

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

© Derechos Reservados
Grupo de Estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán
Boris Espezúa Salmón
Boris Rodríguez Ferro
Fanny Ramos Lucana
Jorge Vilca Juárez
Ludwing Bernal Yábar
Robin Riquelme Moreno
Yanett Medrano Valdez

Comité Consultivo:

Aldo Santos Arias
Enrique Rivera Vela
Simon Pedro Arnold

Fotografía de Portada:

Faja de Huancané, Puno - Perú, Denise Arnold

E-mail de Contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:
Omar Suri (www.cromosapiens.com)

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú número
2012-04354

Puno - Perú

QUIÉNES SOMOS Y QUÉ BUSCAMOS

Somos un grupo multidisciplinario interesado en promover el debate de la pluralidad cultural en nuestro país y el mundo.

Estamos convencidos que el reconocimiento de lo plural, será un avance en el desarrollo de la humanidad. También que la diversidad es un hecho dentro de una misma matriz cultural (intra) como en las sociedades que han pasado por un proceso de colonialización que hace difícil, hasta hoy, que se reconozcan las diferencias culturales para buscar una convivencia que se construya sobre lo intercultural.

En esa perspectiva, mantendremos un espacio abierto a lo plural y casi cerrado a los extremos intolerantes. Esperamos poder llegar a los espíritus hambrientos de la riqueza que brinda la diversidad, a líderes de masas y opinión pública, estudiantes y profesionales que necesiten de esa pluralidad para fomentar la voluntad de cambio desde una humanidad empobrecida a una vida plena para todo y todos con equidad, respeto y reciprocidad.

PRESENTACIÓN

Lo que empezó como un grupo de amigos que tenían como fin común el enterarse y debatir sobre temas de ética e interculturalidad por el año 2009, se fue convirtiendo en una pequeña familia que continuó más allá del diplomado que convocó La Universidad “Antonio Ruiz de Montoya”, en forma descentralizada, y que fue la razón que nos unificó. Hoy seguimos en la discusión y nos proponemos continuar impulsando el debate y el estudio de la interculturalidad como opción de integración y de actitud social propositiva, para ir solucionando escisiones y asimetrías que secularmente nos hicieron, y sigue haciendo, mucho daño.

La Región de Puno, en la que moramos, es un escenario donde se vive la pluralidad expresada en el conjunto de personas que poseen saberes, que se expresan en conductas, ritos, danzas, manifestaciones de lenguaje, en fin, una forma distinta de entender la vida, invisibilizada por una cultura dominante que se fue imponiendo desde hace más de quinientos años, matizada por encuentros y desencuentros con culturas ancestrales como los Qollas, Lupakas, Aymaras, Uros y Quechuas que aún perviven, en la memoria colectiva, y que define el qué somos en la actualidad.

De allí, de lo que somos o debemos ser como pueblo, como región, como parte de un mosaico nacional, es que surge el título de la presente revista: “Pluralidades”, que busca mostrar en sus diversos artículos la preocupación por nuestro país y en algunos casos por nuestra Región de Puno, que histórica y sistemáticamente vive momentos de tensión social y cultural y que ahora empieza a redefinir su futuro a partir de cambios que se esbozan pero, que requieren con urgencia ser agigantados para superar problemas de discriminación, fragmentación, colonialismo y otras formas de deterioro social.

La presente revista sale a luz en momentos en los que se ha promulgado la Ley de Consulta Previa, y con ello renace la inquietud de renovarnos como peruanos, y delinear cambios que en la denominada frase de “Inclusión social” haga carne de una real transformación como país. A fin de que no resulte un espejismo de inútil esperanza con perjuicio del sentido de Nación y de Estado Democrático, retomamos la necesidad de empezar desde donde siempre debimos estar: La Cultura, para que nos dé aspectos de legitimidad, de pluralismo, de consensos a los cuales pareciera ahora tender el cambio dentro de una proyección pluralista, transformadora, que priorice la vida como eje central y razón de ser del verdadero Estado social-cultural de Derecho.

El presente número pone a disposición de la crítica de sus lectores, cinco artículos y una entrevista que pretenden mostrar, desde distintas realidades, la visión del grupo, delineadas bajo el enfoque intercultural. Así, dos de ellos están referidos específicamente a la visión de la cultura andina; uno, aborda el tema de género, CHACHA-WARMI que invita a cuestionar de manera clara y sencilla el concepto único de género manejado por las políticas internacionales de apoyo al desarrollo, e implementado por ONG’S, grupos feministas, y el propio Estado. Bajo el mismo enfoque, e igual de polémico, el artículo referido a la Chakana abre brecha y

cuestiona todo lo que hasta ahora se ha venido diciendo sobre un símbolo andino, que intrincadamente se revela como una suerte de elucubración, procedente de un fuerte auge andinista ideologizado.

La destrucción del medio ambiente, tan venido a más en estos últimos tiempos, por esta vertiginosa carrera depredadora de nuestros recursos naturales en Latino América, nos obliga a conocer un tema vital en la vida de los humanos; el tema del Agua es pues trascendental para la humanidad y así lo entendieron nuestros antepasados; las distintas culturas prehispánicas ya habían generado diferentes formas de gestionar dicho elemento y al parecer de buena manera, hoy las continuas legislaciones del agua parecen al contrario crear mayor inequidad en el acceso a su uso.

La jurisprudencia tiene una tarea ardua frente a los nuevos cambios que se vienen generando en América Latina frente a la emergencia de sus pueblos originarios, es imposible darle la espalda a los cambios que exigen nuevas demandas; la dignidad humana desde los pueblos originarios debe ser incluida desde un enfoque intercultural y ya no desde la postura rígida del positivismo jurídico, que nada ayuda en la coyuntura actual.

La hermenéutica es pues para estos tiempos, una herramienta indispensable para interpretar nuestras realidades; es oportuno empezar a lanzar propuestas desde un enfoque que cuestione y proponga cosas distintas al pensamiento hegemónico occidental y así lo entendía al parecer Gamaliel Churata que desde un ethos andino, interpreta y propone una filosofía abierta que concebida hoy, encajaría dentro de una visión intercultural.

Finalmente, brindamos una amplia y amena entrevista con Xavier Albó, quién da su visión de la realidad de nuestra hermana Bolivia. Al entender de Albó, se habría dejado de lado lo INTER-(cultural) y se estaría planificando por el

contrario un país que tiende más a lo INTRA-(cultural), lo que nos hace ser críticos al proceso de cambio tan importante que viene teniendo Bolivia; se estaría andando por caminos ya recorridos, y dolidos, de la humanidad.

No es posible concluir sin agradecer a todos los que con entusiasmo y expectativa, nos han animado a embarcarnos en esta travesía; a los asesores de contenido (comité consultivo) que han revisado los textos y a los amigos que han tenido la paciencia de escuchar nuestras ideas en borrador.

Puno, diciembre 2011

CHACHA-WARMI

“Otra Manera de Equidad de Género
vista desde la Cultura Aymara”

Yanett Medrano Valdez

Resumen: *Aborda la relación entre género y cultura, partiendo de un cuestionamiento a la categoría conceptual de género, debido a las descripciones, explicaciones e interpretaciones que se hacen desde una racionalidad occidental sobre las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la cultura aymara, y donde el elemento cultural además de ser valorado negativamente es alterado y desarticulado. Frente a ello surge la propuesta de hacer un intento por recuperar e interpretar el sentido originario del chacha-warmi, como otra manera diferente de concebir las relaciones entre hombres y mujeres para la cultura aymara tomando como base principios como la relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad.*

Palabras clave: género, cultura aymara, racionalidad te - tradimensional, chacha-warmi, relaciones de género

INTRODUCCIÓN

En un mundo neoliberal y en una sociedad en la que prima cada vez más la competitividad y el individualismo, fragmentada por la división social del trabajo, que establece infinidad de funciones ordenadas jerárquicamente, y que a la vez genera desigualdad social, nos presenta una sociedad con asimetrías de género expresadas en los diversos ámbitos en los que se desenvuelven hombres y mujeres.

Desde el imaginario occidental se percibe a los *pueblos indígenas*¹ como centros de la desigualdad, discriminación, subordinación, explotación y violencia hacia las mujeres, las que por excelencia alimentan y mantienen en su interior al sistema patriarcal y a la división sexual del trabajo. Este ideario no deja de ser cierto, ante situaciones donde la mujer asume funciones como las de cuidar los animales, hilar, tejer y ofrecer su mano de obra en la época de siembra y cosecha en calidad de *ayni* y *minka*; y, por su parte, el varón efectúa viajes a las ferias con negocio de ganado vacuno, acude a los centros poblados urbanos para trabajar como peón en las construcciones, viaja a los valles con el intercambio de productos y ara la tierra. En este desempeño de roles del hombre y de la mujer andina, en opinión de Arteaga (1990), se observa un carácter patriarcal, debido al monopolio masculino del poder que el hombre ejerce sobre la mujer, que a pesar de subsistir relaciones de igualdad no solo entre sexos sino entre todas las formas de interacción social, es muy pro-

1 Las diferentes categorías analíticas que se han construido en torno a las sociedades preexistentes a los Estado-Nación, han recibido muchas denominaciones, que desde las ciencias sociales y antropológicas han sido dotadas de infinidad de significaciones, tales como "tribus", "autóctonos", "etnias", "originarios", "minorías", "poblaciones", "pueblos", "(...)". Pero la cuestión en cierta medida queda resuelta con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la que se plantea utilizar la categoría de "pueblos indígenas", para agrupar a una diversidad de sociedades con estructuras políticas, económicas, sociales y culturales diferentes a las del sistema , que poseen su propia racionalidad y cosmovisión y su particular manera de interrelacionarse con sus territorios.

bable que estos fueron utilizados tanto para justificar y dar sentido a relaciones de igualdad, como para ocultar relaciones de desigualdad real².

Esta manera de interpretar otra realidad cultural desde una mirada occidental y darle el rotulado de un patriarcado andino, me motiva a realizar algunos cuestionamientos en torno a la categoría conceptual del género, en momentos en que se intenta describir, explicar e interpretar en clave occidental las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la cultura aymara, resaltando este elemento cultural como producto del machismo, la violencia, la desigualdad. A su vez, intento recuperar e interpretar el sentido originario del *chacha-warmi*, esa otra manera de concebir las relaciones entre hombres y mujeres vista desde la cultura aymara, que ha venido siendo alterado y desarticulado en su esencia de vivir en dualidad complementaria, producto de una herencia histórico social de más de quinientos años.

Pareciera que no se han hecho los esfuerzos necesarios para entender e interpretar a un mundo vivo andino, a partir de sus propias concepciones y no de otras ajenas a su realidad, que presenta de manera diferente el ser y estar entre hombres y mujeres.

Esto me conduce a plantearme algunas interrogantes: ¿Qué encuentros y desencuentros se perciben entre las categorías conceptuales género y cultura?, ¿Cómo se dan las relaciones de género en la cultura aymara?, ¿Cómo opera el sistema de dualismos en la cultura andina frente a la equidad de género en la cultura occidental?, ¿Es necesario reivindicar y reformular la búsqueda de un equilibrio entre hombres y mujeres en base al *chacha-warmi* para la cultura aymara?

Con el desarrollo del presente trabajo no pretendo dar una respuesta integral, profunda y sistemática a cada uno de

2 Grillo Fernández, Eduardo. ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los Andes?. En: *Caminos andinos de siempre*. Lima: PRATEC; 1996. pp. 70.

estos cuestionamientos, únicamente me aproximaré de manera general y sencilla para analizar esa *otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara*.

I. GÉNERO Y CULTURA ANDINA

Cuando se menciona la categoría “género”, en la mayoría de los casos se piensa que se está haciendo referencia únicamente a las mujeres, y también en considerar a todas las mujeres como iguales, a pesar de que entre todas esas mujeres existan intereses y necesidades no casi siempre comunes. Y con esta premisa es que quiero aproximarme a la cultura y al género para intentar comprender las características que se les asignan a hombres y mujeres dentro de un espacio y tiempo determinado.

En cada cultura se va definiendo, histórica y socialmente, características, identidades, valores, y roles que se atribuyen como propios a hombres y mujeres, desarrollados dentro de contextos sociales, económicos y políticos. Frente a ello Stolcke (2000) plantea que el concepto analítico de “género”, trasciende el reduccionismo biológico, al interpretar las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales engendradas, al atribuirle significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales biológicas³ y entonces surge la interrogante ¿tiene el género, como construcción social en todas las culturas y circunstancias, algo que ver con el hecho natural de las diferencias de sexo?⁴.

Dentro de un marco de diversidad cultural, el género se constituye en un conjunto de características sociales y culturales de lo “masculino” y lo “femenino”, o sea es una identidad adquirida. A partir de los aportes desarrollados desde

3 Stolcke, Verena. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. En: *Política y Cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco 2000; (14): 25-60:29.

4 *Ibid.*, p. 31.

la antropología, el género es definido como la interpretación cultural e histórica de cada sociedad, elaborada en torno a la diferencia sexual, dando lugar a representaciones sociales, prácticas, discursos, normas, valores y relaciones; es decir, un sistema sexo/género⁵. Entonces el aporte antropológico permite entender que esa construcción social se encuentra circunscrita a una cultura específica, dentro de un espacio y tiempo determinado.

De ello se infiere que la construcción de las relaciones de género es completamente diferente de cultura en cultura; de ahí que en la cultura occidental se perciba la generación aguda de desigualdades, con su consecuente limitación de derechos. Esto se debe a dos grandes características y dos puntos de partida, es eminentemente antropocéntrica y hegemónica⁶; completamente opuesta a la cultura andina, cuyos comportamientos y características debieran ser interpretadas desde su propia racionalidad, por lo que toda apreciación que se haga respecto al mundo andino en términos que le sean ajenos, simplemente no le concierne⁷; por ello, pretender universalizar categorías y/o construcciones teóricas, implicaría ocasionar desarticulación de muchas instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas, sobre todo de las no occidentales.

Un aspecto que es importante destacar, es que el concepto de género, asumido como universal, permitió “desnaturalizar” las prácticas, valores y expectativas que se construían en torno a las mujeres, quebrando la asociación de hombre con

5 Murguialday, Clara. *Género*. Disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/108> [Ingreso: 01/12/2010]

6 Ambas características, lo antropocéntrico y lo hegemónico, han sido determinantes en el establecimiento de diferencias con jerarquías, prohibiciones y condicionamientos que hacen a la estructura social y a la estructura de poder. Además se fortalece la división del ámbito de lo público (masculino) con el privado (femenino), pero un ámbito privado regulado desde lo público y determinado por el poder masculino.

7 Arteaga Montero, Vivian. *La mujer aymara urbana*. La Paz: Ed. Gregoria Apaza; 1990. pp. 08.

cultura y mujer con naturaleza⁸, asociación propia de la modernidad que había generado desigualdad y que generaba una tendencia histórica a “naturalizar” ideológicamente las desigualdades socioeconómicas que imperan. Esta naturalización ideológica de la condición social desempeña un papel central en la reproducción de la sociedad de clases y explica el significado especial que se atribuye a las diferencias sexuales⁹.

De esta manera vemos que el concepto de ***género es una forma socio histórica construida, en la mayoría de los casos, de desigualdad entre hombres y mujeres, y en definitiva ni son biológicas ni naturales***. Aunque, cuando al concepto de género se le agregan otros, sea de grupo étnico, raza, identidad cultural, éstos, casi siempre tienden a naturalizarse¹⁰. Stolcke, hace referencias a ello, dándole la denominación de “culturalismo biológico”, una naturalización de rasgos culturales o la mezcla de criterios biológicos, cuya confusión entre criterios naturales y biológicos de diferenciación social, se debe a dos prejuicios: por un lado, la existencia de dos ámbitos, uno natural y otro cultural, que siempre han sido percibidos como incidiendo de manera distinta en la experiencia humana; y la otra, a que existe, a pesar de todo, la raza, como un criterio específico de diferen-

8 Desde diferentes disciplinas, especialmente de las ciencias sociales, se comenzó a definir y a utilizar la categoría de género, en tanto permitía demostrar cómo la diferencia biológica, se convierte en desigualdad económica, social y política, entre mujeres y hombres, colocando en el terreno simbólico, cultural e histórico, los determinantes de la desigualdad entre los sexos.

9 Stolcke, Verena. *Op. cit.* p. 29.

10 Just, citado por Stolcke, sostenía que la noción de raza que había servido como sustituto biológico de la etnicidad, en tanto formulación anterior a ella, ahora bajo el concepto de etnicidad, pretendía enfatizar el carácter cultural de los atributos de grupo, naturalizándolos. Aun cuando los atributos de grupo tales como territorio, continuidad histórica, lengua y cultura, tan solo son indicadores de pertenencia a un grupo étnico específico y no sirven como definición genérica de etnicidad: “la etnicidad, la identidad étnica, conservan una existencia independiente, una definición esencial, aun si esta definición queda prudentemente sin articular...”. *Ibid.* pp. 38.

ciación humana¹¹.

Agrega Stolcke, que la raza al igual que ciertas características étnicas, es una construcción simbólica que se utiliza en ciertas circunstancias sociopolíticas como criterio de definición y delimitación de grupos humanos. Las razas no existen como fenómenos naturales, mientras que la etnicidad, a pesar de las buenas intenciones, tiende a ser concebida como característica de grupo no puramente cultural, siendo naturalizada¹². Es decir, el racismo se constituye en el procedimiento ideológico mediante el cual un orden social desigual es presentado como natural.

El mundo Andino¹³

Para entender cómo se concibe el género dentro de la cultura andina es preciso hacer algunas consideraciones en torno a la cultura andina.

En principio, la visión andina de la vida tiene como fuente a la *pachamama*¹⁴, ella es fuente de vida (*allpamantam*

11 *Ibíd.*, p. 39.

12 *Ibíd.*, p. 41.

13 El término “Ande” es una denominación espacial que se utiliza hoy para nombrar al espacio montañoso o cordillerano de 7.200 Km. de longitud, cuyo recorrido de norte a sur por el continente suramericano, abarca siete países (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) y se caracteriza por el contraste de fuertes ambientales; es uno de los pocos espacios del planeta que comprende terrenos habitados hasta los 4.500 m. de altitud en forma continua y que, son utilizados en una agricultura altamente diversificada (...). Ver Enríquez Salas, Porfirio. *Cultura Andina*. Puno: CARE Perú y Dirección Regional de Educación Puno, 2005. 51 pp.

14 El término “pachamama” traducida al castellano ha sido conocida como “madre tierra”, “madre naturaleza”, la que resulta a veces insuficiente para comprender la magnitud de este término aymara que expresa mucha sabiduría, pues es más que tierra y recursos naturales, y más que comunidades vivientes. Es el todo del mundo andino que se re-crea continuamente buscando armonía y equilibrio. Es la porción de la comunidad de la naturaleza en la que habita una comunidad humana, criando y dejándose criar, al amparo de un cerro tutelar que es miembro de la comunidad de deidades. Ver Grillo Fernández, Eduardo. La cosmovisión andina de

kawsay qatarin - de la tierra nace o brota la vida). Desde su dimensión espacial comprende tres submundos: *kaypacha* (este mundo, mundo donde se vive); *hanaq pacha* (mundo sideral, mundo de los astros); y *ukupacha* (mundo de las profundidades, de las entrañas de la tierra); el elemento relacionador de estos mundos, es el agua, como símbolo de fertilidad de la madre tierra, que emerge de las entrañas de la tierra y se levanta hacia el mundo celeste. El tiempo es una sucesión de la experiencia humana, no existe referencia específica al futuro, simplemente es fuente y destino final del hombre; una visión de tiempo totalmente diferente a la comprendida por la cultura occidental, donde el tiempo esta predeterminado, diseñado y establecido, el pasado no cuenta y el futuro constantemente se construye. La vida que se debe buscar es el vivir bien, esa armonía con la naturaleza, con sus colectividades y con sus deidades¹⁵.

Es así que nos encontramos ante un “mundo vivo y vivificante”, expresión utilizada por Grillo (1996) que mejor explica toda referencia a la cultura andina. Este autor señala que “hay tantos mundos como culturas existen”¹⁶, es un mundo

siempre y la cosmología occidental moderna. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – PRATEC; 1993. p. 16.

15 Alcántara Hernández, Arrufo. Bases conceptuales de la cultura y la matriz cultural andina. Curso Teorías de la Cultura Andina. En: *Segunda Especialización en Cultura – Tecnología Andina e interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [15-05-2010].

16 Esta afirmación invita también a resaltar que “hay tantas racionalidades como culturas existen”. Para el presente caso destaco el contraste de dos tipos de racionalidad: la occidental y la andina. La primera, caracterizada por ser jerarquizada, antropocéntrica, homogeneizadora; y la segunda, diversa, equilibrada, variable. Al respecto Peña (1993) señala las diferencias radicales de las dos racionalidades: a) El hombre occidental parte de lo universal hacia lo particular e individual y cuyo paradigma de racionalidad es el método científico. El andino conoce lo concreto y el detalle y es fundamentalmente intuitivo; b) El hombre occidental tiene conocimientos generales y totalizantes, con una tendencia a homogenizar la naturaleza. El andino tiende a la diversificación y la variedad, no solo respetando la pluralidad sino enriqueciéndola; c) El occidental se acerca al conocimiento de leyes o regularidades universales que le permiten el

viviente y vivificante, en donde todos somos vivientes y todos engendramos vida –no sólo los humanos, los animales y las plantas sino también las piedras, los cerros, los ríos, las quebradas, el sol, la luna, las estrellas–, todos somos parientes, todos pertenecemos a nuestra comunidad a la que criamos y ella a su vez nos cría, la vida sólo es posible en la simbiosis de la comunidad¹⁷. De esta manera se establece una completa armonía e interrelación con las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos o *pacha*: la sociedad humana (*runakuna*), la naturaleza silvestre (*sallqa*) y la comunidad de deidades (*wak'akuna*)¹⁸.

Estos tres componentes son los que conforman el mundo andino, los que se encuentran íntimamente relacionados unos con otros, por la conversación y la reciprocidad que entablan entre ellas. Así producen continuamente procesos de interpenetración, intercambio de componentes, diálisis, digestión; tonificando el modo de ser de cada una de ellas porque su forma no es rígida sino elástica y no es superficial sino interna¹⁹.

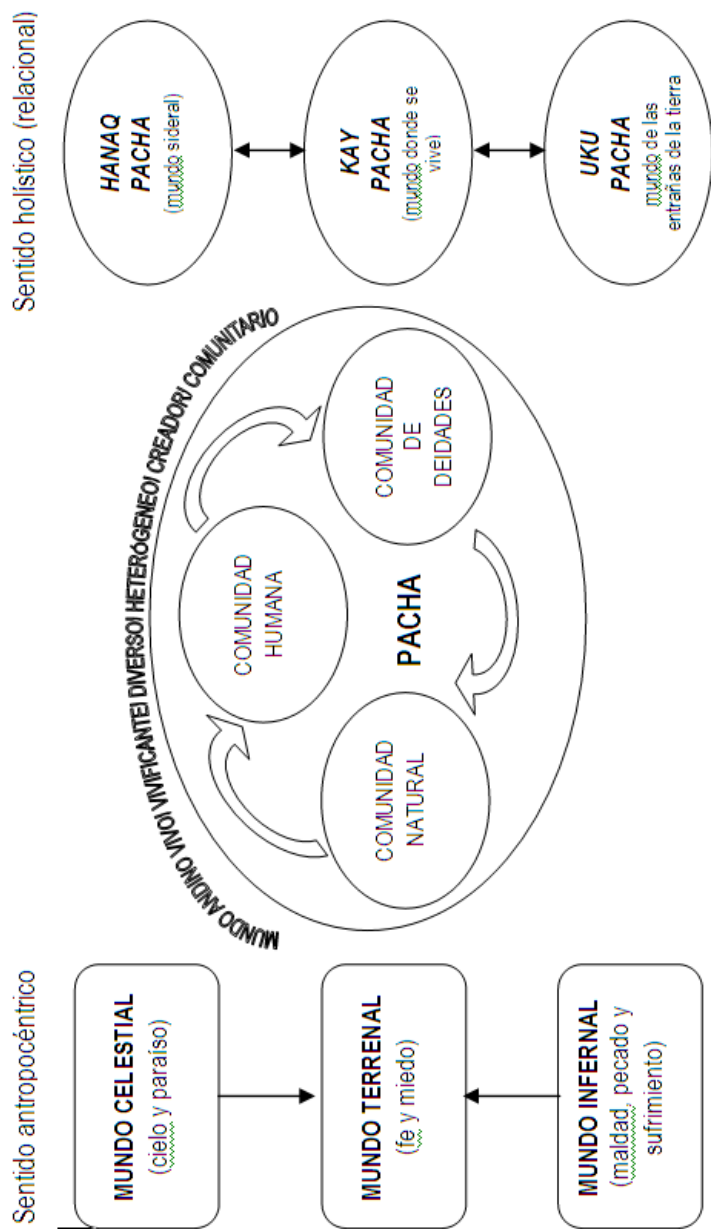
Es un mundo altamente sensitivo, impredecible y hasta caprichoso, donde lo inesperado es tratado con familiaridad y soltura. Un mundo holístico, de pertenencia a una comunidad sin parámetros de exclusión alguna. Un mundo inmanente, es decir que todo transcurre dentro del *pacha* de manera evidente y visible, no existe lo sobrenatural, el más allá, ni lo trascendente.

control y dominio de la realidad. El andino busca la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación; d) El hombre occidental introduce desde temprano la máquina como medio de producción. El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza, su relación con ella es vital y mágica; e) En el pensamiento occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado es algo cerrado. Para el andino en cambio el pasado está adelante con toda la riqueza de experiencias concretas. Ver Peña Cabrera, Antonio. Racionalidad occidental y racionalidad andina. Puno: Cuadernos de Investigación en Cultura y tecnología Andina N° 2 - CIDSA; 1993. pp. 15 a 18.

17 Grillo Fernández, Eduardo. *Op. Cit.*, pp. 70-72.

18 Grillo Fernández, Eduardo. *Op. Cit.*, p. 72.

19 Grillo Fernández, Eduardo. *Op. Cit.*, p. 26.



Fuente: Elaboración sobre la base de los textos de Eduardo Grillo Fernández y Arrufo Alcántara

A partir de esa racionalidad andina, en la que se establecen relaciones continuas de diálogo y armonía entre todos los seres vivos que lo conforman, no cabe la exclusión ni la discriminación, no se concibe separar a la palabra del hecho, a la idea de la materia, al sujeto del objeto, a lo real de lo imaginario, al orden del caos, a lo esencial de lo accidental²⁰; nos encontramos ante un mundo holístico, ante un sentimiento de unidad del mundo, donde la existencia de un ser vivo es tan imprescindible para con el otro. Mantener esa relación de reciprocidad se torna fundamental, toda vez que, producto del rompimiento de esos diálogos y conversaciones, las relaciones se tornarían *asimétricas* –uno se beneficiaría y otro u otra se perjudicaría- y *jerarquizadas* -unos dando órdenes y otros u otras ejecutándolas-.

II. LA CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO VISTA DESDE LA CULTURA AYMARA

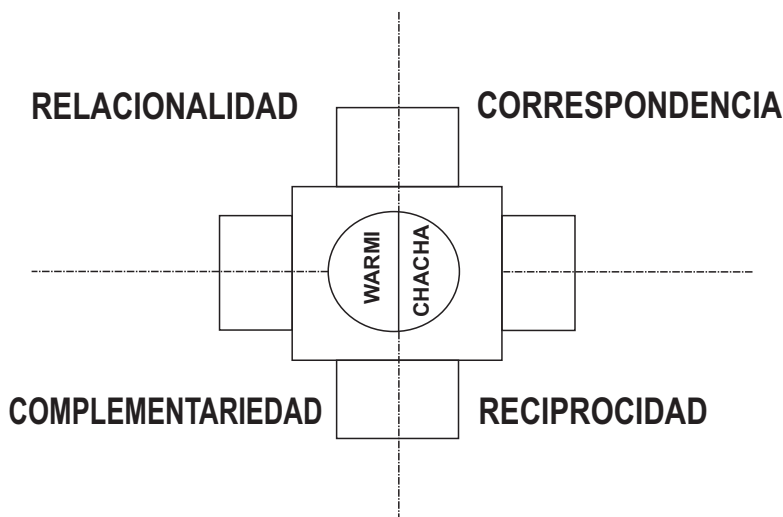
En los Andes se han desarrollado varias culturas, cada una de ellas con su propia manera de vivir ese mundo vivo andino, y una de ellas es la AYMARA, una cultura que como otras desarrolló una racionalidad tetradimensional²¹, sobre la base de cuatro principios sistemáticamente equilibrados: relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad. Son precisamente estos principios los que permiten entender esa otra forma diferente de establecer relaciones entre hombres y mujeres.

Racionalidad Tetradimensional

El *principio de relacionalidad*, se constituye como el núcleo

20 *Ibíd.*, p. 24.

21 Juárez Mamani, Juan. “Pacha” *Filosofía Aymara Antigua*. [sin fecha ni año].



Fuente: Adaptación de la caratula de Pacha *Jachicasaña Masachakuy* de Julio Pérez Quispe

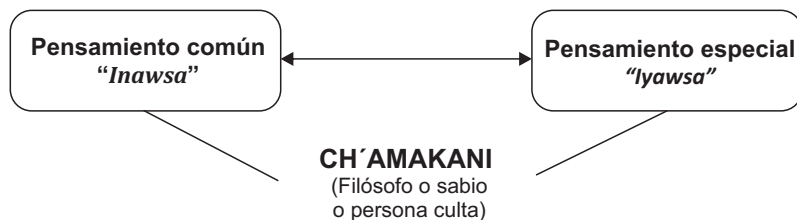
principal del pensamiento andino, opuesta a cualquier forma de aislamiento, individualización y absolutización del individuo. Estermann (1997), señala que a partir de este pensamiento, un sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento, sin relación no hay individuo y nada existe, por ello, todo saber y actuar es relación²². Entonces, todo está vinculado hacia un desarrollo armónico y equilibrado, nada se encuentra de manera aislada, apartada, separada e individualizada, al contrario, se establece una relación dual recíproca. Esta dualidad de relaciones se manifiesta en diferentes ámbitos²³, sea en el

22 Estermann, José. Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En: *Filosofía Andina. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* N° 12. Chile: IECTA, IQUIQUE; 1997. pp. 09.

23 Para explicar esa relacionalidad, Juárez hace un análisis a partir de diferentes ámbitos, permitiéndole explicar la dualidad de relaciones que se presentan en cada acontecimiento objetivo y subjetivo vivenciado por los Aymaras. Destacando el elemento neutralizador, mediador, intermedidor, que se va presentando en dichas relaciones. Ver Juárez Mamani, Juan. "Pacha" *Filosofía Aymara Antigua*. [sin fecha ni año]. pp. 05-17.

pensamiento (*lup'iña*), el sentimiento común (*chuymaniña-sa*), el lenguaje (*aru*), la espiritualidad (*purapa*), lo personal y social (*jaqi*), lo histórico social (*wiqakuti*), organización política (*mayku kunturi*), trabajo (*luraña*), la medicina y enfermedad (*qulla*).

RELACIONALIDAD EN EL PENSAMIENTO



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

La relacionalidad en el sentimiento estructura dos sensaciones, donde lo real y objetivo es primero (*kunanaka*), y lo segundo es su representación subjetiva (*illa*).

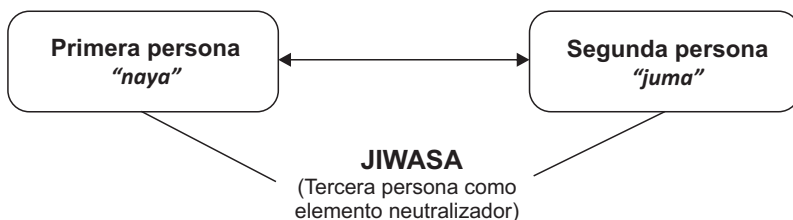
RELACIONALIDAD EN EL SENTIMIENTO



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

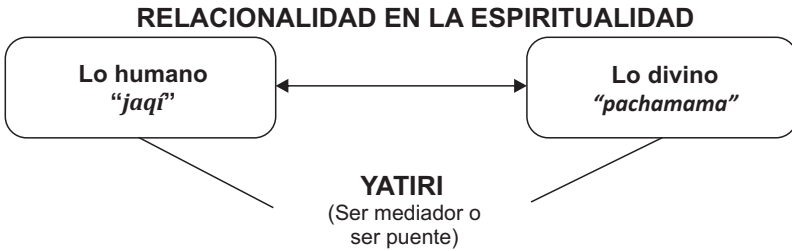
En el lenguaje el tercer elemento es neutralizador, considerado el eje sobre el cual giran dos personas. En este caso el "jiwasa", es el elemento neutralizador de dos contrarios antagónicos.

RELACIONALIDAD EN EL LENGUAJE



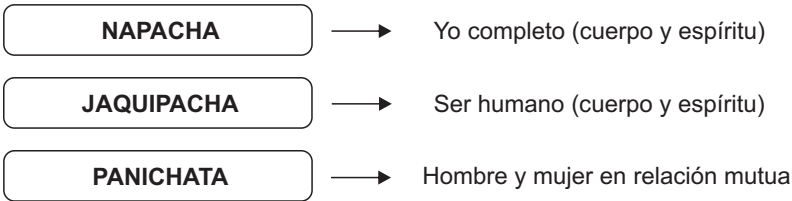
Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

En el ámbito de la espiritualidad de los aymaras, la relación que se establece entre las divinidades también es dual: *wi-llka* (sol) – *phaxsi* (luna).



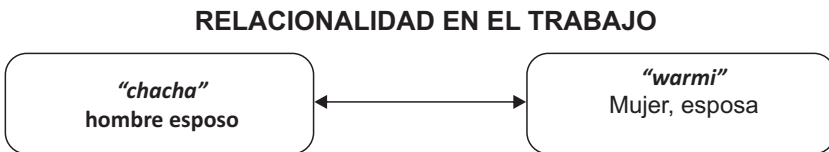
Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

La relacionalidad humana es a la vez convivencia personal y convivencia social.



Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

El trabajo es una relación de pareja, por ello cada parcela cultivada es porción de trabajo del hombre y de la mujer. La preparación alimentaria es también de acción dual, la mujer como el centro del sustento y el hombre como la fuerza de trabajo. Ambos se complementan.



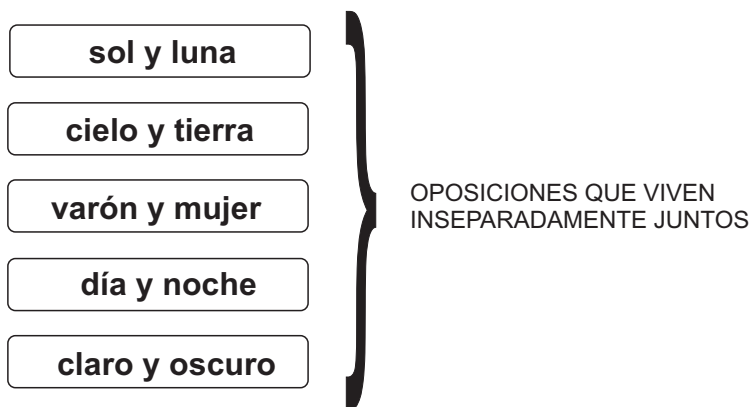
Fuente: Elaboración en base al texto de Juan Juárez Mamani

Entonces nos encontramos ante un sistema de relacionalidad que siempre está orientado hacia la neutralización de

los contrarios, con la finalidad de lograr el desarrollo armónico y equilibrado²⁴.

Respecto al *principio de correspondencia*, Juárez (s/f) destaca la existencia de dos elementos que explican dicho principio, por un lado, “*la armonía*”, que es la relación que existe entre todos los elementos del universo para conformar un conjunto orgánico “*la unidad*”, la que a su vez contiene interrelaciones de simetría y equilibrio; y por el otro, “*la simetría*”, entendida como la relación y proporción de “igual a igual” entre elementos que se corresponden unos a otros (la vida y la muerte; lo humano y lo extrahumano; la simetría y el equilibrio; el hombre y la mujer; por ejemplo).

A su vez, el *principio de complementariedad*, establece que cada parte, elemento y acción tiene su opuesto-complemento, un opuesto que no es excluyente, al contrario, es inclusivo y complementario, constituyendo recién un todo integral. De ahí que, recién al relacionarse se vuelve en un ente completo y se puede realizar; donde lo absoluto es deficiente, incompleto y necesita complemento y ese nexo complementario puede sacar al ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo de vida²⁵.



24 *Ibíd.*, p. 16.

25 Estermann, José. *Op. Cit.*, p. 13.

Esa complementariedad se expresa en el pensar y vivir del hombre-mujer andino/a a través de diferentes maneras, sea en la vida, lo cósmico, lo ético, lo estético, lo social, lo espiritual, etc.

Y por el *principio de reciprocidad*, se tiene que a cada relación de elementos o actos le corresponde otra interacción –relación bidireccional recíproca en diferentes esferas: económico, familiar, social, natural, ético, espiritual–. Por ejemplo, el rito a la *pachamama* realizado en agradecimiento por la producción recibida, es uno de los actos, por excelencia, que representa esta reciprocidad, en cuanto es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida; el *ayni*, que consiste en la ayuda mutua, comúnmente se suele decir: “si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú otro día me ayudarás”; la crianza y educación de hijos e hijas, para que después ellos y ellas correspondan recíprocamente a sus padres, ayudándolos y cuidándolos en su vejez. Por ello, cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales²⁶, así como entre la comunidad natural y la comunidad espiritual [agregado mío].

En consecuencia, estos principios revelan que en las relaciones sociales, económicas, políticas y espirituales desarrolladas en los Andes, a través de la relacionalidad, de la correspondencia, de la reciprocidad y de la complementariedad “todo es hombre y mujer a la vez (*ukuy ima / qhariwarmi*)”, donde el hombre y la mujer son opuestos complementarios y la posición jerárquica entre ambos sería funcional y no excluyente, o dicho de otra manera, “los opuestos no son excluyentes, sino incluyentes”. Esto constituiría el fundamento de esa otra manera de entender, en términos occidentales, la equidad de género, pero a partir de una visión de la cultura aymara.

26 Estermann, José. *Op. Cit.*, p. 14.

Mientras que para la racionalidad occidental (antropocéntrica), las dos categorías, hombre y mujer, son complementarios entre sí, pero se excluyen mutuamente, generando en su interior relaciones *asimétricas y jerarquizantes*, siendo “opuestos diferentes”, donde lo masculino constituye lo alto, público, productivo, cultural, político, con prestigio y jerarquía; predominantemente contrario a lo femenino, adjetivado como lo bajo, privado, reproductivo, natural, personal, con desprestigio y subordinación²⁷.

III. UN SISTEMA DE DUALISMOS

Como hemos ido viendo, la asociación de lo masculino y femenino dentro de la cultura aymara adquiere gran relevancia e importancia, por cuanto se proyecta en lo económico, político, social, cultural y espiritual, aunque hay quienes consideran que estas relaciones caen en el ámbito simbólico, mítico y en un esencialismo andino. Al respecto Choque (s/f) nos habla del término “*sullka - inequidad de género*”, explicando que la cultura aymara basa sus relaciones en la desigualdad y explotación, y que de manera sutil encubre la subordinación mediante relaciones de hermandad sanguínea o ficticias, y además basa su estratificación en una difusa diferenciación, que para los ojos foráneos aparenta uniformidad²⁸.

Esta visión de una parte del mundo andino, pareciera per-

27 Para occidente, estas diferencias establecidas entre hombres y mujeres, constituidas en un sistema de género, que vincula prácticas, derechos, obligaciones, representaciones, normas y valores sociales, asignados a cada uno de los géneros, ha venido generando desigualdad y discriminación hacia las mujeres de manera sistemática, las que se reproducen socialmente a través de hilos conductores muy potentes. Entonces las categorías conceptuales surgidas a partir de la teoría de género y de los feminismos encuentran el fundamento para señalar la existencia de un patriarcado andino.

28 Choque Quispe, María Eugenia. *Equidad de género en las culturas aymaras y qhichwa*. Disponible en: http://machaca.cebem.org/documents/capacitacion_2007_equidad_genero.pdf [Ingreso: 12/12/2010]. pp. 07.

derse en el universo de la interpretación modernista, en tanto, **muchas** de las categorías occidentales no han podido entender **mucho** de la realidad en la cultura andina, e incluso la comprensión de las traducciones hechas al castellano resultan insuficientes.

Por ello, comprender la llamada “oposición complementaria”, en la que todo tiene su otra mitad esencial, nos hace ver que todo en el mundo andino está organizado en pareja y que deben de acompañarse entre sí, desapareciendo las relaciones de desigualdad y subordinación.

A manera de ilustración presentare algunas de las relaciones duales que se manifiestan en la cultura aymara:

- En el espacio aymara, se aprecia la constitución de dos parcialidades duales de complementariedad: el *Urqusuyu* y el *Umasuyu*, el primero de ellos simbolizado por el varón, la que corresponde a la parte serrana, donde las condiciones climáticas no permiten el desarrollo agrícola, sino el ganadero y donde están las divinidades (los *apus* o *achachilas*); y el segundo simbolizado por la mujer, es el espacio donde se desarrolla la agricultura y donde esta la divinidad pachamama como la máxima expresión ideológica de reproductividad vital para el *jaqi* o *runa*²⁹.

- En la representación de un sistema dual de liderazgo, se encuentra *Kuntur – Mamami*, que representan no sólo los orígenes familiares, sino también los orígenes de la cultura aymara como una organización dual de las mitades³⁰.

- Otra dualidad está constituida por el lado derecho y el lado izquierdo, donde el derecho es considerado masculino y el izquierdo femenino, siendo muy de costumbre apreciar que

29 Choque Canqui, Roberto. Historia. En: *La cosmovisión aymara*. Bolivia: UCB/Hisbol; 1992. pp. 62.

30 Arnold, Denise Y. La Casa de Adobes y Piedras del Inka, género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992. pp. 76. La autora extiende este origen también a la cultura *Inka*.

los hombres se sientan al lado derecho de la casa y más arriba, mientras que las mujeres se sientan al lado izquierdo y más abajo. En lo que respecta a los elementos naturales, los cerros grandes son asignados con el género masculino, y los cerros más pequeños con el género femenino³¹; así como el sol y la luna³².

En un trabajo desarrollado por Arnold (1992), se analiza las distintas percepciones de la construcción de la casa en los Andes, específicamente en Qaqachaka (Bolivia), enfocándola en dos aspectos, a la casa como cosmos según los géneros y como memoria cultural. Señala que la casa es una fuente generadora de la vida y cornucopia de género femenino y matriz reproductiva, esta asociación con las mujeres se debe a que en el mundo andino ellas representan la producción, transformación y distribución continua de los alimentos de la casa y este reconocimiento se aprecia cuando al nacimiento de una niña, principalmente cuando se trata de la primogénita, se considera una señal de esperanza y suerte para la vida futura de la pareja conyugal, se dice “la casa estará llena de comida, ganado y plata”, “los animales se reproducirán bien”. Por el contrario, si nace un niño varón es señal de una vida pelada, se dice “no habrá alimentos ni ganado en la

31 Arnold destaca esta vinculación de los cerros pequeños con el género femenino, en el momento en que se realizan varias *ch'alla* a los cerros pequeños cuando se está construyendo una casa, pues son los cerros pequeños los que envían los elementos necesarios para la construcción, incluyendo a los pastos que se utilizan para la cubierta de paja del techo, la madera para el techo, la leña menuda para alimentar el fogón y arbustos utilizables como materiales de construcción. Se vinculan con el mundo de la producción agrícola y fuente de los elementos necesarios para la construcción de la casa y las tareas caseras. Otras asignaciones de género, relacionadas con materiales de construcción de una casa, están en la madera, asociada con los hombres y la paja con las mujeres; así como la piedra al hombre y el barro a la mujer; y la paja para la cobertura del techo también es diferenciada, la paja de encima y más liviana de la cobertura del techo, es masculina y, opuesta a la paja más pesada y embarrada, mezclada en los aleros del techo más abajo, es femenina. *Ibíd.* pp. 50, 61 y 62.

32 Para el mundo andino el sol y la luna son deidades, en la que el hombre desciende de la deidad masculina sol (*wilka tata*) y la mujer desciende de la deidad femenina luna (*ph'axsi mama*).

casa”, “los animales no parirán”. Esta racionalidad obedece a que los hombres laboran para las mujeres y entregan los alimentos cosechados a las despensas de las mujeres, para su distribución y consumo posteriores supervisado por las mujeres de la casa.

El canto en tiempos de siembra y cosecha dedicados a los productos alimenticios, el *simillt'aña*³³, es una actividad de mujeres, donde los hombres ocupan un papel secundario, pues es el canto de las mujeres el único capaz de “regar la tierra” en anticipación a la siembra. Y es que cuando las mujeres abren sus bocas para cantar, las viejas semillas dentro de ellas –la chicha que beben producto de la fermentación de los granos de mazorcas de maíz–, en forma líquida les da la inspiración y fuerza para que derramen las nuevas semillas sobre la tierra, convirtiéndose las voces de las mujeres en intermediarias de lo humano con lo natural, para ejercer influencia en el crecimiento y reproducción de los productos alimenticios³⁴.

El desarrollo de estas formas de binaridad, opuesta y complementaria a la vez, buscan el equilibrio y la armonía, de ahí que para el andino y andina todo se da en un dualismo complementario y todo está en función de esa bipolaridad, en donde el hombre asume una actitud dual de concebirse, caso contrario no existe y no es nada³⁵ [esposo y esposa

33 En aymara *simillt'aña* es un término que se usa para describir el acto de cantar a los productos, revela una inseparabilidad esencial entre el término para el género de canción y el acto físico de sembrar las semillas de los productos. Esta palabra morfológicamente significa “derramar las semillas”. La raíz verbal proviene de un préstamo aymara del sustantivo castellano “semilla”, y el sufijo verbal “t'a” indica la naturaleza momentánea de sembrar pequeños granos separadamente en la tierra. Ver Jiménez Aruquipa, Domingo, et al., *Simillt'aña* pensamientos compartidos acerca de algunas canciones a los productos de un ayllu andino. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992. pp. 114.

34 *Ibid.*, pp. 117-119.

35 Este dualismo complementario del que se habla también se ve reflejado en cada uno de los actos y ritos que se llevan a cabo durante los tres días de fiesta del *jaqichasiña* (matrimonio aymara), por eso, desde el inicio hasta su finalización es muy importante que todo sea par, porque es la

(*chacha-warmi*), sol y luna (*willka-ph'axsi*), vida y muerte (*jaka-jiwa*), cerro hembra y cerro macho – deidades (*t'alla-mallku*), fuego y viento (*nina-wayra*), arriba y abajo (*arajsa-ya-manqhasaya*), entre otras].

IV. RELACIONES ENTRE HOMBRES Y MUJERES A PARTIR DEL CHACHA-WARMI

Para la cultura aymara, las relaciones entre hombres y mujeres, es expresada a partir del término “*jaqi* o *runa*”, el que a su vez, es adquirido con el matrimonio “*jaqichasiña*”, otorgándole una identidad de género denominada “*chacha-warmi*”, cuya significación es totalmente diferente a la occidental; es decir, una vez que una pareja se une a través del rito del matrimonio, se convierte en *jaqi*, o *jaqicha*, *jaqichaña*, *jaqira tukuyaña* y *jaqichthapiña*, haciéndose gente o persona adulta y responsable dentro de su comunidad.

***Jaqi* o *Runa* “persona que está en relación”**

Se sabe que desde la visión dual y complementaria del mundo andino para llegar a ser persona (*jaqi*), el joven (*wayna*) y la joven (*tawaqu*) llegan a su plenitud cuando viven en pareja, estableciéndose una relación dual de esposo y esposa (*chacha-warmi*) dentro de la comunidad a la que pertenecen (*ayllu*)³⁶.

fiesta de *chacha-warmi*, donde la comida, la cerveza, el alcohol u otra cosa se sirven de par en par o dos en uno.

36 Pero el hacerse *jaqi* no concluye con el matrimonio, sino que se extiende a más actos: el nacimiento de un hijo o hija (*wawanijaña*), la muerte de algún miembro de la familia (*jiwxaña*), el construir una casa nueva con la participación de los suegros y suegras, madrinas y padrinos, y familiares mediante el trabajo de la reciprocidad (*utachthapiña*), el dar herencia de la semilla de la papa (*sathapiña*), el dar herencia de animales, productos agrícolas, ropas e incluso terreno para cultivar (*tuti waxt'aña*). Ver Mamañi Bernabé, Vicenta, et al., *Jaqichasiña*. En: *Pacha Jaqichasiña Masa-*

El *jaqi* se define como “persona que está en relación” de forma holística con el todo, con el *comos*; en relación dual complementaria y recíproca, por un lado, es el “ser persona”, y por el otro, es el “estar en relación o relaciones”; o sea, tiene su identidad dialógica de correspondencia recíproca con el orden cósmico, con la *pacha*³⁷.

De esta manera, desde esa otra visión del espacio, tiempo y vida del mundo andino, el “*jaqi* o *runa*”, como hijos de la madre tierra, estructuran sus comportamientos en base al cariño, el respeto, la armonización, la ayuda y la cooperación entre todos los elementos del cosmos; siendo a la vez cuidador/a y conservador/a de la vida, viviendo la vida con sabiduría dentro del cosmos, y asumiendo una responsabilidad complementaria y recíproca; es decir que toda actividad del *jaqi* debe estar orientada a armonizarse con todo el mundo vivo que lo rodea y tratar de no afectar de manera negativa el equilibrio cósmico.

Además, existe otra palabra en la lengua aymara, que nos habla de un “ser completo en su dimensión plena”, el *SUMA JAQI*³⁸ que trasciende el significado de *jaqi*, como aquella fusión de cuatro elementos: *llampu chuyma*, entendida como la conciencia forjada de alto compromiso; *ch’aymantay ajayu*³⁹, que es la energía sagrada fortalecida, en tanto que no somos seres vivos aislados de la energía cósmica; *pockthat amayu*, que representa el intelecto maduro; y *asky lurawi*, entendida como la acción para bien de alta inteligencia. Un término que representa y simboliza la realización plena de

chakuy. Bolivia: Verbo Divino; 2008. pp. 17-18.

37 Pérez Quispe, Julio, et al., El sentido profundo del matrimonio: *jaqi* y reciprocidad. En: *Pacha Jaqichasiña Masachakuy*. Bolivia: Verbo Divino; 2008. pp. 44-45.

38 Torres Chuquimia, Juan. El significado y sentido del *suma jaqi*. Curso Tecnología Médica Andina. En: *Segunda Especialización Cultura-Tecnología Andina e Interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [07-08-2010].

39 Este elemento contiene tres elementos: espíritu, ánimo y alma.

quienes se convierten en *jaqi*.

***Jaqichasiña* “complementación plena de dos personas”**

Esta palabra *jaqichasiña*⁴⁰ es utilizada en la lengua aymara para denominar al matrimonio. Traducido al castellano literalmente toma el significado de “hacerse persona en pareja, mutuamente”. Se constituye como un gran acontecimiento social y parte de un sistema indispensable de la funcionalidad de toda la comunidad, caracterizado por dos componentes, la dualidad y la complementariedad, las que van a constituir el modo de vida de los recién casados, con repercusiones en su entorno cultural y social, y a la vez fundamento no solo de la pareja constituida, sino esencialmente de la cultura andina.

Es la complementación plena y fecunda de dos personas (*chacha-warmi*) para la conservación del cosmos, para el cumplimiento de la reciprocidad y para su permanencia en la *pacha*, de ahí **la trascendencia de ser y estar en pareja**.

La reciprocidad que surge con el matrimonio para mantener el equilibrio, no únicamente se da entre la nueva pareja constituida, sino también entre la nueva pareja en su relación con la familia, con la comunidad, con la naturaleza y con las deidades. Por ello, toda infracción de esta reciprocidad en sus diferentes relaciones puede traer consecuencias severas para la pareja y sobre todo para la comunidad, como granizadas, heladas, sequías, inundaciones (*chhijchhi, ju-yphi, lapaqa, thaya*), entre otras.

Además, existen varios aspectos que le confieren calidad

40 El término “*jaqichasiña*” se divide morfológicamente en “*jaqi*” que significa persona, gente; y los sufijos aglutinantes: “*cha*” que significa cariño, el sufijo “*si*” que expresa conversión entre sí, y finalmente el sufijo “*ña*” que indica acción, consecución, condición o estado del sujeto.

sui generis: primero, integra una red de relaciones parentales (miembros de la ascendencia y descendencia bilateral de consanguinidad y parientes cercanos rituales: padrinos, madrinas, ahijados, compadres y comadres), que son los que modelan las formas de interacción con ligazones e interrelaciones familiares sólidamente estables, y los que no permiten la disolución del matrimonio⁴¹; segundo, desarrolla prestación de cargos de autoridad u otros servicios a la comunidad; tercero, pone en práctica el dominio de la tecnología andina, respecto de aquellos saberes ancestrales que se desarrollan en el campo de la agricultura, la ganadería, la textilería, y que han sido transmitidos de padres a hijos, de abuelos a nietos, a fin de que el nuevo matrimonio pueda garantizar el éxito de su vida dentro de la comunidad y no recibir el desprestigio ni su reproche; cuarto, desarrolla la ayuda mutua y la responsabilidad compartida mediante el *ayni*⁴², el *arku*⁴³, la *apxata*⁴⁴.

Dualidad *Chacha-Warmi*

La dualidad *chacha-warmi*⁴⁵, desde un punto de vista bioló-

41 Mamani M., Manuel. Chacha-Warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. En: Revista de Antropología Chilena *Chungara* 1999; 31(2): 316

42 El *ayni* dentro del matrimonio aymara tiene dos connotaciones, por un lado, el *phuqaña* que consiste en cumplir un compromiso o retribuir lo que antes se había recibido como ayuda, y por el otro, el *machaq ayni* que consiste en ayudar a la pareja que se está casando con algún regalo (frazadas, ropa, menaje de cocina, dinero, bebidas o dinero), el cual tendrá que ser devuelto con el mismo tipo de prestación.

43 El *arku* tiene las mismas connotaciones que el *ayni*, pero particularmente se refiere al sistema de ayuda recíproca con una suma considerable de dinero.

44 La *apxata* es también un regalo que se da en el matrimonio, consistente en la cooperación en especie o ganado a los padres de los novios hasta un día antes de la celebración del matrimonio, la que también tendrá que ser retribuida de la misma manera.

45 La nueva pareja *chacha-warmi* es considerada como recién nacidos a la *tama* (nueva vida de casados) y que necesitan ser guiados.

gico “*chacha*” adquiere el significado de varón, esposo, adulto, señor, mientras que “*warmi*” es mujer, esposa, adulta, señora; y desde un punto de vista sociocultural como lo señala Gavilán, citado por Mamani (1999), es matrimonio, la unión de dos seres humanos opuestos que rigen el modelo aymara como esposo y esposa.

Mamani (1999) citando a Platt, menciona que *chacha-warmi* es un cuerpo dual complementario que se vincula mutuamente e interactúa hacia un equilibrio conyugal. Además, agrega que cada componente de la pareja posee una clara conciencia de su identidad, su singularidad, sus posibilidades, sus roles, en el matrimonio y la comunidad caracterizados por: a) una identidad individual dentro del cuerpo dual; b) interacciones reguladas y normadas por la cultura; c) tareas y responsabilidades compartidas de manera equitativa; y d) conciencia de sus roles inspirados en el *panipacha*⁴⁶.

Este concepto del “*panipacha*” se constituye como el sustento intrínseco del “*chacha-warmi*”, ello porque nos permite entender de mejor manera lo que habría significado en el mundo andino vivo la unión de dos personas. La equivalencia de *panipacha* al castellano es de pareja humana, y en el contexto andino denotaría un cuerpo dual con similitud de posiciones y categorías en la estructura, aplicable no únicamente a la pareja conyugal, sino también en diversos ámbitos sociales que tienen connotaciones duales⁴⁷.

Así mismo, resulta pertinente resaltar la posición y categoría del *chacha-warmi*, partiendo de la premisa de que ambos tienen igualdad de condiciones y poseen el mismo rango y son complementarios entre sí, ya que ni ella ni él están superpuestos una/uno sobre el otro/otra⁴⁸. Esta afirmación en la actualidad se ha visto desarticulada por muchos factores;

46 Mamani M., Manuel. *Op. Cit.*, p. 308-309.

47 *Ibid.*, p. 309.

48 *Ibid.*, p. 313.

hipotéticamente, uno de ellos está relacionado con la aparición de varias construcciones conceptuales occidentales (autonomía de la mujer, empoderamiento de las mujeres y similares), que han desarticulado el *chacha-warmi*, y que han desequilibrado su armonía de vida de ser y estar en dualidad y complementariedad.

CONCLUSIONES

La universalización de categorías y/o construcciones teóricas vista desde occidente hacia las culturas indígenas, en la mayoría de los casos ha traído como consecuencia, la desarticulación de muchas de sus instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas.

Las construcciones de las relaciones de género son completamente diferentes de cultura en cultura, de ahí que para la cultura andina, un mundo holístico, donde la existencia de uno es tan imprescindible para con el otro, mantener esa relacionalidad recíprocamente se torna en fundamental, cuyo rompimiento ocasionaría desequilibrio y desarmonización, generando relaciones *asimétricas y jerarquizadas*.

Los principios de relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad, constitutivos del fundamento de la cultura aymara, revelan que en el desarrollo de las relaciones sociales, económicas, políticas y espirituales “todo es hombre y mujer a la vez”, y en donde el hombre y la mujer, lo masculino y femenino, lo macho y hembra, son opuestos complementarios y toda posición jerárquica entre ambos no es excluyente; es decir, “los opuestos no son excluyentes, sino incluyentes”.

Aunque muchos y muchas consideran que estas relaciones caen en el ámbito simbólico, mítico y en un esencialismo andino, motivados y motivadas por el desconocimiento de la esencia (autenticidad) de las culturas desarrolladas en los Andes, y en particular de la cultura aymara, donde la pro-

funda espiritualidad del hombre y la mujer aymara trasciende las estructuras sociales, políticas, económicas, y culturales, pues lo material y lo espiritual van siempre juntos, porque son complementarios y existe una profunda actitud dialogal con los seres tutelares: *achachila*, *uywiri*, *pachamama*, *ispalla*. Por ello, cada periodo de vida en el mundo andino siempre esta acompañado por celebraciones rituales, que son una manera de reciprocidad con la *pachamama* y los *achachila*, ofrendándose a todos los seres tutelares y protectores que llenan y cuidan el espacio socio-comunitario.

La dualidad complementaria *chacha-warmi* dentro de la cultura aymara, expresa similitud de posiciones, relaciones horizontales e igualdad de condiciones, orientadas hacia el mantenimiento del equilibrio y armonía cósmica, las que no sólo se dan entre la nueva pareja constituida, así también, entre la nueva pareja en su relación con la familia, con la comunidad, con la naturaleza y con las deidades.

BIBLIOGRAFÍA

ARTEAGA MONTERO, Vivian.

La mujer aymara urbana. La Paz: Ed. Gregoria Apaza; 1990.

ARNOLD, Denise Y.

La casa de adobes y piedras del inka, género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992. pp. 31 a 107.

ALCÁNTARA HERNÁNDEZ, Arrufo

Bases conceptuales de la cultura y la matriz cultural andina. Curso Teorías de la Cultura Andina. En: *Segunda Especialización en Cultura – Tecnología Andina e interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [15-05-2010].

- CONDORI CRUZ, Dionicio
Arunakan Liwru Aymara-kastillanu (Sin fecha ni editorial)
- CHOQUE CANQUI, Roberto
 Historia. En: *La cosmovisión aymara*. Bolivia: UCB/Hisbol; 1992.
- CHOQUE QUISPE, María Eugenia
Equidad de género en las culturas aymaras y qhichwa. Disponible en: http://machaca.cebem.org/documents/capacitacion_2007_equidad_genero.pdf [Ingreso: 12/12/2010].
- ENRÍQUEZ SALAS, Porfirio
Cultura Andina. Puno: CARE Perú y Dirección Regional de Educación Puno; 2005.
- ESTERMANN, José.
 Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En: *Filosofía Andina*. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina N° 12. Chile: IECTA, IQUIQUE; 1997.
- GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo
 - ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los Andes?. En: *Caminos andinos de siempre*. Lima: PRATEC; 1996. pp. 63 a 93.
 - La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Lima: Proyecto Andino de tecnologías Campesinas – PRATEC; 1993. pp. 07 a 61.
- JIMÉNEZ ARUQUIPA, Domingo, et al.
 Simillt'aña pensamientos compartidos acerca de algunas canciones a los productos de un ayllu andino. En: *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL; 1992.
- JUÁREZ MAMANI, Juan
"Pacha" Filosofía Aymara Antigua [Sin fecha ni año].
- MAMANI M., Manuel
 Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara

en la provincia de Parinacota. En: *Revista de Antropología Chilena Chungara* 1999; 31(2): 307-317.

MURGUIALDAY, Clara

Género. Disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/108> [Ingreso: ¿?]

PEÑA CABRERA, Antonio.

Racionalidad occidental y racionalidad andina. Puno: Cuadernos de Investigación en Cultura y tecnología Andina N° 2 - CIDSAs; 1993.

PÉREZ QUISPE, Julio, et al.

Pacha Jaqichasiña Masachakuy. Bolivia: Verbo Divino; 2008.

STOLCKE, Verena

¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. En: *Política y Cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco 2000; (14): 25-60.

TORRES CHUQUIMIA, Juan

El significado y sentido del suma jaqi. Curso Tecnología Médica Andina. En: *Segunda Especialización Cultura-Tecnología Andina e Interculturalidad*; Puno: Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano [07-08-2010].

LA CHACANA

¿Elucubración o resignificación?

Ana María Pino Jordán

Resumen

Intenta mostrar, con un ejemplo, lo que resulta de interpretar diversos aspectos temáticos de la cultura andina, sin considerar su condición de cultura con un sentido propio de vida y su estar en el mundo. Es el caso de la cruz cuadrada, signo escalonado, que recién en la década de los ochenta del siglo pasado aparece denominado "chacana". El signo, en la arqueología prehispánica se expresa desde las primeras culturas andinas; pero, en las últimas décadas, desde diferentes ejercicios intelectuales, se ha ido ideologizando tanto el signo como el término. Se hace evidente, cuando se recurre a los tempranos diccionarios (aymara y quechuas) para ubicar el vocablo y contextualizarlo culturalmente.

Palabras clave: signo escalonado, cultura andina, cruz cuadrada, astronomía andina, arqueología andina

El objetivo del ensayo es mostrar, con un ejemplo, lo que desde el mundo académico o “esotérico” se ha venido haciendo¹ con diversos aspectos temáticos de la cultura andina, sin considerar su condición de cultura diferente, con un sentido propio de vida y su estar en el mundo. La tradición de abstraer, separar, desmenuzar, aislar, los componentes de un “algo” como todo, es propio de paradigmas, categorías y conceptos de la cultura dominante (antropocéntrica); en consecuencia, si hacemos conciencia de ello, debemos como lo dice Pannikar², dejarnos interpelar por una realidad distinta y relativizar nuestras certezas.

El caso de la hoy “chacana”

Si se revisa material bibliográfico producido en el país, sobre arqueología, antropología, historia de antiguas culturas peruanas, arte textil, iconografía, arquitectura, entre otros similares³, el ícono del signo escalonado, la cruz cuadrada o cruz escalonada, aparece recurrente y sistemáticamente en el espacio panandino desde épocas muy tempranas (Caral, Chavín, Tiwanaco). También se lo ubica en los grabados que ilustran relatos de viajeros⁴ y descritos en los textos de cronistas⁵.

1 Para efectos del presente artículo, tomamos del diccionario de la RAE (<http://rae.es/>):

Elucubrar: 1. Elaborar una divagación complicada y con apariencia de profundidad./ 2. Imaginar sin mucho fundamento.

Re (como prefijo): Significa ‘repetición’

Significar: 1. Dicho de una cosa: Ser, por naturaleza, imitación o convenio, representación, indicio o signo de otra cosa distinta./ 2. Dicho de una palabra o de una frase: Ser expresión o signo de una idea, de un pensamiento o de algo material.

2 Raimon Panikkar. “La interpelación intercultural”. En: *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. 2002, pp. 23-76.

3 Sería muy extenso nombrarlos a todos; sin embargo cabe destacar a Arthur Posnansky (1913), Max Uhle (1939), Felipe Cossio del Pomar (1949), también Julio C. Tello; Antonio Raymondí (entre otros).

4 George Squier (1877/1972); Charles Wiener (1880/1993); entre otros.

5 Bernabé Cobo, Guaman Poma de Ayala; entre otros.

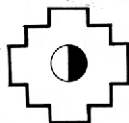
Sin embargo, hasta antes de la década de los 80 de siglo pasado, la designación de “chacana” para la cruz cuadrada o escalonada, no aparece registrada (salvo error u omisión). Uno de los trabajos pioneros en la interpretación “científica” de este ícono y sus representaciones en la arquitectura, sobretudo, es el de Milla Villena (1983) quien lo identifica, en el marco de su teoría y técnica de los espejos astronómicos, como la constelación de la “Cruz del Sur”. Su trabajo, que además busca demostrar que la cruz cuadrada es: resultado de la cuadratura de la circunferencia (en su búsqueda andina de “Pi”), un sistema operativo de medida y de planeamiento, un instrumento calendárico, entre otros, ha sido recogido en muchos otros trabajos posteriores. La palabra “chacana” no se encuentra en el texto, pero en la presentación de su libro y en la contratapa del mismo, aparece el ícono, tal como se lo conoce hoy en día, a manera de un sello personal (Fig. 1).

Pág. 3 del libro *Génesis de la cultura andina* de Carlos Milla Villena, colegio de Arquitectos del Perú, 1983.

A la memoria de Zoila, mi esposa, amiga y compañera.

Sin la ayuda de su presencia callada y permanente, no habría podido tal vez avanzar en este intento.

Ella se fue al brillar la primera estrella en la noche del solsticio de invierno del año 488 del Quinto Sol de nuestra Era Indiana.



El término “chacana” aparece inscrito en la parte central del “dibujo cosmológico” o “dibujo cosmogónico” de Joan de Santa Cruz Pachacuti Layme Salcamaygua, en su *Relacion de antigüedades deste Reyno del Piru* (Fig. 2), escrita a principios del siglo XVII, y que ha servido para múltiples estudios de interpretación. Es una de las pocas fuentes gráficas que expresaría la concepción andina del mundo, aunque su autor trataría de demostrar con él que la población indígena prehispana había sido fundamentalmente monoteísta (pre-cristiana).

Un amplio y profuso estudio ethnohistórico y lingüístico fue publicado en 1993 por Pierre Duviols y César Itier, como introducción a la versión facsimilar con transcripción paleográfica del Codice de Madrid. Duviols, describe con detalle el dibujo y hace el esfuerzo, según sus palabras, de leer las explicaciones y captar las intenciones del autor para entender el dibujo (Duviols, Itier, p. 32) que caracteriza como “el retablo de la creación” porque en resumen, lo que pretende Joan de Santa Cruz Pachacuti sería demostrar que su “*Viracocha es el nombre andino del Dios cristiano*”. Cabe señalar que la palabra “chacana” sólo aparece mencionada en el dibujo y en la descripción del mismo. Itier, que hace el estudio lingüístico de textos y contextos quechuas para analizar el significado de alguna palabra que pueda expresar el concepto de crear, creación, creador, toma varias palabras del dibujo de Pachacuti, ninguna de ellas referida a la “chacana”.

En 1998 se publica *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Su autor Josef Estermann, dedica su sexto capítulo a la cosmología andina que él denomina *Pachasofía*. Para ello adopta como paradigma andino de interpretación, que

“la ‘realidad’ es una sola e integral (holismo) y no contiene ‘distinciones reales’; la distinción entonces sería producto de una cierta interpretación (intelectual, empírica, afectiva, religiosa) de la ‘reali-

dad', como consecuencia inevitable de la analiticidad racional." (p. 141)

Sobre esta base, desarrolla lo que interpreta como *pacha*, la "relacionalidad cósmica", al universo como 'casa' (que se sustenta en el 'dibujo cosmogónico' de Joan de Santa Cruz) donde

"todo está relacionado a través de los ejes 'espaciales' arriba/abajo y derecha/izquierda. Llama la atención que en el cruce de estos dos ejes, en el centro del dibujo (o de la casa), encontramos una *chacana* (puente) de cuatro estrellas en forma de una cruz que se dirigen a los cuatro puntos cardinales (cuatro esquinas de la casa)." (p.148)

Cuando desarrolla la complementariedad entre macro y micro-cosmos dentro de la 'estructuración espacial' de la *pacha*, utiliza el 'sistema de coordenadas' cartesiano como instrumento didáctico que permita entender, sobretudo a "ojos occidentales", los rasgos centrales de la filosofía andina (p.155). Es gracias a este instrumento didáctico que el punto de cruce coincide con la denominación de "chacana" (palabra traducida como 'puente' o 'cruce') en el dibujo cosmogónico, concluyendo que "La *chacana* ... es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo...". Resulta entonces, re-significado el término como "puente cósmico"⁶

En 1999, se constituye Perú Posible como partido político peruano para participar en las elecciones generales del 2000. Su candidato Alejandro Toledo ("el cholo Toledo") se retiró de la contienda electoral ante la evidencia de unas elecciones amañadas para que el ex presidente Alberto Fujimori se haga de un tercer periodo de gobierno. Toledo lideró las protestas en las calles, contra el dictador, en una movilización masiva que se denominó la "marcha de los cuatro suyos" rei-

6 Estermann sigue su análisis intercultural sobre la cosmología andina tratando: la complementariedad entre lo femenino y lo masculino, las *Chacanas* filosóficas, la ecosofía andina y la ciclicidad del tiempo.

vindicando la herencia ancestral de los peruanos del “Perú profundo” y, en esa línea, inscribió como su símbolo político a la “chacana”. Elian Karp, la esposa del candidato Alejandro Toledo, es antropóloga, trabajó y vivió en el Cuzco, y según las versiones de la época, es la que le da el contenido ideológico al símbolo y al partido; promociona al candidato como “el nuevo Pachacutec” y como su “cholo sagrado”. Toledo, gana las elecciones generales del 2001. A partir de ese acontecimiento es que se populariza y masifica el término “chacana” pero como símbolo de partido político.

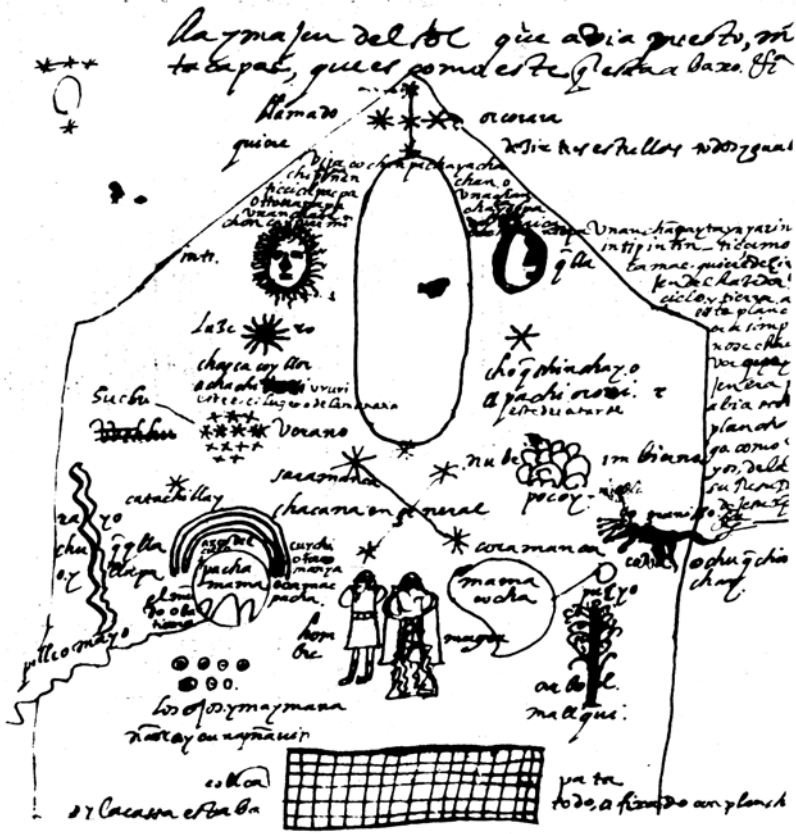
Buscando el contenido ideológico o ideologizado del término “chacana”, se lo encuentra en un texto de Estuardo Jáuregui (1999)⁷. El autor lo conceptualiza como uno de los “símbolos que nos muestran la ideología de los pre incas e incas” y lo propone para “reconstruir la ciencia y la filosofía perdidas”. Parte para su reconstrucción, del estudio de Milla Villena (antes mencionado) y del dibujo cosmogónico de Joan de Santa Cruz Pachacuti. Señala:

“Vamos a iniciar nuestra lectura del Retablo, con el dibujo que se alza en lo más alto de él. La CHACANA, símbolo de máximo valor en la concepción cosmogónica de los andinos.⁸ La CHACANA se utiliza para dar sustento a la stirpe y es la historia viviente, en un anagrama de símbolos, que significan cada uno, una concepción filosofía y científica de la Cultura Andina.”

Jáuregui hace referencia a la constelación de estrellas que, en el dibujo, está colocada en el vértice superior (ver Fig. 2) del techo de la “casa”; al parecer no a la constelación central (que se asemeja a la Cruz del Sur) en la que se ve la inscripción “chacana en general”.

7 <http://estuardo-jauregui.com/Amerikua/chakana.htm> (Ingreso 28/8/2011)

8 El subrayado es mío.



Cabe señalar que Jáuregui en su portal de internet, hace explícito (sic):

“LA CHACANA. SIMBOLO DE LA COSMOGONIA ANDINA. Extraido de cuadernos Andinos una produccion de estudiantes del Cuzco que muchos advnedizos han pretendido apropiarse”

Con ello, hace referencia implícita a quienes lo utilizan políticamente.

Al finalizar su trabajo el autor indica (sic):

“Este hermoso logo lo desarrolle para celebrar el Encuentro del Sol y la Luna en el Templo de Kotosh, dedicado al fuego sagrado, en el marco de la Profecía del Condor y el Aguila, realizado en setiembre de 1999, desde allí ha circulado por la web, y no falta quien se ha atribuido su creación. Cuanta falta hacen los Valores.”

Si volvemos al dibujo cosmogónico, los íconos inmediatamente inferiores a su “chacana” son precisamente los del sol y la luna.

En su curriculum, Estuardo Jáuregui se autoidentifica como “Consultor en Sistemas Informáticos”, oferta servicios de acupuntura, reiki, feng shui, entre otros y se presenta como (sic):

“Es una persona que le gusta relajarse, a través de la oración y la meditación, disfruta de la naturaleza, de su silencio y sus sonidos, le gusta transmitir y compartir sus conocimientos, busca que despertar el interés en los temas de la energía, el alma y su información y el espíritu con la finalidad de favorecer el despertar de la conciencia, a nadie le da más ni menos de lo que le corresponde...”⁹

A partir del 2000, crece el interés por la “chacana”. Carlos de la Torre (2002) publica *Chakana: Meditación y oración en la cultura andina*, en el cual la trata como técnica de meditación y oración. Se hace referencia a las “puertas” (punku), las “montañas” (Apu), las fuentes de agua (qocha), entre otros términos utilizados para la comprensión de la técnica que es descrita en tres etapas con tres virtudes, considerando la tolerancia como una cuarta virtud. Javier Lajo (2005) la incorpora, con el nombre de *Tawa-paqa* o *Tawa-Chakana*, al capítulo IV: “La ‘vincularidad’ o método de la cosmovisión

9 <http://estuardo-jauregui.com/curriculum.htm> (Ingreso 28/8/2011)

andina, en su trabajo *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de sabiduría*. En su texto trata sobre las diferentes traducciones que tiene el término y las confusiones que se han producido “sin mala intención”, por el trabajo de Milla y otros, al analizar el símbolo con criterios más geométricos que filosóficos; además toma términos puquinas para resignificar el concepto “Chakana” que según el autor, es la forma vulgarizada de “Tawapaqa” o “Cruz del Tiwanacu” (pp. 85-97).

Ante estas diferentes acepciones, es necesario sumergirse en algunas reflexiones en torno a la cultura andina en su autenticidad (sobre la base del señalamiento de Scannone)¹⁰. Si tomamos como referente al lenguaje como expresión más auténtica de una cultura, es necesario ubicar las palabras en su sentido, para lo cual se tiene que considerar las particularidades de cada idioma. Los idiomas andinos son caracterizados como muy aglutinantes¹¹, contextuales y funcionales; en oposición a lenguas, como el español, que son fusionantes y abstractivas; entonces vale la pena recurrir a lo que se registró en los primeros diccionarios de las lenguas consideradas como generales en el antiguo Perú, para ubicarlas en su texto y su contexto.

Fray Domingo de Santo Tomás, en su *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peru* (1560)¹², registra (p.85, p.99):

“CKAKA 1 (grafía *chaca*) = anca donde juegan los hue-

10 Juan Carlos Scannone cuando habla de la cultura universal y las culturas particulares, en su *Normas éticas de la relación entre culturas* (1998), menciona a la autenticidad y la alteridad ética entre ambas con este postulado “Como la cultura implica formas y configuraciones (de sentido, ethos y orden), éstas son necesariamente expresión del núcleo ético-mítico (Ricoeur, 1955, 294 ss.) de la misma, es decir, de su núcleo de sentido y valores, encarnados en símbolos. Pues bien, tal expresión ha de ser auténtica. De ahí que el respeto de la autenticidad cultural sea una norma ética del encuentro entre culturas. Este es éticamente criticable si causa alienación cultural, v.g. mediante un trasplante alienante de elementos exógenos que violenta la identidad propia de una determinada cultura.”

11 http://es.wikipedia.org/wiki/Lengua_aglutinante

12 Editado y comentado por Jan Szemiński en 2006.

sos/ cadera, cuadril/ chueca donde juega el anca/

CHAKA 1, chaka-nchik (grafía *chacanchic*) = cintura

CHAKA 2 (grafía *chaca*) = compuerta/ pontón/ puente/
puente de madera/

CHACA 2, chaka-na (grafía *chacana/ chacána*) = esca-
la/ escalera [...]

CHHAQA 1 (grafía *chaca*) + ÑAN = camino de calzada/
camino/ que va por calzada”

Diego Gonzalez Holguin, en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca* (1608/1989), registra (p.89-90):

“Chaca = Puente / Puncochaca = Umbrales o lumbrales.

Chaca = La cadera / Chacatullu = Puentezuela hueso
de las caderas que las junta.

Chaca = las agallas de la garganta.

Chacana = Escalera.

Chaccana = Tres estrellas que llaman las tres marias.”

P. Ludovico Bertonio, en su *Vocabulario de la lengua aymara* (1612/1984), registra (p.67-68, Segunda P.):

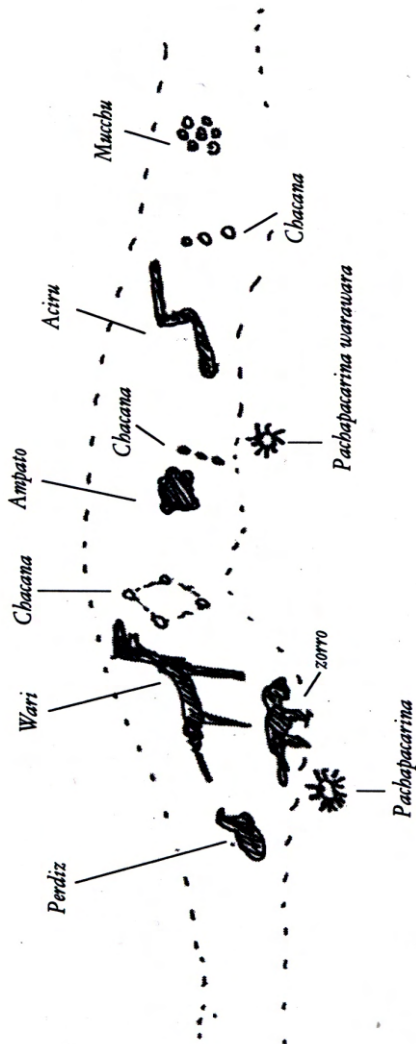
“Chaca = Puente para pasar.

Chacaña, Callapo = Escalera de palos atrausados.

Chacaña =El palo o trauesaño de la escalera. [...]

De toda esta gama de significados, la que nos ubica en el contexto del dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti es la referida a las “tres estrellas que llaman las tres marias” del diccionario de Gonzales Holguin, ya que la frase “chacana en general” está escrita en el entorno de una constelación de estrellas, dos de las cuales tienen nombre específico: “sara-

Palao Berastain, Juan B. La Religión del Titikaka. Revelaciones del Yatiri.
Puno, Perú. Ed. Yatiri, 2001. 65pp.



LACCAMPU JAHUIRA

Ubicación de seres e imágenes en el espacio



manca”, en un extremo, y “cocamanca” en el opuesto¹³.

Zuidema, en la presentación de libro de Gary Urton (cuya versión en inglés se publica en 1981)¹⁴ señala que en los tiempos actuales, el aspecto astronómico y cosmológico “conforma la estructura de organización de un sistema social andino” y que “ciertas constelaciones interestelares que atraviesan la Vía Láctea eran denominadas *Chacana*”. El mismo autor, basándose en el texto y dibujo de Juan de Santa Cruz, hacía notar la tendencia de resaltar, en su iconografía, las representaciones tripartitas¹⁵, de allí que estrellas brillantes organizadas como las tres marías, fueran denominadas “chacana en general”. Lo corrobora de alguna forma, el trabajo de Juan Palao (2001: pp.11-13) que resume las conversaciones con *yatiris* que giraron en torno al *Laccampu Jahuira* (río del firmamento o Vía Láctea), cuyo gráfico (Fig. 3) muestra varios grupos de 3 estrellas denominados *chakana*.

En su trabajo de campo, en la comunidad quechua hablante de Misminay, Cusco, Gary Urton recoge la percepción de los comuneros sobre las estrellas y constelaciones (Cap. 5) y señala que el nombre de las estrellas no son fijos, éstos cambian dependiendo de sus “distintas *posiciones* celestiales”, así un “nombre específico puede ser asociado a una función estelar o a una posición estelar”; en consecuencia, que Joan de Santa Cruz haya puesto “chacana en general” es entendible en ese contexto. También encuentra que el nombre de “chacana” ha sido reemplazado en la actualidad por el de “calvario”. Urton, le dedica un capítulo (el séptimo) a “las cruces en la astronomía y cosmología de Misminay”, para el lector que quiera profundizar en la percepción de constelaciones como la de la “Cruz del Sur”.

Siguiendo con la ubicación de con-textos, Bauer y Dearborn

13 Duviols e Itier. *Op. Cit.*, p.32.

14 Gary Urton. *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Ed. CBC, 2006, p. x

15 Tom Zuidema. *Reyes y Guerreros*. 1989, p. 390.

(1998) dedican la primera parte del capítulo 5 (pp. 128-159) de su libro *Astronomía e Imperio en los Andes* a recoger el registro histórico de las observaciones sobre las estrellas que encontraron los primeros cronistas españoles. Allí hacen la siguiente advertencia:

“Los incas no trazaron ninguna distinción lingüística entre los planetas y las estrellas más brillantes.” (p.128)

Así mismo, citan un fragmento de Bernabé Cobo, que dicen los autores que correspondería a un registro muy temprano (1559) de Polo de Ondegardo, en donde se consigna la importancia que para los incas, tuvo el mundo celeste:

“... todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento dellos, atribuyendo este oficio o ministerio a varias constelaciones de estrellas...” (p. 130)

Los autores también hacen notar que

“De las aproximadamente veinte figuras distintas del dibujo [de Joan de Santa Cruz Pachacuti] ocho parecen ser astronómicas” (p. 147)

Todo este conjunto de asociaciones entre las estrellas del firmamento y la estructura social de los andinos, es posible entenderlas bajo el paradigma, planteado por Estermann, de que la realidad es “una sola e integral (holismo)”, lo que implica que todos son parte de un sujeto colectivo [en la *pacha*] y que vivencialmente establecen una ética de relación entre todos (estrellas, animales, plantas, y cuanto existe), sin que esto signifique un sentido animista del ser andino, pues la relación es entre iguales, pero con distintas funciones dentro de esta realidad.

Tal vez, se debería considerar más en serio la frase de Panikkar cuando dice que hay que “intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere

decir”¹⁶ ya que como él mismo lo señala “toda interpretación es *nuestra* interpretación”¹⁷. Hay que tener en cuenta para ello, que hay culturas, como la antropocéntrica, que privilegian el *logos*, la razón, y hay otras, como muchas de las no occidentales, que privilegian el *mythos*; es decir:

“un *ello* que descubrimos como tal porque lo situamos dentro de un horizonte común, que nos permite dejar de preguntar el enésimo «¿por qué?». A esto lo llamo *mythos*. Le aceptamos como evidente, obvio, natural, verdadero, convincente, y no sentimos la necesidad de una regresión al *infinito*. Creemos en ello de tal modo que ni siquiera «pensamos» que creemos en ello...”¹⁸

De todo lo anterior resulta un tanto cuestionable que la denominación de “chacana” le corresponda a un “ícono sagrado” o al signo escalonado o la cruz cuadrada que aparece en los numerosos estudios de arqueología, arquitectura, historia, entre otros. Por otro lado, en la literatura, tanto impresa como virtual, “chacana” es la designación en general, tanto para la cruz cuadrada, como para la cruz que exhibe tres o cinco escalones por lado.

Por tanto, se puede concluir que lo que hoy es el término “chacana”, es resultado de ejercicios de elucubración o resignificación que se ha dado desde la cultura dominante a elementos de una cultura subalterna.

Podríamos dejarlo como símbolo del partido político y la ideología con la que pretende ganar a su militancia.

16 Panikkar, *Op. cit.* p. 28

17 Panikkar, *Op. cit.* p. 47

18 Panikkar, *Op. cit.* p. 48

BIBLIOGRAFÍA

BAUER, Brian; DEARBORN, David S.P.

Astronomía e Imperio en los Andes (Traducido por: Javier Flores Espinoza). Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” (CBC), Julio 1998. 230p.

BERTONIO, P. Ludovico.

Vocabulario de la lengua aymara, 1612 (Re-edición). Cochabamba, Bolivia: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES), Primera parte: Español-Aymara; Segunda parte: Aymara-Español, Agosto 1984. PP/474p; SP/399p.

COSSIO DEL POMAR, Felipe.

Arte del Perú Precolombino. México, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949. 214p.

Diccionario Español: <http://rae.es/> (ingreso 28/8/2011)

DUVIOLS, Pierre; ITIER, César.

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru: Estudio etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco, Perú: IFEA / CBC, Diciembre 1993. 352p.

ESTERMANN, Josef.

Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Agosto 1998. 359p.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego.

Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca (Prólogo: Raúl Porras Barrenechea) (Edición facsimilar de la versión de 1952. Incluye addenda). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989. 707p. 3ra. Edición.

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.
Nueva corónica y buen gobierno (Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y. Vocabulario y Traducción del Quechua por: Jan Szeminski). Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V, 1993. , Tomo I: 334p; Tomo II: pp. 335-943
- JÁUREGUI, Estuardo:
<http://estuardo-jauregui.com/Amerikua/chakana.htm>
(Ingreso 28/8/2011)/
<http://estuardo-jauregui.com/curriculum.htm> (Ingreso 28/8/2011)
- LAJO, Javier.
Qhapaq Nan: La Ruta Inka de la Sabiduría. Lima, Perú: Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad (CENES), 2003. 198p.
- MILLA VILLENA, Carlos.
Génesis de la cultura andina. Lima, Perú: Colegio de Arquitectos del Perú, 1983. 261p.
- PALAO BERASTAIN, Juan.
La religión del Titikaka: Revelaciones del Yatiri. Puno, Perú: Ed. Yatiri, Diciembre 2001. 65p.
- PANIKKAR, Raimon.
“La interpelación intercultural”. En: *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. 2002, pp. 23-76.
- SCANNONE, Juan Carlos.
Normas éticas en la relación entre culturas.
http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Scannone.php (Ingreso 2/8/2011)

SQUIER, E. George.

Un Viaje por Tierras Incaicas: Crónica de una expedición arqueológica (1863 - 1865) (Traducción: R. Peña Higginson/Introducción de Juan de Dios Guevara. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea). La Paz/Cochabamba, Bolivia: Los Amigos del Libro, 1974. 318p.

SZEMINSKI, Jan. Editor.

LÉXICO QUECHUA DE FRAY DOMINGO DE SANTO THOMAS 1560. Lima, Perú: Ediciones El Santo Oficio - Códice Ediciones S.A.C., Noviembre 2006. (En español,y quechua).741p.

TORRE, Carlos de la.

CHAKANA: Meditación y oración en la cultura andina. Sicuani-Cusco, Perú: ITDG-Perú, Diciembre 2002. 25p. 2da. Edición.

URTON, Gary.

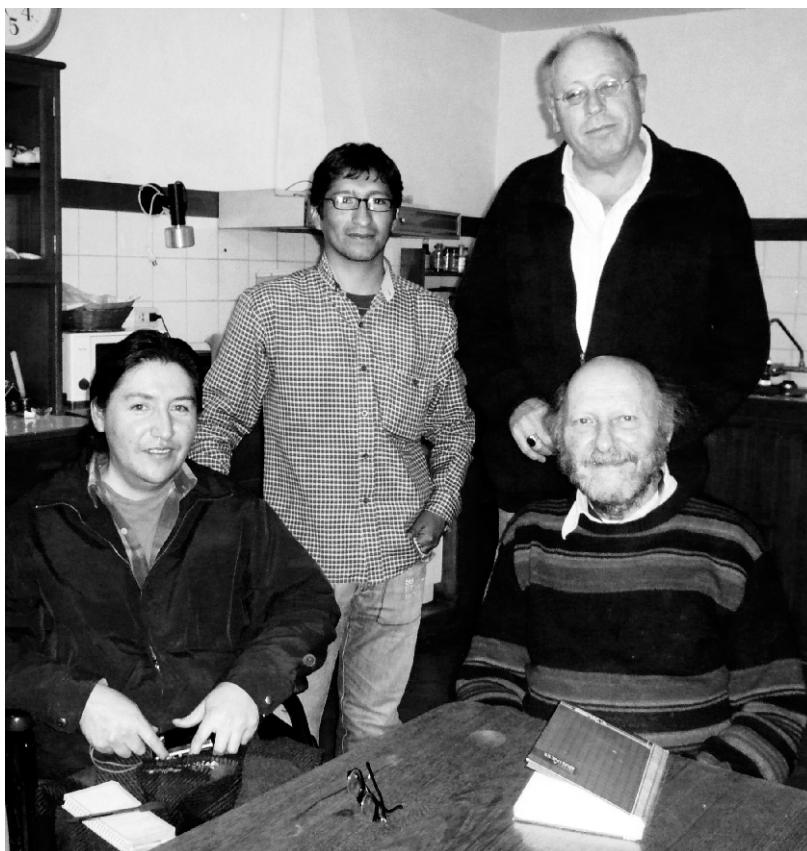
En el cruce de rumbos de la TIERRA y el CIELO (Traducción: Alberto Miori). Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas CBC, Agosto 2006. 257p.

WIENER, Charles.

Perú y Bolivia: Relato de viaje (Seguido de Estudios arqueológicos y etnográficos y de notas sobre la escritura y los idiomas de las poblaciones indígenas) (Traducción: Edgardo Rivera Martínez). Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1993. 859p.

ZUIDEMA, R. Tom.

Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina (Compilador: Manuel Burga). Lima, Perú: FOMCIENCIAS, 1989. 563p.



CONVERSACIÓN CON XAVIER ALBÓ

Xavier Albó vive en Bolivia casi toda una vida. Es testigo de excepción, y a veces le ha tocado ser actor en las luchas y alegrías del pueblo boliviano y sigue de cerca la problemática de los pueblos latinoamericanos en particular y mundiales en general. Estuvo en Puno invitado para la II Semana Domingo Llanque Chana, realizada del 11 al 13 de octubre de 2011. “Pluralidades” conversó con él sobre cómo percibe, o no, la interculturalidad en la praxis que le toca vivir.

Vives la experiencia de Bolivia, quisiéramos que nos cuentes cómo percibes la interculturalidad allá.

Me enfocaré a la interculturalidad operativa. Empezó primero en Bolivia como un elemento de la educación intercultural bilingüe, aquí entró más tarde. Era una propuesta educativa que iba más allá de la lengua porque la *i* de *inter* implicaba la *i* de intercambio, todo lo que es *inter* es mejor que el *pluri* en general. En la teorización todo lo *pluri* es mejor que *inter*, pero en la práctica de la educación lo *inter* significaba intercambio mutuo, tomar en cuenta el punto de vista de uno y el punto de vista del otro. Sin embargo, en Bolivia no se avanzó mucho porque se decía “sí, somos interculturales” porque se abordaba lo de las lenguas, pero lo otro adicional del *inter*, que era lo cultural, se distorsionó. Todo estaba relacionado a la educación de niños y en ese proceso, se fue tornando en enfatizar sólo un lado, el de la cultura dominante que tenía preparado contenidos, metodología e instrumental, pero del otro lado, del que se tenía que meter más en la educación propia, comunal, de los niños, nada, aunque los miembros indígenas de los consejos educativos, aymaras y otros, formados por cierto aquí en Puno, no llegaban más lejos tampoco. Las organizaciones en Bolivia entonces rechazaron la interculturalidad porque decían: “Los de arriba quieren que nos acerquemos a ellos, pero al revés no es, es unidireccional” y resultaba en lo de siempre. El que tuvo expresiones más claras, y daba en el clavo, fue Felipe Quispe, “el Mallku”, que decía “ustedes quieren que seamos mestizos ¿no?, nosotros también lo queremos de ustedes, queremos que sean más indios y no que nos blanqueemos más, háganse más indios y la cosa irá mejor”.

De alguna manera también lo dije a la hora del brindis, al inaugurar la II Semana. Claro que no tiene nada de teórico pero sí de muy práctico para entenderlo. Se dice siempre: “arriba, abajo, al centro y adentro”; si es intercultural tiene que ser al revés, primero “adentro” tenemos que tener bien

claro nuestra propia visión, nuestra intraculturalidad, no tenemos que alienarnos, tenemos que estar sólidos en lo propio, afinar nuestras raíces, después el otro punto sale como automáticamente “arriba”; si tenemos bien sólido adentro, abrirse arriba puede ser interesante; luego viene lo siguiente que aparentemente es lo más difícil, y que nadie hace, que es que el que está arriba también vaya hacia abajo, que los que se sienten en situación superior, mejor, también piensen que los de abajo tienen algo que enseñarnos, en cualquier campo; entonces, si tenemos las raíces bien puestas hacia adentro, nos abrimos hacia arriba, pero también los de arriba son capaces de abrirse hacia abajo, nos encontramos en el centro. Pero esto en la práctica en Bolivia se logró poco y más bien las organizaciones rechazaban lo de interculturalidad, algunos decían que era algo que había impuesto el Banco Mundial, lo que es falso porque en ese momento el Banco decía que no hay relación de costo/beneficio y más bien, fue la presión de gente de Bolivia que metió el tema en el Banco Mundial. Al Banco le gustó y quiso exportarlo a otros países, entre ellos Perú, pero circunscrito a la educación y una que no llegara tan lejos como se pretendía.

Con este inicio, si es cierto que en distintos campos han comenzado a preocuparse por las relaciones interculturales. El que en términos filosóficos se ha metido más agresivamente ha sido Javier Medina. Es muy útil leerlo pero la crítica que le hago es que tengo la impresión que esta cuestión intercultural no es un juego entre conceptos sino ante todo un juego entre personas, lo primero deben ser las actitudes que las personas tienen y en un segundo momento, recién vienen las cuestiones de conceptos, lo que más bloquea no son los conceptos más o menos refinados sino cuando no se acepta a la otra persona; ahí está el bloqueo y por tanto es una combinación de cuestiones conceptuales y psicológicas; tendría que haber una actitud, unas conductas, de apertura al otro distinto. En realidad el tema es más filosófico creo, porque la cuestión es aceptar al otro/a como distinto/a.

Las cosas más novedosas que se han logrado posteriormente en torno a eso es todo lo de la nueva constitución. En ella salieron los dos temas: plurinacional e intercultural pero a la hora de la verdad, los planteamientos salieron más de lo pluri que de lo inter. Tienen, sin embargo, una bonita definición de interculturalidad en el artículo 98 de la constitución política, en parte del capítulo dedicado a la educación y a la cultura. La parte que me parece bonita es que señala que es impensable construir el Estado plurinacional si no se parte de una actitud intercultural, no lo dice así exactamente pero se lo entiende de esa manera, sin embargo se queda allí, no desarrolla mucho el tema. Pero, a la hora de la verdad, se habla de lo pluri o de lo intra pero poco de lo inter que tiene que ver con el aceptarse mutuamente. Lo vemos en los resultados y entonces la interculturalidad queda como asignatura pendiente.

En retrospectiva y habiendo vivido el proceso, considerando además que ninguna de las partes estuvo preparada para lo que se venía con la irrupción de un indígena como presidente ¿cómo es que se hubiera podido tratar la pluralidad de la sociedad boliviana?

La irrupción de Evo, no fue de golpe, fue resultado de un proceso que viene desde mucho más atrás. A fines de los 60 las organizaciones campesinas, aymaras sobretodo, empiezan a hablar del catarismo; es decir, nosotros estamos aquí no sólo como campesinos sino también como aymaras, tenemos nuestras identidades. Enseguida plantean el Estado plurinacional y dentro de eso, la interculturalidad dentro de la educación; no decían educación bilingüe sino intercultural. Obviamente la propuesta de aquellos tiempos no prosperó mucho pues partía de un partido chiquito, pero se comenzaron a hacer cosas en esa dirección. La propuesta recobró fuerza en la presidencia de Sánchez de Lozada (1993-1997) donde se dio por supuesto que el Estado tenía que ser distin-

to de alguna forma sino plurinacional tenía que incorporar a los indígenas en su modo de ser; es decir ya no simplemente agarrándolos y haciéndolos igualitos a los de arriba, sino que se tenía que tomar en cuenta la diferencia como parte constitutiva del país y esto entró en la constitución, siquiera a nivel retórico, en el año 94 que se reconoció que Bolivia era pluricultural y multilingüe, aún no inter. Era claro que dentro de la composición del Estado Boliviano ya no se podía prescindir de las diferencias. Fue la época de la participación popular que si bien tenía una carga neoliberal muy fuerte, empezó a aparecer la opinión que en los reglamentos tenía que haber la posibilidad que los nuevos municipios fueran organizados conforme a su modo de ser, etc., lo mismo que sucedió en la Ley INRA del 96. Pero, ya en la Constitución del 94, se puso un artículo, el 171, que fue todo un embrión de autonomías indígenas; dentro del capítulo económico, se reconoce a los pueblos indígenas el derecho a sus tierras comunitarias de origen; se puso así porque les espantaba hablar de territorio, para ellos el único territorio era el estatal. Sin embargo, fue el embrión de lo que tenía que ser un autogobierno de los pueblos indígenas siquiera en sus territorios. Eso fue preparando también. De hecho, en los años siguientes esto de alguna forma fortaleció a los TCO (Tierras Comunitarias de Origen). Claro, lo que no se pensaba era que se llegara a un Estado plurinacional y que el jefe de ese Estado fuera un indígena.

El que fuera un indígena el que llegara a jefe de Estado empezó a surgir con las movilizaciones de los cocaleros. También el Mallku, a partir de estos años decía que para qué hablar de Estado, que él quería otra cosa, planteaba la nación aymara. Entonces, había la propuesta, aunque sea retórica, de la posibilidad que hubiera un Estado en manos de indígenas, al menos de aymaras. En las otras partes, la cosa fue a un ritmo distinto, en consecuencia, la emergencia del MAS y de Evo dentro de eso, fue ir cabalgando sobre esto. Es interesante que sin querer queriendo y sin decir o

pretender decir que Evo es hijo de la participación popular, porque sería falso, tuvo la habilidad de cabalgar sobre una ley de participación popular que desde la perspectiva del Estado se había hecho para otros fines — para que el Estado llegara más lejos, en todas las estructuras, en todos los municipios—, ellos hábilmente y muy rápido lo captaron, pero lo captaron en un principio no para que un indígena llegue a captar el poder sino a manera de un boquete que les abría posibilidades de meterse, ya en las primeras elecciones bajo la ley de participación popular (1996) resultó que estos grupos que después serían del MAS y que hablaban poco de lo étnico todavía, lograran presencia indígena en un montón de municipios que eran las instancias de poder local. Hubo ONGs y también instancias internacionales que vieron bien el proceso y lo apoyaron. Paralelamente en el tiempo en que Víctor Hugo Cárdenas fue vicepresidente (1993-1997) empezaron a hacer organizaciones de ayllus y marcas, en Oruro y Potosí, Cárdenas lo estimulaba desde el viceministerio de pueblos indígenas del ministerio de desarrollo humano. Esto no duró mucho y se cambió el nombre del viceministerio pero ya la palabra indígena estaba presente.

Durante la ley INRA hubo un montón de marchas que llegaron hasta La Paz; una de ellas fue de los cocaleros que tenían miedo que esta ley les metería cosas del medio ambiente (una antesala de lo que sucede ahora) y por tanto iban en contra de esta ley suponiendo que por eso de los parques no podrían luego avanzar más en el Chapare. Otra marcha fue la de otros colonizadores de tierras bajas que estaban con partidos que apoyaban al gobierno que querían que esta ley se aprobara antes que termine el periodo presidencial, otra fue de otros indígenas de tierras bajas que querían que esta ley por fin les reconociera los territorios que tenían concedidos por las TCO que se hicieron a partir de la primera marcha (1990). En la Ley INRA que se aprobó medio año antes que saliera Sánchez de Lozada, se reconoció que los territorios de estos que habían estado en Decretos fueran

los primeros que se titularían. En esta Ley se incorpora el concepto de territorio según el Convenio 169. Por tanto, se había logrado que territorios estuvieran en manos de pueblos indígenas según su modo de ser.

Con esto y la Ley de participación popular el mismo Sánchez de Lozada con Víctor Hugo Cárdenas, en su propaganda electoral de 1993, habló del Estado plurinacional en el fragor de la campaña y con el influjo del contexto internacional (el bloque soviético que se deshacía p.e.). Dentro de ese proceso se da el crecimiento del Evo que al final toma el nombre del MÁS.

Entonces, la pluralidad no ha sido tratada. Los indígenas se han ido “empoderando” a través de aprovechar todas las ventanas que se les abría desde el poder. Pero el reconocimiento a las diferencias, lo inter, aún falta tratar.

De hecho ha entrado en el sentido que irrumpiendo unos tienen que estar con los otros. Por ejemplo, muchos han dicho que todo lo de la interculturalidad era una cosa que como había fracasado lo de clases —con el fin de los bloques, de la guerra fría y eso— la izquierda buscó una excusa y encontró lo de la interculturalidad y lo indígena. Lo de que el país es plural (plurinacional, pluricultural) ya estaba desde un principio, antes del fin de la guerra fría, pero el concepto mismo de cómo en una pluralidad se es inter se trató relativamente poco y creo que la razón fue la emergencia, el despertar de unos pueblos que siempre habían sido oprimidos y lo primero que querían era su reconocimiento, que no tuvieran la obligación de hacerse como los otros; entonces lo de inter entre la diversidad de ellos se dio sin problemas, pero lo de inter con los de arriba ni hablar, decían “estos nos quieren acoplar”. Olvidé señalar lo de los 500 años (1992) tuvo mucho peso simbólico en Bolivia. Creo que hay dos mo-

mentos internacionales importantes; uno, el movimiento en Nicaragua de los sectores populares, los indígenas y negros, en torno a si se tenía que celebrar o no los 500 años y que llevó la discusión a una reunión en Guatemala, a la que, si no me falla la memoria, asistió Evo como dirigente cocalero. La otra, al mismo tiempo en Ecuador, en donde decidieron: sí tenemos que celebrar los 500 años pero no de descubrimiento, ni de evangelización y eso, sino 500 años de resistencia; en esa reunión se aliaron esos tres tipos de grupos: los pueblos indígenas en su diferencia, los negros y los sectores populares tanto campesinos como urbanos; eso fue en el 91. Lo que llamó más la atención a nivel de Abya Yala sobretodo y a nivel de otros países también, fue el peso que tenían los pueblos indígenas, más que los negros. En La Paz, con apoyo de UNITAS, luego de un trabajo recopilación de documentos y una serie de reuniones en todo el país con el tema de la plurinacionalidad, se convocó para el 12 de octubre, a una gran marcha con gente no sólo aymara y quechua sino también un conjunto de representantes de naciones de las tierras, los que tomaron la plaza Murillo, rodeada por policías, y daban vueltas y vueltas hablándole a la policía, era como la toma simbólica de La Paz retomando lo que había pasado en el cerco de Katari, fue una manifestación multitudinaria que tenía que acabar en el teatro al aire libre en el que se tenía que nombrar a la asamblea plurinacional como alternativa popular de la asamblea del Congreso, sin embargo, en el momento que se tenía que nombrar a los miembros de la asamblea se acabó todo, se hizo agua, porque empezó una fuerte tormenta, llovía a cántaros y además, los partidos comenzaron a pelear entre ellos. Todos se dispersaron, se fueron a su sitio y no se volvió a hablar más de la asamblea plurinacional. Por tanto, el tema de que el Estado tenía que cambiar era claro y sobre esto es lo que se monta la lucha política, lo que hace luego Evo, estoy hablando del año 92.

Pero entonces, ¿crees que es posible construir interculturalidad en Bolivia?

Comprendo muy bien, antes no tanto, que la percepción de los indígenas fue que interculturalidad es el deseo del poder que ellos se aculturen, de allí que desde las bases el término no se tomara muy en serio. Los opresores de siempre iban a seguir siéndolo, no quitaba eso la lucha de clases o que desde el poder, desde arriba se impusiera la interculturalidad. Incluso, en cierta forma, a mí siempre me ha dejado reflexionando por qué, en esos años, 1990, incluido el Perú, en todos los países pasa lo mismo y el propio Banco Mundial aceptó lo que pasaba en Bolivia en cierta forma y se hablaba que todos los países son pluriculturales; en todas partes pasa y esto coincide con la entrada de todo el neoliberalismo y uno dice ¿será que buscan una alternativa distinta de lo que era la lucha por el poder de siempre?, que los tendría calladitos, y sino por lo menos les servía. Entonces es explicable que no haya prosperado la interculturalidad mientras no haya una equidad entre unos y otros.

¿Crees que la nueva Constitución permita en algo esa interculturalidad?

Obviamente mucho más, hay un dato que es puramente del Censo del 2001. Se puso la pregunta, que por cierto dicen que la copiaron del Censo de Chile, ¿Usted se considera miembro de alguno de los siguientes pueblos originarios: quechua, aymara, guaraní, mojeño, otro explique? En realidad, la pregunta ya respondía también a algo que desde UN y el espectro internacional sentían necesario, porque ya habían puesto las metas del milenio que consideraba que no se debía discriminar más a las mujeres, niños e indígenas. Tenían indicadores para las mujeres, niños y ancianos, pero para los indígenas no sabían cómo medirlo, por lo tanto en los censos tenía que haber la pregunta. En el caso de Bolivia se

incluyó a los afro-descendientes y también preguntas sobre las lenguas. La respuesta a esta pregunta resultó explosiva. La cifra más recordada en el país, en términos políticos, después del fatal decreto 21060 (que aplicó políticas fiscales y monetarias restrictivas, instauró un bolsín como mecanismo de fijación del tipo de cambio flexible, liberalizó el mercado financiero y se suprimieron los controles de precios y de comercio exterior) fue el resultado de esta pregunta, que además fue formulada tontamente pues era sólo a las personas que tenían 15 o más años, como si un niño de 5 años no pudiera autoidentificarse y hubo problemas de cálculo. Sin embargo, salió que: el 31% dijo ser quechua, el 21% dijo ser aymara, el 2 y tanto % dijo ser chiquitano (aunque ya no mantienen la lengua), 1.4 dijo ser guaraní, 0.4 dijo ser mojeño y el saldito dijo que era de otro que haciendo el cómputo resultaban como de 32, en las lenguas salio algo parecido aunque con distintas cifras, pero el resultado fue afirmativo porque sumando lo de autoidentificación, salió como 62%. Se empezó a conocer las cifras con más detalle en el 2002. En su discurso de toma de mando, Evo tomó esos resultados y dijo “somos la mayoría, somos el 62%”. El propio Instituto de Estadísticas se espantó de los resultados porque no los esperaban y señalaban que la pregunta se había formulado mal y sacó con la organización internacional de población, procesando sólo la pregunta sobre la lengua, incluyendo a niños y todo, a un 47% que reajustó luego a 49.5% pero nadie usa esta cifra... Bueno creo que no he contestado a tu pregunta pero la dejaremos para una próxima oportunidad.

AGUA Y CULTURA:

A propósito de los modelos de desarrollo y su marco normativo

Jorge Luis Vilca Juárez

Resumen: *El carácter de la legislación hídrica en el Perú desde la época colonial ha respondido a modelos de desarrollo externos, diferenciándose del escenario hídrico pre-hispánico donde la gestión y manejo del agua adquirirían una connotación más propia y aparentemente más equitativa. Sin embargo, hasta ahora, la legislación oficial no recoge estas formas de gestión y organización social del agua; y por el contrario, sistemáticamente, ha buscado asimilar a las culturas originarias. Este proceso no ha dado resultado, lo cual hace necesario pensar en soluciones interculturales.*

Palabras clave: cultura, pluriculturalidad, modelos de desarrollo, Agua, Normatividad hídrica, consulta previa, reconocimiento.

Pensar en cultura invita a mirar formas de organización, maneras de interaccionar con el individuo y con el colectivo, significados y entendimientos en torno a la vida, al mundo y al universo, simbologías como medio de expresión y sobre todo maneras de relacionarse con la naturaleza. Lo anterior cobra matices diferentes según el tiempo, lugar y condiciones de cada realidad. En este marco podemos ver cómo a lo largo del país coexisten diferentes culturas que a pesar de todo el proceso de mundialización y recientemente globalización (Roel 2005) continúan produciendo y reproduciendo sus costumbres y más aún exigen su reconocimiento y su derecho a ser tratados con igualdad en su diferencia.

En nuestro país esta realidad pluricultural, históricamente, ha pasado desapercibida y/o ha sido ignorada por gobernantes, elites políticas e intelectuales y en suma por una parte de la sociedad ó lo que es peor se ha utilizado al Estado como instrumento de homogeneización a favor de una cultura dominante. Un elemento constante en todo este entramado por su carácter vital en el desarrollo de todas las actividades humanas y en primera instancia por su dación de vida es el AGUA. A partir de dicho elemento natural y su disposición en cuanto a cantidad y calidad, cada pueblo, nación ó cultura ha logrado su desarrollo; así mismo, el hecho de que una cultura se haya desarrollado más que otras responde a un conjunto de factores adicionales.

El dinamismo en la evolución de la humanidad y su relación con el agua ha ido de la mano con prácticas de desarrollo que han existido a lo largo de la historia. Observamos que antes de la colonia se tenía una práctica colectivista, vertical, jerárquica con lo que hoy llamaríamos inclusión social y respeto a la naturaleza como parte de un todo, donde el manejo y la gestión social del agua iban en armonía con el entorno; el agua era un elemento colectivo y “su organización social permitió construir, entre otras, admirables obras de ingeniería hidráulica y sobre todo mantenerlas en funcio-

namiento” (Del Castillo, 2008). Posteriormente con el modelo de desarrollo impuesto por la monarquía española, el agua estaba a merced de una clase privilegiada donde las mejores tierras y con fácil acceso al agua les eran entregados a los nuevos amos designados por la corona, en tanto que los indígenas eran concentrados en pueblos artificiales o reducciones¹ para asegurar su subordinación política, cultural y su explotación económica. De esta manera, los indígenas perdieron sus territorios siendo reubicados en zonas insalubres y pobres, ello ocasionó fuertes enfrentamientos donde los maltratados y asesinados eran casi siempre los indios; es por ello que en 1577 Toledo se vio obligado a promulgar las ordenanzas “para el gobierno de las aguas de la ciudad y el campo” buscando prevenir con ello los sangrientos conflictos desatado por sus propias políticas de reducciones².

Instaurada la república, el modelo de desarrollo adoptado en más de 100 años respondió a una estructura oligárquica heredada de la colonia. En 1968 se trató de instaurar un Estado estatista de corte socialista que no duraría mucho y tras el golpe de Estado de 1975 se devino en un modelo neoliberal que es lo que actualmente estamos viviendo en el país. En todo este proceso, las políticas en torno al agua no se hicieron esperar, como veremos a continuación.

La realidad hídrica, desde que empezó la república hasta nuestros días, ha variado poco a favor de los pueblos originarios. El sistema andino de manejo y gestión del agua siguió siendo relegado y el agua prosiguió estando a merced de los grupos de poder, direccionando, además, las políticas hídricas en la construcción de un Perú como una “comunidad imaginada”³. Vemos así, la instauración del Código de Aguas de 1902 que no fue otra cosa que un transplante de disposi-

1 Instauradas por el virrey Toledo. En: <http://es.wikipedia.org/wiki/Reducciones>.

2 Yrigoyen 1998 y Domínguez 1988; citados en Boelens et. al. 2006.

3 En la definición de Benedic Anderson (1993)

ciones privatistas de la legislación de España⁴, y permitió el afincamiento y crecimiento de las haciendas en perjuicio de las comunidades de indígenas y pequeños propietarios (Burga 1976, citado por Del Castillo, 2008); luego, con la Constitución de 1933 se decretó que todos los recursos pasen a manos del Estado; Empero, dicha constitución no fue lo suficientemente clara y permitió que el Código de Aguas siguiera vigente hasta 1969.

Con la Ley 17752, “Ley General de Aguas”⁵ (1969), el agua pasó a manos del Estado, derogando el Código de Aguas (Del Castillo, 2008) y ello fue legitimado con la Constitución de 1979. Dicha Ley tuvo serias críticas por su carácter centralista y costeano desconociendo la realidad de comunidades campesinas asentadas en la sierra y selva de nuestro suelo patrio, mucho menos significó un reconocimiento a los usos y costumbres de culturas milenarias; por el contrario, el gobierno socialista dio una connotación de clase a los “indígenas” denominándolos “campesinos” (Boelens Et. al. 2006). Con ello, el Estado-nación siguió siendo parte fundamental del modelo de desarrollo. No obstante, a pesar de las deficiencias de dicha ley, el contexto “revolucionario” del gobierno militar implementó una serie de reformas sintetizando su accionar en el agro con la célebre frase “Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza”; este corto periodo significó, en cierta medida, una reivindicación a tantos años de explotación de una clase acomodada sobre una mayoría empobrecida.

En la década de los 90, la Ley de Aguas en el Perú sufrió una serie de modificaciones por decretos legislativos que

4 Condori Luque, explica que por ello era llamada por el Dr. Pasapera burlescoamente Bouquet, popurrí legal, formado de flores y ó de fragmentos de leyes extranjeras aplicables a un Perú imaginario.

5 La Ley sirvió como complemento de la reforma agraria durante el gobierno de Velasco Alvarado que tuvo como propósito, a decir de Del Castillo, la eliminación de la oligarquía y que, para ello, tuvo que remover sus bases acentuadas en la agricultura.

le devolvían su espíritu privatista, ello respondió al proceso de neo-liberalización que varios gobiernos de los países Latinoamericanos habían adoptado siguiendo las recetas de entidades internacionales como las del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (Roel, 2005; Del Castillo, 2008). Es preciso subrayar que este último “escenario jurídico hídrico” responde a un modelo de desarrollo, que se origina en una matriz cultural antropocéntrica donde la razón lo es todo y todo fuera de ella deviene en irracional:

El paso siguiente en la corriente dominante del pensamiento occidental fue entronizar a la *Razón*, por encima de todas las culturas humanas. Fue entonces cuando irrumpieron las denominadas ciencias comparativas, debido a que se creía que habíamos encontrado en la Razón la instancia suprema que nos permitiría compararlas e incluso juzgarlas (Panikkar, 2002:65)

Por consiguiente, dicho modelo se enmarcaría dentro de una cultura superior que tiene la “divina” tarea de homogeneizar y dominar a otras culturas inferiores ó al menos así parecieran entender una parte de sus élites políticas, intelectuales y económicas, representantes de una clase adinerada y que son en última instancia los que tienen el poder en sus naciones. Los recursos naturales para esta clase pudiente, en el marco de su modelo de desarrollo, son tomados como objetos que pueden entrar en el juego de compra y venta del mercado.

La nueva ley de recursos hídricos –Ley 29338– aprobada en marzo del 2009 mantiene la propiedad del agua en manos del Estado y reconoce los usos y costumbres de las comunidades campesinas y nativas. Sin embargo, en la práctica se percibe que el agua puede ser entregada a merced de privados en desmedro de los derechos de las comunidades;

así mismo, el reconocimiento de usos y costumbres se pierde ante la ausencia de mecanismos efectivos que conlleven a su ejercicio pleno y más aún el Estado sigue sin reconocer los marcos normativos indígenas y la pluralidad legal (Boelens et. al. 2006) presentes a lo largo del país. Por el contrario, y en la lógica de libre mercado, se ha continuado concesionando miles de hectáreas sin tener en cuenta las poblaciones que por muchos años las habitaron; estas concesiones no sólo afectan la tierra y a quien habita en ella, sino también los derechos al uso del agua de muchas comunidades circundantes, ya que la concesión da las condiciones para acceder “legalmente e ilegalmente” a derechos sobre el agua que en un determinado momento fueron de otros. Vía estos despojos de derechos de agua y tierras muchas empresas nacionales y/o transnacionales acumularon capital dibujando así el nuevo rostro del capitalismo que atinadamente Harvey (2003) lo calificó como una “Acumulación por desposesión”. Todo esto ha traído como consecuencia que sólo durante el segundo gobierno del APRA se contabilizaran 191 personas muertas a raíz de conflictos socio-ambientales”⁶.

Si bien es cierto, que a lo largo de todo el proceso normativo hídrico podemos observar textos jurídicos y/o legislaciones especiales en beneficio de los pueblos originarios que incluso les reconoce sus usos y costumbres, también es cierto que ello no se ha reflejado en la práctica y muchas veces la normatividad que intenta salvaguardar los intereses de la población asentada en las zonas andinas se ven relegados o reducidos cuando entran en competición con otras normas, así por ejemplo, en 1536 Carlos V, promulgó la norma donde se ordena a los españoles seguir los modos de distribución y asignación de aguas históricamente practicados por los naturales (Boelens et. al. 2006):

Otrosí, ordenamos y mandamos, que la orden que

6 <http://www.larepublica.pe/29-08-2011/conflictos-sociales-191-muertos-durante-ultimo-gobierno-de-alan-garcia>

los dichos naturales tenían en la división de sus tierras y aguas, aquella misma de aquí en adelante se guarde y practique entre los españoles en quien están repartidas y señaladas y para esto intervengan los mismos naturales que de antes tenían cargo de ello con cuyo parecer las dichas tierras sean regadas y se dé el agua debida sucesivamente de uno en otro, so pena que el que quisiere preferir ó por su propia autoridad tomar y ocupar el agua, le sea quitada, hasta tanto que todos los inferiores de él rieguen las tierras que así tuviesen señaladas⁷.

Así mismo, la actual ley de recursos hídricos en su artículo 64 menciona:

El Estado respeta el derecho de las Comunidades Campesinas y Comunidades Nativas de utilizar las aguas existentes o que discurren por sus tierras; así como, sobre las cuencas de donde nacen dichas aguas, tanto para fines económicos, de transporte, de supervivencia y culturales, en el marco de lo establecido en la Constitución, la normatividad sobre comunidades y la Ley. Este derecho es imprescriptible, prevalente y se ejerce de acuerdo a los usos y costumbres ancestrales de cada comunidad. Ningún artículo de la Ley deberá interpretarse de modo que menoscabe los derechos reconocidos a los pueblos indígenas en el Convenio 169 de la Organización Internacional de trabajo.

En efecto, en todo el proceso de la legislación hídrica muchas cosas se pudieron haber escrito beneficiando a las comunidades campesinas y nativas pero en los hechos éstas no se llegaron a concretizar, en gran medida, porque las personas encargadas de hacerlas cumplir no estaban ó están lo suficientemente preparadas para impulsar procesos que con-

7 Archivo General de Indias; Audiencia de Lima 1536: Legajo 565, Libro 2, Folio 239, citado por Boelens et. al.

templen el respeto hacia la diversidad, y es que, el concepto intercultural dista mucho de los funcionarios estatales. Por el contrario, muchos denotan actitudes y comportamientos racistas frente a aquellas personas que representan un estilo de vida diferente ó cuyas condiciones socio-económicas son bajas; ello responde por una parte a una matriz cultural donde la razón está en manos de quienes pasan por claustros académicos lo cual les da un “status” de superior y por otra parte, y ligado a lo anterior, por la herencia colonial que venimos arrastrando ya sea consciente ó inconscientemente. Pero no sólo son las personas encargadas de ejercer la ley lo que impide el cumplimiento de normas a favor de las comunidades campesinas y nativas, sino también, existe una suerte de jerarquización de normas donde aquella que promueve la inversión privada tiene las de ganar respecto a otras que “sólo” defienden los derechos fundamentales de las personas probando así que “existen leyes fuertes y débiles en la jerarquía legal” (Boelens et. al. 2006). Prueba de ello es el desplazamiento, muerte y persecución de aquellos que defienden su territorio frente a la intromisión de actores externos –empresas extractivas– los cuales cuentan con el beneplácito del Estado; al menos eso ha sucedido hasta el final del último gobierno de Alan García. Toda esta situación de injusticia ha conllevado a que en los últimos años se debata el tema de consulta previa y que en fecha reciente se haya aprobado dicha norma⁸.

Otra característica de todo este bagaje jurídico en el tema hídrico es su aspecto universalista, homogeneizador y centralista, al pretender que todo el país se rija bajo la misma ley sin considerar realmente la diversidad cultural y geográfica del territorio y lo cual por supuesto, también estaría enmarcado dentro de la cultura dominante de las elites de estirpe criolla:

8 Ley N° 29785 – Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, aprobada el 23 de agosto del 2011

Con el fin de cumplir con su autoproclamada misión histórica, el estado criollo ha desarrollado una serie de ofensivas legales y políticas destinadas a imponer su *imperium* sobre todo el territorio nacional. En este trayecto, *-el Estado homogeneizante-* ha pretendido erradicar los ordenamientos normativos locales, regionales ó étnicos con el fin de reemplazarlos por normas e instituciones propias del Derecho Moderno. En lugar de construir un edificio legal basado en la diversidad, su objetivo fue homogeneizarla y subordinarla a la lógica del derecho estatal. (Guevara, 2008:149).

Esto parte también por el:

[...]desconocimiento muy grande desde el Estado de la complejidad cultural, social y económica del país. La mayoría de programas y políticas diseñadas desde el Estado no se sostienen sobre estudios, diagnósticos ó sobre investigaciones que proponen una mirada profunda de determinadas problemáticas; la mayoría se sostienen sobre la intuición ó modelos prefabricados por los técnicos y profesionales que trabajan en el Estado y que muchas veces diseñan acciones para pueblos donde nunca han vivido y para personas con las que nunca han hablado, de quienes suponen tienen las mismas necesidades y aspiraciones que ellos mismos. (Ilizarbe, 2002:88).

Es por ello que Hendriks y Saco (2008:141) no se equivocan –cuando al referirse al derecho peruano y la gestión local del agua– concluyen que: “varias normas nacionales terminan por no ser aplicadas, ni aplicables”... y en donde muchas veces... “la realidad local es más fuerte que la ficción jurídica”.

Todo este entramado jurídico hídrico nos muestra la constante lucha por la dominación de una cultura sobre otra, lo cual en realidad sea en una u otra cultura o entre ellas se ha

tenido en el trasfondo la lucha entre una clase pudiente frente a otra dominada, explotada y sin libertades reales. Esto ha sido una constante en la historia y ha conllevado a que en la actualidad los pueblos originarios se encuentren en una pugna por su sobrevivencia y emancipación, cuya búsqueda siempre ha sido el reconocimiento como portadores de una cultura ancestral con un propio y original sentido de “bien verdad, e incluso realidad” (Panikar, 2002:30), donde puedan desarrollarse sin enfrentar conductas asimilacionistas del Estado, que cual caballo de Troya, permite la intromisión de una cultura dominante hegemónica de estirpe occidental.

En todo este dinamismo las luchas por el agua no dejaron, ni dejaron de estar al lado de la historia, reproduciendo en su seno una amalgama de realidades distintas pero interconectadas que sugieren acciones variadas e interdependientes y a diferentes escalas; esto lleva, inevitablemente, a la necesidad de reconocernos como plurales, no sólo a “punta de letra” sino en lo cotidiano de nuestras vidas, desestructurando en nuestras mentes la idea de un Estado – nación e ir forjando desde nuestra práctica un diálogo intercultural y así sentar las bases para la asunción de un Estado – plurinacional, donde la interculturalidad del sistema dominante sea reemplazada por una interculturalidad pensada en función del ser humano sin soslayar las estructuras sociales, económicas, jurídicas y políticas que subyugan a nuestras culturas atrasándolas y sometiéndolas a la ignominia de la indiferencia.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, BENEDICT.

Comunidades Imaginadas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BOELENS, RUGTERD

Gentes, Ingo; Guevara Gil, Armando y Urteaga, Patri-

cia. “Agua, identidad y legislación especial. Las políticas de reconocimiento en los países andinos”. En: Rutgerd Boelens, David Getches y Armando Guevara Gil. *Agua y derecho: Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales*. Lima-Perú, 2006

CONDORI LUQUE, HARVEY.

“Las leyes de Agua en el Perú: planes hidrológicos de Cuencas. En: www.monografias.com (ingreso 02 de setiembre del 2011).

CASTILLO PINTO, LAUREANO DEL.

“El régimen legal del agua” En: Guevara Gil, Armando. *Derechos y conflictos de agua en el Perú*. Lima, 2008.

GUEVARA GIL, ARMANDO.

“Derecho de Aguas, Pluralismo legal y Concreción social del derecho”. En: *Derechos y conflictos de agua en el Perú*. Lima, 2008.

HARVEY, DAVID.

“El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión”. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf> (Ingreso, 03 de setiembre del 2011).

HENDRIKS, JAN Y SACO, VÍCTOR.

“Gestión local del agua y legislación nacional en el Perú”. En: Guevara Gil, Armando. *Derechos y conflictos de agua en el Perú*. Lima, 2008.

ILIZARBE, CARMEN.

“Democracia e interculturalidad en las relaciones entre Estado y Sociedad”. En: Fuller, Norma (ed). *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades*. Lima 2002.

LA REPÚBLICA.

“Conflictos sociales: 191 muertos durante el último de Alan García”. En: <http://www.larepublica.pe/29-08-2011/conflictos-sociales-191-muertos-durante-ultimo-gobierno-de-alan-garcia> [consulta 10 de Octubre del 2011].

PANIKKAR, RAIMON.

“La Interpelación intercultural”. En: González R., Arnaiz Graciano, coord. *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid 2002.

ROEL PINEDA, VIRGILIO.

La crisis general de la globalización: Crítica del fundamentalismo neoliberal, Lambayeque-Perú, 2005.

Reducción de Indios. En <http://es.wikipedia.org/wiki/Reducciones> [ingreso, 25 de octubre del 2011]

LA PROTECCIÓN DE LA DIGNIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

Boris Paúl Rodríguez Ferro

Resumen: *La protección de la dignidad de los pueblos indígenas por la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha venido interpretando, recientemente, los instrumentos jurídicos del sistema interamericano a partir de la propia cosmovisión y racionalidad de los pueblos indígenas, dándole un nuevo contenido al concepto de dignidad, enfocado desde una óptica de sus derechos colectivos, como es el reconocimiento que se hace a la estrecha interrelación que tiene con el territorio, la identidad y la cultura de dichos pueblos indígenas.*

Palabras clave: derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, pueblos indígenas, jurisprudencia internacional, derechos colectivos, Surinam, Paraguay, Moiwana, Yakyé Axa

INTRODUCCIÓN

La protección de la dignidad de pueblos indígenas por la jurisprudencia de la Corte Interamericana Derechos Humanos¹ es de reciente data; antes, tanto la normativa, los procedimientos y los órganos respectivos, eran ajenos a ellos. Sin duda, fue la emergencia de los pueblos indígenas, en los escenarios nacional e internacional, lo que permitió colocar sus demandas en las agendas existentes. A partir de ahí, los Estados y las instancias internacionales se vieron en la necesidad de modificar sus estructuras acorde a las demandas exigidas por los pueblos indígenas en el continente.

En el presente trabajo me propongo abordar, brevemente, el tema de la protección de la dignidad de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, para ello he dividido el trabajo en tres partes: una primera, referida a la dignidad humana; una segunda, respecto a los pueblos indígenas y el sistema interamericano; y una tercera, sobre la jurisprudencia de la corte interamericana respecto a la protección de la dignidad de los pueblos indígenas.

Algunos apuntes sobre la dignidad humana

Es innegable la importancia que tiene la dignidad humana en el concepto y la protección de los derechos humanos, más aún cuando en la actualidad los Estados, en su gran mayoría, la han recogido como un estatus preeminente de sus Constituciones. Sin embargo, pese a lo señalado, nos encontramos ante un término que se muestra con varias contradicciones en su definición².

1 En adelante: la Corte, la Corte Interamericana, ó la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

2 BOHÓRQUEZ MONSALVE, Viviana; AGUIRRE ROMÁN, Javier. Las Tensiones de la Dignidad Humana: conceptualización y aplicación en el derecho internacional de los derechos humanos. En: *SUR Revista Internacional de Derechos Humanos*, 2009 diciembre; 6(11). pp. 42. Los au-

Si bien la historia de la dignidad humana, como un valor universal y fundamental, sobre el que descansan los derechos humanos es relativamente nueva, sus raíces son de muy larga data. Así, dicho valor ha pasado por distintas fases de formulación; una Pre-moderna y la otra, Moderna³.

A estas fases, se añadió una de carácter más profundo que se plasma en el ámbito jurídico con la aparición de los derechos humanos; me refiero a la concepción de Kant: “*el hombre es un fin en sí mismo y debe ser tratado como tal y no meramente como un medio*”⁴.

Este desarrollo, centrado fuertemente en el hombre, con un alcance vertical y horizontal⁵, define al ser humano como un ser superior y excelente por sobre todo cuanto existe, lo cual marca y determina su concepción “antropocéntrica” y por ende su carácter “individualista”. Es en esta concepción de la dignidad humana, que muchas de las normas del derecho internacional de los derechos humanos⁶ y muchos de los va-

tores citando a Torralba, señalan: “Una revisión general a los diferentes acercamientos teóricos acerca de la dignidad humana, permite evidenciar que toda conceptualización de la misma enfrenta, al menos, tres aparentes problemas o contradicciones” y precisan que éstos se centran en tres tensiones conceptuales existentes en torno a la dignidad humana: i) la tensión entre su carácter natural y su carácter artificial; ii) la tensión entre su carácter abstracto y su carácter concreto y iii) la tensión entre su carácter universal y su carácter particular”.

- 3 PELE, Antonio. Una aproximación al concepto de dignidad humana. En: *Revista Universitas*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid (sin año), pp. 10. Disponible en: http://universitas.idhbc.es/n01/01_03pele.pdf [09/12/2010]. Al respecto, el autor señala que en la formulación Pre-moderna, la dignidad humana deriva de ser hijo de Dios; en tanto que en la formulación Moderna, la dignidad humana deriva de la propia naturaleza humana desvinculada de cualquier origen divino.
- 4 KANT, *Metafísica de las Costumbres*, Segunda parte. Principios de la doctrina de la virtud, Tecnos, trad. de Cortina, A., Madrid, 1989, p.335.
- 5 PELE, Antonio. *Op. Cit.*, pp. 10, precisa que la dignidad humana no solo tiene un alcance vertical, que debe ser entendido por la superioridad de los seres humanos sobre los animales, sino también un alcance horizontal, que debe ser entendido por la igualdad de los seres humanos entre ellos, sea cual sea el rango que cada uno pueda desempeñar en la sociedad.
- 6 Instrumentos como la Declaración Universal de Derechos Humanos, la

lores contenidos en ellos encuentran su raíz y sustento.

Sin embargo, esta concepción antropocéntrica e individualista, de la dignidad humana, resulta completamente contradictoria a la racionalidad de los pueblos indígenas⁷, por cuanto, a partir de su forma de vivir y entender la vida, el espacio y el tiempo, es que se desenvuelve su manera peculiar de pensar, sentir y actuar. Dicho así, para los pueblos indígenas -especial referencia a los andinos-, el ser humano está ubicado en la *PACHA*⁸, como parte del orden natural y cósmico, como cuidador de la vida y a la vez conservador del mismo.

En ese sentido, toda actividad del ser humano debe estar orientada a armonizarse con todo el mundo vivo que lo rodea –material e inmaterial- y tratar de no afectar de manera negativa el equilibrio cósmico, viviendo la vida con sabiduría y asumiendo la responsabilidad complementaria y recíproca de mantener dicho equilibrio y armonía, por cuanto la comunidad más que institucionalidad y ámbito humano es convivencia de hombres, plantas, animales, ríos, cerros, estrellas, luna, sol, etc.

Dicho así, nos encontramos ante un mundo vivo y vivifi-

Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, entre otros.

7 Si bien no existe un término similar o parecido que pueda reemplazar el concepto de dignidad humana para los pueblos indígenas, es posible entender el mismo a través de elementos propios de la cosmovisión indígena.

8 Para entender el término *PACHA* recojo el concepto andino formulado por Eduardo Grillo Fernández "... pacha, es ... el micro-cosmos, el lugar particular y específico en que uno vive. Es la porción de la comunidad de la *sallqa* o –naturaleza- en la que habita una comunidad humana, criando y dejándose criar, al amparo de un cerro tutelar o *APU* que es miembro de la comunidad de huacas o -deidades-. Es decir, pacha e la colectividad natural local, que como todo en el mundo andino, se re-crea continuamente." GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo. *La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna*. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas-PRA-TEC; 1993. pp. 16.

cante⁹, un mundo en donde todos somos vivientes y todos engendramos vida, no sólo los humanos, los animales y las plantas, sino también las piedras, cerros, ríos, quebradas, el sol, la luna, etc.; por tanto, en la racionalidad andina todos poseen dignidad y merecen ser respetados como tales.

En consecuencia, la dignidad humana de los pueblos indígenas como sujetos individuales y colectivos aparece como un valor propio y particular, aunque no diferente, en esencia, de una dignidad humana que engloba a todos los seres humanos sin ninguna distinción; pero que abarca a todo un mundo vivo que no está centrado y representado solo por el ser humano.

Los pueblos indígenas y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

Ni la Carta de la OEA, ni la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, ni la Convención Americana de Derechos Humanos hacen referencia a los derechos de los pueblos indígenas en su articulado, muy por el contrario, establecieron un catálogo de derechos humanos, inspirados en concepciones individuales y universalistas, que invisibilizaron los derechos de los pueblos indígenas.

Fue la emergencia de los pueblos indígenas en el plano internacional y nacional, a partir de la década de los años ochenta, lo que originó algunos cambios significativos en la protección de sus derechos. Así, a nivel internacional se iniciaron debates en torno a la adopción de instrumentos internacionales de protección de los derechos de pueblos indígenas¹⁰, y

9 GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo. ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los andes?. En: *Caminos Andinos de Siempre*. Lima: PRATEC; 1996. pp. 70.

10 A nivel universal, la OIT en 1989, establece por primera vez un convenio internacional al respecto (Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales). La ONU inicia negociaciones sobre la Declaración de la NU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas más de 20 años antes de su adopción en 2007. A nivel regional de la OEA, el Sistema Interamericano, inicia, en

a nivel nacional, muchos Estados realizaron reformas en sus constituciones y/o legislaciones internas en torno al reconocimiento de estos derechos. Es en este contexto en donde comienza a tener un impacto, cada vez más importante, la labor de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos¹¹ y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos¹².

Sin duda, fue la Comisión Interamericana de Derechos Humanos la que hizo referencia a la preocupante situación de los derechos de los pueblos indígenas¹³. Ello debido, a que cada vez y con mayor frecuencia, llegan denuncias y quejas de violaciones a los derechos de los pueblos indígenas de la región, ante las cuales, la Comisión Interamericana, responde demandando a los Estados medidas cautelares para la protección y salvaguarda de los derechos que vienen siendo afectados; o enviando los respectivos casos a la Corte Interamericana de Derechos Humanos para que los

1994, trabajos conducentes a la adopción de una Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

11 La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, es un órgano esencial del sistema interamericano, considerada originalmente como un ente de estudio y promoción de los derechos establecidos en la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre. Con el paso del tiempo fue adquiriendo mayores facultades, como recibir peticiones individuales para formular recomendaciones a los Estados parte del sistema interamericano a fin de hacer más efectivo el cumplimiento de los derechos humanos.

12 La Corte Interamericana de Derechos Humanos, es un órgano jurisdiccional autónomo del sistema interamericano, creado por la Convención Americana de Derechos Humanos. Básicamente tiene dos funciones: Jurisdiccional, a través de la cual determina si un Estado parte a incurrido en responsabilidad internacional por violación de algunos de los derechos consagrados en la Convención Americana; y Consultiva, a través de la cual responde a consultas respecto a la interpretación de la Convención Americana o de otros tratados que le formulen los Estados parte o los órganos de la OEA.

13 Desde la década de los años de 1980, la Comisión Interamericana ha venido elaborando informes anuales y especiales sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en el continente; entre ellos, podemos destacar uno de sus estudios publicado en el año 2000 sobre "La Situación de los Derechos Humanos de los Indígenas en las Américas". Asimismo desde 1990 la Comisión Interamericana ha venido designado a un Relator Especial para los Pueblos Indígenas.

juzgue¹⁴. Es así, que paulatinamente, la protección de los derechos de los pueblos indígenas ha ido penetrando en los procedimientos del sistema interamericano.

La dignidad de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana

Si bien la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en los primeros años de su función jurisdiccional conoció en su gran mayoría de asuntos relacionados a la vulneración de derechos civiles y políticos¹⁵, esto ha ido cambiando paulatinamente debido a la influencia del desarrollo que a nivel internacional se ha venido dando en materia de derechos de los pueblos indígenas. Lo que ha contribuido a conformar una jurisprudencia cada vez más específica y precisa en torno al contenido de los derechos de los pueblos indígenas¹⁶.

Por lo que toca al presente trabajo, se estudiarán dos sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, las que permitirán observar como dicha institución viene entendiendo la dignidad de los derechos de los pueblos indígenas frente a la vulneración de sus derechos humanos.

Caso Comunidad Moiwana Vs. Surinam¹⁷

El 20 de diciembre de 2002, la Comisión sometió a la

14 Sin lugar a dudas, fue a partir del caso *Awas Tingni*, en el 2001, que la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ha venido siendo más elaborada en relación al contenido de los derechos de los pueblos indígenas en el continente americano. Asimismo, este caso marcó un parteaguas en el derecho internacional indígena porque subraya, por primera vez, la estrecha relación entre los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas con respecto al derecho de propiedad de la tierra.

15 Casos relativos a desapariciones forzadas, detenciones ilegales y torturas.

16 Hasta la fecha han sido varios los casos que, en materia de Pueblos Indígenas, ha venido resolviendo la Corte Interamericana.

17 Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Moiwana Vs. Surinam*. Sentencia 15 de junio de 2005.

Corte el caso de la Comunidad Moiwana¹⁸ contra el Estado de Surinam. Conforme a lo señalado por la Comisión, los miembros de las fuerzas armadas de Surinam atacaron la Comunidad N'djuka Maroon de Moiwana. Los soldados masacraron a más de 40 hombres, mujeres y niños, y arrasaron la Comunidad. Los que lograron escapar huyeron a los bosques circundantes, y después fueron exiliados o internamente desplazados. Asimismo, a la fecha de la presentación de la demanda, supuestamente no habría habido una investigación adecuada de la masacre, nadie habría sido juzgado ni sancionado, y los sobrevivientes de dicha masacre permanecerían desplazados de sus tierras; consecuentemente, serían incapaces de retomar su estilo de vida tradicional.

Como antecedentes para su sentencia, la Corte tomó en consideración que los miembros de la Comunidad N'djuka Maroon de Moiwana, son diferentes de otros pueblos Maroon de Surinam, pues tienen su propio idioma e historia, así como tradiciones culturales y religiosas. Asimismo, su relación con su tierra tradicional es de vital importancia espiritual, cultural y material, ya que para mantener su integridad e identidad, los miembros de la Comunidad deben tener acceso a su tierra de origen. Los derechos a la tierra en la sociedad N'djuka existen en varios niveles y van desde

18 La Corte ha señalado en su sentencia del 2005 entre la Comunidad Moiwana contra Surinam, que “En el Siglo XVII, durante la colonización europea del territorio actual de Surinam, se llevó forzosamente a esta región a numerosas personas originarias de África que fueron puestas a trabajar como esclavos en las plantaciones. Muchas de ellas, sin embargo, lograron escapar al bosque lluvioso en la parte oriental de lo que hoy es Surinam, donde establecieron comunidades nuevas y autónomas; estas personas llegaron a ser conocidas como Bush Negroes o Maroons. Posteriormente, emergieron seis diferentes grupos de Maroons: N'djuka, Matawai, Saramaka, Kwinti, Paamaka y Boni o Aluku” (Párr. 86.1). Asimismo, señaló “Que la comunidad N'djuka, la cual consta de 49,000 miembros aproximadamente, está organizada en clanes que se encuentran dispersos en varias aldeas dentro del territorio tradicional de la comunidad” (Párr. 86.3) y preciso que “Los N'djuka son diferentes de otros pueblos Maroon de Surinam: tienen su propio idioma e historia, así como tradiciones culturales y religiosas...” (Párr. 86.4).

los derechos de la Comunidad entera hasta los del individuo. Los derechos territoriales más amplios están depositados en todo el pueblo, según la costumbre N'djuka; los miembros de la Comunidad consideran que dichos derechos son perpetuos e inalienables. En ese mismo sentido, para los N'djuka es de suma importancia los rituales ante la muerte de un miembro de la comunidad, ya que el cadáver debe ser tratado de una forma específica durante los rituales mortuorios y debe ser colocado en el sitio de sepultura del grupo familiar apropiado. Si no se efectúan los diferentes rituales mortuorios de acuerdo con la tradición, esto es considerado una trasgresión moral, la cual no sólo provoca el enojo del espíritu de quien falleció, sino también puede ofender a otros ancestros fallecidos de la Comunidad.

La Corte concluyó que los miembros de la Comunidad Moiwana sufrieron daños de tipo emocional, psicológico, espiritual y económico, en forma tal que constituye una violación por parte del Estado a los diversos derechos y garantías, particularmente los derechos a la vida e integridad personal contenidos en la Convención Americana de Derechos Humanos.

Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay¹⁹

En el presente caso sometido ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos alegó que el Estado no garantizó el derecho de propiedad ancestral de la Comunidad indígena Yakye Axa²⁰ y sus miembros, debido a que desde 1993 se encontra-

19 Corte Interamericana de Derechos Humanos, Yakye Axa Vs. Paraguay. Sentencia 17 de junio de 2005.

20 La Corte ha señalado en su sentencia del 2005, en el caso de la comunidad indígena Yakye Axa contra Paraguay, que: "La Comunidad Yakye Axa ("Isla de Palmas") es una comunidad indígena perteneciente al pueblo Lengua Enxet Sur... que forma parte de la familia lingüística Lengua-Maskoy (Enhelt-Enenlhet) y ocupan ancestralmente el Chaco paraguayo" (Párr. 50.1). Señaló que: "El pueblo Lengua Enxet Sur, a su vez, ha

ría en trámite su solicitud de reivindicación territorial, sin que se haya resuelto satisfactoriamente, lo cual ha significado la imposibilidad de la Comunidad y sus miembros de acceder a la propiedad y posesión de su territorio, manteniéndola en un estado de vulnerabilidad alimenticia, médica y sanitaria, que amenazan en forma continua la supervivencia de los miembros de la Comunidad y la integridad de la misma.

La Corte declaró que en lo que respecta a pueblos indígenas, es indispensable que los Estados otorguen una protección efectiva que tome en cuenta sus particularidades propias, sus características económicas y sociales, así como su situación de especial vulnerabilidad, su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres. La garantía del derecho a la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas debe tomar en cuenta que la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores.

Tomando en consideración lo señalado, la Corte Interamericana concluyó que el Estado violó el artículo 21 de la Convención Americana, en perjuicio de los miembros de la Comunidad Yakye Axa. Y si bien Paraguay reconocía el derecho a la propiedad comunitaria en su ordenamiento,

estado subdividido en diversos grupos, entre los cuales se distingue a los Chanawatsan (“los del río Paraguay”).... La Comunidad Yakye Axa es la expresión sedentarizada de una de las bandas de los Chanawatsan” (Párr. 50.2). Que “...Tradicionalmente, el pueblo Lengua Enxet Sur y sus sub-grupos recorrían su territorio utilizando la naturaleza en la medida que las condiciones estacionales y la tecnología cultural les permitían aprovecharla, lo cual determinaba que se desplazaran y ocuparan un área muy extensa de territorio. La Comunidad Yakye Axa corresponde a este tipo de sociedad tradicional de cazadores-recolectores” (Párr. 50.3). Y que “Según el censo realizado en el año 2002, la Comunidad Yakye Axa está conformada por 319 personas, agrupadas en aproximadamente 90 familias (Párr. 50.7). Que “La lengua materna de los miembros de la Comunidad Yakye Axa es el enxet sur. Asimismo, algunos hablan guaraní, guaraní occidental y castellano” (Párr. 50.9).

no adoptó las medidas adecuadas de derecho interno necesarias para garantizar el uso y goce efectivo por parte de los miembros de la Comunidad Yakye Axa de sus tierras tradicionales. Es por ello, que la Corte, al momento de analizar la posible violación del derecho a la vida de los miembros de la Comunidad indígena, consideró afectado el derecho a una vida digna, ya que se les privó de la posibilidad de acceder a sus propios medios de subsistencia tradicional.

CONCLUSIONES

Si bien, gran parte de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos humanos ha hecho referencia al concepto de dignidad referido en su mayoría a derechos individuales que han tenido que ver con casos relativos a desapariciones forzadas, privaciones de libertad y tortura, en los recientes casos, referidos a pueblos indígenas, ha venido dando nuevos contenidos al concepto de dignidad desde una óptica de sus derechos colectivos en cuanto a casos relativos a los derechos de propiedad y circulación.

Tanto la Comisión Interamericana de Derechos humanos, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a raíz de las transformaciones y avances en materia de derechos de los pueblos indígenas, ocurridos durante las últimas décadas, se ha visto en la necesidad de interpretar los instrumentos jurídicos interamericanos tomando en consideración la racionalidad indígena, como es el reconocimiento que se hace de la estrecha interrelación que existe entre la tierra, la identidad y la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

BOHÓRQUEZ MONSALVE, Viviana; AGUIRRE ROMÁN, Javier.

Las Tensiones de la Dignidad Humana: conceptualización y aplicación en el derecho internacional de los derechos humanos. En: *SUR Revista Internacional de Derechos Humanos*, 2009 diciembre; 6(11)

Corte IDH. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Excepciones Preliminares. Sentencia de 1 de febrero de 2000. Serie C No. 66

Corte IDH. Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 15 de junio de 2005. Serie C No. 124

Corte IDH. Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Fondo Reparaciones y Costas. Sentencia 17 de junio de 2005. Serie C No. 125

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo.

¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los andes?. En: *Caminos Andinos de Siempre*. Lima: PRATEC; 1996.

KANT, E.

Metafísica de las Costumbres, Segunda parte. Principios de la doctrina de la virtud, Tecnos, traducción de Cortina, A., Madrid, 1989.

PELE, Antonio.

Una aproximación al concepto de dignidad humana. En: *Revista Universitas*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid (sin año). pp. 10. Disponible en: http://universitas.idhbc.es/n01/01_03pele.pdf [09/12/2010].

FILOSOFÍA ABIERTA EN LA OBRA DE GAMALIEL CHURATA

Boris Espezúa Salmón

Resumen: *La obra de Gamaliel Churata desde una apertura filosófica, abre posibilidades epistemológicas que se trata de comprender en sus diferentes manifestaciones; para fines del presente trabajo se denominan componentes de su proyecto filosófico abierto, los mismos que tratan de interpretar el aporte churataño en las diversas áreas que puede contener su filosofía, a las que sin sustraerse en el marco estructural, las ha enriquecido en sus múltiples posibilidades de expresión, ahora que se trata de reproducir intersubjetividades, nuevas hermenéuticas, y recobrar nuevos saberes que rompan el unicentrismo hegemónico que ha caracterizado al conocimiento del hemisferio occidental. La obra de Churata constituye un verdadero desafío para entender a las literaturas diglósicas, híbridas e interculturales que nos muestran las posibilidades expresivas de los saberes humanos, como las que tiene el altiplano, asentado en el centro de una memoria y práctica andina.*

Palabras clave: filosofía, filosofía andina, cultura andina, gamaliel churata, novela, narrativa

I. INTRODUCCIÓN

El aporte de Gamaliel Churata (principalmente expresado en su obra “El Pez de Oro”) es sumamente original, porque contiene un sentido polisémico; por un lado es una obra total, de sentido filosófico, abarca el pensamiento mítico, religioso, genésico y con ello desarrolla un pensamiento filosófico andino peculiar; por otro lado, es estético-literario y lingüístico, aspectos que no tocaré en esta ocasión.

Me centraré en el sentido filosófico de la obra de Churata, la que probablemente, en su tiempo no fue comprendida debidamente y hasta se creyó que era neutra, de un contenido plagado de ambigüedades o imprecisiones, con lo que se le subestimó, e incluso descalificó, dentro de un canon literario y cultural que no comprendió su aporte. No siendo una novedad ello, ya que por ejemplo se tiene también el caso de José María Arguedas con su novela “Todas las sangres” que en la actualidad comienza a ser mejor apreciada que en su propio tiempo.

Conocer lo que fue y lo que es el mundo Andino, quizás haya sido una de las metas que se propuso Churata a fin de contribuir a un proceso de autoreconocimiento, y autovaloración, del hombre mismo, para fortalecerlas o exaltar su autenticidad expresiva. Así mismo retirar el velo de las tensiones, problemas no resueltos, sobre la cultura indoamericana y desmontar su carácter ideológico, sus contradicciones y límites, también habría sido otro de los propósitos churatanos. El propio Churata reconoció las dificultades que genera su obra y pasado el tiempo, en la actualidad su reconocimiento y valoración se ha vuelto un referente importante para entender las pluralidades y las identidades del ámbito andino en nuestro país.

Por ello en el presente trabajo intentaré desentrañar dicho carácter abierto, de un hombre que se proyectó al futuro y puso “las barbas en remojo” a un esquema monista del

conocimiento etnocentrista, colonizador, con sus propuestas descolonizadoras y de enfoque sincrético.

2. Proyecto Filosófico

La Filosofía es una forma de conciencia social porque refleja la realidad en forma de pensamientos, ideas y opiniones, y concepciones que son formulados como producto de la necesidad del hombre por explicar su entorno y que guarda relación con preguntarse sobre el origen, estructura y desarrollo de la existencia. Es una actividad dinamizadora con la concepción de mundo que guía el quehacer humano.

En ese sentido Gamaliel Churata abarca en su trabajo, tanto la filosofía moderna occidental como la filosofía andina, oriunda del altiplano; en ello ya existe un esfuerzo de mostrarse auténtico y no defraudarse a sí mismo. Entre estas dos filosofías evidentemente se inclina por un sincretismo donde se respete lo auténtico ordenador. También le otorga un lugar importante a lo teosófico, que es la filosofía elevada a su sentido de divinidad; sin embargo, su posición materialista se nutre de su propia naturaleza y expresividad terrígena, planteando una antropogénesis, con la cual recrea mitos, rescata la oralidad y muestra que en nuestros orígenes se encuentra la esencia, la célula del continente indoamericano.

Su proyecto filosófico es de naturaleza crítica, trata de expresar un nuevo fundamento de valoración del mundo andino. Por ello es que el fundamento del ser de la filosofía andina es la aprehensión e interpretación del *Pacha* (Mundo como totalidad) espacio-tiempo-naturaleza y realidad, es concebido por Churata como fuerza creadora y fundamento de todo cuanto existe y ha de existir, fuente de donde emerge y dónde va la vida. Por su parte la axiología en el mundo andino es fundamento del *Allin Kawsay* (Vivir Bien) que significa vivir en armonía con la naturaleza, con sus pares,

es principio movilizador, es afirmación del esfuerzo, por lo que se debe lograr, satisfacer sus necesidades, dentro de un marco de convivencia armónica con la naturaleza y con los seres humanos.

En esa línea hay una apreciación relacional propia del hombre andino, mostrada en la obra churutiana. Si todo está relacionado con todo y si el mundo se mueve por los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad bien podemos entender que hay pueblos que se mueven por otro tipo de lógica, otro tipo de filosofía. Los cursos de lógica y ética, de historia de la filosofía y metafísica tomados en algún momento del puro etnocentrismo tal vez sólo nos han servido para reafirmarnos en la convicción de que había una sola filosofía.

Con Churata pensamos que hay otros tipos de lógica, otros tipos de pensamiento, vividos por gente que de hecho está muy cerca de nosotros en espacios como es Puno y con la cual es posible entablar un verdadero diálogo intercultural, que sin embargo es esquivo, jerarquizador y envuelto de desconfianza. Es allí donde La Filosofía Andina encuentra su lugar y su complejidad, y sin embargo son vivenciadas de tal modo que constituyen muestras actitudinales de interculturizarse; como dice Estermann¹

“El enfoque intercultural ayuda mejor a abordar la problemática de la filosofía andina, la misma que rechaza tanto las pretensiones supra y superculturales, como también todo tipo de monoculturismo y etnocentrismo del pensamiento”.

Predisponerse a comprender la existencia, la vigencia y trascendencia de una filosofía andina es todavía una tarea que hay que avanzar en una exigencia o esfuerzo por cambiar las absoluteces y la visión tubular de una filosofía basada en el monismo cultural.

1 Estermann Josef. “Filosofía Andina” –Sabiduría Indígena para un mundo mejor. Colección Teología y Filosofía Andinas N. 01. Edit. Plural. Pág. 97. La Paz. Bolivia.2008.

Churata dice ser originario, de raíces entroncadas en la matriz cultural indoamericana y que posee la tradición histórica, arqueológica, antropológica y lingüística que busca enriquecer una identidad cultural propia. Espezúa (2008)² lo expresa de la siguiente manera:

“El proyecto de la obra de Churata se fundamenta en la “conciencia de lo nacional”. Para Churata no hay conciencia nacional sin raíces culturales. Nuestro peruanismo y americanismo como lo sustenta bien en El pez de oro debe estar fundamentado en las culturas prehispánicas a las que tenemos que agregar o insertar las culturas foráneas. Churata es por lo tanto uno de los iniciadores del proyecto estético-literario descolonizador. El haber nacido en esta tierra, según Churata, nos impone la tarea de articularnos con nuestras raíces y de reconciliarnos con nuestra historia”.

En ello Churata es conciente de la complejidad y responsabilidad que significa declararse andino.

Por otro lado, es evidente que los mitos que expresa son de una adaptación, de una cosmovisión tradicional, a determinadas situaciones históricas que dialécticamente le exigen renovarse, como es el caso del mito del Pez de Oro, que sacraliza al Lago Titicaca y por lo tanto lo andino no está solamente como tiempo histórico sino como tiempo arquetípico, no se refiere a lo que aconteció, sino a lo que sigue existiendo aun pudiera ser en la oscuridad, pero, para volver a existir en una nueva forma de vida, que restituya un mundo negado. Se trata de una justicia prospectiva siempre y cuando a esta idea no se le atribuya un sentido utópico, sino un enfoque restaurador del orden cósmico que simboliza la reorganización general del mundo.

2 Espezúa Dorián. *Contra la Textolatría. Motivaciones creativas en los testimonios de Arguedas, Alegría, Churata e Izquierdo Ríos.* En: *Revistas Peruanas. Letras.* Vol 79, No 114 (2008) , Pág. 32 <http://letras.unmsm.edu.pe/rl/index.php/nle/article/view/309>

2.1. Saber y no saber

Para comprender la existencia de una propuesta mítico-simbólica de las comunidades andinas, que facilita la confrontación simbólica con la sociedad occidentalizada y que construye analogías desde espacios subalternos emergentes con el propósito de dar respuestas contundentes e insurgentes a la propuesta hegemónica de Occidente, hay que ubicar desde el conocimiento el aporte de Gamaliel Churata que sirve para advertirnos que hasta hoy vivimos con ojos prestados, y lo evidenciamos muchas de las veces cuando adolecemos de miopía o se tiene una ceguera total o en el mejor de los casos una ceguera parcial que nos vuelve cómodos y repetitivos. En ese sentido se trata de romper un enfoque tubular heterodoxo, fácil de repetir lo comprobado por la ciencia o aseverar la verdad, con un conjunto metodológico deductivo o inductivo, que no cambia ni representa sino lo inexpressible del sentido holístico y comunitario del pensamiento andino. En ese sentido, las discusiones epistemológicas son en sí mismas un reto para el arduo trabajo de integrar saberes, de encauzarlas con horizonte de sentido. En ese escenario Churata nos insta a tener que acudir a recursos y esfuerzos para entender sin posturas las mentalidades e identidades diversas que se entrecruzan y se manifiestan entre culturas.

Nuestros estudios han significado únicamente mirar lo mirado por otros, muchas de las veces sin sentido crítico, sin cuestionarnos, sin haber ido más allá de la lectura mal hecha del imaginario de la colonialidad. Por eso es que no nos hemos reconocido a nosotros mismos, hemos dado vueltas y vueltas, sobre el mismo eje epistemológico con el que nos han colonizado y esto ha significado desconocernos, confundirnos, desarraigarnos. Hemos asistido a la construcción hegemónica-simbólica que nos ha desbaratado nuestro imaginario, convirtiendo lo real en utopías que han ocultado lo profundo de nuestra simbología. Esta es una evidencia que Churata llega a expresar para volver a replantearnos la fun-

ción de un conocimiento abierto y articulador.

Es aquí donde Churata³ reafirma nuestras identidades, confiesa en algún momento ser un hombre que: **“Ha estructurado su conciencia al amor de las morfologías telúricas de la tierra”** con lo que expresa su transculturalidad para comprender las esencialidades o mejor, los orígenes. Encarna aquella verdad antropológica que el hombre es un ser simbólico y ritualista que vive animado por su cultura y el cosmos.

Laura Laurenchi (2008)⁴ señala:

“Que si se trata de plantear una lógica holística y transformista de manera no eurocéntrica, ésta tendría que medir y separar en cada caso de acuerdo a ciertos parámetros, que pueden ser los recursos económicos, los animales y las plantas, los dioses, el universo, los rituales y otros elementos de una cultura, para ver el unicum en continua dilatación o contracción, como si respirara, en el cual no existen separaciones entre la vida ritual y la cotidiana, los dioses y los animales, las plantas y las rocas al igual que la naturaleza entera. Lógica que actúa según un proceso circunforme, ampliándose en una especie de juego de espejos en el cuál el número de los dioses, de las fuerzas sacras, de los animales y de los antepasados se suman formando un todo divino, abarcador y ampliado, pero distinto, basado en un sentido animista, del significado del calendario ritual, y de las diversas formas de las divinidades andinas”

Con esta perspectiva integradora, se valida el planteamiento churatiano, al percibir en él una postura de interrelación con la naturaleza sin dejar la unidad y con el entorno en general donde vive.

3 Churata Gamaliel. Sobre el “El Pez de Oro”; en: *Motivaciones de un escritor. Disertaciones de escritores*. Fondo Edit UNFV Pa. 59 Lima. 1989.

4 Laurenchi Minelli Laura. “Una nota sobre la Araña mítica en el mundo andino prehispánico” *Revista Tupac Yawri*. Pag. 111. Cusco 2008.

Los insumos que contiene la obra de Gamaliel Churata están hechos con el barro fraguado de la autenticidad de la tierra, de su cultura, que si bien es cierto debe desentrañarse, también es cierto que está puesto por razones de fidelidad y honestidad por el autor para sí mismo. Churata también se buscó, y aceptando las hibrideces de la que también se formó, tuvo el acierto de ser consciente de las impurezas y purezas que lo animaron a definirse telúrico y terrígeno. Para sancochar o tostar el fuego andino se necesita que todo alrededor sea una pradera animada, dispuesta a encenderse por una sola causa holística. Para ser el entorno hay que interiorizar, identificarse como parte de ese todo a través de la correspondencia o relacionalidad donde como es afuera, es adentro. En la actualidad se habla del hibridismo de Churata, y al respecto es interesante la apreciación que hace Marsal (2007)⁵ al señalar en su artículo

“El hibridismo Imposible de Churata”, dice: “Es un hibridismo que estalla en conflicto. Churata quisiera una anulación de lo hispánico y el resurgimiento del mundo andino, pero la misma lengua que usa lo imposibilita. ¿Cómo insertar sin traicionarlo lo indio en lo español? Esta cuestión remite directamente a la problemática principal del indigenismo; sin embargo, la inclusión de Churata se hace en sentido contrario. No es lo andino como elemento temático lo que se integra a las formas europeas; son estas formas las que son modificadas. Churata intenta subvertir los componentes literarios occidentales y someterlos a la lógica andina (...) Teniendo todo esto en cuenta podemos preguntarnos hasta qué punto el hibridismo propuesto en El pez de oro no conlleva una conciliación de contrarios que supone la misma anulación de lo subalterno. A lo largo de todo el texto Gamaliel Churata no deja de resaltar la contradicción permanente que se establece entre las dos identidades que comparte; la imposibilidad

5 Marsal, Meritxell Hernando. “El hibridismo (im)posible: El Pez de Oro de Gamaliel Churata” En: <http://gamalielchurata.blogspot.com/2007/11/meritxell-hernando-marsal-viene.html> (Noviembre, 2007)

tanto de una pureza en cualquiera de los dos sentidos, como de una fácil integración y fusión de culturas. Se trata, en el fondo, de un hibridismo imposible”

Al respecto hace falta un mayor abordaje para poder desanudar estos aspectos intrincados o enmarañados que a través de la interculturalidad y nuevas hermenéuticas se podrá dar una solución ponderativa.

Churata dice que su libro es la exaltación de dos símbolos el *Kori-Puma* que es el animal-hombre y el *kori challwa* que es el pez de oro que representa al gen humano. Estos dos símbolos se enfrentan para abatir al *Wawaku* que es la deidad de la pestilencia, la muerte y la esclavitud. Nietzsche (1989) hablaba del *Eros* y del *Tanatos* en pugna permanente dentro del ser humano y además de la lucha de la vida contra la muerte, donde tenga que ser vencido el mal. Churata fundado en Nietzsche que habla de estas dos fuerzas de energía supera esta dicotomía y habla del *Wawaku* como lo podrido, lo estanco, el dulce perfume de los muertos, el olor innato que uno posee en el miedo y en el afán de no querer ser confundible. El *wawaku* es la presencia indeseable que nadie quiere tener y que todos deseamos vencer, y que produce una pugna en el interior de nosotros donde es posible terminar siendo absorbido por el *wawaku* o vencerlo pero jamás extinguirlo, ya que hasta en nuestra muerte será su olor el que nos distinga.

2.2. La vida y lo genésico

Cuando Churata habla de volver a la semilla y en una postura genésica renovar la vida tomando posición de una perspectiva intercultural, nos introduce a un aspecto característico de su propuesta filosófica: La genitud, es decir aquello que tiene que ver con la creación, con el nacimiento de la vida. Estamos ante una enunciación que supone ya una forma de realización de aquello que realmente busca indagar;

de algo que sólo puede ser —en esencia—preguntarse por sí mismo, ha supuesto buscar nuestro reflejo presente sumergido en las aguas oscuras del pasado y merece la pena renovar el conocimiento de nuestros orígenes.

Churata crea un nuevo tipo de unión y de orden desde lo genésico. Crea un nuevo tipo de unidad, que no es de reducción, sino de circuito porque el paradigma reinante se vuelve ciego a las evidencias que no puede hacer inteligibles, un mundo que se deteriora, que su crisis no ofrece horizontes. Así, la evidencia de que somos a la vez seres físicos, biológicos y humanos es ocultada por el paradigma de la simplificación que nos manda, reduce lo humano a lo biológico y lo biológico a lo físico; es decir, nos hace desunir como entidades comunicables. Tratar de unir lo fragmentado, hacer que todo tenga un valor, un sentido, una función; es parte de esta propuesta por lo animista y lo holístico que como fuerza vital nos da la propia existencia.

Ahora bien, el principio de complejidad permite percibir esta evidencia reprimida, buscar una inteligibilidad no reductora, la simplificación es una racionalización brutal, no una idea inocente. En tal sentido, la obra de Churata recurre al mito como aspecto fundacional, como la matriz de todo lo existente, y alude al Lago Titikaka como fuente de vida permanente, como dadora de nuestra existencia. Este aspecto es mejor comprendido dentro del enfoque de Morin (1991) en su *“Pensamiento Complejo”* ha buscado un punto de articulación para estas nociones, y entre los dominios disciplinarios, que la ciencia clásica presenta únicamente en su antagonismo de forma aislada, separada. De este modo, el pensamiento complejo se presenta como una aspiración a un saber no parcelado ni dividido, opuesto a la simplificación y al reduccionismo, reconociendo siempre lo inacabado e incompleto de todo conocimiento. La epistemología moriniana supera las construcciones teóricas dicotómicas y reduccionistas que ha construido occidente. Morin propone tres prin-

cipios que nos ayudan a pensar la complejidad: El principio dialógico, el principio de recursividad organizacional, en el que interactúan recursividad y retroactividad, y el principio hologramático que ve las partes en el todo y el todo en las partes; nos permitirá comprender las significaciones churatanas.

Churata, impone comprender que el hombre no tiene otra forma de salvarse que volver a las raíces animales y hacer de su alma, o sea de su gen, el ideal de la vida –el gen según la embriología moderna– su concepción genésica y mítica, está considerado como un ser inmortal, los genes no mueren. Se trata de rescatar los genes que no mueren y de volverlos a la vida. De otorgarles pervivencia en un sentido del tiempo circular. Por ello en buena cuenta *El pez de Oro* es la batalla entre la vida y la muerte, donde gana la vida cuyos genes y raíces todavía están vivos y que se enfrenta a otra dimensión que quiere desaparecerlos. Por lo que se colige, como dice Espezúa (2008)⁶:

“Que, si los genes están vivos entonces los muertos están vivos, si los genes están vivos nuestra cultura está viva, si los genes están vivos, nuestros antepasados prehispánicos están vivos. Los genes están vivos en todos y para todos”.

En 1963, en una entrevista ofrecida en La Paz, Bolivia, Gamaliel Churata dice del Pez de Oro:

“Es descripción objetiva de un realismo psíquico y que, cuando se entienda su dialéctica, se comprenderá que el vuelo de ultratumba háyase raído finalmente, porque la muerte fue un mito de la patología del alma humana y los muertos viven con los vivos.”

Esta relación y aparente dicotomía entre vida y muerte se fusionan en el mundo andino como una continuidad impulsada por los genes como impulso básico de la existencia y de la inexistencia.

6 Op. Cit, Pág 47.

A decir de Estermann (2006)⁷,

“Hay que tomar posesión del aspecto relacional de la filosofía andina, sobre lo sustancial, donde se cuestiona el mismo concepto de identidad, ya que es un resultado de la relación equilibrada y armoniosa, que es una concepción cosmocéntrica y a la vez biocéntrica, que tiene que ver con la vida natural, y que supera las dicotomías (occidental-andino) entre los seres vivos, entre los seres humanos, en ese sentido tiene que ver con el principio de ciclicidad andina en cuanto al tiempo y el espacio, y también tiene que ver con lo simbólico al abordar mitos, ritos con una visión holística que presenta y representa en equilibrio y la armonía del cosmos andino”.

Churata (1958)⁸ reafirma:

“Si el Pez deja de ser Pez, El infinito deja de ser infinito. Aunque participara de la autoeliminación universal el Pez, no puede ser no Pez. Ya que si lo consiguiera no liquidaría al Pez, sino a la vida”

En la presencia sagrada del Lago Titikaka, se fecundan tanto el sol y la luna que generan vida, y en cada encuentro generan vida. Ello significa que la manifestación de la vida es cíclica y cada vez que la naturaleza lo necesita, se propicia el encuentro de símbolos mayores de la complementariedad, es decir lo masculino y lo femenino. Toda interrelación beneficia a la naturaleza, donde el hombre en su ámbito circular por cuanto que su conservación y equilibrio dependen de la vida, de lo complementario, de los opuestos que en algún momento se juntan. En esta interrelación entre naturaleza y hombre está presente el pensamiento andino para analizar, abstraer las experiencias directas e indirectas, con lo que se permite encauzar y comprender que en el *Pacha* no hay objetos y fenómenos aislados, ya que todo está concatenado.

7 Op. Cit. Pág. 119

8 Churata, Gamaliel. *“El Pez de Oro”*. La Paz- Bolivia: Edit. Canata, 1958. Pág. 44.

2.3. Religiosidad andina

La teosofía que opta Churata tiene que ver con el sincretismo. Cuando se refiere a la piedra filosofal alude a la transmutación de las cosas y de los seres humanos, convirtiéndose en un alquimista andino porque supo entender la relación de los cambios a través de su mutua influencia de saberes herméticos y no herméticos. Cabe subrayar que Churata comprende que lo “religioso” no es una excepción, sino que forma parte de la cultura humana. Es por eso que la teología dialéctica trata de hacer una distinción muy nítida entre “fe” y “religión”, aunque tampoco la fe es del todo vacía de aspectos y elementos culturales.

Las preguntas, las paradojas a las que alude Churata en el tema de la religión son de un enfoque intercultural, donde subraya la “culturalidad de la fe” de todos los aspectos y dimensiones humanas, desde la manera de amar hasta el pensamiento divino, desde el modo de concebir lo sagrado hasta la manera de comer y beber. Nosotros sabemos que una doctrina religiosa siempre conlleva “valores” culturales y civilizatorios. Por lo tanto, el polémico “sincretismo” religioso de los Andes no es algo exclusivo, sino que está presente desde los mismos orígenes de cada religión y fe, y ello es no solo evidente sino inocultable en nuestras ciudades del país.

El cristianismo siempre ha sido y siempre será “sincrético” porque siempre se “encarna” en culturas y contextos religiosos concretos. En ese sentido como dice Ruiz (2005)⁹:

“No existe una fe puramente supra-cultural porque como creyentes somos seres culturales con todas sus consecuencias: mujeres o varones, ricos o pobres, andinos o no, jóvenes o ancianos). Lo supra-cultural es una abstracción conceptual que fue hipostasiada en forma súper-cultural: una cierta cultura –la occidental-europea de índole grecorromana- que ahora

9 Ruiz, César Leonidas. “Cultura y Espiritualidad” Teología Andina. 2005.

queda corta al hablar de expresiones sincréticas genuinas de la religión”.

Churata (1958)¹⁰ a propósito de ello, se convierte en crítico de un cristianismo, señalando que no encarna la voz auténtica de la fe, lo que debe representar como salvación y redención para quienes claman su fortalecimiento espiritual, sino que termina con manifestarse como defraudadora de la verdadera filiación y fe de los propios cristianos que en desasosiego, reniegan de los conductores de la iglesia cristiana.

Cuando se refiere a la religión a veces pareciera mostrarse escéptico de todo mérito que pudiera realizar el Cristianismo como Institución, rescata el carácter de la fe como hondo sentido de divinidad, entendiendo ésta como la interrelación íntima del ser absoluto de la totalidad con respecto al estar de la vida, la forma como adquiere esta relación entre lo cotidiano y lo divino y que va a depender de las culturas que se estén tratando; Miranda Luizaga (2004), expresa:

“La Divinidad es la comprensión de la relación “Ser con el estar”: Lo humano ante la conciencia de la vida, del cosmos y del caos. El pensamiento de la espiritualidad andina se manifiesta en el encuentro del estar de la vida en sí con el ser de la totalidad. Entonces los fundamentos del pensamiento andino que definen este estado espiritual dependen directamente de la concepción de territorialidad, de Poli-Panandianismo”

Gamaliel Churata llega a expresar frases como estas: *“Un día el hombre tendrá fe como el átomo. Y podrá hacer y deshacer el universo”*.¹¹ Se refiere que desde los arquetipos de la memoria del pueblo, del inconsciente colectivo, brotará la genuina religión. Se refiere a una fe superior que es considerada fundamental. La Fe como actividad ordenadora y reguladora de las culturas andinas, lo que va a la par con aquello

10 Op. Cit. Pág. 65.

11 Op. Cit. Pág. 65.

que en las cosmovisiones andinas todo tiene vida y la vida lo abarca todo, por eso todo tiene comunicación con todo. El espíritu es lo que anima al cosmos y es la manifestación de la vida la que genera los espíritus individualizados del todo.

Churata¹² Sostiene:

“Alentemos la fe de que en el Tawantinsuyo se dio la obra magna de moldear el espíritu, por ello tenemos que revelar su historia, la expresión antropológica de un complejo que trasciende porque vive”

No se puede negar que el actual sistema religioso en Los Andes es fruto de varios choques culturales, confrontaciones políticas y económicas que también tuvieron su eco en el plano religioso. Los vencedores dejaron su marca mayor, y aunque no arrasaron con todo, lograron modelar e institucionalizar un sistema religioso de acuerdo a su imagen y semejanza. Los vencidos mostraron lo que había que mostrar y escondieron lo inaceptable para el cristianismo.

CONCLUSIONES

Las incrustaciones lingüísticas de Churata, los esbozos de un pensamiento que casi se asoma nuevamente al balbuceo, y desde allí se propone construir un nuevo entendimiento del entorno, es una de las características de su legado.

Sin embargo, la parte más importante de su obra, se encuentra en la heterodoxia de optar por una libertad de conciencia que desde lo terrígeno procure ser auténtica, su apuesta es de romper los sistemas cerrados del pensamiento, afirmar una cultura propia, con elementos nuestros, que aunque sincréticos, cumplan un rol crítico en el poder cultural nacional, poseedor de una estética anarquista, asistemática, podríamos decir que fue un intelectual de la subversión profética tal como lo expresa en las formas literarias y ensayísticas

12 *Op. Cit.* Pág. 64.

que desarrolla. La naturaleza para Churata tiene que ver con el ser enraizado en un tiempo y en un espacio. Es solo ese ser el que nos permite volver al origen, tiene un valor de inherencia y además de universalidad, donde funda su derecho de esencialidad y la a vez de originalidad.

Churata¹³ como alegato final que muy bien redondea estas conclusiones señala:

“El idioma que utiliza este libro resulta desconocido por los americanos y es que América casi ya no existe. La obra que debe imponerse al régimen de la cultura americana es aquella que partiendo de las universalidades enseñe a los hombres, que el hombre no tiene derecho a poseer una personalidad si niega sus raíces. Y, ¿cuáles son esas raíces del hombre? Las raíces de la tierra. Somos de América o no somos indios o no somos americanos. Esto no quiere decir un enfrentamiento ceñudo o sañudo contra el europeísmo; no quiere decir que debamos rechazar las expresiones de la cultura moderna, que debamos cancelar todas las expresiones de la cultura de occidente. No. Lo que tratamos de hacer entender es que podemos ser muy modernos, pero siendo muy antiguos”.

Finalmente, de todo lo dicho se configura a un intelectual orgánico y comprometido, a un trabajador de la palabra, y soñador de un nuevo continente que tuvo dos designios: El de ser iluminado para el ande altiplánico y peruano, por sus aportes ideo-estéticos para configurar una verdadera literatura y cultura nacional, y el otro designio es que en vida no tuvo el reconocimiento que mereció, y aún de muerto se intentó profanar y separar sus restos mortales en el Puno que tanto quiso, no lograron sino unirlos más con el pueblo, unión que cada día crece más. Es por ello que el país le debe una reivindicación a la altura de un hombre que nos elevó a

13 Op. Cit. Pág. 66.

reencontrarnos a través de uno de los más altos pedestales equinocciales a donde puede llegar un hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Churata Gamaliel.

Sobre el “El Pez de Oro”. En: *Motivaciones de un escritor. Disertaciones de escritores*. Fondo Edit UNFV Pa. 59 Lima. 1989.

Espezúa, Dorián.

Contra la Textolatría. Motivaciones creativas en los testimonios de Arguedas, Alegría, Churata e Izquierdo Ríos. En: *Revistas Peruanas. Letras*. Vol 79, No 114 (2008), Pág. 32 <http://letras.unmsm.edu.pe/rl/index.php/nle/article/view/309>

Estermann, Josef.

“*Filosofía Andina*”. *Sabiduría Indígena para un mundo mejor*. La Paz. Bolivia: Edit. Plural., 2008. Pág. 97.

Laurenchi Minelli, Laura.

“Una nota sobre la Araña mítica en el mundo andino prehispanico” *Revista Tupac Yawri*. Pag. 111. Cusco 2008.

Marsal, Meritxell Hernando.

“*El hibridismo (im)posible: El Pez de Oro de Gamaliel Churata*” En: <http://gamalielchurata.blogspot.com/2007/11/meritxell-hernando-marsal-viene.html> (Noviembre, 2007)

Miranda Luizaga, Jorge.

“*Revisiones del dogma religioso*” *Temas de Teología*. Arequipa: IV Congreso de Filosofía UNAS, 2004. Pág. 59.

Morin, Edgar.

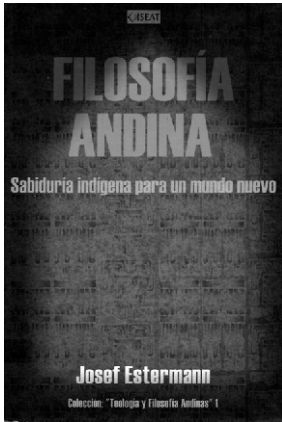
La necesidad de un pensamiento complejo. En: González Moena, S. (Comp.) (1997) *Pensamiento complejo. En torno a Edgar Morin, América Latina y los procesos educativos*. Santa Fé de Bogotá: Magisterio. Traducido del artículo publicado en *Passages*, París, 1991.

Nietzsche Federico.

Más allá del bien y el mal. Ediciones FELMAR, Madrid-España. 1989. Pág. 55

Ruiz, César Leonidas.
“Cultura y Espiritualidad“. Teología Andina. La Paz-Bolivia: ISEAT, Antología, 2005.

RESEÑAS

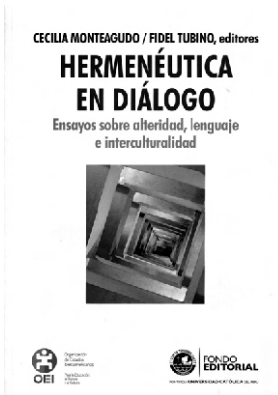


ESTERMANN, JOSEF. "FILOSOFÍA ANDINA: SABIDURÍA INDÍGENA PARA UN MUNDO NUEVO"

Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), Mayo 2006. 413p. 2da. Edición. Fotos, glosario, refs., índices: onomástico, materias, contenido, (22 x 15cm). ISBN: 99905-878-0-9 Colección: "Teología y Filosofía Andinas", N° 1.

Para poder acercarnos al fenómeno y tema de la 'filosofía andina' es preciso romper con el eurocentrismo y occidentalismo implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera 'pensamiento filosófico'. La obra opta por un enfoque intercultural. La filosofía intercultural, antes que una corriente con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos.

<FILOSOFÍA><HERMENÉUTICA><RACIONALIDAD><LÓGICA><COSMOLOGÍA><ANTROPOLOGÍA><ÉTICA><TEOLOGÍA><INTERCULTURALIDAD><CULTURA ANDINA>



MONTEAGUDO, CECILIA; TUBINO, FIDEL. EDITORES.

"HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO: ENSAYOS SOBRE ALTERIDAD, LENGUAJE E INTERCULTURALIDAD"

Lima, Perú: Fondo Editorial PUCP, 2009. 174p. Refs. (29.5x21cm.) ISBN: 978-9972-42-909-5

En el presente libro se le propone al lector diversas entradas al estudio de la hermenéutica filosófica, como una corriente del pensamiento comprometida desde sus raíces con el reconocimiento de la diversidad cultural, el pluralismo y la consolidación de la democracia y los derechos humanos.

<HERMENÉUTICA><INTERCULTURALIDAD><ALTERIDAD><LENGUAJE><DEMOCRACIA><DIÁLOGO><HERMENÉUTICA DIATÓPICA>



ALBO, XAVIER. COORDINADOR.
"RAÍCES DE AMÉRICA: EL MUNDO AYMARA -
RA"

Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A, 1988. 607p. Cdos., ilus., refs., mapas, glosario Aymara (29.7 x 21cm). ISBN: 92-3-302-467-9 (Unesco), ISBN: (84-206-4213-4 Alianza Editorial)

Esta colección de ensayos no es ni mucho menos una enciclopedia o un inventario de la cultura Aymara. Para ello se hubiera requerido muchos años y volúmenes. Este libro se limita a representar los rasgos más significativos para comprender y apreciar al pueblo Aymara. Se parte de un enfoque dinámico que muestra tanto las continuidades como las imposiciones que truncaron la evolución lógica de esta nación hasta llegar a su situación actual de cultura oprimida y subordinada, pero no totalmente aplastada. El texto está dividido en tres partes: I) La base tecnológica. II) Cosmovisión. III) Vida social y política.

<CULTURA AYMARA><COSMOVISIÓN><TECNOLOGÍA><VIDA SOCIAL Y POLÍTICA>

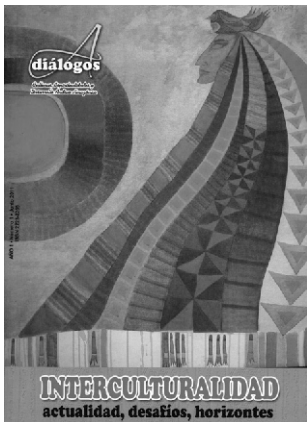


SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA
"REFUNDACIÓN DEL ESTADO EN AMÉRICA
LATINA: PERSPECTIVAS DESDE UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR"

Lima, Perú: INDS/PDTG, 2010 julio. 154p. Refs., cuads. 21x29.5cm. ISBN: 978-612-45667-2-1

De Sousa Santos analiza la construcción de Estados plurinacionales e interculturales, para los cuales el reconocimiento y la incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas y afroamericanos son fundamentales. Condición indispensable para ello es el cambio de paradigmas en el ámbito académico, que parta por categorizar desde la realidad específica de América Latina; por ello, el autor plantea y fundamenta una "Epistemología del Sur" que supere esa racionalidad monocultural de Occidente.

<POLÍTICA><EPISTEMOLOGÍA><ESTADO><FALSOS POSITIVOS><INTERCULTURALIDAD><LATINO AMÉRICA>



**DIÁLOGOS A. (INTERCULTURALIDAD:
"ACTUALIDAD, DESAFÍOS, HORIZONTES")
PUBLICACIÓN SEMESTRAL, AÑO 1, N° 1
(JUNIO 2011)**

Cochabamba, Bolivia: Verbo Divino/IDECA/CMMAL/
ILM-UCB/ISEAT. Ilus., refs., 68p. ISSN: 2223-2265

El número está dedicado a la Interculturalidad: "actualidad, desafíos, horizontes". Diversidad de colores, voces, rostros, miradas, sentires... en diálogo, para la construcción de sociedades incluyentes, es la perspectiva de este número. La revista va acompañada con las pinturas del pintor peruano Víctor Escalante.

<CULTURA ANDINA><INTERCULTURALIDAD><MULTICULTURALIDAD><ECUMENISMO><POLÍTICA><INDÍGENAS><MAPUCHES><PERÚ><BOLIVIA><ECUADOR><CANADÁ><EUROPA>

ÍNDICE

[7]
PRESENTACIÓN

[11]
CHACHA-WARMI
“OTRA MANERA DE EQUIDAD DE GÉNERO VISTA
DESDE LA CULTURA AYMARA”
Yanett Medrano Valdez

[41]
LA CHACANA
¿ELUCUBRACIÓN O RESIGNIFICACIÓN?
Ana María Pino Jordán

[59]
CONVERSACIÓN CON XAVIER ALBÓ

[69]
AGUA Y CULTURA:
A PROPÓSITO DE LOS MODELOS DE DESARROLLO Y
SU MARCO NORMATIVO
Jorge Luis Vilca Juárez

[81]
LA PROTECCIÓN DE LA DIGNIDAD DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS EN LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE
INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS
Boris Paúl Rodríguez Ferro

[93]
FILOSOFÍA ABIERTA EN LA OBRA DE GAMALIEL
CHURATA
Boris Espezuía Salmón

[111]
RESEÑAS