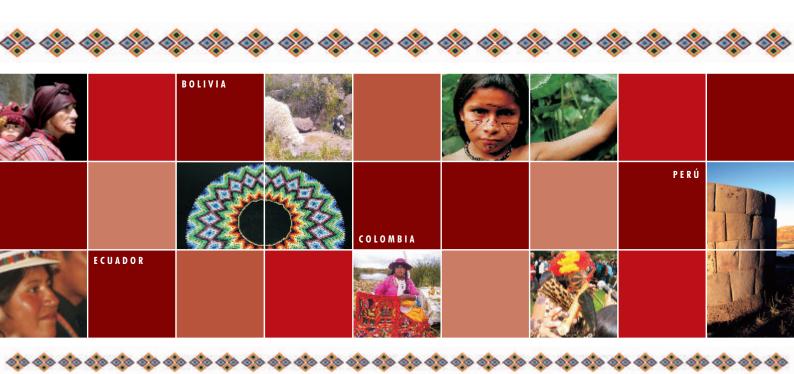
LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA INTEGRACIÓN ANDINA



Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas Lima 4,5 y 6 de Julio de 2007



LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA INTEGRACIÓN ANDINA Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas

El presente documento tiene como base las exposiciones presentadas en el Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas, organizado por la Secretaría General de la Comunidad Andina (SGCAN), con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). Dicho Foro se realizó el 4, 5 y 6 de Julio de 2007 en la ciudad de Lima - Perú.

Secretaría General de la Comunidad Andina Área: Social y Política / Proyecto Pueblos Indígenas Director General: Adalid Contreras Coordinadora Editorial: Pacha Cabascango Chicaiza

Agencia Española de Cooperación Internacional Programa Regional Andino

Editor: Aníbal Alvarado

Diseño y diagramación: Alejandra Chávez Subiría

Impreso por: Dot Print S.A.C.

Fotos portada y contraportada:

Fotos ČAN
Alejandra Chávez
Ángel Sozoranga
Arturo Bullaird
Dennys Ramos
Francisco Caizapanta
Franklin Quishpe
Juan Bastidas
Karla Páez
Rodrigo Salas

Versión digital de esta publicación: www.comunidadandina.org/publicaciones.htm

Las ideas, afirmaciones y opiniones expresadas en esta publicación

son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-04404.

Secretaría General de la Comunidad Andina

Av. Aramburú - Cuadra 4, Esq. con Paseo de la República, San Isidro - Lima 27, Perú Teléfono: (511) 411-1400 Fax: (511) 221-3329 www.comunidadandina.org

Lima - Perú, 2008.



Foto: Ángel Sozoranga

PRESENTACIÓN

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA INTEGRACIÓN ANDINA

El texto que tiene el lector en sus manos, más que un libro es una revelación, una incursión de la cosmovisión de los pueblos andinos y amazónicos en el pensamiento de la integración. En este sentido este texto, es una continuidad, un punto de meditación, de intercambios de saberes y de aprendizajes en el andar por el Qhapaq Ñan o camino de la sabiduría.

Guiados por la filosofía de la Integración Integral, concepto que caracteriza a la organización de la Comunidad Andina en la actualidad, convocamos al Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas para pensar con ellos, y desde ellos, el desafío de la integración regional.

Respondiendo a nuestro llamado, más de 35 yatichiris, sabios, amautas, pensadores e investigadores acudieron a la sede de la CAN. La observaron, la midieron, la purificaron con un ritual de inauguración. Invocaron a sus dioses tutelares, valoraron el silencio en el que uno se encuentra consigo mismo para ver el entorno, convocaron al encuentro, al diálogo, a la paz, la armonía, la solidaridad. Se tomaron la CAN, la bendijeron, la alimentaron, la enriquecieron. Hablar de integración no les era ajeno, porque su lógica del comercio justo, de la interculturalidad, de la reciprocidad y de la complementariedad están enraizados en la vida cotidiana de sus propias culturas, en el Abya Yala.

No fue un evento más, por eso éste no es un libro más. Es un testimonio, un encuentro, un acto de inclusión de un mundo que convive con el mundo oficial en una paridad dual que necesita entrelazarse. No es casual que la primera parte esté dedicada a la unidad en la diversidad, búsqueda permanente de la integración. La segunda parte habla de racionalidades, de identidades, de lógicas, pensamientos y sabidurías, en plural, como queriendo representar la sociedad en las características del control vertical y simultáneo de múltiples pisos ecológicos. En la tercera parte las reflexiones son sobre el Vivir Bien, Suma Qamaña o Alli Kawsay que guía la vida en armonía social, con la naturaleza y con el futuro. La cuarta y quinta partes exponen las construcciones históricas de siempre y de ahora, señalándonos a manera de conclusiones y recomendaciones una rara cualidad que no presenta proyectos sino preguntas y desplazamientos.

Eso mismo es este texto, un punto de reflexión para seguir incluyendo sociedades, realidades y utopías, en el camino de la integración.

Adalid Contreras
Director General

ÍNDICE

I. IN	ITEGRACIÓN EN LA DIVERSIDAD	5
1.1.	Políticas públicas para una integración intercultural y participativa	7
1.2.	Integración con participación decisoria de los pueblos indígenas	
1.3.	Agroindustrias dependientes versus integración	15
1.4.	Escuela de gobierno de políticas públicas	19
1.5.	La reconquista cultural de los andes	21
II. P	ENSAMIENTO Y SABIDURÍA EN LA CULTURA INDÍGENA	23
2.1.	Racionalidad occidental y racionalidad andina	25
2.2.	Qhapaq Ñan: escuela de sabiduría andina	34
2.3.	Identidad y saberes indígenas	40
2.4.	Los aymaras en los estados andinos	43
2.5.	La importancia del idioma originario	45
1.1.	Particularidades del origen de la lengua en la protolengua andina	47
1.2.	Práctica milenaria del sistema legal indígena	
1.3.	Derechos fundamentales de los pueblos indígenas	56
III. I	ENSEÑANZAS PARA EL BUEN VIVIR	59
3.1.	Sabiduría en la crianza de la chacra	61
3.2.	Cosmovisión sagrada de la vida	
3.3.	Mantener un equilibrio armonioso para la vida	
IV. E	EL CAMINAR DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROANDINOS	7 1
4.1.	De África al nuevo continente	
4.2.	Hacia un proyecto histórico para los andes	78
4.3.	Cosmovisión amazónica	
V. V	ISIÓN HISTÓRICA DE LA RECUPERACIÓN DE TIERRAS	85
5.1.	Explotación de indígenas en Colombia	87
5.2.	De la invasión a la rebelión	
CON	ICLUSIONES Y RECOMENDACIONES	
	I FORO DE INTELECTUALES E INVESTIGADORES INDÍGENAS	92
ANE	EXOS	94
۸۵۵	RADECIMIENTOS	99
AUI	MDECIMIEN I O J	77



I. INTEGRACIÓN EN LA DIVERSIDAD

Políticas públicas para una integración intercultural y participativa

El problema fundamental de los países de la subregión son las desigualdades estructurales que el proceso de integración debe tratar de resolver.

Luís Maldonado* Kichwa Otavalo - Ecuador

No son pocos los que se preguntan con cierta inquietud si es posible materializar el proceso de integración de la subregión. No obstante, más allá de las dificultades, sostenemos que sí: que no solamente es factible, sino también un imperativo en momentos en que fenómenos como la globalización se asientan en el mundo.

Lograrlo será complejo. Demandará no solo un enorme esfuerzo y una gran capacidad de comprensión de nuestros gobiernos para que, respetando las características inherentes a cada uno, podamos seguir transitando a paso seguro el camino hacia el ansiado objetivo.

Pero es indispensable tener en consideración muchos factores sociales y políticos que debemos analizar con amplitud para avanzar. Entre ellos citaremos los siguientes:

- 1. La minifundización. En cada uno de nuestros países los procesos de recuperación de la tierra han sido distintos e insuficientes, y sumados al crecimiento poblacional y a la crisis económica, han generado el minifundio, que limita las capacidades para responder a las necesidades económicas apremiantes, cada vez más duras en las comunidades indígenas.
- 2. El crecimiento poblacional. Este fenómeno incidió en la minifundización. Por ejemplo, en Otavalo, Ecuador, el promedio de tenencia de la tierra en algunas zonas no es más de 1.000 metros cuadrados. Con esa extensión no podemos pensar en alternativas económicas agrarias. La realidad socioeconómica en los pueblos indígenas ya no es solo rural agraria, pues crece el proceso de urbanización de lo rural como resultado de la

concentración poblacional que demanda servicios básicos. Por otro lado, la migración del campo a la ciudad causa un proceso de indianización de lo urbano que, en el ámbito regional, llega al 15%.

En Chile, el último censo de población indica que el 60% o más de la población radica en la capital, Santiago; o sea la realidad mapuche no es rural sino urbana. Estos procesos, que se dan en todos los países de la región, ameritan otro enfoque de análisis de la realidad indígena, como de formulación de políticas públicas. Conocer las nuevas realidades socioeconómicas y los impactos culturales que viven nuestros pueblos es un imperativo político.

3. La reforma legal y la participación política.

Vivimos cambios cualitativos importantes. La mayoría de países de la región ha reformado sus constituciones. Está en marcha un proceso irreversible que va de la exclusión a procesos de inclusión, aunque todavía en un marco de relaciones asimétricas de dominación capitalista. Estos procesos son producto de la lucha social impulsada por los pueblos indígenas y los han configurado como actor político nacional e internacional.

En ese campo hemos avanzado hasta asumir el poder político. En Bolivia, por ejemplo, gobierna un representante indígena. Desde hace tiempo se cuenta con representantes en los congresos nacionales. En el ámbito local hay experiencias exitosas desde hace dos décadas, que han merecido premios internacionales.

Sin embargo, existen dificultades. La participación política no ha implicado cambios en las condiciones de vida, aunque se ha ampliado la democracia y se

han concretado avances jurídicos, como los derechos colectivos. Ello da inicio a una nueva concepción jurídica que trastoca la tradición positivista, esto es el pluralismo jurídico.

4. La desigualdad y la pobreza tienen rostro indígena. América Latina y el Caribe tienen una población de 600 millones de habitantes, de los cuales 50 millones son indígenas, constituidos en 400 pueblos, que se diferencian por sus lenguas y culturas, y se concentran en Mesoamérica y en la región andina. Podríamos afirmar que por aproximación somos el 10% de la población en la región, aunque en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia constituimos poblaciones mayoritarias.

En Ecuador, según el censo nacional del 2000, se incluyó las variables de autodefinición y del idioma. El resultado: 6,7% de la población respondió que era indígena y 4,3% dijo que habla una lengua nativa. Sin embargo, el 11% se identifica como blanco y casi el 70% como mestizo. Menciono estos datos para señalar que el tema de la identidad no se ha fortalecido a pesar del protagonismo del movimiento indígena y de la vigencia de unos 20 años de la educación bilingüe intercultural.

Según el Banco Mundial y el BID, de los 50 millones de indígenas de América Latina y el Caribe, el 95% vive en la marginación y la pobreza. El 20% más rico de la región concentra el 60% del ingreso total. El 3% del ingreso capta el 20% más pobre. Más de 100 millones viven con menos de un dólar diario, y cerca de un millón de niños mueren por la pobreza.

La desocupación urbana y rural es del 17% y el subempleo, 56%. Solo el 10% de la población tiene acceso a la seguridad social. En este porcentaje están los pueblos indígenas.

Unos 8,4 millones de niños trabajan y son explotados en relaciones de servidumbre y prostitución. El 9% de menores de 5 años sufre desnutrición aguda; y el 20% desnutrición crónica. En relación con los pueblos indígenas bordea el 50%. El analfabetismo afecta al 10% de la población. La tasa en relación con la población indígena es de 30% a 40%.

En la región se estima en 200 mil millones de dólares el monto anual de dinero que se esfuma en la corrupción. Estos recursos se depositan en los bancos internacionales, especialmente de EE.UU. Con este monto podríamos resolver necesidades básicas en salud, educación, vivienda, etc.

La deuda externa alcanza los 900 mil millones de dólares. Cada año la región transfiere 80 mil millones de dólares a los países ricos y a la banca internacional. Nuestros gobiernos destinan el 45% del presupuesto nacional para pagar los servicios de esa deuda.

Pero América Latina y el Caribe tienen fortalezas que despiertan la codicia de los países ricos. Concentran la más rica biodiversidad: 23% de tierras cultivables, 46% de selvas tropicales, 40% del agua dulce del mundo. Esta riqueza es un tema estratégico mundial que conlleva grandes intereses y conflictos. El agua, por ejemplo, será el recurso natural por el que se originarán las guerras del futuro, pues su control implicará el dominio mundial.

La migración es uno de los nuevos fenómenos sociales y políticos. Los emigrantes aportan 45 mil millones de dólares al año, cifra que alivia la situación económica de nuestros países. En el caso ecuatoriano, el 50% del presupuesto nacional está alimentado por el petróleo, el segundo rubro, casi el 30% (más de 2.000 millones de dólares), proviene de transferencias de los migrantes. El aporte del sector industrial no llega a mil millones de dólares.

El problema central de nuestros países son las desigualdades estructurales y cualquier proceso de integración debe buscar medidas políticas y económicas para resolverlo. Vivimos un proceso agresivo de globalización económica neoliberal contra el cual luchan los pueblos indígenas, que han estructurado redes de resistencia regional desde lo local, denominadas 'glocalización', porque reivindica y valoriza lo local como alternativa a la globalización.

Los pueblos indígenas constituyen la frontera del proyecto político civilizatorio neoliberal, porque nuestras sociedades no son modernas en el sentido de que conservan otras lógicas al del capital: están relativamente fuera del ámbito de su influenciacultural, conservan visiones, principios y prácticas no capitalistas, caracterizadas por las

relaciones de reciprocidad. El objetivo político y civilizatorio del neoliberalismo somos los pueblos indígenas, porque el resto de la sociedad está articulada a la lógica del capital.

En consecuencia, la confrontación civilizatoria, económica y social tiene, en el caso de los pueblos indígenas, un objetivo democrático y de transformación, que le ha permitido convertirse en actor político, porque ofrece una propuesta alternativa de sociedad. La incidencia de su accionar político también ha incidido en procesos de emergencia de la sociedad civil como actor político, que demanda un cambio estructural, frente a la crisis económica del sistema político e institucional del Estado.

El movimiento indígena tiene una característica especial: sus organizaciones sociales son de base territorial y cultural, a diferencia de otros que son gremios sectoriales.

En este contexto, los procesos de integración de la CAN o el Mercosur deben promover la participación de estas organizaciones de pueblos, pues hasta el momento tienen como matriz cultural y política el proyecto de los estados nacionales de filiación cultural occidental y capitalista. En consecuencia, la integración es fundamentalmente económica.

Desde esta perspectiva nos preguntamos: ¿a qué proyecto nos invitan a integrarnos, con quiénes y para qué? Este es un tema de reflexión.

Estos son algunos elementos que deberíamos tener en cuenta para promover una integración intercultural y participativa:

1. El reconocimiento a su diversidad. Este es un principio de las sociedades andinas históricamente construidas, que implica el reconocimiento como pueblos y el reconocimiento de sus derechos colectivos y su concepción de sociedad y vida. Es imperativo superar la visión indigenista que procuraba la asimilación. Las constituciones y reformas jurídicas a escala nacional e internacional todavía conservan esta visión colonial. Por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT reconoce a los pueblos indígenas aunque no con el estatus que el derecho internacional establece para todos los pueblos: nos

reconocen como pueblos menores de edad. Esto nos recuerda los hechos de hace 500 años, cuando se reconoció a los indios como seres humanos pero... menores de edad que necesitaban ser redimidos por la religión y cultura occidental para ser personas completas.

- 2. Reconocer las formas de organización propias. Las formas de organización indígena son de base territorial y comunitario, su proyecto tiene el objetivo de reconstituir las nacionalidades y pueblos con formas de gobierno propio que se caracterizan por un altísimo control social. Hasta el momento, el Estado ha promovido y reconocido las formas asociativas y corporativas de organización impuestas por él. El gobierno indígena y la delegación de autoridad se sustentan en la asamblea, todas las decisiones se toman con la participación de los miembros de la comunidad. Esta institución promueve el diálogo, los acuerdos y consensos. Frente a ello, las formas centralistas y presidencialistas de gobierno republicano en la región son adversos a la tradición indígena. En el proceso de integración hay que resolver el modelo de gobierno y participación de los pueblos y sectores sociales, observando estas particularidades.
- 3. La economía es un elemento fundamental de la integración, por lo que se debe contemplar las diversas economías existentes en la región: hasta el momento solo se ha tomado en cuenta la economía basada en el capital, en una lógica de costo-beneficio. La economía de los pueblos indígenas es comunitaria. Se basa en las relaciones de reciprocidad que se practican social e institucionalmente en nuestras comunidades. Sin embargo, en los proyectos de desarrollo impulsados en nuestros países los esfuerzos se concentran en la asimilación económica de las comunidades al mercado, destruyendo sus estructuras de soporte productivo.

La base de la economía indígena no solo es la propiedad comunitaria de la tierra: existen siete formas de propiedad, inclusive la propiedad privada tiene un sentido familiar y social. Por otra parte, la visión sacralizada de las relaciones de producción y las prácticas de reciprocidad redistributiva cohesionan cultural, social y económicamente a la comunidad. El ser humano es parte de la naturaleza,

está relacionado con ella y establece relaciones de reciprocidad con la pachamama.

Y en concordancia con lo anterior se requerirían las siguientes políticas públicas para la integración intercultural de la región andina:

- Reconocimiento de la diversidad, que debe estar orientada al diálogo intercultural. Para ello debe fortalecerse y buscar caminos que generen el diálogo en igualdad de condiciones; es necesario la reforma educativa y la creación de espacios especializados de investigación, estudio y difusión cultural.
- Reconocimiento jurídico y político. La formulación de un rediseño de los estados como estados plurinacionales.
- Superación de la desigualdad y la exclusión. Esto conlleva el diseño de un modelo económico alternativo al modelo neoliberal, frente al cual la economía indígena se constituye como alternativa; es decir, una economía de la reciprocidad, de inclusión igualitaria, en la que el pueblo es propietario de los medios de producción y la economía está al servicio del pueblo.
- Promocionar espacios de participación de los pueblos indígenas en el ámbito regional que supere la representación solo de los gobiernos; se debe privilegiar la participación directa de los pueblos indígenas y establecer relaciones de pueblo a pueblo.
- La interculturalidad debe ser el nuevo paradigma de la integración. Debe entenderse como una relación entre diversas culturas, que se

reconocen, y valoran sus conocimientos y saberes. Una relación simétrica que permita la transformación y construcción de un proyecto de nueva sociedad.

En este contexto proponemos las siguientes iniciativas:

- Crear un espacio para que especialistas indígenas desarrollen una agenda de temas de debate orientados al diálogo intercultural y aportar al proceso de integración.
- Impulsar un programa de estudios e investigaciones para desarrollar propuestas alternativas que promuevan la integración intercultural.
- Poner en marcha un programa de publicaciones sobre temas indígenas, especialmente de estudios realizados por los intelectuales indígenas.
- Diseñar una plataforma virtual en la que los intelectuales e investigadores puedan intercambiar información y que esté abierta a la población interesada en general.
- Crear cátedras sobre temas indígenas, con participación de especialistas indígenas, que ofrezcan un diálogo intercultural en el mundo académico con las universidades y centros de estudios e investigación.
- Organizar debates públicos a través de teleconferencias u otros medios para socializar y difundir los conocimientos, sabiduría y experiencia de los pueblos indígenas.

^{*} Presidente de la Escuela de Gobierno y Políticas para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Miembro del Consejo Académico Interculturalidad-Unicef. Catedrático de la Universidad Intercultural Indígena de América Latina y el Caribe y la Cátedra Indígena Itinerante. Ex Ministro de Bienestar Social.

Integración con participación decisoria de los pueblos indígenas

El proceso de integración tendrá que resolver temas que pueden generar tensión entre gobiernos, pueblos indígenas y sectores populares.

Asdrúbal Plaza* Colombia

Como aporte a la construcción de políticas de integración en la diversidad para y con participación decisoria de los pueblos indígenas, presento algunos elementos desde una óptica no mercantilista ni excluyente de los valores e intereses de los pueblos indígenas, sectores populares andinos y en general latinoamericanos.

La población indígena andina objeto de la incidencia de las políticas presenta los siguientes elementos estadísticos. En Colombia¹ se reconocen 87 pueblos indígenas con una población de 1'378.884 personas que corresponden al 3,4% del total nacional de 41'468.384 habitantes. En Bolivia² hay 8'054.169 habitantes y de ellos 5'008.997 indígenas que representan el 62,2% del total nacional distribuido en 37 pueblos indígenas. En Ecuador³ la población indígena se estima en 1'203.382 personas distribuidas en 27 pueblos y nacionalidades indígenas que corresponden al 8,7% del total de la población: 13'710.234 habitantes. El Perú⁴, con una población de 26'152.265, tiene 9'000.000 de indígenas distribuidos en 72 grupos étnicos que corresponden al 34,41% del total nacional. En Venezuela⁵ la población indígena es el 2,17% del total nacional de 23'232.553 habitantes, o sea 506.341 personas distribuidas en 28 pueblos indígenas. Así se deduce que de 112'617.604 habitantes de la comunidad andina, 17'097.604 son indígenas, equivalentes a los 15,18% del total, hasta ahora excluidos, tratados en inferioridad de condiciones y sin capacidad decisoria en las políticas que los afecta e interesa.

Hablar de políticas de integración trae evocaciones nefastas de integracionismo como lo testimonian dirigentes indígenas. Leonor Zalabata (Pueblo Arhuaco): "...Nosotros, los Iku tradicionales, hemos comprendido que cuando el blanco habla de progreso e integración, significa miseria y despojo para nosotros, porque en esa integración los indígenas no tenemos ninguna participación, porque no se nos oye, ni se nos ha permitido ser quienes decidamos cuál es el camino que hemos de seguir"⁶. Blanca Chancoso (Ecuarunari): "Con relación a la llamada integración, habría que esclarecer de qué estamos hablando, porque el pretexto de la integración siempre fue para imponer y para hacer desaparecer a los otros, siempre ha sido una integración violenta construida desde el poder"⁷. Bertha Cáceres (COPINH) dice: "...Es una integración para el capital-pulpo que se traga a los pueblos, es una interpretación a favor de las transnacionales mediante los TLC, el Plan Puebla Panamá (PPP), los acuerdos migratorios basados en prejuicios, racismo y discriminación. (...) mientras nos invaden los productos gringos, están saqueando nuestros pueblos, imponen leyes fitosanitarias, migratorias, nuevas barreras arancelarias..."8. Este tipo de integracionismo fracasó y ese camino no se

᠙◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇

^{1.} Fuente: DANE Censo General 2005.

^{2.} Fuente: SISPP: http://www.sisppi.org/redatam/PRYESP/SISPPI/

^{3.} Fuentes: SISPP: http://www.sisppi.org/redatam/PRYESP/SISPPI/; el INEC-Censo 2001 y el SIISE-CODEMPE-SIDENPE.

^{4.} Fuentes: COPPIP: www.laneta.apc.org/rci/organinteg/coppip.html y el INEI X Censo de población 2005.

^{5.} Fuentes: SISPP: http://www.sisppi.org/redatam/PRYESP/SISPPI/yel INE.

^{6.} ZALABATA, Leonor. Control sobre el territorio, la biodiversidad y las investigaciones en territorios indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Revista Semillas N° 19, marzo del 2003.

^{7.} CERDAS VEGA, Gerardo. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de integración? Entrevista a Blanca Chancoso y Bertha Cáceres. http://www.movimientos.org./show_text.php3?key=9906.

^{8.} Ibídem.

debe repetir; tampoco es viable el propósito de algunos gobiernos que ven en la integración un medio para enriquecer a la oligarquía local y entregar las riquezas naturales a las transnacionales, despojando de lo suyo a los propietarios ancestrales.

El presidente de Bolivia, Evo Morales Ayma, hizo una propuesta para construir la Comunidad Sudamericana de Naciones⁹ mediante un proceso de integración que tenga en cuenta y respete los ritmos y velocidades de las naciones para asumir compromisos y avanzar en ellos, con una hoja de ruta para la adopción de instrumentos supranacionales que respeten la soberanía; que forje una integración para vivir bien, que resuelva los problemas de la pobreza y destrucción de la naturaleza, que busque la complementariedad en vez de la competitividad, que comparta con el vecino en vez de aprovecharse de él, que piense no solo en términos de ingreso per cápita sino de identidad cultural, de comunidad y armonía entre seres humanos y con la madre tierra, que respete y promueva la diversidad económica, que no trate los recursos naturales como una mercancía, que no permita patentar las plantas, animales y la materia viva, que proteja la biodiversidad de la piratería y garantice a los países el dominio sobre sus recursos genéticos y conocimientos colectivos tradicionales, que preserve y promocione la diversidad cultural de pueblos indígenas, mestizos y todas las poblaciones que migraron a este continente.

En contraste, el presidente de Colombia, Álvaro Uribe, expresó en la Decimoséptima Reunión Ordinaria de la Cumbre Presidencial Andina: "(Espero) que como Comunidad Andina nos integremos más y más en la idea de tener una Latinoamérica con una integración sólida, ojalá algún día pudiéramos llegar a la moneda única, (...) tener unos indicadores macroeconómicos dentro de unos rangos, unos déficits dentro de unos rangos, unos déficits dentro de unos rangos, unos

endeudamientos dentro de unos rangos, (...) la integración tiene que ser mucho más global..."¹⁰.

Miguel Palacín Quispe, presidente de la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, dijo: "Apostamos por una integración pensada desde la óptica de los pueblos, no estamos de acuerdo con una integración macroeconómica de los estados y de los bloques económicos sino con una integración de los pueblos, basada en la diversidad, la unidad latinoamericana y la sustentabilidad de las prácticas y el pensamiento indígena..."¹¹.

El ex senador del Congreso de Colombia Francisco Rojas Birry planteó que "los indígenas hasta ahora hemos estado excluidos y fuera, pero queremos tener un rol protagónico, queremos ser actores reales en las decisiones políticas, económicas y sociales de los estados..."

Como se ve, la concepción de integración no es la misma desde la mirada gubernamental y desde la indígena. Para algunos son más importantes el comercio, las finanzas y la globalización, en tanto para otros es la participación directa y decisoria.

El proceso de integración tendrá que resolver temas que pueden generar tensión entre gobiernos, pueblos indígenas y sectores populares. Algunos puntos en tensión podrían ser: por qué, para qué y cómo nos integramos; qué significa desarrollo para las partes; si la globalización busca la homogenización a escala planetaria, cómo implementar procesos de diversidad cultural e interculturalidad con reciprocidad; si la relación de los gobiernos con pueblos indígenas es de subyugación, cómo darles participación con capacidad decisoria; cómo resolver la oposición radical de los pueblos y nacionalidades indígenas al apoyo de algunos gobiernos al TLC, ALCA, Plan Puebla Panamá, Plan Colombia, Integración de la Infraestructura Regional Sur Americana (IIRSA), la Organización del Tratado de Cooperación

MORALES, Evo. Construyamos con nuestros pueblos una verdadera Comunidad Sudamericana de Naciones para Vivir bien. La Paz, 2 de octubre 2 del 2005.

^{10.} Portal Presidencia. Colombia asumió hoy presidencia pro témpore de la CAN. 14 de junio del 2007. http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2007/junio/14/04142007.htm.

^{11.} TAMAYO G. Eduardo. Parlamentarios y líderes proponen "otra integración". http://www.acsur.org/acsur/noticias/indigenoct05.htm.

^{12.} lbídem.

Amazónica (OTCA), que son elementos estructurantes de la política hegemónica de Estados Unidos para las Américas y el Caribe; cómo resolver lo del cultivo y aprovechamiento medicinal y cultural de la hoja de coca por los pueblos indígenas ante su penalización por los gobiernos; la tensión sobre el proyecto de asociación UE-CAN que pretende establecer una zona de libre comercio (ZLC) que no es bien recibido por los indígenas; cómo acabar la retórica y formalismos jurídicos gubernamentales frente a los derechos y acciones concretas que demandan los pueblos indígenas, tales como: respeto a los derechos humanos, desmilitarización de territorios indígenas, no criminalizar las luchas y movimientos sociales, reconocimiento y respeto a la autonomía, gobiernos propios, territorio, biodiversidad, educación, salud y justicia de los pueblos indígenas y la prohibición del ingreso de transgénicos.

El proceso de integración no deberá ser: un pacto de coctel o mera voluntad política presidencial o de cancillerías; un compendio de proyectos tecnócratas y desarrollistas; un mecanismo que propicie despojo territorial y extinción de pueblos indígenas; un mecanismo que busque básicamente el enriquecimiento de empresas privadas nacionales y transnacionales; una negociación básicamente económica, física, vial y energética; una propuesta desde la mirada de las inversiones o la suscripción de acuerdos con EE.UU. que vulneren la soberanía; una integración sin participación indígena con capacidad decisoria; un espacio para que el BID, el BM y entidades afines desarrollen acciones asistenciales y de cooptación para desarticular organizaciones autónomas y legítimas; un espacio para promoción de concesiones de territorios indígenas para las industrias extractivas; un formalismo en que la interculturalidad no aporta a la equidad y justicia social; un mecanismo que promueva desarrollo inequitativo de culturas dominantes sobre las dominadas; un espacio para las ONG que aparentemente comparten el pensamiento indígena pero que ejecutan políticas contrarias a los intereses de los pueblos y causan divisiones a su interior; una integración bajo la lógica del capital, el lucro, individualismo, competitividad, despojo y deslealtad; un mecanismo que piense solo en la uniformización y mercantilización con fines de lucro o de dominación; que piense solo en términos per cápita; que no respete derechos ancestrales y permita patentes para plantas, animales y materia viva; que desproteja la biodiversidad con sus recursos genéticos y conocimientos colectivos tradicionales; que sea instrumento de apertura comercial y de impulso a infraestructuras en función de intereses del capital transnacional; que hable solo de exportación e importación; un modelo excluyente o que conciba la integración como una anexión.

El proceso de integración debería ser: la expresión de los pueblos y no solo de los gobiernos; direccionado desde los pueblos andinos y no desde las élites dominantes; que reconozca y respete territorios indígenas, autonomía política y económica basada en la identidad, cultura y autodeterminación de los pueblos; que sea una integración plurinacional, equitativa, soberana, justa, fraterna, integral e incluyente en igualdad de condiciones; que fortalezca la diversidad, multiculturalidad y unidad latinoamericana; que fortalezca la sustentabilidad de las prácticas y pensamiento indígena, la refundación de los estados-nación, la construcción de estados plurinacionales y las sociedades interculturales; que base sus políticas en la espiritualidad y cosmovisión ancestral indígena; que permita a los pueblos del Abya Yala la "...recuperación y la recreación del cosmosaber, cosmoestar, cosmohacer, cosmosentir, para conducirnos a la construcción-reconstitución de la ciencia-conciencia, a partir de la reciprocidad y complementariedad" ; que reconozca y comprenda las realidades y particularidades de los pueblos, nacionalidades, autoridades, movimientos, procesos organizacionales y luchas indígenas; que integre realidades complejas con diferencias y semejanzas y considere la diversidad de demandas, identidades, necesidades y aspiraciones; que reconozca y respete los derechos colectivos e individuales de los indígenas, sus culturas, la preservación de idiomas nativos, las formas de administrar justicia, la biodiversidad, medicina, conocimientos y derecho ancestral e histórico al territorio y a los bienes comunes de la madre

^{13.} Tercera Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. De la resistencia al poder. Mesas de trabajo. Iximche, Guatemala, 30 de marzo del 2007.

naturaleza; que promueva la convivencia socioeconómica que trascienda el ámbito mercantil y se funde en la solidaridad social, el comercio justo, la complementariedad y cooperación productiva, la justicia social, la preservación de la vida; que valore, estimule y fortalezca la economía solidaria y comunitaria; que se base en la preservación de la naturaleza, sustentabilidad ambiental, soberanía alimentaria, el respeto a las culturas, el fortalecimiento de las comunidades originarias, la atención prioritaria a los sectores sociales vulnerables; que garantice la vigencia y aplicación plena de los derechos humanos, la participación directa con capacidad decisoria en todas las instancias del proceso de integración, la democratización de la comunicación, la educación propia, la defensa de la madre naturaleza y los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas; que los recursos naturales sean primero para los connacionales y luego si hay excedentes tengan un comercio justo; que sea herramienta para la descolonización de la democracia y política andina; que luche contra el intervencionismo, el sagueo de los recursos naturales, los transgénicos, la militarización de los territorios indígenas, la construcción de bases militares gringas en territorio andino y la criminalización de la protesta y lucha

social; que construya y fortalezca lazos de solidaridad basados en la coexistencia de países, pueblos, nacionalidades, organizaciones y movimientos sociales; y que anteponga el interés y la defensa de lo público al lucro privado.

A los criterios anteriores habría que adicionar un complemento necesario instrumental y político que de no hacerlo dejaría en el campo del formalismo y la retórica lo antes dicho. Este complemento tiene que ver con la revisión, redefinición o reconstrucción de organismos andinos o sudamericanos ya existentes que entrarían en contradicción con la integración aquí propuesta. Por ejemplo, la CAN no debería ser exclusiva de los gobiernos sino de los pueblos, lo cual conlleva una redefinición en sus componentes, objetivos, metas y acciones. Revisar para atemperar a los criterios aquí expuestos, la IIRSA, OTCA¹⁴ y en Colombia, su vinculación con el Plan Puebla Panamá. Examinar la posibilidad de lograr una convergencia entre la CAN y el Mercosur. Finalmente, habría que redefinir los procesos de combate a la pobreza, los objetivos del milenio y trabajar sobre la reestructuración de los estados con participación de los pueblos y nacionalidades indígenas.

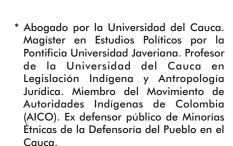


Foto: ABI



14. Tratado de Cooperación Amazónica. Brasilia, 3 de julio de 1978.

Agroindustrias dependientes versus integración

El proceso de integración debería ser la expresión de los pueblos y no solo de los gobiernos.

Manuel Lajo Lazo* Pueblo Puquina - Perú

La pobreza de los indígenas rurales y urbanos de los países andinos y el avance de los cultivos de coca para el narcotráfico se deben a la expansión desde hace unos cincuenta años del sistema agroalimentario y agroindustrial basado en el sistema de subsidios al agro en EE.UU. y la Unión Europea. La desarticulación entre el agro y la industria (en general y no solo en la ramas industriales directamente involucradas) explica la debilidad del desarrollo y gran parte del retraso de la integración andina.

Desde hace cuatro décadas la integración andina ha sido parte del modelo desarrollista que intentaron los gobiernos criollos civiles o militares para ampliar el mercado a escala andina y aumentar el comercio intrarregional mediante la unión aduanera y el comercio internacional con un arancel común¹. Desde la primera y segunda posguerras un sector de empresarios, militares y profesionales quiso convertirse en burguesía nacional y llevar adelante proyectos nacionales de modernización con la idea de que podía repetirse en América Latina el desarrollo capitalista del hemisferio norte.

Síntesis de cuarenta años

Intentaron además en la etapa inicial y siguientes impulsar una división interna del trabajo entre los cinco países (Chile recién se salió con Augusto Pinochet y hoy es asociado pero ingresó entonces Venezuela, que transitoriamente está hoy fuera) a través de una programación industrial y hasta una política agraria común, que incluyó una franja andina de precios para importar alimentos, entre otros mecanismos.

Pero la estrategia de industrialización por sustitución de importaciones que dio ciertos frutos en el cono sur, en Brasil y en México se desnaturalizó casi por completo en los países andinos (excepto Chile), porque algunas de sus principales ramas industriales (molinería, avícola, textil-confecciones, oleaginosas) lograron mediante poder político sustituir más bien materias primas agrarias y textiles nacionales por importadas subsidiadas en EE.UU. y Europa, con lo cual se destruyó la rentabilidad del trabajo nacional y se despojó de su mercado interno a las mayorías indígenas dedicadas a la producción agraria en los Andes.

La actividad exportadora de enclave siempre fue una salida parcial para la necesidad de ingresos y empleo, pero no había alguna posibilidad de desarrollo en los países andinos si gran parte de la actividad agropecuaria, la dedicada al mercado interno, era agredida por la competencia desleal a través de una industria que no se articulaba con la agricultura nacional, sino con la norteamericana o externa. Así se extendió la pobreza rural y, mediante la migración por expulsión económica, la pobreza urbana. Ni el desarrollo ni la integración eran posibles porque no había desarrollo agrario ni industrial genuinos sino una grave desarticulación entre los más importantes sectores de toda economía: el agro y la industria².

En julio de 1988 comprobamos, mediante trabajos de campo y la recopilación de data y análisis de la estructura y evolución de los sistemas agroalimentarios, que en Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela se repetía el mecanismo de

^{1.} Una síntesis reciente del debate sobre desarrollo y subdesarrollo en América Latina puede encontrarse en Héctor Guillén Romo. "De la orden cepalina del desarrollo al neoestructuralismo en América Latina". En Revista Comercio Exterior, México. Abril del 2007.

^{2.} Véase un extenso trabajo empírico de la CAN que demostró estas tesis en: Manuel Lajo, "¿La industria contra la agricultura? Desarticulación entre el agro y la industria en los cinco países andinos". CENES, Lima, 1990. Fue presentado en el edificio del Pacto Andino con comentarios de Richard Webb, Mario Barturén y representantes de la industria, los gremios agrarios y campesinos y el mundo académico.

estancamiento agropecuario que encontramos antes en el Perú³.

Este mecanismo perverso estaba originado en la expansión de la agroindustria dependiente de importaciones subsidiadas de trigo, maíz, soya, leche, algodón y otros productos con precios artificialmente bajos por los subsidios al agro en EE.UU. y la Unión Europea (véase los subsidios producto por producto en los anuarios de la OCDE, que sumados sobrepasan en EE.UU. el 50% del PBI agrícola, creando precios artificialmente bajos en el mercado mundial). La materia prima importada a precios artificiales durante varias décadas para la gran industria alimentaria afectaba a todos los

alimentos sucedáneos producidos por la pequeña o mediana agricultura y, sobre todo, agudizaba la pobreza de la llamada economía campesina, que en nuestros países es más bien la economía indígena minifundista.

Los gobiernos populistas o neoliberales por igual usaban las políticas cambiaria, arancelaria, de comercialización estatal y hasta el control de precios y nuevos subsidios⁴ para favorecer que llegara a la población urbana alimento barato, aunque ello hundiera en la pobreza y el desempleo a las mayorías indígenas dedicadas al cultivo de la tierra y la crianza de la ganadería.

¿Cómo influyen los subsidios agrarios de EE.UU. en los precios internacionales de los mercados donde tiene alta participación?

En el quinquenio 1998-2002, los productos subsidiados de EE.UU. alcanzaron el 58% de las exportaciones mundiales de maíz, 53% de las de la grano de soya, 28% de algodón, 21% de trigo, 15% de carne de vacuno, 12% de arroz elaborado, 11% de papa y del espárrago, 6% de aceites vegetales y 3% de cebada. La formación de precios en cada mercado internacional fue distorsionada por los subsidios de EE.UU. otros países de la OCDE.

Producto	Participación (%) de EE.UU. en las exportaciones mundiales en el quinquenio 1998-2002	Subsidios** como % del precio por TM al productor promedio simple: 1986-2003
Maíz duro	58	57
Soya	53	19.7
Algodón	28	83*
Trigo	21	81.3
Carne de vacuno	15	nd
Arroz	12	103

^{**} Se ha tomado el % de subsidio respecto del precio de exportación USA de algunos años. Véase demanda en INDECOPI.

Pobreza, narcotráfico y el lento avance de la integración

La pobreza, el narcotráfico y la extensión del cultivo de la coca son resultado de esta inserción de las economías andinas en un mercado globalizado pero perverso porque -a partir del sistema de subsidios agrarios en Europa y EE.UU.- se basa en la distorsión de precios y márgenes de ganancia a favor de que la producción europea y norteamericana conquiste mercados aunque destruya las bases materiales de culturas enteras como las indígenas de los Andes y la Amazonía.

Miles de millones de toneladas de trigo, maíz, algodón, soya, leche y otros productos de EE.UU. han

^{*} En relación al predio al productor. Fuente: OCDE / Elaboración: CENES.

^{3.} Nuestra tesis de Ph.D. en la Universidad de East Anglia, Inglaterra (1987), publicada en el Perú como: "El pan nuestro" (Ed. CENES, ESAN, F. Ebert), encontró y demostró que este mecanismo explicaba gran parte del estancamiento del agro y las distorsiones de la agroindustria y diseñó una reforma agroalimentaria que muchos anunciaron como candidatos, pero incumplieron como mandatarios.

^{4.} Véase Manuel Lajo: "Precios, subsidios y monopolios". F. Ebert. Lima, 1976.

despojado a los quechuas, aymaras y etnias amazónicas de sus mercados y los están asfixiando en la pobreza al ofrecerles volverse exportadores para terminar de acabar con su producción de papa, yuca, arroz, ganadería andina y demás productos de alimentación básica.

Por ello los TLC con EE.UU. o con la Unión Europea deben partir del desmontaje gradual y deliberado de este mecanismo central de creación de pobreza y narcotráfico.

Se volvió entonces desde los años 80 al énfasis en la exportación, primero la no tradicional y más recientemente se regresó casi por completo al esquema primario exportador dentro del auge promovido por el crecimiento asiático y su mayor demanda de materias primas.

La integración entre los países andinos solo podía fortalecerse si se potenciaba la industria y la agricultura de cada país. Con la desarticulación entre ellas y la creciente dependencia de importaciones subsidiadas poco vigor podía tener la integración.

Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia mediante la ATPA fueron comprometidos desde los años 90 en la estrategia antidrogas de EE.UU., que se consolidó en el 2002 con la ATPDEA, que seguramente se prolongará por unos años. La esencia de esta estrategia es dar a crecientes líneas de exportación no tradicional andina entrada sin aranceles al mercado de EE.UU. a cambio de que no se cuestione la política agraria, de comercio exterior, de defensa y antinarcóticos de EE.UU., que niega cualquier vínculo entre pobreza y narcotráfico en los Andes con los precios artificialmente bajos que impone su sistema de subsidios al agro en los países andinos y en todo el mercado mundial, como es consenso en la OMC.

Los TLC de la CAN con la UE y EE.UU.

En los próximos meses se decidirá gran parte del futuro de las relaciones de EE.UU. con América Latina, Centroamérica y el Caribe. El esquema ALCA planteado por George Bush padre ha fracasado por la resistencia principalmente de Brasil y Argentina, países agroexportadores gravemente perjudicados por la política agrocomercial de las corporaciones basadas en el sistema de subsidios de EE.UU.

La estrategia de las corporaciones que sostiene el régimen de George W. Bush fue socavar mediante TLC bilaterales la fuerza de sus competidores que tratan de imponer la genuina libre competencia mediante el cumplimiento de los acuerdos de la OMC. Por eso el fracaso hasta ahora de la Ronda de Doha.

El intento del presidente Bush de sumar al sometido México (TLCAN) a los países de Centroamérica y República Dominicana a través del CAFTA fue seguido por la estrategia del TLC andino. Pero ni Venezuela ni Bolivia ni Ecuador entraron al esquema y hoy el triunfo de los demócratas ha vetado en los hechos al TLC colombiano al descubrir (supuestamente) la relación de Uribe con el terrorismo de Estado.

Pero el lobby de los negocios peruanonorteamericanos en el Perú logró -junto con la adhesión de Alan García al TLC negociado por su antecesor- mantener abierta la posibilidad de que un acuerdo demócrata/republicano de una nueva política comercial permita que el Congreso de EE.UU. ratifique el TLC firmado por George W. Bush y Alejandro Toledo.

El Perú caería así en la órbita de resistencia neoliberal al avance de los nuevos proyectos socialistas y nacionalistas mayoritarios en América Latina. Pero los nefastos efectos en las regiones agrarias y sobre la mayoría de los pequeños empresarios peruanos pondrían en peligro la estabilidad política del modelo TLC.

Por ello es mejor lograr la renegociación integral del TLC (especialmente los capítulos agrario y de inversiones y no solo en los capítulos ambiental y laboral) como lo han planteado y logrado los líderes demócratas del Congreso de EE.UU. Sander Levin, Charles Rangel, Max Baucus y Nancy Pelosy.

¿A cuántos agricultores y campesinos peruanos* perjudicaría directamente
la importación sin aranceles de productos subsidiados de EE.UU., como intenta el TLC?

Producto	Nº de Productores que se afectarían. Estimado	Subsidio Total por TM EE.UU. (US\$/TM) en el 2003
Carne de bovino	846,829	100
Рара	597,235	nd
Carne de ovino	683,339	493
Maíz amarillo duro	193,917	17
Trigo	162,768	42
Caña de azúcar	50,110	196
Arroz	73,095	83
Algodón	27,783	680
Palma aceitera	2,020	61
Leche fresca	542,000*	143

^{*} Se suma 21 mil proveedores de las fábricas de las tres Cuencas principales y 521 mil de otras cuencas Según el Censo Agropecuario de 1994 el Nº de Unidades Agropecuarias se acercaba a 1.8 millones Fuente: Conveagro-Cepes,IICA / Elaboración: CENES

EITLC CAN-UE

Según la información de la prensa peruana y del IPE, la reticencia del Gobierno de Bolivia con respecto al capítulo comercial de TLC UE-CAN habría motivado el fracaso del inicio de la negociación a comienzos de junio demostrando, según ellos, que la CAN no es un acuerdo económico sino político, pero con graves dificultades porque los cuatro gobiernos tienen objetivos, visiones y agendas difíciles o imposibles de conciliar.

El IPE trata de demostrar que la integración de la CAN y la del Mercosur son un fracaso (que en el caso de la CAN ni siquiera habría logrado el arancel externo común) y que el intento de Venezuela, Cuba y Bolivia del Tratado de Comercio de los Pueblos (TCP, abril 2006) es algo folclórico, porque en el caso de Bolivia atiende solo el equivalente a la tercera parte de su comercio respecto del que tiene con EE.UU. (3,8% vs. 9,6%).

Y aprovechando el retiro momentáneo de Venezuela de la CAN, pretenden manipular en su informe del 4 de junio del 2007 mostrando que las exportaciones de Chile a la UE, con unos 15 mil millones de dólares, estarían por encima de las de toda la CAN (unos nueve mil millones, que excluyen todo el comercio de

Venezuela con la UE). Una falacia estadística de los economistas del IPE.

Pero la posición boliviana es coherente con la nueva propuesta de modelo de desarrollo liderada por Evo Morales, que propone integración sí, pero sin distorsiones. No puede haber integración ni rebaja de aranceles si no hay desmontaje de los subsidios, es decir si no se acaba con la hipocresía de un libre comercio que encubre la peor manipulación comercial, el dumping agrícola y alimentario mundial que ha generado subdesarrollo y pobreza en la periferia.

Finalmente, y a modo de resumen, proponemos que los tratados de libre comercio con EE.UU. y con la Unión Europea:

- Empiecen por hacer cumplir o se adelanten al cumplimiento de los compromisos de disminución de subsidios comprometidos en la OMC.
- Eliminen las distorsiones permanentes en mercados estratégicos como ganancias de monopolio y abusos jurídicos, que sirven para asegurar más ganancias de las inversiones extranjeras en los países pobres.

No hacerlo sería permitir que se trate de apagar un incendio con gasolina.

^{*} Economista, Ph.D. Miembro de la comunidad de Pocsi de la etnia de los Puquinas. Director de Cenes y de la revista bimensual de investigación "Nueva Economía". Ex profesor de la Universidad de Chile y de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ex congresista peruano. Autor de varias publicaciones.

Escuela de gobierno de políticas públicas

Es urgente elaborar una agenda de los pueblos que articule la identidad, y una propuesta indígena en la subregión.

Miguel Ángel Carlosama Pupiales* Kichwa Kayambi - Ecuador

La Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de Ecuador nace en momentos en que los pueblos indígenas teníamos la posibilidad de ser visibilizados como actores políticos en el escenario nacional, con una propuesta de inclusión de todos los actores en una sociedad, recalcando la necesidad de tener una actitud inclusiva, no de exclusión.

La escuela reconoce historias comunes en los países andinos: ser parte de una civilización andina originaria, en medio de instituciones y concepciones coloniales que perpetúan la discriminación, visiones eurocéntricas y asimilacionistas, y el racismo. Surge cuando los conflictos fronterizos se resuelven y facilitan la reintegración de pueblos y naciones antes separados; cuando la integración económica andina favorece procesos de confluencia en la diversidad; cuando se han dado pasos en el camino de la interculturalidad, como política transversal de todos los pueblos, que permite redefinir y crear nuevas propuestas para los pueblos y naciones, así como para la sociedad andina; cuando hay proyectos binacionales, como el Awa entre Colombia y Ecuador, los pueblos Wayu entre Colombia y Venezuela, los shuar entre Ecuador y Perú; y se siente la necesidad de una agenda de los pueblos indígenas de Sudamérica que articule la identidad, y de una propuesta indígena en la región.

Nace luego de que el movimiento indígena lograra que varios representantes asumieran funciones de ministros de Estado y de mandos medios. Nace con la Declaración Binacional entre Ecuador y Perú, cuyos gobiernos se comprometen a impulsar esta iniciativa.

Sus objetivos forman parte del Programa de Formación de Líderes Indígenas de la Región Andina, como una experiencia piloto de capacitación, a través de videoconferencias, que se realiza con aportes del Banco Mundial y la Fundación

Gateway. Recibe ayuda del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, y la Fundación Konrad Adenauer.

También cuenta con el aporte de las instituciones del Estado.

¿Qué hace la escuela en el nuevo contexto político? Es una institución especializada en formación y asistencia técnica para fortalecer la gobernabilidad democrática en Ecuador y sus regiones; recoge la diversidad regional y cultural; desarrolla capacidades y destrezas para promover la competitividad como factor clave de la democracia en la política, en la economía, en la sociedad y sus espacios territoriales; y propicia la equidad y la participación en la gestión pública y la construcción democrática intercultural.

Los programas de capacitación están orientados a líderes de base y autoridades indígenas de las organizaciones y gobiernos locales alternativos de Ecuador.

La escuela facilita procesos para el ejercicio de los derechos colectivos, desarrolla la educación intercultural bilingüe, como estrategia de defensa de nuestras culturas, y aporta en el diseño y formulación de una nueva sociedad y la defensa de la naturaleza. Los pueblos indígenas nos consideramos parte de la naturaleza, no pretendemos dominarla ni aspiramos a extirpar todos los recursos que nos puede proveer, rechaza su explotación indiscriminada, porque la naturaleza es nuestra pachamama.

Como el aporte principal de la escuela es la participación, que redefine los procesos democráticos del continente, ha conseguido crecientes espacios de interlocución con el Estado y sus diversos niveles y ha logrado cimentar su presencia, su voz.

Y ahora que Ecuador está abocado al proceso constituyente, la escuela se ha propuesto contribuir a la formulación de propuestas para la Asamblea Nacional Constituyente.

Su tarea no está exenta de dificultades. Entre ellas:

- Presencia de intereses locales, de grupo o particulares, a pesar de los esfuerzos por establecer la coordinación y cooperación con las iniciativas de formación política diversas; condicionamientos de la cooperación internacional que antepone sus orientaciones a las necesidades de las nacionalidades y pueblos.
- Formas tradicionales del ejercicio político en las organizaciones indígenas: verticalismo, manipulación e imposición de la voluntad, ignorando las necesidades de las organizaciones de bases.
- Disputa de espacios, proyectos por el control de recursos destinados para atender la formación de nuevos liderazgos, entre las instituciones públicas y privadas.
- Desinformación que posibilita la manipulación del ejercicio ciudadano por parte de sectores interesados en la desaparición o debilitamiento del movimiento indígena y sectores sociales democráticos.
- Discurso indígena anclado en la exclusión o en la queja permanente.

- Desconocimiento de la realidad nacional y regional por parte de algunas dirigencias y organizaciones de base.
- Intromisión o control de las fuerzas políticas tradicionales y populistas de la derecha y centroderecha en las organizaciones indígenas.
- Pérdida de visión estratégica del movimiento indígena.

Los retos que se propone la escuela son:

- Derrotar el analfabetismo.
- Trabajar en las organizaciones de base mediante la educación no formal con pensum de estudios elaborados por expertos líderes, ex dirigentes y autoridades públicas indígenas.
- Apoyar a los actores de base y autoridades indígenas que ocupan cargos públicos con programas de estudio financiados, a través de diseño, preparación, facilitación, documentación y producción de contenidos para la gestión pública.



^{*} Coordinador Político de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas. Consultor de Equidad y Género de los Pueblos Indígenas del Ecuador-IBIS Dinamarca. Consultor para la Asamblea Nacional Constituyente de Bolivia con IBIS Dinamarca. Ex presidente de la Federación Indígena y Campesinas - FICI.

La reconquista cultural de los andes

Debemos reflexionar también sobre el futuro y la posibilidad de una reconquista cultural de los Andes.

Dennys Ramos Huanca* Quechua - Bolivia

Quiero compartir dos temas específicos. El primero, sobre algunos datos contenidos en un material educativo que describe nuestra realidad geopolítica. El segundo, reflexionar sobre el futuro y ante la posibilidad de una reconquista cultural. Sobre la necesaria autonomía de las organizaciones culturales, compartiendo a la vez un horizonte común, con las organizaciones indígenas y los estados (sin estar subordinadas).

Quito, una ciudad ubicada en la línea ecuatorial, es la capital geográfica del continente Tawa Inti Suyu. Sus cuatro regiones constituyen un cuerpo cuyos ejes de orientación son los trayectos del sol. Para recibir el día nos ubicamos con la vista al este, los pies descalzos y en contacto con la tierra, con nuestra mano izquierda extendida al norte y nuestra mano derecha extendida al sur, percibiendo la energía del cosmos.

El subcontinente tiene una extensión aproximada de 18 millones de km² (12% de la superficie terrestre). Los actuales países andinos ocupan 11 millones de km² que representan más de la mitad de la superficie. Este territorio está marcado por la Cordillera de los Andes, con más de 7.500 kilómetros de longitud, y, a su vez, es el eje vertebral de un solo cuerpo espiritual, social y material, incluyendo en su recreación todos los pisos ecológicos.

Los últimos 4.000 años consolidamos las bases de una geopolítica para el intercambio y la convivencia. Se estima que antes de la invasión europea el continente estaba habitado por más de 90 millones de personas (sin fronteras excluyentes), 10 millones en lo que hoy se conoce como Norteamérica (Estados Unidos y Canadá), 30 millones en México, 11 millones en Centroamérica, 445.000 en las islas del Caribe, 30 millones en la región de la cordillera andina (mayor densidad) y 9 millones en el resto de Sudamérica¹.

En el presente la población del continente se aproxima a 800 millones de habitantes, de los cuales una mitad (400 millones) corresponde a Sudamérica. Un cuarto (200 millones), corresponde a nuestra región y los otros 200 millones al Brasil. Aunque las fronteras coloniales son un problema, existen ventajas circunstanciales, entre ellas el hecho de que 200 millones de habitantes compartamos una lengua genérica en un espacio geográfico común.

La integración andina

En estos últimos 500 años no hemos prosperado mucho en ese tema. El Tawantinsuyu fue el último intento por unificar el territorio, y que la Corona española no supo conservar, desorganizando el territorio que ahora los estados andinos pretenden recomponer; no llegaremos lejos mientras no aceptemos que en cada país convivimos varios pueblos, que tenemos una noción cultural sobre la organización del territorio que data de milenios.

Más allá de las cifras oficiales esos 200 millones de habitantes están compuestos por una población originaria de selva y montaña que se aproxima a un tercio. Nuestros descendientes que viven en centros urbanos de la costa y otras ciudades capitales forman otro tercio (incluido afros). El último tercio lo forman, mestizos, europeos, y otros grupos étnicos minoritarios, incluso asiáticos. (cifras por muestreo).

Para empezar, estos dos tercios somos un cuerpo social mayoritario que comparte rasgos culturales en un territorio común, por lo que somos una fuerza social y cultural capaz de asumir y sostener un proyecto histórico. Aceptar esta posibilidad implica trazar una estrategia de reconquista cultural, y el arte es una herramienta poderosa que puede retranscribir y posicionar en el imaginario el significado y los alcances de ese proyecto.

^{1.} Cifras: Biblioteca de consulta Encarta 2008

Dado esta realidad, la urgencia radica en instrumentar una estrategia de reconquista cultural, en especial para ese tercio de la población urbana (nuestros descendientes) a fin de que recobren su pertenencia. En ese afán los políticos y la dirigencia indígena no han tenido mucho éxito. No siendo posible seducir a la gente por la vía del simple discurso político, debemos reconquistar a ese cuerpo poblacional incluso desde las artes, cultura y educación.

Comunidades del arte

Para lograr este objetivo se precisa que las organizaciones culturales sean autónomas y que no estén circunscritas a las organizaciones indígenas de carácter político, tampoco subordinadas a los estados. Las organizaciones indígenas no deben atribuirse la representatividad sobre el accionar cultural de cientos o miles de artistas, porque con esa actitud confinan a un segundo plano la importancia de este proyecto cultural.

Si bien historiadores, antropólogos, lingüistas, filósofos, educadores y otros intelectuales indígenas producen buenos materiales de investigación teórica, estos presupuestos aun son insuficientes para dar respuesta al total de las demandas de un proyecto de esa magnitud. Una revolución cultural andina exige un trabajo articulado y permanente de artistas y profesionales, y que estos no pierdan el contacto con los destinatarios: el pueblo.

Otro gran aliado para esta estrategia cultural de mediano y largo plazo es, sin duda, nuestra juventud, la cual puede aportar mucho, porque es dinámica y creativa y está presta a los retos. Si le planteamos a la juventud tomar este desafío, ella va a movilizarse y a la vez sentirse identificada. En ese sentido, el espacio educativo formal de los países andinos debe abrir sus puertas a un proyecto integrador de naciones originarias.

Sabemos que somos la continuidad de pueblos milenarios, el problema es la falta de políticas educativas abiertas que faciliten al joven y a la joven herramientas y conocimientos trascendentales en el tiempo, que les permitan construir sueños, ampliando a través de estos los límites de lo posible ante lo imposible, reafirmando lo que somos, para ser lo que

* Artista Plástico del Ayllu Hura Huasi. Miembro del equipo técnico del Instituto de Derecho Positivo Indígena en el área de Identidad. Cofundador de la Comunidad Qollasuyu Tawa Inti Suyu. Autor de la propuesta Símbolos del Estado Plurinacional presentada a la Asamblea Constituyente de Bolivia. Ha participado y realizado varias exposiciones.

debemos ser, hacer del espacio educativo un templo del poder hacer, siendo.

La industria cultural

Una de nuestras debilidades es la falta de centros especializados en las artes, los que hay son excluyentes o están subordinadas al sistema educativo colonial. En este momento nuestras artes, comparadas con las escuelas y conservatorios de arte colonial, se perciben como algo inferior. Es algo que debemos remediar a través de estas escuelas y centros del saber, ampliando las fronteras del conocimiento y profundizando en todas las disciplinas.

Para lograr este ambiente de trabajo, debemos ser autocríticos, identificar los vacíos de conocimiento, superarlos, dejar de lado el ego profesional y las pretensiones personales, instalar centros del saber, escuelas de arte, instituciones culturales, como espacios de trabajo permanente, centrifugar y cohesionar el capital humano adecuado, es decir a las personas que dedicarán su vida a reconducir el imaginario y la voluntad colectiva.

La próxima generación de artistas y otros especialistas debe desarrollar una industria cultural a gran escala. Esta debe estar articulada por una cosmovisión universal y a la vez particular, comunicando otras formas de racionalidad, trascendentales en el tiempo, aferradas a la naturaleza y el cosmos, que entre sus prácticas culturales vincule al ser humano y su entorno, construyendo un sentido de pertenencia ancestral y contemporánea.

La Comunidad Andina y los gobiernos deben favorecer espacios de reencuentro y trabajo para artistas de pueblos originarios, brindarles el soporte institucional y material para que estos promuevan futuras escuelas de arte, con acceso a nuevas tecnologías y recursos que permitan potenciar la producción masiva de las artes en sus distintos formatos y soportes, incluidos el cine y la industria multimedia.

Los estados y la burguesía indígena deben ser generosos, permitir que los trabajadores en el arte formen sus instituciones, sumando su poder para cincelar el destino de los Andes.



II. PENSAMIENTO Y SABIDURÍA EN LA CULTURA INDÍGENA

Racionalidad occidental y racionalidad andina

El occidental prefiere lo general porque eso lo acerca al conocimiento de leyes o regularidades universales que le permiten el control y el dominio de la realidad. El andino busca más bien la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación.

Antonio Peña Cabrera* Perú

Se trata en esta exposición de contrastar dos racionalidades: la occidental y la andina, y de relevar la importancia de la segunda. El estudio de la racionalidad -como la concebimos aquí- no se reduce al análisis del pensar, ni tan siquiera a la actividad de la razón. El pensar es una elaboración subjetiva, inmanente, cuyo estudio lo dejamos por el momento al psicólogo. Tampoco la consideramos como el producto exclusivo de la actividad de la razón. No es que se afirme que la racionalidad nada tenga que ver con la razón. Lo que queremos es evitar el uso de un concepto tan cargado de ambigüedad y mistificado por una larga tradición metafísica en Occidente, que preferimos hablar de racionalidad sin remitirnos necesariamente a la razón como su fuente exclusiva.

La racionalidad puede ser estudiada en las acciones, en los resultados de las actividades de sociedades y grupos humanos, sin recurrir al análisis formal de coherencia entre medios y fines.

1. Una de las cosas que hacen desde un inicio problemático el contraste es si puede hablarse de racionalidad andina, tanto más cuanto lo que buscamos es explicar la estructuración y dinámica de las sociedades andinas antes de la invasión europea. Se piensa comúnmente que racionalidad es relación de medios y fines y que ella es más transparente cuando los medios son adecuados al fin y tiene coherencia lógica interna. De esa suerte, la mayor o menor racionalidad se mide por la economía de costos, de esfuerzo, de tiempo, en suma por la eficacia para alcanzar lo deseado. A esta

racionalidad es a lo que Max Weber ha llamado Zweckrationalitäd y que, según él, es propio de la cultura occidental. Hay, sin embargo, una dificultad que salta a la vista cuando definimos racionalidad en tales términos. Con frecuencia descubrimos que esa racionalidad es en la práctica irracional. Hay procesos claramente lógicos y eficaces que, sin embargo, son irracionales. No nos referimos aquí, a modo de ejemplo, a la Rationalität von Auschwuitz, método eficaz usado por los nazis para eliminar a seis millones de judíos, sino a la racionalidad militar norteamericana, puesta a prueba en la guerra del Golfo Pérsico: fue efectiva. Pero en términos sociales y humanos, y por los daños ecológicos causados, ha sido un hecho irracional. Otro caso: la manipulación genética y las posibilidades reales de producir hombres en el laboratorio pueden ser efectivas para constituir, como en la novela de Huxley, una sociedad de hombres deseables según propósitos racionales, pero en esa situación en la que el hombre pierde trascendencia, sería muy difícil argumentar por los derechos humanos. ¿Qué diferencia habría entre un artefacto cualquiera y el hombre? ¿Y por qué no se podría abogar con igual pertinencia por los derechos de la máquina?.

La racionalidad occidental es idealmente la de la ciencia y la tecnología. En efecto, la racionalidad de fines que, como hemos visto, se reduce a la coherencia lógica de medios y fines, no es otra que la racionalidad de la ciencia y la tecnología. Pero "fuera de las condiciones de coherencia -dice Acham- no hay ningún criterio para la racionalidad de fines... Estos fines son completamente arbitrarios". Cuando

\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$

^{1.} Karl Acham, "Übre einige Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwwissenchaften". En: Rationalität hrsg. Von H. Schnädelbach. Frankfut a.M., Suhrkamp 1984, pág. 38.

los fines son arbitrarios, con frecuencia una vez alcanzados se vuelven medios para fines ulteriores. "El pensamiento pragmático moderno" -decía a comienzos del siglo pasado- "queda reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos"². Iring Fetscher en un breve comentario a Nietzsche, ha afirmado que la ilusión del progreso no ha permitido ver a cabalidad la predominancia de los medios y la ceguera de los fines de la racionalidad occidental: "El sistema de la absolutización de los medios y la ignorancia de los fines es el nihilismo completo. Sabemos que debemos superar esta situación. Eso es algo, pero no suficiente"³. Marcuse ha notado que hay incompatibilidad entre la sociedad racional y esta racionalidad de medios y fines: "La sociedad racional subvierte la idea de razón"⁴. Marcuse entiende por razón el instrumento de dominación de la naturaleza v del hombre en una Lebenswelt característica, que es la europea. Todo esto nos lleva a pensar que lo que guía el proceso racional no son principios de la razón, sino valores que lo trascienden. Lo que motiva la racionalidad de medios y fines es en último término el poder. El mismo Max Weber lo reconoció así cuando afirmó que en todo proceso de racionalización hay intereses de poder. Obviamente esto es válido en un mundo donde opera le plan baconiano de saber para poder y donde previamente o paralelamente se ha realizado un proceso de desencantamiento (Entzauberung) de la naturaleza. La racionalidad puede estar guiada por valores y sentimientos diferentes y entonces ella misma en su estructura será diferente. Van Kessel (...) dice que el "pensamiento andino... no se desarrolla según la lógica científica. Sus argumentos en el discurso no son exclusivamente racionales. Valen también argumentos emocionales, afectivos. También maneja argumentos de autoridad, de tradición y de testimonio, y esto con más confianza que los argumentos puramente racionales"5.

La cita anterior es extensa aunque pertinente. En primer lugar, el pensamiento andino no opera con la lógica científica, esto es, de fines y medios, sino que el proceso de pensamiento se afirma en creencias, afectos, mitos y dentro de rituales de producción. Luego el procedimiento es válido cuando no entra en conflicto con los propósitos últimos de la acción humana: la necesidad de sobrevivencia del grupo social. Hay suficiente documentación y pruebas que nos permiten asegurar que el andino prehispánico, por este modo de proceder, no solo adaptó el medio a sus necesidades adaptándose él mismo a aquel, en un maravilloso proceso de simbiosis, sino que controló situaciones y las previó. Podría pensarse con Karl Acham que en toda racionalidad hay que distinguir entre el proceso mismo y el juicio o evaluación del proceso⁶. En efecto podría convenirse que el proceso descrito no es racional en sí mismo, pero que es racional en vista de sus resultados por lo que hay que aceptarlo y preferirlo. Sin embargo, esta metaconsideración, este metadiscurso para legitimar la racionalidad de un proceso, no hace más que afianzar la tesis tradicional de que sólo es racional la coherencia de medios y fines, esto es el paradigma científico europeo. Peor si guardamos el "metadiscurso" en el archivo de la "arqueología del saber" de Foucault y tomamos más bien en consideración la tesis de la inconmensurabilidad de las lenguas según Wittgenstein, que es como decir la inconmensurabilidad de las culturas, ya no podríamos afirmar que los procesos que en sí no se ajustan a la racionalidad de medios y fines no son racionales. La tesis de la mentalidad prelógica, propia de las sociedades primitivas, de Lévy-Brühl, ya nadie la sostiene hoy: fue uno de los tantos prejuicios del logocentrismo europeo. En consecuencia, eso de que los procesos de pensamiento que no se ajustan a la lógica científica no son racionales, es solo el resultado de la falsa pretensión de universalidad de la racionalidad occidental.

Lo que antecede puede servir de fundamento para la siguiente definición de racionalidad: un orden dinámico, un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas y motivado por fines de valor.

^{2.} José Ortega y Gasset, El espectador, 1970, pág. 17.

^{3.} Iring Fetscher, "Friedrich Nietzche, aus dem Nachlass der achtzier Jahre". En: Der Reiz der Wörter. Eine Anthologie. Stutgart, Reclam 1978, nach 64-66

^{4.} Herbert Marcusse, "El hombre unidimensional". Barcelona 1969, pág. 194.

^{5.} Juan van Kessek, Ritual de producción y discurso tecnológico andino. Puno, CIDSA 1991, pág. 21.

^{6.} Karl Acham, op. cit.

Racionalidad y cosmovisión (Weltanschauung), aunque se condicionan mutuamente, no son lo mismo: al paso que la racionalidad es un proceso, la cosmovisión es una intuición de la totalidad.

- 2. Pasemos ahora al estudio de la racionalidad occidental, Eso de que haya una sola racionalidad occidental es una simplificación. Hay que reconocer que en Occidente hay una racionalidad predominante que Horkheimer ha llamado, precisando el concepto de Max Weber, "racionalidad instrumental".
- 2.1. Se afirma con frecuencia que la racionalidad occidental tiene su origen en la racionalidad griega, lo que no es exacto. Puede que sea uno de los elementos que han contribuido a la constitución de la racionalidad occidental, pero no el decisivo. Repárese en dos cosas: 1) La racionalidad griega está vinculada a formas permanentes de la realidad que, explicando la renovación continua de lo sensible, son, sin embargo, ellas mismas eternas. De allí que el griego no tenga sentido de la historia: no ve en la realidad sensible cambio esencial alguno ni aprecia en ella un proceso de perfeccionamiento, que es lo que fundamenta la idea de progreso en la sociedad moderna. 2) La razón conduce a la contemplación, es decir a la identidad con la realidad. Para el griego el fin de la vida racional es mirar, contemplar, teorizar. Teoría en griego es sinónimo de "skepsis"=percepción por la vista. La vida contemplativa -dice Aristóteles- es superior a las formas más altas de la actividad práctica. Ya Pitágoras, comparaba a la sociedad humana con las gentes que asisten a las olimpiadas: unas van a vender, otras van en busca de honores y unas terceras solo a mirar. Estas últimas son las más nobles. En el mundo moderno, en el mundo gobernado por la razón instrumental todo es medio, nada es fin en sí mismo, salvo de modo transitorio. De manera que la contemplación, por más que tenga que ver con la verdad, es inmoral.
- 2.2. Las cosas comienzan a cambiar cuando se va teniendo conciencia de un Dios que crea de la nada. Las formas que permitían la inteligibilidad de la realidad en la racionalidad griega son también creadas por Dios. Nada pues frente a Dios es permanente por necesidad. Hay por cierto un sincretismo griego-escolástico en la Edad Media, sobre todo vía Aristóteles, que constituye un momento de equilibrio en el pensamiento cristiano de Occidente. Pero cuando se advierten las limitaciones de la racionalidad griega frente a un Dios creador que todo lo puede, comienza a producirse una tensión entre dos concepciones de la realidad que Edmundo Husserl ha descrito bien. "Mientras menos el Dios creador de las cosas por el entendimiento está sujeto a la constancia de las formas y mientras menos el Dios cristiano se limita por la racionalidad griega, tanto más aparece todo frente al sujeto humano cognoscente como un fluir continuo, sin nada que permanezca, excepto el yo (ego), que es simple porque la representación del ego no tiene ningún contenido, no tiene nada complejo"7. Es el sujeto puro frente a una realidad cambiante. Es fácil ver aquí ya definido el ego cartesiano, la res cogitans, frente a la pura extensión, el espacio de las formas materiales: la res extensa. Pero sería incorrecto pensar que la modernidad europea es el simple resultado de la evolución del cristianismo. Hay muchos pueblos cristianos en Asia Menor y en otras partes que, no obstante su fe en Dios creador, no llegaron a la modernidad.
- 2.3. Zilsel ha hecho notar que en el período que va de 1300 a 1600 se pueden distinguir en Europa tres clases de actividad intelectual: la universitaria, la humanista y la artesanal. Al paso que los profesores universitarios practican la racionalidad escolástica de diferenciación y clasificación (bene docet qui bene distinguit), los hijos de los comerciantes y banqueros cultivan la racionalidad cuantitativa, y los artesanos e ingenieros, que buscan las causas de los

^{7.} Edmundo Husserl, Die Krisis der europaischen Wissenschaften un die transzendentale Phänamelogie. (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental). Hagg, Martinus Nijhoff, 1962.

fenómenos a fin de hallar la posibilidad de aplicar reglas de operación transformadora, practican la racionalidad operativa⁸. La modernidad es en verdad la integración de estas tres racionalidades en función de un módulo que aparece con el cambio de actitud frente a la naturaleza. Este cambio se da cuando se introduce la máquina como medio de producción. Interesante es ver, así sea rápidamente, un caso típico que explica el cambio de conducta y de percepción de la realidad. Este se produce en la Temprana Edad Media, cuando comienza a descargarse en el animal y en la máquina las tareas que antes eran efectuadas por el músculo humano; el escenario es la Europa Central de los siglos IX-X. En esa zona los suelos son húmedos y fangosos, difíciles de trabajar con el arado tradicional, que hasta entonces había respondido bien en Asia y el sur de Europa; era un arado liviano que consistía de una sola reja (cuchilla) para roturar el suelo, lo que en terrenos secos era suficiente y hasta conveniente: la cuchilla no penetraba mucho en el terreno y se evitaba la evaporación de su escasa humedad. Por ello obligaba a pasar el arado también transversalmente, a fin de remover todo el suelo. Este procedimiento determinó desde antiquo campos de cultivo cuadrados, suficientes para el autoabastecimiento del grupo familiar. El arado era tirado por dos bueyes mediante una yunta. Esta forma de cultivo fue impracticable en la Europa Central, salvo en las partes altas, que son muy escasas. Para trabajar los terrenos bajos debió inventarse e introducirse un arado de triple función, mucho más pesado, constituido por una cuchilla vertical para roturar el suelo, una reja para cortar los bordes y un vertedero que va echando la tierra por los costados. Este arado ya no podía ser tirado por dos bueyes, sino por cuatro pares unidos por sendas yuntas. La roturación profunda del terreno por el peso del arado removía tanto el suelo, que no se requería pasarlo transversalmente, lo que llevó a alargar los surcos y a formar terrenos oblongos en vez de cuadrados. En

consecuencia, el campesino ya no estaba en posesión de "hectáreas" de terreno, sino de largas fajas. Pero la unidad familiar no podía poseer ni alimentar ocho bueyes, tampoco ser propietaria de un arado más complicado y costoso. Tal situación obligó a que los campesinos se unieran en cooperativas para tener el condominio de los medios de producción. Los campos de cultivo no solo se volvieron oblongos, sino que por el procedimiento de la labranza con el arado pesado, que obligaba a volver en forma paralela los surcos ya abiertos, se tornaron uniformes e indistinguibles a simple vista, constituyendo lo que se conoce como los campos abiertos (the open fields). La productividad y la producción subieron enormemente, tanto porque los terrenos de la Europa Central eran más fértiles, como porque con el nuevo arado la fuerza de trabajo se multiplicó. Las labores se hacían en menos tiempo, ritmo que se aceleró aun más cuando se introdujo el caballo en reemplazo de los bueyes. Aquí aparece la ganancia del tiempo libre, que influye en el cambio de actitud y de conducta del campesino europeo. La utilización del caballo no fue fácil. El caballo solo rindió cuando se le aparejó con la collera y los arneses y se protegieron sus cascos con herrajes. Antes se había intentado también usar con él la yunta, pero naturalmente sin éxito: se la fijaba sobre la cerviz del animal mediante cintas que rodeaban el cuello, cuando el animal tiraba cosas pesadas o lo hacía con más rapidez, tendía a asfixiarse. El caballo operado con collera, arneses v herrajes sirvió también para mejorar los medios de locomoción y transporte, lo que resultó ventajoso para el cultivo de terrenos que no estaban al borde de ríos navegables: los productos comercializables podían ser transportados por carretas jaladas por caballos. El aumento de la producción y la productividad crea excedentes que se debe comercializar. El campesino ya no produce para el autoabastecimiento y para el sustento directo, sino para la comercialización. La producción comienza a tener un fin en sí misma.

\$

^{8.} Edgard Zilsel, Die Sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschart, Frankfurt a.M. 1976, págs. 53-54. (Los orígenes de la ciencia moderna).

Con la mejora de los medios de locomoción el campesino no se siente más atado al suelo, sino que se avecinda al villorrio cercano primero y luego a la ciudad, de donde puede tornar diariamente a su campo de cultivo. La ciudad no solo sirve para el comercio y las transacciones, sino también para la actividad artesanal, la educación y la diversión nocturna en la taberna. La ciudad es para vivir. Es entonces que nacen profesiones como las de banquero, profesor universitario, ingeniero. El origen de la palabra ingeniero está vinculado con máquina (engine) y no con ingenio, como comúnmente se supone⁹.

La introducción de la máquina y la modalidad de producir para la comercialización hacen de la tierra objeto de explotación. Si antes el hombre se sintió parte de la naturaleza, ahora por medio de la máquina se distancia de ella, se vuelve su explotador.

El arado de triple función se constituye primero en módulo para la configuración y distribución de los terrenos, según hemos visto; no se hacen pues de acuerdo con las necesidades familiares, sino según las disponibilidades de la fuerza de la máquina. Este es el origen de la división del trabajo, que responde a las funciones posibles de la máquina. "Ningún cambio tan fundamental en la relación del hombre con la naturaleza podría jamas imaginarse", dice Lynn White¹⁰.

El medio de cambio es el dinero. Pero el dinero -dice el Marx de los Manuscritos Económicos Filosóficos- es un concepto real y activo que transmite las cualidades naturales y humanas en términos lineales y cuantitativos.

En este proceso que acabamos de describir, advertíamos tres de las condiciones que harán posible la modernidad: 1)La naturaleza se torna objeto de explotación y manipulación. 2)

Lo cualitativo y esencial se resuelve en dimensiones cuantificables y en cantidades en general. 3) Hay un sujeto puro que va oponiéndose a la naturaleza y diferenciándose de ella como algo esencialmente distinto.

3. La configuración de los Andes es totalmente distinta a la de Europa Central y a la de Europa en general. En los Andes las extensiones planas son pequeñas, salvo en algunas zonas del Altiplano. Los terrenos están con frecuencia con declive y son rugosos. Las laderas de las montañas se deslizan casi verticalmente y a pocas distancias aéreas uno se halla en diferentes niveles sobre el nivel del mar. Los cambios térmicos son bruscos de la luz a la sombra, entre el día y la noche, y aún entre lugares vecinos. Con frecuencia se da la inversión térmica. Las lluvias son irregulares y el curso de las aguas es de difícil manejo. Los terrenos de la ladera son erosionables y, en consecuencia, estériles si no se los trabaja adecuadamente. Sin embargo, este espacio andino nos referimos al que se extiende desde el sur del Ecuador, hasta el norte de Argentina- fue escenario de culturas autóctonas, cuyas realizaciones a menudo nos asombran, y es por donde se extendió el Tawantinsuyo, que llegó a tener un control territorial aun más extenso.

Las crónicas de la Conquista y otros testimonios nos informan que en esta región del mundo no hubo hambre antes de la llegada de los españoles, no obstante la densidad demográfica. Se calcula entre 10 y 12 millones el número de habitantes en el Tawantinsuyo. En ninguna otra región del planeta ha vivido v vive tanta gente entre los 3.000 v 4.500 metros de altura. Pero no solo no hubo hambre sino que incluso hubo excedentes, que se almacenaban adecuadamente en previsión de posibles catástrofes o para el avituallamiento de gentes en tránsito. Los tambos y gollgas estaban bien provistos de alimentos y otras vituallas, según testimonios de gente de la conquista. "Para alimentar 2.000 soldados durante siete semanas que estuvieron estacionadas en Xauxa, Polo (de Ondegardo) se sirvió de los

^{9.} La palabra "ingeniero" comienza a usarse recién en el siglo XI. Dicen algunos que deriva de "ingenio" (Cf. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 1951, pág. 338). Pero esta supuesta etimología no tiene sustento histórico. Feldhaus, Die Technik der Antike und des Mittelalters, Postdam 1931, pág. 277 afirma que la palabra deriva de la voz latina "incingere", que significa fortificar. Feldhaus se basa en lo que escribe Johannes Codagelles en el siglo XIII, pero hay una obra de 1120-2 de Ambrosio, L'Estoire de la guerre Sainte, en que explícitamente se relaciona la palabra "ingeniero" con máquina (engine): "engineors qui savaint d'engins plusor".

^{10.} Lynn White, Medieval tecnology and social change, Oxford at Clarendon Press. 1962, p. 56.

depósitos incaicos, que en 1547 todavía contenían víveres y demás necesidades" 11.

Otra cosa que llama la atención es que la estructuración de las culturas andinas se hizo al margen de influencias euro-asiáticas e incluso de culturas mesoamericanas. Las culturas andinas nacen prácticamente de cero ¹².

Suponemos que el proceso de formación de las culturas andinas ha comenzado en el Oriente y se ha ido ganando el espacio andino de abajo hacia arriba en un procedimiento de ocupación simultánea de pisos en varios niveles. Las pendientes abruptas y los escasos terraplenes no permiten la posesión familiar de terrenos con fines de autoabastecimiendo. Esto es lo que habría obligado al cultivo simultáneo en suelos de distinto nivel. Ha habido desde muy temprano el control vertical y simultáneo de muchos pisos ecológicos, según la tesis conocida de John Murra. La forma de cultivar no podía ser tarea de unidades familiares, ni tan siguiera de grupos familiares, sino de unidades étnicas más o menos numerosas, cuyos miembros podían distribuirse en diferentes pisos ecológicos sin perder la identidad étnica. La etnia se expandía por un territorio discontinuo, como en islas, con un centro administrativo y de control. Las "islas" podían distar días y aun semanas y meses de camino desde el centro administrativo, pero en la mayoría de los casos se podía ir y volver en el mismo día. El territorio de una etnia podía estar atravesado por el de otra etnia sin que mayormente se produjeran conflictos, debido a la configuración de "archipiélagos" de estos territorios.

Es conveniente estudiar la relatividad de las categorías del espacio y tiempo, sobre todo tratándose del poblador andino prehispánico y acaso del actual. Siete y quince días de camino quizá no sean una gran distancia para un andino. John Murra supone, sobre la base de testimonios de las visitas, que para los pobladores de Huánuco antiguo, un vecino extraño estaba a más distancia que el miembro de la unidad étnica que se halla a días de camino. En quechua no hay términos

diferentes para expresar espacio y tiempo: para ambos vale la palabra "pacha". Futuro y pasado se expresan con el mismo término: "ñaupapacha". Quizá hubo formas de comunicarse entre individuos de la misma etnia, que hoy nos son extrañas. Nos movemos en un espacio homogéneo y un tiempo espacializado (el del reloj). Condicionamos nuestros movimientos y nuestra conducta a dimensiones abstractas cuantitativas, por lo que hemos perdido o se ha debilitado nuestra capacidad de intuición sensorial y acaso extrasensorial. Pensamos que los únicos medios de comunicación son los que la modernidad nos provee. J. Murra ha llamado la atención de etnólogos y antropólogos para que estudien sociedades no occidentales aún vivas, en las que ni la carencia de escritura, de la máquina o de animales de tiro han sido obstáculos para que se desarrollen 13.

- 3.1. El control vertical y simultáneo de muchos pisos ecológicos responde a una estrategia de cultivar plantas diferentes y complementarias en términos de alimentación. La variedad dietéticamente indispensable no se podía obtener en un mismo ecológico. En las partes altas se cultivan los tubérculos (papa, olluco, oca, etc.) y algunos granos (quinua, cañiwa, tarwi, quiwicha), en las más altas se domestica la llama y la alpaca, que sirven para el transporte, y también proveen proteínas mediante su carne y lana para los tejidos. En las partes bajas se cultiva maíz, frijoles, yuca, etc. Y en las aun más bajas los cocales. La variedad de cultivos es todavía mayor en un mismo nivel por la diferente composición de los suelos y por la inversión térmica en muchos lugares de la misma altitud. El monocultivo -que hemos visto como una posibilidad económicamente ventajosa en suelo europeo- resulta impracticable en los Andes.
- 3.2. La función del centro administrativo es fundamentalmente la de acopio y redistribución de vituallas y otras necesidades. Los alimentos transportados durante varios días se malogran si no se les somete a

\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$\\$

^{11.} John Murra, Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima, IEP, pág. 309.

^{12.} Olivier Dollfus, El reto del espacio andino, Lima, IEP, pág. 17.

^{13.} John Murra, op. cit. ps. 275-312.

procedimientos de conservación, que los andinos llegaron a desarrollar. Hubo varias técnicas de deshidratación de tubérculos y disecado de carnes. De ese modo pudieron conservarse alimentos por mucho tiempo y almacenarse en tambos y gollgas... ¹⁴.

- **3.3.** Pero no era suficiente cultivar los terrenos encontrados sino que había que adecuar otros para aumentar el área agrícola y diversificar la producción. La construcción de andenes, waru waru, camellones, convirtió en terrenos cultivables los que de otro modo hubieran permanecido como zonas estériles por estar en laderas o por el efecto de las lluvias torrenciales y las inundaciones que barren con el delgado humus de que están constituidos los suelos serranos. Téngase presente que el hombre andino no tenía más instrumentos de labranza que la chaquitaklla y un bastón, la raywana, que a lo más servían para aflojar la tierra. La labor de construcción de terrazas agrícolas y de largos canales de irrigación fue realizada a puro músculo humano. Esto no habría sido posible sin un sentido de reciprocidad y de solidaridad, que nuestro comportamiento individualista actual difícilmente puede concebir a cabalidad. El sentido de comunicación grupal y la conciencia de responsabilidad colectiva eran probablemente más vivos y sólidos que lo que ahora podemos imaginar. Aunque aún perviven en poblaciones campesinas andinas actuales sentimientos fuertes de pertenencia a la comunidad y al grupo social por encima del egoísmo individualista¹⁵.
- 3.4. La ausencia de la máquina o de instrumentos que reemplazan la fuerza humana no ha de tomarse como defecto, sino como una manera diferente de comunicarse con la realidad. La

máquina intermedia entre el hombre y la naturaleza: su perfeccionamiento va condicionando las necesidades humanas y convirtiendo a la naturaleza en una mera función. El hombre se engiena así de la naturaleza. En las sociedades andinas prehispánicas el hombre tiene una comunicación directa con la naturaleza. La tierra es fuente de vida y de revitalización. El trabajo y la producción del hombre siquen el ritmo de la naturaleza, sin violentarla. El hombre dialoga con la tierra y ausculta sus necesidades en conjunción con las del hombre, pues este es parte de la tierra. Este es el profundo sentido de la relación entre ukupacha y kay-pacha, entre el mundo invisible y el mundo visible, entre la vida y la apariencia. En una sociedad en la que el trabajo no se organiza en función de la fuerza y disponibilidad de la máquina, no puede haber tampoco división social del trabajo, ni especialistas. En las sociedades andinas todos están para todo, aunque haya personas que posean mejores habilidades que otras para tal o cual faena, por ejemplo para las artesanías. La chaquitaklla, no obstante ser uninstrumento tan simple, es sumamente versátil. "Sus variaciones de forma y tamaño corresponden a las características del suelo en cuanto a textura, vegetación y declive, y al tipo de labranza conveniente para las características climáticas locales", dice Óscar Blanco¹⁶.

El hombre andino tiene preferencia por lo concreto antes que por el modelo universal y el proyecto, por la variedad antes que por la uniformidad. Esto explica que en los Andes tropicales se haya domesticado un número de plantas que en todo el mundo representan una proporción significativa. El Consejo Nacional de Investigaciones de los Estados Unidos, en su

^{14.} La técnica de la deshidratación fue efectiva y difundida. La deshidratación se consigue mediante la utilización de la radiación solar combinada con el recurso de la helada. "El chuño", la moraya, la khaya y la unukhaya, el linli y la kokopa o papaseca son los materiales transformados a partir de tubérculos como la papa, oca y olluco por acción del secado después de la congelación... En cuanto al charki, cecina o chalona, son modalidades de secado de carnes al sol, combinado con congelamiento y salazón", según Óscar Blanco Galdos, "Tecnología andina, un caso: fundamentos científicos de la tecnología andina". En: Tecnología y desarrollo en el Perú, CCTA, Lima, 1988.

^{15.} Rodrigo Montoya en una entrevista afirma que "en la estructuración del yo indio, del yo quechua, el componente colectivo es decisivo". La cultura quechua hoy, 1987, Lima, Mosca-Azul, pág. 12. Y Emilio Mendizábal nos dice que "a los niños andinos desde muy temprano se les acostumbra a renunciar a sus pertenencias, a cooperar con el grupo familiar, a la obediencia estricta y a la jerarquización". La pasión racionalista andina, separata de la Rev. San Marcos, Lima 1976, N°. 16, pág. 122.

^{16.} Óscar Blanco Galdos, op. cit.

publicación "The lost crops of the Incas", afirma que los antiguos peruanos domesticaron más de 70 plantas, igual cantidad que las que se domesticaron en Europa y Asia juntas. Conocedores peruanos más acuciosos sostienen que las plantas domesticadas en el espacio andino fueron muchas más: 150, según Óscar Blanco¹⁷.

Una de las cosas que no debe pasarse por alto cuando se averigua por la peculiaridad de la racionalidad andina son los procedimientos de predicción y previsión. Sabido es que los andinos observan determinadas estrellas en ciertas épocas del año para saber si el tiempo será bueno para la agricultura. También se recurre a la observación de la floración de ciertas cactáceas y al comportamiento de algunos animales para predecir lluvias, tormentas, sequías, etc. Hay además un procedimiento de precaución -diferente de las anteriores, que son de pre-visión- basado en el cálculo de probabilidades. Se siembran en un mismo sitio variedades intraespecíficas de una misma planta, unas resistentes a las heladas, otras a la seguía o a determinadas plagas, etc. También se recurre a la siembra simultánea de la misma especie en diferentes pisos ecológicos. De esa manera se asegura un mínimo de las cosechas para la sobrevivencia, pasare lo que pasare. Esto supone la disponibilidad de una enorme variedad genética. Se calcula hasta dos mil variedades genéticas de papas. Hoy son los Andes la reserva más rica de variedades genéticas y la despensa preferida de los bancos de germoplasmas establecidos en los países industrializados, preocupados por el empobrecimiento genético en el mundo, a causa del perfeccionamiento continuo de algunas especies o variedades intraespecíficas a expensas del resto, lo cual es resultado de la preferencia del criterio de rentabilidad y ganancia sobre el equilibrio ecológico. El hombre andino prehispánico tenía conciencia ecológica, sin duda. Pero esta conciencia era la luz de un sentimiento de responsabilidad colectiva y de percepción de un orden cósmico. Lo

que no supone pensamiento abstracto y totalizante ni menos conciencia abstracta de la totalidad, como lo piensa John Earls.

Finalmente, contrastemos los procedimientos y actitudes mentales descritos, para poner de relieve las diferencias radicales de las dos racionalidades:

- El hombre occidental parte de lo universal hacia lo particular e individual; procede deductivamente. El método científico -que es el paradigma de la racionalidad occidental- es por excelencia el hipotético deductivo. El andino en cambio, conoce lo concreto y el detalle, y solo por asociación, que no por inducción generalizadora, traslada conocimientos de un campo a otro: es fundamentalmente intuitivo.
- El hombre occidental tiene conocimientos generales y totalizantes que le permiten seleccionar las especies propicias para el monocultivo y la producción masiva, pero a costa de la extinción de las especies restantes. La tendencia es a homogeneizar la naturaleza. El andino por el contrario tiende a la diversificación y la variedad, no sólo respetando la pluralidad existente sino enriqueciéndola.
- El occidental prefiere lo general porque eso lo acerca al conocimiento de leyes o regularidades universales que le permiten el control y el dominio de la realidad. El andino busca más bien la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación. El respeto al uku-pacha, la realidad invisible pero latente, es símbolo de esta actitud.
- El hombre occidental introduce desde temprano la máquina como medio de producción. Eso lo ha llevado a la concepción de la realidad como una máquina. El supuesto de que la realidad es como una máquina ha hecho posible la ciencia y la tecnología occidentales¹⁸, aunque el concepto de máquina vaya cambiando por efecto

^{17.} Óscar Blanco Galdos, op. cit. afirma que en la región andina el hombre ha domesticado "más de ciento cincuenta entre las plantas y cinco entre los animales".

^{18. &}quot;Como dice Joseph Needham, los chinos -a pesar de su alto desarrollo cultural- hicieron muy poco progreso en la ciencia, porque no se les ocurrió representarse a la naturaleza como un mecanismo". Alan Watts, Die Illusion des Ich, Berlín, 1980, págs. 70-71.La imagen como una máquina parece haber sido fundamental en el nacimiento de la ciencia y la tecnología modernas. Los fundadores de la ciencia empírica moderna (Descartes, Newton, Boyle, Berkeley) tenían una imagen mecánica de la realidad. Cf. Carl Mitcham, ¿Qué es la filosofía de la tecnología? Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 21-23.

precisamente del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Los simuladores de la realidad viva, como son los aparatos electrónicos modernos, no dejan de ser máquinas al fin y al cabo. Buscan recrear la naturaleza como un gran mecanismo de autorregulación, pero eso después de matarla como autogeneración de sí misma o como hechura de Dios. El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza. Su relación con esta es vital, ritual, casi mágica.

- El pensamiento occidental es causalista, el andino es seminal, esto es, sique el curso de la vida. El andino está atento a cómo las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso. En la concepción moderna de la naturaleza basta la causa eficiente para explicarse los fenómenos naturales, es decir, basta saber cómo se los produce o puede producirse. Conviene recordar que no siempre ha sido así en la tradición europea. Aristóteles, por ejemplo, tenía una idea de la naturaleza como algo vivo. Physis es sinónimo de generación, esto es, lo que tiende a ser en la naturaleza (Phys, Lib., c 1.193 b 13). El término latino natura tiene que ver con nacimiento: nascor es "yo nazco". Con el cristianismo las cosas cambian radicalmente. La realidad es el producto de un pensamiento creador. Santo Tomás nos dice, por ejemplo, que las cosas que no son conscientes del fin no tienden hacia él sino por otras inteligentes que las ordenan, como la flecha que se dirige al blanco: si natura operatur propter finem, necesse est guod ab oliquo intelligente ordenatur (Phy. II, 8). Y esto lo dice el Aquinatense al comentar el pasaje
- correspondiente de la Física de Aristóteles que hemos referido, lo que prueba que el cristianismo del siglo XIII ya no estaba en la condición de entender al griego clásico. Es Buridano el que da el paso decisivo hacia la concepción mecanicista de la naturaleza, al reducir la explicación de los fenómenos naturales a la sola causa eficiente. Si Dios creara por fines -dice Buridano- entonces Dios estaría en inferioridad frente a esos fines y, en consecuencia, deberíamos aceptar una conclusión absurda: debremos decire haec inferiora esse causas Dei... sed haec apparent inconvenientia... (Quaes. 7: utrum finis sit causa). Ya en Nicolás de Causa vemos que el hombre es imago Dei no por la inteligencia para entender la inteligibilidad de la creación, sino por su capacidad creadora. Y aquí ya podemos ver los comienzos del antropocentrismo -no del antropoformismo- de la modernidad y el nacimiento del subjetivismo.
- Para el occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado en cambio es algo cerrado, clausurado. El hombre moderno -dice Jean Ladriére- es una permanente fuga hacia delante, hacia el futuro. Para el andino, al contrario, el pasado está delante con toda la riqueza de experiencias concretas. En las lenguas aymara/quechua, ojos se dice naira/ñawi. Los ojos los tenemos delante y miran hacia delante. En los mismos idiomas naira/ñaw refieren a sucesos del pasado: naira pacha=tiempo antiguo; ñawpa=viejo. De otro lado q'epa significa en ambos idiomas "espalda". Pero la raíz q'epa está referida al futuro, ejemplo, g'epa pacha.

^{*} Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Magíster en Artes por la Escuela de Estudios Medioevales de la Universidad de Toronto. Posgrado en Investigación de Filosofía Medieval (Alemania). Miembro fundador de la Academia de Ciencia y Tecnología, asociado de la Societè Internationale pour Estudie de la Philosophie Mediévale. Profesor de Filosofía en la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor de varias publicaciones.

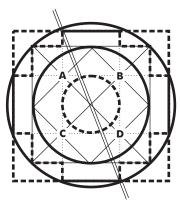
Qhapaq Ñan: escuela de sabiduría andina¹

En el mundo indígena todo es par o se da por parejas, lo que se presenta como impar (o "ch'ulla en puquina) existe solo en apariencia y transitoriamente.

Javier Lajo* Pueblo Puquina - Perú

Los lectores pueden profundizar sobre la construcción u obtención simple de la Cruz del Tiwanaku, en el libro "Qhapaq Ñan, la ruta inka de sabiduría". Acá solo reafirmaremos que nuestro símbolo principal de la cultura andina o Tawa Paqa (conocida vulgarmente como Chakana) es producto de "las relaciones de complementación y proporcionalidad entre el círculo y el cuadrado que representan los símbolos de la paridad cósmica primordial: Pachacámac y Wiracocha, respectivamente...". Así nos lo recuerdan los templos pares de la isla de Amantani en el lago Titicaca, donde permanecen incólumes y sobre el C'eje Qhapaq Ñan o línea recta en 45° al eje norte-sur que une Potosí y Cajamarca.

Aquí apuntamos algunos temas que sobre el uso o utilidad de nuestro emblema paradigmático explicamos en el libro citado, y diremos por qué Tawa Paqa es un teorema de la vida o soporte del cosmos o viga maestra de la existencia.



Para eso hemos trazado una doble línea desde un punto cualquiera de los ocho en donde se cruzan el Hanigo Paqas (término puquina que designa el cuadrado mayor, en el dibujo) con el Hanigo Pacha (que designa el círculo mayor), y lo hemos unido con su opuesto, obteniendo la Diagonal Mayor², que (en el diagrama) es la doble línea oblicua que está a 20° 43' de la vertical; esta diagonal mayor o Ch'ekkalluwa, término quechua que en español se traduce como Línea de la Verdad, según nuestros argumentos su representación y coincidencia conceptual con el "equilibrio y orden del mundo", por su coincidencia geométrica con el ángulo hipotéticamente óptimo de giro del eje de la Tierra, sería la Línea de la Verdad o de la vida, es el puntal, soporte o viga maestra de la existencia, que en runa simi se dice: Pachatússan.

Esta representación de "vincularidad" y herramienta teórica es una proporción variable de dos medidas que tiene su origen en la 'complementariedad proporcional entre el círculo y el cuadrado'³; similares 'instrumentos' son, por ejemplo, el Tupu o la Papacancha (Earls, 1984) para el caso de las 'medidas de proporcionalidad' agrícola.

Esta línea diagonal o Ch'ekkalluwa, que tiene un ángulo de 20° 43' con relación a la línea de la vertical, o del eje norte-sur sobre el globo terrestre, por la fuerza propia de esta línea de reflexión, sería el ángulo óptimo del eje de rotación de la Tierra.

- 1. Síntesis de mi libro "Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría", adaptada para mi conferencia en el Foro de Indígenas de la Comunidad Andina, realizado en Lima los días 5 y 6 de julio del 2007.
- 2. Ch'ékka, en quechua y en aymara significa VERDAD y Ch'ekkalúwa en quechua es DIAGONAL (Lira, 1982: 63). "Cheqa" también en puquina significa VERDADERO y NUEVE (o Checa-Cheqa) a la vez, (Aguiló, 2000:49). Aquí es necesario recordar también que ISQON en runa simi es NUEVE
- 3. Doy el calificativo de Diagonal Mayor para diferenciarla de la diagonal menor o simple a secas que sería la de ángulo de 45°. Igualmente, aclaro que este concepto, contenido en esta línea o diagonal Ch'ekkalluwa, no puede ser comparable al PI de Occidente, pues no es idéntico o similar conceptual ni geométricamente hablando, porque a nuestro instrumento no se le puede medir desde una unidad o desde la unidad, es en sí misma una MEDIDA DE PROPORCIÓN VARIABLE. Como viga maestra, soporte o puntal que sostiene la existencia, la hemos llamado con justa razón EL PACHATÚSSAN.

Esta inclinación de equilibrio o Yanan-Tinkuy hace que la Tierra 'rote' frente al sol en la forma más inteligente para que se 'complementen y proporcionen' todos los climas de los hemisferios, estableciendo turnos en cada una de las latitudes para los ciclos estacionales. Es decir, el eje de rotación inclinado es el responsable de la vida y la biodiversidad, el que mantiene las estaciones y climas "normales" en todas las latitudes; porque ese ángulo en la relación del cuadrado y el círculo es la zona de intersección y contacto de equilibrio o YANANTINKUY entre el Hanigo Paqas y el Hanigo Pacha (en Capac Simi o Puquina), las dos esencias que nos hacen existir.

Existe una identidad evidente y coincidencia entre esta conclusión sobre "el ángulo del eje terrestre" y la religiosidad protoandina del Dios puquina I, como lo comprobaremos luego. No podemos pasar por alto la información que da Federico Aquiló en su libro "El idioma del pueblo puquina", al referirse a "esa vertiente cuasi-panteística del Dios I, como el dios panandino de la luz, el brillo, el reflejo, etc.", y la "enorme fecundidad de los vocablos que empiezan con I en los cuatro idiomas andinos: quechua, aymara, puquina y kallawaya"; y que señala como: "...la huella de esa religiosidad transmitida de generación en generación y que hoy todavía tiene su plasmación popular, aunque en forma muy subconsciente, pero no menos real, porque sella la idiosincrasia andina, quechua, aymara y puquina".

Aguiló dice: "Los puquinas⁴, pues, en tiempos muy remotos compartieron por igual con los aymaras, quechuas, urus, kallawayas y muchos otros grupos insertos en los Andes esa creencia que se refleja en la misma gestación de los idiomas, la toponimia del Dios I, aparece por doquier en los Andes". Y la demostración más contundente es que todo el desarrollo de nuestra cultura andina vino a desembocar en la confederación I-N-KA, que tenía

su centro en la divinidad "I-N-TIN" (recordando el análisis morfológico del YANA-N-TIN que realizamos en el libro "Qhapaq, Ñan, la ruta inka de sabiduría" que correspondientemente y también, según Aguiló significa "La globalidad centralizada del Dios I".

A este significado dado por Aguiló se hace necesario corregir o explayar levemente, ayudándonos con el método develado por el entendimiento de YANA-N-TIN, según los párrafos antes citados. Entonces, como el I, que es Dios, al que se añade el sufijo N, es decir, "su complemento" y finalmente TIN, como sufijo que significa "inseparablemente juntos", es decir: Dios y su complemento o paridad en un TIN-KUY eterno. Además, Aquiló explica que INTIN es: "...un esfuerzo de unificación del fenómeno religioso para el control estratégico...", luego invoca que el tema debe ser "retomado por especialistas en lingüística andina hasta su plena dilucidación y exhaustiva comprobación... Por ahora el Dios I es patrimonio de una religiosidad por igual puquinakallawaya, quechua y aymara...żEl origen germinal fue puquina? Nos parece que sí...", finaliza. Pero nos preguntamos: ¿por qué un clérigo estaba tan interesado en escarbar las raíces lingüísticas de un Dios no-cristiano en tierras indígenas? ¿Por qué tanto interés de alguna orden de frailes cristianos⁵ en el pueblo puquina?

Para dar respuesta a esta pregunta no hemos encontrado un hilo conductor en la doctrina "abierta" del cristianismo ni en la teología oficial. Sin embargo, el filósofo René Guénon en su obra "La aventura interior" (Ediciones Obelisco. BB.AA., 1993) dice: "Una última nota concierne al nombre secreto que los 'Fieles de Amor'ó, daban a Dios..., en la Divina Comedia, Adán dice que el primer nombre de Dios fue I, nombre que vino a ser después Él". Esta identidad entre el "primer nombre de Dios" de Dante Aligheri y el Dios I andino, además de la

^{4.} El informante más importante parece haber sido el lingüista Franciscano Jerónimo de Oré que adoctrinó en el valle del Colca en Arequipa y que es a la vez autor del único texto catequético puquina que se conoce (Aguiló, 2002: 21).

^{5.} Es interesante la información (Guenón, 1993: 67) sobre la participación del franciscano "milenarista" Joaquín de Fiori en la logia "Fedeli d'Amore", seguidores de la "Fede Santa", que aunque no es el propósito de esta conferencia, seguiremos la pista de dicha "logia".

^{6.} Logia u "orden" religiosa cristiana a la que perteneció Dante Aligheri. Dice Guenón: "En cuanto a la 'verdadera fe' (...) es la que es llamada Fede Santa (...) que se aplica al mismo tiempo a la organización iniciática misma. Esta Fede Santa de la que Dante fue Kadosh, es la fe de los Fedeli d'Amore (...) Esta designación de los iniciados como 'Santos' cuyo equivalente en hebreo es kadosh, se comprende por el significado de los 'Cielos' (...) como la morada de los santos (...) con muchas otras denominaciones análogas (...) y ello permite comprender lo que es la Tierra Santa". (Guenón, 1993: 59).

"información dantesca" de que el "paraíso terrenal" habría estado -en aquellos tiempos del vate- "en alguna parte no explorada del planeta", nos ha dado pistas cuyas conclusiones, parciales aun, comentamos a continuación, aunque son abundantes las informaciones de la historia antigua de Occidente que identifican al continente americano como el "lugar de las utopías".

América es, para los occidentales cultos y vulgares, el "lugar de las utopías", y no solo después de Colón, sino y, sobre todo, antes de Colón; los datos y evidencias iniciales conseguidos así lo demuestran. Es necesario desarrollar un estudio del "utopismo europeo precolombino", que desde luego será más interesante que el conocido "utopismo poscolombino", pues nos dará luces sobre las innegables relaciones "globalizadas" desde tiempos inmemoriales y de lo que hemos llamado "vincularidad".

Por lo demás, queremos comenzar a conocer las influencias culturales entre los continentes desde antes del desembarco, invasión y ocupación de América por los europeos occidentales, que trajeron una misión y una voluntad destructiva tan fuerte que despiertan sospechas de diversa índole. ¿Puede la ambición provocar esa "infinita pasión homicida" que desatan los europeos a su llegada? ¿Puede la ambición desatar ese impulso ciego a destruirlo todo? ¿En especial las huellas del "conocimiento" indígena? Es evidente que su consigna era que no quede huella alguna. ¿Pero de qué?, ¿qué era lo que querían ocultar o negar destruyéndolo todo? Este "impulso" que se nota hasta hoy, aunque mimetizado, callado, está presente aún, es esa pulsión predadora radical que parece decir: "Del sistema indígena no queda, o no debe quedar nada, salvo restos, como 'ruinas' irrelevantes para la reconstrucción de un futuro propio y suyo, todo lo demás es imposible, idealista, el mundo indígena actual, o los 'restos' que quedan de 'lo que fue', no tienen más opción que alinearse detrás de Occidente".

Para muchos indígenas de América -o continente andino-, la guerra que emprendió Europa contra nuestro continente fue una GUERRA RELIGIOSA de tierra arrasada y ocupación permanente. ¿Pero cuál era ese Dios o dioses y cuál es la religión que los occidentales quisieron destruir? Sobre este y sus asuntos derivados escribiremos después.

Ch'ekkalluwa: diagonal o Línea de la Verdad

En el libro "Qhapag Kuna, más allá de la civilización" (J. Lajo, Cusco, 2002), explicamos que en el mundo andino el origen de todo lo existente es una "paridad", es decir en el principio cosmogónico hay dos elementos o esencias diferentes, y allí citamos al Inka Garcilaso cuando escribe sobre el primer diálogo intercultural del Inka Atahualpa con Valverde. El inka quiere entender la lógica o "razón" de los "wiracochas"; y fuerza el traslado a su lógica tetramétrica cuando dice: "...el Dios tres y uno, que son cuatro... por ventura żno es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha?", claramente el inka hacía alusión a su "madre y padre" cosmogónicos. Esto ratifica nuestra hipótesis inicial: En el mundo indígena todo es par o se da por parejas, lo que se presenta como impar (o "ch'ulla en puquina) existe solo en apariencia y transitoriamente. Pero como se ha cuestionado tanto la idoneidad de Garcilaso de la Vega para hablar de nuestra cultura andina, debemos apoyarnos en otros recursos idiomáticos para apoyar nuestra tesis.

En primer lugar, usaremos vocablos quechuas como: yana y yanan, puri y purin, churi y churin, etc., el mito de Sachamama y Yacumama, y finalmente nos a poyaremos en el vocablo pacha que significacosmos: tiempo y espacio y un vocablo más especializado, pero en idioma puquina: PAQAS⁸, que significa cosmos en términos materiales o exclusivamente en "coordenadas espaciales", significando pacha su contraparte, es decir solamente "tiempo". En el runa simi, idioma usado por millones de nuestros hermanos, existen vocablos para designar conceptos pares, todo el idioma está

^{7.} Trujillo, 1998: 65, hace una cita de Diego de Córdova y Salinas y su "Coronica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú"; Lima 1651, I:1:5. Dice: "Y en las humanas y sagradas letras hay algunas palabras que dan a entender había esta cuarta parte del mundo (que como se ha visto es mayor que las tres descubiertas) pues parece que de ella hablaron Séneca y Platón en su Timeo, que la interpretación de la palabra Ofir, que hacen algunos autores, refiriendo las riquezas que traía Salomón, y celebra la sagrada escritura, dicen que se llevaba deste Occidente indiano". También dice: "...con lo que cabía suponer que el verdadero descubrimiento del nuevo continente databa de tiempos antiguos, tanto como el principio de la era cristiana...en fin, para unos terceros, el conocimiento de la existencia del continente –americano- fue ya un asunto que lo trataron los sabios griegos...".

plagado de estas "paridades", a pesar de la decodificación o cristianización de los idiomas quechua, aymara y puquina. Ahora, usaremos el ejemplo más bello y aleccionador en el idioma quechua, para expresar las dos esencias de todo lo existente, vocablos y su conjunción que se salvaron de ser modificados o profanados por la misma fuerza de sus contenidos y su uso irremplazable o insustituible. Me refiero a los vocablos YANA y YANAN.

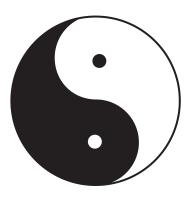
El Yanan-Tinkuy o la complementariedad proporcional







Maya-Quiche



Tao-Chino

Íconos olvidados de la sabiduría ancestral prehispánica maya e inka que, "leídos" y comparados con el ícono asiático, nos dan una idea de la depredación cultural que hemos soportado en los últimos cinco siglos.

El primero, Yana, como adjetivo significa "negro, oscuro, u oscuro fuerte" (Lira, 1982), pero tiene otro significado como sustantivo, a saber: "Mujer que es pretendida por un hombre, o viceversa" y por extensión "persona que está bajo la absoluta dependencia de otra, o que está bajo la dominación de alguno". Es decir Yana significa: templado, enamorado, cautivo de amor, sea varón o mujer; y es que en nuestra cultura solo puede existir esta esclavitud⁹, voluntaria, forzosa, irrenunciable. O como añade Lira: "Wáylla t'ika yanas-challay", que significa: "mi negrita linda, flor de la pradera". Aquí está lo "mágico" del runa simi y lo poético 10 de

nuestra cultura. YANAN significa, según el mismo diccionario: Sustancia, esencia, extracto puro, flor de la harina. Es decir, lo complementario de YANA, es YANAN, que significa lo "blanco-puro", el significado opuesto a "la otra sustancia" que es lo negro, algo correspondiente pero opuesto proporcionalmente a Yana.

Lo expuesto se ratifica con el significado sorprendente de YANANTIN y que, según el diccionario de Jorge Lira, significa: "ambos amantes juntos, el amante con su amada o viceversa", dado que tiene añadido el aglutinante o sufijo TIN¹¹. De

^{8. (}Aguiló, Federico. El idioma del pueblo puquina. Edit. Colección Amauta Runacunapac, Quito, 2000: 99). Pág. 101, PAQAS, significa TIERRA, SUELO, TERRITORIO. También "La expresión catequética: Hanigo Paqas= el cielo; QaPaqas=esta tierra; Qato Paqas=infierno. Y en la pág. 99, cuando habla sobre el vocablo PACHA aclara: "Nótese que en el puquina el concepto de 'pacha' es solamente temporal, sin referencia directa a la 'tierra' como divinidad agrícola ni como coordenada espacial, que ya tiene su propio vocablo".

^{9.} Resulta una coincidencia privilegiada el que los esclavos de procedencia africana fueran yanas, es decir de pigmento negro. De aquí a concluir que los "yanacunas" pre-hispánicos hayan sufrido esclavitud del tipo occidental resulta verdaderamente de ignorantes.

^{10.} Interrogando sobre el significado de YANA el ex congresista indígena Quicaño, quien consiguió la creación de la Comisión de Asuntos Indígenas en el Congreso de la República del Perú, me explicaba así: "Yana, es mi niña, lo negrito de mis ojos, con lo que miro, sin la cual ya no puedo ver, a través de la cual yo veo y soy consciente de que existo".

^{11.} Dejamos para los filólogos del runa simi el análisis de los términos "tawa-n-tin", "llapa-n-tin", "hina-n-tin", "pura-n-tin", etc., cuyos significados abundan en contenido de lo que hemos definido como el principio de la unión de los opuestos complementarios y proporcionales. Pero decimos UNIÓN, no UNIDAD.

aquí también surge el verbo YANAPAY, que significa: cooperación recíproca, acción de ayudar o trabajar con otro y a sus órdenes (Lira, 1983¹²); es decir, complementando y proporcionando trabajo. Lo expuesto se ratifica con el significado sorprendente de YANANTIN y que, según el diccionario de Jorge Lira, significa: "ambos amantes juntos, el amante con su amada o viceversa", dado que tiene añadido el aglutinante o sufijo TIN¹¹. De aquí también surge el verbo YANAPAY, que significa: cooperación recíproca, acción de ayudar o trabajar con otro y a sus órdenes (Lira, 1983¹²); es decir, complementando y proporcionando trabajo.

Hemos explicado también la misma "lógica andina" para el juego binario de los templos cuadrados solares y los templos circulares estelares presentes en la arqueología andina, cuyas relaciones de complementariedad y proporcionalidad están explicadas por el "puente", "travesaño" o "tranca", que se establece cuando iniciamos una operación con un elemento común a ambos símbolos geométricos: El diámetro de un círculo que tiene inscrito un cuadrado y cuya diagonal coincide con el referido diámetro, operación geométrica que representa la generación de la cruz cuadrada del Tiwanaku (vulgarizada con el nombre de Chakana). Este es nuestro punto de partida para hacer un puente entre la filosofía y la geometría "cristalina" del mundo andino. También esta lógica

nos lleva en su desarrollo

a aprender cada símbolo

de la cultura

andina, esta

"lógica andina" podráayudarnos a "leer" los códigos de la sabiduría ancestral andina. Por ejemplo: esas grandes sierpes o amarus, "Yakumama y Sachamama", de las que nos habla el amauta Luis E. Valcárcel en su célebre

"Etnohistoria del Perú antiguo" (UNMSM, 1967). Según este mito, "los tres mundos pachas se hallan unidos por estas dos sierpes míticas, dioses del agua y la fecundidad", y nos da una pista para que aprehendamos el símbolo del agua (Yaku) como una serpiente sinuosa u ondulante (Chokora) "que da vueltas ampliando su tamaño" y que se refiere a las ondas o círculos concéntricos que aparecen en el agua uando algo rompe la tranquilidad de su superficie...".

Este "símbolo" que nos regala el agua "es" el tiempo y el movimiento, literalmente nos hace "ver el tiempo" o la energía del tiempo, que oscila cíclicamente y que se puede sintetizar en una imagen de DOS esferas concéntricas: una mínima o epicéntrica o Uku Pacha, y otra máxima o periférica o Hanan Pacha. Además estas son distinguibles desde una "frontera" o "puerta" (por eso mismo el Punku Inka es trapezoidal) o esfera intermedia que surge por la oscilación de

las dos anteriores¹³, esta en realidad es un 'encuentro' o 'cruce' de las anteriores, este lugar de encuentro o TINKUY intermedio es el "aquí y ahora" o Kay Pacha. Pero el símbolo de la serpiente o Chokora solo representa al UkuPacha, en

^{12.} Lira, A. Jorge; Diccionario Kkechuwa-Español. 2º edición. Cuadernos Culturales Andinos Nº 5, Bogotá, 1982.

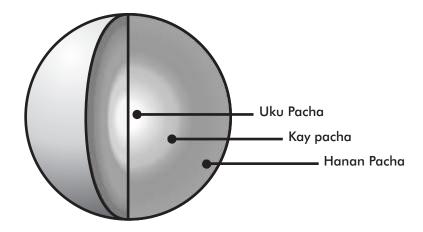
^{13.} Tal como parece intuir Laura Laurencich Minelli en sus artículos sobre los Documentos Secretos de los Jesuitas (2003 Espéculo. Revista de Estudios Literarios. Universidad Complutense de Madrid), dice: "...un continuo devenir de dioses, ya sea expansivo ya sea contractivo que, en el mundo andino, podemos afirmar que procede circularmente (como indica la concepción cíclica del tiempo) y desde adelante hacia atrás como un tornillo sin fin (como resulta por la palabra nawpapacha=tiempo adelante= futuro". Y también: "Es una lógica que expresa como continuo devenir ya sea expansivo ya sea contractivo y que procede circularmente como un tornillo sin fin: es decir es un movimiento, un devenir y una interacción de los dioses que plantea la posibilidad de que esta sea la lógica que caracteriza la era cosmogónica en la cual los aztecas decían vivir, la era hollín, la era movimiento".

cambio el Hanan Pacha tiene como símbolo el Ave o Cóndor y el Kay Pacha está simbolizado por el felino o puma.

Estos tres animales simbólicos representan la complejidad de la organización política de la confederación inka. El diámetro del círculo es el único elemento lineal con el que se puede medir a sí mismo y "parear" exactamente el símbolo entregándonos el lado de un cuadrado, que es el primer polígono paralelepípedo que circunscribe a nuestro círculo original. Ahora que ya sabemos que el cuadrado es el otro símbolo, lo cual coincide con la simbología de los templos de la isla de Amantani (en el lago Titicaca) o "Pachatata", que complementa al templo circular o "Pachamama", como hemos argumentado en el libro "Qhapaq Ñan, la ruta inka de sabiduría". Con estos elementos podemos reconocer el significado de Ch'ekkalluwa o "el camino de la verdad" o de la vida, y su relación con el ángulo de giro del eje de la tierra o I, (que, según algunos filósofos¹⁴, es el Dios primordial de todas las culturas tradicionales) y que en la cultura del pueblo puquina es el principio de la vida y la conciencia, el generador de I-nti, I-nka e I-llapa.

Finalmente, aclaro que la dinámica de los pachas es de DOS PACHAS, y que en su oscilación y encuentro o TINKUY producen el KAY PACHA, que representa el principio de la IMPARIDAD o mejor, la "transitoriedad del tiempo" o de la existencia. Lamento que por no haber aclarado suficientemente esta dinámica en el libro "Qhapaq Ñan..." se hayan producido inútiles debates sobre "la necesidad" de la existencia de "un cuarto" pacha. Pero aquí no he modificado ninguna idea. Además, lamento que la metáfora y dibujo de la anécdota de "la piedra en el estanque" (que aquí reproducimos) haya ubicado a algunos críticos en "un plano horizontal" o un "plano vertical" y no hayan podido pensar en imágenes espaciales o esféricas. Para evitar estos "desbordes" hemos insertado un dibujo (tajada de melón) que puede ayudar a "imaginar" la dinámica de los pachas. Es interesante explicar que la correlación que existe entre los pachas y su identidad con los valores del Yachay-Hanan, el Munay-Uku y el Ruay-Kay; que con los imperativos del Allinta Munay, el Allinta Yachay y su equilibrio en el Allinta Ruay, significan la conquista del valor supremo del Allin Kausay.

Los pachas y la concepción andina del tiempo



* Dirigente y promotor del movimiento indígena peruano. Impulsor de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú. Ex miembro del Comité Organizador del Tercer Congreso (Ayacucho, marzo 2005) que dio origen a la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Perú. Realizó estudios de Economía y Sociología en las Universidades de Chile (Santiago) y en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Identidad y saberes indígenas

El retorno a lo propio implica pensar con cabeza propia, porque estamos acostumbrados a pensar con cabeza ajena.

María Eugenia Choque* Aymara - Bolivia

Referirnos a identidad y saberes es tratar el tema de la espiritualidad. Y ello nos lleva al asunto territorio, porque la identidad para los aymaras o los pueblos indígenas en Bolivia y el mundo se desarrolla en su territorio que es su vida, su pensamiento y su filosofía.

¿Cuál es el peso de un pasado del que no se guarda registro? En Bolivia, donde las relaciones coloniales se mantienen, la memoria es una historia de un peso opresivo que legitimó un orden colonial como normal. Por eso debemos hablar del colonialismo si queremos reconocernos y respetarnos como diferentes, y en esa diferencia poder avanzar.

La identidad india también se debate entre formar parte de la nación boliviana, sea bajo el concepto de hermano campesino o compañero. Esa concesión de la identidad es una fórmula en la que los indios asumimos como pongos políticos.

Es necesario revisar los estudios de Juan Condori Uruchi, de 1976. Él preguntaba: ¿Quiénes somos? Los aymaras somos un pueblo. Es el comienzo de un proceso de autoidentificación y enfrentamiento a la absorción a la 'sociedad global' boliviana. Esta dinámica trae otra pregunta: ¿Khithipxtansa? Nos remite a la historia mitificada, a la espiritualidad, a lo que es el ser aymara indígena, que periódicamente llevaron en esta cuestión asimilacionista a un espacio de ejercicio intelectual distinto de lo que es la identidad de los pueblos.

El surgimiento de la moderna historia aymara se ha vinculado a un trabajo político desde las calles, y como pueblos hemos avanzado en la tarea de reconstituir nuestro pensamiento, el esfuerzo de regresar a "lo propio". Nosotros decimos: jiwas

pachapha lip´iñani, jiwas pachpa amuyañani, jwasatakhi (nosotros mismos pensaremos para nosotros).

El retorno a lo propio implica pensar con cabeza propia, porque estamos acostumbrados a pensar con cabeza ajena. Nosotros decimos que caminamos con el ajayu sarakhata (sin la fuerza interna). El ajayu es el espíritu, es el ánimo, es la qhamasa, es la fuerza espiritual. Vivimos con el ajayu sarakhata, sin esa fuerza interna, vivimos enfermos.

La reconstitución tiene que ver con la consagración de sus autoridades, con la reafirmación de la identidad, la conciencia de la historia y de los saberes, en suma sus derechos. Al respecto ha empezado un debate sobre cómo unir esta investigación histórica con una acción política indígena, cómo encontrar su tradición cultural e intelectual a que nos referimos por el conocimiento de la filosofía, de los saberes, del pensamiento; cómo encontrar el camino que dejamos por la etapa colonial, y fortalecer la identidad de una colectividad sujeta a lo que fue una larga dominación.

El amuyiri es considerado un intelectual, que puede ser el yachay, una autoridad. Y la intelectualidad indígena combina el conocimiento de los mayores con la reflexión sobre la realidad. Entre 1970 y 1980 la reconstitución del pensamiento indígena se redujo a la defensa de la tierra y el territorio. ¿Cómo se manifiesta en aquello que es el khithipxtansa? Empieza un esfuerzo de los amuyiris que trabajaban por nuestro pueblo a través de panfletos, artículos de prensa, revistas y bibliografía, así como de centros culturales, gremios de comunicadores, centros de investigación y difusión.

Eduardo Nina Quispe, que destacó en el oficio de amuyiri, inició su lucha contra la violencia latifundista y construyó escuelas indígenas de algunas de las cuales fue uno de los primeros maestros. En esos años el tema era construir un Estado plurinacional y plurilingüe como renovación de Bolivia, y transformarla.

Se dice que los aymaras y quechuas teníamos derecho a hablar nuestros idiomas y discutían sobre cómo construir un Estado Plurinacional. Entre esos actores figuran: el escritor Fausto Reynaga, el movimiento universitario Julián Apaza; posteriormente, en 1969, el Centro de Promoción y Coordinación Campesina Mink'a; en 1970, el Centro Campesino Túpac Katari, liderado por Fidel Huanca Huarachi y Márquez Rivera, Qhantati, centros de investigación y difusión: ILCA, JAYMA, Chitakolla, Thoa, etc.

La tarea de reconstitución en Bolivia tuvo varios escenarios, pero destacamos la vigencia de los ayllus como proceso político y de reivindicación ideológica, de pensamiento, de identidad y saber. Eso nos llevó, en 1990, a reconocer la existencia de los ayllus, y en Ramón Conde Mamani, Vicente Choquetijlla y otros, la consagración de sus autoridades, con el objetivo de lograr el control del territorio y sus recursos, autogestión y administración. Es decir, el ejercicio del derecho a la libre determinación y la reconstrucción de los saberes indígenas.

¿Qué saberes poseen los pueblos? Lo vivido y desarrollado a lo largo de la experiencia y adoptado como cultura respecto de la vida y el medio ambiente, transmitido de generación en generación. Son valores culturales, rituales, leyes y normas de la comunidad o ayllu; son los idiomas, mitos y leyendas; son las prácticas agrícolas, incluyendo el desarrollo de plantas y animales. Están en la agricultura, la industria pesquera, la salud, la horticultura, la selvicultura y todo lo que implica el quehacer de los pueblos.

¿Cuál es el aporte del conocimiento indígena? Es la contribución al desarrollo sostenible. La mayoría de comunidades está situada en áreas de recursos genéticos; es decir, la biodiversidad está en sus territorios. Muchas de ellas cultivaron y utilizaron la diversidad biológica de modo sostenible durante miles de años. Sus habilidades y técnicas dieron información valiosa a la comunidad global y un modelo para su manejo y conservación.

El tema de conocimiento tradicional en lo que es el marco internacional está reconocido en el artículo 8, inciso j: "Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente".

Muchos países, incluidos los de la Comunidad Andina, forman parte de un acuerdo que es el convenio de la biodiversidad y el artículo 8, inciso j. ¿Dónde están los acuerdos? En aquello que es respetar, preservar y mantener el conocimiento tradicional para la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica; en promover su aplicación amplia con la aprobación y la participación de quienes poseen esos conocimientos, que son los pueblos indígenas; en fomentar la participación justa y equitativa en los beneficios que se derivan de la utilización de esos conocimientos. El citado convenio internacional incluye en lo que se refiere a conocimientos y saberes indígenas un acuerdo y un principio para que podamos empezar.

De otro lado, entre las preocupaciones de los indígenas en Bolivia podemos mencionar las siguientes:

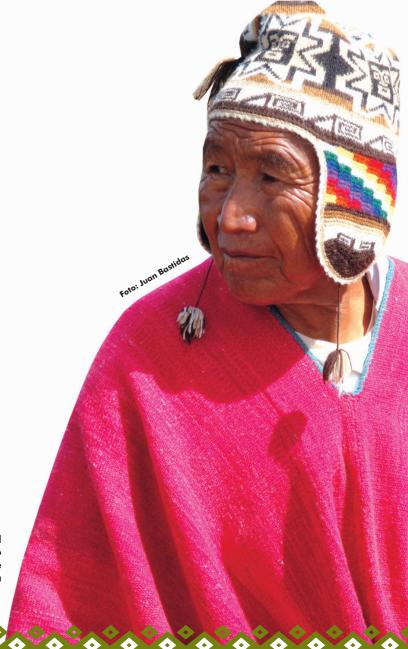
- Falta de reconocimiento de los pueblos indígenas como tales.
- Falta de control de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos a pesar de existir

acuerdos con los estados. Los pueblos son desalojados de sus dominios y áreas protegidas que fueron mal utilizadas por la militarización.

- Falta de preocupación de las partes de la convención y sus acciones para tratar el tema de la biopiratería.
- Falta de control en el acceso a los recursos genéticos en tierra y territorios.
- Falta de reconocimiento de la importancia del conocimiento en relación con la diversidad biológica.

- Falta de vinculación del artículo 8, inciso j, y otros relacionados con instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.
- Falta de cumplimiento de los estados miembros con los términos y condiciones de la CDB y otros instrumentos internacionales relacionados.

Finalmente, ¿qué es el saber indígena? El conocimiento que es vida para los pueblos, la base de su espiritualidad: alma, futuro, territorio, así como su organización económica, política y social. Es el derecho al respeto de la libre determinación, el ejercicio a los derechos territoriales, saberes, espiritualidad, etc.



^{*} Historiadora. Magíster en Historia Andina. Coordinadora general del Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara. Miembro fundadora del Taller Historia Oral Andina. Ex viceministra de Derechos de los Pueblos Indígenas de Bolivia y ex integrante de la Red Internacional de Mujeres sobre Biodiversidad.

Los aymaras en los estados andinos

Los aymaras estamos en Perú, Bolivia y Chile, pero al crearse los Estados nos dividieron.

Roberto Choque* Aymara - Bolivia

¿Qué entendemos por participación política, Estado y la democracia del movimiento indígena?

En el libro "Una lucha desigual" está la historia política de los explotados, de los pongos, despreciados, utilizados como carne de cañón. La coyuntura política en Bolivia ha permitido avanzar con los movimientos indígenas, porque el indígena que está en el gobierno es producto de luchas desde 1825 hasta el 2003. Esa lucha no solo fue en Bolivia, sino también en el lado peruano: hay que reconocer a Teodomero Gutiérrez² que sublevó a los indígenas en las cercanías del lago Titiqaqa³. Hay, pues, una relación en la lucha de los aymaras en este caso.

Hemos luchado contra las leyes de reforma agraria en Bolivia, porque nos individualizaron y favorecieron a otros; hemos bregado para no ser escalera de los partidos políticos y luchado por el reconocimiento y oficialización de los idiomas originarios. De ahí la propuesta de la interculturalidad.

Los aymaras estamos en Perú, Bolivia y Chile. Pero al crearse el Estado Peruano, el Estado Boliviano y el Estado Chileno nos dividieron. Lo mismo ocurrió con los guaraníes y otros pueblos: estamos descuartizados, unos sometidos a un Estado y otros, a otro Estado.

En el caso de Bolivia nos favorece porque somos mayoría, pese a que hay muchos indios emancipados como mestizos. Un estudioso decía que no podemos hablar de lo indígena simplemente con el rótulo de indígena. Es un término arbitrario que no refleja una identidad propiamente, pero tiene importancia para la identidad del movimiento originario.

El ayllu existe. Es la base de la organización social andina. El ayllu jatha (semilla) significa parentesco porque la organización social está construida por familias, por tanto somos parientes en los Andes y nos hermanan el aymara y el quechua. Son idiomas hermanos, son idiomas generales de los Andes. No critico a otros idiomas que no son ancestrales. Uno de nuestros problemas es: ¿Cómo podemos recuperar y estudiar científicamente nuestros idiomas? La ciencia es universal, no vamos a estudiar otra ciencia.

Al respecto decía Eduardo Leandro Nina Quispe cuando hablaba de la educación: "Nosotros queremos una educación que nos oriente hacia la búsqueda de la verdad y la justicia. La verdad vamos a encontrarla de alguna manera con la ciencia".

¿Cómo empezamos la lucha en Bolivia? Después de 1825 la gesta iniciada por Tupak Katari continúo entre 1874 y 1899, es la primera etapa que termina con Pablo Zárate Willka y el ascenso del Partido Liberal al poder. Varios años después los liberados fueron derrocados por el Partido Republicano y hubo dos rebeliones indígenas: la de Jesús de Machaca en 1921 y de Chayanta en 1927. Los caciques apoderados luchan por la reivindicación de las tierras de la comunidad de origen frente a los poderes del Estado, pensando además liberarse de la opresión de los patrones y de las autoridades locales. La rebelión indígena de Chayanta en 1927 conmueve a los criollos. La prensa decía que estos indios nos van a exterminar, es una lucha racista.

Luego vino la guerra del Chaco, a la que fueron empujados en forma masiva los aymaras y quechuas. Concluido el conflicto unos van a los centros urbanos, otros fuera del país, y un tercer grupo

^{1.} Roberto Choque Canqui. Historia de una lucha desigual. La Paz, UNIH-PAKAXA, 2005.

^{2.} Por su nombre de lucha fue conocido como Rumi Maki.

^{3.} Laguna Chucuito o lago Titicaca, nosotros preferimos escribir lago Titiqaqa (aymara-quechua).

retorna a sus comunidades a continuar la lucha, especialmente contra los hacendados y las autoridades locales.

Hay un cambio fundamental entre 1905 y 1945 con la implantación de la educación indígena. Anterior a ese período la mayor parte de los aymaras no sabía leer ni escribir. Al recordar lo que fue la guerra del Chaco, un ex combatiente dice: "Circulaba un diccionario en aymara, quechua y castellano. Como no sabíamos leer era iqual para nosotros". Después, pese a ello, los ex combatientes indígenas se sienten ciudadanos por haber defendido el territorio boliviano, mientras los criollos y otros sectores sociales que rehuyeron la guerra, siguieron ocupando el poder político del país. Pero el movimiento indígena se reforzó con los ex combatientes indígenas que se sienten ciudadanos bolivianos y reclaman sus derechos. El movimiento indígena fue más duradero que el obrero.

Entre 1953 y 1970 la reforma agraria incluye a los originarios campesinos. Hay participación en los espacios de poder, en este caso en el Parlamento, como ministros en el Ejecutivo. Pero esta participación del campesino no tenía importancia: solo era servir al partido que estaba en el poder, no representaba al movimiento aymara o quechua.

Cuando llegó al poder Hugo Bánzer Suárez, empezamos a trabajar. En 1973 en el Manifiesto de Tiwanaku expresamos: "No queremos ser escalera de los partidos políticos, no queremos ser simples votantes ni seguir votando por ellos, queremos que la educación debe partir de nuestra cultura y no profesores egresados de una escuela normal donde

les han lavado el cerebro". El manifiesto tuvo repercusiones en el ámbito nacional e internacional, pero no dio resultado inmediato.

En 1980 del movimiento katarista surgen el Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación y el Movimiento Indio Tupak Katari, que reclaman el derecho a la lengua y la cultura originaria (de esa manera llegamos a la interculturalidad) y el derecho a la tierra comunitaria de origen. En el movimiento katarista e indianista destacaron dirigentes como Víctor Hugo Cárdenas, que llegó a la vicepresidencia. Como consecuencia de un traspiés político, vino la crisis de kataristas e indianistas, lo que dio paso a otros actores indígenas.

La lucha indígena originaria continuó con otros actores que dieron empuje a un movimiento masivo en El Alto, en octubre del 2003, que causó la caída de Sánchez de Lozada.

Las rebeliones indígenas de 1900 y los movimientos kataristas e indianistas permitieron que Evo Morales llegara al poder. El movimiento del 2003 fue decisivo para anular a los partidos tradicionales que ahora no tienen figuras políticas.

Ese es el proceso que vivimos. Debemos investigar desde la perspectiva histórica y política para ver cómo avanzamos. La lucha política tiene un costo, muchas veces se puede sentir que se ha perdido, pero no significa un fracaso, porque aparecerán otras figuras que guiarán la lucha y la gente irá tomando conciencia de adónde vamos.

^{*} Licenciado en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Maestría en Ciencias Sociales (FLACSO, Bolivia). Cursó estudios de doctorado en Historia Contemporánea (UNED, España). Ex docente universitario y de maestría, y miembro de la Sociedad Boliviana de Historia y de la Academia Boliviana de Historia. Coordinador de la Unidad de Investigaciones Históricas Unih Pakaxa.

La importancia del idioma originario

Una alternativa orientada a facilitar un mejor conocimiento y comprensión de la lengua originaria hablada por millones de personas.

Jaime Núñez Huahuasoncco* Quechua - Perú

En el Perú, en la región macrosur somos atropellados culturalmente. Como maestro expreso mi preocupación porque miles de niños quechuas aprenden un quechua occidentalizado, el "quechuañol" lo llamamos, y nadie dice nada. Aquí y en otros países lo denominan educación bilingüe intercultural o educación intercultural bilingüe, pero son nomenclaturas, nada más.

¿Para qué educación intercultural bilingüe? Nos enseñan interculturalidad. Dicen que hay que enseñar a respetar a los demás, pero ellos no nos respetan. Cuando realizamos nuestra haywakuy (la ofrenda a la pachamama), nos llaman paganos, herejes. Si eso es interculturalidad para el Ministerio de Educación, no lo queremos.

Asimismo, editan textos en quechua traducidos del idioma castellano para niños y niñas de las zonas rurales del país aduciendo que nos quieren educar en nuestra cultura y en nuestra lengua. Eso no es cierto, porque en sus contenidos se desarrollan competencias individualistas, como en la educación occidental que tenemos.

Si afirman que los símbolos para escribir el quechua son prestados del español porque es ágrafo, permítannos a los quechuas desarrollar nuestra escritura, por qué los no quechuas nos dicen cómo debemos aprender y enseñar quechua.

Los quechuas tenemos la estructura oracional distinta a la del castellano, con la que empezamos a comunicarnos en las aulas desde pequeños. Ahora nos explican, desde el castellano, que "la oración quechua por su tipología es sujeto, objeto y verbo (SOV)". En castellano enseñan la oración y clases de oración.

Para mí, la oración tiene dos partes, no tres: sujeto, objeto y verbo. Desde la lingüística es correcto, pero en la escuela no se enseña lingüística. En una oración en cualquier idioma, incluyendo el castellano, en cualquier texto, vemos dos partes y esas son: sujeto y predicado.

Como maestro y quechua he diseñado una gramática funcional, pragmática, desde el pensamiento quechua, desde la lógica quechua. No es una traducción del castellano al quechua, y ese texto pronto será publicado.

En este artículo tocaremos específicamente la sintaxis quechua.

He consultado a lingüistas, sobre todo en Puno, pues la Universidad del Altiplano tiene egresados en la materia. Sin embargo, cuando hablan de educación intercultural bilingüe su base teórica son estudios europeos.

Tipología

Si observamos la tipología de la lengua, es SOV. Es conveniente solo para la comprensión de los maestros, ya que se enseña quechua y se reconoce sus partes en castellano. Por esa razón, la propuesta es: sujeto-ruraq, objeto-imaymana, verbo-ruray. Aclaro que no se trata de una traducción sino que responde a la lógica del quechua.

chh <u>Luis</u>	<u>yawarninta</u>	<u>yuayarin</u>
Ruraq	imaymana	ruray
chh <u>Luis</u>	<u>su sangre</u>	<u>recuerda</u>
Sujeto	obieto	verbo

Hunt'a rimay. La oración

En la enseñanza-aprendizaje reconocemos entonces las partes de la oración sencillamente en sujeto y predicado, y dentro del predicado, el verbo en el castellano. De la misma manera, en el quechua, ruraq y rurasqam, y dentro del rurasqam se encuentra el ruray. No veo conveniente seguir utilizando la terminología objeto-imaymana desde el punto de vista de la gramática funcional, que es más pertinente pedagógicamente.

CASTELLANO	CONCEPTO APROXIMADO		
Sujeto	Todo de quien se dice algo en la oración.		
Predicado	Todo lo que se dice del sujeto en la oración.		
Verbo	Acción concreta que se dice de la actividad del sujeto.		

Se observa que la lógica de estructura sintáctica en el castellano responde a lo que se **dice** del sujeto.

RUNA SIMI /	CONCEPTO /	
QUECHUA	IMATA NISQANMANTA	
Sujeto / Ruraq	Todo quien hace algo en la oración.	
Predicado /	Todo lo que hace el	
Rurasqam	sujeto en la oración.	
Verbo / Ruray	Acción concreta que hace el sujeto.	

Se observa que la lógica de estructura sintáctica del quechua responde a lo que **hace** el sujeto.

Somos los quechuas los que debemos plantear nuestras alternativas, pero cuando nos permitan tener mayores espacios de participación. Esta propuesta la considero lingüística y culturalmente relevante, comunitaria y socialmente significativa y pedagógicamente pertinente.



^{*} Profesor. Asesor de docentes en el desarrollo de pedagogía andina quechua. Indígena quechua, nacido en las faldas del Apu Khunurana.

Particularidades del origen de la lengua en la protolengua andina

Lo andino propone una visión diferente, una visión "conciencia", en la que el qulla en su relación con la naturaleza no realiza ninguna actividad pragmática.

Jorge Miranda* y Viviane Del Carpio Natcheff Bolivia

Nuestros países se encuentran en procesos de cambio, en los que el concepto central es la descolonización que, en sus partes fundamentales, cuestiona los enunciados en que se basa el pensamiento presumiblemente universal de origen grecorromano que ha hegemonizado todo tipo de pensar que define a las filosofías occidentales y a sus ideologías, porque sus teorías son anatópicas. Sus enunciados no parten de realidades particulares definidas por los territorios donde se han formado culturas como las andinas, amazónicas y chaqueñas, donde radican las fuentes de su "modo de ser".

Entender la descolonización conlleva comprender los efectos de la colonización como tal, o sea la xenofobia, la misoginia y la diglosia, que caracterizan ahora a la crisis de los estados americanos y, en especial, a nuestra Aywia Yala.

Para lograr una profunda descolonización debemos descolonizar el pensamiento, lo cual implica definir los conceptos y paradigmas de cambio. Los conceptos que usamos tienen una carga semántica de cuño occidental que obedecen a lógicas excluyentes, ancladas en la lengua castellana, que usamos sin conocer lo que el pensamiento andino propone en sus conceptos filosóficos de visión de la vida, como paradiama filosófico.

Explicaremos algunas particularidades del origen de nuestras lenguas en la protolengua andina, mediante la cual podemos conocer y comprender algunos significados primigios que sustentan a las filosofías prehispánicas.

En este sentido, la formación del Awki-jaqi-aru, la protolingüística filosófica andina, permite acceder a los conceptos de este pensamiento a través de traducciones etimológicas de sus contenidos semánticos, que sustentan la propuesta descolonizadora.

Uno de los aspectos importantes de la filosofía andina, que la definimos como Jatha Kamachita o la seminalogía andina, se ocupa de las concepciones que definen el "en sí", el "para sí" y el "porque sí", como un proceso dinámico de desarrollo del "ser absoluto" que genera al ser activo el "estando" para luego llegar a "lo estado".

I. Procesos de colonización hoy

A más de quinientos años del desencuentro con la cultura occidental, tenemos profundos traumas del comportamiento humano. El primero llegó con el hombre europeo, que trajo consigo la herencia del pensamiento grecorromano, que define a su cultura como la "civilización" y a otras culturas, entre ellas las nuestras, como "primitivas". Ello revela que esa cultura se basa en una filosofía que es xenofóbica, monista: una sola filosofía, una sola religión, una sola forma de Estado, etc. Su religión la convierte en la única verdad y por ende tiene que ser monoteísta. Tiene temor al otro diferente, peor si ese otro diferente es animista y considera que el cosmos y la naturaleza es "vida". Su escuela, su religión, sus formas de Estado, sus leyes y comportamientos sociales buscan la hegemonía de su cultura. El ejemplo más fehaciente es la conquista con la cruz y la espada y su libro de compendio judeocristiano, llamado Biblia: su génesis es monista, desprecia a la mujer y destierra a la humanidad del bien vivir. Sus lenguas le sirven para conceptualizar su pensamiento disociador y excluyente, fundamentado en su lógica formal, que ha generado la dialéctica como método, en que siempre se tendrá que excluir al otro. Sus ideologías: la capitalista y la comunista no podrán conjurar la violencia entre "lo particular y lo comunitario". Todas las propuestas de desarrollo serán retoques aparentes de tinte hegemónico aun cuando su discurso sea en términos de equidad, desarrollo sustentable, transversalización, de género en las políticas de Estado, etc., y las posmodernas de alteridad y crítica al raciocinio.

Un instrumento para la colonización mental es la escuela, que en nuestros países enseña no solamente contenidos foráneos sino también en términos de diglosia, en que los grupos dominantes hablan la lengua de prestigio dentro de los cánones de su supuesta civilización occidental, como lo que debemos alcanzar. El conocimiento de esa lengua aseguraría un ascenso social en desmedro de nuestras culturas, a las que denominan subalternas, y, generando a la larga un proceso de monolingüismo, se convierte en un arma contra las culturas que no corresponden al occidentalismo.

Estos traumas de nuestras sociedades han sido causados por factores externos que generan el trauma más peligroso para nosotros y es la misoginia, entendida como el "rechazo a nuestros orígenes", el odio al nacimiento y pertenencia a una cultura, un pueblo o una nación. La misoginia enfrenta al individuo consigo mismo, lo resquebraja por dentro y destruye su integridad humana en los más profundos sentimientos porque el origen es madre y la madre es cultura y es lengua.

II. Descolonización del pensamiento

Cuando usamos el término "occidental", no nos referimos a personas sino a las formas de actuar y sus conceptos aparentemente universales con los que miden a las otras culturas que se hallan insertas en esa visión.

La forma de captar la realidad andino-amazónica es de otra estructura de pensamiento: una conceptualización multilateral o por lo menos tetradimensional para converger en un centro que llega a ser el quinto elemento de encuentro o tinku, en términos de acción, y taypi, en términos de localización.

Estas estructuras de pensamiento son las matrices culturales pukina, qulla y quechua desde las que se

forja una visión de mundo y de sociedad con principios que hacen a la vida misma en comunidad.

¿Y cómo podemos entender formas de pensamiento que están fuera del modelo tan difundido de la modernidad occidental?

Con el privilegio de haber nacido en estas latitudes, tener desde niño la suerte de compartir con los genuinos representantes de estas culturas, la capacidad de entender ese pensamiento y poder construir "otra mirada" hacia el universo, nuestro planeta tierra y la sociedad que nos rodea, procuramos "reestablecer los vínculos rotos" entre el hombre y la mujer, la naturaleza y el universo, y entre humanos de diferentes culturas, a fin de crear un puente sólido de doble vía y facilitar la comunicación y el intercambio entre los paradigmas que hoy están en pugna.

Este es un esfuerzo para exponer las ideas entre sí y sopesar los resultados, porque debemos generar el respeto de Occidente a esta sabiduría y demostrar que está vigente.

De la "estructura de pensamiento" de las culturas panandinas utilizamos conceptos y principios que permiten pensar fuera del pensamiento occidental, como son la complementariedad, la singularidad o particularidad, la reciprocidad, la proporcionalidad, la vincularidad, la simultaneidad, etc.

Existe la necesidad de cuestionar los contenidos de los conceptos occidentales utilizados sin reflexionar en sus contenidos semánticos. Por ello, es imprescindible poner al descubierto su propósito ideológico y hegemónico; y lo que queremos es esclarecer el sentido y uso de conceptos de cuño occidental como "verdades irrefutables".

Nos referimos a conceptos como: sagrado, divinidad, verdad, tiempo, espacio, estática, dinámica, teoría, mito, símbolo, hombre, nación, etc. Estas categorías han sido acuñadas en el contexto de la lógica excluyente del pensamiento occidental, porque separan el todo de las partes y la vida la expresan en conceptos abstractos que se alejan de la realidad por definir momentos estáticos frente a una realidad dinámica, conceptos que en el pensar andino no están considerados como categorías de su pensamiento.

La característica de los conceptos occidentales es la "separación" del hombre de la naturaleza, como si el hombre tendría la cualidad de ser un observador privilegiado del resto de la vida, como un "ser estático", observador de una "realidad dinámica".

Esa situación de observador "estático" que caracteriza a lo occidental crea conceptos opuestos y contradictorios como "objeto-sujeto", "verdaderofalso", "dinámico-estático", "sano-enfermo", "masculino-femenino", que se expresan en la "dialéctica" que define la exclusión de una parte del todo.

La visión integral y la utilización de opuestos excluyentes es la diferencia con la visión gulla, cuya manera de pensar es "incluyente", y en la que pensar significa: "pensar-criar-cuidar la vida en proceso", en la que los "pares se proporcionalizan" entre sí, como "complementarios" en un contexto de práctica cotidiana de vivir y de actuar. En esta práctica, la conciencia emana del proceso que definimos como "proporcionalización", porque esto implica que todo lo que existe en la naturaleza son "sujetos", que tienen la necesidad de "complementarse". ¿Cómo entendemos la concepción andina de complementariedad? Como el encuentro entre dos aspectos diferentes sin necesidad de exclusión o eliminación de uno de ellos y que provoca la creación conjunta de una solución consensuada entre las partes y con las partes.

Con estos elementos, lo andino propone una visión diferente, una visión "conciencia", en la que el qulla en su relación con la naturaleza no realiza ninguna actividad pragmática "como se entiende el trabajo en el mundo occidental", sino las actividades "ritualizadas" complementarias a lo demás que hace a la vida en sí.

Dentro de esas actividades el jaqi es parte de la comunidad, no pierde sus dones que lo caracterizan como "singularidad o particularidades". Entendemos el concepto de "singularidad o particularidad" como el conjunto de habilidades de cada persona que sirven y están utilizadas para el bien de la comunidad, como algo que tiene influencia en lo que lo rodea y su rédito no necesariamente tiene que ser material sino de "prestigio".

Sobre esta particularidad del actuar qulla, el sujeto individual o el individualismo es extraño y ajeno, porque genera "un sentimiento de posición" fuera del "flujo de la vida" y de las acciones que se desarrollan; desde esta lógica se encuentran aislados y solo buscan rédito y beneficio en interés propio. Actitud que para los qulla en una lógica que "no cuida", "no siente" a los otros como tampoco a la naturaleza.

En tanto, el sentido de vida en el ayllu qulla es parte de un proceso de "actuar juntos". La "diferencia es radical", es la visión de "actuar juntos" como una actualización que se repite en el cosmos, pero que siempre es de algo nuevo que existe por sí mismo.

En el pensamiento qulla no existe la escisión, sea esta territorial, de acción o sentido que expresamente sea profano o sagrado, todo deviene de los ancestros y, por ende, es respetable. Lo que se entiende como "ancestral" es la totalidad de la realidad para definir aquello que respetamos profundamente e incorpora una visión de que lo que se respeta es el devenir de los ancestros.

También se tiene que cuestionar y reconstruir el concepto de "tiempo", que en el pensamiento occidental es solo una dimensión pragmática de medición lineal que desecha el pasado y a lo que se quiere llegar es incierto. En cambio, el pensamiento qulla plantea un proceso de vida como flujo indivisible e inseparable de tiempo y espacio con el término pacha, que a la vez es cíclico y parte de la vida y de la experiencia.

Estos términos no se refieren a conceptos abstractos, sino son "flujos" de experiencias, maneras de vivir, modos de pensar, de ubicarse, es decir de "proporcionalizarse".

La lengua jaqiaru tiene una peculiaridad y es que cada palabra es polisémica. Las sílabas son "significativas" y cada concepto "bisilábico" alberga un contenido semántico de un alto nivel de complejidad, por lo que un concepto "bisilábico" tiene por lo menos cuatro acepciones y cada una de ellas, a su vez, encierra varios significados que solamente a partir del uso de los sufijos se limita el significado de sus contenidos.

Explicar culturas con conceptos ajenos a su contexto y acuñados en otro idioma dificulta revelar su verdadero significado. La dificultad se agranda cuando no se es consciente de que la presumible universalidad en las culturas no occidentales encuentra allí, en la filosofía, sus limitaciones.

Por eso hay que tener presente que "el pensamiento occidental, desde Platón, procede por análisis, división de la realidad, como camino predilecto de conocimiento; de modo que la división intelectual permite al logos capturar necrofílicamente lo esencial y supraindividual para establecer un régimen lógico de dominación, es imposible encontrar una equivalencia en el pensamiento amerindio por él siente o actúa con la realidad". (J. Medina, pág. 53 en Diálogos).

Por otra parte, existe un dilema con el pensamiento de Occidente que ha ocupado a los filósofos occidentales y es el sentido de la "inmanencia de los ancestros" frente al trascendentismo del monoteísmo o la hegemonía del individualismo que se refugia en un Dios y un tiempo ultraterreno, que es incompatible con el pensamiento qullana.

Solo cuando seamos conscientes de esta realidad lingüística dominante, habremos iniciado el proceso de descolonizacion, es decir ser críticos con las acepciones semánticas de los conceptos presumiblemente universales que aprendemos en la escuela y las universidades, réplica de la enseñanza colonialista que domina nuestra realidad.

III. La protolingüística andina-Auki-jaqi-aru

Toda filosofía se fundamenta en su lengua de origen y esta es nuestra propuesta de la estructura fonológica de la lengua protoandina. Para ello presentaremos la ubicación de los sonidos que hacen a esta lengua en la cavidad bucal del ser humano, donde hallamos la formación de las tres esferas sacroconcienciales espacio-temporales.

Alax pacha	que corresponde a las consonantes "simples"	
Aka pacha	que corresponde a las consonantes "aspiradas"	
Manqha pacha	que corresponde a las consonantes "globalizadas"	

Apoyados en otras investigaciones, consideramos que las 81 sílabas o sonidos son portadores de un "complejo significado polisemántico. A estas combinaciones las definimos como "sílabas significativas" que, al combinarse entre sí, forman los ideogramas, es decir que esas combinaciones bisilábicas son portadoras de ideas y conceptos. A los ideogramas los definimos como "raíces conceptuales" de los que emanan familias de conceptos a través de las innumerables combinaciones.

He aquí algunos ejemplos de la sílaba significativa:

Su	esencia de un ser absoluto inmutable	
Su kullu	"ofrenda al ser", ritual para la incorporación a la comunidad de los niños(as) que cumplen un año (Bertonio, tomo II, pág. 323).	
Sulla	lo que despierta la vida, rocío.	
Su llu	ser en formación, feto.	
Suti	lo que uno es, nombre.	
Su tutu	quien perdió su ser, sin nombre.	
Su maya	el ser en la totalidad, lo sublime.	
Suma	la esencia del ser, belleza, bondad.	
Su paya	el ser bifurcado, en el sentido de complementario	

III. Jatha kamachita o seminalogía andina

Uno de los elementos comunes a toda filosofía es preguntarse sobre los diferentes aspectos del "ser", en nuestro caso específico del "estar".

En la filosofía andina, acuñamos el concepto de seminalogía, Jatha kamachita, que significa el principio de la existencia en un devenir dinámico de la vida misma, desde sus orígenes.

Estas son las diferentes etapas de ese devenir cíclico de la vida.

El "en sí" de la filosofía andina

Esta filosofía obedece a principios, cánones y categorías propios, independientes de otras

cualidades o sustancialidades y su única fuente de origen es la potencialidad cósmica, que está latente en su origen.

El "en sí" está relacionado con el ser y en esta filosofía se define en torno al "ser inmutable", que en aymara tiene la denominación de "suna", de cuya traducción etimológica se deduce que "su" denota una esencia inmutable de connotaciones de infinitud a-crónica y a-tópica; la sílaba "na" denota especificidad situacional del mismo.

Esta característica del "en sí" andino se origina en una época que denota profundidad remota en el tiempo-espacio, donde reside la inmemoriable eternidad de la existencia del subconsciente cósmico, Ch´amakpacha. Allí está la esencia de la "totalidad", de la que emanan los principios de la vida y su propia manifestación. Es el "curpus", el recipiente donde se alberga el todo y la nada preexistentes y la fuente de donde emana la vida, en todas sus expresiones, preceptos y "mitos fundantes" que hacen al origen del ser y estar de la filosofía andina.

Definimos como "mitos fundantes" a los principios axiomáticos e incuestionables de una filosofía "en sí", como la preexistencia de la totalidad y el acto de la "manifestación de la vida".

El "para sí" de la filosofía andina

Como concepto filosófico, el "para sí" denota lo que es en virtud a su sustancia, o parte de ella; lo que está en la conciencia o para la conciencia y lo que se está realizando por el mismo hecho de la dinámica del acto.

Desde el punto de vista lingüístico, esta denominación se conoce como "sataki", que significa "de-ser" o "estando por aquí", porque la expresión "su" deja de ser una atribución absoluta y se diluye en las partes de la emanación que genera el cambio.

Cuando el "sataki" ha perdido su dinámica de proceso y de cambio, deja de ser presente progresivo y se convierte en pasado estático, expresado en la sílaba significativa "si" de "siwa".

El "porque sí" de la filosofía andina

"Siwa" tiene el significado de un cambio ocurrido en el ser, lo que denota en sí que ya no es ser; es "noser", porque nos alejamos del ser y vivimos la realidad de "haber estado".

Esta característica de pensar y sentir el "estar dinámico" en vez del "ser estático" expresa todos los estados del pasado como las únicas realidades tangibles y de las cuales nos podemos proyectar, es también lo único que se conoce, lo demás es incierto e inexistente.

El pasado es lo que se conoce, lo que va delante de nosotros y con lo que convivimos.

El presente es solo una forma de cambio progresivo y continuo de los "haciendos" al pasado, es un estado dinámico, imposible de ser retenido sin dejar de ser presente y ser pasado (yo soy es pasado, yo estoy siendo es la forma dinámica del presente progresivo).

Por esa razón, pensar el presente como inmutable es una ilusión y la vida es un eterno presente progresivo, donde se acumulan los hechos del pasado y nada más.

El "siwa" es el estado que convierte a las acciones en algo tangible para ser asimilada por el raciocinio, lo que en la ciencia de Occidente se conoce como conocimiento.

Resumiendo: el "para sí" es la sangre del "curpus en sí", la vida cósmica "per se", que abarca al todo constituido en la transitividad no escindida, pero sí diferenciada.

Entre el "en sí" y el "porque sí" se origina el "mito fundante de la complementariedad", en un equilibrio dinámico, donde el "para sí" funge como intermediario: forma el punto de encuentro, el tinku con la connotación del acto y como puente "Chakana".

Esta argumentación se funda en las propias lenguas, donde se expresan los diferentes estados del ser, el estar y sus derivaciones a través de sus sílabas significativas: su, sa y si.

Correspondencias filosóficas del ser y el estar

	Ser inmutable	Siendo / estando	Sido / estado
Sílabas significativas	"Su"	"Sa"	"Si"
Épocas espacio-temporales	Ch`amakpacha	Thurupacha	Qhanapacha
Esferas sacro-concienciales	Manqhapacha	Akapacha	Alaxpacha
Estados de percepción	Intuición / sabiduría de la totalidad	Acción / Experiencia	Razón / conocimiento parcial escindido
Forma de expresión	Mítica	Vivencial	Racional
Concepto aymara	"Suna"	"sataki"	"siwa"
Correspondencia filosófica	"En sí"	"Para sí"	"Porque sí"

* Doctor en Filosofía Antropológica de la Universidad RWTH, Aachen. Catedrático de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia) y profesor de Filosofía Comparada en el Instituto de Filosofía de la RWTH, Aachen. Director del Proyecto Revitalización de Formas Educativas Andinas. Funcionario del Ministerio de Justicia de Bolivia. Autor de varias publicaciones.



Práctica milenaria del sistema legal indígena

El sistema legal indígena se adapta a diferentes lugares y tiempos de acuerdo con el modo de vida de cada pueblo y sus particularidades.

Bolívar Beltrán* Ecuador

El tema de la administración de justicia indígena ha sido reconocido en distintas épocas y una de las primeras referencias de la Conquista está en Bartolomé de las Casas. En una de sus crónicas al rey escribe: "Mire, en este continente hay sociedades organizadas que tienen todos los sistemas constituidos y uno de ellos es el sistema legal indígena".

La corona española reconoció esa forma de organización legal de las poblaciones y nacionalidades indígenas con dos condiciones:

- 1. que respeten a la corona y
- 2. que respeten la religión católica. Era el año 1500 aproximadamente.

En los últimos diez años en América Latina ha habido numerosas reformas constitucionales y en ellas se ha reconocido la administración de justicia indígena, también con dos condiciones:

- 1. que se respete la Constitución y
- 2. que se respete los derechos humanos.

Desde 1500 hasta hace diez años las dos condiciones, las de la corona y las de los estados republicanos uninacionales excluyentes, no han variado. Se han reconocido los temas legales indígenas aunque con condiciones.

En Ecuador, en 1998, se reconoció el sistema legal indígena (las autoridades, los procedimientos, los mecanismos de resolución de conflictos indígenas) a nivel de principios constitucionales con una condición: el reconocimiento constitucional se debe compatibilizar por una ley secundaria. Esa ley no se da hasta ahora.

¿Qué sucede hoy en América Latina con los sistemas legales de los estados uninacionales? En el 2001, el Departamento de Estado de Estados Unidos hizo un sondeo de lo que sucede en la administración de justicia de nuestros países. Su conclusión: las ramas judiciales son débiles e incapaces, deficientes; los equipos y el entrenamiento también son deficientes; muy bajos salarios y corrupción generalizada. En el caso de Colombia, intimidación.

Los sistemas legales de América Latina han colapsado: el 70% de presos está sin sentencia, la gente que intenta acceder a recibir justicia tiene sus procesos archivados.

En Ecuador, desde 1830 al 2007, se han creado 134 mil cuerpos legales, de los cuales el 70% está en vigencia.

Ecuador y Bolivia están embarcados en las constituyentes, por lo que tendremos nuevas constituciones, pero el marco jurídico quedará vigente. ¿Qué tiempo demandará reformar y ajustar a la nueva Constitución todo el marco jurídico? Entre tres y cinco años si se trabaja todos los días. La primera tarea de los estados uninacionales, luego de las reformas constitucionales es, por un lado, ajustar la legislación secundaria; y por otro, limpiar la 'basura jurídica'.

Otro tema: ¿Cómo han sido tratados los sistemas legales indígenas por los medios de comunicación? Como crónica roja. He recortado noticias de algunos periódicos: el 19 de mayo del 2004 un linchamiento; junio del 2004, al sur de Bolivia, la comunidad aymara asesina al alcalde. Los linchamientos como práctica de justicia no son pocos. La prensa toma como crónica roja a los sistemas legales indígenas.

Tengo fotos a las que llamo fotos de la desinformación publicadas en el 2005 en la revista "Sucesos" y en el 2007 en el diario "El Extra". La prensa, especialmente la televisión, llega y lo que

toma es el castigo, cuando tras ello existe un procedimiento. Eso es lo que sale en primera página en uno de los periódicos de la región sobre la administración de justicia indígena: el castigo, el linchamiento. Nos queda un desafío: hacer un trabajo con los medios de información. No podemos decir que la justicia indígena es perfecta. Hay debilidades, pero no es linchamiento, tampoco justicia por mano propia.

En su Diccionario Jurídico, Guillermo Cabanellas, uno de los tratadistas más conocidos en la legislación occidental, señala: "Linchamiento no es otra cosa que la forma popular de ejecutar justicia aplicando la pena capital sin esperar el pronunciamiento del fallo condenatorio". Dice que se reúne una turba, coge al delincuente y lo castiga. Pero no es así la administración de justicia indígena.

Las sociedades o colectividades indígenas son entidades milenarias que se han desarrollado en base a instituciones económicas, sociales, políticas y culturales con una cosmovisión, y el sistema legal indígena es una institución.

¿Qué ha pasado con nuestra administración de justicia? La han denominado derecho consuetudinario y así ha sido aprobado en las Constituciones de América Latina; se ha reconocido como una práctica secundaria, la han llamado derecho indígena, derecho quichua, justicia por mano propia, justicia tradicional, mecanismos alternativos de resolución de conflictos, sistema legal indígena, derecho originario.

Para su interrelación con la sociedad indígena los pueblos indígenas tienen que asumir una definición de sus prácticas de justicia que las englobe, y que yo llamo sistema legal indígena, porque reúne todas las características para ser tal.

Las comunidades indígenas sostienen que eso es una práctica milenaria, colectiva, en proceso de perfeccionamiento, contrario a lo que tiene la sociedad occidental: un código vigente 20, 40 o 50 años, que tipifica un delito, que fija la sanción, etc., que no cambia.

En las comunidades indígenas el sistema legal está en perfeccionamiento. En una asamblea

administran justicia: que es efectiva, ágil, oportuna; un juicio justo.

Hoy en América Latina un juicio demora tres o cuatro años, y la condena, varios años. Y al final podría resultar que el acusado es inocente. ¿Cuánta gente nuestra está en las cárceles? En el caso de Ecuador, donde hay 34 cárceles, entre diez mil y quince mil personas.

En la administración de justicia indígena un caso se resuelve en tres, cuatro o cinco días; luego dan la resolución, que es oral, justa.

En un caso de administración de justicia indígena estimé en un año la sanción a la persona que había quemado una casa. Me equivoqué. La pena fue reparar el daño causado. Él decía: "Tienen que castigarme"; no fue así. La sentencia fue reconstruir la casa, pararse frente a la comunidad y organizar la minka para realizar el trabajo. iUna justicia reparadora!

El sistema legal indígena se adapta a diferentes lugares y tiempos de acuerdo con el modo de vida de cada pueblo, pues cada uno tiene su particularidad y eso es hermoso. A veces los jueces nos dicen: "No, la administración de justicia es igual para todos". O lo que nos dice la legislación nacional: el desconocimiento de la ley no excusa a persona alguna, todos estamos obligados a conocer la legislación nacional de los países. En Ecuador tenemos la obligación de conocer 92 mil leyes. ¿A quién le cabe eso? ilmposible!

En una asamblea de la nacionalidad Shuar se reúnen para administrar justicia ancianos, adultos y niños. En la resolución de conflictos los niños tienen un papel importante: van y llaman a la puerta de la casa del denunciado, de los afectados, de los comuneros. Si hacemos una comparación con los procesos de la justicia ordinaria, serían como los que citan a las partes.

Los dirigentes de la Confederación de los Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador han ofrecido impulsar el tema del sistema legal indígena. Necesitamos una serie de tareas, desde ir a las comunidades, participar en la administración de justicia, hasta llegar a reuniones con el presidente de la Corte Suprema, para tratar el tema. La corte presentará un proyecto de ley de reforma de su ley orgánica de la función judicial en el que incluirá un capítulo del sistema legal indígena.

Rodolfo Stabenjagüen, relator de Naciones Unidas sobre el tema de los pueblos indígenas, ha hecho varias recomendaciones a los estados, y la aspiración es que la Comunidad Andina las recoja para que no queden en teoría, sino que se sume a la exigencia de los estados para reconocer esta práctica milenaria del sistema legal indígena.

Tenemos, pues, una serie de recomendaciones sencillas y complejas. Entre las más sencillas podría citar la que establece que si una persona indígena es detenida se le informará en su idioma. Desde el primer momento, si una persona indígena es detenida o es procesada, se le debe decir en su idioma, caso contrario el proceso es nulo.

Hay otras recomendaciones en el ámbito del Estado: que se reforme la Constitución, que se apruebe la legislación secundaria. Se ha redactado un proyecto de ley sobre compatibilización de justicias con varias sugerencias. ¿Qué pasa si un indígena es sentenciado? Debe buscarse opciones al encarcelamiento como sanción, porque para los pueblos indígenas la cárcel no es la única sanción.

El desafío es construir la pluralidad jurídica en el continente y para eso necesitamos que cada Corte Suprema de los países se abra al tema, sepamos las fortalezas y debilidades de cada una y se permita una reforma legal que haga posible la construcción de la pluralidad jurídica. En Bolivia están avanzando con la Constituyente; en Ecuador ese es el desafío.



* Abogado. Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales. Doctor en Jurisprudencia. Diplomado Internacional Pueblos Indígenas y Desarrollo (México), Presidente de la Fundación Lianas. Miembro del equipo de Investigación y de Apoyo a las Nacionalidades Achuar y Shiwar. Director del Departamento Jurídico de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Derechos fundamentales de los pueblos indígenas

Para el Estado la tierra es el derecho a la propiedad privada, el derecho de las personas que no son los pueblos, las personas individuales y la gran diferencia con nosotros es que no vamos a reclamar nunca una propiedad individual si no colectiva.

Nimia Apaza* Pueblo Colla - Argentina

Vengo del Qollasuyo Argentino, la parte sur del Tawaintisuyu¹, una de las cuatro regiones del sol, pertenezco al pueblo Qolla y soy abogada. Voy a exponer el tema "Los derechos fundamentales de los pueblos indígenas".

Estos son: el derecho a la identidad cultural, el de ser pueblos, el derecho al territorio, el derecho de los pueblos originarios, que lo llaman el consuetudinario y para nosotros es el verdadero derecho, y también el derecho a la libre determinación.

Derecho a la identidad cultural

Es el derecho más violado en Argentina por el etnocidio que se hizo con nuestros pueblos quitándonos nuestra cultura, evangelizándonos como una forma de "amansarnos" y poder quitarnos la tierra.

Quiero referirme a un evento sobre derechos de los pueblos originarios, realizado en México, en 1993, y por eso las definiciones que expongo son expresiones de nuestros hermanos de América: ¿Cuál es nuestra identidad? "Nuestra identidad cultural está formada por todas las distintas manifestaciones que tenemos al relacionarnos con nuestra madre tierra y las relaciones entre nosotros mismos como seres humanos colectivos. Nuestras culturas son diferentes y confieren una identidad particular a cada uno de nuestros pueblos. Como indígenas tenemos el derecho de desarrollar libremente nuestra personalidad e identidad. Un

derecho fundamental de nuestros pueblos indígenas es el de desarrollar nuestra vida cultural, profesar nuestra propia religión y emplear nuestro propio idioma. Nuestra cultura es nuestra identidad, es vida fundamentalmente".

Nosotros estamos unidos desde el Ártico hasta Tierra del Fuego por esta misma forma de ver el mundo, nuestra tierra, nuestro fuego, nuestra agua, nuestro aire, o sea nuestra relación con el cosmos, Tata Inti, y Mama Quilla, y nuestros demás seres tutelares que nos permiten tener este derecho basado en la naturaleza.

Quizá lo más importante que tenemos en nuestra cosmovisión es nuestra relación con la madre tierra, porque ella es sagrada. Así decimos: "De ella venimos y a ella vamos".

Tenemos esta relación en la cual no somos más que hermanos con los animales y las plantas, por eso decimos: "Acabando con nuestra tierra, acabarán con nosotros"².

Al respecto haré una reflexión sobre los códigos civiles que rigen en América, cuando se define el derecho de dominio, el derecho privado en el cual Occidente se afirma como en la columna vertebral. Al respecto haré una reflexión sobre los códigos civiles que rigen en América, cuando se define el derecho de dominio, el derecho privado en el cual Occidente se afirma como en la columna vertebral. "Es el derecho del uso y del abuso, es ejercer el dominio sobre la cosa..." o cuando se habla en el

^{1.} Los españoles llamaron Imperio Incaico al Tawaintisuyu.

^{2. &}quot;Cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo, cada hoja resplandeciente, cada playa arenosa, cada neblina en el oscuro bosque, cada claro y cada insecto con su zumbido son sagrados en la memoria y en la experiencia de mi pueblo" (Cacique Seattle - Carta al Presidente Franklin de Estados Unidos).

derecho minero de la explotación... Obviamente no podemos dominar ni explotar a nuestra madre, por eso decimos que nuestro derecho es diferente, basado en nuestra cosmovisión, en nuestra vida comunitaria, en principios como la solidaridad, la reciprocidad, la complementariedad. Estos principios son los que hacen a nuestra identidad cultural.

El derecho a la identidad ha sido reconocido por distintos documentos internacionales como la Declaración Interamericana de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA, (art.V)³, que está en preparación permanente desde hace tantos años al igual que la de la ONU, (artículo 8)⁴, y realmente es lo que allí se denomina el derecho a no ser "asimilados". Por eso la identidad es un derecho humano fundamental, porque es la subsistencia misma del pueblo: si el pueblo pierde su identidad, habrá perdido su condición de "ser pueblo indígena". La identidad es lo que marca la diferencia. Somos los pueblos quechuas, aymaras en Bolivia; tobas, mapuches, guaraníes, qollas en Argentina, etc.

Nosotros hablamos tanto de la diversidad porque esta desaparecería si nos homogenizaran como pretenden los estados, que todos seamos chilenos, argentinos, colombianos, peruanos, etc. Porque hay diversidad queremos la unidad de los pueblos originarios.

Derecho a una educación bilingüe intercultural

Este derecho está dentro del respeto a la identidad, es como un capítulo aparte. Generalmente, lo que se hace en Argentina es transmitir los conocimientos occidentales a través de la lengua indígena por seudomaestros indígenas, pues la legislación no permite enseñar a quienes no son docentes. Por eso nuestros ancianos, sabios o dirigentes de comunidades no pueden educar, sino traducir. El Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas

(vigente en Argentina, Bolivia, Perú, Colombia y Venezuela) también recoge este derecho a la identidad, cuando habla en los artículos 2° 2b⁵ y en el 5° a⁶ sobre todas las instituciones que tenemos y que deben respetarse al igual que el desarrollo con identidad (artículo 7.1)⁷.

Esta es una de las formas de vida más importantes que tenemos: poder crecer con identidad... Alguno de los hermanos decía: esto no es para mejorar, es para vivir bien, es el sumak kausay (el buen vivir) que tenemos en el idioma quechua, esto es el desarrollo con identidad que debemos fortalecer. Muchas veces nos hablan del desarrollo desde el punto de vista del "progreso" o de "mejorar la vida" como en Occidente y eso no es lo nuestro.

Derecho de ser pueblos

Ser pueblos para los estados es el conjunto de ciudadanos que forman un país. Para nosotros, como lo dice el doctor Rodolfo Stavenghagen, "es el conjunto de rasgos que caracterizan a un conglomerado humano en términos territoriales, históricos, culturales, étnicos y le dan un sentido de identidad". Somos seres humanos colectivos y "pueblo indígena es el que además de presentar estos rasgos es originario de la región que habita y ha quedado incluido en la institucionalidad de otra sociedad dominante y se distingue por la conciencia que desarrollan sus miembros". (Instituto Interamericano de Derechos Humanos).

Este tema de la conciencia es relevante, lo destaco porque en Argentina somos muchísimos miembros del pueblo Qolla o de otros pueblos indígenas, pero hay muchos que han perdido la conciencia y entonces es solo gente de piel oscura que no sabe quién es. El Convenio 169 de la OIT lo recoge y el concepto de pueblo está reafirmado⁸.

^{3. &}quot;Los pueblos indígenas tendrán derecho a preservar, expresar y desarrollar libremente su identidad cultural, en todos sus aspectos, libre de todo intento de asimilación".

^{4. &}quot;Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura".

^{5. &}quot;Que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales de esos pueblos respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones y sus instituciones".

^{6. &}quot;Deberá reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente".

^{7. &}quot;Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar en la medida de lo posible su propio desarrollo económico, social y cultural".

^{8. &}quot;La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un critério fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio".

Hemos logrado que en este convenio como en la Declaración de Naciones Unidas y en la de la OEA, se consagre la palabra pueblos indígenas y dejemos de ser poblaciones o minorías. La Constitución en argentina dispone "reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos". Ahí discutimos porque somos pueblos indígenas que estamos en varios países: el qolla forma parte de Bolivia, Perú, Chile y Argentina, los guaraníes de Bolivia, Argentina y Paraguay, y el mapuche de Chile y Argentina.

Derecho al territorio

Es nuestra tierra ancestral, es el espacio de la naturaleza en el cual estamos ejerciendo nuestra influencia cultural y de la cual estamos recibiendo toda nuestra sabiduría porque nos transmite todo lo que somos, lo que tenemos. Esta madre tierra con toda su biodiversidad es el lugar donde desarrollamos la cultura, la espiritualidad, nuestra lengua y la forma de organización social. Por eso, este territorio es para nosotros el aire, el suelo, el subsuelo, mientras que para los estados de toda América del Sur, el subsuelo es suyo y no pertenece a los pueblos indígenas. Nosotros tenemos un concepto más profundo que tiene que ver con la totalidad del cosmos y por eso no podemos entender ese derecho, especialmente el minero. Los hermanos de los salares que tenemos en Jujuy dicen: "Vamos a cosechar la sal, la sal es lo que nos da la madre tierra". ¿Cómo entendemos que eso no nos pertenece? Hay profundas contradicciones entre nuestra cosmovisión y un derecho que está concebido desde el punto de vista económico.

El Convenio 169 consagra la participación de los pueblos indígenas en la administración, uso y gestión de los recursos naturales y la Constitución argentina solo habla de participación. Nuestra lucha ahora es por la verdadera participación, para evitar el saqueo de los recursos naturales.

En principio, dentro del territorio está la tierra que posee cada comunero/a. Pero para el Estado la tierra

* Jurista indígena de Argentina. Presidenta del Instituto de Derecho Positivo Indígena. Ex coordinadora del Programa de Desarrollo Rural para el Pueblo Guaraní de Jujuy. Representante de los pueblos indígenas de Argentina ante la Primera Asamblea del Fondo Indígena de Latinoamérica y el Caribe. es el derecho a la propiedad privada, el derecho de las personas que no son los pueblos, las personas individuales, la gran diferencia con nosotros es que no vamos a reclamar nunca una propiedad individual sino colectiva.

Nuestra Constitución de 1994 reconoce "la personería jurídica de las comunidades, la posesión y la propiedad comunitaria de las tierras", da la posibilidad de entregar más tierras y establece que "ninguna de estas tierras será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos".

Derecho a la libre determinación

Es el derecho a ejercer nuestra cultura, a tener nuestra música, nuestras lenguas; que nos permite usar nuestra ropa (que en Argentina no se puede usar por la discriminación exagerada y bárbara que hay), es el derecho a poder vivir en casa con una tecnología apropiada⁹. Este derecho a la libre determinación lo vemos cada día y cada instante, es el derecho que tenemos a ser nosotros mismos, a manejarnos con nuestra identidad, con nuestra cosmovisión, con nuestra espiritualidad. Aquí la Constitución de 1853 que decía: "Convertir los indios al catolicismo".

Estamos en un proceso de recuperación de tierras y de su titulación también, y en algunos casos no podemos hacer mucho, hay desalojos a pesar de que hay una ley de emergencia que paraliza los desalojos en Argentina... Estamos también en la lucha de ejercer nuestro derecho a la participación porque los derechos están escritos desde 1994, pero recién ahora estamos empezando nuestra etapa de efectivización.

Finalmente, agradezco a los hermanos presentes en el Foro, a la CAN, por esta posibilidad que nos dan del encuentro de los que estamos trabajando con el recurso más grande que nos dio la madre tierra que es nuestro entendimiento, siempre teniendo en cuenta que para nosotros no es "pienso, luego existo", sino "siento, luego existo".

^{9.} En la puna fría, con adobes y no con escuelas de bloque o de ladrillo donde los chicos no aguantan el frío; para el pueblo guaraní en casas amplias con grandes árboles que les dan sombra y no en casas del Instituto de Vivienda cuando les adjudican una casa chiquitita, con techo de chapa con 50 grados de calor...



III.ENSEÑANZAS PARA EL BUEN VIVIR

Sabiduría en la crianza de la chacra

La crianza de las plantas y animales las realizamos al amparo de la pachamama (madre tierra) y de los apuk, por eso siempre antes de cada práctica agrícola les pedimos permiso con los ritos.

Julio Valladolid* Perú

Óscar Blanco, un amigo cusqueño, que murió hace veinte años, dio la definición más clara sobre la diferencia entre la agricultura técnica moderna con fines de productividad y rentabilidad y la agricultura andina o, más propiamente, la agricultura andino-amazónica.

¿Qué es la agricultura andina?, le pregunté. Se arrodilló, tomó un puñado de tierra y la besó. iEsta es la agricultura andina!, exclamó. Eso nos hizo reflexionar y de ahí nuestra preocupación por acercarnos a la agricultura campesina, andina; ahí entendí que yo no era el experto que llevaba propuestas para cambiar a los campesinos, sino un acompañante y tenía que aprender de ellos, que eran los expertos.

La agricultura aparece en los Andes hace más de 8.000 años. Fue la principal actividad, como hasta hoy, de los campesinos o los prehispánicos de ese entonces. Nuestras culturas son agrocéntricas y tenemos que pensar -quienes estamos preocupados por la cosmovisión andina o por cualquiera de las puertas de entrada a lo andino- a partir de la agricultura campesina andina.

Recuerdo la presentación de un diccionario sobre términos quechuas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el que el autor decía que el 90% de las expresiones quechuas que encontraba se refería a la crianza de la chacra, a esta crianza campesina andina. ¿Tenemos en cuenta esta situación que confirma el agrocentrismo andino?

Este afán de acompañar a las comunidades campesinas me permitió caminar por las chacras de los campesinos. Desde hace 15 años, en el PRATEC, realizamos cursos de reflexión sobre la agricultura campesina andina. Hoy diría que criamos nuestra familia en agricultura y cultura andina. A partir de

esta reflexión muchos de los participantes, que eran jóvenes agrónomos, regresaron a sus comunidades para formar ONG, acompañar a sus parientes, a sus amigos y hermanos y descolonizarse mentalmente de la educación formal que recibieron. Yo no termino de descolonizarme. A pesar de mis esfuerzos, siempre tengo en la boca la terminología tecnocientífica que me aleja de la crianza de la chacra. Crianza no es igual que manejo. Como agrónomo, manejo plantas con criterios de eficiencia y rentabilidad en función del mercado, porque ese es el negocio. Pero en la agricultura andina, el campesino no maneja plantas: las cría con respeto y cariño. Esta crianza es una relación afectuosa con la planta. Por eso la crianza de las plantas está llena de manifestaciones que llamamos rituales. Se hace un ritual antes de roturar la tierra para la primera siembra, antes de los aporques, antes de la cosecha, antes del almacenamiento. Si falta lluvia, se realiza un ritual para pedir Iluvia; si cae una granizada, ritualizamos, para volvernos a armonizar, porque el granizo avisa que estamos desarmonizados. A estas expresiones de cariño las llamamos rituales. Vistas desde Occidente son costumbres, creencias, supersticiones.

Muchos piensan que la agricultura andina no existe, que hay una arrolladora modernización, un desarrollo que llaman globalización y que indefectiblemente todos tendemos hacia ello. Pero cuando vemos el campo no es así: mientras hagamos los rituales con cariño, despertemos a los apus (cerros protectores) que están dormidos y recuperemos los centros ceremoniales (hoy convertidos en centros turísticos), donde están nuestros calendarios agroastronómicos de crianza de las chacras, en conversación con el sol, la luna, las estrellas, las plantas, los animales, los apus, la pachamama, las cochas (lagunas), los puquiales, el granizo, la helada, y aun con los difuntos, esto que

parece que ya no hay está ahí para aquellos que caminan las chacras con sus propios pies.

Cuando converso en eventos donde asisten antropólogos, economistas y sociólogos, me refiero a que hay técnicos de las ciencias naturales y técnicos de las ciencias sociales, porque todos nosotros que aprendemos y que comprendemos las cosas desde Occidente utilizamos el enfoque de sistemas, e interpretamos las cosas en términos de máquina, pero el mundo andino es diferente. Las evidencias que nos muestran los campesinos señalan que para ellos todo es vivo y vivificante (que da más vida). El trato entre todos es de personas, y hay algo difícil de entender: no solo las personas tienen su ánima, sino también los cerros, la pachamama, el sol, la luna. No solamente cuando un niño se cae y se asusta pedimos a alguien que llame a su ánima para que recupere su alegría; también lo hacemos cuando la chacra se asusta. Estuve presente cuando un campesino llevaba a un maestro para que llamara al ánima de su chacra, porque el día anterior había entrado el ganado y se había comido el maíz, por lo que las plantitas que quedaron estaban asustadas. Entonces llamó a su ánima. Muchas evidencias prehispánicas son para llamar el ánima. En determinados momentos las deidades andinas, como el sol o la luna, también pueden perder su ánima, y hay que llamarlas, porque en nuestra concepción no hay "deidades todopoderosas", nadie es más que nadie.

En el ámbito mundial, somos "inventores" de una clase de agricultura, otras agriculturas originarias existen en Centroamérica, en el África, la India, la China, el mediterráneo y el Asia, pero en los Andes es donde la agricultura tradicional está vigorosa.

Si algo caracteriza a los Andes es la diversidad. Tenemos una diversidad lingüística y cultural: hay 45 clases de idiomas y miles de pueblos en la sierra, en la costa, en la selva alta y selva baja, y esto va acompañado por una diversidad cultural. La cordillera de los Andes que atravies a longitudinalmente el país, crea una franja estrecha hacia el mar, que es la costa, que es andina, porque también es el contrafuerte de los Andes, y hacia el oriente crea la selva alta, otro contrafuerte. El 80% de los climas del mundo está en los Andes del Perú, Ecuador y Bolivia, lo cual es una ventaja, porque podemos criar cualquier cultivo.

Para quienes consideramos que todo es vivo, decimos también que todos vivimos en ayllu, (en familia). Así tenemos comunidades de los runas o los humanos, comunidades de las sallaas o de la naturaleza y comunidades de las deidades andinas o de las huacas. Todos somos parientes y vivimos haciendo chacra: en los Andes hacemos chacras y en la selva criamos el monte juntamente con las chacras; el ayllu es nuestra familia, vivimos en nuestra casa que es el pacha, en términos simples, es la casa del ayllu. Vivimos conversando entre todos, compartiendo el trabajo comunitariamente: trabajamos en ayni, minga, choba choba, pagalqu. Priman el respeto y el cariño. Todos somos personas equivalentes y el término equivalencia lo empleamos para decir que nadie es más que nadie y vivimos en suficiencia, no en abundancia; es decir, criando de todo para comer de todo.

Diversidad y variabilidad de plantas nativas cultivadas andino-amazónica

Cuando hablamos de diversidad, nos referimos a las diferentes especies de plantas: papa, maíz, quinua, maca, etc. La variabilidad se refiere a las variedades dentro de cada especie. En cada chacra criamos diversas especies y variedades. Este es un saber del que generalmente no nos damos cuenta pese a que nos permite comer. Tenemos 1.600 accesiones de maíz agrupados en 50 razas de maíz, lo cual nos coloca como el centro con mayor variabilidad de maíces en el mundo, más que México o Guatemala, que se supone fueron la cuna del maíz. El Centro Internacional de la Papa mantiene 3.500 variedades nativas cultivadas de este tubérculo. Iaualmente los otros tubérculos andinos como la oca, el olluco, la mashua tienen una amplia variabilidad y podemos decir que tenemos variabilidad en los granos, raíces y frutos andinos. Todos en conjunto tienen propiedades de alta calidad nutracéutica, es decir que son alimentos que nutren y curan.

Nosotros participamos durante cinco años (2001-2005) en un proyecto de conservación in situ de la agrobiodiversidad con otras instituciones del país. Acompañamos a 41 comunidades campesinas desde las 10 ONG denominadas Núcleos de Afirmación Cultural Andina, situadas: 4 en Puno; 3 en Ayacucho, 1 en Cajamarca y 2 en la selva alta de San Martín. Tenemos descritos 926 saberes de crianza de la diversidad, los cuales están publicados

en forma de cartillas con un lenguaje sencillo que ayuda a motivar el recuerdo y la recreación por el propio campesino, devolviéndoles de esta manera sus saberes.

A esos saberes los hemos agrupado en prácticas de crianza, señas y secretos. Como todo es vivo, todo puede ser objeto de crianza, así no solamente existen prácticas de crianza de las plantas, animales, sino también del suelo, el agua y el microclima. Se "conversa" con todo para la crianza de la chacra, y a este "conversar" se le llama señas. Por ejemplo, son señas los astros, las plantas y animales silvestres, etc., que nos dicen si el año va a ser lluvioso o tendrá poca lluvia. Los secretos se refieren a lo que desde la racionalidad científica se denomina creencias o supersticiones, es decir que no tienen una explicación científica. Por ejemplo, uno de estos secretos es mirar las fases de la luna para sembrar, así no se siembra ni se realiza ninguna labor agrícola en luna nueva.

La cruz andina en la crianza de las chacras

La cruz andina, llamada por los quechuas chacata y por los aymaras chacana, es una constelación mucho más grande que incluye a las dos estrellas más brillantes de la cruz del sur. Esta constelación acompaña al campesino en el proceso de crianza. Cuando sale en la madrugada del 1 de noviembre, Día de Todos los Santos, estamos en plena siembra; cuando culmina (o sea alcanza su mayor altura respecto al horizonte sur) a mediados de febrero (carnavales), cosechamos as siembras tempranas; y cuando se oculta, alrededor del 3 de mayo (fiesta de las cruces), empieza la cosecha grande. Esta constelación está dibujada en piedras, ceramios y tejidos de todas las culturas andinas de la costa, la sierra y de la ceja de selva.

Otra sabiduría es el cultivo en mezcla de especies y variedades en una misma parcela. En una chacra siembran maíz, quinua, achita (kiwicha) y calabaza: en cada una de estas especies hay variabilidad. Esto es una sabiduría que permite comer, porque en esa mezcla hay variedades que son resistentes a las condiciones de sequía y otras a los excesos de lluvia. De esta forma, ya sea un año seco o lluvioso, siempre vamos a tener que comer.

Otra sabiduría: sembramos varias chacras con el mismo cultivo en diversos momentos y a diversa altura, son pequeñas, porque criamos la chacra planta por planta e individualmente; no criamos hectáreas de hectáreas como la agricultura comercial. Esto permite que cuando cae un granizo, por ejemplo, afecte a unas chacras pero no a otras; de manera que siempre vamos a tener comida.

Es parte de nuestra sabiduría apoyar el fortalecimiento de las autoridades tradicionales quienes cuidan las chacras y coordinan la realización de los rituales en la comunidad. Estas autoridades son nombradas anualmente de entre los mejores criadores de la diversidad y variabilidad de plantas, se les conoce con el nombre de marani (Puno), varayog (Cusco), hatun alcalde (Ayacucho), etc.

También es necesario fortalecer el trabajo comunitario. Es costumbre que las familias se agrupen para comunitariamente criar las chacras. A estos grupos se les denomina grupos de ayni, minga, choba choba, paqalqu, etc. Solo así podemos criar y mejorar la infraestructura de las chacras (andenes, waru warus, cochas, etc.).

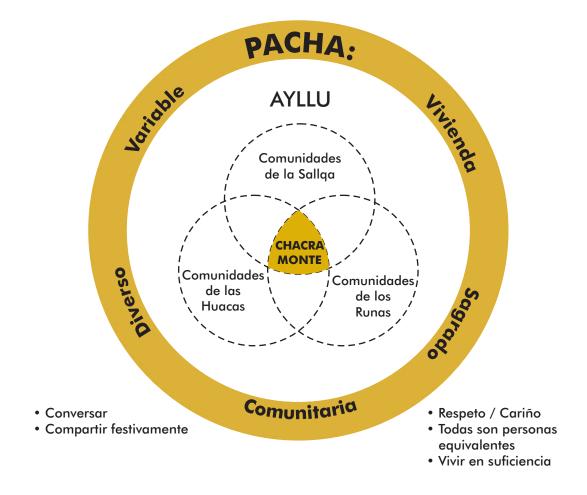
La agricultura se ha desarrollado siguiendo caminos transversales que van de los valles de la costa a los valles de la ceja de selva, pasando por los valles interandinos, y el Altiplano. Pero también hay en caminos longitudinales.

Las variaciones del clima nos hacen caminar tanto transversal como longitudinalmente y siempre caminamos buscando mayor diversidad de semillas. La crianza de las plantas y animales la realizamos al amparo de la pachamama (madre tierra) y de los apuk, por eso siempre antes de cada práctica agrícola les pedimos permiso con los ritos.

Toda esta vida andina de crianza deviene de una particular manera de relacionarnos con la naturaleza, que es respetuosa y está llena de manifestaciones de cariño (rituales), a esto es lo que llamamos cosmovisión andino-amazónica.

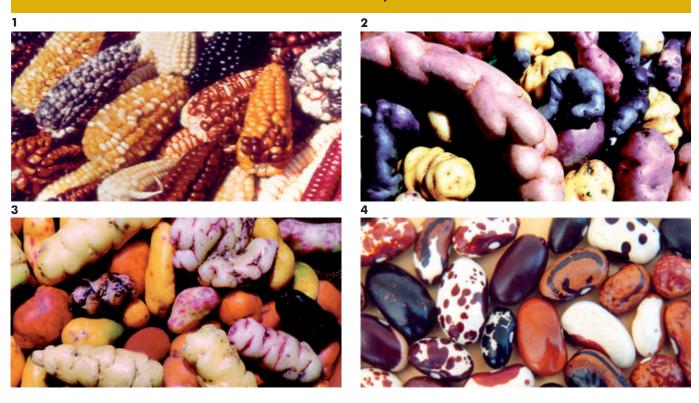
Finalmente, diré que fortalecer la cosmovisión andino-amazónica criadora de la diversidad es fortalecer la crianza del pacha, incluyendo la chacra, la organicidad del ayllu, la crianza de los rituales y los espacios regionales donde se recrea la variabilidad de las semillas y sus saberes de crianza para vivir con suficiencia alimentaria, es decir comiendo de todo. iSalvar la diversidad y la variabilidad de las plantas nativas y sus saberes de crianza es salvar las diferentes maneras de vivir de los pueblos andino-amazónicos! Para quienes criar diversidad es su modo de vivir con bienestar cultural (allin kawsay) y no una forma de ganarse la vida.

COSMOVISIÓN ANDINO - AMAZÓNICA CRIADORA DE DIVERSIDAD



^{*} Director del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec). Especialista en sistemas de cultivos andinos y agricultura campesina andina. Director del Curso de Formación en Agricultura Campesina Andina organizado por el Pratec en convenio con la Universidad San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Ex profesor del curso de postgrado Agroecología, Cultura y Desarrollo Sostenible realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Simón (Cochabamba, Bolivia).

VARIABILIDAD DE MAÍCES, PAPAS NATIVAS CULTIVADAS, TUBÉRCULOS DE OCA Y OLLUCO, GRANOS DE POROTO



- 1. Comunidad Campesina de Yanayacu, Socos Ayacucho
- 2 3. Comunidad Campesina de Llunchic Ayacucho
- 4. Comunidad de San Juan Cajamarca

Cosmovisión sagrada de la vida

Si miramos a nuestro alrededor, veremos que hay una inestabilidad climática generada por un estilo de vida consumista e individualista, que nos hace desencontrarnos no solo con la vida, sino también con seres de diferentes formas de expresión. Ante esta realidad, emerge la voz de los pueblos originarios con un nuevo-antiguo mensaje: "la cultura de la vida"

Fernando Huanacuni* Avmara - Bolivia

Mi abuelo se despertaba todos los días a las cuatro de la mañana. A esa hora se dirigía a la huak'a, nuestro lugar sagrado. Dos horas después de realizar oraciones y las ofrendas a los ancestros, retornaba y pronunciaba las palabras "phokhatau, phokhatau", que en aymara significa "está completo, está en armonía". En la mañana él salía para armonizar y equilibrar la vida y pedir por quienes vivimos en la comunidad, lo cual revela una relación de profundo respeto hacia la vida por sentirse parte y además responsable de todo lo que le rodeaba.

Con mi abuelo visitábamos varias comunidades en el Altiplano boliviano y en una de ellas, en el sur del departamento de La Paz, los comunarios estaban alarmados por la caída de granizo que destrozaba las cosechas, las siembras (yapus). Los abuelos convocaron a la comunidad. Dijeron: "Aquí ha sucedido algo, algo se ha roto, por eso el granizo (chijchi), cae de esta forma y de manera constante; alguien ha derramado sangre inocente".

Llamaron a las mujeres y varones jóvenes. Empezaron a preguntar si habían derramado sangre inocente: primero a los varones, luego a las mujeres. Todos lo negaron. Por eso separaron a los varones y volvieron a interrogarlos; a las mujeres una a una le apretaron el seno para ver si estaba manando leche. Encontraron a una joven que salía del embarazo. "¿Dónde está la wawa?", le preguntaron. La joven se asustó. Le advirtieron que si no respondía, el granizo (chijchi) destrozaría las cosechas. Ella señaló el lugar donde enterró a la wawa: cerca de los sembríos. Este hecho había roto un equilibrio de la vida. Lo desenterraron y llamaron al padre para una ceremonia, donde los dos ofrecieron disculpas y le pusieron un nombre. El abuelo sabio (yatiri) le dice: "Desde ahora no negarás a tu hijo, cuando te pregunten si tienes un hijo. Debes decir la verdad. Ahí está tu hijo, y ese es su nombre". De pronto, todo se estabilizó: dejó de granizar en la comunidad y retornó el equilibrio.

En el departamento de Potosí se presentó una sequía que causó daños a las comunidades (ayllus). Uno de los abuelos dijo: "Tengo que ir a recoger agua de lluvia a las montañas". Subió a la montaña y haciendo la ceremonia, llamó a la lluvia (jallu tata). De pronto, aparecieron las nubes, empezó a llover y recibió el agua en un recipiente; luego retornó a la comunidad y realizó juntamente con los del lugar el rito para llamar a la lluvia. De pronto, cayó la lluvia, la gente se alegró y renació la vida.

Si miramos a nuestro alrededor, comprobaremos que hay una inestabilidad climática profunda por un estilo de vida consumista, individualista, que nos hace desencontrar no solo con la vida, sino también con seres de diferentes formas de expresión. ¿Qué se ha roto para que esta inestabilidad se exprese en nuestras comunidades y en nuestras vidas personales, porque la siembra y la cosecha también son en el ámbito personal y familiar?.

Si hacemos un cálculo de nuestras siembras, ¿qué cosecha vamos a tener ante esta desintegración de la unión sagrada de la vida? La vida emerge de la unión hombre-mujer (chacha- warmi). Los abuelos nos dicen: "Ser gente (jaqi) es entender esta unión sagrada de la vida", la modernidad hoy concibe que es posible generar vida a través de la inseminación artificial, y la fertilización in vitro. Entonces como humanidad ¿qué vamos a cosechar?, preguntamos. Viendo las estadísticas de las ciudades del total de jóvenes que se unieron en pareja, apenas el 5% o 10% continúan juntos, el resto o está divorciado o en trámite de divorcio.

Los abuelos recuerdan en ese sentido que cuando cuestionamos el sistema político, social, económico, preguntamos de dónde emerge esta estructura de vida, esta estructura de las sociedades: individual, depredadora, insensible. De una cosmovisión también individual, homogenizadora y machista, fundamentada en conceptos sacros como que "el ser humano es rey de la creación", que "Dios es varón" y que "debido a una mujer Adán fue expulsado del paraíso". Estas premisas de carácter meramente humanista, individualista, machista y desigual nos hacen desencontrar en lo cotidiano de las relaciones tanto entre seres humanos, como en la relación con las demás formas de existencia.

También el idioma castellano tiene una estructura lógica desintegradora, individual y machista. Cuando decimos la historia del hombre, el pensamiento del hombre, reafirmamos el machismo, ży la mujer dónde está? Como lo conciben en su cosmovisión, es un complemento, nada más.

Las sociedades y las religiones están profundizando sus cuestionamientos, inclusive los propios creyentes. Dicen: "Mientras Dios sea varón seguirá el machismo". Son estas premisas que han estructurado una sociedad: una forma de economía, una forma de relación. Por eso desde los pueblos indígenas originarios insistimos en reconstituir nuestra cosmovisión, porque va a permitir restablecer la unión complementaria y recíproca de esta unión sagrada de la vida entre hombres y mujeres, y entre el ser humano y las demás formas de existencia.

Jaqi en aymara significa gente, pero sólo se es jaqi o gente cuando se ha logrado preservar la unión hombre-mujer (chacha-warmi); cuando eres jaqi recién puedes ser autoridad y tener alguna responsabilidad en la comunidad. Cuántas veces el abuelo nos dice: "Cómo pretendes cohesionar de manera armónica una comunidad si ni siquiera tu vida en pareja has logrado concretar".

Por ello, cuestionamos las políticas de Estado de carácter individualista, que son consecuencia de esa cosmovisión que no cuida a la familia, menos a la comunidad y difícilmente concibe los conceptos de "común-unidad" (ayllu) ni de "complementariedad" y "reciprocidad" (ayni).

La comunidad es fundamental para todos los pueblos originarios. En los idiomas ancestrales de otros pueblos hay términos que explican esta unidad. La comunidad en la nación aymara se entiende no solo como unidad y estructura social, sino esencialmente como unidad y estructura de vida, eso es ayllu. Es decir, parte del ayllu es la hormiga, el árbol, la montaña, el río, la casa, el viento, el padre sol. Hasta el ser humano es parte de la vida, en el ayllu todo está conectado a través de esa fuerza, de esa reciprocidad, de esa complementariedad que conocemos como ayni en quechua y aymara.

El daño que hacemos a las especies que desaparecen día tras día nos lo hacemos a nosotros mismos. Por lo tanto, si se sigue pensando desde la cosmovisión individual que el ser humano es el rey de la creación, seguirá el deterioro de la vida, el desequilibrio de la vida. Por eso los abuelos insisten en que todo es igual. Todo vive, todo es importante. La palabra aymara jiwasatanwa significa "todos somos nosotros"; juntos vivimos, caminamos, soñamos y tenemos que cuidarnos todos.

El ser humano de pensamiento occidental considera que las condiciones actuales en el planeta van a continuar, cuando por esta forma de vida, se espera en pocos años que las condiciones vayan a cambiar diametralmente por las consecuencias del desequilibrio generado en la estructura y unidad de vida. Si no nos devolvemos la forma de vida natural de los abuelos y abuelas, seguiremos ahondando los efectos adversos.

Por eso es importante la cosmovisión ancestral originaria que reconstituye la unidad en lo afectivo, la posibilidad de mirarnos a los ojos, del darnos la mano y de encontrarnos. Hay que sensibilizar al mundo para despertar en la plenitud de la vida, como el abuelo y la abuela hacen en la familia y en la comunidad.

"Pacha aru" en aymara es el lenguaje de la vida. Así como se concibe que todo tiene vida también todo habla y si sabemos escuchar y comprender ese lenguaje será más fácil complementarnos con todo lo que nos rodea. Por ejemplo, cuando se aproxima una nube negra, el abuelo observa debajo de la piedra qué insectos hay. Si son de la misma especie será una lluvia pasajera, si ve insectos de varias especies caerá granizo. Hay que hacer una ceremonia.

Por lo tanto, hay que repensar acerca de lo que está sucediendo, la fuerza de la pachamama emerge y se expresa en los pueblos originarios con la claridad y el ímpetu del padre sol. Ante lo antinatural en lo que Occidente nos sumió, emerge el lenguaje natural de la vida generando un proceso histórico que es irreversible; porque son las leyes naturales que sustentan esta cultura, que es la cultura de la vida, expresada en los movimientos indígenas originarios de todo el mundo. La pachamama habla por sus hijos. Los pueblos de herencia ancestral han guardado esa sabiduría. En aymara decimos: pachamaman wawapatanwa, que significa "somos hijos de la madre tierra".

En esa profunda relación, el pedido de los pueblos indígenas originarios es tierra-territorio, que es un aspecto central. Tierra entendida como el conjunto de espacios naturales de vida y de las dimensiones sagradas de esa unidad de equilibrio: Mangha pacha (dimensión, espacio o mundo dentro de la madre tierra), Aka pacha (dimensión o espacio de este mundo-superficie de la tierra), Alax pacha (dimensión, espacio o plano de arriba) y Kawki pacha (dimensión o plano indeterminado). Territorio, comprendido como el espacio con propia estructura organizativa, donde se ejerce la "gestión comunitaria", según los usos y costumbres, tradiciones, idioma, cosmovisiones, principios y valores; ejerciendo también los "derechos y responsabilidades comunitarios" y los "derechos de relación¹. Por lo tanto, hablar de tierra y territorio es hablar de la autodeterminación de los pueblos indígenas originarios en un espíritu de complementariedad con todo y con todos los seres de la madre tierra.

En esa profunda relación con el entorno tierraterritorio, la dinámica de las autoridades originarias en el ejercicio político, jurídico, económico y social está ligada profundamente a las leyes de la naturaleza. Desde la cosmovisión aymara la expresión "Pachamaman wawapatanwa" (todos somos hijos de la madre tierra) nos permite diferenciar términos, conceptos y categorías, porque nosotros no somos dueños de la madre tierra, nosotros pertenecemos a ella, por lo tanto más que reclamar un derecho de propiedad, lo que planteamos es el derecho de relación con la madre tierra. La gente pertenece a la tierra y no la tierra a las personas.

Si se restablece el equilibrio y la armonía en las relaciones, también se restablece la vida, y desaparecen las condiciones adversas, como los efectos del cambio climático global que estamos viviendo. Nuestras premisas son:

- Equilibrio entendido como la relación profunda con toda forma de existencia.
- Armonía con los ciclos de vida con la madre tierra y el cosmos.
- Reconstituir nuestra espiritualidad, nuestra práctica de vida cósmico-telúrica, tiene implicancia definitiva y definitoria en estos tiempos y en este espacio que nos ha tocado vivir.

El abuelo y la abuela continúan haciendo sus ofrendas y oraciones en la mañana: "Pachar kutjima munat wawa, munat lulu kawkirus sarta, kutt'anjima, kutt'anjma". ("Vuelve aquí, vuelve hijo, dónde te has ido, vuelve a la pacha, vuelve a la vida") y por eso estamos aquí y seguiremos caminando. En aymara decimos: "Sarantaskakiñani", sigamos caminando como el agua que fluye sin detenerse, sin límites.

^{*} Licenciado en Ciencias Jurídicas. Diplomado en Psicología del Aprendizaje. Magíster en Filosofía Oriental. Consultor en la Comisión Nacional de Bolivia en el Diseño Curricular. Miembro del Consejo de la Comunidad Sariri. Director del Centro de Estudios de la Cosmovisión Andino-Amazónica.

^{1.} Al plantear tierra-territorio, no planteamos restituir el derecho de propiedad, porque el concepto de propiedad es un concepto occidental, más bien en términos jurídicos del "derecho natural ancestral comunitario" se plantea reconstituir el "derecho de relación" con la vida.

Mantener un equilibrio armonioso para la vida

El desarrollo para los pueblos indígenas significa una alianza con la madre tierra y con todos los seres que la habitan.

Hilda Domicó* Pueblo Embera Oibidá - Colombia

Los pueblos indígenas del continente americano han conservado en su mayoría el medio ambiente desde tiempos milenarios, mediante el desarrollo de tecnologías que armonizan y encajan en su entorno. De esta manera, se han distinguido por tratar de adecuarse al medio y no dominar a la naturaleza, como ha sido la ideología del no indígena ccaapunia, como decimos en Embera (Urabá, Antioquia, Colombia), pues la sociedad occidental está cimentada en la dominación del hombre sobre la naturaleza.

Para los pueblos indígenas, el desarrollo no está pensado en dominar la geografía, ni en tratar de controlar las condiciones climáticas para declarar el triunfo del ser humano como dominante de la naturaleza. Está pensado en función de una alianza estratégica permanente con la madre tierra y con todos los seres que en ella habitan; es una relación horizontal de cooperación entre el hombre y la naturaleza, en la que deben ganar ambos para mantener un equilibrio que haga posible la vida sobre la pachamama o dayidrua.

Cuando hablamos de seres, preferimos a los que se ven a simple vista y a los que no se ven, lo que occidente llama nuestra cosmogonía y que antes llamaba mitología indígena, pero que es parte de nuestro sistema de creencias, que da identidad a nuestros pueblos.

Colombia cuenta con 87 pueblos indígenas diferentes, de los cuales 84 tienen sistemas de creencias diferentes, lo que nos hace uno de los países culturalmente más diversos del mundo; sin embargo, hay un eje que atraviesa estas culturas y que es unificador de estos pueblos. El punto de convergencia es el desarrollo en armonía con el medio ambiente. Aunque, por ejemplo, las religiones y los dioses sean

diferentes. La explicación de nuestro origen siempre se cuenta de una manera particular. Lo cierto es que todas coinciden en la importancia de enseñar el respeto por la madre tierra y mantener un equilibrio armonioso con el medio ambiente para la vida.

Como pueblos indígenas nuestra preocupación es el territorio, la cultura, el idioma. Desde allí denunciamos la violación de los derechos humanos, un lenguaje que no es propio de nosotros y que hoy se habla en casi todas las entidades.

Los derechos humanos se crean sin tener en cuenta a las comunidades indígenas que son parte del pensamiento de personas que en un momento tuvieron dificultades económicas o la preocupación de cómo invadir territorios poblados por los indígenas.

Cuando se habla de la violación de los derechos humanos, no solo se refiere al hecho de ver a un hermano muerto, a un hermano amenazado, como es el caso de Antioquia o de otros departamentos de Colombia. También a que se ha violado los derechos de los pueblos indígenas desde la Conquista, cuando nos despojaron de nuestros territorios, cuando la evangelización y el cristianismo nos prohibieron hablar nuestras lenguas.

Cito el caso de los indígenas Senu, en Córdova, Antioquia, a quienes los sacerdotes les cortaban la lengua para que no hablaran su idioma en la religión.

Nos han violentado desde que han tocado nuestros territorios, a nuestra madre tierra. Tendremos que pensar cómo hacer que los derechos humanos sean la defensa para nuestros pueblos y que vayamos entendiendo que los derechos humanos también tienen que ver con nuestra existencia y nuestra cultura, nuestra vivencia, nuestro ser y nuestro pensar.

Desde la forma de acompañamiento social, cuando se habla de organizaciones sociales indígenas, hemos abandonado a nuestra madre tierra. En la cultura Embera, la colectividad y el diálogo se hacían de noche. Aun en las madrugadas las mujeres, los hombres y los niños permanecían en tambos, pero hoy no se ve, porque estas organizaciones nos hemos convencido de que el horario para nuestros pueblos indígenas es de 7 de la mañana a 8 de la noche. En muchos casos los indígenas que visitamos o que integran una organización visitan a otras familias de 6 a 7 de la tarde. Antes el indígena se dedicaba todo el día a la naturaleza, a la siembra, a la pesca.

Hoy tampoco ayuda que podamos salir a la selva, porque nos encontramos con una alta peligrosidad y cuando decimos que queremos autonomía de vida y que la naturaleza es libre, pareciera que los hombres no indígenas son dueños de ella. Ya no nos dejan transitar libremente, ellos son los que dan las órdenes y si no hacemos caso, somos personas muertas.

La mayor parte de los pueblos de Embera catios presenta alto índice en violación de los derechos humanos por el orden público. Hay que mirar que no solo los grupos armados ilegales transitan por ahí, sino también el ejército bombardea nuestros territorios, tambos, casas.

Ahí estaríamos hablando no solo de violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, sino también de que sufrimos desplazamientos. Muchas veces en un despertar perdemos todo lo que es nuestra vida, porque para el pueblo Embera, trasladarnos de nuestros territorios es como estar muertos, porque la madre tierra sigue siendo nuestra vida, nuestra maestra, la que nos sustenta, la que nos da la vida.

Por otro lado, hay que destacar la importancia de la mujer indígena dentro de la madre naturaleza. Varias instituciones hablan de procesos organizativos en los que la mujer debe participar, pero no se dice que ella es sabia, maestra, transmisora de nuestras culturas a los niños y niñas indígenas, y un ejemplo para la humanidad.

Finalmente, tenemos la valoración de las plantas medicinales por los pueblos indígenas. Y si hablamos de desarrollo en armonía con el medio ambiente, vemos que no lo tenemos. Hago un llamado para que se nos acepte y se nos deje vivir como somos.

^{*} Diplomada en Estadística para el Fortalecimiento de los Pueblos indígenas (DANE y el Centro Andino de Altos Estudios). Representante legal de la Organización Multiétnica de Antioquia (Colombia). Ex supervisora y ex coordinadora para las comunidades indígenas del Urabá del Censo Nacional del 2005. Coordinadora para Mujeres Indígenas en el Valle del Aburra (Red de Mujeres Emprendedoras).





IV. EL CAMINAR DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFROANDINOS

De África al nuevo continente

Muchos negros africanos fueron traídos como mano de obra bruta. Otros, para tareas de agricultura y minería.

\$

Dr. José Campos* Afrodescendiente - Perú

Como toda sociedad en proceso de desarrollo, los africanos tienen sus formas de ver y percibir el mundo que los rodea. El acercamiento con África no ocurre en 1492, sino en 1449, cuando el mundo occidental entra en contacto con civilizaciones africanas que tenían un alto nivel de desarrollo, especialmente las norafricanas, como Egipto, y sudafricanas, como la culturas Bantú, Zulú, Malí, datos que no muestran los historiadores tradicionales. El traslado de negros africanos a esta parte del continente no fue solo, según lo han dicho, como mano de obra bruta para ser utilizados como esclavos, sino también muchos fueron escogidos en zonas donde se habían desarrollado la agricultura y la minería.

Lo expuesto permite afirmar que el pensamiento esclavista no nace con el descubrimiento de América, lo precede, ya que antes de 1492 existían esclavos y siervos en Europa. A diferencia de Europa, África tenía mayores posibilidades de desarrollar y en algunas culturas desarrolló la agricultura y la minería. Así, por ejemplo, la gente que está en el Chocó, Colombia, fue seleccionada en zonas mineras para buscar oro y trabajar en áreas de extracción. Los conocimientos previos de los negros de determinada cultura facilitaron el desarrollo de la agricultura y la minería en el nuevo continente.

Hacia 1449 había en África una relación entre el hombre y la naturaleza. No existía la propiedad sobre la tierra, esta era propiedad comunitaria y la gente se trasladaba de una zona a otra en busca de mejores recursos. Había propiedad social y relación con la naturaleza, y eso genera la alegría de vivir. Muchos confunden la alegría de vivir por la relación simétrica con la naturaleza con la alegría del ritmo. Los occidentales no entienden que cuando hay una relación entre el hombre y la naturaleza, la alegría de vivir está a flor de piel, también cuando no existe opresión.

Antes del arribo de los occidentales había un desarrollo estable, como lo confirma la existencia de la universidad africana en Timbutuc, reconocida por historiadores europeos y norteamericanos, pero algunos tratan de negar esa posibilidad de desarrollo cultural de las civilizaciones de Egipto, Baltu, Zulú y otras.

De 1492 a 1800 surge una mentalidad esclavista como producto de la necesidad de los occidentales de tener presencia económica y financiera. Allí empieza un proceso de traslado de gentes de África a América; en este lapso ocurren grandes movimientos y encuentros bélicos como las cruzadas. La deshumanización de propuestas absurdas como las de Immanuel Kant, "Le Code Noir", de David Hume, que le dan sustento a la necesidad del sometimiento de seres humanos.

Entre 1800 y 1900 hay una mentalidad innovadora, liberal, en función de los esclavistas. El esclavo ya no da más, ya no es productivo, hay que transformarlo y eso alienta una tendencia para la liberación. Por un lado, porque los negros africanos descendientes de los africanos nacidos en América comienzan a realizar campañas armadas por su liberación, y por otro, por la presión internacional.

Se ha hablado del negro León Escobar que tomó Palacio de Gobierno, pero no se ha dicho que Lima fue tomada tres o cuatro veces por grupos armados que exigían libertad, porque, en 1821, San Martín promulgó la Ley de la Libertad del Negro; y dos años después dan la Ley del Padrinazgo, en virtud de la cual, el negro es libre, pero a partir de ese momento es ahijado del dueño de la hacienda, del amo. En 1836 esos negros tenían 16 o 20 años y querían su libertad. Allí surgen los supuestos bandoleros, pero eran luchadores en busca de su libertad y no solo del botín de guerra muy común por aquel entonces. ¿Por qué? Porque la libertad no existía. Ahí está León Escobar, miembro de las Fuerzas Armadas, cuya intención era buscar la libertad.

La mentalidad libertaria de los negros se expresa también en el grupo occidental: se le llama negrismo. ¿Cómo enfoca Occidente al negro en "La cabaña del tío Tom", en "María", en "Matalaché"? El negro en "Matalaché" es el negro bueno, hijo del patrón con una negra: un mulato que es más o menos bueno. Lo mismo sucede en "María", de Jorge Isaac; en "La cabaña del tío Tom", se da la imagen del negro bueno... para servirles mejor, se trata de reconocer al ser humano pero no al ciudadano con todos sus derechos.

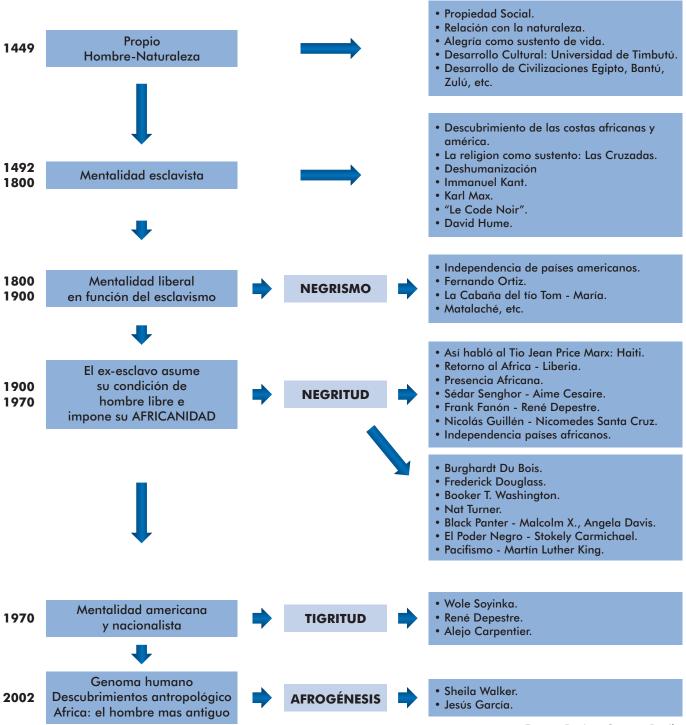
Este proceso se da también en el movimiento independentista de América, pero el negrismo

sobrevive hasta Luis Alberto Sánchez, quien decía que algunos congresistas tenían un pensamiento negro. En su libro "La Belle Epoque", expresa la visión de los intelectuales peruanos sobre nuestra presencia y los ministros de Educación entre 1800 y 1920. Deustua plantea que la única manera de mejorar el Perú era mejorando la raza. Por eso dio entrada libre a italianos y alemanes. Estos hechos no son una casualidad histórica, es la visión, aunque errada, de la sociedad peruana sobre la gente del mundo andino y afro, por lo que no puede hacer un buen diagnóstico de la realidad peruana, dado que los referentes son absurdos. Ellos buscan una igualdad a partir de su visión del mundo sin tener en cuenta el mundo andino, que es mayoría, ni a los descendientes de africanos, que somos minoría.



El largo camino de la esclavitud a la ciudadanía

Hacia 1449, miles de familias africanas que vivían en una estrecha relación con la naturaleza desarrollaron la agricultura y la explotación minera. Medio siglo después, la alegría se trocó en tristeza: son desarraigadas de su suelo para, tras el descubrimiento de África y América, ser convertidas en esclavas y en mano de obra gratuita. Una larga noche se abatió sobre esa raza, que emprendió después un arduo camino hacia la libertad y la ciudadanía.



Fuente: Dr. José Campos Dávila

A partir de 1900, el ex esclavo, es decir, el hijo del esclavo, asume su condición de supuesto hombre libre, pero no de ciudadano. ¿Cuál era su libertad y hasta qué punto tenía derechos en una sociedad si, en 1856, el Mariscal Ramón Castilla da la "libertad a los negros" y luego ocurre un negociado?.

Recordemos que Domingo Elías, como esclavista y responsable del sector Hacienda, vende todos los esclavos al Estado Peruano, así los ingresos del guano de la isla pasan a los hacendados, y a los negros, que habían trabajado como esclavos casi 300 años, no les dieron nada, salvo su supuesta libertad, que luego fue limitada por las leyes de vagancia. Así fue que el dinero de las islas de guano, que estaba destinado a construir el Ferrocarril Central y los de la costa, se transfirió a los esclavistas.

En 1850 hay un sinnúmero de negros en el Perú. Se habla que Lima tiene el 50% de negros. ¿De dónde sale ese 50% de negros? ¿Dónde están? ¿Qué ha sucedido? Que los hacendados contaron a todos los esclavos traídos en los últimos 100 o 200 años y los hicieron 'vivir' para cobrarle al Estado. Por eso, en el censo de esa época 'aparece' una gran población de negros y mucha gente cree hasta ahora que en el Perú hay una gran población de negros, al extremo que en la época del general Juan Velasco la televisión y la radio difundían al mediodía y a la medianoche música negra, lo que era absurdo.

¿Por qué el negro empieza a reaccionar frente a esa situación y se promueve la negritud? La negritud se promueve en Francia a través de la revista "Presencie afrique" con Leopol Artengo y otros que trabajaban en una nueva visión sobre el negro. Eso se traslada a América, donde hay una presencia fundamental en "Así habló el tío", de Jean Price-Mars. La negritud generaba en el pensamiento la idea de que somos negros y, por lo tanto, tenemos el derecho de hablar, de ser nuestros propios voceros. Eso tenía asidero en 1940, pero en 1980 cuál era la razón de que los negros hablasen sobre los propios negros, cuando se vive en una sociedad distinta, en la cual los negros colombianos son negros colombianos y los negros ecuatorianos son negros ecuatorianos, pero cuando sucede una conflagración tenemos que enfrentarnos. Ahí lo negro no juega ningún papel, entonces la negritud no tiene razón de ser. René Depestre dice "saludo y despedida" a la negritud, porque intenta aglutinar a la gente de color o por la procedencia. Eso es un error.

A partir de 1970 nace una alternativa de cambio: del negrismo a la negritud, y de la negritud a la tigritud. Hoy planteamos la posibilidad de la tigritud, una propuesta de Wole Soyinka, premio Nobel de Literatura, cuando dice: el tigre no tiene por qué mostrar su tigredad, entonces por qué los negros tenemos que mostrar nuestra negredad. ¿Cuál es la razón? ¿Qué implica decir soy negro y qué beneficio me da? Planteamos la tigritud como una opción de presencia física de los descendientes de africanos en el espacio donde nacen.

Soy amigo de los colombianos del Chocó, Buenaventura, o los ecuatorianos de Esmeralda, Chota, Carpuela, etc., o de Chicaloma, en Bolivia, pero eso no nos integra. Nos integramos como latinoamericanos, pero como nación nos separamos porque somos producto del mancomunado llamado país y lo que se plantea es que, a través de la tigritud, podamos resolver una situación de nacionalidad e integración latinoamericana en el sentido de que yo, como negro, he nacido en el Perú, debo estar capacitado para asumir responsabilidades en mi espacio social; es decir, en la conducción de las comunidades y no solo de las comunidades negras, sino de nuestras comunidades peruanas. Tenemos el derecho de ser copartícipes en la conducción del país. Necesitamos que los peruanos, por encima del color de la piel, comiencen a asumir responsabilidades totales en el manejo de la cosa pública. Soy un peruano negro, nacido en el Perú, me debo a él, y tengo que asumir la posibilidad de solucionar los problemas sociales, y dentro de ellos, el económico y el bienestar social.

Actualmente hay una propuesta en Estados Unidos y en Venezuela con Sheila Walker y Jesús García. Se trata de afrogénesis. Es decir, primero se hablaba de negrismo, luego de negritud, después de tigritud, que es la que asumo con René Depestre, Wole Soyinka, Alejo Carpentier. La afrogénesis plantea que tenemos presencia porque el hombre se originó en África y por lo tanto, allí se desarrollaron las primeras tecnologías que permitirían al hombre convertirse en lo que es actualmente. En este contexto, la humanidad tiene una gran deuda histórica con África porque de allí se diseminó el

&^\^\\\

hombre por todo el globo terráqueo, como lo demuestran los descubrimientos arqueológicos y avances científicos sobre el estudio de la presencia del 'Homo sapiens'. Además, la genética al investigar los cromosomas ya demostró la existencia de un mínimo de diferencia entre los seres vivientes.



Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle - La Cantuta (UNE). Coordinador académico de la Escuela de Posgrado de la UNE-Huancayo. Director del Instituto de Investigaciones de la UNE. Director del Instituto de Investigaciones Afroperuanos. Autor de varias publicaciones.

Hacia un proyecto histórico para los andes

En lo económico, se debe convertir a las sociedades andinas en economías agroindustriales para dar seguridad alimentaría a sus poblaciones. En lo político, prepararlas para el Gobierno.

\$\$

José Mendívil* Perú

En los debates sobre el movimiento indígena y sus posibilidades culturales en el mundo de hoy, se ponen sobre el tapete proyectos que vienen del siglo pasado, en el que primaban la defensa de las reminiscencias culturales andinas y la reivindicación de sus derechos. Entre esos proyectos está el que insiste en una comprensión romántica de la cultura andina, que la reduce a la chacra y al hombre andino a la geografía de los Andes y el espacio de sus comunidades. Poco avanzarán los movimientos indígenas si insisten en proyectos semejantes. Los tiempos que vivimos exigen nuevas preguntas y retos: ¿Lo que queda de la cultura andina podrá devenir en este siglo en una cultura influyente y ser capaz de reconstruir nuestras naciones y ofrecer a América Latina y al mundo un proyecto distinto? La pretensión es grande, por lo que ese viejo romanticismo ha devenido en un problema.

Una segunda visión está en las ideas del viejo indigenismo o un neoindigenismo que insiste en 'indigenizar' las posibilidades culturales de lo andino. Esta visión de la cultura andina favorece su folclorización, al reducirla a lo "indio" o "indígena", y considerar lo indio como bueno o mejor. ¿Qué es la cultura andina? Se dice, es el indígena en su lengua, en sus formas de cultivar la tierra, conservar la vida y la comunidad. ¿Eso es la cultura andina? Es una expresión de ella, mas no la cultura andina, pues se está refiriendo solo a los atributos de una cultura derrotada y excluida aun de la vida moderna.

Una tercera posición es pensar que el proyecto andino tiene características semejantes al proyecto histórico de la cultura occidental. Hay quienes dicen: vamos a reconquistar a los otros, y así como ellos quisieron integrarnos haciéndonos mestizos, nosotros vamos a integrar a los mestizos, a los criollos, a los blancos. ¿Es esta una concepción

distinta de lo que podemos denominar el proyecto histórico 'arcaico' de la cultura andina? Este proyecto tuvo su forma más antigua en la confederación de pueblos que fuera el Tahuantinsuyo, bajo el liderazgo de los incas hasta la llegada de los españoles.

Estas tres posiciones están en conflicto y no se ha resuelto porque los movimientos indígenas y sus intelectuales no han superado la pesadez de su orientación reivindicacionista, que fue justificada en los siglos XIX y XX.

Para trascender los límites de una afinidad sentimental, por demás justificada, con la cultura andina preguntamos: ¿Lo andino tiene un proyecto cultural, científico, tecnológico, político, educativo y económico alternativo que ofrecer a las sociedades andinas multiétnicas? No, y hasta ahora el único proyecto con el cual ha podido identificarse ha sido el del socialismo mariateguista de los años 20 del siglo pasado.

Leí un artículo del vicepresidente boliviano en "Le Monde Diplomatique", en el que sostiene la vía del capitalismo andino para Bolivia. ¿Qué correspondencia puede haber entre el capitalismo y lo andino? ¿Qué tipo de modelo económico se propone para la Bolivia actual? El capitalismo es un proyecto económico y cultural que hace del hombre y la naturaleza una mercancía. ¿Cómo entonces la cultura andina puede adoptar un esquema ideológico bajo la denominación del capitalismo andino?.

Temas como estos deberían debatirse en lugar de quedarse en simples afirmaciones del pasado identidario, el ayllu, la comunidad, la cosmovisión andina, etc. En el tema cultural, se insiste en las críticas ideológicas a la cultura occidental. ¿De qué estamos hablando? El enemigo que creemos fuera está en nosotros. Y esto se expresa en discursos como: "Tenemos que descolonizar nuestra mentalidad, limpiarla y convertirla en una mentalidad pura, una subjetividad pura en los conceptos indígenas".

¿Ideologías como estas van a funcionar? ¿Cómo construir un proyecto cultural distinto? La cultura trasciende a los intereses étnicos, se comparte, se aprovecha lo que hace bien el otro y se puede usar también desde el otro diferente. La cultura no tiene un sintagma étnico, no tiene fronteras; si no fuera así, resultaría extraño el proceso de andinización de nuestras sociedades, las migraciones de los andinos a los centros industriales de las ciudades, que han cambiado el rostro de estas sociedades, que se han andinizado en cierta forma, con consecuencias en todas las esferas de la res publica.

Hablamos de una cultura andina que ha trascendido más allá del ayllu, y de lo que la antropología ha caracterizado como sus cosmovisiones naturalistas y no individualistas. Por ello, un proyecto cultural desde los Andes debe ser más abierto a los aportes de la cultura occidental, al proceso de desarrollo de la especie humana, si pretende mostrarse en lo que sería diferente y probablemente alternativo en parte a lo que no deja de anunciar el capitalismo: la muerte y el vacío.

La cultura andina tiene una cualidad que probablemente la distingue de otras: su persistencia a pesar de todo lo que se ha hecho por extinguirla; es muy adaptativa y fluida, si no, no sería comprensible la capacidad para resistir de sus pueblos por más de quinientos años, sobreponiéndose a la violencia, la segregación, la marginación y el racismo. Su fluidez está en su desplazarse no solo entre pisos ecológicos en su economía agraria, sino también en ocupar espacios de la sociedad moderna, ascender a puestos públicos, despuntar en las ciencias naturales, migrar a otros países, etc. No es una cultura cerrada en sus espacios y su naturaleza, ya que se define principalmente con respecto al todo y su entorno. Los límites están en las restricciones, propias y ajenas, a su libertad.

Evitemos, pues, que el resentimiento y el dolor quieran convertir a la cultura andina en una suerte de purismo cultural, como si lo andino, o lo que resta de ello, fuera algo distinto a todo lo que nos es humano. La grandeza de la cultura andina no está solo en lo que hicieron sus antiguos pueblos, produciendo y edificando en las laderas de enormes montañas grandes estructuras urbanas de piedra finamente labrada, estructuras concebidas como mensajes de la inmortalidad de un hombre, el andino, inmortalidad fluida y creativa de una cultura que festeja tanto la vida como la muerte.

Lo andino no puede levantarse, sobreponerse, desplazarse, sin apropiarse de lo mejor que ha producido la cultura occidental, su ciencia y filosofía. Cuando escucho críticas a la filosofía occidental desde la racionalidad andina, desde la cosmovisión andina, y leo afirmaciones de una supuesta filosofía andina, señalo que los intelectuales andinos no han iniciado un debate primario con la filosofía occidental, a pesar de que en nuestra cultura existen pliegues del alma que hacen posible, en la crisis de la filosofía occidental, la eventualidad de un pensamiento y un proyecto distinto sobre el hombre y su devenir.

¿Qué es un proyecto histórico para los Andes? Es la probabilidad de un acontecer social diferente a partir de una revaloración de nuestra cultura como un todo. ¿Pero qué es nuestra cultura? Su definición se da por cierta en el mestizaje, y en el multiculturalismo que postulan los movimientos indígenas. Su mezcla, como la separación de sus partes, no nos dicen sino lo que reconforta a intereses culturales disímiles: ser o sentirse indio, o ser o sentirse mestizo, criollo, o conservar parte de la identidad de origen para los que son inmigrantes. ¿Cultura fracturada, escindida, contrapuesta? Ni esto ni aquello ni lo otro. La 'mezcla' no hace mestiza a una cultura o al pensamiento. Toda cultura abierta y no cerrada es un 'abrirse' hacia lo otro y el otro, es un cambiar o estar cambiando casi espontáneamente, un oscilar entre sus vacíos y su grandeza, entre la vida y la muerte. Si decimos cultura andina, solo es en el sentido de sus diferencias, de lo que sentimos más cercano y propio, como el trasfondo de un escenario que elegimos para desplazar otras motivaciones humanas en el espectáculo que es la vida y la muerte.

En la filosofía de Occidente hay un vacío respecto a si vale la pena seguir mirándonos en el mismo espejo y seguir esperando que los actores representen el papel que todos quisiéramos representar antes de que el vacío sea ausencia infinita. Ese vacío es existencial, y no vale de nada querer oponerle la racionalidad andina, o decir cosas sin sentido filosófico como: ellos hablan del ser, nosotros (andinos) también tenemos ser, sino decir algo distinto sobre la libertad, justicia, convivencia y bienestar del hombre.

En lo económico la propuesta de un proyecto histórico para los Andes debe hacer suya la de Gerardo Ramos para economías andinas. Ramos propone convertir progresivamente a las sociedades andinas básicamente en economías agroindustriales para dar seguridad alimentaria a sus poblaciones, como para tener una oferta creciente de alimento con destino al mercado internacional. Nada de esto será posible sin un compromiso político para elevar los gastos en investigación científica, y sin inducir a cambios profundos en los sistemas educativos de nuestras naciones. En estas economías modernas andinas, la importancia de su sector minero-energético deberá ser adecuadamente regulada por el Estado, con el propósito de que dejen de ser convencionalmente exportadoras de materias primas, y puedan avanzar hacia economías más homogéneas y diversificadas en este siglo; de lo contrario, no dejará de ser el lugar del atraso, de la inestabilidad política y de democracias útiles al caudillismo y los intereses mercantilistas que aún priman en los países andinos.

Políticamente, los cambios que nuestras sociedades y naciones requieren obligan a prepararse para el gobierno siguiendo el rumbo, aún en ciernes, que ha propuesto Luis Maldonado desde Ecuador. ¿Qué sucede en los Andes? Hay un ascenso revolucionario, pero diferente a los acontecimientos que ganaron los escenarios de la historia en el siglo XX, ya que los procesos de cambio que viven nuestras repúblicas no son empujados principalmente por el viejo conflicto entre la clase obrera y burguesía, sino por culturas nacionales que demandan definiciones.

Los nuevos actores sociales son los hombres del Ande, la ciudad y la floresta, de una cultura que ha entrado en el tejido de nuestras sociedades, de

sectores andinos emergentes con nuevas formas de comercio y de hacer empresas, a partir de las cuales redefinen sus roles y relaciones en la sociedad, en la formación de otras naciones y estados, formación aún restringida por los estados-nación que se formaron después de las revoluciones de independencia del siglo XIX. Los sociólogos dicen que se ha formado una nueva clase media en nuestras sociedades, producto de las migraciones que empezaron a mediados de los años 50. Puede que tengan razón y que estos sectores sociales emergentes estén cambiando el rostro a la América andina, con consecuencias en las prácticas de mercado, la democracia, la política y diversas formas de expresión, arte, cine, música, etc.

Lo particular es el desplazamiento del mundo andino y la formación de sociedades diferentes, que no serán andinas sino en su significado más abierto y creativo. Por lo tanto, se están reconfigurando sociedades nacionales, y eso redefine a la vez la necesidad de cambios en la política, la democracia y la cultura. Esto puede llevarnos a un debate sobre si las organizaciones indígenas deben ser solo de indígenas o plantearse formas de organización distintas, más extensivas. En el Perú hay una burguesía andina-indígena en Gamarra, en Unikachi. Añaños es un empresario de la industria de gaseosas, ha crecido en todo el país, y se ha extendido a América Central y a México. Empresarios semejantes han surgido en la última parte del siglo XX en los Andes. ¿Un proyecto indígena necesita una "burguesía andina"? Sí, porque de lo contrario los cambios seguirán teniendo su signo habitual, que nuestras naciones sigan siendo periféricas y atrasadas industrialmente.

¿Y cuál es el papel de la lengua? El desarrollo de lenguas originarias tan masivas e importantes como el quechua no debe ser visto solo en la conservación de sus códigos culturales, que es lo que hacen defectivamente los lingüistas del quechua en sus debates sobre si este debe ser pentasilábico o trisilábico, o mediante intentos por dar significados a palabras propias para que signifiquen el "ser" de los indios. Importante sería que el quechua empezara a expresar el desarrollo de la física, de la tecnología, de la genética, y así dejara de ser una lengua nativa afirmada en viejos códigos y signos.

¿Dónde está el problema político de los movimientos indígenas que aspiran al poder o al gobierno de los países andinos? En la juventud de sus movimientos políticos que nacieron como movimientos sindicales o reivindicativos de los llamados derechos indígenas. Sus partidos, como el caso de Pachacutik en Ecuador, y en cierta forma del MAS en Bolivia, no son estrictamente políticos, y la política no se concibe como el arte de gobernar, sino como la forma de reivindicar a los más excluidos: los indíaenas. Entonces existe un conflicto políticamente no resuelto entre el Estado-nación en crisis, o como dicen algunos, entre el Estado criollo o Estado poscolonial, y el proyecto indefinido de un nuevo Estado, que se quiere formar en escenarios en los que las contradicciones sociales y culturales son enormes, las que dicen más de la posible temporalidad y finitud de los cambios que se consiguen si otros partidos llegan al gobierno con las

elecciones. Los partidos indígenas son principalmente partidos étnicos, tanto programaticamente como en lo que representan hacia fuera, cuando lo que nuestras naciones requieren son proyectos para las nuevas sociedades en ciernes que se anuncian y que deben ser algo sustancialmente distinto a las que nos dejó el siglo XX: sociedades pobres. Esto es lo que explica las dificultades de la Asamblea Constituyente boliviana, al haberse etnizado el debate de una nueva Bolivia.

Nuestra cultura, en su significado más amplio, tiene posibilidades solo si sabemos ocupar los escenarios de la política y no pensamos que nuestra nación debe imaginarse únicamente desde los códigos de la cosmovisión andina, y desde las pocas posibilidades que tienen las aún aisladas economías de la 'chacra'. Un nuevo mundo es necesario para evitar tanto el vacío como el aislamiento.

* Licenciado en Sociología. Magíster en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Docente universitario. Investigador del Instituto de Ciencia y Tecnología de la Universidad Ricardo Palma y responsable del Programa de Investigación



Cosmovisión amazónica

Para el pensamiento mágico amazónico existe un único cosmos compuesto por diversos mundos: el bosque, los ríos, las cochas...

\$

Róger Rumrrill* Perú

Es imposible empezar esta breve reflexión sin antes agradecer y reconocer a la Comunidad Andina (CAN) por la valiosa iniciativa de organizar y auspiciar el Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas que, tal como dice la convocatoria, tiene el noble propósito de seguir tejiendo la integración en la múltiple y rica diversidad de nuestros pueblos.

Los notables intelectuales indígenas se han referido, en profundidad, al pensamiento andino. Quiero proponer que, de ahora en adelante, nuestra reflexión incluya el pensamiento indígena-amazónico. Es decir, que partamos de la matriz y de la cosmovisión andino-amazónica. Es sobre este pensamiento que quiero reflexionar en esta ocasión.

El pensamiento occidental y el pensamiento mágico

Como señala el filósofo español Julián Marías en su "Historia de la filosofía" (Alianza Editorial, Madrid 1996), para el pensamiento griego clásico el mundo existe desde siempre y es interpretado como naturaleza y por ello como principio. Es un mundo inteligible, es decir, se puede comprender, contemplar y ver. Teoría, logos y ser y, por lo tanto, este mundo aparece como algo ordenado y sometido a la ley. Es la noción del cosmos.

Vandana Shiva, ecóloga y científica hindú, en su ensayo titulado "Recursos" (PRACTEC, Proyecto Andino de Tecnología Campesina, Lima, 1996), nos ha recordado que en su origen la palabra recursos (resource en inglés) significaba vida. Su raíz proviene del verbo latín surgere y nos propone el concepto y la idea de una fuente y energía de vida permanente y en continuo surgimiento. Pero esta noción de recurso y naturaleza se ha trastocado con el advenimiento del colonialismo y el industrialismo, que han

reducido a la naturaleza viva y a sus dones en simples insumos, agotables, inertes y materiales.

La naturaleza, la madre naturaleza sacralizada por las culturas antiguas y por la cosmovisión andinoamazónica, termina por ser desacralizada por el racionalismo cartesiano y por el cientificismo de Francis Bacon (1562-1626), considerado el padre de la ciencia moderna y para quien el conocimiento científico y sus instrumentos "no ejercen meramente una gentil inducción sobre el curso de la naturaleza; tienen el poder de conquistarla y subyugarla, de conmoverla hasta sus cimientos".

Con este pensamiento, con la fe moderna en la ciencia y la teología del mercado, la naturaleza se transformó en materia prima y los seres humanos en "recursos humanos calificados".

En consecuencia, para el pensamiento científico occidental el concepto de naturaleza y de realidad es, fundamentalmente, material. Por lo tanto, lo material es la base de lo real, tal como apuntan el antropólogo Enrique Santos Granero y otros estudiosos que han profundizado sobre la cosmovisión andino-amazónica en comparación con el pensamiento de Occidente.

Así, para la cosmovisión occidental, existe un solo mundo y una sola realidad. Mundo único, unificado, regido por leyes físicas y químicas únicas y válidas para todos sus ámbitos. Las leyes de la lógica aristotélica y clásica. Mundo en la categoría de naturaleza, opuestos a los de cultura y sociedad.

Por el contrario, para el pensamiento mágico de la cosmovisión amazónica la realidad tiene aspectos materiales y no materiales, visibles y no visibles, ordinarios y extraordinarios. Para este pensamiento, existe un único cosmos. Pero este cosmos es una

unidad en la diversidad y en la multiplicidad. Es la unidad de lo diverso. Este cosmos, tal como lo han señalado los científicos sociales más destacados, está compuesto por diversos mundos ubicados en espacios y planos espaciales diferentes: el mundo del bosque, de los ríos y las cochas. En este mundo naturaleza y cultura son concebidas como partes.

En estos mundos no visibles habitan las esencias primordiales de las cosas: las madres de la naturaleza, los genios de las plantas, los minerales y los animales. En tiempos primordiales, todos eran gente. Pero este cosmos primordial, individido e indiviso, en un momento de la historia se divide y fracciona. El mesianismo indígena amazónico de Juan Santos Atahualpa y otros líderes mesiánicos luchan para soldar y reconstituir este universo.

Una forma de acceder a este universo mágico y alucinatorio es a través del chamanismo y la ingestión de la ayahuasca ('Banisteriopsis caapi'). En el libro "La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber" (Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima, Perú, 1997), el antropólogo Jeremy Narby, asombrado de las cualidades y posibilidades de la composición química de la ayahuasca, escribe: "En efecto, esta mixtura alucinógena, conocida sin duda hace milenios, es una combinación de dos plantas. La primera contiene una hormona que el cerebro humano produce naturalmente, la dimetiltriptamina que, sin embargo, es inactiva por vía oral, puesto que está inhibida por una enzima del aparato digestivo, la monoamino oxidasa. Ahora bien, la segunda planta de la mixtura contiene precisamente varias sustancias que protegen la hormona del asalto de esa enzima". Esto ha hecho decir a Richard Evans Schultes, el etnobotánico más renombrado del siglo XX: "Uno se pregunta cómo pueblos de sociedades primitivas, sin conocimiento ni de la química ni de psicología han logrado encontrar una solución a la activación de un alcaloide vía un inhibidor de monoamino oxidasa. ¿Por pura experimentación? Tal vez no. Los ejemplos son demasiado numerosos y podrían aun ser más con investigaciones suplementarias".

Esta cosmovisión y el saber alucinatorio explican la existencia de madres del bosque, del dios forestal Chullachagui, así como de otros dioses y los mitos

que pueblan el mundo de la cultura amazónica. Por eso cuando un indígena amazónico tala un árbol o mata un animal, especialmente un venado, está cortando y matando algo que en tiempos primordiales fue gente. Estas esencias primordiales, animales y vegetales, madres o padres, "cutipan", o sea, transfieren sus cualidades y características físicas a las personas. Por ejemplo, si una mujer embarazada que está lavando en la orilla del río o lago ve emerger un delfín rosado o, para decirlo en términos amazónicos, un bufeo colorado, su niño nace albino, "cutipado" por el delfín.

El parto de una nueva sociedad

Para la cosmovisión andino-amazónica, para la identidad, sabiduría y espiritualidad de los pueblos indígenas, tal como nos recordó el pensador y lingüista boliviano Jorge Miranda Luizaga, expositor en el foro convocado por la CAN, las formas, los conceptos y las semánticas de Occidente han causado una ruptura entre el hombre y la naturaleza. El hombre moderno y occidental está fuera de la naturaleza. Por el contrario, para el pensamiento andino-amazónico, el hombre y la mujer están plenamente integrados a la pachamama, en un sentimiento ritualizado, animista y panteísta.

Esta ruptura del hombre occidental y moderno con la naturaleza, convertida en una fuente supuestamente inagotable de materia prima para la insaciable voracidad del capitalismo neoliberal, ha puesto al planeta al borde del colapso con el calentamiento climático; el deshielo de los glaciares que alimentan los ríos y lagos y la napa freática; la erosión de los ecosistemas y la pérdida de la biodiversidad; la contaminación de los ríos, mares y lagos; y los cambios y deseguilibrios de la ecología global.

Solo un pachakutik social, económico, político y cultural en el mundo puede cambiar esta ruta de colisión en que ha puesto el hombre a su hábitat, la tierra. Este cambio y transformación implica, para los pensadores andino-amazónicos, una inflexión radical en el modelo no solamente económico, sino también cultural, social y ético de las sociedades humanas en el siglo XXI.

"De unidad e integración desde la cosmovisión y las raíces, recuperando los saberes, conocimientos y la memoria usurpadas a lo largo de más de cinco siglos de colonización. Inkarri, el dios descuartizado por la invasión occidental -metáfora de la dispersión y la diáspora actual-, tiene que vivir nuevamente, integrando y soldando sus partes y volviendo a hablar con su propia palabra expropiada por el eurocentrismo occidental", tal como hemos reflexionado en el prólogo del libro del escritor puneño José Luis Ayala, titulado "El yatari José Wawaluque Sucasaire y el pensamiento andino-amazónico".

La insurgencia de un nuevo actor social en las sociedades de América Latina en el siglo XXI, los pueblos indígenas, anuncia el parto de una nueva sociedad, de acuerdo con el pensador quechua otavaleño Luis Eduardo Maldonado, también expositor en el foro de la CAN.

Una nueva sociedad a partir de un cambio total de los nuevos y viejos paradigmas que sostienen el modelo económico y de vida en las sociedades darwinianas del siglo XXI. Modelo económico que ha creado abismos de diferencia social, económica y cultural, especialmente en los pueblos indígenas. Un modelo en el que apenas un 20% de la población concentra el 60% del ingreso total y en el que el 20% más pobre de la sociedad dispone solo del 3% de los ingresos.

Un pachakutik para transformar este modelo pasa, según el pensador otavaleño que hemos citado, por la reconstrucción de antiguas formas de organización social y territorial, la elección de autoridades propias con altos niveles de participación y que gobiernen obedeciendo. En el plano económico, de acuerdo con Maldonado, es imperioso poner en valor las ancestrales relaciones de reciprocidad, de propiedad colectiva, además de las sabias y justas prácticas de redistribución de la riqueza.

Finalmente, para los pensadores andinoamazónicos que concurrieron al Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas auspiciado por la CAN, el parto de una nueva sociedad posmoderna porque pone en cuestión todos los paradigmas de la sociedad posindustrial del siglo XXI- incluye una dimensión política para los pueblos indígenas: la construcción de espacios territoriales autónomos en estados plurinacionales incluyentes, con base en la doctrina y el derecho ya aceptado de la libre determinación de los pueblos.

Porque si el advenimiento de la modernidad solo fue posible luego de los cambios y transformaciones de la Edad Media, paralizada durante diez largos siglos por la asunción dogmática de la fe y la razón, la posmodernidad amazónica desde la cosmovisión indígena es, igualmente, la puesta en cuestión de todos los extravíos y excesos de la modernidad en la economía, la cultura, la política y, sobre todo, en su insaciable capacidad destructora de la madre naturaleza.



^{*} Escritor, periodista y experto en temas amazónicos y ambientales. Presidente del Centro de Culturas Indígenas del Perú. Coordinador del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas. Consultor internacional en Amazonía, en cultivos ilícitos y desarrollo alternativo en temas ambientales.



V. VISIÓN HISTÓRICA DE LA RECUPERACIÓN DE TIERRAS

Explotación de indígenas en Colombia

Valle del Cauca: de las encomiendas a las haciendas ganaderas. Origen de la clase terrateniente e inicio de la lucha por la recuperación de tierras.

Marino Ausecha* Colombia

Los departamentos del Cauca, Valle del Cauca, Ariño, en Colombia, forman parte de una región minera como muchas en América, donde, además de la extracción de oro, se estableció el sistema de encomiendas para explotar la mano de obra indígena, recluida en encomiendas asignadas a determinados miembros de la sociedad española. Se les daba un territorio y un número determinado de indígenas para producir alimentos que requería la minería; y para la explotación en la agricultura.

Resultado: se fueron formando haciendas en esta zona. Las encomiendas se transformaron más tarde en haciendas, básicamente ganaderas, y ahí nació la clase terrateniente del Cauca, especialmente en el Valle del Cauca.

La minería decayó en la Colonia, se reactivó tras la independencia y a fines del siglo XIX se reanudó con empresas norteamericanas la explotación de oro. Volvió a decaer y hoy una multinacional ha adquirido concesiones para explotar oro y otros minerales.

La formación de haciendas ganaderas se hizo, pues, con mano de obra indígena mediante el sistema del terraje que existió hasta 1970 y 1974, cuando se reanuda el movimiento indígena en el departamento del Cauca. La zona suroccidental ha sido representativa de ese movimiento. Podemos citar estas acciones relevantes:

- La resistencia de La Gaitana, una cacique indígena que luchó contra los españoles.
- La resistencia del cacique Calarcá, del centro de Colombia, hoy departamento de Tolima. Drigía una etnia. Fue una resistencia larga, tipo militar.
- El dirigente indígena Juan Tama, de La Estrella, desarrolló una lucha importante y logró negociaciones con la monarquía española. Por lo

menos le arrancó un título para la defensa del pueblo Nasa, en el departamento del Cauca. Estamos hablando de dos etnias: la etnia guambiana y la etnia nasa, que en el Cauca se las conoce como pueblo Páez, nombre colocado por los españoles. Pero su origen es el pueblo Nasa.

 El dirigente indígena Quintín Lame llevó su resistencia de 1910 a 1945 o 1950, que tuvo mayor presencia con la creación, en 1971, del Consejo Regional Indígena. De ahí se parte, en 1971, para recuperar las tierras de los resguardos indígenas, arrebatadas por los terratenientes. La Iglesia Católica tuvo gran influencia en la zona, pues había establecido parroquias para impulsar su trabajo de dominio sobre las comunidades indígenas, específicamente en Nasa, una de las más reacias a integrarse a la cultura occidental.

En el empeño por recuperar sus tierras que les habían ido reduciendo constantemente llevan a cabo una lucha contra el pago del terraje sobre la mano de obra indígena, que estableció la Colonia y mantuvo el gobierno republicano. Así, el movimiento de 1971 levanta las dos banderas: recuperar la tierra y liberarse del pago del terraje a los hacendados.

La lucha de estas dos etnias, de otros grupos indígenas y de los campesinos debilitó al sector terrateniente tradicional de estas zonas, lo cual ayudó a que tomara fuerza el movimiento indígena y, en este caso, el Consejo Regional Indígena del Cauca, creado en esa época. Sus acciones tuvieron gran repercusión en el Cauca y en todo el país. Posteriormente emergieron otras organizaciones. Hoy existen la Organización Indígena de Colombia; la OPIAC, que agrupa a resguardos y cabildos de la Amazonía; la SID, una organización pequeña en la costa atlántica, que agrupa a cuatro pueblos que forman la etnia aruaco, y el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia.

Esa lucha tuvo cuatro ejes:

• El territorio

Este ha ido depurando el concepto manejado sobre la lucha de los pueblos indígenas por la defensa de los territorios. Recoge una trayectoria histórica: sabe de los pueblos indígenas -desde la invasión española- que su tarea giró en torno a recuperar o defender sus territorios. Cada pueblo tenía más o menos definido su suelo, pero fue interrumpido; sin embargo, el objetivo fue defender sus territorios y pervivir en ellos.

La autoridad

La defensa de las autoridades propias de cada pueblo. Antes de la llegada de los españoles los pueblos tenían sus autoridades, sus formas de organización. Eso fue cambiado por los cabildos. De alguna manera estos cabildos se han ido asimilando a cada cultura y sirvieron como instrumentos de defensa de los territorios y las autoridades.

La autonomía

El derecho de cada pueblo para definir y decidir sus asuntos internos. Y finalmente,

• La reconstrucción económica, social y cultural

Alrededor de los ejes mencionados se ha desarrollado el movimiento indígena, en algunas cosas ha recuperado algo de su tradición cultural, ha venido trabajando en educación tratando de que sirva para reconstruir su cultura, y en la reconstrucción económica aunque con dificultades, porque los pueblos más grandes no pasaban de 60, 80 o 100 mil habitantes; los más pequeños están reducidos y es difícil reconstruir su vida interna, su economía.

En muchos casos han perdido su organización social, sus formas de trabajo; sin embargo, se viene trabajando y hay avances.

El movimiento social por estas reivindicaciones sirvió para llegar a la Asamblea Constituyente, en 1991. Por primera vez en Colombia se logró que constitucionalmente se reconociera la existencia de los pueblos indígenas; y es posible que eso haya servido, pero estamos en un proceso de reevaluación.

^{*} Asesor del Proceso de Reconstrucción Económica, Social y Cultural en las comunidades Nasa y Guambiana. Promotor de proyectos de la Fundación para la Investigación y Promoción del Desarrollo Comunitario. Coordinador en la organización y defensa de los derechos de las comunidades indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia.

De la invasión a la rebelión

Cusco: inicio de la reforma agraria en el Perú. Explotación indígena y el ominoso sistema de las haciendas.

Hugo Blanco* Quechua - Perú

La invasión europea se produjo cuando ese continente estaba en tránsito del feudalismo al capitalismo, por lo tanto en ella hubo aspectos capitalistas y feudales. La invasión ocurrió por razones capitalistas, porque el feudo se autoabastecía y no tenía necesidad del comercio, pero el ansia capitalista hace que quieran ir al Asia y vienen a América. Nos confundieron con los asiáticos y nos llamaron indios. Venían en busca de especias, pero hallaron oro y plata; también, papa, kinwa, kiwicha, etc., pero eso no les interesó.

La conquista fue un fenómeno capitalista con características feudales, pues en la propiedad de la tierra instituye la encomienda y el repartimiento que devinieron en la "hacienda", esto era la aplicación del sistema europeo. El señor feudal fue "propietario" de una determinada extensión de tierras que arrebató a las comunidades indígenas. Daba una parcela para que la usara el siervo, quien estaba obligado a trabajar en la hacienda como "pago" por la tierra que recibía.

La explotación capitalista no se hizo en la forma clásica de este sistema, cuya base es el obrero asalariado. Se aplicó un método peor que la esclavitud, porque el esclavista debe cuidar que no muera el esclavo, así como cuida que no muera una acémila. En las minas a cada español le entregaban 100 indios; si morían 20 al año siguiente volvían a darle 100 indios, por lo tanto el dueño de la mina no estaba interesado en la supervivencia de los naturales. Mandaba a los jóvenes a trabajar en las minas hasta que morían. Por eso algunas madres mataban a sus hijos para que no sufrieran; otros jóvenes se suicidaban. Esa fue una de las razones del levantamiento de Túpac Amaru, después se corrigió algo porque se asustaron con el levantamiento.

Negamos que Túpac Amaru haya sido un precursor de la llamada revolución de la independencia, pues

el indio siguió explotado. La liberación por la que él luchó no ha ocurrido todavía. En el Perú dicen que la independencia fue obra de criollos, es probable, porque el indígena no ganó nada con ella, al contrario, los generales eran premiados con haciendas, con todo e indios.

Bolívar disolvió las comunidades indígenas. Inspirado por la revolución francesa que parceló los latifundios feudales, dijo: "Oh, sí, los liberales tenemos que parcelar". iPero no dispuso parcelar las haciendas! sino las comunidades, sin embargo el colectivismo indígena era tan fuerte que no pudieron aplicar la parcelación decretada.

Continuó el sistema feudal en la república. El señor feudal, dueño de la tierra, daba un pedazo para que el siervo la trabajase para sí, pero en compensación, el siervo debía trabajar las propiedades feudales. El siervo era enviado a llevar a pie las cargas de la hacienda a la ciudad. Era maltratado físicamente. Hacía servicio doméstico por turnos, la mujer también. El hacendado violaba cuanto quería, a veces tenía calabozos propios para tener presos a los siervos como resultado de la "justicia" que él administraba.

En México eso terminó con la revolución de Zapata, en 1910. En la sierra de Bolivia, concluyó con la revolución de 1952. En Ecuador, el capitalismo comenzó a debilitar el sistema feudal. "Wasipunku", de Jorge Icaza, habla de cómo, con el avance del capitalismo botaban a los campesinos de la tierra que ocupaban como siervos.

En el Cusco pasó algo parecido. Una hacienda fue comprada por una empresa argentina. Los siervos habían trabajado durante generaciones en la hacienda, pero la empresa capitalista declaró: "No necesito siervos, necesito toda la tierra, voy a pagar obreros asalariados", lo que naturalmente hacía con

ínfimos salarios. Sucedió el choque del capitalismo con el sistema feudal que devino en la expulsión de los siervos de las pequeñas parcelas de la hacienda que, como dijimos, habían trabajado para sí durante generaciones.

En la zona semitropical de La Convención, Cusco, se empezó a trabajar para la exportación. Los productos tenían un precio elevado. El hacendado y el siervo necesitaban más tiempo para exportar, por eso vino la lucha. Nosotros aprovechamos el debilitamiento del feudalismo para tomar la tierra.

En Brasil fue al revés. Aplastaron al movimiento de las ligas camponesas de Francisco Juliao y se impuso el capitalismo. Existe el latifundio pero ya es capitalista: paga a obreros agrícolas asalariados y cuando quiere no los contrata. Estos hermanos son quienes forman el Movimiento de los Sin Tierra (MST). En el Perú también tuvimos ese debilitamiento del feudalismo por el capitalismo, pero, como digo, lo aprovechamos para tomar la tierra que no fue a manos de empresas agroindustriales sino del campesinado. Sin embargo, el latifundio está volviendo a crecer, esta vez en su forma capitalista, especialmente en la costa para cultivos de exportación.

En su novela "Todas las sangres", José María Arguedas narra cómo el sistema feudal fue agredido por el capitalismo en diversas formas.

¿Qué pasó en la zona semitropical de La Convención? Los naturales de la zona, denominados salvajes porque se negaron a trabajar para otros, se replegaron al interior de la selva; por lo tanto los hacendados tuvieron que utilizar campesinos serranos habituados al sistema feudal. Ellos, migrantes, vivieron una realidad durísima: Enfermedades desconocidas, desconocimiento de las plantas medicinales de la zona, ropas no apropiadas para el clima, alimentación paupérrima con productos desconocidos por ellos. Eso produjo gran mortandad.

El trabajo inicial era muy duro, pues había que talar la selva para cultivarla pasando años sin cosechar, ya que demoran cuatro años en crecer el café, cacao, té, coca, frutales, etc. Luego venían los años más fáciles, pues no se tenía que sembrar anualmente como en la sierra. El trabajo agrícola se reducía a deshierbar y cosechar.

¿Pero qué sucedía después de cuatro años de trabajo? El hacendado expulsaba al campesino y se quedaba con las plantaciones. En la sierra si el hacendado expulsaba al siervo, se quedaba con la cosecha de un año, en la zona mencionada se quedaba con valiosas plantaciones producto de gran sacrificio.

Este atropello y las exigencias de trabajo excesivo a los campesinos hicieron que estos formaran sindicatos y realizaran reclamaciones.

Algunos hacendados fueron presionados a discutir la disminución de obligaciones, luego de un regateo los campesinos obtenían algunas conquistas que eran registradas en respectivos documentos. Sin embargo, otros dijeron: "¿A quién se le ocurre la lisura de que debo discutir con mis indios la forma en que deben servirme? iVoy a meter presos a los cabecillas!", y realmente hacían eso, pues tenían al Poder Judicial y la policía a su servicio.

Con movilizaciones y mítines logramos su libertad, también frustramos los juicios de desalojo. Para exigir que el hacendado discutiera se hizo una huelga que consistió en dejar de trabajar para el hacendado pero continuar trabajando los propios cultivos. Ese fue el verdadero inicio de la reforma agraria, pues la huelga, por un motivo o por otro, se extendió a aproximadamente 100 haciendas de la zona. Los hacendados, indignados, andaban armados amenazando a los campesinos, con complacencia de la policía, lo cual obligó a los campesinos a organizar la autodefensa armada. Luego el gobierno atacó y aplastó militarmente la autodefensa que los campesinos me habían encomendado dirigir. Si estoy vivo fue por una contradicción entre la Policía de Investigaciones y la Guardia Civil. Nuestro conflicto era con esta última, la que había dado la orden de capturarme y matarme como hicieron con el Che Guevara y con De la Puente. Por esta razón la Policía de Investigaciones dio la orden de no matarme, fue ella la que me capturó.

El gobierno pensó: "Si estos indios se han levantado en esta forma cuando recién comenzábamos la represión, cómo será cuando los obliguemos a retornar a trabajar en las haciendas, lo que hace meses ya no realizan, mejor reconocemos por ley la reforma agraria que han hecho".

En 1962 se dio una ley de reforma agraria para esa zona, comenzó a aplicarse al año siguiente, luego de la resistencia armada. El campesinado de todo el Perú dijo: "A ellos les dan la reforma agraria porque se han levantado con armas y a nosotros no". Entonces comenzaron las tomas de tierras de haciendas por el campesinado en todo el país.

Los militares capturaron el poder en 1968 y extendieron a todo el país lo que habían hecho en La Convención en 1963.

Por esto afirmamos que la reforma agraria fue producto de la lucha indígena campesina y no de la bondad de un militar.

Ascenso continental del movimiento indígena

En Bolivia avanza el proceso de su tercera revolución; en Ecuador han formado el movimiento pachakutik, cometieron el error de confiar en Lucio Gutiérrez pero después triunfaron, como lo demostró la Asamblea Constituyente.

En el Perú 20 años de guerra interna nos debilitaron mucho. Murieron unos 70 mil peruanos, la mayoría indígenas, pero paulatinamente avanzamos.

En México, el movimiento zapatista estremeció al mundo porque planteó doctrinas indígenas: mandar-obedeciendo, que los acuerdos se tomen por consenso y no por mayoría.

No se autotitulan vanguardia, llamaron a la primera reunión mundial contra el neoliberalismo y por la humanidad. No dejan las armas.

El ascenso continental del movimiento indígena no es casual, se debe a que el sistema neoliberal agrede más fuertemente que nunca nuestras dos raíces culturales: el colectivismo y el amor y respeto por la naturaleza.



Conclusiones y Recomendaciones del Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas

Mesa de Trabajo sobre Derechos de los Pueblos Indígenas

Que la Secretaría General de la Comunidad Andina remita a los países respectivos un informe sobre la situación de la Mesa Indígena, tanto a los gobiernos como a las organizaciones indígenas para que tomen las decisiones del caso para su viabilización, en un tiempo de 3 meses.

Que los asistentes podamos ejercer nuestra influencia sobre las organizaciones indígenas de los países de la Comunidad Andina para propiciar la instauración y funcionamiento de la Mesa Indígena.

Estrategias de Seguimiento de la "Comunidad del Conocimiento, la Sabiduría y el Arte de los Pueblos Indígenas-Originarios"

Las acciones estarán dirigidas a:

A nivel Organizativo

- Continuar con las acciones prácticas de integración subregional a través de la movilización organizada de los Pueblos Indígenas, especialmente los de las fronteras, con un programa adecuado a cada circunstancia.
- Establecer una reunión regular anual.
- Redactar un reglamento con objetivos y un programa de trabajo.
- Incorporar a más hermanos trabajadores del conocimiento y del arte indígena, y en especial a los sabios portadores del conocimiento ancestral (Yachak, Yatiris, Paccos, etc.).
- Incorporar otros aliados naturales como representantes de los pueblos afro-descendientes.

- Mantener y ejercer la autonomía indígena en nuestro trabajo y establecer múltiples formas de coordinación y organización.
- Que la "Comunidad del Conocimiento, la Sabiduría y el Arte de los Pueblos Indígenas-Originarios" se constituya en un espacio de debate plural y abierto como ejemplo del futuro estado Plurinacional.

A nivel Académico y de Investigación

- Organizar y desarrollar una cátedra indígena en los países miembros de la Comunidad Andina y ofrecerlas a sus universidades e institutos.
- Intervenir en las estructuras curriculares de las universidades, con el objetivo de incluir la sabiduría, conocimientos y el arte de los Pueblos Indígenas.
- Programar un plan de investigación y aplicación del conocimiento indígena y planificar su desarrollo y puesta en práctica.
- Programar debates sobre temas estructurales, coyunturales y cotidianos de la realidad de nuestros pueblos.
- Programar cursos de capacitación intensiva, en conocimiento, sabiduría y arte indígena, mediante becas para los jóvenes dirigentes e intelectuales indígenas vinculados a sus organizaciones.
- Priorizar el conocimiento oral-auditivo (soporte audiovisual) antes que el escrito (impresoescritural-fonético).
- Programar un trabajo de descolonización y decodificación de temas, de conceptos y símbolos de nuestra realidad.

- Compromiso de estudiar y profundizar la cosmovisión, el conocimiento y el saber de los pueblos indígenas andinos-amazónicos.
- Sistematizar experiencias de conocimiento y en general.
- Apoyar el trabajo de inter-relación e integrar a las instituciones académicas y educativas que vienen creando los Pueblos Indígenas (Universidades, Escuela de Gobierno, Institutos, etc.).
- Apoyar la creación de centros y casas de la sanación indígena.
- Apoyar la creación de centros de enseñanza de la escuela del conocimiento indígena e influir activamente en las escuelas en general.
- Apoyar la creación de centros de arte indígena, para la enseñanza, la exposición y comercialización del arte indígena.

A nivel de Publicación y Comunicación

- Crear un Fondo Editorial, para la publicación y difusión masiva de trabajos de los indígenas, a través de Libros, Cds, Dvds, Audiovisuales (TV, Cine, etc.).
- Salvaguardar los derechos de propiedad de los pueblos indígenas, ya que las publicaciones referidas a pueblos indígenas han sido la base de la piratería intelectual.
- Difundir e intercambiar información, dirigida a la integración de los pueblos, a través de: teleconferencias, revistas, periódicos u otros medios.

Lima, 6 de julio de 2007

ANEXOS

Manifiesto: Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas

Preámbulo

Los participantes del Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas afirmamos la igualdad de derechos entre los pueblos y, por tanto, el principio a la libre determinación de nuestros pueblos indígenas; y es así, que practicando este principio fundamental, nos hemos reunidos durante los días 4, 5 y 6 de julio de 2007, convocados por la Secretaría General de la Comunidad Andina / CAN en la ciudad de Lima-Perú, oportunidad en que hemos desarrollado un diálogo constructivo para compartir experiencias, conocimientos y sabidurías, tanto de carácter ancestral como contemporáneo. Esta iniciativa fue impulsada y realizada por la Comunidad Andina, para fortalecer una integración subregional integral, atendiendo a la continuidad histórica de un proyecto de la civilización andina que acepta generosamente desde los últimos cinco siglos los aportes de las otras culturas, hoy en espacios de participación incluyente en el marco de la integración de la región andina y sudamericana.

Recogiendo la sabiduría de nuestros antepasados, revitalizando nuestra cosmovisión originaria, con el corazón puesto en nuestros sagrados y recordados ancestros, los espíritus de nuestros lugares de poder y las divinidades tutelares, celebrando la fertilidad de nuestra Madre Tierra, el calor entrañable e infaltable de nuestro Sol, con la frescura de las aguas en nuestro cerebro y corazón y la brisa serena del aire en nuestros rostros, celebramos la reconstitución de nuestra cultura de la vida, en equilibrio con el mundo y armonía con la naturaleza.

Teniendo como fundamento las normas ancestrales que nacen de las tradiciones mas antiguas, de nuestros pueblos indígenas, la agricultura, la ciencia, las expresiones culturales, la sabiduría y el conocimiento del cosmos, tenemos la obligación de transmitir a la juventud y a la niñez, como la continuidad de nuestro modo de vida, dentro de la

cosmovisión originaria de nuestros pueblos indígenas.

Encontrándonos profundamente preocupados por los continuos procesos de deterioro de nuestras sociedades y de nuestros territorios, ocasionados por la persistencia y el fortalecimiento del colonialismo interno y externo, que se agravan en el ámbito de lo cultural, educativo, lingüístico, jurídico, económico, etc., y preocupados también por el aumento de la inestabilidad global del clima y el deterioro de las condiciones de vida globales. A pesar de todo lo cual seguimos existiendo fuertemente cohesionados en los aspectos esenciales que constituyen la vigencia y actualidad de nuestros pueblos.

Consideramos que:

<u>^^^^^</u>

Los pueblos originarios comparten un "modo de vida" cimentado en el principio de la unión en la diversidad de paradigmas y valores comunes, como la paridad complementaria, que significa en primer lugar la relación de respeto y equilibrio entre el varón y la mujer y de éstos con la fuerza de la naturaleza. Igualmente compartimos la sabiduría de la reciprocidad, de la redistribución equitativa y el intercambio justo, del equilibrio integral con la naturaleza, y de la espiritualidad profunda que de ella emerge.

Esta equidad social, acorde con las leyes que rigen la vida misma, implica necesariamente una normatividad en la administración, la organización, la soberanía del pueblo y la delegación revocable de facultades a los gobernantes, así como su rotación con plazo fijo, las economías comunales, la concepción jurídica y todas las demás instituciones y expresiones culturales que emergen de las leyes del equilibrio hombre-mujer-naturaleza y que sus relaciones generan. De estas relaciones se genera la "conciencia comunitaria" y de la cual surge la estructura social de la comunidad.

El conocimiento y la sabiduría indígenas tienen una estrecha relación o vínculos con los territorios y los recursos naturales, la espiritualidad, los idiomas, las instituciones tradicionales y la espiritualidad que han permitido el mantenimiento y proyección en el tiempo.

Por tanto, es necesario reconocer a nuestros pueblos indígenas como fieles herederos de la sabiduría ancestral de nuestro continente y aprender de sus integrantes hombres y mujeres poseedores de sabiduría y artes, como los transmisores de estos conocimientos y talentos de valores.

Finalmente,

Manifestamos:

Nuestra firme decisión de poner nuestro trabajo al servicio de la causa de nuestros pueblos. Para ello será necesario seguir compartiendo experiencias sobre la realidad presente y pasada de nuestros pueblos, dando continuidad a estas reuniones nacionales e internacionales, para luego poner en práctica sus resultados. Es necesario poner especial atención al impulso de la reintegración de los pueblos indígenas divididos por zonas de frontera, con el objetivo de constituirnos en el cemento principal que coadyuve la integración subregional y continental.

La investigación y su amplia divulgación constituyen desafíos fundamentales para fortalecer nuestra identidad, artes, conocimiento y sabiduría, y de esta manera poner en práctica sus resultados en beneficio de la satisfacción de las necesidades de nuestros pueblos, así como para presentarlos ante la comunidad internacional de modo de generar procesos de respeto mutuo entre las diversas culturas que conforman la humanidad

El uso de las lenguas originarias como instrumento de transmisión de contenidos ajenos a la cosmovisión de los pueblos indígenas, o la deformación de los idiomas indígenas o de sus estructuras, destruyen la filosofía que nuestras lenguas expresan, por ello deberá ponerse especial interés en remediar esta situación, atendiendo a la práctica de una interculturalidad basada en el reconocimiento de la cosmovisión de los pueblos indígenas y sus diferentes formas de expresión.

ANEXOS

Hacemos un llamado a los investigadores no indígenas a revisar sus prácticas de investigación y a aproximarlas a la realidad y a los intereses de los pueblos indígenas, considerando que muchas veces han lesionado sus culturas y sus derechos, llegándose, en algunos casos, a convertirse en prácticas y políticas de piratería intelectual.

Alertamos a la comunidad científica mundial sobre el grave y crónico deterioro de nuestras economías en el campo y la ciudad, así como el medio ambiente, por la invasión de productos químicos prohibidos en países industriales y el uso irracional de los hidrocarburos y fundamentalmente por las prácticas sistemáticas y persistentes de un comercio mercantilista de las potencias comerciales, que utilizan el "dumping" y los subsidios a los alimentos que "nos venden" perjudicando gravemente nuestra agricultura, ganadería e industria. Por estos motivos exigimos condiciones que garanticen el "justo comercio" y reviertan las graves distorsiones que han creado en nuestros mercados y aparatos productivos, estas prácticas piratas anacrónicas que constituyen la principal herencia y continuidad del colonialismo.

Exhortamos a la Comunidad Andina, CAN, a seguir propiciando eventos relacionados con la investigación y el conocimiento indígenas, teniendo en cuenta que estos encuentros constituyen instrumentos fundamentales para el fortalecimiento del necesario diálogo intercultural para los procesos de integración, y la revitalización de la diversidad cultural y el reconocimiento de las culturas y los derechos de los pueblos indígenas.

Finalmente, manifestamos nuestra decisión de conformar e integrar la Comunidad del Conocimiento, la Sabiduría y el Arte de los Pueblos Indígenas-Originarios, para dar continuidad y seguimiento a esta primera reunión en el foro convocado por la Comunidad Andina.

Lima, 6 de julio de 2007.

Comunicado: Sobre la Protección y Recuperación de Bienes del Patrimonio Cultural de los Países Miembros de la Comunidad Andina

\$

Los participantes en el Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas realizado en la sede de la Secretaría General de la Comunidad Andina, en la ciudad de Lima, entre los días 4 al 6 de julio de 2007:

- Expresamos nuestra profunda preocupación en torno al reciente acontecimiento sucedido en el Reino de Dinamarca, donde fueron encontradas más de mil (1000) piezas arqueológicas robadas pertenecientes a las culturas precolombinas de Colombia, Ecuador y Perú, que se suma a las frecuentes subastas de piezas arqueológicas realizadas por empresas especializadas en Nueva York y París, entre otros.
- Manifestamos nuestro más profundo rechazo a la salida, extracción o transferencia ilícita de los bienes de nuestro patrimonio cultural, puesto que ello incide negativamente sobre el legado histórico de nuestros antepasados y de nuestras naciones.
- 3. Instamos a nuestras autoridades nacionales competentes para que coordinen y consoliden esfuerzos a nivel de la Comunidad Andina para actuar de manera conjunta y con la mayor fortaleza, frente a países donde se registren actividades vinculadas con el tráfico ilícito de bienes del patrimonio cultural de nuestros pueblos.

- 4. Exigimos que nuestros Gobiernos realicen los mayores esfuerzos para asignar recursos financieros que permitan la recuperación y repatriación de los bienes culturales y documentales que hubiesen sido saqueados, robados o extraídos ilícitamente de nuestros territorios.
- 5. Reclamamos a nuestros Gobiernos así como a los países que suscribieron las convenciones de la UNESCO destinadas a proveer medidas suficientes para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícita de bienes culturales, los ratifiquen, aquellos que aún no lo hayan hecho, o adopten las medidas más eficaces para su cabal cumplimiento.
- 6. Reclamamos a nuestros Gobiernos para que instruyan a sus representaciones diplomáticas en el exterior que promuevan, ante los organismos multilaterales especializados en el tema de la Cultura y países amigos, el cumplimiento de la normativa internacional para impedir la importación y la transferencia de propiedad ilícita de bienes culturales originarios de nuestros pueblos; y, de ser el caso, la devolución de nuestro patrimonio.

Lima, 6 de julio de 2007.

CEREMONIA DE INAUGURACIÓN





PARTICIPANTES AL PRIMER FORO DE INTELECTUALES E INVESTIGADORES INDÍGENAS





AGRADECIMIENTOS

Finalmente, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a los destacados expositores, panelistas y todos quienes nos acompañaron durante la jornada del Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas. Bolivia: Fernando Huanacuni, Dennys Ramos Huanca, Esteban Ticona, Jorge Miranda, María Eugenia Choque, Roberto Choque, Colombia: Asdrúbal Plaza, Ángel Ortiz, Hilda Domicó, Marino Ausecha, **Ecuador:** Ampam Karakras, Bolívar Beltrán, Miguel Ángel Carlosama, Mónica Chuji, Luis Maldonado, Rodrigo De La Cruz, Perú: Agustín Guzmán, Antonio Peña Cabrera, Hugo Blanco, Javier Lajo, Julio Valladolid, José Mendivil, Juan Esteban Yupangui, Jaime Núñez Huahuasoncco, José Campos, Manuel Lajo, Roger Rumrrill, Laura Madalengoitia, Omara Aramayo, Santiago Agui Mendoza, Argentina: Nimia Apaza, Chile: Aucan Huilcamán, Comunicación y Prensa: Karla Páez y Prísea Vilchez, Apoyo y Organización: Carlos Arana, Edidh Casafranca, Edi Córdova, Lourdes Rengifo, Ceremonia de purificación: Beatriz Rojas, Música y Danza: Recital Costumbres de Santiago de Ishua "Baile de las Tijeras".

COMUNIDAD ANDINA









www.comunidadandina.org