



EL PENSAMIENTO ANDINO: SABER POPULAR. ENTREVISTA A VICENTE SANTUC.

Ana María Duque, Inés Chamorro y Manuel Marí

Vicente Santuc, fundador y coordinador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) con sede en Piura, Perú, participó en el V Taller del Programa Regional de Desarrollo Cultural promovido en la Región por el Departamento de Asuntos Culturales de la OEA. Este V y último Taller, realizado en Washington D.C. del 28 de septiembre al 2 de octubre de 1987, llevó por título: "Integración de la cultura popular y la educación: el agente educativo y promotor en la dinámica de la cultura popular". Al igual que los cuatro talleres anteriores, éste contará con una publicación que en su caso aparecerá bajo el título de: "Cultura popular y educación popular". La entrevista a Vicente Santuc fue realizada con el fin de formar parte de dicha publicación. La presente versión estuvo a cargo de María Guadalupe Trejo, del Departamento Editorial del CREFAL.

I. CULTURA Y EDUCACION POPULAR

1. En las culturas populares, el hecho es el sentido

Vicente, el motivo de esta conversación es el de volver a escuchar tus ideas sobre el pensamiento andino y el saber popular. Ideas y conceptos que surgieron en

repetidas ocasiones durante tu participación en el V Taller de Educación y Cultura Popular el año pasado.

Quisiéramos explorar más tu conocimiento en estos campos, tu interés en ellos; su relación, implicaciones y consecuencias en programas de educación popular, en programas de educación en general y particularmente en tu experiencia muy inmediata en el caso de Piura, Perú.

Bueno, hablemos del pensamiento andino y del saber popular. Para eso creo conveniente volver a colocar estos términos dentro del contexto de lo que llamamos cultura popular. Para hablar de *cultura popular* tenemos primero que ponernos de acuerdo sobre lo que entendemos por cultura. De manera muy sencilla podemos decir que el término “cultura” nos remite a una cosmovisión, a una visión de conjunto que el hombre en sociedad proyecta. Esa cosmovisión se proyecta con sus correspondientes representaciones en diferentes aspectos. Es así como cada cultura, cada cosmovisión tiene un sistema de representaciones para expresar la relación del hombre con la naturaleza, con los otros, consigo mismo y con Dios. Si pensamos en “cultura”, tenemos que pensar en la manera como el hombre percibe, vive y expresa su situación a través de algo sistemático. Así, la relación con la naturaleza será a través del trabajo productivo, es cierto, pero ese trabajo productivo va a estar como cogido dentro de un conjunto de principios, de normas, de leyes que una sociedad reconoce como importantes para que el trabajo sea lo que debe ser. Esto nos remite de cierta manera a una especie de teoría subyacente al conjunto de prácticas. Es así como en la Sierra Peruana el trabajo productivo está inscrito dentro de una matriz de significaciones asentada sobre la reciprocidad. Por ejemplo, al principio de cada campaña agrícola hay una ceremonia de ofrendas a la *Pachamama*, a la tierra madre, para que siga dando fruto. Se le da, para seguir recibiendo.

Va a ser lo mismo respecto a las relaciones sociales, políticas y económicas que estructuran las relaciones con los otros; esto sucede también respecto a las relaciones con uno mismo, en cuanto uno existe en la medida en que esté inscrito dentro de la reciprocidad, polo activo y pasivo a la vez. Existe también un conjunto de representaciones y conductas que van a expresar y a realizar la relación del hombre con la divinidad, como son las ofrendas rituales que se hacen a los *Apus*. Podemos decir que estamos efectivamente en presencia de una cultura cuando un conjunto de representaciones y conductas presentes en los distintos polos que hemos señalado, vienen a constituir un cierto sistema. Y esta sistematización más o menos consciente (el grado de conciencia que se tiene de eso no importa necesariamente) va a permitir decir, expresar y conducir las relaciones que constituyen precisamente la cultura.

Ahora, cuando nosotros, hoy día, nos encontramos con culturas que llamamos “populares”, nos vamos a enfrentar muchas veces con mundos de repre-

sentación que articulan “una suerte de pedazos culturales” que vienen de diferentes culturas. En expresiones culturales andinas hoy día podemos reconocer pedazos precolombinos, pedazos coloniales y pedazos de hoy día. Pero eso no es privativo ni original de las culturas populares, porque nuestros sistemas de representación, tanto individuales, como sociales, participan también de diferentes coherencias que conviven. Siempre se cruzan en la cabeza de cada uno de nosotros diferentes culturas, diferentes coherencias, diferentes sistemas o, por lo menos, articulamos elementos de diferentes sistemas. No es la coexistencia en la misma conciencia de elementos de diferentes coherencias lo que nos va a decir que estamos frente a una cultura popular. Entonces ¿qué va a ser lo que va a tipificar lo popular? Yo creo que lo popular quizás podría tipificarse, por lo menos en una primera aproximación, por el hecho de que en ellos no hay “una conciencia de sí”, no hay una conciencia del manejo de los diferentes elementos de representación que de hecho se manejan. Se trata de una especie de conciencia inmediata, muy pegada de cierta manera a la vida, a la existencia inmediata y que hace que lo que se vive aparezca como una evidencia. Falta la conciencia refleja, la conciencia que sabe lo que vive, que es capaz de expresar aquello, y que puede contrastarlo con un mundo exterior. Esa ausencia de una instancia de predicación -que hace que pueda yo situar aquello que vivo y percibir su diferencia, su posible articulación y quizás su complementariedad con un exterior- me parece tipificar la cultura popular. Estamos frente a conciencias individuales o grupales en donde aquello que se vive en determinado momento está siendo vivido inmediatamente como aquello que se debe vivir. No hay la distancia ni la capacidad de juicio que permitiría un “discurso sobre” y abriría espacios de libertad. El hecho es inmediatamente el sentido.

Al expresar que en la cultura popular aparece una ausencia ¿te refieres a que en la cultura popular no se percibe la necesidad de esa representación? ¿Se vive, se cree, se actúa sin la necesidad de interpretación o comunicación con el exterior, lo que sí se manifiesta más en otras culturas?

No sé si es tanto la no conciencia de la necesidad del roce con el exterior. Al nivel de la conciencia a la cual aludimos cuando hablamos de cultura popular, hay como una especie de autosuficiencia en aquello que vivo. Hay una especie de inmediata adaptación, inmediata evidencia de que aquello que vivo es aquello que hay que vivir. Lo que quiero decir es que falta una instancia de conciencia de sí mismo. Es una especie de conciencia inmediata natural, que no tiene conciencia de sí, la que me parece necesaria para poder vivir el enfrentamiento con una cultura diferente sin sentirse amenazado. Si no hay enraizamiento consciente y seguro de sí en aquello que vivo, cualquier enfrentamiento con un mundo exterior va a representar una amenaza. Eso ¿por qué? Precisamente por lo que decimos de la cultura popular, que se presenta como prácticas, conductas, sistemas de

representación más vividos y actuados, que formulados y sistematizados; creo que la tematización es la mediación a través de la cual tomo conciencia de lo que vivo. No tematizar y poder objetivar, no poner frente a mí, no colocar afuera de mí y por lo tanto, no poder distanciarme y no poder comparar lo vivido mío con otro vivido diferente, eso hace que muchas veces las culturas populares parezcan no ser cultura; porque no tienen una tematización, no tienen un discurso sobre ellas mismas. El discurso de la cultura popular es su práctica diaria. Pero el hecho de que no tenga discurso, no quiere decir que no haya cultura.

Efectivamente, a través de la práctica lo que de hecho vivo es una relación codificada, ritualizada, y por lo tanto elaborada, con la naturaleza, con los demás, conmigo mismo y con la divinidad; pero es dentro de las prácticas que han olvidado su nacimiento. Ahora, estas prácticas tienen siempre algún discurso, muchas veces un discurso muy ritualizado, hecho de palabras recibidas a lo largo de la historia, que se pegan al gesto como su otra cara, sin abrir distancia.

Yo recuerdo, por ejemplo, el año pasado, en que participé en la Semana Santa en Catacaos. Fui a la casa del procurador encargado de asumir, entre otras responsabilidades, la comida de los siete potajes. Es una comida ritual que se da los jueves santos y a la cual todo el mundo está invitado. Cuando vas allí, lo normal es que vayas a saludar, al momento de salir, al dueño de casa que te ha recibido. Allí hay siempre un discurso ritual que hay que intercambiar entre los dos interlocutores. Entre otras cosas, este señor decía lo siguiente: “Le agradecemos haber aceptado comer de nuestra pobreza; nosotros hacemos lo que hemos recibido de nuestros padres y lo que vamos a transmitir a nuestros hijos; es nuestra voluntad”. Es eso: “hoy día, lo que hacemos, lo han hecho nuestros padres anteriormente, y nuestros hijos tendrán que hacerlo”. Se trata de repetir un gesto. Lo importante es eso, pero en la repetición de ese gesto había muchas cosas que se decían. Ese gesto de asumir un cargo que da autoridad en el grupo y de organizar una comida para que todo el pueblo, y para que todo aquel que podía ir a Catacaos, se sintiera invitado, eso entregaba el sentido de la Cena del Señor, el sentido de lo que es la Eucaristía, y sobre todo el sentido del lavamiento de los pies. Este señor cumpliendo con esa función iba a tener una cierta autoridad dentro de la comunidad. Es un rito de pasaje. El llegaba a ser autoridad. Pero eres autoridad, en la tradición comunitaria, en la medida en que sirves a la comunidad. Es lo que nos dijo el Señor el Jueves Santo. El que tiene autoridad debe servir, hacer lo que hago yo, repetir el gesto que hago yo. Entonces, este señor, cumpliendo el rito que ellos viven en la Semana Santa dice, mediante gestos, el contenido del discurso que ha dado origen a ese rito. Pero él no lo tematiza a través de frases o de un discurso, como lo podría hacer un teólogo o no sé quien. Lo único que dice es: “Lo hemos hecho ayer, lo hacemos hoy y lo haremos mañana”. Su discurso toma la repetición como lugar de identidad dentro de una cadena. Su raíz se ha olvidado un poco; él no dice de qué raíz viene ese gesto, pero en el gesto vive

inmediatamente el sentido profundo que descansa en la Cena del Señor con sus discípulos.

2. La educación popular debe hacer consciente lo que se vive de manera espontánea

¿De qué manera esos gestos y su sentido profundo pueden enriquecer y complementar la formulación de un programa educativo sin que el hecho de tomarlo en consideración signifique una interferencia o una distorsión?

Aquí planteas un problema que es muy serio en educación popular. Es el problema de romper, mediante un discurso que viene del exterior, una coherencia que está siendo vivida de manera inmediata y que a lo mejor no va a resistir. Pensemos en la invasión de un discurso exterior -que es todo discurso de formación profesional o de calificación para la integración dentro de una sociedad más compleja que la sociedad en la cual están-. Efectivamente, allí se corre el riesgo de romper algo, estoy de acuerdo; y eso es lo que señalas, ¿no es cierto?

Un programa de educación popular no va a ser un programa que va a tener como rol y función la de hacer que ellos repitan lo de ellos no más; pero tampoco un programa de educación popular va a tener como rol el de hacerlos renunciar a eso, ¿te das cuenta? Entonces, ahí estamos en la encrucijada planteada. ¿Qué hay que hacer? Por un lado, no se trata de hacer que los integrantes de un mundo de cultura popular -que como lo he señalado viven inmediatamente las cosas, los gestos y los ritos-, sigan repitiendo eso. ¿Hemos mencionado la debilidad de una práctica que no tiene conciencia de sí misma? Pero, por otra parte, dentro de un programa de educación popular no podemos tomar como meta la de hacer desaparecer eso, como si eso no tuviera sentido. Ya hemos visto que tiene un sentido muy profundo. Entonces ¿qué hacer y cómo hacerlo?

Ya lo hemos dicho: lo que califica una cultura popular no es tanto la presencia en ella de elementos venidos de diferentes coherencias, como la ausencia de conciencia de sí misma. Una de la primeras cosas que, yo creo, tiene que hacer un programa de educación popular cuando se enfrenta con una comunidad "equis" de cultura popular, es ayudar a que ese mundo de cultura popular llegue a tener un discurso sobre su propia vida, que pueda tomar distancia de aquello, que pueda expresarlo de cierta manera. Se trata de hacerles profundizar aquello que viven, hasta que puedan encontrar el lugar del enraizamiento de la coherencia que viven. Después de haber hecho eso, se puede pasar a la confrontación de ese discurso -que juntos hemos podido elaborar a partir de aquello que viven, dis-

curso que de cierta manera viste las prácticas que tienen-, con otros discursos y otras prácticas que pueden tener los de afuera del grupo.

Cuando se habla del saber popular, del pensamiento andino, se suele caer en extremos; unos que le dan una preponderancia absoluta y otros que lo descalifican por completo; yo creo que las dos posiciones son extremas. Como dice Paulo Freire, ni todos los buenos son tan buenos, ni todos los malos son tan malos. ¿En qué medida consideras que el saber popular o el pensamiento andino influenciaron el programa que se originó en Piura, y cuál de sus características está profundamente determinada por la cultura local?

Creo que para contestar a tu pregunta, que es bastante complicada, hay que darle varias vueltas y volver a colocar el saber popular como ese saber que no es consciente de sí mismo y que se vive como una cosa inmediata, a través de prácticas, tanto de trabajo, como sociales, de producción, y religiosas; en fin un conjunto de prácticas pegadas inmediatamente a la conciencia de la vida del hombre, sin que haya distancia de ellas. No son prácticas que el hombre haya escogido en relación a otras. Las ha encontrado en el lugar de su nacimiento y las ha adoptado porque son las que articulan la vida social en la cual está inscrito. Eso es válido para el conjunto del pueblo, para el conjunto de aquella gente que por circunstancias "equis" no ha tenido la posibilidad, no tiene el gusto o, por mil razones que podríamos encontrar, no se hace preguntas y no tiene esa instancia de conciencia de sí, ni distancia en relación a su práctica. Eso corre a lo largo de todos los países, y podemos hablar así de conciencia popular, de cultura o saber popular para Europa o para Estados Unidos, me figuro. Ahí también será un saber popular hecho de prácticas diferentes, de conductas diferentes que son saber popular también.

Ahora, cuando estamos haciéndonos esa pregunta del saber popular dentro del contexto latinoamericano, y sobre todo en los países andinos, ese saber popular lo encontramos cruzado por el mundo o pensamiento andino. ¿Qué es el mundo andino? Cuando pensamos en él, pensamos en un conjunto de prácticas que vienen de una coherencia anterior a la llegada de los españoles y que hoy día sobrevive dentro de las comunidades tradicionales campesinas. Pero hoy día también sobrevive en los pueblos jóvenes, en las barriadas, en torno a las grandes ciudades del Perú.

La cohesión que representaba el Imperio Incaico -que tenía todo un mundo de prácticas, de representaciones para decirse, para repetirse, para expresarse y para conducirse-, a pesar de la embestida muy fuerte de la venida de los españoles, no ha desaparecido del todo. Todavía siguen circulando en el mundo campesino del Perú muchas prácticas que nos remiten a ese mundo anterior. No son únicamente prácticas a nivel del mundo de la producción, como pueden ser,

por ejemplo, los cultivos de la papa. Hay prácticas originales en el aspecto de la organización social. Las comunidades tradicionales siguen organizadas más o menos de acuerdo con algo que han heredado del mundo de los incas y que son los *ayllus*, que reproducen la división cuatripartita que tenía el mundo de los incas.

Dentro de ese mundo, vamos a tener algo muy original que nos remite a la relación con la divinidad, la cual pasa en parte a través de una relación con la naturaleza, por ejemplo con la *Pachamama*, tierra madre, a quien hay que hacer un sacrificio cada vez que se toma cerveza o alcohol. Las primeras gotas, antes de que cualquiera tome, se vierten sobre la *Pachamama*, sobre la tierra madre, de donde venimos y a donde vamos a regresar. Prácticas que se acompañan, allí también, de algunos discursos y que, a fin de cuentas, expresan -aunque pasen muchas veces a través de representaciones venidas del mundo cristiano- la matriz estructurante de la conciencia religiosa andina. Ella está en continuidad con la matriz de significancia del tiempo de los incas. Ahora todo está bautizado con los santos cristianos; pero profundamente, la dinámica de existencia y de relación no creo que haya sido evangelizada. Aquí estamos frente a un problema. Podemos tener en un discurso representaciones que vienen del mundo español, del judeo-cristiano, pero al mismo tiempo lo que se vive profundamente, su lógica, puede estar mucho más en continuidad con la lógica del mundo andino, que con la lógica del mundo judeocristiano, del cual se toman prestadas las representaciones.

¿Se pueden llegar a percibir los elementos de las distintas culturas históricas que integran el mundo andino actual, y cómo han podido reflexionar en ellos a través de la experiencia de CIPCA?

Bueno, como ves, ahora la cosa es al revés, o no sé si es al revés, quizás sea de la misma manera. Esa continuidad que acabamos de ver en el aspecto religioso, la encontramos también en el aspecto de la sociedad, de la organización social. Así, vemos que hay un conjunto de cosas que son bien importantes de situar. Tomemos la familia.

La familia dentro de un país tiene un estatuto jurídico que es el mismo para todos. Por lo tanto, la definición de la familia dentro del Perú es la misma para un campesino de la *Puna* que para una familia burguesa de Lima. A los ojos de la ley, la familia tiene el mismo estatuto jurídico, pero en el Perú vamos a tener un gran abanico de maneras de vivir la familia de acuerdo a la herencia cultural. Estoy pensando, por ejemplo, en lo que se vive en Piura o en lo que se vive en la Sierra, que es diferente de lo que se vive en Lima en un barrio, digamos muy occidentalizado, un barrio elegante. En Piura, por ejemplo, tenemos una poligamia

de hecho. Es relativamente admitido que un hombre pueda tener varias mujeres. Pero la ley no reconoce eso y, sin embargo, no es excepcional que un padre tenga varias esposas y pueda llegar a tener 50 ó 60 hijos.

En la Sierra tenemos otra diferencia notable, en continuidad con la tradición andina, que hoy día los jóvenes vuelven a encontrar: se trata del *Servinakui*, que es una forma de ensayo de matrimonio.

Servinakui es una institución muy antigua, tradicional, en que dos jóvenes pueden estar viviendo durante meses juntos sin que eso les comprometa; incluso si viene un niño, no hay necesariamente compromiso. Después de que la pareja ve que pueden vivir juntos, entonces la comunidad entera los reconoce como matrimonio establecido, y ya está, *Servinakui*.

Después tenemos, en Lima, como en muchas ciudades, la familia que se vive de acuerdo a la tradición judeocristiana del mundo occidental. Muy bien. Señalar esas diferencias es apenas señalar algo de las lógicas diferentes que se viven en el país. Si tenemos estas diferencias en conducta visibles desde el exterior, vamos a tener ciertamente relaciones con la madre, relaciones con el padre, relaciones entre hermanos completamente diferentes, ¿no es cierto? y es un aspecto que sería interesante reflexionar.

Por ejemplo, es interesante saber cuál era dentro del mundo andino tradicional el rol de la mujer. Sabemos que era sumamente importante. La identidad dentro de la sociedad andina no venía por la línea del padre sino por la línea de la madre. Eso era válido para los incas polígamos. El nuevo inca era escogido de entre los hijos del inca anterior, y para su selección competían las diferentes *panacas*, que eran los grupos matrilineales constituidos por las esposas del inca. Cada nuevo inca leía la historia de su *panaca*. Estas historias formaron series que enredaron a los españoles, pero que indican cómo fue que se recibía la identidad por la madre y no por el padre.

Una observación de María Rostorowski señala también la situación específica de la mujer. Ella ha observado en diferentes documentos una cosa que ya es bien conocida, a saber, que el pensamiento andino procede por binomios, por pares. Ella lee esto en las representaciones que rigen dentro del mundo político, del mundo religioso, e incluso en la vida diaria. Por ejemplo, el inca tenía siempre acompañándolo a otro inca, que era como la sombra de él mismo, su otro yo. Igual el sumo sacerdote, igual cualquier general. Tenemos lo mismo respecto a la representación de la divinidad. El dios, cualquier dios, tenía frente a él otro dios, que era como “el otro de él mismo” y que le decía un poco su identidad.

Había diosas, ¿qué pasa con el dios femenino? ¿cuál es el otro de la diosa? Pues el otro de la diosa no es otra diosa, como uno esperaría, sino los hijos, la familia. Yo encuentro que eso es bien importante. Es bien importante, primero porque nos indica aquello que acabo de decir anteriormente, una cosa enraizada muy profundamente, a saber, madre e hijos forman parte de una misma

identidad y se dan recíprocamente su identidad. Podemos decir: eso es historia de ayer, quizás; pero si sabemos eso, a lo mejor estamos en mejores condiciones para entender la conducta de muchas mujeres hoy día en el Perú; entender cómo la mujer que no tiene hijos no tiene existencia social. Vemos así que una mujer que no está casada, hará todo lo posible para llegar a tener hijos; los necesita para existir, para mirarse de cierta manera.

Frente a estas prácticas el occidental tiene dos reacciones, una socio-económica: “los hijos son la seguridad de la vejez”; otra religiosa: “eso es pecado”. Pero en los dos casos estamos hablando desde otro planeta. No entendemos lo que está pasando. Eso es simplemente para dar un ejemplo de cómo, si yo quiero hablar a ese mundo cultural o a esa población que participa de ese mundo cultural, completamente diferente, tengo que entender ese mundo cultural y sus dinamismos.

Es a partir del momento en que yo entiendo en algo ese mundo cultural, que voy a poder quizás, sobre la base de ese conocimiento, desarrollar algo nuevo. Pero ya habré cambiado yo mismo en ese conocimiento. Si no entiendo ese mundo cultural, no voy a entender los dinamismos, los mecanismos profundos que vive la persona o el grupo humano.

Si queremos hacer educación popular, es importante llegar a conocer profundamente las raíces de identidad del grupo humano con el cual vivo, es importante llegar a identificar los sistemas de representación que vive. Y, si ese grupo no tiene palabra sobre su vida, junto con él tendré que elaborar formulaciones. Es dentro de esa perspectiva que sitúo el esfuerzo que hemos hecho nosotros para, junto con ellos, leer su historia, su pasado. Esa es una manera de recuperar identidad. No se trata de ir con paquetes de saber enlatados, sino junto con ellos, analizar lo que están viviendo, para darles de cierta manera un discurso sobre aquello que practican.

Una vez que hemos hecho ese esfuerzo, podemos entonces juntos preguntarnos, ¿cómo vamos a vivir el choque que se nos viene de todas maneras?, choque inmediato del otro mundo, del mundo comercial, por ejemplo. Pero sólo después de haber hecho ese esfuerzo podré hacerme la pregunta válida. Esa pregunta tendré que hacérmela junto con ellos, porque yo no tengo la respuesta para ellos: ¿qué podemos hacer para sobrevivir dentro de ese mundo? y ¿qué puedo hacer o cómo podemos hacer dentro de lo que somos, sin renunciar a lo que somos, sin renunciar a aquello que decimos que somos? Creo que es a eso que tenemos que llegar como primer momento en educación popular. Desde aquello que decimos que somos, ¿qué cosas podemos aportar a la construcción de ese mundo en el cual estamos inscritos? Sólo entonces se puede formular la pregunta, si lo hago antes, lo voy a hacer demasiado pronto.

3. La respuesta a los problemas supone grupos conscientemente organizados

La otra parte de la pregunta que te había hecho, aunque es también bastante compleja, me refería a si existen algunos elementos que nos permitan percibir de qué manera la consideración y conocimiento de la cultura local se incorporaron o caracterizaron al programa de Piura, si lo hicieron variar en su crecimiento o en el proceso en que se desarrolló, y si tú como educador o como fundador que conce- biste el programa encontraste elementos que nunca hubieras pensado incorporar.

Podría decir dos cosas. Creo que son estas últimas consideraciones las que han hecho cambiar bastante profundamente el programa; son estas considera- ciones las que han producido un quiebre en el programa, un quiebre entre lo que hacíamos al principio y lo que estamos haciendo en este momento.

El enfoque que tenemos ahora es distinto. ¿Cómo es esto? Al principio no- sotros, nacidos con el proceso de reforma agraria, nos acercamos a estas po- blaciones a través de un análisis, sobre todo socioeconómico. Los programas que desarrollábamos eran programas que consideraban sobre todo la inscripción del hombre en el proceso productivo, y las dimensiones de lo que a partir de ese proceso productivo podían desarrollarse para la inscripción del hombre dentro de la sociedad. Por lo tanto había un sesgo muy real. No se tematizaba ma- yormente la herencia cultural que ellos tenían. Hacíamos un corte. Conside- rábamos al hombre inscrito dentro del proceso de producción dominante, como fuerza de trabajo, y desarrollamos todo un programa sobre esa base. Eso te da un programa sesgado.

A partir de cierto momento, por el hecho de participar regularmente en sus fiestas, en sus procesiones, en sus velaciones, en todo lo que es su vida cul- tural, cambiamos el enfoque, lo hicimos más complejo. La religión tradicional en Piura era lo que daba su identidad cultural a las poblaciones. La religión era el lugar de su identidad cultural, de su diferencia. El sistema les había quitado todo, la propiedad de la tierra, su sistema de producción tradicional, sus sistemas de organización; el Estado había penetrado en toda su vida. La religión con sus cos- tumbres quedó intacta y fue el refugio a partir del cual pudieron saber quiénes eran ellos. Es allí donde ellos “se vivían” como originales y diferentes de los blan- cos. Entonces, fué la participación en todos sus ritos de fiestas religiosas, de bau- tismos, de pelamiento, de corte de uñas, de aretes lo que nos cambió. Esos ritos enlazan herencias precolombinas con herencias de la cristianización colonial. Pero, por ejemplo, los catacaos, herederos de los tayanes, encuentran su identi- dad en la defensa de esos ritos y en su repetición.

Entonces, poco a poco, la dimensión cultural ha tenido que incribirse den- tro de nuestros programas y eso ha cambiado nuestros programas. Creo que en

este momento efectivamente nos planteamos las proyecciones de la Institución en términos de lo que llamamos una “educación integral”, es decir, una educación que pretende considerar el conjunto de dimensiones del hombre. Cuando hablamos de desarrollo, hablamos de desarrollo integral, es decir, desarrollo de todo el hombre y para todos los hombres. No se trata únicamente de considerar su inscripción social o económica, sino que hay que considerar el conjunto de dimensiones, a saber: tener en cuenta al hombre como vecino, como padre de familia, como madre de familia, como miembro de una cofradía, etcétera.

Junto con los beneficiarios, hay que hacer el recorrido de todas esas dimensiones para, junto con ellos, poder ver qué tipo de palabra podemos tener sobre eso, y qué tipo de acción podemos proyectar.

Más que un hecho concreto que te podría señalar, te he dicho cómo esa consideración ha cambiado sustancialmente la proyección institucional en su conjunto.

¿Nos podrías hacer alguna referencia de conocimiento tecnológico de cultura andina que haya enriquecido o haya podido ser incorporado en los programas de capacitación en el sector agropecuario?

Bueno, yo vengo de una zona donde esa herencia de la tecnología andina, tan conocida y que merece ser más conocida, ha sido particularmente maltratada. En la zona de la costa de Piura el capitalismo agrario, que se empezó a desarrollar el siglo pasado, ha arrasado con todo lo que podía haber de técnicas tradicionales y ha impuesto su sistema de cultivo. El capitalismo agrario ha hecho un mundo nuevo para el monocultivo del algodón con sus drenes, con sus canales, con sus tractores; ha eliminado prácticamente los cultivos tradicionales y sus técnicas; ha empobrecido tecnológicamente la zona.

Cuando nosotros empezamos a preocuparnos por esa problemática, no encontramos inmediatamente muchos restos, muchas huellas. Había huellas. Se sabía que por allí había habido un canal; se sabía que por allí estaba el camino del Inca que iba de Piura a Huancabamba. Ese camino, según dice Cieza de León, estaba bordeado de algarrobos, lo que garantizaba sombra a lo largo del mismo y, según Rabines, ciertas partes estaban como asfaltadas, porque allí estamos cerca de “La Brea”, zona donde se explotaba la brea que salía de la tierra. Antes de la llegada de los españoles, en esa zona arenosa la brea daba consistencia a la arena del camino. Así que las pistas asfaltadas existían en tiempo de los incas. Es sumamente interesante todo eso, pero todo se ha perdido en Piura.

Ahora, la cosa no es tan así en otras partes. Las tecnologías andinas se han conservado más en la Sierra Peruana; zona donde el capitalismo agrario -que trabaja con grandes campos abiertos- no ha podido imponerse, porque son cul-

tivos hechos en las faldas de los cerros, donde no hay tractor que pueda entrar. Entonces, es ahí donde han permanecido más las tecnologías andinas. Pero esa no es la zona donde yo he trabajado.

Hoy día se está dando en el Perú una gran atención para diagnosticar, ver como funcionan, recuperar aquellas tecnologías andinas que han sobrevivido. Las hay de todo tipo: tecnologías de manejo de suelo, tecnologías de riego, tecnologías de implementos agrícolas, tecnologías de cultivo, tecnologías de manejo de cultivos. Los primeros peruanos fueron agricultores extraordinarios, tanto por la domesticación de especies vegetales y animales como por sus técnicas. Por ejemplo, las terrazas, los famosos andenes, que no eran únicamente, según lo que hemos llegado a saber, para conseguir más tierra para el cultivo. En faldas de cerro donde no había manera de cultivar nada, los andenes efectivamente ampliaban la superficie cultivable; pero estos andenes, colocados unos debajo de los otros sobre la falda de un cerro, tenían otro efecto. Los vientos helados que bajan de las Punas, a medida que chocan contra un andén van calentándose y cuando llegan abajo, al valle, ya no tienen el poder de helar los cultivos. Así, los andenes permiten desarrollar cultivos que normalmente a estas alturas no podrían desarrollarse. Hoy día se está efectivamente recuperando todo eso.

Ahora, vamos a estar frente al mismo problema que hemos señalado antes en relación con la cultura. ¿Qué hacer con estas tecnologías, que son tecnologías adaptadas a estas condiciones climáticas y geográficas que hay en la Sierra?; ¿qué hacer con eso?; ¿cómo combinar eso con un sistema dominante completamente diferente?; ¿cómo garantizar que sobre estas superficies con tecnologías tradicionales podamos tener productos competitivos a nivel del mercado?; ¿qué tipo de organización social, de organización de la propiedad y mercado va a suponer eso?

Allí estamos frente a un problema muy serio. La respuesta a ese problema nunca vendrá del poder central. Las respuestas adoptadas suponen grupos conscientemente organizados, para plantear y exigir respuestas acordes con las condiciones de trabajo. Dichos grupos deberían poder plantear sus condiciones también en el mercado. Al decir esto, no hacemos más que abrir perspectivas de trabajo, las que tienen sin embargo ya algunos asideros de realidad a partir del trabajo de varios organismos no gubernamentales (ONG's), en la Sierra Peruana.

II. RITOS Y CEREMONIAS ANDINOS

1. Ritos y ceremonias de la reproducción biológica: elementos de identidad y cohesión

¿Nos podrías explicitar ahora, brevemente, cuáles son los elementos centrales de la cultura andina, tal como los has visto en tu experiencia en Piura, y en qué forma han

El Pensamiento Andino: saber Popular tratado en CIPCA de hacer consciente a la población campesina del sentido de esos rasgos culturales (pues en eso decías antes que consiste la educación popular: hacer consciente lo que es vivido espontáneamente)?

Me parece importante recordar lo que ya creo haber dicho anteriormente, y es que nosotros nos hemos confrontado con la expresión de una cultura andina de la cual podíamos ver solamente restos. Es evidente que en este momento esa cultura andina, que hemos podido observar en los valles costeros de Piura, no tiene la integralidad de expresión que tenía hace un siglo. Por lo tanto, estamos nosotros como condenados a inducir una coherencia a partir de pedazos de la misma, y sabiendo que de esa coherencia cultural, que de esa integralidad de expresiones sobre el conjunto de dimensiones que vive el hombre, hoy día no podemos observar más que algunos elementos. Muchos elementos han desaparecido por el tipo de agresión sufrida cuando se instaló el capitalismo agrario en Piura, y desestructuró estas comunidades.

Ahora bien, si estamos de acuerdo en decir que una cultura es un conjunto de expresiones, de formas de vivir y de relacionarse con la naturaleza, con los demás, con uno mismo y con Dios, entonces podemos decir que una cultura va a ser cultura efectivamente, en tanto tenga un cierto grado de cohesión interna, y un efecto de cohesión para el grupo frente al cual estamos. Para un grupo inscrito en una cultura, ésta le da cohesión y le permite su reproducción. Me parecen sumamente importantes estas dos dimensiones: cohesión y reproducción. Efectivamente, en el mundo de la cultura andina de los valles costeros de Piura podemos observar una real originalidad de manifestaciones culturales, que garantizan la cohesión de un grupo social y su reproducción.

Lo que acabo de señalar, lo podemos ver en un conjunto de aspectos que voy a indicar, sin pretender ser exhaustivo en su enumeración. Es así como podemos señalar: la reproducción biológica, la reproducción sociocultural y la reproducción económica; que me parecen los aspectos más importantes.

El lugar de la reproducción biológica en toda sociedad es la familia. Eso lo sabemos. En Piura, como en todo el mundo andino y también en muchas sociedades agrarias, la familia no es la familia nuclear que conocemos, sino la familia ampliada. Ampliada, en el sentido de que forman parte de la familia los abuelos, los padres y los hijos con sus esposas; también puede haber tíos casados y no casados. Eso hace que una sola familia pueda estar formada por un grupo como de 30 personas. Ahora, la reproducción biológica nos remite, evidentemente, a la relación sexual, a la relación de esposo-esposa, al nacimiento y también a la crianza. Ninguna de estas etapas se deja a la arbitrariedad; existe un conjunto de ritos que remiten a cada uno de esos momentos que he señalado, y es

allí donde me parece sumamente importante percibir que una cultura pasa por códigos, por ritos.

La codificación de expresiones en las relaciones sociales es sumamente importante en la cultura andina. Esa codificación va incluso a plasmar los discursos diarios de la gente entre sí. Ejemplo de esto son los saludos de la mañana y de la noche, que se expresan en “días de Dios”, y “noches de Dios”. Cuando cae la noche, estando la familia reunida en la casa, el niño menor va a buscar el mechón (forma de iluminarse en el campo, mediante un mechón de lana bañado, en un recipiente de lata lleno de petróleo), lo prende y al regresar con él a la sala donde están todos dice: “noches de Dios, papá”, “noches de Dios, mamá”, “noches de Dios, abuelito”, “noches de Dios, abuelita”, y así saluda sucesivamente a todos los presentes. Es con este rito con el que se recibe a la noche. Para mí, esto es sumamente ilustrativo de cómo la palabra del campesino es una palabra ritualizada.

El rito y su repetición de acuerdo a ciertos códigos viene a ser como un elemento de cohesión del grupo cultural; es su lugar de identidad. Retomamos juntos los mismos ritos, retomamos en ciertos momentos cierto tipo de palabras; es esa reiteración la que nos va dar la identidad. Esa reiteración tiene el efecto social de cohesionar el grupo y garantizar su reproducción.

Una de las cosas que quería señalar aquí también es el rol y la función del compadrazgo, que es sumamente fuerte para la cohesión y para la reproducción social, dentro de una vida hecha de muchas amenazas; donde no es evidente que el año que viene tengamos una buena cosecha, no es evidente que mañana no tengamos muchas muertes en nuestra familia.

Esto es sumamente importante; los grandes momentos de la vida del hombre (el bautismo, el matrimonio, la colocación de los aretes en las niñas, etc) son oportunidades para anudar lazos de compadrazgo con vecinos, con parientes, con amigos; pero, eventos sumamente circunstanciales, que no tendrían mayor trascendencia -como puede ser la compra de un tocadiscos- pueden ser la oportunidad para anudar lazos de compadrazgo. ¿Por qué? El compadrazgo es una manera de extender las relaciones de interdependencia y, por lo tanto, de asegurarse; hay que tener lazos sumamente desarrollados para poder vivir con seguridad, y el compadrazgo es una especie de forma de asegurarnos en la vida, a través de una multiplicación de lazos que va mucho más allá de los lazos de la familia consanguínea. Son lazos espirituales que se anudan entre amigos y que obligan quizás con más fuerza que los lazos de la sangre.

En un pueblo, un señor contaba lo siguiente: tenía un vecino con el cual se peleaba todo el tiempo, finalmente se le ocurrió hacer a su vecino su compadre, porque entre compadres no podemos levantarnos la voz, entre compadres nos debemos respeto; el compadrazgo funciona como forma de aumentar los lazos de

amistad, pero también funciona como mecanismo de control social y de control de los conflictos sociales, reduciendo las agresividades. Es una dimensión de funcionamiento que me parece sumamente importante.

A través del conjunto de ritos y de prácticas que acompañan a la reproducción biológica -como son los que acompañan al matrimonio, al nacimiento, a la muerte, etc.-, podemos ver cómo la reproducción biológica dentro de un grupo humano no es únicamente biológica, es una reproducción que, a diferencia de los animales, está acompañada de un conjunto de prácticas, de gestos, de palabras, que indican una significación y que, por tanto, inscriben lo que es biológico dentro de una red de significación.

Estamos dentro de expresiones culturales muy fuertes y que garantizan cohesión, a través de la repetición de los mismos gestos, al conjunto de gente que participa de esa cultura. Esa repetición garantiza la reproducción social de ese grupo humano.

2. Producción y reproducción económica: la interdependencia y la solidaridad

Cada uno de los principales momentos de la vida está marcado por un rito particular y ese rito particular indica la importancia del momento que está viviendo el individuo, pero indica también la integración social que el individuo en ese momento está viviendo. En cada uno de estos momentos podemos ver cómo lo importante es la celebración de lazos de interdependencia, de solidaridad, etc. Todos estos momentos importantes están marcados por gastos relativamente costosos y muchas veces nosotros, guiados por otra lógica, por otra perspectiva, criticamos estos gastos que consideramos inútiles e inconsecuentes, en cuanto impiden un ahorro de parte de los campesinos. Quizás ese tipo de gastos represente el lugar del choque cultural más fuerte; es el lugar donde podemos observar cómo vivimos valoraciones distintas. Regresaremos a eso quizás al final de nuestras consideraciones. Quisiera ahora rápidamente presentar los otros dos sistemas que he señalado, el sistema de producción y reproducción económica y el sistema de reproducción cultural.

Veamos primero el sistema de producción y reproducción económica. Hablamos de sistema; aquí sería interesante evocar lo que es un sistema agrario: esa unidad hecha de un conjunto de elementos que nos permiten entender cómo una serie de actividades están plasmadas para permitir una producción económica, que va a garantizar la vida de un grupo humano y su reproducción.

Cuando hablamos de sistema agrario tenemos que hacer una serie de preguntas, preguntas sobre el sistema de tenencia de la tierra, preguntas sobre qué

cosa se produce, cómo se produce. Tendríamos que desglosarlo y considerar la fuerza social de trabajo que está empleada, las herramientas que se utilizan, los instrumentos biológicos, los animales, los controles biológicos. Es un "cómo" bastante complejo. Después tendríamos que considerar "para qué" se produce, si es para el autoconsumo o para la venta al exterior; y cuáles son las proporciones entre estos dos destinos. Después, cuando hablamos del sistema agrario, tenemos que considerar cuáles son los mecanismos de control de ese sistema. En fin, si hablamos de sistema tenemos que hacernos una serie de preguntas. No las vamos a analizar aquí todas detenidamente. Lo que tenemos que ver es que en el Perú, en este momento, los sistemas agrarios frente a los cuales nos encontramos están también hechos de pedazos de sistemas. Hay algo que viene del tiempo de los incas, hay algo que ha sido plasmado por la Colonia y después hay un conjunto de elementos que han sido también modificados por la introducción de elementos que vienen de los sistemas de producción actuales.

Lo que me parece interesante evocar aquí es cómo para garantizar la producción que requiere un grupo humano en la reproducción del sistema necesario, es la comunidad la que tiene autoridad, la comunidad que, como lo hemos dicho, es una herencia que viene del tiempo de los incas. Ella ha sido reorganizada en el tiempo de la Colonia y ha sido reconocida recientemente en el Perú. Cuando hablamos de comunidad lo más importante de ella tradicionalmente es la propiedad asociativa de la tierra. Los miembros de una comunidad poseen en colectividad una tierra y es eso lo que marca una comunidad. La propiedad asociativa de la tierra no conlleva necesariamente a una explotación colectiva. Más bien, tradicionalmente en las comunidades campesinas del Perú, cada uno de los miembros de la comunidad recibe una parcela de tierra que tiene que conducir individualmente, pero es la comunidad, son los directivos de la comunidad que la representan, los que van a tener la autoridad para defender esa propiedad asociativa y para garantizar su buen funcionamiento.

Aquí quisiera señalar algunos elementos que he podido ver en la Sierra. Una de las cosas que he señalado es que la comunidad es la propietaria de la tierra y es ella o sus representantes los que tienen que vigilar por la tierra que posee la comunidad. Esa vigilancia está marcada, por ejemplo, en la comunidad de la Sierra que yo visité, que es la comunidad de Coaza, en la Sierra Sur. Esa vigilancia de las autoridades en beneficio de la comunidad está marcada en una fiesta anual al momento del inicio de la campaña agrícola. Se trata de lo siguiente: la campaña agrícola, que es la siembra de la papa, se sitúa en el mes de febrero. El inicio de esa siembra va a ser marcado por una gran fiesta, en la cual vamos a tener como siempre unos mayordomos, vamos a tener un matrimonio encargado de asumir la fiesta. A esa pareja le va a corresponder la inauguración de la campaña agrícola. Ellos, como siempre, van a tener que haber ahorrado a lo largo del año para poder ofrecer esa fiesta, en que estarán invitados a participar

todos los miembros de la comunidad y también amigos y parientes que puedan venir. Una vez que todo el mundo está presente se celebra una misa y se hace un rito que es sumamente interesante: es la apertura del primer surco. Abriendo ese primer surco, depositan en él un conjunto de regalos para la *Pachamama*, regalos que son hechos de flores, de frutas, de alcohol, de coca, es decir, un conjunto de regalos que nos hace la tierra madre y que nosotros le devolvemos para que ella a su vez siga dándonos su don, su regalo. Se espera que ese regalo, hecho al inicio de la campaña, va a garantizar una buena cosecha para el año que viene. Lo interesante de esta ceremonia es que la actividad agrícola está inscrita dentro de un rito. No es únicamente una actividad de producción entendida como un saber aprovechar las leyes de la naturaleza y su fuerza, sino que es una actividad simbólica, es decir, una actividad en la cual afirmamos nuestro lazo con la tierra madre, nuestra dependencia de ella, nuestra complementariedad con ella, y afirmamos también nuestra complementariedad y solidaridad en la comunidad.

La producción así no es una producción que podríamos tipificar con los conceptos que manejamos ordinariamente en las teorías económicas de hoy día. La producción en esta comunidad nos inscribe dentro del ciclo del intercambio, dentro de la afirmación que somos interdependientes entre hombres y naturaleza. Esa afirmación de interdependencia que está marcada en esa fiesta, está subrayada también por el hecho de que en el marco de esa fiesta hay una redistribución de las parcelas a cada uno de los miembros de la comunidad. Sabiendo que las tierras son sumamente pobres y que tienen que descansar tres años, las tierras sobre las cuales se han hecho los cultivos durante estos tres años van a servir para el pasto de los animales, lo que garantiza un abono natural. El total de las tierras de la comunidad se divide en cuatro conjuntos y cada año cada uno de estos conjuntos tiene que estar repartido entre todos los jefes de familia que están presentes en la comunidad. Es considerada jefe de familia la mujer que sin esposo tiene, sin embargo, un hijo. También van a participar del reparto de la tierra el presidente de la comunidad y el párroco, que si bien por sus responsabilidades no van a trabajar estas tierras, van a recibir tierras que la comunidad va a trabajar en "mita" para ellos. La tierra es repartida de acuerdo al número de jefes de familia que hay y puede ser que este año a tal jefe de familia no le vuelva a tocar el mismo pedazo que recibió cuatro años antes, porque puede ser que en la distribución de este año haya más participantes, por tanto, haya que modificar la distribución. Allí también, como vemos, hay una gran solidaridad, que está marcada dentro de esa repartición de la tierra. Esta misma solidaridad la vamos a ver al momento de asumir un conjunto de trabajos que son de beneficio común, como pueden ser los trabajos de irrigación y los trabajos para habilitar o mantener los caminos dentro de la comunidad. Todos estos trabajos en beneficio de la colectividad están asumidos mediante un sistema de "mita", es decir de trabajo colectivo de la comunidad.

No me voy a extender más sobre eso del sistema de reproducción económica. Lo que acabo de señalar es suficiente para indicar cómo la actividad económica, ella misma, está marcada por ritos donde lo que se afirma es lo único que hemos visto anteriormente, es decir, la interdependencia, la complementariedad, la solidaridad, eso está marcado por un conjunto de ritos que conjuntamente los miembros de la comunidad asumen.

3. Reproducción cultural: la vida viene a ser la enseñanza

Pasemos ahora al sistema de reproducción cultural. Evidentemente es relativamente artificial pretender hablar de un sistema de reproducción cultural como si dicho sistema tuviera una existencia autónoma en relación a las otras actividades de la vida social y productiva. Como hemos visto, tanto la reproducción biológica como la reproducción económica están inscritas dentro de un tejido que es un tejido cultural, pero en fin, si hablamos de reproducción cultural podemos pensar que eso nos remite al conjunto de imágenes, de representaciones, de cuentos o de mitos y canciones, a través de las cuales la conciencia de la comunidad se dice de manera más específica. Estas representaciones son aquello en que se marca la identidad y la diferencia para con otros grupos.

Para mí, hoy día, una de las mejores referencias para observación pueden ser quizás las prácticas de la medicina folklórica. Son todo lo que llamamos el mundo de la medicina popular. Al pensar en reproducción cultural, hay que pensar también en el conjunto de cuentos, de historias, de chistes, etc., a través de los cuales el grupo percibe su identidad y se dice a sí mismo su identidad.

Ahora, como hemos visto, esta identidad está permanentemente afirmada y plasmada en un conjunto de ritos que se distribuyen a lo largo de la vida. Pero, hay lugares más específicos que son como momentos de cohesión, de condensación de esa identidad. El mundo religioso es uno de ellos. Ahora, esa reproducción cultural, lo sabemos muy bien, se hace dentro de nuestra sociedad mediante las escuelas, mediante todo un sistema elaborado para asegurar la reproducción de la identidad y de la conciencia sobre sí mismo que necesita cierto mundo cultural. Las sociedades tradicionales no tienen escuela; sin embargo, como lo señala Jacobo Cruz en su libro *Catacaos*, anteriormente había dentro de las comunidades especies de profesionales que aseguraban la tradición, su permanencia y su transmisión. En *Catacaos*, esos profesionales de la tradición se llamaban los *Mekacheqs*. Ellos eran personas capaces de restituir la historia, a su manera ciertamente, pero la restitúan, y alimentaban así la conciencia de todos aquellos que vivían en torno a ellos. Estos *Mekacheqs* siguen existiendo. Pero prescindiendo de su existencia o no, la reproducción cultural se da sin que ha-

ya profesionales, ni lugares específicos, ni tiempos específicamente dedicados a eso. Esa transmisión se da a través de ese conjunto de momentos que hemos descrito anteriormente y que marcan, a través de ritos, la importancia de tal o cual momento de la vida, bautismo, aretes, pelamiento, etc., estos momentos son expresión, pero al mismo tiempo son dotación de identidad. Para aquellos que participan en estos ritos son escuelas, enseñanzas y transmisión. Por lo tanto, la enseñanza no tiene lugares específicos, puesto que la vida es un conjunto que viene a ser enseñanza y lugar de reproducción cultural.

Además de estos momentos que están distribuidos a lo largo de la vida de cada uno, o en distintos momentos de la vida de la comunidad, hay también lugares y momentos específicos que no tienen fecha marcada sino que vienen a ser como los lugares y los momentos durante los cuales se da una consulta. Aquí estoy pensando en la importancia que tienen los maestros de Las Guaringas. Dichos maestros son lo que en el lenguaje no apropiado llamamos "los brujos". Las Guaringas, es un conjunto de lagunas que hay en la Sierra de Piura. Los maestros son capaces de manejar un conjunto de técnicas psicosomáticas para curar enfermedades tanto psicológicas como somáticas. Eso está comprobado. Ellos manejan una antropología y una cosmovisión diferente de las nuestras. Pero lo que es sumamente interesante es que son capaces de manejar esa herencia precolombina a través de representaciones alquiladas del mundo religioso nuestro. Cuando uno participa en una "mesa", que es el momento en que un maestro va a hacer un tratamiento, uno puede observar cómo permanentemente hay una evocación de temas e imágenes religiosas cristianas y, sin embargo, estas representaciones cristianas están inscritas y manejadas dentro de una lógica antropológica diferente de la nuestra.

Con lo que acabo de decir a propósito del manejo de representaciones, de imágenes cristianas dentro de tratamientos heredados de un mundo precolombino, estoy planteando un problema que es serio: es el problema de la evangelización de ese mundo tradicional.

Ciertamente que la cristianización, la evangelización colonial se hizo con una imposición de las prácticas, de los ritos y de las maneras de decir y pensar que existían en el mundo occidental del momento. Los nuevos grupos cristianizados repitieron las fórmulas aprendidas, y hoy día queda entera la pregunta que tenemos que hacernos de saber si ha habido efectivamente una evangelización de las mentalidades, evangelización de la antropología, evangelización de la cosmología, de la cosmovisión que tenían estas poblaciones antes de la llegada de los españoles, allí queda ciertamente mucho por hacer.

Ese problema queda planteado. Nos remite a la necesidad de asumir que podemos vivir una misma fe expresada a través de fórmulas y de representaciones diferentes. Hoy día las diferentes expresiones de religiosidad popular -en donde hay ciertamente una gran afirmación de Dios, pero muchas veces un men-

saje evangélico bastante deformado- nos plantean un esfuerzo de evangelización que va a exigir, de parte nuestra, esfuerzos similares a los de la primitiva Iglesia y que, muchos piensan, no se hicieron en los principios de la evangelización latinoamericana.

Ahora bien, lo importante es que tenemos que ver que el sentido de lo que vivimos no está ligado a tal o cual formulación o representación. Toda representación es precisamente “representación”, es decir, hace presente el sentido, lo devela, pero al mismo tiempo lo vela. Nunca hay un discurso perfecto. Por lo tanto, tenemos que saber que tenemos y tendremos que inventar discursos posibles, a partir de las representaciones populares frente a las cuales estamos. En lo que acabo de señalar estoy indicando un esfuerzo que la educación popular tiene que hacer, en la medida en que los mundos culturales son mundos con una consistencia que les viene en gran parte de la religión y, por lo tanto, hay toda una perspectiva de liberación que va a exigir ciertamente renovar las prácticas, las conductas. No es únicamente por renovar prácticas y conductas, sino que esa renovación vendrá por el hecho de que haya o habrá habido una especie de vuelta a la fuente inspiradora nueva. Eso es un reto que la educación popular en América Latina, en medio de estas poblaciones inscritas dentro del mundo cristiano, tiene que asumir.

4. “Vivir juntos y celebrar el hecho de estar juntos”

Con eso yo daría por terminada la presentación de estas perspectivas que he señalado en relación a educación popular, en torno a los sistemas de reproducción biológica, reproducción económica y al sistema de reproducción cultural. Antes de acabar quisiera señalar algunas cosas. Primero: todo aquello que he dicho quisiera que se asuma que ha sido hecho no por un profesional de la antropología sino por un educador popular. Lo que ha sido dicho, ha sido dicho desde esa perspectiva de la educación popular que exige un conocimiento del mundo frente al cual se pretende actuar. Por lo tanto, lo dicho no es nada más que la presentación de las indicaciones o exigencias que hay que tener presentes para lanzarse a esa labor de la educación popular. Se trata de la exigencia de una atención a las diferentes culturas y de una atención a sus efectos. Si no tenemos ese tipo de atención, la educación popular corre el peligro de no ser educación, sino de ser una forma de ideologización o politización; podrán ser dinámicas de distintos tipos, pero no serán dinámicas educativas. Las coherencias culturales garantizan identidad grupal y personal, al mismo tiempo que seguridad, y desarrollan también sistemas de defensa frente a la invasión que viene del exterior. Eso no lo he sistematizado y es una de las cosas que es bien interesante ver. Estos mundos culturales tienen sus mecanismos de defensa frente a la agresión del exterior, mecanismos

de defensa que muchas veces no se ven inmediatamente porque se trata de una defensa pasiva. Adoptan el juego del “colchón chino”, es decir, ese “colchón chino” donde uno pone el puño y el puño va hasta donde quiere ir y después, cuando sacas el puño, pues el colchón vuelve a recuperar la forma de antes. Muchas veces la conducta de estas poblaciones, tradicionalmente golpeadas por agresiones de distinto tipo, ha sido una defensa pasiva; se trata de una habilidad para adoptar las conductas y la forma de ser que el más fuerte exige, pero eso no indica que haya un cambio de patrones de conducta. En esos mundos que he evocado podemos percibir un conjunto de características que me parecen importantes: cohesión, capacidad de reproducirse y de reproducir la propia interpretación del mundo, afirmación, a fin de cuentas, de que el hombre es una multiplicidad de relaciones a hacer vivir y a celebrar a lo largo de las distintas fiestas que están marcadas por todos esos ritos que he señalado. Lo que yo siempre he escuchado y he leído en mi participación en las fiestas comunitarias, es que lo importante es, a fin de cuentas, vivir en comunidad. No es acumular plata, no es poder, no es acumular un conjunto de cosas que la sociedad en la cual estamos nos señala como importantes. No. Nos encontramos allí frente a lógicas completamente distintas, donde se afirma que lo importante, a fin de cuentas, es vivir juntos y celebrar el hecho de estar juntos. Vivir eso me parece de una gran sabiduría.

Bueno, con eso daría por terminado ese recorrido que juntos queríamos hacer a través de lo que es la cultura popular, sus diferentes expresiones y el conocimiento de las diferentes expresiones. Espero que lo dicho permita ver como este conocimiento es necesario para poder lanzarse a un trabajo de educación popular.