

**CONOCIMIENTO E INTERCULTURALIDAD EN EL MUNDO ANDINO. UNA  
PERSPECTIVA DEL POEMA “LLAMADO A ALGUNOS DOCTORES” DE JOSÉ  
MARÍA ARGUEDAS**

**KNOWLEDGE AND INTERCULTURALITY IN THE ANDEAN WORLD. A  
PERSPECTIVE FROM THE POEM “LLAMADO A ALGUNOS  
DOCTORES” BY JOSÉ MARÍA ARGUEDAS**

**CONHECIMENTO E INTERCULTURALIDADE NO MUNDO ANDINO:  
UMA PERSPECTIVA DO POEMA “LLAMADO A ALGUNOS DOCTORES”  
DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS**

Jaime Villanueva Barreto<sup>1</sup>

**Sumilla**

Tomando como hilo conductor el poema “llamado a algunos doctores” del peruano José María Arguedas, en este trabajo nos planteamos mostrar cómo la concepción del saber en el mundo andino permite dar paso a una utopía no arcaica, sino retrospectiva, de convergencia y entendimiento entre el occidente ilustrado y el mundo tradicional andino. La cuál es posible si se toma en cuenta la relación conflictiva del saber andino con el conocimiento occidental y en base a ello se plantea la posibilidad de un *tinkuy*, es decir, un encuentro de complementarios.

**Palabras Clave:** Saber, Tinkuy, Naturaleza, Interculturalidad, José María Arguedas, Andino, Filosofía.

**Abstract**

Taking the poem "llamado a algunos doctores" by the Peruvian José María Arguedas as a guiding thread, in this article we propose to show how the conception of knowledge in the Andean world allows a retrospective and not an archaic utopia of convergence and understanding between the enlightened West and the Andean traditional world. This is possible if we take into account the conflicting relationship between Andean knowledge and Western knowledge and, on this basis, we propose the possibility of a *tinkuy*, that is, of a meeting of complementarities.

**Keywords:** Knowledge, Tinkuy, Nature, Interculturality, José María Arguedas, Andean, Philosophy.

**Resumo**

Tomando o poema "llamado a algunos doctores" do peruano José María Arguedas como fio condutor, neste artigo propomo-nos mostrar como a concepção do conhecimento no mundo andino permite uma retrospectiva e não uma utopia arcaica de convergência e compreensão entre o Ocidente iluminado e o mundo tradicional andino. Isto é possível se tivermos em conta a relação conflituosa entre o

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Correo: [jvillanuevab\\_ac@unmsm.edu.pe](mailto:jvillanuevab_ac@unmsm.edu.pe); ORCID: 0000-0002-1168-8379

conhecimento andino e o conhecimento ocidental e, nesta base, propomos a possibilidade de um tinkuy, ou seja, de um encontro de complementaridades.

**Palavras-chave:** Conhecimento, Tinkuy, Natureza, Interculturalidade, José María Arguedas, Andino, Filosofía.

Este “Llamado a algunos doctores” que el poeta nos debe interpelar acerca de la manera en que se suele hacer filosofía entre nosotros. He querido traer a estudio el inmortal poema de Arguedas para preveniros a nosotros mismos de la enorme responsabilidad que nos asiste alrededor de las posibilidades de la filosofía intercultural en nuestro continente.

Cargamos con la responsabilidad de la palabra y el pensamiento. Como decía Husserl, no podemos ceder ante el cansancio. Es nuestro deber devolverle a la filosofía su palabra grave y profunda, aquella que señala el camino de la sabiduría y que no se rinde ante el relativismo ni ante las modas que nos llenan de filosofías vacías. Los aquí presentes tenemos, decía, la responsabilidad de llevar con nosotros la voz de nuestros hermanos largos siglos silenciados y acallados, es momento que la filosofía entre en contacto y diálogo con la sabiduría que portan sus pueblos ancestrales.

Este poema tiene como contexto un momento vital muy conflictivo para el propio Arguedas. Producto de la mendaz crítica en el famoso Coloquio Sobre todas las Sangres, nuestro autor escribe una desgarradora carta la misma noche, luego de la mesa redonda y en la que se nos presenta desolado. Esta desolación será un sentimiento que sólo a través de la palabra puede conjurarse porque su causa está también en las palabras, el mundo en que se ha construido, como hombre y como artista, es un mundo sustentado en palabras y sólo otras palabras pueden vulnerarlo y éstas son las que, según él, en ese momento se vierten “críticas censoras”, sobre la novela de los Aragón de Peralta y Rendón Wilka; escribe el 23 de junio de 1965:

Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser. [...] casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro Todas las sangres es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediablemente. [...] Me voy o me iré a la tierra en que nací y procuraré morir allí de inmediato. Que me canten en quechua cada cierto tiempo donde quiera se me haya enterrado en Andahuaylas, y aunque los sociólogos tomen a broma este ruego —y con razón— creo que el canto me llegará no sé a dónde ni cómo. [...] Siento algún terror al mismo tiempo que una gran esperanza [...]. Y quizá haya para el hombre en algún tiempo la felicidad. El dolor existirá para hacer posible que la felicidad sea reconocida, vivida y convertida en fuente de infinito y triunfal aliento [...]. (El quechua será inmortal, amigos de esta noche. Y eso no se mastica, sólo se habla y se oye). (ARGUEDAS et al., 1985, p. 67)

Sin embargo, el poema aparecido poco tiempo después de esta carta parece conjurar dicho estado de ánimo que se desencadenará en su trágica decisión unos años después. En efecto, el poema "*Huk Doctorkumanan Qayay*" plantea la idea de la utopía posible, de un encuentro feliz entre los diferentes, al punto que Arguedas dedica el poema a dos doctores, el filósofo sanmarquino Carlos Cueto Fernandini y el antropólogo John Murra, pero se trata de dos doctores que tenían corazón y cabeza para entender a los hombres del ande. Entonces, este poema es un llamado a los otros doctores, a aquellos que ennegrecidos por sus prejuicios no logran o no les interesa comprender la forma de vivir y sentir del mundo andino. Como nos dice Antonio Cornejo Polar:

Todavía en 1966 Arguedas escribe un extenso y hermosísimo poema Llamado a algunos doctores, cuyo significado pese a girar sobre el tema del oprobioso desconocimiento, desprecio y dominio que dentro del contexto nacional sufren los hombres andinos, en especial los indios, y sobre la sistemática destrucción de los valores culturales del pueblo quechua, termina con una reafirmación de la fe en la excelsitud de esos valores y en su capacidad para resistir, durante siglos, las más fuertes y alevosas agresiones. (POLAR, 1997, p.230)

En otras palabras, el indio invita al doctor a los andes; cosa que no ocurre cuando el indio baja a la costa, donde su presencia es reprimida y él es marginado y confinado a los desiertos. El poema plantea pues la dualidad de los universos que se confrontan en términos de antes y ahora, moderno y atrasado, letrado e ignorante, occidental y andino. No obstante esta distinción perturbadora, el poeta afirma su fe en la unión y convergencia, podríamos decir, en la posibilidad de un diálogo intercultural.

## **I - Conocer de Nuevo. Episteme en el mundo andino**

Escribe Arguedas en el poema:

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor. Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente. Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos. (ARGUEDAS, 1972, p. 51)

Los que dicen esto son los doctores que siendo de nuestra misma tierra no tienen idea de quienes somos. En el poema nos habla una voz colocada en el pedestal del conocimiento supuestamente evidente y de contrastación científica. Nos habla también una identidad que ha tomado forma bajo las bases de la misma cultura occidental. Nos habla un pensamiento, una visión desde su perspectiva. Es una voz que toma en liderazgo a otras voces desde la subjetividad pragmática de un yo frente a un nosotros marginado, un nosotros que reclama inclusión. Esta misma voz que a través de la prosa deja leer entre líneas una cosmovisión que encuentra "en sus adentros" años de marginación y rechazo, lapidación y olvido. Hablan ancestros en una sola dicción. Habla la subjetividad de un pueblo en conjunto, que reclama lo que probablemente ya no puedan volver a tener.

Los procesos de entendimiento necesitan una tradición cultural. En la práctica, tienen que fundirse entre sí: interacciones cognitivas, expectativas morales, manifestaciones expresivas y valoraciones en aras de construir un absoluto racional. José María Arguedas, etnólogo y literato proindigenista nos habla de las muchas veces imposible comunicación en el Perú, de la recuperación de la racionalidad comunicativa. En una suerte de monadología social, nos hace referencia a los excluidos que reclaman ser escuchados. Los fenómenos intersubjetivos se leen con claridad en el poema. Se estructuran socialmente en una voz empática con un pueblo dividido, un pueblo, que con energía, reclama a las autoridades peruanas se considere su estirpe indígena como dueños de la tierra donde ahora "los doctorcitos" que se acompadran y adueñan de un suelo que era limpio y ahora está mancillado por el ultraje de la corrupción y las alienaciones que los despoja lo que era suyo. Existe un reclamo de reconocimiento hacia aquellas relaciones que se han establecido durante años con actos comunicativos que se comprenden como pertenencia del mundo espiritual.

Esta palabra "reconocimiento" evoca una repetición (re-) del conocimiento, conocer lo ya conocido. Así el otro o lo otro (otro porque no es todo mi cuerpo ni toda mi conciencia) refleja una parte de mi propio conocimiento, de la imagen y concepción que yo tengo de una cosa o persona. Como sostiene Roxana Molinié:

Quando yo reconozco en el otro su humanidad, estoy reconociendo algo que yo ya conozco, que tengo en común con él, y que me permite pensar que el otro es igual que yo. Pero reconociendo su igualdad, no reconozco sus diferencias. El reconocimiento no me lleva a conocer aquello que hace que el otro sea diferente de mí. Reconocer al otro no me permite conocer al otro, sino reconocer parcialmente a mí mismo en el otro. Admitir que yo no puedo reconocer totalmente al otro me da la posibilidad de admitir que hay cosas que yo no conozco y que el otro sí conoce. Esto me hace tomar conciencia de que el otro tiene o es a través de un conocimiento diferente. Para reconocer al

otro (y no a mí mismo en él) debo conocerlo. El conocimiento del otro es entonces la condición de un auténtico reconocimiento de éste. (MOLINIÉ, 2007, p. 95)

Pero, un reconocimiento tal pasa también por volver a traer a la presencia los afectos. El reconocimiento no puede ser sólo conocimiento teórico pues en el ser humano se encuentra imbricado tanto lo racional como lo afectivo. Conocer es también poner en movimiento la afectividad.

Desde esta perspectiva, que también es la de Molinié, el poema de José María Arguedas es una poética del reconocimiento porque el poeta se dirige a algunos doctores, portadores de conocimiento institucional, oficial, portadores de autoridad, por la identidad con que se pinta el poeta, por la visión del conocimiento y del reconocimiento que propone el poeta.

Arguedas toma la voz del excluido, del marginado, del acusado de ser el responsable del atraso y desde ahí interpela a la autoridad, al doctor, a la voz institucionalizada en la academia, en otras palabras, a la cultura occidental. Sin embargo, esta interpelación tiene el poder, no de someter al doctor, sino de crear el acercamiento, la posibilidad de igualdad y fraternidad: “hermanito doctor”.

Pero ¿quién es el que interpela?, ¿quién es el poeta? El poeta se identifica primero con un “nosotros” como se puede ver en los versos que abren el poema. Luego, el poeta se refiere a su ser usando la primera persona y dice:

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos [...] Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos [...] Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne [...] En esta fría tierra siembro quinua de cien colores [...] Los cien colores son también mi alma, mis infatigables ojos. (ARGUEDAS, 1972, p. 51)

Luego, el poeta vuelve a ser nosotros: “Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro”, “Somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas”. (1972, p. 57)

Molinié asegura que “(...) el poeta es un sujeto plural, es un sujeto constituido por una multitud de elementos: la roca, las quinientas flores de papa, los cien colores de quinua, los ríos y las montañas.” (MOLINIÉ, 1972, p. 95) La identidad del poeta se torna en una serie indefinible de elementos inmensos y pequeñísimos, eternos y efímeros, invencibles y frágiles.

Elementos incontables, como flores y colores que sólo el poeta puede contar —los ojos del doctor no alcanzan a conocer los ríos, a distinguir las quinientas flores y los cien colores.

Esto no se puede definir en términos lógicos pues no conoce límites y separaciones oponiéndose de esta manera a la noción clásica de definición.

Hay en el poema una fusión entre la identidad del poeta y aquello que él propone como conocimiento: si la identidad del poeta es constituida por elementos de lo que se llama naturaleza —ríos, montañas, flores—, lo que el poeta desea enseñar al doctor, y al lector, el conocimiento que el poeta quiere compartir, es conocimiento de “sonido de los precipicios que nadie alcanza”, de yerbas y raíces, de “aves que cantan”, de la danza de las “cien flores de quinua”, del “soplo de los vientos”, del “agua limpia que canta”. Identidad y conocimiento del poeta se funden en un mismo paisaje, en un mismo mundo. Esto sugiere que lo que yo soy es también lo que yo conozco y que para conocer al otro tengo que conocer o intentar conocer su mundo de conocimiento. Identifica así la afección estética con el acto de conocer. No pueden estar separados, pues si soy todas las flores y las aves que cantan, entonces sólo en la medida en que las puedo sentir estéticamente es que puedo conocerlas.

Ahora bien, el conocimiento del poeta no es conocimiento de “contenido” o enciclopédico. El conocimiento al que invita el poeta es un conocimiento basado en la visión, en la percepción y en la íntima relación con el mundo: conocer es entonces una manera de ponerse en relación con el mundo, de sentirlo y de darle un sentido, como lo ilustran maravillosamente estos versos: “El latido de miríadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas; Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y oigas”. (ARGUEDAS, 1972, p. 53-55) Es un conocimiento distinto de aquel del doctor o del conocimiento oficial, académico, dominante.

En el poema el pensamiento occidental aparece como aquel que invisibiliza otros saberes. El poeta propone colocar a la ciencia occidental como un saber más, ya no como el hegemónico. Esto incluso puede extenderse a la crítica del sistema capitalista, su base epistemológica y ontológica que proviene de la ciencia moderna. Como postula, Boaventura de Sousa Santos (2010) la ciencia y el conocimiento occidental son un tipo de pensamiento abismal que no permite o concibe otras maneras de comprender el mundo. Además, los análisis desde la teoría crítica se alejan mucho de la práctica y de los movimientos sociales de Latinoamérica, ya que estos no se mueven desde una sola lógica, sino múltiples. Por último, la posibilidad de

una concepción intercultural de los derechos humanos, que incluya una crítica radical del imperialismo cultural y cree una posibilidad de resistencia y de alternativas contrahegemónicas.

Esto sugiere que, a diferencia del doctor, para el hombre andino el conocimiento no pasa por ser una actividad de tipo lógico-deductiva. Antes bien, el conocimiento tiene sentido en la medida en que puede transformar lo árido y agreste en vida. Para ello, no basta con “dominar la naturaleza para transformarla”, sino que es necesario ser uno con ella. Un conocimiento que es inseparable de la vida es también afecto, sentimiento, en una palabra, belleza. Vida y belleza configuran la ecuación que da por resultado el conocimiento. En el poema, el conocimiento es algo sensual, se oye, se toma, se derrama: “el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos” (ARGUEDAS, 1972, P 53), el poeta está echando las semillas de una auténtica forma de “vivir juntos”, que algunos llamarían “sociedad intercultural”.

Efectivamente, el poeta propone un conocimiento diferente, un conocimiento que el doctor no posee: “los abismos que tus ojos no alcanzan”. La visión del doctor no alcanza a ver, a conocer los abismos, a pesar de que éstos sean inmensos. El conocimiento que desea compartir el poeta con el doctor pasa por los sentidos — vista, oído, gusto. El poeta desea que el doctor se vuelva sensible a lo más inmenso — abismo— y a lo más ínfimo —gusanos, “lágrimas de aves”— para que pueda entender el mundo del poeta. Pero para esto, el doctor tiene que ser más ligero, más apto al movimiento: “Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido.” (1972, p. 53) Para sentir, entender, conocer, es necesario quitarle las piedras de los sesos que le impiden desplazarse hacia otras formas de concebir el mundo y estas piedras sólo se pueden quitar con amor. No se trata de una confrontación, ni de una lucha de cosmovisiones, se trata que todos seamos capaces de abrir los ojos ante la pluralidad de mundos que tenemos ante nosotros. Se trata de la complementariedad, típica de la cultura andina, antes que de la separación.

Siguiendo a Molinié, desde una lectura lineal del poema, del comienzo al final, la invitación al conocimiento se encuentra antes que en el llamado al reconocimiento: “No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?” (1972, p. 55). Después de haberle enseñado al doctor los colores, las montañas, “la luz de la nieve rojiza”, “el vocerío de los insectos voladores”, después de haberle hecho oír el “sonido de los precipicios”, sentir “las lágrimas de las aves”, después de haberle derramado en la sangre y en

sus ojos “el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben”, el poeta pide el reconocimiento.

Penetrar en el mundo de conocimiento del poeta es la condición del reconocimiento, para que el doctor y el lector puedan reconocer al poeta, tienen que haber sido iniciados a su mundo. Conocer al otro es la posibilidad y condición de reconocerlo. Si se plantea el reconocimiento como un valor fundamental para lograr un “diálogo intercultural” (MARTINEZ, 1996), hay que tener en cuenta que el reconocimiento del otro pasa por el conocimiento del sí mismo. Se trata de luchar contra la violencia epistémica del imperialismo. Es decir, se trata de conocer al otro sin someterlo a lo que uno desea que sea para que pueda haber un reconocimiento de su diferencia. En este sentido Fernet-Betancourt propone:

[...] abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender a estudiar en común (FORNET-BETANCOURT, 2000, P.76).

Tal apertura permitiría un conocimiento conjunto del uno y del otro, la coexistencia y cultivo de formas diferentes de conocimiento, el reconocimiento de uno y de otro en el saber producido en la sociedad en que viven, el reconocimiento mutuo entre uno y otro —gracias al conocimiento del conocimiento de ambos. El conocimiento, pues, está a la base del proyecto de “vivir juntos”.

## II - La visión holística de la naturaleza como forma de conocimiento

Un crecimiento sin límites, como el que experimentamos hoy, no puede ser beneficioso para todos, el desarrollo se produce a razón de dejar a grandes porciones de la humanidad en la exclusión y la marginación. Si bien somos diversos, todos somos iguales por lo que un vivir “mejor” de algunos genera que otras personas se vean perjudicadas por el progreso del otro. De ahí la necesidad de la complementariedad y solidaridad, la ayuda mutua entre los seres que es uno de los principios activos de la cosmovisión andina como la que sustenta el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir). La reciprocidad y solidaridad son componentes fundamentales en la concepción andina de la vida. Éstas incluso van más allá de la relación entre humanos para extenderla a todo el entorno natural, incluyendo animales, plantas e incluso espacios geográficos como las montañas, lagos, ríos, etc.

La naturaleza es nuestra madre viva, por ello debe ser cuidada y respetada; la calidad es más importante que la cantidad, predomina lo cualitativo sobre lo cuantitativo. El mundo es *Pacha*, un organismo que es equilibrado y ordenado; hay una visión "orgánica-vital" de la naturaleza que nos rodea, en lugar de una naturaleza física-mecánica, como paradigma de lo vivo<sup>2</sup>. En este sentido, los recursos naturales son la base de toda vida y no deben verse tan sólo como medios de producción; sólo la naturaleza produce y crea, el hombre es quien transforma lo que ésta produce. En suma, el Buen Vivir es una expresión de felicidad y además nos muestra que no es solo a través del desarrollo que es posible alcanzarla<sup>3</sup>.

La naturaleza concebida bajo la noción de *Pachamama* nos presenta un mundo donde los seres ocupan, aparte de su hábitat particular, un espacio más amplio que los envuelve, los conecta y los comunica por medio de semejanzas, interacciones, resonancias mutuas y demás participaciones comunitarias y cósmicas. Esta atmósfera unitiva de los seres alrededor del planeta se opone al concepto de naturaleza constituido tras el renacimiento. Por eso es que en la concepción andina

Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte. Este principio 'panteísta' implica que el universo o *pacha* no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos modernos (...). *Pacha* es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier 'desarrollo' debe ser, entonces, la vida (*kawsay, qamaña*) en su totalidad, no solamente la del ser humano o de animales y plantas, sino de todo *Pacha* (ESTERMANN, 2012, p. 10-11).

Sin embargo, desde los experimentos practicados por Galileo y desde la teorización ontológica y extensional de la naturaleza, el concepto occidental de naturaleza se limitó solo a lo material y extenso con exclusión de lo psíquico, lo espiritual o el alma. El avance de la era moderna causó divisiones en múltiples sectores olvidando no solo el valor de la unidad de lo

---

<sup>2c</sup> Así, en este punto existe prácticamente un verdadero consenso en considerar la Pacha Mama es una deidad femenina andina, relacionada con la tierra, maternidad y fertilidad; cuya traducción castellana más apropiada corresponde a Madre Tierra, pero que lleva implícita la doble dimensión espacio tiempo" (Prieto Méndez 2013, p. 137). A ellos se agrega: "Cunan pacha: tiempo-espacio actual; Ñaupá pacha: tiempo-espacio anterior; Mincha pacha: tiempo-espacio posterior; Ucu pacha: tiempo-espacio inferior; Jahua pacha: tiempo-espacio superior" (Prieto Méndez 2013, p. 137). Siempre ha existido una relación muy próxima entre las personas y las plantas debido a que la vida cotidiana se centra en la producción, consumo y distribución de las siembras. Estas prácticas definen conductas sociales porque la relación personas-cultivos simbólicamente obedece a los ciclos de vida y las celebraciones agrícolas. Las personas en los Andes siempre han tenido una relación espiritual con la tierra, con la Pacha Mama. Siempre han visto la necesidad de relacionar las prácticas agrícolas con seres superiores. Anteriormente con deidades locales ancestrales, ahora, influenciadas por el cristianismo, aunque esa relación de la tierra con una divinidad continua" (MÉNDEZ, 2013, p. 230).

<sup>3</sup> Véase "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino" (ESTERMANN, 2012).

que es, sino además desestimó el valor de los conocimientos ancestrales. Ello se observa en la crítica metodológica de Descartes a las opiniones concebidas desde la escuela y desde la infancia, pero aún más evidente ocurre ello en medio de la Ilustración cuya supuesta objetividad sin prejuicios no es sino otro prejuicio.

No menos se produjo este olvido de lo ancestral en las teorías historicistas concebidas, desde el paradigma de la Ilustración principalmente a partir del discurso positivista del siglo XIX. Precisamente, es en el siglo XIX donde se instaura la ciencia como discurso hegemónico y paradigmático. Sin embargo, esta naturalización positivista de la realidad se sometió a revisión a fines del siglo XIX a través del neokantismo quien reexaminó las teorías kantianas y las antinomias de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* y cuyo producto teórico fue la extensión del concepto de ciencia, no solo limitado a las ciencias naturales o formales, sino además extendido a las ciencias de la cultura a partir de la escuela neokantiana de Baden representada principalmente por Windelband y Heinrich Rickert, quienes desde una distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, sostienen la singularidad de las teorías sobre la cultura como el arte, la historia, la literatura o la psicología.

Lo que busca el poema que comentamos es también aprender a valorar las diversas identidades culturales y elementos que ofrece el mundo sin tener la necesidad de dominar al otro o apropiarse de lo que es deseable.

‘Crecemos’ es, tal vez, una buena traducción para ‘Desarrollo’ que los aymara no pueden menos entender desde su visión orgánica y ecológica de la realidad. ‘Convivencia’ es una palabra muy expresiva de cómo entienden las interrelaciones con su entorno, entendido como poblado por seres vivos; efectivamente, los aymara se saben parte de una comunidad biótica (MEDINA, 2001, p. 65).

Para poder comprender el concepto de desarrollo, estos pueblos necesitan establecerlo en un tiempo-espacio una *Pacha* y es a ello a lo que llaman *Qama*.

“(…) el espacio-tiempo de la *Qamaña* es algo vivo, compuesto por seres vivos y habitado por seres vivos. Así, para los aymaras, el subsuelo, el sueño, el agua, el aire, las montañas no sólo que están vivos, sino que son, además, los espacios-tiempos en que ‘los seres espirituales están latentes’; los ecosistemas mismos: altiplano, valles, yungas son organismos vivos; las plantas, tanto cultivadas como silvestres, los animales, tanto salvajes como domesticados, son seres vivos” (2001, p. 59).

Todos aquellos seres vivos se encuentran conviviendo y compartiendo, ya sea con otros individuos, con su familia o comunidad humana. La visión andina es una en la que la solidaridad predomina y las personas siempre tienen en cuenta tanto a su familia<sup>4</sup> como a su comunidad lo cual se opone a otros modelos de pensamiento occidentales en los cuales hay un evidente individualismo y las personas están orientadas según su interés personal.

“El bienestar de la gente es indisociable del bienestar de la tierra, las plantas y los animales. El *Qamaña*, administrador del bienestar, tiene que relacionar y hacer interactuar a los comuneros con el espíritu de los animales, los vegetales, la tierra, el agua, las montañas, el cosmos” (MEDINA, 2001, p. 68).

Con ello, “un primer significado de *Qamaña* es: trama de vida donde la mutua interconectividad genera bienestar” (2001, p. 60). Dicho de otro modo, es la existencia de vida en un espacio donde está establecido el bienestar. Tal bienestar no se reduce a los seres humanos, sino que implica también a todo ser puesto que se trata de llegar a un equilibrio bioesférico, un equilibrio desde donde se produzca bienestar.

En Occidente, desde su desarrollo moderno, el apogeo de la actividad racional representado por el yo pienso, yo soy significó un conjunto de exclusiones y entre ellas la exclusión de la corporalidad, de los sentidos y de la sensibilidad conformó un olvido fundamental de la cultura europea en pro de la ciencia naturalista, cuyo interés principal son las cualidades primarias mas no las cualidades secundarias.

Sin embargo, desde el horizonte amplio de la interculturalidad nos es posible reconsiderar que, en términos de Husserl, la ciencia natural no es única y absoluta. Por el contrario, y como se observa en la fenomenología de Husserl, el horizonte cultural es más amplio que lo europeo atendiendo a lo extraño, es decir, a las culturas no occidentales.

Desde este interés fenomenológico por las culturas no occidentales, y bajo el estudio desde la antropología, etnología e interculturalidad, nos es posible sostener que el exacerbado racionalismo –que exilia al sujeto de sí– de la cultura occidental, difiere de nuestras culturas ancestrales, andinas y amazónicas, donde

“[...] el conocimiento ancestral es producto de experiencias sensoriales repetidas, un conocimiento estructurado durante años de aprendizaje y una tradición de búsqueda y necesidad para su supervivencia biológica y cultural. Existe la necesidad de vivir en concordancia con la naturaleza si se desea

---

<sup>4</sup> Es un trato afectuoso no solo con los humanos o seres sintientes sino aun con las plantas; véase “La papa como metáfora cultural: resistencia a la diferencia” (Regina 1994).

existir como una unidad dentro de ella, adecuando sus necesidades a los recursos existentes (Reichel-Dolmatoof, 1997). Consecuentemente, los indígenas amazónicos tienen un profundo conocimiento empírico sobre variación estacional, microdistribución de animales y plantas, conducta colectiva de poblaciones, migraciones, parasitismo, simbiosis, y otros ciclos naturales relacionados con su existencia en el bosque” (PRIETO, 2013, p. 215-216).

La tecnificación y modernización de la cultura contemporánea desmerecieron los conocimientos antiguos, adquiridos no mediante demostración ni experimentación, sino a través de los sentidos y de las praxis, asumidas y sedimentadas a través de hábitos comunitarios desde tiempos antiguos.

No solo la técnica contemporánea desvaloriza las inteligencias adquiridas y practicadas por medio de los sentidos, sino con ello, al valorar solo lo nuevo y lo futurizo, excluye la conservación de lo antiguo, es decir, la tradición. Esta exclusión de la historia conservada bajo lo tradicional implica a su vez el carácter habitual y repetitivo de la experiencia. Sin embargo, el énfasis por el progreso desde la cultura moderna evita estimar adecuadamente lo habitual, lo conservado, lo sedimentado, lo repetible.

Desde la visión moderna, estas experiencias evitan el desarrollo, la actualización y la propia ciencia como si esta se erigiera sin historia, sin tradición, sin comunidad y sin hábitos. La visión fenomenológica de Husserl difiere totalmente de esta visión moderna: no es posible la ciencia sin su respectivo horizonte histórico.

La historia, en términos fenomenológicos, o lo ancestral, en términos antropológicos y próximos a nuestras comunidades indígenas, conforman un modo epistemológico alternativo a las concepciones técnicas, progresistas y modernas de las actuales sociedades “liquidadas” y de consumo. Así, las visiones indígenas asumen el recuerdo de las experiencias iniciales de cualquier sujeto, como es el uso de los sentidos, el movimiento del cuerpo, los gestos, etc., los cuales producen sedimentaciones históricas, que retrospectivamente nos remitan a un saber ancestral.

En la cosmovisión andina, por ejemplo, no se considera que el tiempo sea lineal y progresivo, por el contrario, se ve al tiempo como una espiral cíclica. De este modo se da siempre la posibilidad de mirar al pasado y “retroceder” si es necesario para poder seguir un mejor camino. Ahí se encuentra una de las principales diferencias entre el desarrollo contemporáneo y la idea de desarrollo que tienen las culturas andinas. Es así que para el hombre del Ande –al

contrario del hombre occidental moderno— el futuro se encuentra atrás mientras que el pasado está delante, ello refiere a que caminan hacia el futuro de espaldas, mirando siempre al pasado y sin conocer lo que se encuentra en el futuro.

A partir de ello aparece la noción de una “utopía retrospectiva” en donde se busca recuperar el pasado inconcluso para poder tener un mejor futuro al encontrar alternativas sólidas y sostenibles que no vayan en contra de la naturaleza, las futuras generaciones o la humanidad. Es de este modo que se concibe el “Buen Vivir” amerindio que tiene un impacto sobre las estructuras sociales, culturales, económicas y políticas, es una alternativa a la noción de progreso que se ha intentado globalizar o universalizar.

“Cabe a la sociedad asumir un sentido de responsabilidad frente a las futuras generaciones, junto con reconocer ciertos derechos a la naturaleza que serían independientes de la utilidad práctica que le pueden asignar cada uno de los individuos. (...) insiste en la necesidad de introducir una serie de regulaciones destinadas, por un lado, a salvaguardar la naturaleza y, por otro, evitar y reducir una serie de riesgos sociales” (AVENDAÑO, 2010, p. 559).

El *suma qamaña* o *allin kawsay* está relacionado íntimamente con la “vida” con una visión cosmocéntrica y holista a diferencia de la visión de las propuestas occidentales dominantes modernas o contemporáneas. Ello quiere decir que los “entes inertes” tienen un valor importante para los indígenas. Mujica al hablar de *pacha*, por ejemplo, la cataloga como “una categoría englobante [que] abarca ‘todo lo que está a la vista’ o aquello que puedo sentir que pasa’ y ‘lo que me envuelve’, y da a una persona identidad propia” (MUJICA, 2016, p. 212). Con ello es que consideran que debe haber una relación de complementariedad y reciprocidad entre todos los elementos y entes que se encuentran en el mundo, de ahí proviene la armonía y equilibrio del cosmos, o, en palabras de Mujica:

“(...) la *pacha* se hace compleja en la medida que asigna el espacio con todos sus matices y también indica el tiempo en sus diversas modalidades y segmentaciones. A esto hay que añadir las concepciones intersubjetivas que tiene el término *pacha* para indicar no solo las identidades de las personas, sino la identidad misma del individuo cuando se reconoce que la *pacha* tiene tanto *chawpi* como *uku* y es como una matriz de la identidad del ser humano, que hoy en día se podría identificar con los derechos humanos” (2016, p. 235).

De ahí que si podemos entender a *Pacha* como espacio, como tiempo y como subjetividad. Se trata de una “ontología Relacional” donde todo se encuentra vinculado: el pasado con el futuro, los animales con las plantas y los hombres, la naturaleza con lo artificial, la vida con la muerte, etc. Hay una clara diferencia entre la visión andina y la visión individualista en la cual se encuentra un fuerte antropocentrismo.

“El ‘Vivir Bien’ amerindio mide la ‘bondad’ de cada elemento por la ‘bondad’ del todo, es decir: el ‘vivir’ depende fundamentalmente del ‘convivir’ en un sentido antropológico, ecológico (o ecosófico) y cósmico. No se puede –en sentido estricto- hablar de que alguien tiene ‘buena vida’ (un tercio de la humanidad), si otros/as viven en la miseria o son pisoteados/as por los demás. Por tanto, el ‘Vivir Bien’ no aspira a una ‘mejor vida’, porque en un mundo finito y limitado en cuanto a recursos, espacio y tiempo, el incremento de la calidad de vida de algunos/as conlleva al deterioro de la calidad de vida de otros/as” (ESTERMANN, 2012, p. 14).

Es bajo esta ley que se rige el desarrollo contemporáneo, en un individualismo que resulta perjudicial para una mayoría de la población. Por el contrario, el ideal andino del “Buen Vivir” abarca incluso a la naturaleza humana y a todo el cosmos entre lo que se incluye tanto al mundo espiritual como al mundo religioso. No puede haber un equilibrio entre los seres humanos si es que con el “progreso” se genera una destrucción ecológica y transgeneracional. Por ello es que el “Buen Vivir” busca que realmente se produzca una armonía entre los seres humanos, su entorno y el mundo espiritual teniendo también en cuenta a las futuras generaciones.<sup>5</sup>

Esto, sin embargo, no implica que el “Buen Vivir” se constituya como un discurso monolítico y hegemónico. Al contrario, es perfectamente consciente de todas sus fisuras y hasta contradicciones. No se trata de una idealización del pasado sino más bien de sacar de un Mundo de Vida concreto ciertos valores y formas de vida que nos puedan servir para entrar en diálogo intercultural con el mundo constituido por la modernidad occidental.

“No se trata entonces, de idealizar lo que fueron las sociedades precolombinas, ni de ignorar las contradicciones existentes hoy día en los pueblos autóctonos, tal como existen en todos los grupos humanos. Las relaciones de autoridad, el estatuto de la mujer, el respeto a la vida humana,

---

<sup>5</sup> Mujica plantea al *pukllay* como una propuesta ética para el *runa* andino consciente de que la acción individual será eficaz si entra en concordancia con la acción colectiva, logrando articular sus capacidades al mismo tiempo que se genera un movimiento que le permita hacer *pukllay*. El *pukllay* es “la conjunción de dos elementos diversos en una interacción” de donde queda claro que lo fundamental no solo es el movimiento y el cambio constante sino la interacción y articulación del contacto con el otro (Cfr. Mujica 2016, p. 339-341).

no fueron siempre ejemplares en estos grupos sociales y el carácter que hoy día llamaríamos ‘imperialista’ de los reinados Inca y Azteca no se puede negar. La divinización del Inca, por ejemplo, fue una señal evidente del deterioro de las relaciones tributarias entre las entidades locales y el poder central. Hoy en día, las organizaciones indígenas tienen sus conflictos de pensamiento y de poder, sus alianzas dudosas entre algunos líderes con poderes políticos o económicos, sus diferencias ideológicas que van desde el neoliberalismo hasta el socialismo. Es decir, son grupos sociales como los demás, con sus historias, sus sueños, sus vidas propias. Es por eso que merecen un reconocimiento social, luego de medio milenio de opresión y destrucción. Recordar el *sumak kawsai* es hacer revivir la ‘utopía práctica’ de sus tradiciones, que orientó la ética colectiva y la esperanza del actuar de sus comunidades. Es el aporte específico que los pueblos originarios de *Abya Yala* ofrecen a la construcción de una nueva civilización. Lo hacen con su cosmovisión propia, elemento importante de una multiculturalidad que puede convertirse en interculturalidad” (HOUTART, 2011, p. 104).

Se podría decir que en el modelo dominante en Occidente los últimos 400 años sobresalen la actitud económica o política las cuales están basadas en principios que son destructivos tanto para la naturaleza como para las futuras generaciones puesto que se le da prioridad a los bienes de lujo sobre los que son de primera necesidad junto a valores espirituales y éticos. Además, esta visión busca siempre el crecimiento ilimitado sin considerar que aquellos recursos naturales que utiliza para conseguir su objetivo no son ilimitados y, en algunos casos, renovables.

Por el contrario, para esta visión que presentamos, el “progreso” bajo estos términos no refiere a la acumulación de bienes materiales o simbólicos, ni en el incremento de las ganancias de una empresa, más bien busca que se dé una distribución justa y equitativa de las riquezas que existen siendo conscientes de que debe haber un uso prudente ya que éstas no son ilimitadas.

### III - *Tinkuy*, encuentro de complementarios

Quisiera ahora mostrar cómo se articula este proyecto en el poema que me interesa. Luego de invitar al doctor al conocimiento y al reconocimiento, el poeta le ofrece su afecto, le ofrece curarlo y cuidarlo como a un hijo: “te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo” (ARGUEDAS, 1972, p. 55), como a un hermano: “Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes [...] Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo [...] Te refrescaré con el agua limpia que canta”. El conocimiento hace posible que el poeta le pida al

doctor “¡No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme”. El conocimiento posibilita el acercamiento para el reconocimiento. A su vez, el reconocimiento permite la fraternidad necesaria para amar y cuidar al otro.

El poema le ofrece al doctor y al lector la posibilidad de confundirse con el poeta en la luz, en el viento, en el agua, en el corazón de la calandria en que se retrata el mundo. La invitación es total: “Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido”. Aquí la utopía consiste en vencer las ideas idiotas de los doctores que lo han hundido en la ceguera, en la pereza de conformarse con sus conocimientos aprendidos y no querer ver en el otro la posibilidad de nuevas formas de entendimiento: “Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo, te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo, te refrescare con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que templan con su sombra a nuestras criaturas.” El enunciador se propone recuperarlo con la ayuda de toda la naturaleza y para ello utiliza un tipo de conocimiento distinto, las flores, los vientos, la calandria, el agua, es la Pachamama que hace posible la recuperación del mal hombre.

Esto implica una reinterpretación de los principales valores y principios que sustentan la cosmovisión indígena en la cual hay un equilibrio entre todos los seres del mundo. Ello incluye a los humanos, animales, plantas, astros, divinidades y espíritus. Cada ser es importante y merece ser respetado, ninguno debe ser tratado de modo utilitario o como mero instrumento. Es una visión del mundo que se centra en la relación entre el hombre y su entorno social y natural. Según Mujica, “el contacto con la modernidad de alguna manera estaría influyendo en las maneras de vincularse con la *pachamama*” (2016, p. 201), al punto que se van dejando de lado viejas prácticas que incluían el respeto (entendido como “ofrecer mi cariño”) hacia la misma como algo imprescindible. Y es que “el respeto implica tener la información necesaria, leer e interpretar adecuadamente esa información para actuar correctamente y, por ello, no torcer el sentido de la relación con la naturaleza, que siempre está al servicio de los seres vivos y también del ser humano” (2016, p. 2).

Somos, como diría Gamaliel Churata, una “tierra animada”, porque somos producto de la naturaleza. De esta forma los productos que involucran el pensamiento (cabeza, sesos, mente, idea) están hechos de piedra, de tierra; así como la dimensión sensible del corazón (carne,

sentimiento) es forjada por fenómeno e la naturaleza (el río, la noche, el día, lo minerales como el oro y la plata). Todos contribuyen a la configuración del ser andino.

Como sostiene Mauro Mamani: “el claroscuro que Arguedas va a establecer entre su Ser integrado a la naturaleza y el Ser doctoral integrado al artificioso progreso mecanizado, es la afirmación de esos contrarios-complementarios que líneas arriba se mencionan y que en el poema juegan un intento, por parte del poeta, no de descalificación sino, paradójicamente, de unidad. Resulta importante destacar que Arguedas no es, bajo ninguna circunstancia, un revanchista, sino un promotor de la co-vivencia, que no es igual a la convivencia.” (MAMANI, 2011, p. 86)

Queda establecido que al poeta, en cuanto ser cósmico, le corresponde un ámbito mágico y sagrado. A partir de este momento, el poema toma un sentido amoroso donde la co-vivencia, que no es el vivir con el otro como marca la convivencia, sino vivir desde el otro y para el otro, va a cobrar sentido en una dirección Yo-Tú. Ahora será el poeta que no con voz docta, sino con voz sabia, ofrece reconstruir en lo esencial al “doctor”.

Para explicar ello podemos hacer uso de la categoría andina de *tinkuy*, que consistente en “el encuentro tensional de contrarios, lo cual desemboca en la búsqueda de reciprocidad, intercambio y diálogo con el otro” (ALVAREZ, 2011). El fenómeno del *tinkuy* se va a dar en tres sentidos: el primero cuando el poeta funge como instrumento para la purificación del “doctor”, el segundo cuando es dador de un universo esencial para éste y el tercero cuando lo conmina al encuentro mutuo. Todo sintetizado en un acto amoroso: “Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido. El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza que, espantando, brilla en las cumbres; el juego feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos. El latido de miradas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas; Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y oigas. Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que del gozar del mundo gozo. Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, Delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo esto. ¡No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme ¿hasta cuándo he de esperarte?” Ante la docta estupidez, el poeta abre el sencillo y profundísimo saber natural, la sapiencia cósmica a la que se llega a fuerza de vida y no maquinalmente.

El saber docto es duro como piedra idiota, el natural es mágico, estético y lúdico. El uno hunde mientras que el otro construye. Termina este momento del *tinkuy* con la invitación al acercamiento, ya pasó la dación salvadora, ahora sigue el encuentro del Tú-Yo. El connotado antropólogo peruano Luis Millones, define el *tinkuy* como: "la unión o encuentro de opuestos que produce una nueva entidad". Y agrega: "Tinkuy implica también cierto contexto de violencia". Efectivamente la propuesta del poeta es la de encontrarse para lograr una unidad del Tú-Yo, en un Nosotros; realización plena del *tinkuy*. Deriva de este término el de *tincukmayo*, que significa 'junta de dos ríos'; metafóricamente, bien puede ser, esa unión a la que se aspira en el poema: unión de accidentes en una esencia.

El poema que empieza proponiendo acciones recíprocas entre el poeta y el doctor inmediatamente retoma la voz poética su postura de dador y salvador, aún más, de reconstructor de la esencia del doctor, al que vuelve a presentarse encerrado en su mundo maquinal y enfrentado al mundo abierto de la naturaleza, en la que el poeta dispone de los elementos de salvación:

"Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes; la vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las nieves hasta los bosques donde tienen sus guaridas los osos salvajes. Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo; te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo; te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que tiemplan con su sombra a nuestras criaturas. ¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?" (ARGUEDAS, 1972, p. 55)

Aquí la figura del poeta adquiere una dimensión máxima, no sólo como un ser cósmicamente integrado sino como un ser intemporal, capaz de rehacer al hombre "retórico", que está dado en la imagen del doctor, de la misma manera como ha contribuido, en su papel de labriego, a la construcción de paisaje de la naturaleza.

En el siguiente momento del texto, como dice Rolando Álvarez (2011), podemos decir que vamos del *tinkuy* al *tincukmayo*, que no es otra categoría, sino una forma específica de encuentro y fusión (Tú -Yo en Nosotros):

"No, hermanito mío, No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada. Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que masen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan. No tememos a la

muerte; durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho danzar en caminos conocidos y no conocidos. Sabemos que pretende desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos, así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten”. (ARGUEDAS, 1972, p. 55)

El encuentro está dado en una relación de equidad, ya no es una convivencia donde la tensión impera, sino que se ha resuelto en una co-vivencia, dice Alvarez, donde el “nosotros” une destinos porque se comparten los elementos del cosmos: aire y tierra; el otro, el que afila cuchillos, queda neutralizado y sólo se escucha la voz poética que habla por todos, que repite sin cesar “nosotros”. Un nosotros que en principio hay que entender representante del colectivo quechua.

En conclusión, el poema deja entender que el proyecto de solidaridad, afecto y cuidado no se realizará mientras no haya conocimiento mutuo. El poema termina con un fragmento de esperanza que nos deja tiempo, a los doctores y lectores, para realizar el proyecto del poeta: “Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin precipicio” (1972, p. 57). En esta lectura del poema “Llamado a algunos doctores” se ponen de relieve puntos importantes para pensar la “interculturalidad”: el poder de tomar la palabra, la identidad, el conocimiento y el reconocimiento, la posibilidad de crear un “inter” mejor. El poeta ha tomado la palabra para interpelar a los doctores representantes del saber institucionalizado. De esta manera el poeta subvierte el poder de la interpelación, teorizado por Rey Chow, convirtiéndolo en una invitación al conocimiento —en vez de una manera de estereotipar y mantener al otro “en su lugar”.

El *tincukmayo*, acontece cuando se reconoce al otro como un hermano: “No, hermanito mío...” dice el poeta al doctor y lo reitera cuando le pregunta: “¿Es qué no vale nada el mundo, hermanito doctor?” Es decir, cuando se ha operado la complementariedad no sólo entre culturas diferentes sino también entre los distintos modos de vivir y sentir el mundo.

El *tinkumayo* es otro poderoso concepto andino que valdría la pena explorar como tarea de una filosofía intercultural Nuestroamericana, pues supone empezar por el reconocimiento de la humanidad de todos cuantos habitamos este mundo plural y único a la vez. Pero también escuchar la voz de las culturas, como las ancestrales que pueblan este lugar emancipatorio y liberador que Nuestra América, que portan un saber milenario y que se presentan ahora mismo como una alternativa de cambio civilizatorio en una crítica al modelo imperante y que,

reivindica, por tanto, una nueva humanidad pensada desde la periferia de la cultura occidental, desde la postura de los condenados y excluidos de la tierra.

## Referencias

ÁLVAREZ, Rolando. La voz del amauta en el poema Llamado a algunos doctores (Huk Doctorkunaman Qayay). **Valenciana**, v. 4, n. 8, p. 117–137, 2011.

ARGUEDAS, José María. **Katatay/Temblar**. [s.l.]: Instituto Nacional de Cultura, 1972. Disponible em: <<https://repositorio.cultura.gob.pe/bitstream/handle/CULTURA/945/Temblar%20Katatay.pdf?sequence=1>>

ARGUEDAS, José María; BRAVO BRESANI, Jorge; ESCOBAR, Alberto; *et al.* ¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre Todas las Sangres, 23 de junio de 1965. **INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS**, 1985. Disponible em: <<https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/632>>. Acceso em: 7 dez. 2021.

AVENDAÑO, Octavio. El buen vivir. Una vía para el desarrollo. **Polis (Santiago)**, v. 9, n. 25, p. 557–561, 2010.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. **Unica: Revista de Artes y Humanidades**, n. 2, p. 9–25, 2000.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. [s.l.]: Ediciones Trilce, 2010.

ESTERMANN, Josef. Crecimiento cancerígeno versus el Vivir Bien. **Es posible el Vivir Bien**, v. 75, 2012.

HOUTART, Francois. El camino a la utopía y el bien común de la humanidad. **Panamá, Ruth Casa Editorial**, 2011.

MAMANI MACEDO, Mauro. José María Arguedas. Urpi, fieru, quri, sonqoyky. Estudio sobre la poesía de Arguedas. **Letras**, v. 82, n. 117, p. 217–220, 2011.

MARTÍNEZ, Ana Teresa. Igualdad de derechos e interculturalidad. **Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía**, p. 83–92, 1996.

MEDINA, Javier. **Suma qamaña, la comprensión indígena de la buena vida**. [s.l.]: GTZ. Proyecto de Apoyo a la Gestión Participativa, 2001.

MOLINIÉ, Roxana. “Llamado a algunos doctores”: para una poética del reconocimiento. **Tinkuy: Boletín de investigación y debate**, n. 5, p. 95–104, 2007.

MUJICA BERMÚDEZ, Luis. Pachamama kawsan. **Hacia una ecología andina. Lima: PUCP, 2016.**

POLAR, Antonio Cornejo. **Los universos narrativos de José María Arguedas.** [s.l.]: Editorial Horizonte, 1997.

PRIETO MENDEZ, Julio Marcelo. Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional. **Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional-Corte Constitucional del Ecuador, Quito, 2013.**

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introducción a las epistemologías del sur. **Epistemologías del sur**, p. 25–61, 2018.