcionado por las tradiciones medievales europeas con respecto a los recorridos, puertas y puertos y que debían haberse intentado trasplantar al nuevo continente mediante la colonización.

La herencia cultural europea había puesto de manifiesto el siguiente contraste: el mundo de extra-muros o “exterior” tenía que ser afrontado en los caminos y en los mares como espacio abierto e intimidante; y el mundo “interior” discurría solo dentro de las murallas, donde las actitudes de recogimiento parecían posibles. Frente a las tribulaciones del viajero, los dogmas dominantes durante siglos en Europa medieval habían supeditado la



consumación del estado de introspección al encerramiento físico. Por un lado, lo infinito (asociado a la concepción del tiempo consagrado al rezo y la meditación) importaba un estado de paz y quietud; en tanto lo finito (asociado al espacio físico de extra-muros) representaba la inseguridad y hasta el sobresalto. Así, la noción del espacio físico era de por sí atemorizante, porque remitía a un ámbito en el que se presentaban acechanzas impredecibles. En cambio, según esta visión, al infinito se accedía por un repliegue, contracción o recogimiento del espíritu. El tiempo parecía detenerse.

Abundan las ilustraciones que simplifican las causas por las cuales un escaso número de aventureros pudo doblegar con facilidad a poblaciones indígenas extendidas y portadoras de asombrosos acervos culturales (¿posesión de armas de fuego; deificación de los recién desembarcados cabalgando y provistos de intimidantes armaduras?). Sin desechar causas y concausas diversas, parece posible reconstruir las escenas donde habrían confrontado disposiciones emocionales opuestas: por un lado la soltura, flojedad o vulnerabilidad que trasunta la disposición de los indígenas para conectarse con el cosmos y la naturaleza viviente (sin implicar ausencia de prevenciones y temores) y, por otro lado, la tensión o el estado de alerta exacerbada de conquistadores trajinando un mundo inhóspito pero que a la vez despertaba tentaciones predatorias.

Las culturas precolombinas no contemplaban y, por lo tanto, no practicaban la misma fractura espacio-temporal derivada de las elaboraciones místicas medievales y que acarrearán consigo los conquistadores. La mística medieval suponía prevenciones ante los espacios físicos y consiguiente búsqueda de repliegue o recogimiento para conquistar el infinito (eternidad, esto es, atemporalidad). En cambio, las culturas precolombinas, más allá de sus innegables particularidades, parecían coincidir en un estado mental y emocional que conjugaba tiempo y espacio para poder anudar vida y muerte individual con determinaciones cósmicas. Esta diferencia debería haber influido en el modo de abordar los recorridos y tramitar encuentros que podían derivar en enfrentamientos armados.

Salvando las características propias de las distintas culturas precolombinas, siempre resalta esta constante de armonización entre la vida individual y social con sus visiones sacramentales de la naturaleza. En tal sentido, una relación armónica con la naturaleza implica todo lo contrario a una “fusión” o identificación con ella. En efecto, las culturas



precolombinas no llamaban a determinar el curso de los eventos naturales y, en cambio, se aproximaban a la naturaleza con una especial devoción. En otros términos: prevalecía un reconocimiento de las limitaciones humanas, dando por descontada la existencia de “otros” dominios perceptivos que diferentes especies vivientes pueden construir para sí mismas.

En el cruento proceso del avasallamiento de las culturas precolombinas, los colonizadores tuvieron crecientes dificultades para encontrar resquicios donde poder conectarse con el infinito mediante un ensimismamiento atemporal. Los asentamientos americanos solían estar privados de murallas protectoras, salvo excepciones circunscriptas a determinadas fortificaciones costeras. Un clima de permanente zozobra caracterizaba la vida en las colonias, empezando por las vicisitudes del tráfico marítimo desde y hacia los puertos habilitados; el trazado y recorrido de caminos interiores para cumplir o evadir, según los casos, las frondosas regulaciones administrativas y comerciales; y finalmente la conflictividad enraizada en los asentamientos, incluyendo los entuertos relacionados con la explotación de los esclavos y por el régimen de brutal sometimiento de los indígenas.

Desde fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX una de las cuestiones centrales abordadas por la intelectualidad latinoamericana fue la de procurar una cicatrización “ideológica” de las heridas infligidas a sucesivas generaciones imposibilitadas de convalidar y, muchas veces, hasta de reconocer sus orígenes. El primer intento consistió en adornar los procesos de conquista y colonización para enaltecer la herencia hispánica y lusitana. En el caso del hispanismo esta narrativa resultó inaceptable en el siglo XIX habida cuenta de los indisimulables horrores cometidos bajo el manto de la evangelización.

Pero más dificultosa fue –y sigue siendo– la negación del mestizaje como emblema de unión, porque responde a una tradición intelectual que se prolongó hasta la segunda mitad del siglo XX. El elogio del mestizaje tuvo por objeto confrontar con la expansión imperialista norteamericana: si Estados Unidos de América habría construido su imperio a expensas de los pueblos originarios, América Latina podría contraponérsele y merecer un futuro promisorio debido a la simbiosis cultural generada por el entrecruzamiento racial de colonizadores y colonizados. Más aún, el mestizaje pasó a ser una idealización destinada a cubrir bajo el mismo manto a las inmigraciones europeas sobrevinientes. Esta necesidad



de incorporar a los no mestizos había inducido a José Vasconcelos a idealizar el mestizaje como blasón de unidad para la población entera.

El ensalzamiento del mestizaje de alguna manera trae consigo una mirada condescendiente sobre la conquista y la colonización. Así se justifica el papel trascendental asignado a la síntesis interracial y, más aún, cuando se postula el advenimiento de una nueva cultura superadora o “transculturación” que supuestamente debería contribuir al establecimiento de relaciones maduras con el resto del mundo.

Pero una idealización del mestizaje resulta inapropiada cuando las condiciones de vida de la mayoría de la población latinoamericana pasan a ser tan apremiantes que se requiere la construcción de una épica contestataria, fijando un enemigo externo a quien imputar el descalabro económico y las fracturas sociales. Este es el sentido de la narrativa sobre una “verdadera integración” sustentada en los albores del siglo XXI por los mentores del ALBA y luego por el Grupo de Puebla. Una de las piedras basales de tal integración reputada como “verdadera” es el indigenismo idealizado y a la vez simplificado al extremo, coloreado por cierto paralelismo con la resurrección de Jesús en el sentido de que la integración latinoamericana operaría como redención, pero en este caso terrenal. Las etnias “originarias” o “ancestrales” inicialmente sacrificadas regresarían al tiempo presente representando o encarnando una especie de promesa de salvación para los pueblos oprimidos de América Latina.

¿Cómo es posible que una fantasía semejante resulte verosímil para las poblaciones latinoamericanas en el siglo XXI? Quizás contribuyan a explicarlo las características de los sistemas de dominación en las sociedades posmodernas, cabalgando sobre una lógica digital que ignora tanto los espacios territoriales como los tiempos físicos. La lógica digital exagera la fusión o identificación del sujeto individual con un colectivo intangible (redes), esto es, un colectivo sin arraigo territorial ni tiempo previsible. Así opera la “super-socialización” y el antropocentrismo del hombre posmoderno, que se reconoce a si mismo identificándose con la estructura social –y ahora digital- que lo modela. A esta condición no escapan las poblaciones latinoamericanas, de tal modo que cuando se piensa hoy día en la Naturaleza, lo que puede ser concebido como “natural” parece una pura imagen invertida o reflejo inverso de la condición súper-socializada del hombre. El ensalzamiento



de las culturas ancestrales (“pueblos originarios”) se presenta como si las culturas indígenas precolombinas no hubieran sido precisamente “culturas” sino el emergente de una naturaleza omnipresente y que surca el espacio y el tiempo cibernético para instalarse como “aquí y ahora”. La identificación pasa a ser verosímil porque al haberse disuelto los tiempos y espacios físicos el arrasamiento de aquel mundo ancestral puede ser invocado como un sacrificio sacramental y así redimir a quienes sufren las penurias del presente.

BIBLIOGRAFÍA

Ansaldi, W. (1997). Integración cultural. Una identidad en construcción. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, (6), 65.

Assadourian, C. S. (1973). *Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Ediciones Nueva Visión. <https://repositorio.esocite.la/759/1/Assadourian1973-ProduccionCapitalismoSubdesarrolloLA.pdf>

Balston, C. (2022, 25 de mayo). *South America's unknown ancient path*. BBC TRAVEL. <https://www.bbc.com/travel/article/20220525-south-americas-unknown-ancient-path> .

Bolivia.com. (2003, 14 de mayo), *Caminos prehispánicos. La vertebración anterior a los Incas*. www.bolivia.com/noticias/autonoticias/DetalleNoticia13429.asp

Bond, R. (2021). *Historia Do Caminho de Peabiru*. Editora Aimberê. https://www.amazon.com/es/gp/product/B09BP4CXP8?notRedirectToSDP=1&ref=dbs_mng_calw_0&storeType=ebooks

Brailovsky, A. E. (1997). *El ambiente en la sociedad colonial*. Prociencia

CEPAL (2020). *La tragedia ambiental de América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/46101>



Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219. <https://consc.net/papers/facing.pdf>

Corniglio, F. (2011). *Umwelt y medio social: una referencia de Lacan a la biología de Jakob Von Uexkull* [ponencia presentada]. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVIII Jornadas de Investigación, Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. <https://www.aacademica.org/000-052/128.pdf>

D'ascoli, C. A. (1970). *Esquema Histórico-Económico de Venezuela (del Mito del Dorado a la Economía del Café)*. Banco Central de Venezuela.

De Avila, T. (s/f). *Libro de las Moradas o Castillo Interior* https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582_Teresa_dAvila_Libro_de_Las_Moradas_O_Castillo_Interior_ES.pdf

De Leon, M. (2014). *El Zohar. Revelaciones del Libro del Esplendor* (Trad. A. López Trabajas). Editorial Olañeta.

Du Biscay, A. (2011). *Relación de un viaje al Río de la Plata y de allí por tierra al Perú con observaciones sobre los habitantes, sean indios o españoles, las ciudades, el comercio, la fertilidad y las riquezas de esta parte de América* (Prol. J. C. González) (Trad. F. F. Wallace). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Libro original (s/f) Editado por Alfer & Vays Editores). <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcw9556>

Elías, J (2019, 9 de marzo). Los hallazgos de Petén reescriben la historia de la Guatemala precolombina. *El País*.

https://elpais.com/cultura/2019/03/07/actualidad/1551921121_901326.html

El País (2019, 16 de noviembre). *Aves con oro, la ofrenda hallada en el Templo Mayor de México a la espera de los reyes aztecas*.

https://elpais.com/cultura/2019/11/15/actualidad/1573830421_584649.html



Escalante Moscoso, J., Ibarra Grasso, M., Montañó-Aragón, M., y Quiroga, S. (2008). *Arqueología Monumental*. Mágica Editores

Febvre, L. (1993). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*. AKAL.

Fortin, J. (2018, 6 de febrero) Los secretos escondidos que aún guarda Tikal. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2018/02/06/espanol/america-latina/tikal-escaneo-estructuras-mayas.html>

Giacalone, R. (2021). Venezuela en MERCOSUR: aproximación a un balance de sus consecuencias regionales. *Informe Integrar*, (127), 31-43. <https://www.iil.jursoc.unlp.edu.ar/textos/informe/integrar127.pdf>

GRUPO DE PUEBLA (2021). *Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla*. <https://www.grupodepuebla.org/manifiestoprogresista/>

Halperin, M. (2021). ALBA y GRUPO DE PUEBLA: la “verdadera” integración latinoamericana o una repetida fantasía colectiva. *Aportes para la Integración Latinoamericana*, (45), 037. <https://doi.org/10.24215/24689912e037>

Halperin, M. (2019). Datos personales: seguridad nacional y concertación internacional. La disyuntiva latinoamericana. *Revista Aportes Para La Integración Latinoamericana*, (40), 019. <https://doi.org/10.24215/24689912e019>

Han, B. C. (2020). Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad.

Herreros, S. (2018). La Franja y la Ruta: algunas reflexiones desde América Latina. En A Oropeza García, (Coord.), *CHINA BRI: o el nuevo camino de la Seda* (pp. 219- 244). <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/5550-china-bri-o-el-nuevo-camino-de-la->



[seda](#)

Kreier, F. (s/f). Hallan núcleos urbanos precolombinos en el Amazonas. *Investigacion y Ciencia*. <https://entretodosdigital.blogspot.com/2022/06/hallan-nucleos-urbanos-precolombinos-en.html>

Lacan, J. (1976). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Siglo XXI Editores.

Lacan, J. (1992). El Seminario de Jacques Lacan Libro 17 El Reverso del Psicoanálisis (J. A. Miller texto establecido) (Trad. E. Berenguer y M. Bassols), Ediciones Paidós

Lyotard, J. F. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (2° Ed). Editorial R.E.I.

Mariátegui, J. C. (2021). *Antología. Selección, introducción y notas de Martín Bergel*. Siglo XXI.

Miller, J. A. (2010). *Extimidad*. Paidós.

Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia. (2018). *Bases de la Filosofía del Vivir Bien*. <https://www.cancilleria.gob.bo/webmre/node/1231>

Montiel, E. (1995). Construir la nación: el Inca Garcilaso y el Amauta Mariátegui, intérpretes de la realidad. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (537), 61-81. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/poltica-de-la-nacin-el-proyecto-del-inca-garcilaso-y-de-maritegui-en-el-per-de-hoy-0/>

Murillo, M. (2016). El concepto de fin de análisis y el problema de la puerta. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 16(17). http://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/psicoanalisis/trabajos_completos/revista16/murillo.pdf



Pasquaré, A. (2014, noviembre). *Exilio y patria en Manuel Ugarte: su campaña continental de 1911-1916* [Ponencia Presentada]. II Jornadas de Trabajo sobre Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX, La Plata Buenos Aires Argentina , UNLP. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/59658>

Pérez Ocampo, G. (2021). *La Rebelión de Túpac Amaru y el Bicentenario*. <https://www.cusco.gob.pe/bmc/la-rebelion-de-tupac-amaru-y-el-bicentenario/>

Piqueras, J. A. (2012). *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico* (2º Ed.). Catarata.

Podetti, J. R. (2015). *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana*. Ciccus

Rau, S. (2013). *El templo del Sol en el centro ceremonial de Tiwanaku*. Parques de Estudio y Reflexión Paine.

Rivera Cusicanqui, S, (2015). *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Colección Nociones Comunes.

Rodríguez Cuenca, J. V. (1999). *Los chibchas: pobladores antiguos de los Andes Orientales*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Schaposnik, C. R., y Pardo, E. C. (2016). Venezuela: giros en la integración regional y señales de cambio en su estructura productiva. En N. B. Mellado, *Latinoamérica: inserción global e integración regional*. Lerner. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/59807>

Schele, L. (2001). Religión y Universo. En Eggebrecht, E., Eggebrecht, A., y Wilfried, S. (Eds). *Mundo Maya* (pp. 229-246). Cholsamaj.

Secretaría de Cultura del Gobierno de México. (2019, 21 de octubre). *Esclavitud de africanos y afro-descendientes en la Nueva España*. <https://www.gob.mx/cultura/articulos/esclavitud-de-africanos-y-afrodescendientes-en-la-nueva-espana?idiom=es>

Seznec, J. (1983). *Los dioses de la Antigüedad, en la Edad Media y el Renacimiento*. Taurus.



Simón, F. M., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J. (2010). (Eds.). *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Universidad de Barcelona.

Todorov, T. (2007). *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.

Tovar Pinzón, H. (2005). Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810). En N. Bottcher, I. Galaor, y B. Hausberger (Eds.), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina* (pp.391-416). Iberoamérica, Vervuert.

Valera, C. d. (1927). (Antigua versión). *La Santa Biblia que contiene los sagrados libros del Antiguo y Nuevo Testamento*. Depósito central de la Sociedad bíblica B. y E.

Vazza, F. y Feletti, A. (2020, November 16). The quantitative comparison between the neuronal network and the cosmic web. *Frontiers in physics. Brief Research Report*, 8. <https://doi.org/10.3389/fphy.2020.525731>

Vela, E. (2007, noviembre-diciembre). Popol Vuh, el libro sagrado de los mayas. *Arqueología Mexicana*, (88), 42-50.

Von Uexküll, J. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa Calpe.

Wang, H. (2021, july). The belt and road initiative agreements: characteristics, rationale and challenges. *World Trade Review*, 20(3). <https://doi.org/10.1017/S1474745620000452>

Weber, F. (1922). *Zur Archaeologie Salvadors*. Festschrift Eduard Seler.

Wrong, D. (1961, april 2). The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology. *American Sociological Review*, 26(2), 183-193. <https://doi.org/10.2307/2089854>

Yong, E. (2022, 22 de junio). Así se ven los animales a sí mismos. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2022/06/22/espanol/opinion/animales-documentales.html>

Zambrano, F., y Bernard, O. (1993) .Ciudad y Territorio. El proceso de poblamiento en Colombia. Academia de Historia de Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Zárate, C., y Aponte Motta, J. (2020, setiembre-octubre). Las fronteras amazónicas: un mundo desconocido. *Nueva Sociedad*, (289), 127. <https://nuso.org/revista/289/fronteras-latinoamericanas-mas-alla-de-los-limites/>

Zurek, W. (1990). (Ed.). *Complexity, Entropy and the Physics of Information*. Addison-Wesley.



HALPERIN, MARCELO: Abogado, Universidad Nacional de Buenos Aires. Egresado de la Escuela de Sociología. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Consultor de organismos internacionales de integración y cooperación económica. Investigador y docente del Instituto de Integración Latinoamericana de la Universidad Nacional de La Plata.

Fecha de recepción: 17-03 -2023

Fecha de aceptación: 22-05-2023