

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE CUENCA**

**CARRERA DE
PEDAGOGIA**

TEMA:

**MANUAL DE FORMACION
INTERCULTURAL DESDE LA
COSMOVISION ANDINA**

*Tesis previa a la obtención del título de
Licenciado en Ciencias de la Educación*

**AUTOR:
EDGAR LAUTARO VILLAVICENCIO GARATE**

**DIRECTOR:
LCDO. FERNANDO SOLORZANO MARTINEZ**

**CUENCA – ECUADOR
2013**

DEDICATORIA:

Wakchakunatapak Allpamamatamanta

AGRADECIMIENTO:

Ñukata aylluy

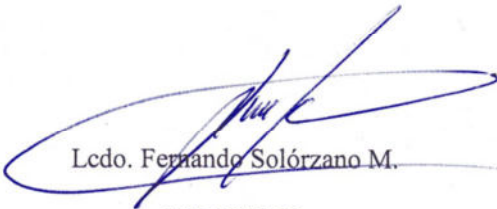
CERTIFICACIÓN

Licenciado Fernando Solorzano M.

Certifico:

Haber dirigido y revisado prolijamente cada uno de los capítulos del trabajo de investigación, realizado por el Sr. Edgar Lautaro Villavicencio Gárate, previo a la obtención del Título de Licenciado en Ciencias de la Educación; y, por cumplir los requisitos necesarios, autorizo su presentación.

Cuenca, abril del 2013



Lcdo. Fernando Solórzano M.

DIRECTOR

Declaratoria de responsabilidad

Los conceptos desarrollados, análisis realizados y las conclusiones del presente trabajo, son de exclusiva responsabilidad del autor: Edgar Lautaro Villavicencio Gárate. Autorizo a la Universidad Politécnica Salesiana el uso del mismo con fines académicos.

Cuenca, de abril del 2013

f)


Edgar Lautaro Villavicencio Gárate

Índice General

INTRODUCCION	I
CAPITULO I	1
DIMENSIÓN FILOSÓFICA Y COSMOVISIONAL.....	1
1.1 INTRODUCCIÓN	1
1.2 RACIONALIDAD ANDINA	11
1.3 LÓGICA ANDINA.....	29
1.4 COSMOLOGÍA ANDINA.....	35
CAPÍTULO II.....	56
DIMENSIÓN SOCIAL Y CULTURAL	56
2.1 INTRODUCCIÓN	56
2.2 ANTROPOLOGÍA ANDINA	60
2.3 ÉTICA ANDINA.....	66
2.4 TEOLOGÍA ANDINA	79
2.5 LA INTERCULTURALIDAD	93
CAPÍTULO III.....	106
DIMENSIÓN ECONÓMICA – PRODUCTIVA.....	106
3.1 INTRODUCCIÓN	106
3.2 EL MODO DE PRODUCCIÓN INKA.....	110
3.3 FORMAS DE PROPIEDAD	113
3.4 FORMAS DE TRABAJO MANCOMUNADO.....	120
CAPÍTULO IV	128
DIMENSIÓN DE CIENCIA, ARTE Y TECNOLOGÍA ANCESTRAL.....	128
4.1 INTRODUCCIÓN	128
4.2 MATEMÁTICA ANDINA.....	140
4.3 ENSEÑAR TEJIDOS	163
4.4 LA LITERATURA ORAL ANDINA	172
CAPÍTULO V.....	180
DIMENSIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA	180
5.1 INTRODUCCIÓN	180
5.2 EL TAWANTINSUYU	193

5.3 LA INVASIÓN Y COLONIA.....	202
5.4 LA REPÚBLICA Y LA CONTEMPORANEIDAD.....	215
CAPÍTULO VI	239
APORTES METODOLÓGICOS PARA LA INTERCULTURALIDAD.....	239
6.1 INTRODUCCIÓN	239
6.2 UN CURRÍCULO INTERCULTURAL	247
6.3 PRECISIONES PARA UNA ENSEÑANZA INTERCULTURAL.....	259
6.4 HERRAMIENTAS PEDAGÓGICAS LA INTERCULTURALIDAD	265
CONCLUSIONES	276
RECOMENDACIONES	280
GLOSARIO DE TERMINOS KECHWAS Y KICHWAS.....	283
BIBLIOGRAFÍA	286
ANEXO 1	298
GUÍA PARA EL CURSO DE FORMACION INTERCULTURAL DESDE LA COSMOVISION ANDINA.....	298

TABLA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Diagrama cosmológico del Qorikancha.....	7
Ilustración 2. Constelación de la Llama (Yakana – Katachillay).....	10
Ilustración 3. Diagrama de la Constelación del Chukichinchay.	10
Ilustración 4: Dibujo Cosmológico de Coricancha.	35
Ilustración 5: "La Plancha" Templo del Koricancha.....	38
Ilustración 6: Imagen de Viraqocha Puerta del Sol de Tiahuanaco.	41
Ilustración 7: Constelación de Orión en referencia al Centro Galáctico.....	43
Ilustración 8: Constelación de Orión portando la luz al 21 de Junio.	43
Ilustración 9: Tawachakana.....	46
Ilustración 10: Distribución triádica de las deidades prehispánicas.....	49
Ilustración 11: Modelo Tripartito de la Visión Aymara del Mundo.	85
Ilustración 12: Sistema de cultivos en terrazas en los Andes de Puna.....	124
Ilustración 13: Laboratorio de cultivos en Moray.....	125
Ilustración 14: Suka Kollus.....	131
Ilustración 15: Qapak Ñan.	134
Ilustración 16: Líneas de Nazca.	139
Ilustración 17: Sistema de coordenadas cartesianas y de la cruz cuadrada.....	142
Ilustración 18: Funciones crecientes y decrecientes infinitas.	143
Ilustración 19: Kipukamayuk y Taptana.	150
Ilustración 20: Yupana.	151
Ilustración 21: Yupana inka.	155
Ilustración 22: Sistema cuadregesimal de la Yupana.....	155
Ilustración 23: Descripción de valores de la Yupana.....	156
Ilustración 24: Área de cálculo de la Yupana.	157
Ilustración 25: Guía de uso de la calculadora inka.	158
Ilustración 26: Sistema de representación de la Taptana.	161
Ilustración 27: Taptana Cañari.	162
Ilustración 28: Kiphu.....	165
Ilustración 29: Khipu.....	168
Ilustración 30: Estructura de los khipus.	169

Ilustración 31: Tablas quillcas	170
Ilustración 32: Tokapu inka	171
Ilustración 33: Waritza arawi.	1755

INTRODUCCION

La aprobación de una nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural; pone en primer plano la necesidad de interculturalizar el proceso educativo de manera integral. Esta ley establece de manera taxativa y mandatoria que el conjunto del sistema educativo debe asumir el carácter intercultural. Ya en el mismo proceso de formulación de la Ley, así como en las instancias y tiempos de discusión de la misma, se dio un amplio debate sobre el sentido de la interculturalidad. En el caso concreto del Ecuador y Bolivia, la nueva Carta Constitucional, define en estos términos al país; y a partir de ahí, de manera más específica en el caso ecuatoriano, se pronuncia por alentar un cambio fundamental en el proceso educativo, al cualificarlo de intercultural; y, al plantear fortalecer el ya existente sistema de educación intercultural bilingüe, que hasta ese momento había sido dedicado de manera exclusiva para las nacionalidades y pueblos indígenas.

De esta manera la nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural, en el caso ecuatoriano, abre un abanico de oportunidades y retos a la vez, para transformar de raíz la vieja escuela y sistema educativo, de carácter colonial españolizante, que se vendía como la vanguardia del conocimiento, de la ciencia y la cultura; pero cuyos magros resultados, en todos los niveles, evaluados a través del sistema de evaluación y rendición de cuentas del Ministerio de Educación, llevaron primero a la reforma y actualización curricular; y al momento a la desconcentración del sistema; y al potenciamiento del sistema de educación intercultural y bilingüe en todos y cada uno de sus niveles.

De otra parte este remodelaje jurídico – institucional tendría poco o escaso valor, si no viniese acompañado de una alta apuesta desde el mismo gobierno y desde el Estado central, en cuanto a hacer de este, el pivote para el desarrollo social, cultural, económico y político del país. Las altas tasas de inversión presupuestaria en

educación así lo demuestran; y, garantizan que la presente reforma no será una de las tantas que ha debido sufrir el sistema; y, que a la postre quedaron únicamente en buenas ideas. A pesar de ello, en el horizonte educativo, amenazante se presenta la gran carga ideológica del sistema educativo colonial, presente en las mismas estructuras burocráticas del Ministerio de Educación, cuanto en la misma entraña de la sociedad oficial, que se ha ido configurando bajo un modelo racista y excluyente de lo indio; y, obsecuentemente alienado en el modelo blanco – europeizante.

Pero igualmente en la entraña de la sociedad ecuatoriana han madurado fuerzas disruptivas con el orden establecido; y es cada vez más la conciencia de millones de ecuatorianos, que anhelan una sociedad más justa y más igualitaria, que se reconozca en la diversidad y la pluralidad de sus culturas y pueblos; y aún más que se reconozca a las nacionalidades y pueblos originarios, como las raíces más profundas de una auténtica cultura nacional – popular. A pesar de ello, el grueso de la población ecuatoriana, se mantiene distante de este proceso de discusión; y, únicamente se maneja, de manera prejuiciada, el sentido de la misma. En otro de los casos, la disposición constitucional, al igual que su correlato en la Ley Orgánica de Educación Intercultural, de incluir en el pensum de todos los establecimientos, el aprendizaje de una lengua ancestral; genera una visión distorsionada sobre la demanda de interculturalidad, que establece la misma Ley.

En el caso de los docentes hispano hablantes; estos igualmente a pesar de su mayor inserción en los procesos educativos, se mantienen recelosos de lo intercultural, la misma experiencia de la educación intercultural bilingüe, desarrollada para las comunidades y pueblos indígenas, les es desconocida y; sobre ella se manejan en la mayoría de los casos, en base a prejuicios que lindan con el racismo más craso. En otro de los casos, esto fundamentalmente a nivel de decisores políticos y funcionarios institucionales, se pretende escamotear el sentido trascendente de la propuesta intercultural; al ampliar de una manera artificial el ámbito de lo intercultural, a aquello que se han denominado subculturas; esto es las formas de vida y apreciación de la misma, que generan diferentes grupos etarios, de género, poblacionales, e incluso agrupados por su orientación sexual.

Esta situación ha ahondado en la situación de rezago educativo de la escuela rural e indígena; y, ha contribuido a la persistencia de prejuicios y discriminación étnica – cultural en la escuela; en ello igualmente ha pesado la alienación étnica – cultural de los docentes, y; ya en el plano educativo, esta situación ha provocado la pérdida del conocimiento y la sabiduría ancestral. Complementariamente se puede decir que los altos niveles de rezago educativo de la escuela rural e indígena, está en directa relación, no sólo con las deficiencias estructurales del modelo educativo, sino con la ausencia de programas y proyectos educativos con pertinencia cultural y lingüística.

Igualmente, la Escuela, como bien lo han anotado los estudiosos del tema, en su currículo abierto y oculto, tiende a reproducir relaciones asimétricas de poder; en este caso basadas sobre la adscripción étnica cultural de sus actores, y, van en contra del resarcimiento histórico de las nacionalidades y pueblos indígenas; sobre los cuales yacen las raíces más profundas de una cultura y una identidad nacional y popular. La imposición del modelo “hispano” durante centurias, en el proceso educativo ha generado la alienación de la identidad histórica y cultural de sus participantes, en especial de los maestros, que deben dar muestras de suficiencia cultural hispana, para ser considerados docentes. Así mismo, el escaso reconocimiento, valoración y rescate de la sabiduría y el conocimiento ancestral; van en desmedro la posibilidad de una base propia para un desarrollo científico – tecnológico.

En tal contexto, la posibilidad de estructurar un Manual de Formación Intercultural desde la Cosmovisión Andina; se plantea incidir sobre el problema de las relaciones interculturales en la docencia; de una manera positiva y propositiva; esto significa que el Manual está orientado a descubrir y valorar partes sustanciales de las culturas originarias de los andes; de tal manera que a la vez que se convierta en un insumo para valorar y transmitir la sabiduría ancestral de los pueblos en el hecho educativo; permita que los docentes en un proceso formativo institucionalizado y no institucionalizado; se acerquen de manera respetuosa a aquellas manifestaciones y saberes de las culturas originarias.

Para ello se ha pensado estructurar el Manual sobre cinco grandes dimensiones del conocimiento y la sabiduría de los pueblos originarios; y de los aportes interculturales de los mismos en el mundo actual; esto es:

- La dimensión filosófica y cosmovisional, que conlleva a una apreciación crítica de la vastedad del conocimiento ancestral andino y que establece una racionalidad, cuanto una lógica y una cosmología andina.
- La dimensión social y cultural, que ha transitado y transita la inmensa población originaria de los andes, que ha caracterizado una antropología, una ética, una teología y una forma propia de interculturalidad andina.
- La dimensión económica – productiva, que conlleva al reconocimiento del inmenso aporte a la riqueza de propios y extraños que ha conllevado el llamado “modo de producción inca” que incluye un análisis de sus formas de propiedad y de trabajo mancomunado.
- La dimensión de la ciencia, el arte y la tecnología ancestral, aspecto poco conocido y valorado del aporte de los pueblos originarios al acervo del conocimiento universal, y que de manera ejemplificativa se expresa en los logros de la matemática andina, de su literatura oral, así como en el mismo plano educacional.
- La dimensión histórica y política, se traduce en la justipreciación de aquello que los historiadores de corte colonial y neocolonial, han tratado por todos los medios de mantener oculto a los ojos del mundo, esto es el avance político

civilizatoria alcanzado en los andes en la época del Tawantinsuyu; y a su vez toda la ignominia que significó la invasión y colonización europea, que con ligeros cambios se mantuvo a lo largo de la época republicana, incluso alcanzando a la contemporaneidad.

Por último, el Manual de Formación Intercultural desde la Cosmovisión Andina, realiza aportes metodológicos para trabajar la interculturalidad en la escuela; esto es a partir de redefinir aspectos sustanciales para un currículo intercultural; establece igualmente precisiones para una enseñanza – aprendizaje intercultural, y explora en la generación de herramientas pedagógicas para construir la interculturalidad.

En consideración, de hacer del Manual un instrumento didáctico, se ha limitado a reconocer los elementos mayormente paradigmáticos, de cada una de las dimensiones; pero aporta con abundante bibliografía; para aquellos docentes que sientan el llamado a investigar, recuperar y valorar la cultura, la sabiduría, el conocimiento y la historia de las nacionalidades y pueblos indígenas.

Necesariamente esta recuperación y valoración, tiene una dimensión de carácter panandino en muchos de los casos; y, en ello está presente la fuerte influencia civilizatoria que generó el Incario y el Tawantinsuyu, en el conjunto de los Andes. El mismo espacio norandino, escapa a las limitaciones fronterizas y divisiones políticas establecidas hace aproximadamente 200 años; tomando en cuenta la dimensión milenaria de las culturas y los pueblos originarios de los andes; nos estamos refiriendo fundamentalmente a la civilización keshwa-aymara-warani de los andes de lo que actualmente se denominan Bolivia, Perú y Ecuador; y cuya influencia trasciende a Chile, Argentina, Brasil, y Colombia, territorio de la antigua demarcación del Tawantinsuyu.

La explicitación didáctica en forma de Manual de estos elementos del saber, el conocimiento, la cultura y la historia; permitirá la sanación de la conciencia y de la

propia identidad alienada de docentes que denominándose hispano hablantes, incluso tienen raíces de pertenencia cultural a estos pueblos milenarios. La desalienación cultural, llevará a incidir en la descolonización del proceso educativo; e incidirá en la erradicación del racismo, la discriminación y la exclusión de las sociedades y los pueblos originarios.

Ello, a más largo plazo redundará en el mejoramiento de la calidad educativa y en el desarrollo de una verdadera interculturalidad, determinada además por todas aquellas políticas estatales orientadas al *sumak kawsay*, que buscan resarcir económica, política y culturalmente, a las nacionalidades y pueblos tradicionalmente marginados y excluidos. En el contexto actual de las sociedades andinas, la real presencia de nacionalidades y pueblos indígenas y de la diversidad cultural asociada, ha llevado a que luego de un largo camino, los procesos de interculturalidad y las aspiraciones a un Estado plurinacional, se vuelven visibles en el trascendental cambio jurídico – institucional que vive la región.

CAPITULO I

DIMENSIÓN FILOSÓFICA Y COSMOVISIONAL

1.1 INTRODUCCIÓN

Como cosmovisión entendemos el proceso histórico - natural y cultural, de la creación de un imaginario en un pueblo, referido a sus orígenes, y a las interrelaciones con el ambiente y la sociedad. Cosmovisión puede también considerarse como visión cósmica, esto es la comprensión intuitiva del marco de la existencia de un pueblo, que ineludiblemente se va marcando sobre patrones propiamente ecológicos, que asumen características históricas y culturales determinadas por el orden económico y social que se desarrolla a lo largo del tiempo.

La creación imaginífica del hombre en particular y de la sociedad humana en general, ha sido un mecanismo de tipo intuitivo, así como mágico ritual, a través del cual la naturaleza reflexiona sobre sí misma en el cerebro humano en las épocas originarias, y de la cual se traducen los mitos, que subyacen en el inconsciente colectivo de los pueblos, y que son traducidos, interpretados y recreados por los hombres de conocimiento.

Igualmente la cosmovisión al momento presente, pretende erigirse como la única realidad consustancial del pensamiento ancestral, de esta manera el eurocentrismo, sigue manteniendo incólume la batuta, en cuanto a arrogarse para sí la filosofía. A ello evidentemente han contribuido no pocos

pensadores y escritores indígenas y no indígenas, que encuentran un abismo entre la cosmovisión y la filosofía.

Siendo que la cosmovisión es el resultado del pensamiento mágico – intuitivo de la realidad consustancial del ordenamiento cósmico del mundo y su realidad; pero que igualmente grafica desde esos niveles y en esos espacios, las premisas del proceso conceptual – ideativo de esa realidad a través de la razón pura. En este sentido todos los pueblos y naciones del mundo antiguo, tienen y tuvieron cosmovisión, en el caso concreto del espíritu grecolatino, servirá de base para el desarrollo del pensamiento filosófico occidental europeo actual; y en el caso del espíritu indo-asiático-africano; servirá de base para el desarrollo del pensamiento filosófico – cosmovisional oriental.

De hecho la cultura material e intelectual de los pueblos ancestrales del continente americano recogen en gran medida la trascendencia del mundo antiguo oriental, y lo traducen en una relación de carácter existencial con la naturaleza; de ahí que la filosofía orientalista esta traspasada de cosmovisión, ello en vez de ser una deficiencia, constituye un logro, que ha impedido que el ser humano se extravíe en los vericuetos de la razón pura, y haya asumido desde el inicio la realidad mágico – intuitiva, como la visión y vivencia extática del cosmos en su integralidad, dejando en un plano inferior, la pretensión de captar la inmensidad de la existencia y del ordenamiento cósmico, a través de la pura conceptualización.

En su desarrollo milenario, el pensamiento filosófico cosmovisivo de oriente ligó al mito y la ritualidad una abundante cosmogonía y simbolismo de lo natural y lo social, de ahí y del sentido extático de la existencia, devino el sentimiento religioso del runa con la pachamama, del hombre ancestral con la inmensidad del universo. De hecho el pensamiento y visión cosmogónica se enlazó con los fenómenos uránicos celestes, como en toda la humanidad, el cielo constituyó el paradigma de lo universal – simbólico; de ahí que las altas

culturas civilizatorias del mundo, han debido su reconocimiento, precisamente a este como uno de los factores trascendentes.

En este sentido como orden cosmológico, se entiende los elementos simbólico – naturales, mayormente determinantes en el ordenamiento de la vida y la sociedad; en estas condiciones los pueblos mayormente desarrollados en cultura y civilización, han derivado el ordenamiento de sus espacios, de sus sociedades y de su vida, a partir de los elementos uránicos o celestes. Así los mitos de origen de las antiguas culturas y civilizaciones refiérense a la creación del mundo, en los cuales los fenómenos celestes están siempre presentes. En el caso particular de las culturas americanas el mito de Kon es de los más antiguos, que luego se traspasa y se desarrolla conceptualmente como Kon Ticsi y posteriormente como Kon Ticsi Viracocha, y por último se considera como Kon Ticsi Viraqocha Pachayachachic¹.

En el imaginario andino, la interpretación de la genealogía divina, tiene mucho de enrevesado por la particular necesidad de los colonizadores europeos de hallar una referente conceptual para la idea mítica del dios judeo-cristiano; pero igualmente está enrevesado por la labor sincrética de la cultura kechwa en el plano religioso, que buscaba igualmente homologar e incluir al dios hacedor judío en el panteón andino.

A pesar de estas diferencias semánticas y conceptuales, gran parte de los historiadores originarios de la civilización ancestral en los andes, han dado cuenta de la escasa antropomorfización de lo divino; así el diagrama de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (SANTA CRUZ PACHACUTI, 1613/1968), del ideograma dibujado en el templo mayor del Qoricancha en el Cuzco, da cuenta de Kontixi Viraqocha Pachayachachik simbolizado como un gran ovalo hecho en una lámina de oro puro.

¹ Kon Ticsi Viraqocha: la energía del mundo

De ahí que una de las interpretaciones que dice que Kun significa fuego, Tixi energía luminosa escencial, Viraqocha la espuma del lago, y Pachayachachik la sabiduría del mundo, colige que para la época incaica, el proceso de abstracción religiosa, había devenido hacia la esencialidad del ser cósmico, representado como la fuerza lumínica creadora y ordenadora del mundo. En la mitología originaria de los pueblos ancestrales de los andes, cada uno de los términos señalados por Santacruz Pachacuti, responden a seres espirituales, que tienen las características de generar vida, en diferentes épocas y regiones del antiguo mundo andino.

De ahí que a los evangelizadores europeos no les quedó más que recurrir a la figura de *Pachakamak* para intentar traducir la idea de un dios creador; ni aun así el término les resultó apropiado; pues conceptualmente Pacha a la vez que significa Mundo, también en contextos particulares se refiere a la Tierra, y; kamak se puede traducir como “lo que anima”. Ya en el contexto mitológico, Pachakamak era una divinidad regional asociada a los terremotos cuyo templo mayor se encontraba en las cercanías de la actual ciudad de Lima.

A pesar de ello la rica cosmogonía andina, escencializó la creación del mundo y sus seres en creadores de origen divino, pero ya en la época incaica, esta cosmogonía se volvió más uránica al establecer una intelección del súmmum energético que aportaban las constelaciones del *hawapacha*² en la existencia de los seres, especialmente de los animados, en la Tierra, así Guamán Poma de Ayala (GUAMAN POMA DE AYALA, 1615 / 1993), refiriéndose a ello, dice que los antiguos pobladores originarios de los Andes, consideraban que esa base energética era la que mantenía y sostenía la vida sobre la tierra, y así daban el nombre a ciertas constelaciones para significar que de ellas dependía la vida de ciertos animales y plantas, así a la constelación de la llama o

² Hawapacha: Cielo

llamakamak se la consideraba la protectora y generadora de todos los camélidos andinos; de igual manera se consideraba la existencia de la constelación *runakamak* que era la que animaba y prodigaba energía en este caso al ser humano (*runa*); en la actualidad estudiosos han considerado que esta constelación era la llamada de Orión, que en su simbolismo igualmente representa lo mismo.

Se dice de parte de los interpretes de la imagen cosmogónica del templo *Qoricancha*³, que por sobre el gran ovalo de *Kun Tixi Viraqocha Pachayachachik* se halla precisamente esta Constelación que se la anota como *urkuwara* para algunos *urkurara*, en el un caso su traducción sería constelación del cerro, y en el otro caso sería la refulgencia del cerro.

Directamente en oposición a esta constelación y por debajo del ovalo de *pachayachachik* se halla la constelación de la Cruz del Sur, llamada en la antigüedad “*chakana*” que ha sido traducida como cruz, por la forma que adopta especialmente en su máxima declinación el dos de mayo, pero que de manera mayormente ideográfica ha sido traducida como “puente” y simbólicamente como “distribuidor” en homologación a la piedra que se pone en el curso de las aguas en los canales para repartirla (LAJO, 2006)

Dice el mismo autor citado, que el sur magnético señala precisamente al centro de nuestra galaxia. La celebración religiosa de la cruz de mayo o la fiesta de la *tawachakana*, tiene correlaciones mítico – cristianas, a lo largo de toda la América del Sur, con elementos míticos en nuestra realidad cuando las comunidades altoandinas por lo general suben la noche del dos de mayo al ritual de “amarrar la cruz” esto es a entretener de flores, cruces que han sido ubicadas en las altas montañas. Sabido es que a partir de la “campaña de extirpación de idolatrías” el ritual exorcista de la clerecía católica establecía

³ Qoricancha: recinto sagrado

plantar cruces en los sitios denominados *waq'a* (sacramental) por los originarios, y la prohibición de todo acercamiento ritual en esos sitios; ello no obstó para que los originarios hubieron de resolver realizar un ritual “pagano”, con parafernalia cristiana.

Inmediatamente por debajo de la *chakana*, encontramos en el esquema cosmológico de Santa Cruz Pachacuti, la pareja humana, hombre y mujer, igualmente situada al centro, pero igualmente polarizada y en correspondencia, como veremos más adelante es la cosmovisión andina. Y a los pies de esta figura emblemática, el trazo de los andenes esto es, la máxima responsabilidad sobre la sobrevivencia en base al cultivo mediante el terracedo y la producción de los granos y alimentos andinos como base sustancial de la supervivencia del hombre andino.

Pero regresando a la parte superior del esquema, encontramos que a cada lado de este eje central se encuentran importantes símbolos de la cultura cosmovisiva andina, así al lado derecho en el dibujo se establece una secuencia de carácter masculino, marcada por la imagen del *Inti* (Sol) y al otro lado como correspondiente la *Killa* (Luna) dando cuenta de la alta consideración y valor significativo y simbólico de las llamadas “luminarias” en el acervo cultural andino.

El carácter heliolátrico de la cultura andina, es bien conocido no así el culto lunar que igualmente a nivel de las civilizaciones andinas, y en el entorno mundial ancestral, tiene inmensa fuerza, y marca en mucho lo emblemático de la época gentilicia, en la cual el papel predominante lo tuvieron las mujeres, no en vano en las culturas ancestrales, es la mujer la descubridora de la agricultura; y si tenemos en consideración que las culturas andinas son

fuerza, que se empieza a desequilibrar la correlación simbólica del mando y la relación equitativa de los géneros en el antiguo *Tawantinsuyu*⁴.

Así mismo, en el diagrama del Qoricancha por debajo de cada una de las luminarias, se manifiestan dos grandes luceros, el uno denominado como *chaska cuyllur*⁵ y en el otro lado correspondiente, como *chukichinchay*, en el un caso con el denominativo *chaska* se ha conocido a la estrella Venus, y en el otro caso debe entenderse posiblemente a Mercurio, pues ambos planetas, el uno sigue al Sol (Venus) y el otro sigue a la Luna (Mercurio). Otros autores interpretan ser el mismo Venus, sino en su manifestación matutina y vespertina; lo cual podría colegirse de la forma en la cual se les describe en el manuscrito como *achachi ururi* y *apachi ururi*; el significado de *ururi*, se podría derivar del aymara *uru* araña y el reflexivo *ri* (se) connotando el aspecto aracnoideo que toman los luceros en su refulgencia. (AMLQ, 2009)

Más abajo en el diagrama están la constelación del *Juchu* (coto) , la *Qollca* (granero) o las Pleyades que señala textualmente como verano, pues es en el mes de junio que aparece en el horizonte, y en base a la observación de la *Qollca* se hacía la prognosis de la cantidad de granos que habría en el próximo año.

En el otro lado y en correspondencia se grafica el *pocoy* (las nubes) para dar cuenta del invierno y su manifestación más temida, el granizo, e inmediatamente una formación estelar el *chuquichanchay* o jaguar resplandeciente, que igualmente se asocia, para unos autores con la constelación de Leo, pero para otros es la constelación del Escorpión, pues al igual que las Pleyades, emerge así mismo en los inicios del mes de diciembre, y marca el inicio de la época invernal. Esta constelación tiene diferentes significados en diferentes culturas, en el caso de los hombres ancestrales de

⁴ Tawantinsuyu: Estado unitario de las cuatro regiones cardinales

⁵ Kuyllur: lucero, estrella

los andes, marcaba igualmente un punto de observación cósmico de una cuenta larga, en la que la cola del escorpión (en este caso del jaguar) marcaba el ascenso milenario registrado a partir de su perpendicularidad con la galaxia de la Vía Láctea.

Seguidamente más abajo, aparece la constelación de *Katachillay* o *Yakana* (camélido andino), imagen y símbolo de intensa celebración, ritualidad y mito en los andes, especialmente relacionada con el mito del diluvio universal. Mientras en el lado correspondiente y opuesto, aparece *Chukichinchay* que señala igualmente la zona de selva, de intensa nubosidad y lluvia.

Seguidamente en el lado derecho, aparece la imagen telúrica de la *pachamama*, acompañada de la imagen del arco iris (*kuichi*), del rayo (*illapa*) y del río (*mayu*); en oposición en el lado izquierdo, aparece el símbolo de la *mamacocha*, que algunos autores lo interpretan como el lago Titicaca, y otros como la expresión del mar.

En el nivel más bajo del lado derecho se dibujan los “ojos *imaimana*” para significar la infinita diversidad de seres que habitan el cosmos; y al otro lado correspondiente se dibuja el *mallqui* representando el árbol simbólico, como elemento de correspondencia vegetal, pero a la vez genealógico, pues *mallqui* es también el nombre con el que se designa al antepasado momificado más antiguo de una *panaka*⁶.

Por último en la parte central y al pie de todo, se representa la *collca pata* esto es los andenes o terrazas de cultivos y los sitios de depósito de los granos, considerados la base de todo el ordenamiento cósmico de la vida humana.

⁶ Panaka: congregación de tipo consanguínea religiosa y política en base a un ancestro común por lo general de noble linaje.



Ilustración 2. Constelación de la Llama (Yakana – Katachillay).

Fuente: Página web del Observatorio Cruz del Sur.



Ilustración 3. Diagrama de la Constelación del Chukichinchay.

Fuente: Blog spot de Mario Vasconez. Gráfico de Lehmann-Nitsche, consignado en Lozano A., “Ciudad Andina, Concepción Cultural, Implicaciones simbólicas y Técnicas”, CIUDAD, CONAIE, FAD-PUCE, Quito, 1996.

En este pequeño recuento, hemos querido demostrar que los procesos cosmovisionales de los pueblos, no se corresponden a simples mitos, o en su defecto que los mitos no son simples leyendas, sino formas sofisticadas de incryptar conocimiento alcanzado a través de los milenios, y de transmitirlos a las generaciones venideras; con ello no se ha agotado toda la inmensa riqueza

de la cosmovisión de los pueblos ancestrales de los andes, pero si se ha rescatado uno de los elementos mayormente simbólicos de los andes y que aún continua siendo objeto de desciframiento y teorización.

1.2 RACIONALIDAD ANDINA

Una visión filosófica de la racionalidad andina, necesariamente parte del milenario desarrollo de su cultura, que se ha expresado en lo cosmovisivo, entendido este como la interrelación mágica, telúrica y deificada de la naturaleza. En este milenario recorrido de la cultura en los andes, el momento culminante constituye el período inka, de tal manera que ahora incluso muchos postulan por identificar una “filosofía inka” en razón de que sus postulados parten ya no sólo de su raíz cosmovisiva, sino de un buen orden y gobierno, de un *sumak kawsay*, que traspone los linderos de la ligazón estrecha con una naturaleza deificada, para adentrarse en la razón y la lógica científico – técnica; expresada en el desarrollo del logos y la sabiduría aplicada al desarrollo civilizatorio.

Este desarrollo milenario se vio abruptamente cortado por la invasión europea inaugurando una época de oscuridad y sometimiento, que se ha denominado como un *pachakutin* descendente. En la cosmovisión de los pueblos originarios, la interrelación cósmica generó igualmente “ruedas calendáricas” de igual significado de los “siglos” y los milenios, que se definió como “*pachakutin*” que traducido de la voz kechwa a la hispana, significa el retorno del tiempo, o el voltearse del mundo, y que para algunos autores tiene el significado de “cataclismo” y para otros de “revolución” lo cierto es que el 1492 con la llegada de los europeos, la afinada mente de los *amawtas* (sabios andinos), les hizo prever como un nefasto augurio del fin del imperio tawantinsuyano; no faltaron los que profetizaban el retorno de los “*viraqochas*” para dar cuenta de un antiguo mito, de *Viraqocha*, como manifestación avatárica del espíritu andino, que se convirtió en un civilizador

y promotor de profundos cambios morales y culturales en la civilización andina y al igual que el héroe civilizador azteca *Quetzalcóatl*, se perdió en el mar, siguiendo la ruta del *Qapac Ñan Wamani*⁷ o ruta de *Thunupa*, que unía en una diagonal los centros civilizatorios del sur andino, con las regiones de la misma Centroamérica, cuna de otras de las grandes culturas americanas: los toltecas, mayas y aztecas.

A pesar de todo el cataclismo que significó la llegada de los españoles a América, el poder y el orden civilizatorio andino no se vino abajo de una sola y única vez. Media un periodo de siglos, en los cuales la pujanza de una cultura y orden civilizatorio emerge de múltiples formas y maneras; a veces de manera franca y hostil, otras de manera incriptada y secreta, no pocas veces yuxtapuesta o sincretizada en las formas hispano-cristianas; pero es una constante la resistencia y la adaptación que se produce a lo largo de estos siglos; y de lo cual aún en nuestros días es parte sustancial del debate y la presencia de los pueblos indígenas.

En este amplio proceso se fraguan los movimientos milenaristas que reivindicán el retorno al *ñaupapacha* al orden antiguo, mediante la destrucción del orden impuesto y/o la expulsión de los invasores. Incluso al momento presente filósofos y pensadores indígenas, parangonando la liberación de los mismos españoles del dominio otomano, luego de 800 años, plantean igual proceso de liberación en los andes y el continente. (REYNAGA, 1993)

De ahí la importancia de conocer y reconocer la visión filosófico existencial de una de las mayores civilizaciones del mundo antiguo, su pensamiento en mucho canaliza el hacer y el acontecer de pueblos y culturas que han resistido

⁷ Qapac Ñan Wamani: Noble Sendero del Wamani (espíritu tutelar falcónido de las montañas)

al genocidio, al etnocidio y el ecocidio practicado por la invasión europea en los Andes.

El canal, de la conciencia y la ideación del mundo cuanto de su reflexión y asimilación, ha sido de manera preferente el lenguaje y los símbolos culturales; así de esta manera culturas esencialmente orales, desarrollaron en los diferentes lenguajes, y en especial en el aymara y el kechwa, las bases de carácter epistémicas y categoriales de su milenaria sabiduría; y que los primeros cronistas de indias y las labores conventuales se encargaron de rescatar y en mucho valorar.

El rastreo de estas fuentes logo-semióticas, darán cuenta a las generaciones antecedentes y precedentes de un orden cósmico como de un buen vivir, que indican el camino del alma del indio americano. Y de aquí en adelante habremos de referirnos en mucho a los aportes conceptuales filosóficos de un hegeliano de izquierda, Josef Estermann⁸, quien conviviendo en los andes con las antiguas culturas ancestrales, apegado al sínodo eclesial, ha tenido fuentes de primera mano para un rico acercamiento conceptual existencial a la cultura y a la filosofía de los pueblos andinos; pero igualmente su visión filosófico de corriente idealista y sus limitaciones teológicas, le impone silencio u oscurece la apreciación cabal de la trascendencia del pensamiento y la filosofía andina. Al respecto dice Estermann en su obra señera “La Filosofía Andina” (ESTERMANN, 1998):

... No es mi afán de postular un “purismo andino” a la vez nostálgico y combatiente, sino una apreciación “fenomenológica” de una realidad irreductible a esquemas preconcebidos. La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial del “otro” en su

⁸ Josef Estermann. (Suiza, 1956). Es doctor en filosofía y licenciado en teología, docente e investigador Superior Ecuménico Andino de Teología, en La Paz, y también docente en la Universidad Católica.

condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde la “gloria” de su riqueza humana cultural y filosófica.

Es evidente que Estermann no conjuga ni considera pertinente mezclar la filosofía con lo combatiente, y de ahí que no es gratuita la ubicación de Estermann en el campo del idealismo; para quienes militan en el campo del materialismo dialéctico, las palabras de Carlos Marx, en sus 11 tesis sobre Feuerbach, de que “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” resuenan a cada paso. (MARX, 1845)

Estermann considera posible encontrar la “epifanía sapiencial del ‘otro’” en la horrenda situación de millones de humanos en los andes, a los cuales el sistema de explotación, servidumbre y exclusión ha condenado a la más grave pobreza... ello suena al viejo mito bíblico del reino de los pobres. En la realidad la “epifanía sapiencial” de la filosofía andina, se encuentra en el *ñaupa pacha*, en el mundo antiguo, y es hacia allá que jalonan con todas sus fuerzas los pueblos andinos.

Pero es igualmente importante reconocer en Estermann, el profundo deslinde del etnocentrismo europeo en el plano de su hegemonía cultural y en su apropiación del término “filosofía” del cual en su sapiencia nos resume su acepción en diversos pensadores, para contrastar el paradigmático concepto de filosofía con otras definiciones alternativas:

No siempre el significado de la “filosofía” ha sido aquél de “buscar las primeras causas y verdaderos principios de los que se pueda deducir las razones de todo aquello que uno es capaz de conocer” (Descartes); y no siempre se suponía que la filosofía fueran “los pensamientos cristalizados de una época” (Hegel). Entre las tipificaciones alternativas podemos mencionar –a manera de ejemplos- las siguientes: “Meditación sobre la muerte” (Platón), “un arte de la vida” (Séneca), “cultivo del espíritu” (Cicerón),

“introito a la religión” (Pico della Mirandola), “amor a la sapiencia de Dios” (San Agustín), “amor a los mitos” (Aristóteles).

Importante es igualmente el aporte de Estermann al “desacralizar” las estrechas visiones de filosofía actual, tomando como parangón el hacer filosófico del pueblo griego, y al respecto dice:

Sigue siendo un pensamiento mitomórfico (¿cuantos mitos utiliza Platón en sus Diálogos?); no siempre es grabado en escritura (gran parte de los presocráticos y el propio Sócrates); contiene un alto grado de “sabiduría práctica”; es impregnado por la religiosidad; no sigue un método establecido; no es del todo sistemático; no se trata de filósofos “profesionales” y “académicos”; mantiene un nexo vivo con los problemas prácticos de la vida.

Prosigue Estermann, criticando al eurocentrismo filosófico, en sus principales acepciones, esto es el carácter monocultural y excluyente del mismo:

La concepción occidental de la “filosofía”, que se yuxtapone al pensamiento mítico, las cosmovisiones y Weltanschauungen, parece haber nacido recién en la época postrenacentista... La monoculturalidad occidental de la “filosofía” se vuelve supra-culturalidad; la particularidad y contingencia llegan a convertirse milagrosamente en universalidad y necesidad... Esta concepción moderna endógena tiene graves consecuencias para cualquier tipo de “pensamiento” que no se adecúe al canon de la supuesta “universalidad” y “atemporalidad” de la filosofía occidental. No solo las grandes tradiciones orientales, pero también muchas formas “heterodoxas” y “heréticas” en el mismo seno de la tradición occidental, son depuradas por el purismo de la “filosofía estricta” y pasan a ser “cosmovisión”, “pensamiento” y “religión”... El “descubrimiento” de la alteridad americana llevó a otro paradigma: El “indio” o bien es un infra-humano (un animal sin alma), o bien será cristiano (y por lo tanto “como nosotros”). Como reza una expresión corriente de la Conquista: “sólo un indio muerto es un buen indio” – sólo una alteridad negada (conquistada, alienada, asesinada) sirve para el gran proyecto universalista de Occidente...

Igualmente Estermann critica al posmodernismo en su acercamiento a la filosofía andina, por su carácter snobista y ascético:

...la “filosofía andina” es simplemente una pieza muy importante en el tapiz estético de las concepciones del mundo, incomparable con otras, inconmensurable e incommunicable para un discurso que va más allá de lo estético... No existe noción alguna de la diferencia valorativa de las culturas, el menosprecio racial, político y sexual, la explotación neocolonial, la pobreza de sus protagonistas y la injusticia reinante entre observador y observado. No hay realmente contacto, y menos todavía encuentro o intercambio, porque ahí estaría en el juego por lo menos un valor irreductible que es el humanum, reflejado en los rostros de los que “tienen” y “producen” cultura.

Estermann plantea también que “el postmodernismo (a pesar de sus méritos) es una expresión eminentemente occidental, y su crítica es una crítica intra-cultural”; y avanza a la definición de una filosofía intercultural, no sin antes dejar claramente sentado que “no niega el gran valor de la tradición filosófica occidental, el peso de las contribuciones trascendentales para la humanidad, ni la sutileza de su racionalidad; pero combate decisivamente su pretensión universalista y absolutista en el sentido de la supra – y super-culturalidad”.

En cuanto a la filosofía intercultural considera Estermann como premisa básica de ésta la connotación cultural particular y el carácter dialógica de la misma en una suerte de camino medio:

...toda expresión filosófica –aunque sea de lo divino y absoluto– tiene una connotación cultural particular... Se trata entonces de un camino medio entre la absorción del concepto de “filosofía” por la noción occidental (dominante) y la incomunicación total en un solipsismo cultural”, en ese sentido la filosofía intercultural se definirá en medio de un diálogo intercultural con carácter sincrético; de esta manera se llegaría igualmente a definir una filosofía andina sobre la apreciación axiológica de la cultura andina en diálogo (y confrontación diríamos nosotros) con la cultura occidental, “o filosóficamente hablando: entre los paradigmas filosófico andino y occidental.

En este sentido para Estermann lo andino es una categoría multifacética y polisémica, que considera la espacialidad, y lo étnico - cultural - histórico:

...en primer lugar “andino” se refiere a una categoría espacial, incluso de origen kechwa (Antisuyu); y en sentido geográfico se refiere al espacio montañoso de América del Sur con una configuración ecológica particular que se refleja en el ser andino cuyos orígenes se remontan a aproximadamente 40 mil años atrás; y que igualmente se manifiesta en una rica variedad de expresiones culturales y culturas históricas y formas organizacionales; pero que subyacente a ello se expresa de manera nítida lo andino; en lo cual a no dudarlo hay una fuerte expresión étnica, que dialectalmente se la podría calificar de “india” sino conllevara el error histórico del término asignado por Cristóbal Colón y la aun mayormente carga peyorativa que el término posee en el contexto social andino, y que al aparentemente suavizarlo con el término indígena, vuelve a ser una denominación exógena que de ninguna manera corresponde a la auto-concepción de las personas así denominadas. Términos alternativos a esta realidad, podrían dejar de lado la condición “mestiza”, “alienada” y “colonizada” real del continente americano.

Por último Estermann se decide por la voz “runa” que en kechwa significa humano, y que es la población, conjuntamente con la aymara, más representativa del área andina; pero por fuera de la visión indigenista. En este sentido la filosofía andina se convierte en “una filosofía indígena de los runa en sentido amplio”, y luego agrega que lo “andino”:

... es (como también los “incaico”, históricamente visto) un fenómeno multicultural y multi-étnico, y hasta se podría decir “sincrético”, en una dimensión arraigada en la historia, pero más aún “como un pensamiento vívido y vivo en la actualidad”, lo que “necesariamente implica “impurezas” paradigmáticas y conceptuales, es decir: elementos transculturales, tanto “endógenos”... como “exógenos”; diferenciándose en el hecho de que “la “filosofía inka” (o “incaica”) enfatiza ante todo el imperio histórico del Tawantinsuyu como marco de referencia, mientras que la “filosofía andina” toma como punto de partida la vivencia actual de un pensamiento propio de los pobladores del ámbito andino, en parte descendientes del pueblo incaico. Con otras palabras: Las concepciones filosóficas “incaicas” forman parte de la “filosofía

andina”, en la medida en que en la actualidad siguen vigentes, a través de una corriente subterránea de la (in-) conciencia colectiva.

Para Estermann “la “filosofía andina” es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el *runa* andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo... agregando luego que:

Secundariamente y en sentido derivado, la “filosofía andina” es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Se trata de la explicitación y conceptualización de esta “sabiduría popular” andina (como universo simbólico) que implícita y pre-conceptualmente siempre ya está presente en el quehacer y la cosmovisión del runa andino”, que igual termina expresándose en una “serie de formas “semiológicas” no lingüísticas”; pero que igualmente “la experiencia vivencial del runa, se expresa a través de un sinnúmero de medios y formas: El modo de vivir, la organización de trabajo, la estructura social de la familia, del ayllu, del barrio y de la región, los ritos y sus costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad... Como apoyo secundario, también los vestigios del pasado llegan a ser “fuentes” para la “filosofía andina”. En primer lugar, las huellas arqueológicas y paleontológicas...

Como otras fuentes Estermann considera en un segundo lugar los relatos y las descripciones de los cronistas:

...sobre todo a Felipe Guamán Poma de Ayala y su Nueva Coronica y Buen Gobierno de 1615, al Inca Garcilaso de la Vega y sus Comentarios Reales de los Incas de 1609, y a Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y su Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru de 1613... También pueden ser iluminadores los primeros testimonios de los conquistadores españoles del siglo XVI, como Cristóbal Ponce de León, Pedro de Cieza de León, Cobo Bernabé o Domingo de Santo Tomás que editó el primer vocabulario de la lengua quechua. Además se puede tomar en consideración los múltiples testimonios por descendientes incaicos, recopilados posteriormente.

En este sentido igualmente es importante rescatar algunos elementos de una propuesta de Filosofía Intercultural que plantea Mario Mejía Huamán⁹, quechua originario, del actual Perú, quien resalta el carácter originario de la filosofía ancestral en relación a la sabiduría tomada de la vida y del mejoramiento de ésta: (MEJIA HUAMAN, 2005)

Es verdad que los inkas, en muchos campos del saber, estuvieron alcanzando la explicación científica; sus conocimientos fueron frutos de la observación, experimentación, comparación y generalización, como es el caso de la ingeniería hidráulica, el mejoramiento genético, la arquitectura, la medicina, la farmacología y algunas leyes en el campo de lo que hoy podemos llamar la sociología y la planificación.

Mejía Huamán, se deslinda tajantemente de las falsas adscripciones a las que se pretende llevar el pensamiento y sabiduría originaria del pueblo kechwa, sin descartar la potencialidad actual del idioma y el pensamiento originario, para avanzar en el desarrollo filosófico - conceptual:

En cambio sus reflexiones sobre el principio y fundamento de la realidad, sobre sus primeras y últimas causas, no fueron de carácter filosófico, ya que no pudieron desligarse de la explicación mítico-religiosa... Los inkas por su parte, oficializaron el logos andino, el quechua, idioma de alto contenido conceptual que sin dejar su visión mágica del mundo, tiene términos de alto contenido conceptual que hoy, sin mayor problema podrían expresar lo que es la lógica formal, dialéctica y heterodoxa; tales conceptos podrían utilizarse también, para una explicación racional del mundo, del hombre y de Dios¹⁰.

⁹ Mejía Huamán es además de profesor de la Universidad Ricardo palma (Lima – Perú) un andino, quechuista de nota, filósofo y autor él mismo de muchos trabajos importantes sobre el pensamiento andino que Estermann cita.

¹⁰ Posteriormente el Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias, inspirado en la experiencia de la fuerza colectiva de la comunidad de Marco, Jauja, Perú, sostuvo la existencia de una Filosofía Sapiencial en la cultura indígena andina. A partir del III Congreso Nacional de Filosofía realizado en Trujillo, estudiamos con el Filósofo temas de cosmovisión andina y tradujimos al quechua, *La Naturaleza de la filosofía*, *El estudio de la Filosofía*, *El libro Quinto (Las categorías)* y el *Sétimo (Estudio del Ser)* de la *Metafísica* de Aristóteles, los mismos que fueron publicados en el *Dominical de El Comercio* de Lima a partir de 1989 y 1996 y, fueron nuestros temas de exposición en más de un Congreso Nacional e Internacional de Filosofía. (MEJIA HUAMAN, 2005)

Mejía Huamán refiriéndose a las características del pensamiento kechwa, manifiesta el carácter cósmico y colectivista del mismo:

El universo se encuentra desde el principio en orden (cosmos)... el Dios Wiraqocha crea a los hombres en varias parejas, con distintos idiomas, y los envía a poblar las distintas zonas de Los Andes... En lo social, la concepción del hombre es colectivista, esto es que al interior de la sociedad sus miembros se encontrarán bien en la medida en que lo esté todo el conjunto.

En relación a la visión del mundo, Mejía Huamán, considera el carácter naturalista, y esencialmente “bueno”:

... en el espacio andino sudamericano se llegó a tener una visión del mundo que bien la podemos tipificar como naturalista, a partir de la visión y culto de pacha (espacio tiempo, naturaleza), colectivista porque primero se concibe lo colectivo y luego lo individual, utilista porque el término quechua allin significa bien, bueno, recto y correcto y, estético porque concibieron que el término munay expresaba lo hermoso, lo bello, lo libre y lo deseable. En la concepción andina no existe el concepto malo.

Refiriéndose a la Filosofía Andina, Mejía Huamán, considera que Estermann, sobrepone sobre el pensamiento del runa andino el suyo propio y sus conjeturas:

... hace reflexión del runa andino, de su cultura y de su concepción del mundo; esto es, el objeto del estudio de Estermann es el runa y no la filosofía concebida por dicho runa. Consideramos que un filósofo puede realizar estos y otros estudios; esto es, puede hacer reflexión filosófica de todo ser y de todo lo que se pueda decirse de él. Cuando uno abre las páginas de su libro supone que lo que

encontrará allí es la Filosofía elaborada por el andino, pero con lo que se encuentra el lector es con opiniones filosóficas de Estermann respecto al hombre andino y su cultura. Se encuentra uno con las conjeturas de Estermann y no con las del runa...

De manera despiadada, como es característica del runa andino, Mejía Huamán rechaza de plano las falsas adscripciones y ficciones filosóficas que pretende sobreponer de manera “piadosa” Estermann al runa andino:

Admitir que el runa andino, y sobre todo la mujer, descrita por Estermann, líneas arriba, es ser filósofo, es un favor barato a los pueblos andinos. Hacernos creer que nosotros tenemos una filosofía propia y que podemos entrar en diálogo o discusión con cualquier filosofía de occidente es una ficción occidentalista. De esto y cosas parecidas, los andinos ya tenemos experiencia, pues, nos han hecho creer que somos libres, demócratas, etc., y hoy, se nos quiere hacer concebir que somos filósofos y que por nuestra mente y venas fluye una filosofía de la que somos inconscientes y que precisamente es la filosofía que occidente necesita para humanizarse... Nosotros no necesitamos ese tipo de concesiones; como remarcamos, haremos filosofía para resolver nuestros problemas teóricos acerca de la naturaleza, del hombre, de la sociedad cultura y de nuestra cultura. No nos interesa que nos levanten artificialmente, nos pongan a su nivel y nos den la palabra. Como sostiene Paulo Freire, nadie libera a nadie. Cada uno se libera a sí mismo. Nosotros nos liberaremos y levantaremos nuestra voz cuando sepamos qué decir y cómo decirlo, porque tema de conversación, disputa o protesta acumulada desde hace quinientos años, nos sobran.

A renglón seguido Mejía Huamán reflexiona sobre la interacción de la construcción idiomática con el saber implícito de un pueblo sobre la realidad:

... piensan que hay correspondencia entre el discurso y la realidad: el orden de las palabras corresponde al orden de las cosas. Así como primero es la sustancia y luego el accidente, la acción y luego los efectos de la acción, en el discurso primero son el sujeto y luego el predicado, primero el verbo y luego los complementos. Las categorías de las palabras corresponden también al modo de ser de las cosas; las cosas estables se expresan por sustantivos, adjetivos, pronombres; las fluidas (acciones) por verbos y participios; las

modificaciones por adverbios, y las relaciones por preposiciones y conjunciones.

En base a ello establece la siguiente digresión, que a la vez que dan cuenta de la sintaxis del kechwa, indican el sentido subyacente de la concepción del mundo: (MEJIA HUAMAN, 2005)

Como es del dominio general, la estructura gramatical del español es: sujeto, verbo y predicado (S. V. P.) En el quechua el orden es: (P. S. V.), complemento, adjetivo, sustantivo, y verbo. El siguiente ejemplo nos permitirá ilustrar nuestro punto de vista: Hawkaypatapi hatun yuraq wasiqa taytaypan. La casa grande que se encuentra en la plaza es de mi padre. En la plaza la gran blanca casa de mi padre. (Traducción literal). Allin llank'aq runan taytayqa. Mi padre es buen trabajador. Buen trabajador mi padre, (Traducción literal). Analizando con más detalles tenemos que: 1. Hawkaypatapi es el complemento que indica lugar. El marcador preciso es la terminación pi que se traduce como: en (ubi). 2. Hatun yuraq son los adjetivos que son las categorías que señalan las cualidades del sujeto de la oración gramatical. 3. Wasi es la sustancia o sujeto. Como en todo lenguaje y como en toda metafísica el sujeto o la sustancia es la categoría gramatical fundamental toda vez que de la nada, nada se puede predicar. Enunciar un juicio o una proposición es decir algo de algo, o cuando se piensa en algo y no en nada, ese algo es la sustancia. El término castellano sustancia tiene procedencia latina. En quechua el ser y la esencia se expresan con el mismo término: kay; en quechua ser y esencia es lo mismo. (Se define esencia como aquel elemento que permanece en el cambio). 1. La terminación ypa de tayta indica pertenencia. Esto es, que la casa grande de color blanca que se encuentra en la plaza es de mi padre. 2. En quechua las proposiciones categóricas típicas que se expresan con el verbo copulativo ser en tercera persona de singular o plural, no necesitan llevar expresamente el verbo, como en el caso de nuestro ejemplo. El verbo está tácito.

Continúa Mejía Huamán, analizando la base filosófica del idioma kechwa, de su carácter adjetival y sustancial:

... entonces es importante señalar que en el quechua se aprecian primero las virtudes de las cosas, por ejemplo su utilidad; luego

vendría la mención de la cosa misma. El ser iría precedido de los atributos del objeto de los que unos serían esenciales y los otros accidentales. Ello nos permite pensar que el quechua hablante ubica al ser y sus accidentes ineludiblemente en una pacha: esto es, en un lugar, en un espacio, en un tiempo;... En quechua con excepción de los verbos, se declinan todas las palabras, sin embargo gozan de sencillez y simplicidad por tener una sola clase de declinación en singular y plural... Los casos de declinación indican las cualidades y los atributos de las palabras o las cosas declinadas.

En referencia al carácter aglutinante de la lengua kechwa, Mejía Huamán, considera la preminencia que tiene en el pensamiento originario el tratar de intuir la realidad total:

...esta cualidad le permite unir dos o más palabras, las mismas que pueden ser de distintas categorías gramaticales, para dar origen a otros términos y conceptos, tal como ocurre hoy con el griego, cuando se recurre a él para dar nombre a las nuevas sustancias o situaciones. Quizá esta circunstancia nos permitiría apreciar la visión de pacha como una realidad total, esto es, que no existe ningún objeto que sea independiente o aislado. Todas las cosas y las personas están integradas al ayllu sea como núcleo familiar o familia extendida... No existen artículos y preposiciones; más bien, hay partículas que, aglutinadas al final de las palabras, reemplazan a lo que serían los artículos como ocurre en otros idiomas. Las partículas añadidas a las palabras, no por hacerlo al final de la palabra ocupan el último puesto en la estructura, sino que el término integrado va al final de la palabra para acrecentarla, para darle más y mejor significación.

En relación al verbo en general y al verbo ser en particular, Mejía Huamán, indica la amplia polisemia que tiene el mismo, como un indicador de lo integral de la visión del mundo:

Kay, es el término que además de significar ser, hace referencia a haber o existir. Así mismo, kay puede cumplir las funciones de adjetivo demostrativo y de pronombre demostrativo. Y como señalamos puede hacer referencia a la esencia de las cosas, como en el caso de Runaq kaynin. (La esencia del hombre)... Todos los

verbos en quechua son regulares y no hay clases de conjugación porque todos los infinitivos terminan en y. En quechua no existen verbos irregulares, todos tienen cambios regulares... Luego de haber explicado lo que es el ser o la sustancia podemos sostener que en quechua unas cualidades corresponden a kay, el ser de las cosas y las otras a los accidentes de las mismas. Por ejemplo las respuestas a los siguientes términos interrogativos indicarían los atributos esenciales o accidentales. ¿Qué es esto? ¿Iman kay? (sut'i, yanqan)... ¿Cómo es? ¿Imaynan kay? ... ¿Imaynan kashan? ... ¿Con qué? ¿Imawan? ... ¿Por qué? ¿Ima rayku? ... ¿Dónde está?, ¿Maypin kashan? ... ¿Con quién está? ¿Piwan kashan? Verbo en quechua expresa: Esencia y presencia. También, existencia: acción y pasión.

En referencia a las cualidades primarias y secundarias, Mejía Huamán valora las segundas como parte de un proceso formativo:

En quechua se tiene en cuenta las cualidades: las primarias y secundarias. Las secundarias tienen más relevancia porque no son algo dado por la naturaleza sino son producto de la educación o el esfuerzo personal. Ahora sí, estaríamos en condiciones de entender por qué los jóvenes esperaban el warachikuy¹¹ para recibir su nombre definitivo.

Igualmente Mejía Huamán, establece elementos para conceptualizar el pensamiento mítico de los originarios de los andes, así manifiesta que:

En los andes: A partir de los kuti..., podemos inferir que al principio el universo no estaba en caos sino en orden. En el rito del kuti se advoca el retorno de las cosas al orden primigenio, a la armonía inicial... Para el andino, la naturaleza tiene vida (panpsiquismo). Los dioses son seres reales y el hombre debe aprender a vivir en armonía con ellos y, con la naturaleza... La naturaleza exige reconocimiento y respeto; exigen ofrendas antes, en, y después de cualquier actividad humana; la ofrenda debe ser fruto del trabajo del runa. El destino depende de la relación armoniosa entre el hombre, la naturaleza y los dioses...

¹¹ Warachikuy: ceremonia ritual, de corte guerrero, para el tránsito de la adolescencia a la juventud. Nota del Autor de la Tesis.

Volviendo a Estermann en la obra ya mencionada, éste manifiesta sobre la correlación entre el carácter colectivo del sujeto andino y sus derivaciones filosóficas:

El sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario... La experiencia vivencial tiene su lógica particular y contiene in nuce los filosofemas que el 'filósofo profesional' solamente explicita y sistematiza. Por lo tanto podemos afirmar que el verdadero sujeto filosófico es el runa anónimo y colectivo, el hombre andino con la herencia vivencial colectiva e inconsciente, la gran comunidad de seres humanos, relacionada en el tiempo y en el espacio por una experiencia e interpretación común.

En la filosofía andina de Estermann “la ‘realidad’ está presente (o se presenta) en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. El primer afán del *runa* andino no es la adquisición de un ‘conocimiento’ teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la inserción ‘mítica’ y la (re-) presentación cültica y ceremonial simbólica de la misma”.

En este sentido tiene razón la posición de Mario Mejía Huamán, cuando expresa que la Filosofía Andina de Estermann, más que la filosofía de los runas, es la ideación filosófica del mismo autor. La aserción más arriba citada, clave para la interpretación de la racionalidad andina, peca de subjetivismo. Pues es una visión que se la toma de manera fáctica para el momento presente de la realidad actual y circunstancial de los runa; atrás de ello está todo el proceso de desconstitución del mundo andino, y con ello la desestructuración de la ideología y la razón lógica de ese mundo, lo que llevó a que las grandes masas de los pueblos indígenas, hubieran de refugiarse en el mito, en la ritualidad y en la representación cultica y ceremonial simbólica de un mundo en caos, para tratar de engarzar, el único eje de recuperación del mundo antiguo, que la invasión colonialista europea, dejó durante mucho

tiempo intocado, el cual trató de ser extirpado luego con la “campana de extirpación de idolatrías” que obligó al sincretismo o yuxtaposición en el marco de la religión católica; y de la cual esta aprovechó para tratar de resignificar el sentido mágico - religioso del runa andino.

Más concisa es la expresión filosófica de Estermann cuando parte de la análisis del idioma quechua o *runa simi*, al señalar que el punto concentrador de la oración es el ‘verbo’ que puede ser ‘cargado’ de una serie de sufijos y prefijos, en este sentido el verbo es el ‘relacionador’ por excelencia;

... existen sufijos específicos para indicar la relación, tanto reflexiva (-ku) como recíproca (-naku), además de las relaciones interpersonales (-wa; -su-). La relacional castellana “el me da a mí” (puede ser abreviado como “me da”; en los idiomas germánicos, el sujeto es una palabra aparte) refleja la ‘estructura lógica’ de la racionalidad occidental de los relata (“el” y “mi”) y de la relación (“da”). Su equivalente quechua “qowanmi” (o sin el sufijo enfático -mi: “qowan”) resume toda la relacionalidad interpersonal (entre “el” y “yo”) inseparablemente.

Estermann establece el principio de la relacionalidad, como mito fundante, como el *arje*, de la filosofía andina. “La relacionalidad como ‘mito fundante’ de la filosofía andina se manifiesta sobre todo, y de manera explícita, en el plano antropológico”. Para ello argumenta que para la filosofía andina,

... el individuo como tal no es ‘nada’... es algo totalmente perdido, si no se halla dentro de una red de múltiples relaciones. Si una persona ya no pertenece a la comunidad local (ayllu), porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y des-relacionada es un ente muerto.

De ello concluye Estermann señalando que “La relacionalidad como base trascendental (*arje*) de la concepción filosófica andina, se manifiesta a todos los niveles y en todos los campos de existencia”.

Para Estermann la extrema polifonía del idioma kechwa (42 sonidos distintos), es señal de la íntima relacionalidad audiológica y reflexológica del runa andino:

“El runa `escucha’ la tierra, el paisaje y el cielo; el siente la realidad mediante su corazón. El verbo rikuy (ver) contiene el sufijo reflexivo (-ku) para indicar que no se trata de una acción unidireccional (sujeto-objeto); el verbo uyariy (escuchar) está compuesto de la raíz uya que significa ´cara’, y el enclítico responsivo – ri que actúa como tópico en las preguntas para indicar que dichas preguntas tienen un nexa con los eventos que han ocurrido previamente. El verbo tupayuy (tocar, palpar) es el reforzamiento de tupay (encontrarse, verse) con el sufijo aumentativo – yu; el verbo mallikuy (saborear) es el reflexivo de malliy (probar).”

Dicho ello, Estermann considera que: “La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ver, y por lo tanto, la realidad cognoscitiva no es en primer lugar teórica... sino más bien emocio-afectiva”. Para ratificar esto, Estermann abunda en su análisis filológico, al señalar:

El idioma quechua posee una gran variedad de sufijos y tonalidades para expresar sentimientos, emociones y afecto; a manera de ejemplo podemos mencionar los sufijos desesperativo –paya, exagerativo –tiya, aumentativo –sapa, intensificador –y, emotivo –ya, impresivo –ma y dubitativo –suna/-sina. Contrariamente, el vocabulario para la racionalidad lógica es bastante pobre y tenía que ser complementado por palabras prestadas del español: el verbo yuyay (o yuyakuy) es prácticamente la única raíz que indica una operación intelectual, traducible como “pensar”, “recordar”. A la vez es (como sustantivo) la expresión para la facultad intelectual (inteligencia, memoria, juicio); interesante es el hecho que la expresión yuyaq... significa “anciano/anciana”, un indicio de que las personas ancianas son consideradas “sabias” y “pensadores”. En algunos dialectos quechuas ni se usa yuyay, sino las palabras prestadas pinsay y pinsamintu; muy común es el verbo español quechuizado intindiy (de entender). En contraste la tradición occidental ha producido una gran variedad de expresiones para lo

intelectual:... entendimiento, intelecto, razón, pensamiento, raciocinio.

Pero, diríase más bien que lo emocio-afectivo de la formación humana del runa andino es altamente desarrollada; pero es indudable que siendo el sentido de la vista y la misma acción del ver, filogenéticamente un sentido altamente desarrollado, en la estructura neurofisiológica del sistema nervioso central humano, a ello le corresponde la capacidad humana, distintiva en la escala evolutiva, de los nexos racional – intelectivos; que igualmente están igualmente desarrollados en el runa andino. Otra cosa es la constatación actual de ello, en la gran masa indígena, en las condiciones de cinco siglos de explotación, marginación, discriminación y embrutecimiento direccionado sistemáticamente por el poder feudal – colonialista; no así en el contexto de una *intelligentzia* indígena que en el pasado y más aún en la actualidad han aportado con pensamiento y filosofía. Además de ello Estermann no considera los siguientes vocablos kechwas que dan cuenta de la variedad idiomática de vocablos homeomórficos para las significaciones del castellano sobre el pensamiento y entendimiento: (AMLQ, 2009)

Umanchay. v. Comprender, entender, considerar, interpretar; yuyayniyoq. adj. y s. Psic. Dotado de capacidad mental, inteligencia. || Persona racional, juiciosa, prudente.; comprender. v. Taripay, umanchay. Pe.Anc: kasiy, yashay, kamatsiy. Pe.Aya: yuyay, japiy, jamutay. Compresión; s. P'oqa.; juicio razón. s. Ps. Fil. Yuyay. ||.

Más adelante Estermann refiriéndose a la ciencia, sus categorías y criticando el cientificismo, lo contrapone a la sabiduría andina en los siguientes términos:

La racionalidad andina no tiene una concepción racionalista o empirista de la “ciencia” en el sentido de la episteme, objeto último del nous humano, sino que considera la “ciencia” (el “saber”) como el conjunto de la sabiduría (sophia) colectiva acumulada y

transmitida a través de las generaciones. Existe un “saber” (yachay) del subconsciente colectivo, transmitido por procesos subterráneos de enseñanza de una generación a otra en forma oral y actitudinal (“saber hacer”), mediante narraciones, cuentos, rituales, actos cúltricos y costumbre. Este “saber” no es el resultado de un esfuerzo intelectual, sino el producto de una experiencia vivida amplia y trans-sensitiva... El verbo quechua yachay no solo significa “saber” y “conocer”, pero también “experimentar”; un yachayniyoq es una “persona experimentada”, un “sabio” en un sentido vivencial. Como este tipo de “experiencia” es un proceso transgeneracional y práctico (aprender haciendo), la “ciencia” andina (no existe una palabra quechua propia) se fundamenta sobre todo en los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos o yayaqkuna), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden).

Pero igualmente se podría considerar que para la época de la invasión europea, el manejo científico – tecnológico de Europa de igual manera estaba en sus inicios. El renacimiento y la misma revolución industrial fueron el impulso para un desarrollo de carácter científico en Europa, especialmente en Inglaterra y Francia. El desarrollo posterior de la ciencia, ligándose a la explotación capitalista, no podría ser el justificativo para menospreciar este tipo de conocimiento; al igual que la sabiduría milenaria de los pueblos tampoco es antitética con el desarrollo de la ciencia y el bienestar colectivo como se lo plantea desde la óptica del socialismo científico.

1.3 LÓGICA ANDINA

Estermann considera que: “La “lógica andina”... tiene mucho más en común con la “lógica oriental” (sobre todo la china) que con la “lógica occidental”... Hay estudiosos que afirman la similitud estructural entre el idioma quechua y los idiomas de Asia oriental (sobre todo el japonés)”. Además de ello el mismo autor, al igual que otros muchos establecen la correlación a través del proceso histórico de diseminación de la población americana a partir de las migraciones a través del estrecho de Bering y muy probablemente por la navegación marítima siguiendo las corrientes marinas o las excursiones

marítimas por los archipiélagos isleños ubicados en el sur de la llamada cuenca del pacífico. Igualmente la historia reporta el viaje marítimo que hiciese Tupak Yupanki hacia el occidente durante meses habiendo llegado a un reino lejano del cual trajo especies igualmente desconocidas hasta entonces. (GARCILASO, 1609 / 1998). Además estudios arqueológicos, tecnologías ancestrales, así como registros de especies, dan cuenta del *continuum* cultural de los pueblos indoamericanos con el Asia y de manera más distante con la misma India, antes de la invasión española.

Para el efecto de explicitar la lógica andina, Estermann propone los siguientes principios: de relacionalidad, en base al cual se generan principios subyacentes de correspondencia; de complementariedad; de reciprocidad, que se los explicita a continuación de manera crítica en ciertos casos.

Al disertar sobre el principio de “relacionalidad” Estermann no deja de señalar lo extraño que es para el mundo andino un ente totalmente separado y aislado:

El “principio de relacionalidad” o el “principio holístico” afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. En este sentido un ente totalmente separado y aislado justamente es el máximo grado de abstracción: un “no-ente”. La relacionalidad implica una gran variedad de formas extra-lógicas: reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones “lógicas” (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica.

En este sentido el autor aclara que “Un Dios absolutamente trascendente, es decir: no relacionado, es para la filosofía andina un filosofema inexistente e incomprensible. Pero tampoco existen “absolutos relativos” o creacionales; ninguna esfera del cosmos, ningún “ente” particular existe en y por sí mismo, autárquicamente y de manera suisuficiente”.

Estermann al realizar un análisis filológico del verbo kechwa “kay”, remarca al igual que Mejía Huamán la riqueza polisémica del mismo, como indicativo del carácter integral y holístico de la cosmovisión y pensamiento kechwa, y al respecto dice que el verbo *kay*:

... significa “ser”, “existir”, “estar” y “haber”. Además, el mismo vocablo kay también se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de “este”, “esta” o “esto” (kay qhari: “este varón”; iman kay: “¿qué es esto?”). Esta caracteriza indica que no se trata de un concepto abstracto y no-relacionado (“absoluto”), sino de un concepto que implica la relacionalidad: el verbo “ser” (kay) es para el runa ante todo un verbo relacional. Otra característica peculiar se manifiesta en la inversión del orden sintáctico de sujeto y objeto; para el español y demás idiomas europeos, el sujeto (“yo”) antecede al objeto (complemento); en quechua el “objeto” prácticamente se convierte en sujeto...

Estermann continúa más adelante con la especulación filosófica, que alcanza ribetes dialécticos sobre la “relacionalidad cognoscitiva andina”:

La relacionalidad cognoscitiva andina, parte de reconocer que la realidad “extra-humana” tiene carácter sapiencial (cognoscitivo) en sí misma. “Para decirlo de una manera paradójica... La “realidad” nos conoce en sí, y nosotros conocemos a la “realidad” en nosotros; tanto “sujeto” como “objeto” poseen intelectualidad, o mejor dicho: sapiencialidad”.

La adscripción de “andina”, de esta forma de pensar, que el autor genera, no lo corrobora desde una situación histórica, mítica o real. Estermann desarrollar la filosofía andina a partir de la pura especulación filosófica, ofreciendo las demostraciones concretas para desarrollos posteriores.

En cuanto al principio de correspondencia Estermann igualmente lo desarrolla a partir de la filosofía clásica, con traducciones semánticas kechwas, pero sin

aportar con conceptos homeomórficos del mismo kechwa que den integralidad a su desarrollo filosófico¹²:

“El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías. En primer lugar, describe el tipo de relación que existe entre macro- y micro-cosmos: ‘Tal en lo grande, tal en lo pequeño’. La ‘realidad’ cósmica de las esferas celestes (hanaq pacha) corresponde a la ‘realidad’ terrenal (kay pacha) y hasta los espacios infraterrenales (ukhu pacha). Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y lo humano, lo humano y extra-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, etc. El principio de correspondencia es de validez universal, tanto en la gnoseología, la cosmología, la antropología, como en la política y la ética. Cuando nos toque explicitar algunos de estos campos, veremos como ‘funciona’ el principio de correspondencia in concreto”.

Igualmente en relación al principio de complementariedad, Estermann menciona que: “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino no son para el runa contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral”.

De igual manera Estermann realiza otra afirmación especulativa sin base histórica o mítica “relacional”, a la cual más adelante se la configura en similitud con el pensamiento dialéctico occidental, y para ello se toma como paradigma la “violencia andina”;

¹² Igual pensamiento se lo puede hallar incluso a partir de corrientes gnósticas: “El Maestro Hermes Trismegisto aseguraba: “Toda la información sobre un hombre se podría encontrar en sólo una gota de su sangre y que dentro de cada hombre se hallaba representada la totalidad del Universo”. Formuló entonces un principio al que llamó La Ley de la Correspondencia, que decía: “Como es arriba es abajo y como es abajo es arriba”. Con estas palabras creó Hermes un método deductivo que permitió vislumbrar la grandeza del universo creado, donde lo más grande de lo más grande es igual a lo más pequeño de lo más pequeño”. Estudios Espirituales Astrales ante Dios. Blog spot <http://www.octavageneracion.com>.

“el modo conflictivo de vivir, tanto en relación con la naturaleza... como en relación con la convivencia social... De todas maneras hay que preguntarse si esta forma ‘dialéctica’ de vivir la realidad es endógena, o tal vez el producto de la conflictividad producida a partir del choque cultural, social, étnico y económico a raíz de la conquista”.

Esta aserción de Estermann es eufemística, por no decir cínica, el autor de manera permanente, pues evade denunciar y establecer las causalidades socio-históricas de muchas de las problemáticas del mundo indígena, de los Andes en particular, más aún cuando esta problemática está relacionada directamente con la violencia estructural y sistémica que han debido vivir los pueblos indígenas a lo largo de más de 500 años.

Por último Estermann, luego de su larga disquisición filosófica, desde la pura especulación, llega al verdadero principio histórico – cultural de los pueblos andinos, desde el cual debió iniciar todo su análisis y proyección filosófica:

El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como ‘principio de reciprocidad’, A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino a cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre hombre y naturaleza, o sea entre hombre y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante en la filosofía andina: La ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas... la reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano toma parte.

A pesar de lo bien filosofado que se encuentra el principio señalado; Estermann en su visión especulativa, olvida de señalar un pequeño pero decidor detalle, el hecho cierto que esta reciprocidad andina, no es el resultado fundamentalmente de la “interrelación cósmica” sino el resultado

llano y simple de la vida comunitaria, del trabajo mancomunado y de la propiedad colectiva de la sociedad indígena ancestral.

Incluso Estermann al mencionar el trueque de las comunidades andinas, no llega a la correspondencia evidente del mencionado principio con una realidad histórica y cultural determinada; al decir que “Es sabido que la economía incaica desconocía el dinero como medio de intercambio comercial; por eso el ‘trueque’ ha sido la forma predilecta de la actividad comercial y económica”. No es que la economía incaica desconocía el dinero; sino que su sistema cuasi socialista no lo necesitaba. (UNTOJA CHOQUE, 2004)

Volviendo al principio de correspondencia, Estermann manifiesta que: “Una relación (unilateral) en la que una parte solo da o solo es activa, y la otra únicamente recibe o es pasiva, para el runa andino no es imaginable ni posible.” Y en base a ello es igualmente importante el reconocimiento extensivo que hace el autor de la filosofía andina al principio de la reciprocidad al destacar lo absurdo que resultó para los indígenas, la inmanencia de un Dios en el que no cabe reciprocidad:

... todas las formas de reciprocidad económica de trabajo e intercambio comercial, familiar de (com-) parentesco y ayuda mutua, ecológica de restitución recíproca a la pachamama y a los apus, ética de un comportamiento de conformidad con el orden cósmico, y religiosa de la interrelación recíproca entre lo divino y lo humano... reciprocidad que rige hasta para la relación religiosa: un Dios netamente activo... es un absurdo para la filosofía andina.

De esta manera tajante concluye Estermann señalando esta gran paradoja.

1.4 COSMOLOGÍA ANDINA

ANÁLISIS DE JAN SZEMINSKI DEL DIBUJO COSMOLÓGICO DE CORICANCHA

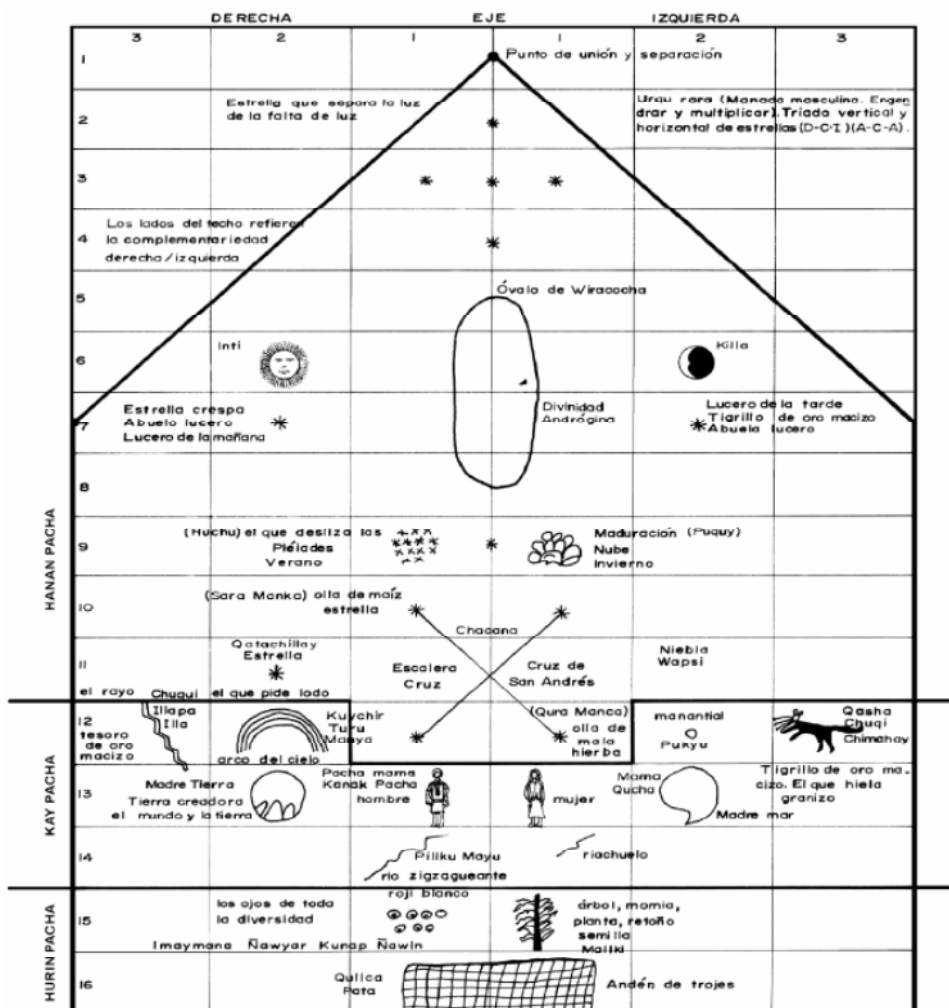


Ilustración 4: Dibujo Cosmológico de Coricancha.

Fuente: Jan Szeminski. En "Cosmovisión, Historia y Política en los Andes". (LOZADA, 2006)

Uno de los fundamentos centrales de la cosmovisión andina, y de la explicitación filosófica de la misma, es la concepción de Pacha, que tomado en su manifestación más conocida significa Tierra, Universo, Tiempo.¹³ En la

¹³ Pacha. s. Etnohist. (tierra, universo, tiempo). Pacha. s. Mundo, tierra. || Universo. SINÓN: pachan. EJEM: kay pacha, este mundo; ukhu pacha, el mundo de adentro; hanaq pacha, el mundo de arriba. || Gram. Sufijo o morfema que indica el momento, el instante y el tiempo de la acción. Pacha illariy. s.

Filosofía Andina de Estermann se resalta fundamentalmente la connotación espacio-temporal del término, igualmente se considera su carácter polisémico y panandino. Lo relaciona igualmente con otra palabra kechwa para “universo” o “mundo”: *teqsimuyu*, que significa literalmente ‘fundamento (teqsi) redondo (muyu)’ y se refiere al universo físico de los cuerpos celestes. El término tixi (teqsi) igualmente se traduce como origen, principio, fundamento, cimiento, causa; (YARANGA VALDERRAMA, 1928/2003) y forma parte del nombre de Kuntixi Viraqocha Pachayachachik, de lo cual ya hemos hablado y se lo tratará más adelante. Igualmente el término Pacha se incluye en orden clasificatorio y estratificado del mundo o la realidad, esto es el *kaypacha* o el mundo presente; el *jawapacha* o el mundo celeste y el *ukhupacha* o mundo de adentro, estos son aspectos de una misma realidad interrelacionada. Filosóficamente *pacha* es homeomórfico con el vocablo griego *kosmos*, pues *pacha* en este sentido significa el ‘universo ordenado en categorías espacio – temporales’.

A partir de ello Estermann distingue ejes cardinales que se extienden, según el ordenamiento espacial, entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uray*), y entre izquierda (*lloq’e*) y derecha (*paña*); y según el ordenamiento temporal, entre antes (*ñawpaq*) y después (*qhepa*). Otro eje ordenador de la cosmovisión andina es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*qhari*), que se da tanto en el arriba (sol y luna), como en el abajo (varón y mujer).

Otra fuente para desentrañar la trascendencia de la cosmología andina, se basa en el análisis del esquema cosmológico del Altar Mayor del Qorikancha,

Amanecer, alborada, aurora matinal. || v. Amanecer. SINÓN: illariy, pacha paqariy. Pacha mach'ay. s. Geol. Cueva subterránea. Pacha paqariy. s. y v. V. PACHAILLARIY, P'UNCHAY. Pachak. adj. núm.card. Cien, cien unidades, ciento, diez decenas (100). Pachakamaq. s. Mit. (pacha, tierra, mundo y tiempo; kamaq, el que ordena, modelador, auspiciador). Dios Hacedor de la Tierra y del Universo. Ser supremo, deidad que controla los movimientos sísmicos y gobierna todas las cosas, en la mitología inkaica. || Ethnohist. Santuario más famoso de la Cultura Rimaq o Lima, que se desarrolló entre los siglos III y IX d.C., cuyo primer edificio piramidal data de este tiempo. En este templo de Pachakamaq moraba el ídolo de madera considerado el dios más poderoso del litoral. (AMLQ, 2009)

dibujado y descrito por Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (SANTA CRUZ PACHACUTI, 1613/1968), al cual nos hemos referido anteriormente en el capítulo de la cosmovisión andina, pero ahora lo relataremos desde el punto de vista de la interpretación filosófica de Estermann, quien inicia magnificando la disposición en forma de casa que tiene del Altar Mayor del Qorikancha, al respecto podríamos decir que lo homeomórfico del término no está adecuadamente considerado, pues si bien este era un recinto sagrado, al cual incluso cuentan los cronistas se debía ingresar descalzo, (GARCILASO, 1609/1998) otros autores lo interpretan como un templo y una universidad, (SALAZAR YUPANKI, 2003) pues en éste a más de los aspectos cúltricos – rituales a las diferentes deidades celestes (recinto del Sol y de la Luna) se considera era un centro superior de enseñanza sobre los ‘misterios’ del cosmos y su ordenamiento; y, ese sería el papel central de la alegoría cósmica de la representación simbólica pintada en el llamado ‘Altar Mayor’ una introducción gnóstica – religiosa, pero altamente naturalista de la realidad del universo.

Igualmente Garcilaso de la Vega, en sus Comentarios Reales de los Incas, menciona que el Qorikancha albergaba igualmente las ‘*killkas*’, esto es representaciones pictóricas y simbólicas en tablas, de los sucesos acaecidos a lo largo de los siglos, que igualmente era un recinto cerrado y oculto a los ojos de cualquiera. Incluso se relata que el verdadero altar mayor estaba ubicado en el sitio actualmente llamado la “plancha”, esto es por la disposición altamente geométrica de piedras aplanadas, talladas, e incrustadas de piedras preciosas, que aparentemente tenían la posibilidad de ser corredizas, de tal manera que bien se podría tratar de un observatorio, pero a más de ello en una forma de alinear y fijar determinadas conjunciones estelares, en determinados momentos del tiempo, tal vez con fines místico – religiosos.



Ilustración 5: "La Plancha" Templo del Koricancha. Tomado de página web koricancha.net

Pero regresando a las aportaciones de Estermann decíamos que llama la atención sobre la forma de casa que tiene la estructura en la cual está impregnada la cosmología inka, lo cual hermenéuticamente para Estermann correspondería a la interrelación holística y la unidad del universo de la filosofía inka.

Estermann comienza leyendo, la alegoría cósmica de Santacruz Pachacuti, desde la posición central, esto es desde la posición de la llamada *chakana*, pero evidentemente la lectura exige una correlación altitudinal, correspondiendo al *hanan pacha* el lugar predominante de la alegoría pictórica, en el cual se encuentra el ovalo, construido sobre una lámina de oro, que representa a “*Wiraqocha Pachayachachik*” el cual en el esquema y el manuscrito de Santacruz se define de la siguiente manera:

Viraqocha pachayachachip pa unanchan o ticcicapacpa unanchan o ttonopa pachacayocpa unanchan o cay carica cachon cay warmi cachon nispa unancha payta yuyarina intip intin ticcimoyo camac quiere decir imagen del hazedor del cielo y tierra y aun esta plancha era simplemente nosechaua de ver que ymajen era porque abia ssido plancha largo como Rayos de Resu Resuresion de Jesu xpo N Sor.

Texto que puesto en kichwa normativizado, diría:

“Viraqocha pachayachachipa unanchan o tixikapakpa unanchan o Thonopa pachakayukpa unanchan o kay kari kachun kay warmi kachun nishpa unancha payta yuyarina intip intin tiximuyu kamak”.

Lo cual, en una traducción literal diría:

El símbolo de *Viraqocha* conocedor del cosmos; o, el símbolo del supremo origen; o, el símbolo de *Tunupa*¹⁴ líder de cien ayllu; ya sea este hombre, ya sea esta mujer, el símbolo dice; al pensamiento, sol de soles, lo que anima el universo.

Estermann así mismo reconoce incluso en contra de la misma traducción de Santacruz, que *Viraqocha* no tiene ninguna connotación referente a la “creación” peor aún entra en la categoría de “creador”; incluso *pachakamak*, al cual la libre traducción de la Iglesia, pretendió dar la imagen de Dios creador, hacedor, tampoco tiene tal acepción pues *kamak*, es quien cuida, ordena, o gobierna. Posteriormente por influjo cristiano *kamak* aparece en los modernos diccionarios como “creador”, “hacedor”. (AMLQ, 2009)

¹⁴ Tunupa, (también llamado en otros sitios Tuapaca o Taguapaca) es el nombre de una deidad andina venerada actualmente en el altiplano boliviano. Se le considera el dios del volcán y del rayo.

Esta situación que queda entre líneas en el texto de Estermann es de capital importancia para la filosofía inka o andina, pues el naturalismo y más aún el energetismo deificado, es un salto grandioso sobre la pura antropomorfización de las deidades, y de la que el monoteísmo, ha pretendido ser considerado como el máximo desarrollo conceptual civilizatorio humano.

Este patrón humano, no es más que el reflejo subyacente de la conciencia del ser humano proyectándose como divinidad o divinidades; incluso el espíritu griego, al igual que otras culturas, han llenado sus panteones, de seres divinos que asumen formas y conductas humanas. Ello no quiere decir que la cultura andina originaria, haya estado libre de tales espejismos desde su inicio; al contrario Viraqocha es la condensación simbólica de muchos dioses demiurgos de la ancestralidad andina, pero que en la época inka, termina asumiéndose como el símbolo energético del ordenamiento cósmico.

A pesar de ello, el pueblo llano, sigue buscando la forma antropomórfica anterior, y ello se constata en el relato de Garcilaso Inca de la Vega, quien en sus “Comentarios Reales de los Incas” narra que el pueblo, buscaba o pensaba que atrás del ovalo de oro, representación de Viraqocha, estaba la deidad antropomorfa, pero con la salvedad de ser hombre o de ser mujer; lo que ha sido malentendido por algunos cronistas, quienes han calificado a Viraqocha como el dios hermafrodita de la cultura andina ancestral (Szeminski, Jan; 1993:181 y sig. Citado por GARCIA ESCUDERO, 2010); pero lo que hacen es malinterpretar la consideración del manuscrito de Santacruz, cuando este menciona “que sea este hombre, que sea este mujer”, es decir que por último la reflexión ideativa de Viraqocha, se polarizaba en los dos géneros, cada uno por separado, según la filiación del contemplante.

Esta misma adscripción genérica traspasa al conjunto de la imagen cósmica del *Qorikancha*, y abona a la reflexión antecedente, pues a pesar de que todo el cosmos esta categorizado por género, la unidad monádica de *Viraqocha* comparte o subsume los dos géneros y se alinea al centro, en el sitio de la

chakana, es decir en el puente que conecta los sistema polarizados cosmogónicos, en su eje vertical, cuanto horizontal.



Ilustración 6: Imagen de Viraqocha en el friso central de la Puerta del Sol de Tiahuanaco.
Fuente: Tomado de página web esoterismos.com

Estermann y los estudiosos del diagrama del *Qorikancha*, establecen esta polaridad genérica, estando ubicado al lado derecho (*paña*) los elementos masculinos, y a la izquierda (*lloq'e*) los elementos femeninos. Así encontramos al Sol y la Luna y sus respectivos luceros.

Pero encima del gran ovalo de oro de *Viraqocha* se encuentra una constelación de la cual Santacruz dice: “llamado *orcorara* quiere decir tres estrellas todos yguales”; los estudiosos consideran que es la Constelación de Orión¹⁵, cuya importancia se establece por el alineamiento con el centro de la

¹⁵ La constelación de Orión está detrás del Sistema solar, es decir que el Sistema solar está entre Orión y el Centro galáctico. Por eso, durante los 13 días desde el 9 al 22 de diciembre la Tierra transita

galaxia y como sitio referencial de los solsticios, al igual que en la medición calendárica de los ciclos agrarios.¹⁶.

Igualmente en el espacio hanan pacha, se hallan situadas las luminarias mayores del cielo; estas son: *Inti* (Sol) y *Killa* (Luna), de igual manera polarizados a la derecha y la izquierda, y en la significancia del eje vertical de lo genérico masculino y femenino respectivamente.

Igualmente en poco repara Estermann, en esta que se considera heliolatría, pero que trasunta a un conjunto de civilizaciones cuya máxima divinidades ha sido el Sol, pero en el caso de la civilización andina originaria, el culto es cuanto para el Sol cuanto para la Luna. En ello es demostrable, por criterios antropológicos e históricos, que la sociedad ancestral de los andes tenía un acentuado gentilismo, esto es la adscripción de carácter social de los ayllus a las líneas generatrices, a la descendencia y poder de las mujeres, en particular de las ancianas o matronas, quienes ejercían un poder directo sobre el conjunto del ayllu, incluso desde esferas de poder como consejos de ancianas; y posteriormente en la etapa incaica, a la Qolla, esto es a la esposa del Inka se le atribuía el poder y el gobierno sobre el conjunto de las mujeres. (GARCILASO, 1609/1998)

frente al Sol y a Orión. Por esto Orión también nos sirve de señal del paso del planeta Tierra por el Eje que une al Sol con el Centro Galáctico. Tomado de asteromia.net

¹⁶ Situada en el Ecuador de la Esfera celeste del planeta Tierra, ello significa que se ve desde todas las latitudes del planeta. Desde el planeta Tierra, durante los 13 días que transcurren desde el 9 de junio al 22 de junio (solsticio), la constelación de Orión aparece justo debajo del Sol. Y en la medianoche desde el 9 al 22 de diciembre (solsticio) aparece en pleno cielo nocturno. Por esto Orión viene a anunciar el momento del Solsticio, el final y reinicio del ciclo solsticial. Y durante octubre a febrero tenemos visión de la majestuosa y escultural constelación de Orión durante la noche. Tomado de asteromia.net

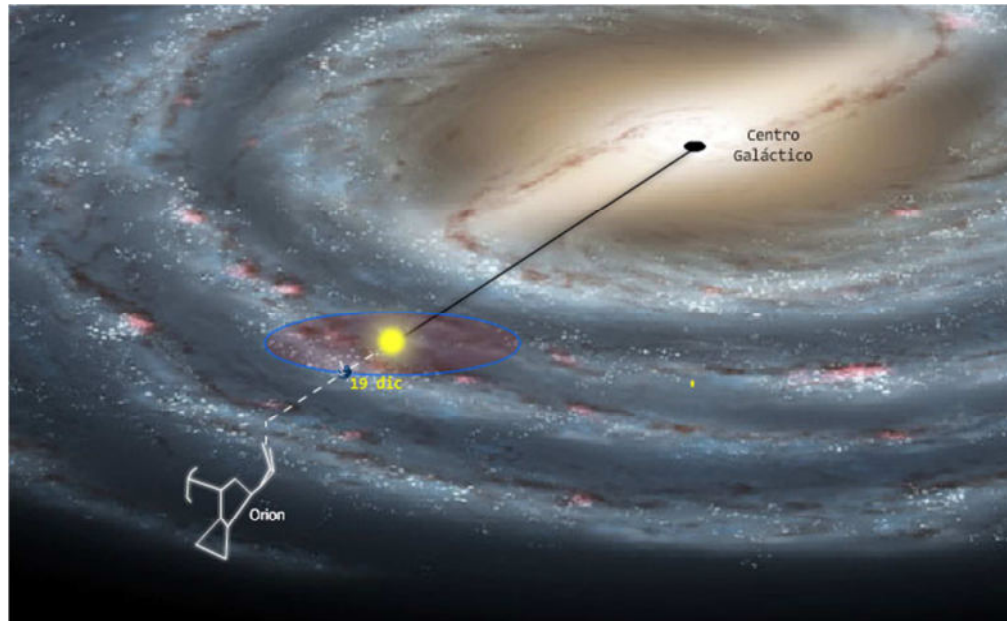


Ilustración 7: Constelación de Orión en referencia al Centro Galáctico.

Fuente: Sitio web asteromia.net/constelaciones/constelaciones-orion.html



Ilustración 8: 12 horas del mediodía del Solsticio del 21 de junio. Hemisferio norte. Constelación de Orión portando la luz al 21 de Junio.

Fuente: Stellarium.org

Filosóficamente la dualidad Sol / Luna, da cuenta de que la armonía cósmica de la naturaleza necesitaba igualmente de equilibrio y poder compartido, pero a la vez complementario; y, en ello la referencia que cabe es que el ordenamiento cósmico de la vida y su explicitación sólo se logró en las grandes civilizaciones, la cosmogonía y la cosmología eran hechos trascendentes sólo y en tanto se habían desarrollado medios de vida y cultura a un nivel superior.

Haciendo cohorte a estas grandes luminarias se hallan ubicados los luceros compañías, luego vendrán las constelaciones de la *qollca* (las pléyades) y la del *chukichinchay* (escorpión), *katequilla* (constelación de la llama – saco de carbón), y luego elementos climatológicos como el *pukuy* (nubes), y el granizo, que igualmente tienen alto simbolismo, pero que se ubican más hacia el papel de la fertilidad y los sistemas calendáricos agrícolas, como ya lo hemos explicado en el primer capítulo.

Capítulo aparte merece la constelación de la Cruz del Sur, que Santacruz la define como “*Chakana* en general” y sobre la cual Estermann trata en amplitud, y denota lo llamativo que es, que dos de las estrellas de la *Chakana* estén nominadas, la una como “*cocamanca*” (olla de coca) y la otra como “*saramanca*” (olla de maíz) dando cuenta nuevamente de la cosmovisión andina ancestral de considerar a las estrellas como generadoras del kamay o la energía de poder que permite el crecimiento y desarrollo de los seres vivos, en este caso dos plantas que en la región andina se han convertido en alimentos de poder; al igual que a la referencia mítica de la *manka* como recipiente generatriz.

El aspecto central de la *chakana* no deja de ser explicitado por el mismo Estermann como un elemento altamente simbólico, no sólo por su ubicación central, cuanto por el contenido a él asociado, esto es de ser puente o unión entre los ejes tanto verticales, cuanto horizontales de la alegoría pictórica

cosmológica del *Qorikancha*. Pero este puente o unión, que se la ha considerado una cruz, pero esta tendida en forma de X que es la posición más firme de la cruz, cuando alcanza su máxima inclinación, el 2 de agosto de cada año, coincidente con la fecha celebrativa de la pachamama; mientras que alcanza su máxima declinación el dos de mayo, que igualmente constituye una fecha de intensas celebraciones en los andes y en el hemisferio sur, en la llamada fiesta de las cruces.

Entonces lo realmente simbólico de esta cruz, es que en primer lugar se halla casi alineada con el sur magnético, y que según Milla Villena (MILLA VILLENA, 1983) , es la dirección de la cual viene la gran fuente de energía cósmica del centro de la galaxia; además de ello Javier Lajo considera que la interpretación de chakana está dado por ser eje ordenador de esa energía, en este sentido la chakana es la piedra, dice Lajo (LAJO, 2006) , que se pone en medio del canal de riego, para dividir las aguas, homológicamente la chakana es un distribuidor energético. Pero al margen de estos comentarios, el hecho de estar configurado en forma de cruz, a más de la alta ritualidad asociada, da cuenta igualmente de su importancia, en base de la relación numérica ordenante de los andes que se establece sobre la cuatripartición.

Por último el análisis del *jawapacha* en la pintura del *Qorikancha*, deja traslucir también el sistema calendárico que subyacía a la cultura ancestral andina, aspecto poco mencionado en el capítulo sobre la cosmología de parte de Estermann, y es que bien sea en base a la chakana, bien sea en base al cálculo de la rotación angular del eje de la tierra, se ha construido otro elemento altamente simbólico y que aparece de manera reiterativa en monumentos y diseños en el mundo andino, es lo que se ha denominado la *tawachakana*, o la cruz cuadrada, que implica un ordenamiento de cuatro direcciones principales y de cuatro direcciones secundarias; en la actualidad sobre este esquema se ha establecido un registro calendárico considerando las fechas de los llamados raymi, esto es de los solsticios (21 de junio y 21 de diciembre) y equinoccios (19 de septiembre y 19 de marzo), así como de sus

correspondencias intermedias en cuanto a tiempo y que señala las fechas simbólica del dos de agosto (fiesta de la pachamama) del dos de noviembre (celebración de difuntos); dos de febrero (ceremonia de las *ispallas*), y; dos de mayo (fiesta de las cruces – máxima declinación de la cruz del sur).

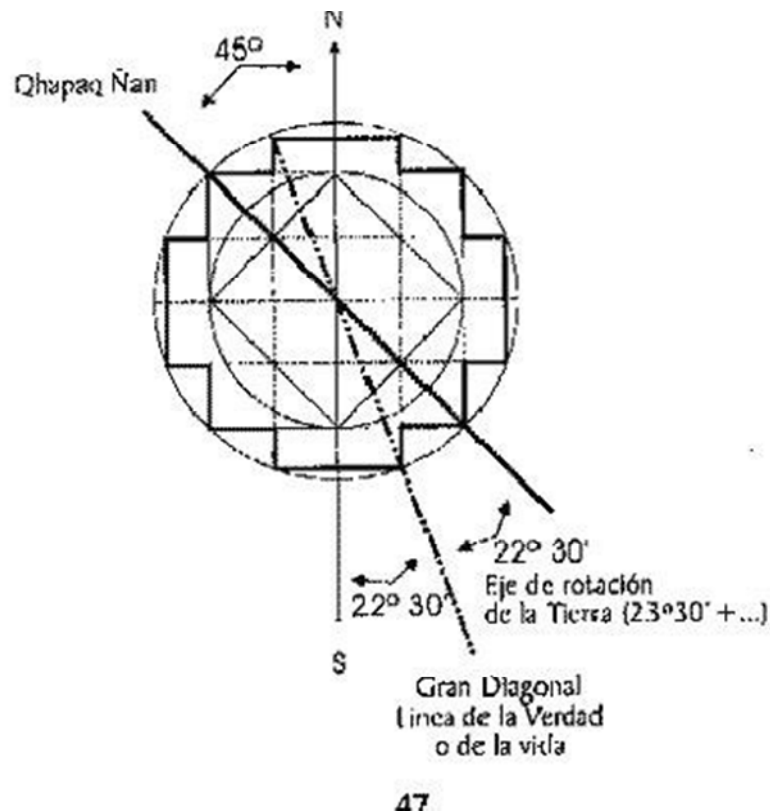


Ilustración 9: Tawachakana.

Fuente: Javier Lajo. Qhápakuna... Mas allá de la Civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría andina.

Pero igualmente la chakana puede ser considerada un ordenador fractal matemático, así lo demuestra Marcos Guerra Ureña (GUERRERO UREÑA, 2003), tema que lo trataremos en extenso en el capítulo IV. Así mismo los fenómenos celestes asociados al *jawapacha* dan cuenta igualmente de la visión del tiempo y de la proyección futura de este en el eterno movimiento de las esferas celestes y en su ciclicidad, que será objeto de análisis más adelante.

En el análisis del *kaypacha*, no se debe olvidar la doble acepción de *pacha* en la dimensión espacio-tiempo, por lo que se estaría mencionado al mundo presente aquí y ahora, es decir a más de la realidad circundante es igualmente el espacio del tiempo presente. En la imagen cosmológica del *Qorikancha* en el *kaypacha* se ubica la *pachamama*, en su dimensión geomorfológica, en su dimensión montañosa, telúrica, sobre la cual se proyecta del *kuichi* o arco iris; e interrelacionado con el *pillcomayu* (río sagrado), todos ubicados al lado derecho con la calidad genérica masculina; y de manera correspondiente en el lado izquierdo se dibuja a la *mamacocha* (laguna madre) y el *puqyu* (vertiente) y el *phuyu* (nubes) comparten uno de los elementos simbólicos más importantes de las culturas agrocéntricas: el agua, la cual en manifestación de río (*mayu*) se encuentra lateralizado a la izquierda, debido a que la canalización de los mismos es tarea fundamentalmente de los *karikuna* (varones), lo cual se constata en una serie de mitos igualmente, de ellos el más sobresaliente los de Huarochiri. (AVILA, 1598/1987)

En el mismo *kaypacha*, la *chakana* igualmente cósmica lo constituye la pareja humana, *kari* y *warmi* (varón y mujer) que en su dualidad y complementariedad son la base orgánica, fisiológica y del poder humano, fundamentalmente encargados de la generación de los alimentos pues a sus pies están las grandiosas terrazas de los cultivos andinos, así como los grandes almacenes de los granos andinos (*qollcas*), base del sistema de poder y economía comunitaria colectiva, sobre el cual se estructuró el Tawantinsuyu. Al lado derecho aparecen al decir de Santacruz “los ojos *imaimana*”, esto es la representación de la infinita variedad de seres que pueblan el *kay pacha*; y al otro extremo se encuentra la representación del *mallqui*, árbol emblemático, y que con el cual se denomina al genealogismo y a la misma momia del antepasado más noble y/o valeroso, sobre el cual se construye la *panaka* o linaje ancestral.

El esquema de la representación cósmica en el *Qorikancha*, termina en el nivel del *kaypacha*, Garcilaso Inca de la Vega indica que el templo tenía

guardado secretos, en las killkas, que nos dicen eran grandes tablas pintadas con alegorías de sucesos acaecidos e ideogramas representativos acaso de estos mismos secretos, a los cuales no estaba permitido acceder a cualquiera. Lo ominoso que podía resultar el conocimiento del *Ukku pacha*, esto es el mundo interior, al cual se accedía a través de las cavernas y en muchos de los casos de las lagunas y del *pukyo*, era parte del mito y la leyenda que aún hoy circunda abundantemente en el mundo andino ancestral. Quizás esa era la razón por la cual no estaban expuestas al “gran público” y quizás sólo eran de conocimiento iniciático.

Se da una versión del *ukku pacha* a partir de investigaciones etnohistóricas y lingüísticas, en la obra del antropólogo e investigador boliviano B. Lozada Pereira, en la cual se establece un esquema de los tres mundos, y que en mucho refleja la cosmovisión y la cultura aymara, que nace y crece en la alta puna, en contrapeso y complementariedad de la cultura kechwa, afincada en los valles templados de los andes. (LOZADA PEREIRA, 2003)

En este esquema, igualmente encontramos en la cosmovisión aymara, la dimensionalidad de tres *pacha*: esto es *alax pacha*, *aka pacha*, y *manqha pacha*. Y en cada uno de ellos el autor señalado, destaca los elementos simbólico – estructurantes del orden de cada uno de estos mundos, con sus respectivas interacciones e interpretaciones; que en mucho recoge la cosmovisión aymara más rica en visión y cronológicamente más antigua que la cosmovisión inka; en ella se puede ver el amplio despliegue de seres ctónicos de la *manqha pacha*, que en la época incaica, en mucho consideramos estaban “exorcizados”, por así decirlo, en aras de la luminosidad solar de la cultura inka y de su espíritu mayormente racionalista.

**DISTRIBUCIÓN TRIÁDICA DE LAS DEIDADES PREHISPÁNICAS
EFECTUADA POR FERNANDO MONTES**

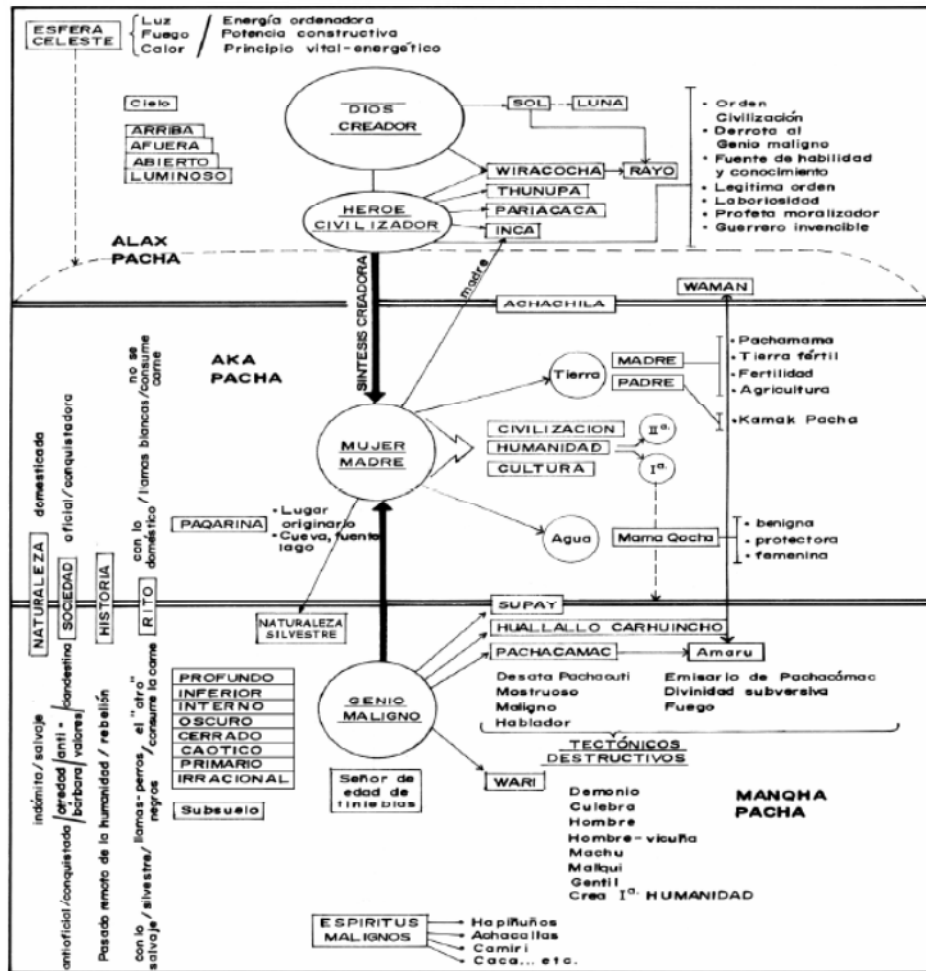


Ilustración 10: Distribución triádica de las deidades prehispánicas.

Fuente: Fernando Montes. En "Ritos andinos y concepción del mundo". LOZADA PEREIRA, 2003

Referencias igualmente de la cosmología andina ancestral habrán de buscarse en los múltiples mitos, leyendas y relatos cosmológicos que atesoran los pueblos originarios de los andes; e igualmente en las prácticas shamánicas de carácter extático, así como en el mensaje y relato de los hombres de conocimiento, que decodifican importantes enseñanzas en los mitos y rituales, e igualmente en la iconografía sagrada y en los símbolos de poder y sabiduría. Al respecto, son interesantes las apreciaciones de Carlos Milla Villena y de su hijo Zadir Milla (MILLA VILLENA, 1983), antropólogos e investigadores peruanos que han plasmado muchas de las teorías del conocimiento ancestral.

Uno de los aportes más importantes en este análisis cosmovisional y filosófico de la sabiduría ancestral andina, es el reconocimiento de los sitios de paso o de poder entre los tres mundos mencionados. Así las altas cumbres, constituyen el sitio en el cual se manifiesta el poder del “*apu*” esto es del espíritu tutelar de un pueblo o de una *llakta*; y, que igualmente en la dualidad andina propia es complementario de la *waq’a*, esto es igualmente un sitio de poder accesible a una colectividad humana, que guarda energía propia y que es posible de ser cultivada por la ceremonia y la ritualidad en tiempos consagrados.

El sitio del Cuzco (ombligo) es el espacio de poder por antonomasia del mundo andino, en él se concentra la energía telúrica de los andes, y desde su mismo centro dimanan los llamados *ceques*, esto es surcos trazados de manera lineal que en muchos de los casos se vuelven caminos que desembocan en las llamadas *waq’a*, que algunas veces son grandes piedras sobre las cuales se ha manifestado el poder cósmico y que han dado origen a leyendas, mitos y rituales; al respecto de mucha importancia es la obra “Dioses y mitos de Huarochiri” (Bulnes, 2002) escrito originalmente en kechwa y que constituye una recopilación de leyendas sobre las *waq’a* del lugar; pero que establecen un nexo para interpretar y conectar la sabiduría ancestral, con los más altos niveles de la ritualidad y la magia de los pueblos ancestrales andinos.

Una de estas líneas, llamadas *ceques*, se convertirá en el llamado *Qapak Ñan Wamani*, que es alegórico al llamado *Qapak Ñan* o Camino del Inka, pero que hace relación a un ritual y tradición de la *kapak qocha*, que escrito y pronunciado como *kapak hochá* (con la h aspirada) da cuenta de una noble inmolación que acometían una virgen, a instancias del poder religioso, en un complicado ceremonial que incluía una peregrinación por el *Qapak Ñan Wamani*, esto es un camino que debía seguirse, a través de un ceque, en una línea recta dirigido a un sitio de poder, por lo general una alta cumbre, en la

cual tenía lugar el sacrificio y el enterramiento consiguiente (ZUIDEMA R., 1989). Ya en los tiempos últimos del Incario esta tradición, cuentas los cronistas de indias, se la realizaba únicamente con la vestimenta de la muchacha elegida para el efecto.

Todo ello constituía manifestaciones hierófanicas en busca del control y la armonía cósmica de la naturaleza, en especial del clima, y la sociedad humana. En este aspecto es rescatable la visión de Estermann sobre la interrelación *pachamama* – *ayllu*, la visión de occidente de hombre – naturaleza, no puede y no debe ser trasladada a la cosmovisión y sabiduría andina ancestral; en ello media el abismo del individualismo, a pesar de lo aparentemente globalizador del término hombre, como humano, sigue siendo el individuo, y como bien lo manifestará Carlos Marx en la crítica a Feuerbach, el tan decantado “hombre” en primer lugar es “hombre y mujer” y en segundo lugar agregaríamos es colectivo humano; por ello nos parece más importante la correlación *pachamama* – *ayllu* (naturaleza – comunidad gentilicia).

Al respecto parafraseando el texto de Estermann podríamos decir que la comunidad ancestral andina no tiene una relación de ‘oposición’ con la naturaleza; no se trata de un ‘adversario’ que hay que vencer; la comunidad ancestral, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos ‘naturales’, sean estos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La comunicación directa con la naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en las múltiples formas ceremoniales de *communio* con las fuerzas vitales, no permiten una concepción instrumental y tecnomórfica de la misma. En ello residiría la comunidad ecosófica que mantiene unido a la comunidad gentilicia del *ayllu* con la *pachamama*, esto es con la construcción histórica – cultural y espiritual del mundo, como una totivivencialidad; que alcanza niveles de conocimiento,

sabiduría, y sacralidad que se manifiesta en ritos y mitos, así como en acciones festivas y celebrativas.

LA CICLICIDAD DEL TIEMPO

La concepción y tratamiento del tiempo, en las culturas andinas ancestrales, reconoce como en todas las otras culturas, el tratamiento del tiempo calendárico y la reflexión filosófica-cosmovisional y de sabiduría. En el primer aspecto la sucesión de los días y las noches así como los fenómenos celestes, estuvieron sumamente observados y calendarizados, en cuentas cortas y largas. Ello debido a la necesidad de considerar y pautar los ciclos agrícolas, así como en función de un calendario de carácter festivo, celebrativo y ceremonial. En el primer caso la calendarización en base a las lunaciones y sus posicionamientos en relación a los solsticios, era de especial importancia para la agricultura así como para celebraciones ancestrales como el carnaval, que traspasa culturas y se adentra en la oscura noche de los tiempos, y que para algunos autores significa el recuerdo de lo que podría considerarse una época primitiva en la cual las mujeres aún entraban en una fase de celo.

Así mismo en las consideraciones del tiempo-espacio los originarios de las culturas ancestrales de los andes igualmente catalogaron etapas en las cuales devino su propia civilización, así denominaron un tiempo *purun pacha* (adusto, bárbaro); la edad de Tunupa, y; la Edad de los Incas. (SANTA CRUZ PACHACUTI, 1613/1968)

Así mismo fenómenos celestes llamaron la atención y el registro de los mismos, como los eclipses, sobre los cuales se construyó una hermenéutica, que consideraba augurios de sucesos que afectaban a la continuidad del poder

civil y religioso, criterio que es compartido por la tradición de muchas otras culturas.

En esta continuidad espacio-tiempo, la mediación solar de la cultura inka, impuso la consolidación del imperio desde una visión espiritual, política y militar. En el primer aspecto la manifestación del Sol en su radiación hacia la Tierra preveía un espacio en el cual el curso del Sol se volvía perpendicular en el pleno equinoccio, fenómeno que implicaba encontrar un sitio de poder, el axis mundo, sitio al cual llegado en el tiempo exacto, implicaba la dominación de los sucesos caóticos que anunciaba el *pachakutin*¹⁷. De ahí el frenesí con el cual los últimos inkas de una dinastía milenaria se empeñaban en llegar a esa meta, *Kito* (Quito), el lugar del sol recto, antes del inicio del *pachakutin*. La llegada de los españoles en 1492 a las costas americanas no hacía más que confirmar lo fatídico del suceso, luego la llamada guerra de los *waukis* (hermanos), era otro escenario en el cual el *pachakutin* no dejaba espacio para la consolidación del poder imperial del Incario.

En los aspectos cosmosóficos, las amawtas, los sabios de la antigua cultura ancestral andina, necesariamente debieron cuestionarse sobre la esencia del tiempo y de sus manifestaciones, lamentablemente el sistema escriturario se bloqueó por situaciones fantasmagóricas como lo relata una de las crónicas de indias (Fernando Montesinos; Ophier de España, *Memorias Historiales y Políticas del Piru*, Manuscrito. 1644. Cap XV); y con ello se perdió la posibilidad de registros escriturarios en lenguaje simbólico se hubiesen conservado, aunque de manera difícil, tal cual sucedió con los códices mayas que fueron quemados por la Iglesia, como obra del demonio. Pero gran parte de un sinnúmero de sabidurías y conocimientos ancestrales se confiaron a los registros nemotécnicos del inconsciente colectivo, plasmados en ritos y mitos, que acercan a la conciencia del ser indígena y a su trascendencia histórica.

¹⁷ Pachakutin: retorno o regreso del mundo. Homeomorficamente: revolución, cataclismo.

Otra de las fuentes posibles para conceptualizar el saber sobre el tiempo, se las puede descifrar a través de las estructuras lingüísticas y sus semánticas. Así de inicio la cultura andina ancestral desarrollo el concepto de *pacha*, con una significación espacio-temporal, de tal manera que su ideación del tiempo necesariamente estaba ligada con el espacio; de esta manera la consistencia del tiempo está ligada al espacio, en la dualidad ser-estar, significa el estar y el ser, el haber y el tener, que se refleja en el verbo *kay*, que significa todo ello, de ahí que la pluridimensionalidad de la existencia se ve igualmente reflejada en la abstracción del tiempo-espacio, y la densidad del mismo, está en referencia con el acumulado histórico – natural, de las ubicaciones espacio – temporales de la *pacha*. Y esto esencialmente constituye las mediciones de los solsticios y equinoccios, como momentos estelares en los cuales el tiempo se manifiesta “denso” en sucesos y acontecimientos, que son dignos de ser propiciados y celebrados; consideración que es compartida por muchas otras culturas y civilizaciones.

Pero aún más en la cultura andina ancestral la consideración cíclica del tiempo era tan firme que el concepto de pasado y futuro se consideraba con el mismo término “*ñawpachacha*”. En el lenguaje cotidiano es cierto que estas categorías están bien definidas, así se habla del ayer (*kayna*) del mañana (*kaya*); así como del *hamukpacha*, del tiempo que viene. Pero ya en las cuentas largas, el *ñawpa pacha* es el ir hacia el pasado, y eso es el futuro. Incluso se ha llegado a especular que para el runa andino, las ondas cíclicas del tiempo se manifiestan viniendo de frente, ello se denota en la voz *qhepa pacha*, que literalmente indica el tiempo de atrás, pero que sirve para señalar lo que deviene.

De esta manera la concepción cíclica del tiempo y el espacio, estaba claramente definida en la cultura ancestral andina; de ahí que sin llegar a la fatalidad determinista del tiempo y sus ciclicidad (como en el caso maya –

azteca), los *amawtas*¹⁸ del imperio Tawantinsuyu, calendarizaron la gran rueda calendárica del *pachakutin*, esto es 500 años en el cual el espacio-tiempo se rompe en su continuidad; y se retorna igualmente en un ciclo descendente de 500 años, que sumados completan un *Inti* (mil años). De ahí que el pensamiento político del runa en los andes va dirigido a la reconstitución del *ñawpa pacha*, del tiempo pasado, sin llegar al pasadismo, la utopía revolucionaria del runa andino, no está dirigida a un futuro desconocido y totalmente nuevo, sino a un pasado almacenado en el inconsciente colectivo. El mito del *inkari* (el regreso del Inca decapitado) deviene precisamente de este anhelo del *ñawpa pacha* y señala que el fin de los tiempos de sufrimiento se agotará cuando el cuerpo del último inka decapitado encuentre su cabeza. Ahí también la explicación de la capacidad extraordinaria del runa de ‘aguantar’ situaciones y tiempos difíciles, esperando el tiempo oportuno del cambio radical, para llegar al orden cósmico y colectivo.

¹⁸ Amawta: sabio

CAPÍTULO II

DIMENSIÓN SOCIAL Y CULTURAL

2.1 INTRODUCCIÓN

Las grandes culturas originarias de América y de la región andina, establecieron una visión filosófica del mundo o *pacha* como un todo integrado y diferenciado en tres espacios – tiempo: *hanan*, *kay* y *urin*¹⁹, cuya base subyacente es energética- *muyutixi* y sobre cuya dinámica se produce una cosmogonía – *pachakamay*, esto es un proceso de autogeneración de la *pachamama* –naturaleza, en el contexto regional andino, que determinan eco sistémicamente estructuras económicas sociales y culturales, que permanecen en íntimo contacto e interrelación con estas fuentes eternas de animación cosmológicas y que determinan niveles igualmente de generación de sabiduría y reconocimiento del mundo. Por eso el principio generatriz, que está en la base del sistema – mundo, es denominado *pachayachachi* esto es la sabiduría del ordenamiento universal.

A nivel cosmovisivo, las fuentes energéticas del poder ordenador y configurante del mundo se manifiestan de manera hierofánica en los fenómenos uránicos y telúricos, generados a partir del *kamay*²⁰ de los espacios del *hawapacha*, del *samay*²¹ del *kaypacha* y de la energía del *ukupacha*; de tal manera que en la cosmovisión indígena la realidad material y social está impregnada del espíritu de la naturaleza o de la *pachamama*, que determina las necesarias intermediaciones, la presencia de espacios, tiempos y objetos de poder (*waq'a*) en los tres mundos y que son manipulados, por los

¹⁹ Hanan: (del kichwa) arriba; kay: al medio; urin: abajo

²⁰ Kamay: (del kichwa) energía celeste

²¹ Samay: (del kichwa) energía esencial

hombres de conocimiento, en un sentido sagrado, ritual y celebrativo y por el conjunto de las comunidades cósmicas de los andes.

Es esta la fuerza y el poder dimanante, tanto de las esferas celestes y de los ordenadores mítico – religiosos, traslucidos en las *waq'a*, cuya presencia dictamina el orden cósmico, cuanto celebrativo y ritual, sobre el cual se construye el poder social y cultural de las colectividades kichwas, aymaras y waranies en los andes.

Es este entorno y es esta visión cósmica del mundo, la que conlleva que los originarios hayan asumido de igual manera, homologando a la integridad y diversidad del *pacha*, la más estrecha cooperación y correlación, de manera única y diversa, para el desarrollo de sus actividades humanas, para la satisfacción de sus necesidades, y para el proceso generador de conciencia, ciencia, arte, filosofía y para el buen gobierno y el *sumak kawsay*.

La consanguinidad de las *llaktakuna*²² determina a más largo plazo la demarcación colectiva del territorio y sus recursos naturales, definen a su vez los procesos de trabajo colectivo y apropiación colectiva de sus productos. Y marca de manera permanente el carácter colectivo y ritual del trabajo, que convertido en institución, se definen como *minka*, *mit'a*, y *ayni*²³, como los elementos formadores y fundantes de toda la riqueza y desarrollo colectivo.

Igualmente, el proceso de crecimiento poblacional, y el ordenamiento cósmico, determina que las llaktas originarias den surgimiento a los *ayllus*²⁴,

²² Llaktakuna: pueblos

²³ Minka: trabajo colectivo; mit'a: trabajo colectivo por turno; ayni: trabajo recíproco

²⁴ Ayllu: organización gentilicia

cuyo desarrollo moral y religioso, permitirá el surgimiento de las *panakas*²⁵, y más tarde, fruto de un desarrollo social y político, la integración en procesos de integración en *markas* y *suyus*²⁶, hasta llegar a la configuración del Tawantinsuyu²⁷, como una estructura democrática e integral del poder, a la vez centralizada y descentralizada, a cuya cabeza está el Consejo Supremo de Gobierno del Tawantinsuyu, compuesto por la representación de 16 miembros, configurados como cuatro parejas gobernantes de cada uno de los suyus vinculadas matrimonialmente, y presidiendo este Consejo el *Inka* y la *Qolla*, y manteniendo el principio de la dualidad, diferenciado en *Inka* y *Qolla* del *hanansaya* e *Inka* y *Qolla* del *urinsaya*²⁸. (GUAMAN POMA DE AYALA, 1615 / 1993)

De esta manera, el poder social, político y religioso en los andes, conlleva el sello de la dualidad y la equidad genérica. Dualidad que impide la concentración del poder y evita el peligro de la monarquía; y equidad genérica que reconoce el poder de las mujeres, y éstas tienen en la figura de la *Qolla*, no sólo una figura emblemática, sino una verdadera jefatura política, a la cual se reconoce poder político, social y religioso para el buen gobierno del conjunto de las mujeres.

Poder democrático que se enlaza, de manera institucional, en los espacios político – religiosos y territoriales de los *suyus*, de las *markas*, y las *llaktas*, y en los mismos *ayllus*, con estructuras de gobierno igualmente democráticas fundamentadas en los *kamachik*²⁹, y la gestión de los funcionarios de gobierno *yanakuna*: *kamayuk*, los *tukuyrikuk*, *kurakas*, entre otros³⁰

²⁵ Panaka: linaje

²⁶ Marka: circunscripción homologable a provincia;

Suyu: circunscripción homologable a Estados cardinales

²⁷ Tawantinsuyu: la unidad de los cuatro Suyu

²⁸ Hanansaya: linaje de arriba; Urinsaya: linaje de abajo

²⁹ Kamachik: mandato, ley

³⁰ Kamayuk: El responsable de ejecutar un mandato; tukuyrikuk: supervisor imperial; kuraka: el principal de una llakta.

Pero igualmente el poder se trasluce desde las instituciones sociales, culturales y religiosas, como las “*panakas*” encargadas del culto de las *waq’as*, las *panakas* encargadas del culto del *mallki*³¹, las *akllawasi* y los *yachaywasi*³², como centros que no sólo transmiten y elaboran conocimiento, sino que a su vez generan ciencia, economía, arte y religiosidad. Estos conocimientos se transmiten a través de modelos culturales ligados al culto celebrativo y ritual, a la práctica y al trabajo colectivo. De esta manera el proceso educativo no solamente es transmisión de conocimiento, sino que a la vez es inculturación en base a modelos sociales elogiados por la tradición cuanto por los *kamachik* y un ordenamiento espacial y social, que permite la generación de un orden y armonía, con base moral, ética, religiosa, política, científica y económica.

De ahí que este orden comunitario dimensionado a nivel civilizatorio, es capaz de generar desarrollo humano y asegurar a millones de habitantes del Tawantinsuyu, mediante el trabajo colectivo: de vivienda, alimentación, salud, educación y satisfacciones espirituales; de ahí la permanencia milenaria de esta inmensa acción colectiva consensuada y mancomunada que permite la construcción de obras monumentales, de ingeniería hidráulica, terraceo de montañas, irrigación de desiertos, construcción de caminos, templos, palacios, fortalezas, *qollkas*, *tanpus*³³, puentes, entre otros.

Este desarrollo civilizatorio en el orden moral, político, social y religioso, pervive en sus manifestaciones esenciales y en los niveles básicos, por doquier, en los andes, y en cuanto a la cultura material, ahora en ruinas, a pesar de ello no deja de ser un testimonio vivo de la magnificencia de las épocas gloriosas del Tawantinsuyu; y, de ahí que el espíritu indígena, cumpliendo en parte la profecía de los *amawtas* - sabios, de un *pachakutin*,

³¹ Mallki: el Inka difunto momificado

³² Akllawasi: casa de las escogidas; Yachaywasi: casa del saber (hombres)

³³ Qollka: edificaciones de almacenaje y distribución de variados productos; Tanpu: sitio de descanso

vive en el afán de regresar-ir al *ñawpapacha*³⁴, en el cual se asuma del mandato de la liberación y se restituya el poder indígena.

El *pachakutin* es cada vez más evidente, en la actualidad, en la gran reconstitución ideológica, cultural y política de los pueblos indios del Continente, todo ello dice que este “retorno del mundo” es una realidad, y en ese marco la alternativa de la reconstitución de las *llaktas*, de las *markas*, de los *suyus* y del mismo *Tawantinsuyu*, se va plasmando en base al trabajo de recuperar la identidad, la educación, la salud, la política, y el territorio, y; es así como el poder indígena se va haciendo realidad, paso a paso, con avances y retrocesos, pero de manera inevitable, como inevitable es el regreso del tiempo, como inevitable es el cumplimiento de la profecía de Tupak Amaru II, regresaré y seremos millones! Promesa que subyace en el mito del *Inkarri*³⁵, del inmenso movimiento, pan-indio y telúrico, del cuerpo político de los *suyus* pugnando por encontrar la cabeza del Inka decapitado, momento el cual, marcará el regreso al *ñawpapacha* y al poder político mancomunado.

2.2 ANTROPOLOGÍA ANDINA

El contexto de la antropología andina, se ubica desde la dimensión histórica del ser *runa*, o del *runakantin* y más correspondientemente del *runa kantinchis* (ser runas), pero es igualmente importante tratar la dimensión social en sus parámetros actuales, para ello recurriremos a citar la obra de Galo Ramón Valarezo³⁶, “El Regreso de los Runas” (RAMON VALAREZO, 1993) para ubicarnos en el contexto actual de la sociedad ecuatoriana, que no

³⁴ Ñawpapacha: tiempo pasado

³⁵ Inkari: mito que habla de la búsqueda del Inka de su cabeza decapitada

³⁶ Galo Ramón Valarezo es historiador y agrarista, cursó estudios en el Universidad Central del Ecuador; recibió Diploma de Maestro en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, ha sido investigador del CAAP; Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Católica de Quito; Consultor de la FAO; Directivo de COMUNIDEC y del PRODEPINE. Su libro “La Resistencia Andina” (1987) mereció el premio Francis Howard Cline, de la Conferencia Latinoamericana de Historia. El “Poder y los Norandinos” (1989) se ha convertido en un texto de estudio en varios Centros Académicos Superiores.

es más que el reflejo y la prolongación de una sociedad andina, matizada a partir de los 300 años de Colonia de España. Al respecto en la presentación de la obra, Carlos Moreno M. manifiesta:

!Runa es un término despectivo, recurrentemente utilizado entre los mestizos del Ecuador! Runa es una palabra quichua aclimatada al castellano, que descontextualizada y desvalorizada culturalmente adquiere otro significado, pues suele ser utilizada para menospreciar al indio o, en otros casos, para calificar la mala calidad de un bien; pero casi siempre, es usada para juzgar aquello que está por debajo de lo ‘culturalmente valorado’... recuérdese que en lengua nativa, en quichua, la palabra runa alude al habitante de los Andes. ¡Un runa es el ser humano!

De hecho, Moreno, no da cuenta que la despectividad del término, no es más que la herencia de España y el dominio ideológico cultural de sus descendientes, durante más de 500 años, sobre la gran masa del pueblo.

Galo Ramón contextualiza la realidad del indio y su identidad en el espacio contemporáneo del Ecuador, a partir del levantamiento de 1990, en los siguientes términos:

Lo indio hasta esa fecha se presentaba para muchos como el languidecer de una raza vencida, pasiva sin iniciativas y sin futuro que terminaría por desaparecer en un mestizaje agresivo y arrasador. Parecía que la identidad mestiza creada como contraimagen del indio en el siglo XIX, ya no necesitaba de la imagen del otro para ser ella misma, aunque todavía había personajes que consideraban que la supuesta afición a la vagancia, al alcoholismo, la mentira y el latrocinio que “caracterizarían” a los mestizos, provenía de su raíz india.

Galo Ramón olvida citar, que al igual que en otros contextos de los Andes, políticos conservadores feudales veían en el mestizaje con emigrantes europeos la posibilidad del mejoramiento “racial” de la población americana,

dejando implícita o explícita la idea de la superioridad “racial” de la llamada raza europea.³⁷

Pero regresando a la dimensión histórico – antropológica, signado en la obra de Esterman: Filosofía Andina, el autor mencionado, a partir de un análisis semiótico de la estructura distintiva del pronombre personal, en el kechwa, colige implicaciones filosóficas referentes al tratamiento de la universalidad, tema de mucha importancia para la determinación y carácter del ser andino o *runa kay*, dice Estermann:

Es interesante ver que el quechua posee dos distintos pronombre personales (y formas verbales) para la primera persona plural ('nosotros'): ñoqanchis en sentido inclusivo, y noqayku en sentido exclusivo. Lo mismo se indica mediante los sufijos verbales -nchis e -yku. Este hecho nos manifiesta que existe un concepto diferenciado de la universalidad del sujeto humano... existe una diferencia (no valorativa) entre el runa (noqayku) y las personas extrañas y exteriores: el runa ocupa un lugar bien determinado dentro de la red de relaciones sociales, agrícolas y cósmicas. El hombre que viene de afuera, no tiene este lugar (topos) 'natural', sino que 'flota' libremente en la topología andina, sobre todo en el ámbito rural.

Este señalamiento es de mucha importancia para el contenido del presente trabajo, para entender las posibilidades que abre la interculturalidad, pero siempre mediado por el entendimiento de la concepción antropológica del runa andino en relación a la universalidad del sujeto andino, tema que se lo retoma más adelante.

Igualmente importante en la dimensión antropológica propia del runa andino es la función específica que cumple (o debe cumplir) dentro de la totalidad de las relaciones cósmicas; y para ello nuevamente es importante la revisión del esquema cosmológico de Santacruz Pachacuti, en el cual el hombre, y

³⁷ Cfr. (CAÑIZARES PROAÑO, 2006); (SACOTO, 1971)

más que el hombre, la pareja humana, es y está en una posición de *chakana*, esto es un puente de conexión y a la vez de redistribución, en el contexto de la interrelación cósmica, al decir de Estermann:

... se halla dentro de una 'zona de transición' entre el lado izquierdo... y derecho... pero también entre las regiones superiores... e inferiores... Además media entre el reino animal y el reino vegetal, el agua y el terreno de cultivos. El hombre es ante todo 'guardián' (arariwa) y 'conservador' de kay pacha, y no 'dueño' o 'productor'; el runa es 'agri-cultor' en un sentido muy amplio: guardián muy celoso y responsable de la base de la vida, no sólo de la tierra y los animales, sino de todos los elementos cósmicos y meteorológicos que contribuyen a la continuación (y hasta perfección) de la vida. La verdadera productora es la pachamama, y el hombre la 'cultiva'.

Este aporte al entendimiento del ser runa en el contexto de la interrelación cósmica, de hecho tiene su base en el espíritu colectivo agrario que anima a las comunidades andinas. Otra dimensión de lo antropológico que trata Estermann en relación con el hombre andino se refiere precisamente al sujeto colectivo; en éste ámbito el mencionado autor señala muy bien el extrañamiento que manifiesta el runa frente a los valores supuestamente 'universales' de individualidad, personalidad, responsabilidad personal, interioridad y autenticidad. Ello tiene su explicación dice Estermann en el hecho de que "la individualidad (si fuera un valor) sólo se da en sentido derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundante". Y más adelante el autor citado señala que:

En el Ande, la entidad colectiva fundamental (hasta podríamos decir 'trascendental') y la base imprescindible de la 'identidad' es el ayllu, la unidad étnica de las comunidades campesinas. El ayllu ni es una categoría netamente genealógica (familia extensa), ni una entidad exclusivamente socio-política. El ayllu es la 'célula de la vida', el 'átomo' celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno.

Es este uno de los más importantes elementos para considerar el ser andino en su dimensión antropológica que trasciende hasta la actualidad en el ser de las comunidades andinos en un contexto regional, así Estermann continua caracterizando al ayllu en relación a su composición y carácter:

En la época incaica, el ayllu aglutinaba a las familias nucleares simples y nucleares compuestas que estaban vinculadas por el parentesco real y no meramente ficticio. Regía la prohibición del incesto y endogamia (biológica) entre los miembros de una familia nuclear, más no entre los del ayllu... Cada ayllu se consideraba descendiente de una sólo pareja de antepasados remotos como fundadores del grupo (mallki o 'árbol').

En cuanto a la polaridad sexual, Estermann menciona la correspondencia cósmica de este patrón y sobre ello, el rol que juegan cada uno de los sexos:

Por eso hablando en términos de 'identidad', el hombre andino sólo tiene identidad en la medida en que se realice complementariamente..." y este principio de complementariedad incluso define sutilmente roles de acuerdo a los sexos, "Así la mujer se dedica sobre todo al pastoreo del ganado (como representación de lo masculino), y el varón al cultivo de la tierra (símbolo por excelencia de lo femenino). Aunque las mujeres pueden ayudar a las labores agrícolas, nunca 'abren' la pachamama...

En el mismo tenor, el de la polaridad sexual, Estermann se refiere al tema del homosexualismo:

Aparte de la soltería duradera y el celibato religioso o no – religioso, el mundo andino no (re) conoce la homosexualidad que, de una u otra manera, estaba en la misma base de los comienzos griegos de la filosofía occidental... la persona homosexual no forma ninguna chakana vital en el orden cósmico, y, por lo tanto, es 'estéril' (no dinámica) y 'narcisista' (no relacional)...

Este igualmente es un tema de trascendencia en la actualidad, cuando los esquemas de la modernidad occidental pretenden pasar como algo ‘natural’ la homosexualidad, camuflada como ‘libre orientación sexual’, sin mediar en el hecho de que en la homosexualidad como fenómeno social, la determinante fundamental es la desestructuración ético - social de sociedades de consumo o que se perdieron en el hedonismo, como en el caso griego, cultura en la cual incluso se dio un “homosexualismo culturalmente aceptado” (FOUCAULT, 1998), hecho que nada tiene que ver con los “comienzos griegos de la filosofía occidental” como menciona Estermann, sino con la descomposición de una sociedad esclavista en la molición y el hedonismo.

Anota igualmente Estermann en relación al carácter diferencial de los sexos en la cultura occidental y en el patrón andino, lo siguiente: “La tendencia ‘andrógina’ de la cultura occidental en las últimas décadas (corte de cabello, ropa, adornos, ocupaciones, etc.) no encuentra eco en el mundo andino...”. Y en relación al feminismo manifiesta el hecho del carácter complementario del varón y la mujer:

Pero si concuerda perfectamente con una posición feminista que reivindica la igualdad valorativa entre mujer y varón, que no es ‘equidad’, sino ‘equivalencia’... Ni el hombre está por encima de la mujer (patriarcalismo) ni la mujer está por encima del varón (matriarcalismo), sino que los dos están en posición igualitaria uno frente a otro, complementándose mutuamente.

En relación con una Psicología andina, Estermann hace los siguientes aportes: reconoce que en el *runa simi* (lenguaje humano) no existe vocablos propios para ‘alma’ y ‘cuerpo’ de ello colige que la clásica dicotomía griega, entre estos, no existe en la filosofía andina. Reconoce substitutos homeomorficos en el caso de ‘alma’ expresado en “*yuyaq-nuna* significa literalmente espíritu viejo o espíritu que se recuerda... para el ‘cuerpo muerto’, si hay una palabra: aya...”.

Más adelante Estermann da cuenta del carácter y la concepción de *aya* en el mundo andino:

Para el runa, el alma es la persona difunta en su integralidad que tiene hambre, que sufre y busca cercanía, que regresa a su lugar de origen, que ayuda e interfiere en la vida de los familiares, que sigue viviendo en ukhu pacha y puede tomar posesión de lugares estratégicos (chakanas) como manantes, piedras, ríos y cerros.

De ahí igualmente se entiende la profunda ritualidad en relación a los difuntos, que trasciende desde una visión en la que el *ayllu* y sus relaciones de reciprocidad se mantienen más allá de la muerte. Igualmente, dice Estermann, en el mundo andino se reconoce la causa de la existencia de espíritus negativos en relación a los desequilibrios del entorno y en especial en relación a la conducta de asociatividad:

“espíritus negativos (soq’a, ñak’aq, anchanchu, awki, saqra, supay) que revelan un cierto trastorno en el equilibrio personal, colectivo o hasta cósmico... el hombre es, antes de ser un ‘yo’, un ‘nosotros’ (noqayku), un miembro integrado de una colectividad (familia, ayllu). La relacionalidad social y cósmica es una conditio sine quanon de la integridad física y psíquica del hombre... El ‘yo’ se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos. El ideal de una ‘autonomía’ personal para el runa andino es un absurdo...”.

2.3 ÉTICA ANDINA

La dimensión ética del mundo andino es parte consustancial del acuerdo civilizatorio que alcanzaron los pueblos originarios del ande, con particularidades diferenciadoras, pero englobantes en sus mayores aspectos.

Al respecto es importante considerar la relación de uno de los mayores pensadores, historiadores y filósofos aymaras de la época contemporánea, Ramiro Reynaga (REYNAGA, 1993), quien en su libro “Tawa Inti Suyu 500 años de resistencia keshwa aymara” señala sólidos criterios sobre el ethos de los pueblos originarios, manifestado en sus tradiciones cuanto en sus mandatos y derechos consuetudinarios:

Era moral lo que apuntalaba la vida y leyes morales regían el Tawantinsuyu. No hay en el Ayllu candados ni cerraduras. Nada se atesora oculto. Nada se roba. Una rama apoyada en la puerta decía, nadie está en casa. Dos ramas cruzadas a la entrada de un pueblo decían, no se quieren tratos con los visitantes. Leyes cósmicas referidas a sociedades humanas se llaman leyes morales. Una ley es moral si beneficia a la especie. Si beneficia un sector es inmoral porque perjudica la especie. Las mismas leyes cósmicas que dan vida, la reglan y limitan. Absurdo tratar de ser libre de leyes naturales. Las leyes morales nacen de un solo modo. Generación tras generación los pueblos van aprendiendo a depender su bienestar y vida misma de su cumplimiento. No nacen del capricho de un grupo, ni del cerebro de un supersabio, iluminado, ni de ningún dios. Son traducción a lenguaje humano de las leyes del equilibrio cósmico.

El proceso ético es consustancial a la moral colectiva que impone la presión moral del Ayllu, manifiesta Reynaga, analizando el carácter comunitario de la ética andina:

La presión moral del Ayllu es permanente y total. Centro de organización social no es la familia sino la Comunidad. Es su responsabilidad cuidar a sus miembros. La salud de cada uno es asunto comunal. Para reglar, las leyes morales, no necesitaron ser codificadas ni escritas. Son tradición viva. La coerción moral comunal sola evita ataques contra la ley socialmente formada³⁸. En casos raros, cuando un transgresor persistía, podía llegar a ser expulsado de su Comunidad, condenado al individualismo. Castigo temido en extremo ya que las Comunidades vecinas procuraban no tener tratos

³⁸El "no robes, no mientas, no haraganees" significa no podrás robar, mentir, haraganear. Nota de Ramiro Reynaga.

con el ofensor, pues toda ofensa era social. Esa misma presión moral premiaba a la mujer u hombre que sobresalían dedicando su inteligencia, valentía o esfuerzo a mejorar la vida del Ayllu.

En relación al aspecto conyugal, Reynaga da cuenta de la diferente concepción y práctica de la ética andina, que choca con la concepción y la práctica ética de origen cristiano europea:

Toda mujer y todo hombre cumplían las leyes naturales de la reproducción. El matrimonio era obligatorio. Ella a los 14 años, él a los 15. Las parejas se encontraban generalmente en los grandes festivales como el Kapaj Raymi o en Inti Raymi. Vivían un año de matrimonio a prueba, el Sirwinacuy o Tincunacuspa (kheswa, encontrémonos). Después se casaban para siempre o buscaban otra pareja. Divorcio no existía. El adulterio, de cualquiera de los cónyuges, era casi desconocido³⁹. Las mujeres no valían más o menos después del sirwinacuy. No hubo ni nombre para la virginidad. El sexo no fue condenado por nuestra religión ni costumbre. Por eso no fue obsesivamente soñado. Fue acto religioso. El más conveniente, natural y agradable para perpetuarnos.

En relación a la ética andina, Mejía Huamán, considera el espacio cosmovisional y relacional entre el sinnúmero de seres que pueblan el universo y están presentes en la realidad circunstancial:

... tiene su fundamento en las relaciones de producción entre: el kay pacha, los runas, uywas y awkis, personas, animales domésticos y, los dioses menores que la conforman y menores que la conforman y, el hanaq pacha, es decir entre los dioses que se encuentran en estadio superior. El concepto supay, así como el supaywasi, como el infierno occidental, llegó a los andes con los conquistadores... En quechua no existe la palabra cuerpo en el sentido occidental. Para referir a la piel se dice: Aychaqaray, y para el mundo interior: Ukhuy.

³⁹ Mujer hermosa, con lindo lunar en tu cara, si eres soltera ven conmigo, si eres casada sigue tu camino, si eres viuda, veremos, todo, puede pasar... (STRAND. Mark: 18 Poems from the Quechua. Cambridge, Massachusetts, Halty Ferguson, 1971, p. 14). Nota de Ramiro Reynaga.

En cuanto a las virtudes, considera el profundo espíritu colectivista manifestado en el trabajo, el servicio, el dar, la solidaridad, y el respeto a la ley: (MEJIA HUAMAN, 2005)

Las virtudes supremas inkas probablemente hayan sido, allin llankáq kay, allin yanapakuq, qokuq kay, ser dadivoso, kamachi huntáq kay, entre otras virtudes. En los Andes, a la concepción estética del mundo y a la concepción colectivista y solidaria del hombre y la sociedad, le correspondía una moral fundada en la integración de los hombres.

Retomando a Estermann, al respecto de la Ética andina, éste manifiesta al hablar de lo que él llama ruwanasofía (del quechua *ruwana* – hacer; del griego sofía - sabiduría) que la terminación verbal para indicar la normatividad, obligatoriedad y necesidad; se determina con el sufijo obligatorio – *na*; señala además que se lo usa con el pronombre personal y *kay* (ser-estar), como verbo principal: *rinay kashan* ('tengo que ir') significa literalmente 'mi deber (u obligación) de irme está {dado}'. Explica que el 'deber' no es tanto una acción (forma verbal), sino un estado, una 'posesión' (forma posesiva); de esta manera colige que *ruwana* es lo que se debe hacer.

Continua Esterman manifestando que en este sentido, el ser, como 'ser relacional', es a la vez 'deber ser', o sea un orden normativo y no solo constatativo o fáctico; por eso las proposiciones descriptivas son a la vez prescriptivas y performativas; el estado fáctico de la 'realidad' es (positiva o negativamente) una norma que implica una cierta forma de actuar y relacionarse; en una suerte de identidad dialéctica o de correspondencia recíproca. En este sentido el orden moral como un sistema de relaciones recíprocas corresponde al orden cósmico como un sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Particulariza además que el pensamiento indígena en general es más un pensar del 'estar' que del 'ser'.

Así el orden moral andino obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, en búsqueda de la conservación y perpetuación de un orden cósmico; se trataría de una ética del ‘derecho natural’ o una ‘ética naturalista’; argumenta Estermann al considerar que en el ser andino; lo ‘interior’ no es algo exclusivamente individual y personal, sino siempre colectivo y expresivo. Añade además que el verdadero sujeto ético es el ‘nosotros’ (*noqayku*) colectivo y comunitario, y no el ‘yo’ soberano y autónomo.

Dice Esterman que los principios lógico-existenciales de correspondencia y complementariedad se expresan en el plano ético sobre todo a través del principio de reciprocidad:

“Este hace las veces de normatividad cósmica que incluye a todos los actores y elementos, tanto divinos como humanos, como extra-humanos, tanto del hanaq pacha, como del kay pacha y hasta de uray pacha. El principio de reciprocidad no se limita a las relaciones interpersonales humanas, ni al ámbito de esta vida. También tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos; es vigente más allá de la vida. Para el sentimiento andino, los fenómenos meteorológicos y astronómicos, los cerros (apu o ruwal) y la pachamama, los animales, las piedras, los ríos, las lagunas y cuevas, pero sobre todo los espíritus (nunakuna) son actores ‘éticos’ que contribuyen o, respectivamente trastornan el orden cósmico.”

Dice además Estermann que “el quechua no posee ningún vocablo propio para “mal”; se lo expresa mediante la negación del ‘bien’: *mana allin*, o a veces por el vocablo estético *millay* (‘feo’). De igual manera, argumenta que, el vocablo *supay* significa tanto ‘diablo’ como espíritu ‘benigno’; e igual, algo semejante ocurre con el sinónimo *saqra*: no necesariamente se refiere a algo negativo (‘demonio’), sino a algo de fuerza exuberante y desbordante en el sentido dionisiaco.

Para Esterman la justicia andina (*chaninchay*) toma en cuenta el lugar específico que ocupa un cierto elemento en la relacionalidad cósmica, la función peculiar que debe cumplir para la conservación y perpetuación del orden cósmico.

Estermann, analiza la función de la ritualidad no sólo como una expresión festiva y ceremonial de la vida, sino además el cumplimiento de un deber; y con la finalidad de lograr la conciliación:

...la mayoría de los rituales típicamente andinos tienen como finalidad la 'conciliación' de las fuerzas naturales mediante una retribución recíproca, pero simbólica, del valor vital que tienen. El despacho o pago es un 'tributo' que hay que abonar como recompensa recíproca por la generosidad del sol, de la lluvia o de la tierra... Los desastres naturales son considerados como consecuencias y efectos de una falta de reciprocidad por parte del ser humano, o en concreto: de una comunidad o región... la categoría clave nuevamente es la 'justicia' en el sentido de la reciprocidad...

Nuevamente el contraste gravitante de la ética andina y la ética de occidente se hace presente, especialmente al referirse a los paradigmas de la moral de filiación cristiano europea, para Estermann esto significa que:

... algunos de los valores primordiales de Occidente como el amor desinteresado,... la generosidad unilateral, el perdón incondicional, la autonomía individual y la universalidad de los Derechos Humanos, no tienen el mismo peso y la acepción, ni son considerados valores éticamente favorables... {pues} el 'sujeto' básico es el ayllu y la familia, pero de ningún modo el individuo particular....

Igualmente Estermann analiza el carácter moral ‘diferenciado’ que comporta el hombre andino dependiendo de la pertenencia o no al ayllu; y, esto es manifiesto incluso en la forma pronominal verbalizada del *noqanchis* (nosotros inclusivo) y la exclusiva (*noqayku*).

Lo que rige para el grupo endógeno (ayllu), no necesariamente tiene validez para la universalidad inclusiva (todos los hombres)”... Los principios éticos sociales andinos tienen como punto de referencia los nexos ‘naturales’ de la consanguinidad, de padrinazgo y compadrazgo y del ayllu (comunerismo), antes que los nexos ‘conscientes’ de la amistad, del amor al prójimo y de la solidaridad con el foráneo.

Este aspecto es de primordial importancia para entender y dimensionar las relaciones interculturales que se generan en la actualidad. En referencia a la conyugalidad, Estermann anota la práctica consuetudinaria del matrimonio decidido por la parentela, costumbre que subyace en toda la etapa gentilicia del desarrollo social humano y que en el caso andino en muchas comunidades aún tiene mucho peso:

“La formación de una pareja no se debe a una decisión ‘libre’ y autónoma de dos personas, únicamente en base a la afinidad (enamoramiento, comprensión, amor). Como está en juego la ‘conservación’ del cosmos a través de la polaridad complementaria y fecunda, esta decisión tiene que ser tomada, con mucha prudencia, en conjunto por las dos familias (ayllus) involucradas. La institución andina del sirvinakuy (o uywanakuy)... pretende asegurarse en forma óptima el cumplimiento de la reciprocidad.”

En relación a las condiciones en las cuales se establece el compadrazgo y padrinazgo, Estermann da cuenta de los factores primarios de carácter existencial que norman esta práctica, más aún en un estado de explotación y exclusión con precarios estándares de expectativas de vida, e igualmente anota las interdicciones de carácter moral que conlleva la relaciones de este género en la ética andina, en la época incaica; pero lo que no dice Estermann

es que igualmente está práctica trasluce una antigua forma de matrimonio por grupos, y que en la actualidad se manifiesta como un trato afectuoso diferenciado, o como una forma de arreglar situaciones conflictivas que se establecen, por ejemplo, en relación a hijos por fuera del matrimonio:

Por los factores climáticos y topográficos adversos del Ande, la reciprocidad inter-generacional no es garantía y seguridad suficiente para la conservación de la vida y del orden social y cósmico. Por esta razón, en el ámbito andino (sobre todo en el campo) se practica un sistema muy amplio y sofisticado de padrinazgo y compadrazgo, que es una forma ampliada de reciprocidad... En las interrelaciones dentro de la comunidad (ayllu) también domina el principio ético de la reciprocidad, en forma de un código moral que tiene que normar las relaciones ‘no-connaturales’ o extra-familiares (fuera de la consanguinidad y compadrazgo).

Lo cual se corrobora con lo dicho por Guamán Poma de Ayala al respecto: “Ninguno se casa con hermana, ni con madre, ni con prima hermana, ni tía, ni sobrina, ni pariente, ni con su comadre, so pena de ser castigados, y se les sacan los ojos y se les hace cárcel en los cerros, para memoria y castigo”. (GUAMAN POMA DE AYALA, 1615 / 1993)

Igualmente Estermann menciona y explica la dimensión del código moral andino del *ama shua*, del *ama killa* y del *ama llulla*, código sobre el cual aún se discute su pertenencia a la cultura andina o sobre aquello que se considera una traslación al kechwa de la moral cristiana:

El código incaico clásico de los tres ¡ama! (¡No! Prohibitivo), complementado por la prohibición tajante del incesto, forman la base imprescindible de la convivencia y justicia entre los diferentes miembros y grupos de la comunidad. Ama suwa, ama llulla, ama qella – ‘no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo’; estos tres ‘mandamientos’ reflejan cada uno a su manera el principio de reciprocidad.

En la necesidad de contextualizar las categorías morales en base a la reciprocidad y la retribución, y reconocer la sabiduría implícita que contienen los cientos de mitos y relatos andinos para la formación moral de las nuevas generaciones, se aporta con este relato que tiene la forma de fábula de origen quechua del sur, *Mishi* (gato) (FRONTAURA ARGANDEÑA, s/f), y que es igualmente relatado en los pueblos kechwas norandinos; y en ello se implica la integridad, la relacionalidad y la correspondencia que trasunta al ethos del pueblo kechwa:

Athoj que siempre se daba tonos, hizo apuesta con Michi: los dos saltarían el río Desaguadero. El que gane, tendría derecho a quitarle la cola al otro... Se pusieron a la prueba. Michi salió con ventaja, como digno pariente de Ukhumari. Atoj hizo un ademán torpe y cayó al agua. Con grandes esfuerzos pudo salir. Michi ya lo esperaba para cumplir la apuesta. Y le quitó su “chupa” (cola). Dame mi cola, le dijo el zorro. Tráeme primero leche, contestó Michi. Fue donde la “wija” (oveja). Oveja, dame leche, leche llevará a gato, gato me dará mi cola. Tráeme “Kkhachu” (pasto). Fue a la “chajra” (sembradío, campo) Campo, dame pasto, pasto llevaré a oveja, oveja me dará leche, leche llevará a gato, gato me dará mi cola. Tráeme “Unu” (agua) para regarme. Fue al “mayu” (río) Río, dame agua, agua llevaré a campo, campo me dará pasto, pasto llevaré a oveja, oveja me dará leche, leche llevará a gato, gato me dará mi cola. Tráeme “Manka” (olla). Fue al “Mankero” (ollero). Ollero, dame olla, olla llevaré a río, río me dará agua, agua llevaré a campo, campo me dará pasto, pasto llevaré a oveja, oveja me dará leche, leche llevará a gato, gato me dará mi cola. Tráeme “lantta” (leña) para encender el horno. Fue a la “sachcha” (árbol). Árbol dame leña, leña llevaré a ollero, ollero me dará olla, olla llevaré a río, río me dará agua, agua llevaré a campo, campo me dará pasto, pasto llevaré a oveja, oveja me dará leche, leche llevará a gato, gato me dará mi cola. Tráeme “Llantta ppakina” (makana). Fue al “Llanttappakiyniyoj” (makanero). Makanero, dame makana, makana llevaré a árbol, árbol me dará leña, leña llevará a ollero, ollero me dará olla, olla llevaré a río, río me dará agua, agua llevaré a campo, campo me dará pasto, pasto llevaré a oveja, oveja me dará leche, leche llevará a gato, gato me dará mi cola. El “Makanero” le dijo: allí, adentro!, donde ya no ves nada, hay makana. Entra hasta donde yo te diga y saca del centro de la tierra. Atoj obedeció y se internó. Desde el fondo, gritaba: Más adentro? más! más? más! Y no volvió a salir.

Igualmente, en la necesidad de contextualizar este conocimiento de carácter filosófico e ideológico, se aportan a continuación elementos de carácter histórico sobre los *kamachik* esto es los mandatos morales y consuetudinarios de los pueblos kechwas, que constan en el libro de Guamán Poma de Ayala “Nueva Coronica y Buen Gobierno” (GUAMAN POMA DE AYALA, 1615 / 1993), en el texto siguiente se cita de manera contextual sobre la justicia y el castigo:

De cómo no había hechiceros verdaderos ni falsos, ni persona que da ponzoña, ni adúlteras, ni putas ni putos, ni renegados ni renegaciones, porque los mataban vivos, con mucha pena y castigo, a pedradas, y los despeñaban, y así había buena justicia y castigo en los malos, ahora más castiga a los pobres y a los ricos les perdona, mala justicia. De cómo no había ladrones ni salteadores porque los castigaban muy cruelmente por la justicia del rey de aquel tiempo.

Igualmente Guamán Poma se refiere al *trancesus* cultural que vive el pueblo kechwa en base a la codicia que aportó la invasión europea sobre los metales preciosos y la descomposición del estilo de vida:

De cómo no había oro ni plata tanta, por la causa que no había herramienta y recaudo; es la razón que no fueron tan codiciosos como los españoles, que se dejan matar por medio real, e irán al infierno por la plata más los siervos. Como no había puentes en este reino, ni camino bien abierto, es de la causa que cada rey se estaba en su pueblo y no salía a otra parte, y así no tenía necesidad de aderezarse nada. De cómo en aquel tiempo los reyes, indios, y señores y principales, fueron muy temidos y servidos, y respetados, obedecidos, por la causa que fueron bien adoctrinados y castigados en esta vida; lo echaron a perder los españoles, y más los sacerdotes, y mucho más las justicias y visitadores, porque todo es contra indios y pobres.

Guamán Poma en su afán de defender y resaltar la vida y la cultura anterior a la llegada de los españoles, igualmente mistifica su relato en relación con las prácticas religiosas de los kechwas:

De cómo no tenían waq'as, ídolos, ni adoraban a las piedras ni al sol, ni a la luna, ni a las estrellas, ni tenían templo cubierto sino fue señalado un sitio y lugar, lo tenían como cosa grande de donde hablaron con Dios del cielo, Runakamah, y así los supays se huían de ellos y no hubo tanta tentación en aquella gente. Y en aquellos tiempos no había pestilencia, ni hambre, ni mortanza, ni sequedad de agua porque llovía mucho y había abundancia de comida y multiplico de ganados; y mucho multiplico de indios, porque Dios lo permitía en ese tiempo a los indios.

Pero igualmente Guamán Poma establece de manera nítida la grave desestructuración del orden moral que aportó la invasión europea a tierras americanas:

De cómo en aquel tiempo no se mataban ni se robaban, ni se echaban maldiciones, ni había adúltera ni ofensa en servicio de Dios, ni había lujuria, envidia, avaricia, gula, soberbia, ira, acidia, pereza, y no había deudas ni mentiras, sino todo verdad... y limosna se hacían entre ellos, y tenían buena justicia y grave. Eran temerosos de Dios porque juraban en aquel tiempo diciendo “runa kamah wanochiawachun kay allpa millpuwachun”, “hacedor de la gente me mate, y me trague esta tierra”, con estas palabras hacían juramento, aunque entre ellos ha habido batalla y muerte por defenderse ellos y sus tierras, como hombres no como bárbaros animales. Esta gente indios de este tiempo si le faltasen estos dichos tres vicios: de emborracharse, y guerra, y quitarse sus haciendas en guerra no tuvieran, fueran {serían} santísimos hombres en este tiempo.

Guamán Poma de Ayala, aporta también con indicaciones precisas del orden social, natural y religioso de la cultura andina:

Ninguna persona puede blasfemar contra el Sol ni la Luna ni contra las estrellas y el lucero Chaska Kuyllur (Venus), Waka Willkakunas (divinidades locales) y contra las Wakas. Y que tampoco blasfeme contra el Inca, y la Koya, ni contra ninguna persona, ni contra el Consejo del Tawantinsuyu. Ningún árbol frutal o madera de leña o

paja no puede ser quemado ni cortado sin licencia, so pena de muerte y castigo. No se coge a la Taruka, Wanaku, Vikuña, Wachawa (ganso andino) ni lo matan, para que aumente. Solamente se mata al tigre y la zorra por los daños que realizan.

Se dice de las normatividades que acompañan a la viuda y al culto de los difuntos:

La viuda en seis meses no descubre su rostro, ni sale de la casa y un año lleva luto y toda su vida no conoce hombre, manteniéndose honesta y recogida y criando a sus hijos en su casa y sementera. Todos entierran a sus difuntos en sus bóvedas y pukullos (construcciones funerarias) y se entierran según el uso regional con sus vajillas y comidas y bebida y ropa.

Se anota criterios para la enseñanza de la obediencia en las nuevas generaciones:

Los jóvenes y niños son muy obedientes a sus padres y madres y a los demás viejos, ancianos y taytas y a los mayorazgos de todo la llahta. No cumpliendo, la primera vez, son azotados; en la segunda, son enviados a las minas. Los hijos sirven a sus padres hasta los veinticinco años, y de allí en adelante se ocupan en el servicio de la República Comunitaria.

Se anota igualmente aquello que sería práctica consuetudinaria para el castigo de diferente tipo de delitos, muchos de los cuales incluyen castigos corporales, la ley del talión y la pena capital:

Para que no existan ladrones, ni salteadores, los ladrones son castigados con quinientos azotes, y los salteadores son apedreados y muertos y sus cuerpos no son enterrados, para que los coman las zorras y gallinazos. Ninguno, después de haber muerto una persona, pide que pague la deuda, ni la mujer, ni el marido, ni el padre, ni la madre, ni el hijo por el padre, sino que se pide al día, durante su

vida. Cualquier persona que mata, muere como lo mató, si fue con piedra o con palo, lleva la misma pena y se ejecuta y sentencia. La mujer no aborta a su hijo, si lo hace, muere, tampoco es corrompida o consentida en la corrupción, si así lo fuese, se le cuelga de los cabellos o de las manos en una peña viva y ahí le dejan morir. A los perezosos y sucios, como castigo se les da, que la suciedad de la chacra o de la casa o de los platos con que comen o de su cabeza y de las manos o pies, les lavan y se les da a beber en un mate, por pena y castigo. Ninguna persona derrama el maíz ni otras comidas, y tampoco a la papa, lo sacan la cáscara, so pena de ser castigados. A los borrachos se les llama hallpa (violento), machasca (emborrachado), shua (ladrón) wachuk (adúltero), pallqo (mentiroso), yscay sonqo (traidor). Todos estos pecados entran al borracho. Y si el borracho golpea el rostro a la mujer o habla necedades, es muerto y luego de ejecutado, se manda que todos le pisen la barriga para que la hiel y la chicha del borracho reventase. Sentenciaba al borracho el Ynga, diciendo así: Astaya ayzarkuy, sarukuychih tawantinsuyo hapllakta llullata yscay sonqo machaskata” (En hora mala, arrástrenlos violentamente, pisotéenlos a los violentos del Tawantin Suyu, a los mentirosos, traidores y borrachos). A los que juegan en vez de cumplir con el trabajo comunitario, se les manda azotar en los brazos y en las manos, cincuenta azotes con la waraka, para que todos hayan de trabajar; y si no tiene que hacer, que haga sogá y traiga leña o paja para su casa o tejiese kunpana, y haga oshotas o sobe pellejos.

Se establece también normas consuetudinarias orientadas a la salud pública, en épocas de pestilencia y sacrificio:

En tiempo de pestilencia o de sacrificio, de tempestades, en tiempo de hambre y sed o muerte masiva, o del Inca o de algún señor Kapah Apu, no se hace fiesta, ni baila, ni danza, ni canta, ni se toca tambor, ni flauta, ni se toca mujer, ni se toca hombre, pues es tiempo de ayuno y penitencia, no se come sal, ni ají, ni carne, ni fruta, ni bebe chicha, ni se come ninguna comida, sino sólo maíz blanco y crudo, en penitencia.

Igualmente normas orientadas al comportamiento social, referido a mantener la identidad de pueblo y en contra del dispendio:

Ningún runa muda su hábito y traje de cada parcialidad y Ayllu, so pena de cien azotes. Se prohíbe el derroche en los vestidos ordinarios y las cosas preciosas, como el oro y la plata y piedras finas, y totalmente la superfluidad en los banquetes y comidas.

El autor del libro denota el cataclismo que se ha vivido con la irrupción de los españoles, y entremezcla elementos propios de la cultura originaria, cuanto elementos homeomórficos de la cultura hispana, para catalogar lo que era y debía ser un buen gobierno en los Andes.

En la época contemporánea, Mariátegui rescata a partir de una reseña literaria el hecho del poder comunitario en el manejo del derecho propio consuetudinario: (MARIATEGUI, 1928 / 2001)

... "Ushanam Jampi", en cambio, tiene una vigorosa contextura de relato. Y a este mérito une "Ushanam Jampi" el de ser un precioso documento del comunismo indígena. Este relato nos enteramos de la forma como funciona en los pueblecitos indígenas, a donde no arriba casi la ley de la República, la justicia popular. Nos encontramos aquí ante una institución sobreviviente del régimen autóctono. Ante una institución que declara categóricamente a favor de la tesis de que la organización incaica fue una organización comunista. En un régimen de tipo individualista, la administración de justicia se burocratiza. Es función de un magistrado. El liberalismo, por ejemplo, la atomiza, la individualiza en el juez profesional. Crea una casta, una burocracia de jueces de diversas jerarquías. Por el contrario, en un régimen de tipo comunista, la administración de justicia es función de la sociedad entera. Es, como en el comunismo indio, función de los yayas, de los ancianos (39).

2.4 TEOLOGÍA ANDINA

Sobre la Teología Andina o Indígena, se han realizado múltiples investigaciones de parte de los llamados Cronistas de Indias, así como de los

clérigos que acompañaron a la invasión, y luego de parte de la Inquisición que incluso avanzada la Colonia desató una campaña llamada de “Extirpación de Idolatrías”. Entre los Cronistas quien mayor renombre y aporte creemos ha realizado, desde su punto de vista, la “Historia Natural y Moral de las Indias”, (ACOSTA, 1590 / 2008) importantes igual son los aportes en “Dioses y Hombres de Huarochiri” (BULNES, 2002), y “Extirpación de Idolatrías en el Pirú” (ARRIAGA, 1621/1999). Entre los autores contemporáneos que tratan sobre el tema se puede mencionar a José Carlos Mariátegui, en “Los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana”, (MARIATEGUI, 1928 / 2001) En el caso de la región norandina, actualmente llamada Ecuador, se encuentra información historiográfica sobre costumbres morales y religiosas de los pueblos que la habitaban, pero de manera puramente descriptiva y en muchos casos de manera despectiva y etnocéntrica, al respecto se puede ver en la obra de Federico Gonzalez Suarez. (GONZALEZ SUAREZ, 1890)

En cuanto a la religión andina, Mejía Huamán, establece claramente al igual que otros autores el carácter agro mórfico de la misma: (MEJIA HUAMAN, 2005)

“La religión andina es agro mórfica, corresponde al modo de vivir y a los ideales de un pueblo agricultor, por tanto a su sistema de organización. No concibieron la falta como pecado y motivo de condenación del alma, no tomaron interés por la vida ultraterrena a la manera occidental; el cuerpo, aychaqara, permanece en este kay pacha, al hanaq pacha sólo se traslada la nuna, o alma, donde continuará viviendo con su ayllu fallecido con anterioridad y, donde las labores agrícolas continuarán siendo ejercidas...”

Igualmente en relación a la creencia en una vida después de la muerte, Mejía Huamán, aporta de manera positiva en base a criterios antropológicos y arqueológicos:

Los descubrimientos arqueológicos nos demuestran claramente que los inkas admitían como evidencia la vida en un estadio inmediato superior al mundo real, hanaqpacha. En los fardos funerarios y en otras formas de enterramientos se puede apreciar, que el difunto era enterrado con sus instrumentos de trabajo, adornos, alimentos, etc., porque se concebía útiles en el hanaqpacha (espacio superior)... Respecto a la nuna, alma, podría sostenerse que el dios vivificador, pachayachachi, sería el vivificador del mundo. Al principio, probablemente, a través de un samaykuy, o un hálito de vida. Samay es un término quechua que al mismo tiempo significa, descansar y recrearse; esto es, tomar un nuevo hálito de vida, tomar energías para continuar con el llankay.

Estermann experto en el tema, es uno de los pocos investigadores y conocedores del tema, que realiza interpretaciones y análisis filosófico - cosmovisionales, y al respecto reconoce que: “llama la atención que el *runa simi* no tiene un vocablo genérico para lo divino, sino que lo presta del español (Dios o Yus). Sin embargo existe una serie de denominaciones para referirse a ciertos aspectos o realidades divinos: *Pachakamak, Qhapak, Qhapak – Yayanchis, Wiraqocha, Apu, Yaya*”.

Aclara Estermann que *Pachakamak* y *Wiraqocha* se refieren a divinidades incaicas o pre-incaicas; y, las demás son paráfrasis quechuas de concepciones cristianas; y termina considerando que la ausencia de este nombre genérico se debe al politeísmo incaico.

Mucho más adelante Estermann reconoce ampliamente la ausencia de un dios creador o hacedor del Universo en el pensamiento andino, aclara al respecto de *Pachakamaq*:

...era una divinidad costeña porque fue venerado como controlador de las conmociones sísmicas... su templo mayor... un oráculo famosísimo, consultados hasta por los mismos Sapan Inkas. El verbo quechua kamay no tiene la acepción de ‘crear de la nada’... sino de ‘re-crear’ y ‘re-hacer’ desde un desorden y caos. Ni Wiraqocha ni

Pachakamaq eran ‘creadores’ en un sentido absoluto, sino ‘ordenadores’... ‘animadores’ y ‘movedores’ de pacha, sobre todo al ocurrir un pachakuti, una revolución cósmica que convierte el orden anterior en un caos y desorden total.

Estermann, reconoce la sincreticidad de la religiosidad andina, antes que una religión andina, más aún en el marco de una modernidad sui generis derivada de un mestizaje y un sincretismo propio y auténtico, que a pesar de la presentación violenta e impositiva del cristianismo, mostraba “una afinidad sorprendente con los rasgos más fundamentales de la experiencia religiosa andina”. Tema del cual trata en extenso la obra del Padre Acosta, pero igualmente Estermann no menciona que entre las múltiples corrientes y tendencias en la Iglesia católica en determinado momento se llegó a legislar sobre la necesidad de lograr sincretizaciones de parte del cristianismo de la base “pagana” de las religiones naturales de los pueblos originarios.

Señala además Estermann sobre la lógica incluyente del *runa*:

La lógica incluyente del runa andino ciertamente ha contribuido (y sigue contribuyendo) grandemente a la ‘tolerancia incluyente’ con respecto a la religiosidad andina: Lo uno (cristiano) co-existe con lo otro (incaico) como complementos y correspondencias fecundos e integrativos, produciendo esta síntesis (o sin-creción) que es la ‘religiosidad andina’ actual.

Ya en concreto sobre la cosmovisión religiosa del *runa* andino, Estermann critica la concepción simplista de los etnólogos, quienes consideran que para el *runa*, todo el universo está animado, que en todas partes hay espíritus, de hecho Estermann reconoce que:

Es cierto que para el hombre andino, de una u otra manera, el universo como pacha ‘vive’ (panzoismo) y tiene fuerza vital (animu). Pero no podemos decir que ‘todo está lleno de espíritus’: los pasos

pachasóficos o chakanas tienen una función especial; por eso tienen carácter sagrado y sacramental (mysterion)... Dios, entonces, forma parte integral de pacha, como fundamento ordenador del universo, como relacionalidad semántica y simbólica del mismo.

Más adelante Estermann considera que a pesar de la sacramentalidad universal del pensamiento religioso andino, se reconocen espacios-tiempo sagrados:

...lugares..., acontecimientos y momentos... específicos en donde lo divino se revela o se presenta de una manera muy densa y comprimida... Estas hierofanías (manifestaciones de lo sagrado) y teofanías ya tenía su importancia en la religión incaica. Los lugares y momentos ‘sagrados’ o ‘sacramentales’ incaicos fueron ocupados completariamente por los elementos correspondientes de la religión católica transculturada. En muchos lugares donde existían wak’as (santuarios, templos) o intiわたanas (amarres del sol) hoy día se irguen (sic) templos y santuarios cristianos. El caso más significativo es el reemplazo del Qorikancha (Templo del Sol) en Cusco, el lugar sagrado de la religión incaica, por el actual templo católico de Santo Domingo... También los momentos ‘sagrados’ como los solsticios eran ocasión de hierofanías: el Inti Raymi en el solsticio de invierno (24 de junio) ocupado posteriormente por la fiesta de San Juan Bautista...

Aquí cabe mencionar, ya que Estermann, no lo hace, de que la religiosidad natural de los pueblos antiguos a nivel universal, igualmente consideraba altamente ritual y sacramental los llamados tránsitos del sol, manifestados en los equinoccios y solsticios; más aún en el caso de las religiones heliolátricas, cargadas de ritualidad y simbolismo en la celebración de estas fechas, así como en aspectos menos sacramentales pero igualmente importantes, como el inicio del ciclo agrícola, en un nacimiento, en el primer corte del cabello, en la colocación de la primera piedra en una construcción, etc.

Estermann colige que “El hombre andino vive dentro de la ritualidad y la simbología, como una forma de conocimiento (gnosis, yachay); la

gnoseología andina no es representativa – conceptual, sino simbólico – ritual”. El entusiasmo y el sentir religioso de Estermann le lleva a lo largo de toda su obra a enfatizar este aspecto consustancial de la realidad andina, pero aquí igualmente cabe precisiones, en el primer caso, no es posible considerar, sin medir los tiempos históricos, de igual manera la gnosis andina prehispánica, de aquella que ocurre luego de la invasión española, en el primer caso es posible y cierto que la gnosis incaica se haya performado en medio de lo ritualístico y simbólico; pero una vez desconstituido el orden civilizatorio andino, lo ritualístico y simbólico si bien permanece durante mucho tiempo en la conciencia religiosa del runa andino, cada vez más pierde asidero en la realidad originaria, y se convierte en muchos de los casos en una mixtura puramente ilusoria. A más de ello en lo que Estermann pretende ver religiosidad no es más que el grito desgarrado de comunidades sujetas a las más crueles circunstancias de vida, elevado al cielo ilusorio de sus más caros deseos.

También es importante reconocer un intento moderno de representación cosmovisiva – espiritual del runa andino, tomando en consideración su agrocentrismo, presente en la obra de B. de Lozada (LOZADA PEREIRA, 2003), en ella se describen elementos cosmovisivos de carácter religioso espiritual, pero bajo una mirada “agrocentrica” es decir entendida en un conjunto sistémico de carácter agrario del cual surgen y se explicitan relaciones de carácter esencial y vivencial, que coadyuvan a la necesidad de la producción alimentaria; mas adelante se trata con mayor desarrollo esta temática.

En el esquema de María Esther Grebe, la posición central ocupa la Pachamama, ubicada al centro de la tripartición cósmica del Pacha (mundo), en el cual además se establece un espacio masculino y femenino, un espacio de las deidades, de los cuerpos celestes, de los espíritus y de los animales; y sobre ello aquello que resultarían ser los elementos de poder en escenarios de producción e intercambio vital.

versus la exclusión arbitraria (predestinación) , y la concepción discontinua (apocalíptica) del tiempo versus el crecimiento orgánico del Reino de Dios”... continua Estermann considerando que “Las Iglesias protestantes clásicas (luteranos, calvinistas, metodistas), prácticamente no han podido ‘inculturarse’, por la importancia de la palabra..., el purismo iconográfico, la insistencia en la gracia no merecida..., la predestinación, el rechazo a los ‘mediadores’ (Santos) y la dialéctica exclusiva entre Dios y hombre”.

En cuanto a la Iglesia Católica, Estermann hace un recuento de los elementos simbólicos difíciles de inculturarse en la religiosidad andina, tales como el celibato, la trinidad, el perdón gratuito, la masculinidad de la Iglesia y de la divinidad; pero por otro lado señala los elementos que permiten una inculturación más profunda, entre ellos, “el elemento femenino (María), los ‘mediadores’ (Santos), la cruz, la encarnación, las imágenes, los sacramentales y sacramentos, las fiestas y rituales, la importancia de la revelación natural, el *ordo essendi* y la simbología religiosa en general”.

Por último es importante hacer un recuento contextual del tema, desde una perspectiva histórica – cultural, en la autorizada voz de José Carlos Mariátegui, que se refiere explícitamente a “La Religión del Tawantinsuyo” en su libro “7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana” (MARIATEGUI, 1928 / 2001). Mariátegui citando a Valcárcel, dice en relación al culto a la Pachamama:

La tierra... en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día.

Luego realiza un esclarecedor estudio de la diferencia del problema religioso en la región norteamericana y la que se dio en el área latinoamericana, que es

de vital importancia para reconocer y explicitar el distinto desarrollo que han debido tener la región latinoamericana y la colonización anglo-sajona en América.

El colonizador anglosajón no encontró en el territorio norteamericano ni una cultura avanzada ni una población potente. El cristianismo y su disciplina no tuvieron, por ende, en Norteamérica una misión evangelizadora. Distinto fue el destino del colonizador ibero, además de ser diverso el colonizador mismo. El misionero debía catequizar en México, el Perú, Colombia, Centroamérica, a una numerosa población, con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias... Como consecuencia de este hecho, el factor religioso ofrece, en estos pueblos, aspectos más complejos. El culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias. El estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores.

En relación a los rasgos fundamentales de la religión inkaica, Mariátegui considera su colectivismo teocrático y su materialismo: con ello da cuenta de un inicio, la manifiesta vinculación de la metafísica religiosa con el desarrollo social comunitario de los Andes, el agrarismo, el culto heliolátrico y la colectividad de pueblos mancomunados por el trabajo colectivo; y relacionado al materialismo, pretende informar del proceso de desarrollo tecnológico orientado al bienestar del pueblo, como primer mandato del Tawantinsuyu:

Estos rasgos la diferencian, sustancialmente, de la religión indostana, tan espiritualista en su esencia... La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica, hecho que nos aproxima a la China mucho más que a la India. El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social... Identificada con el régimen social y político, la religión inkaica no pudo sobrevivir al Estado incaico. Tenía fines temporales más que fines espirituales. Se preocupaba del reino de la tierra antes que del reino del cielo. Constituía una disciplina social más que una disciplina individual. El mismo golpe hirió de muerte la teocracia y la teogonía. Lo que tenía que subsistir

de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta... El culto estaba subordinado a los intereses sociales y políticos del Imperio.

Importante es resaltar la política de respeto de los Inkas a las manifestaciones cülticas y religiosas de las llaktas y markas y suyos a los cuales integraron al Tawantinsuyu, en ello da cuenta Mariátegui al igual que muchos otros autores, que a pesar de la necesidad de un régimen autocrático, no llegó a ser autoritario, que siendo expansionista no se manifestó de manera imperialista:

Este lado de la religión incaica se delinea netamente en el miramiento con que trataron los inkas a los símbolos religiosos de los pueblos sometidos o conquistados. La iglesia incaica se preocupaba de avasallar a los dioses de estos, más que de perseguirlos y condenarlos. El Templo del Sol se convirtió así en el templo de una religión o una mitología un tanto federal. El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista ni inquisidor. Su esfuerzo, naturalmente dirigido a la mejor unificación del Imperio, tendía, en este interés, a la extirpación de los ritos crueles y de las prácticas bárbaras; no a la propagación de una nueva y única verdad metafísica. Para los inkas se trataba no tanto de sustituir como de elevar la religiosidad de los pueblos anexados a su Imperio... La religión del Tawantinsuyu, por otro lado, no violentaba ninguno de los sentimientos ni de los hábitos de los indios. No estaba hecha de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías. Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneos de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra. Los mitos incaicos reposaban sobre la primitiva y rudimentaria religiosidad de los aborígenes, sin contrariarla sino en la medida en que la sentían ostensiblemente inferior a la cultura incaica o peligrosa para el régimen social y político del Tawantinsuyu. Las tribus del Imperio más que en la divinidad de una religión o un dogma, creían simplemente en la divinidad de los Inkas.

En esta última aserción quizá reside gran parte de la explicación del hecho de la derrota del Imperio Incaico, cuanto de la sagacidad, si así se puede llamar, a la alevosía con la cual los españoles sometieron y asesinaron a los Inkas

gobernantes, desmoronando todo un entramado de carácter ideológico – cultural, así como religioso y de poder que se había construido sobre la persona del Inka.

Más adelante, Mariátegui continúa analizando el factor religioso en la época colonial, factor de suma importancia para la configuración histórico – política de los nacientes Estados, y de la sujeción de los indios, así como de las particularidades de la adscripción religiosa de la población, y de las variadas formas de ejercicio de ésta:

Después de la tragedia de Cajamarca, el misionero continuó dictando celosamente su ley a la Conquista. El poder espiritual inspiraba y manejaba al poder temporal. Sobre las ruinas del Imperio, en el cual Estado e Iglesia se consustanciaban, se esboza una nueva teocracia, en la que el latifundio, mandato económico, debía nacer de la “encomienda”, mandato administrativo, espiritual y religioso. Los frailes tomaron solemne posesión de los templos incaicos. Los dominicos se instalaron en el templo del Sol, acaso por cierta predestinación de orden tomista, maestra en el arte escolástico de reconciliar al cristianismo con la tradición pagana. La Iglesia tuvo así parte activa, directa, militante en la Conquista.

Pero a su vez Mariátegui reconoce el rol positivo cumplido por los eclesiásticos, en cuanto a figuras emblemáticas como Bartolomé de las Casas, así como de la misma Orden Jesuita que aprovechando el espíritu colectivista agrario, organizan formas de explotación colectiva de la tierra:

Durante el coloniaje, a pesar de la Inquisición y la Contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su mayor parte, religiosa y eclesiástica. Los elementos de educación y de cultura se concentraban exclusivamente en manos de la Iglesia. Los frailes contribuyeron a la organización virreinal no sólo con la evangelización de los infieles y la persecución de las herejías, sino con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obrajes. En tiempos en que la Ciudad de los Virreyes se reducía a unos cuantos rústicos solares, los frailes fundaron aquí la primera

universidad de América. Importaron con sus dogmas y sus ritos, semillas, sarmientos, animales domésticos y herramientas. Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones, allegaron los primeros materiales de su historia. Jesuitas y dominicos, por una suerte de facultad de adaptación y asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas, captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas. Y los indios, explotados en las minas, en los obrajes y en las “encomiendas” encontraron en los conventos, y aun en los curatos, sus más eficaces defensores. El padre de Las Casas, en quien florecían las mejores virtudes del misionero, del evangelizador, tuvo precursores y continuadores.

Refiriéndose a lo que se ha denominado un sincretismo religioso del mundo andino sobre la religión católica, establece importantes elementos de análisis y reflexión de una estrategia compartida de poder, de parte de los indígenas cuanto de la Iglesia, que establece un núcleo ritual los unos y de fe los otros, pero que a fin de cuentas configura un escenario en el cual la religiosidad popular se afinsa sobre los elementos míticos rituales ancestrales de los andes:

El catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstractista. Y contaba, además, con su sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico. El trabajo, empezado muchos siglos atrás en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. El culto de la Virgen encontró en el lago Titicaca –de donde parecía nacer la teocracia inkaica– su más famoso santuario... Así se explica el furor pagano con que las multitudes indígenas cuzqueñas vibraban de espanto ante la presencia del Señor de los Temblores en quien veían la imagen tangible de sus recuerdos y sus adoraciones, muy lejos el espíritu del pensamiento de los frailes. Vibraba el paganismo indígena en las fiestas religiosas. Por eso, lo vemos llevar sus ofrendas a las iglesias, los productos de sus rebaños, las primicias de sus cosechas. Más tarde, ellos mismos levantaban sus aparatosos altares del Corpus Christi llenos de espejos con marcos de plata repujada, sus grotescos santos y a los pies de los altares las primicias de los campos. Brindaban frente a los santos con honda nostalgia la misma jora de las libaciones del Cápac Raymi; y finalmente, entre los alaridos de su devoción que para los curas españoles eran gritos de penitencia y para los indios

gritos pánicos, bailaban las estrepitosas cachampas y las gimnásticas kashuas ante la sonrisa petrificada y vidriosa de los santos.

Pero igualmente Mariátegui da cuenta de lo reaccionario del poder eclesial en la etapa liberal independentista, la molicie ha ganado a los conquistadores y a la misma Iglesia, y es por ello que el conjunto de ella, cuanto la mayoría del alto clero, pliega sin ambages a la causa de la Corona y en contra de los procesos independentistas:

La ciencia eclesiástica, por otra parte, en vez de comunicarnos con las corrientes intelectuales de la época, nos separaba de ellas. El pensamiento escolástico fue vivo y creador en España, mientras recibió de los místicos calor y ardimiento. Pero desde que se congeló en fórmulas pedantes y casuistas, se convirtió en yerto y apergaminado saber de erudito, en anquilosada y retórica ortodoxia de teólogo español... Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico.

Mariátegui con gran acierto da cuenta de la estrategia que antes y ahora ha permitido la gran difusión del protestantismo, en medio de las más duras condiciones de vida a la que han estado, sujetas las comunidades indígenas por más de 500 años, pero a la vez de su agotamiento:

El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (YMCA, misiones metodistas de la sierra, etc.). Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, las perjudica además el movimiento anti-imperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano.

Como conclusión de su estudio, Mariátegui lega la necesidad y la importancia del aspecto mítico en la propuesta de revolución de masas desposeídas, lo cual ha sido criticado como una concesión al idealismo, pero que en la realidad existencial de los pueblos andinos y latinoamericanos se ha convertido en la más cierta realidad; y de ahí se podría intuir un punto de encuentro entre el Pensamiento de Mariátegui y Estermann, pero mientras el uno se enfoca a la revolución socialista, el otro se enfoca a un retorno místico-religioso:

El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos.

De ahí no es sorprendente que los grandes movimientos de masas revolucionarios se hayan aunado a mitos soteriológicos en los cuales divinidades y mitos reconfiguradas en el escenario ancestral, hayan servido de bandera a la lucha social y de liberación de estos pueblos, cual el caso de la revolución campesina – indígena de México, así como los movimientos milenaristas de los indígenas de la región andina sobre el mito del Inkarrí y del mismo Pachakutin.

Así mismo Mariátegui, en su ensayo sobre la Literatura, retoma el tema manifestando la trascendencia del espíritu religioso ancestral del runa:

La Conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Más no ha

renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza. Los tres jircas, los tres cerros de Huánuco, pesan en la conciencia del indio huanuqueño más que la ultratumba cristiana.

2.5 LA INTERCULTURALIDAD

Sobre el tema empieza a producirse un amplio debate en el Ecuador a partir de la definición de la nueva Constitución de la República, (2008) en la que se incluye la definición del Estado como plurinacional e intercultural, entre otras definiciones.⁴⁰ En mucho ello responde a las luchas reivindicativas de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador, especialmente desatadas a partir del levantamiento indígena nacional de junio del 1990. El contenido histórico político de este proceso se desarrolla en extenso y focalizado al caso ecuatoriano en el capítulo V. En el presente acápite se referencia el tema desde un enfoque histórico – cultural, en base a la referencia textual de la “Filosofía Andina” (ESTERMANN, 1998) pero fundamentalmente de Bolívar Echeverría en base a su obra “Vuelta de Siglo” (ECHEVERRÍA, 2008).

En este sentido, el capítulo final de la obra de Estermann se refiere precisamente al tema de la interculturalidad, lo que da cuenta de la importancia que para el autor tiene desentrañar este contenido, al igual que para el ámbito de las ciencias sociales en general y para la pedagogía en particular; en este sentido es importante una vez más retomar las apreciaciones de Estermann al respecto.

Así Estermann problematiza sobre el peligro del purismo cultural, sobre el derecho a la auto-determinación cultural, y termina planteando la necesidad

⁴⁰ Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.

de un diálogo intercultural. Pero su escasa visión y desarrollo político histórico, le circunscribe al ámbito puramente filosófico, y no alcanza a mirar que en el proceso de desarrollo histórico político de los pueblos originarios, la demanda de un purismo cultural, no tanto es una reclamación de carácter ideológico – cultural, más cuanto una reivindicación de carácter histórico – político, reivindicación que ha permitido nuclear vastos movimientos indígenas nacionalistas, que han estremecido las bases mismas del sistema colonialista. En la misma época colonial, a más de la resistencia armada, las insurrecciones y levantamientos, en ciertos momentos, el mismo Manko Kapak, el último Inca de la Dinastía, ordena al movimiento de resistencia ir a una política de resistencia mayormente ideológica y cultural, de la cual nace el movimiento Taki sonqoy, que en el vocablo retrucado de los españoles se convierte en el llamado Taki unkuy⁴¹ (SALAZAR YUPANKI, 2003).

Estermann critica también en la época contemporánea, el rescate puramente museal de la cultura, al igual que las tendencias milenaristas de recuperar en extenso y globalmente la formación cultural originaria:

... ‘rescatar’ la cultura y la filosofía andina como un tesoro museal o arqueológico, como patrimonio de la humanidad, transmitidas como forma inalterada a través de las generaciones. Las tendencias autóctonas del ‘indigenismo’ e ‘inkaismo’ se inscriben en esta corriente” dice. Con motivos comprensibles, pretenden ‘limpiar’ la cultura andina actual de sus ‘manchas’ exógenas y de sus impurezas occidentales, para ‘restablecer’ de una u otra manera un mundo totalmente intacto e intocado.

Estermann critica esta posición al considerar elementos de carácter hermenéuticos y metodológicos, así como por el carácter globalizador del mundo actual, pero su crítica más fuerte se basa en que en todo este proceso, dice ‘las culturas se interpenetran’, para ello aduce al carácter pluricultural

⁴¹ Taki sonqoy: baile de corazón; Taki unkuy: enfermedad del baile

que tuvo la cultura andina antes incluso de la invasión colonial europea; sin embargo reconoce que:

...con la Conquista se nos presenta un panorama diferente: Ya no se trata de un proceso paulatino de asimilación, simbiosis, interpenetración, transculturación y sincretismo armonioso, sino de un verdadero ‘choque cultural’. El peso de la balanza de esta ‘batalla cultural’ no era (y no es) el status de la misma cultura, su grandeza y el poder de convencimiento, sino el poder militar y económico que la acompaña.

En base a ello como es lógico se reconoce la posición dominante que asume de inicio la cultura hispana. Sin embargo en la situación concreta de la cultura indoamericana, esta es prácticamente exterminada, incluso llegando al genocidio y etnocidio, de esta manera el desplome de la cultura originaria, impide que esta pueda ser recompuesta en el contexto de la segregación, de la exclusión y del racismo, a pesar de los movimientos milenaristas que se dan a lo largo del dominio colonial.

Estermann analiza muy bien el hecho del carácter más que ‘ecléctico’, sincrético e inculturante, que tiene el runa andino que “Ha sabido rechazar los elementos nocivos e incompatibles de la cultura exógena, y asumir e incorporar otros elementos que le sirvieran para su desenvolvimiento como persona, grupo y colectividad.”

Estermann igualmente aborda el proceso del llamado mestizaje, al respecto manifiesta “Siendo indígena racialmente ‘puro’, el runa sin embargo, es culturalmente mestizo; su trasfondo filosófico tiene condición mestiza (o si se quiere ‘sincrética’)...” evidentemente la acepción sincrética es la más adecuada para la realidad analizada, pues el mestizaje cultural implica otras condiciones sociales, que están por fuera de la exclusión, la marginación y el racismo que caracteriza a la llamada sociedad Colonial y que se mantiene transfigurada en la República y en la misma época contemporánea.

Pero igualmente Estermann reconoce que “... La identidad andina se halla en permanente transformación, integrando nuevos aspectos y rechazando otros.” De ahí colige Estermann que: “el runa aspira a una ‘modernidad’ sui generis que no tiene por qué ser una copia de la modernidad occidental... una modernidad que no se define por la ‘superación’ de lo tradicional y antiguo, sino por su extrapolación creativa e innovadora.”

Estermann, al igual que otros autores, a pesar de toda su lucidez o precisamente por ello, no intuye o no reconoce que en el hecho de los dominios culturales impuestos por la cultura hispana, existe una dinámica propia de ésta, que desfallece tempranamente en el ámbito americano, y que se constituye en factor determinante en el proceso de la nueva formación cultural indoamericana.

De ello da cuenta el historiador y filósofo Bolívar Echeverría⁴² del cual se pasa a analizar en extenso su argumentación, presente en su obra “Vuelta de Siglo” (ECHEVERRIA, 2008).

Como elemento conclusivo, a la vez ‘revolucionario’ Echeverría enlaza el acontecer histórico en el plano de la cultura, para analizar el papel jugado por los indígenas, en la creación y recreación de la cultura, en especial en el denominado “mestizaje cultural” que no es igual a decir “cultura mestiza”:

⁴² Bolívar Echeverría (Riobamba, 1941). Obtuvo el título de magister artium en Filosofía en la Freie Universität Berlín (1968). En la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) termina su licenciatura en Filosofía (1974). Posteriormente, en la misma Universidad, realiza una maestría en Economía (1991) y un Doctorado en Filosofía (1995). Desde 1973 fue docente e investigador en la UNAM y en otras instituciones culturales. Falleció en el año 2012.

A principios del siglo XVII, bajo el dominio hispano-portugués, la población baja de las nuevas ciudades del continente, una población predominantemente india, desarrollo un modo de comportamiento peculiar, destinado espontáneamente a rescatar tanto su propia existencia como la existencia de la nueva civilización ibero-europea del peligro de la decadencia y desaparición que los amenazaba. La correspondencia de este modo de comportamiento, de esta estrategia de supervivencia conocida como mestizaje cultural... es un hecho que no puede ser ignorado...

Para ello Echeverría explica el intento etnocida que genera la primera etapa de la llamada “Conquista” y el fracaso del mismo:

El siglo XVI fue para América el “siglo heroico de la Conquista”, es decir, el intento europeo [...] de sustituir la antigua civilización americana por la suya propia, incluso si para ello debía recurrir al aniquilamiento de los seres humanos portadores de esta civilización. Fue el siglo de la violencia abierta, en el que el oro del nuevo continente fue explotado hasta su última onza y en el que la casi totalidad de la población aborígen fue aniquilada. “Siglo de la espada”, el siglo XVI de América fue también el “siglo de la cruz”, es decir, de los evangelizadores [...]: el siglo del primer intento de una sociedad (la sociedad de Europa) de imponer un cambio de identidad en el otro (en los indios) como momento mediador de una transformación radical propia, es decir, de una renovación del cristianismo... El siglo heroico terminó sin embargo como un gran fracaso. En efecto, la civilización americana pudo ser destruida, pero la europea, que sólo madura con el crecimiento de la riqueza mercantil, no pareció tener interés en asentarse en América.

Luego, explicita las condiciones en las cuales se produce el decaimiento y casi extinción de la cultura tanto europea cuanto americana:

El flujo del oro se volvió cada vez más débil, la fuerza de trabajo barata cada vez más escasa. El contacto estrecho y frecuente con la metrópoli, que era indispensable para el mantenimiento del mundo civilizado europeo en América, se volvió cada vez más flojo y espaciado. España, es decir, Europa, volvía la espalda a sus propios adelantados en América y la precaria América europea, muy lejos de poder civilizar la vida social en el continente, parecía haber

entrado, ella misma, en un proceso de regresión indetenible. En el lugar que ocupó la civilización de los aztecas, mayas e incas, estaba por instalar en América el grado cero de la civilización.

Echeverría anota como el nuevo sujeto socio-cultural indígena y negro asentado en las nacientes ciudades, quienes asumen la reconstitución de su propia identidad y con ello de la cultura toda:

Pero al mismo tiempo que la historia del siglo XVI termina en América, una nueva historia, la del siglo XVII, había comenzado ya, subterráneamente. Su escenario se encontraba en las ciudades –no en el campo, donde los usos feudales paralizaban al mercado y donde el apartheid continuaba la aniquilación de los indios-, y no en los círculos oficiales de la sociedad aceptada por la Corona española, sino en la parte baja y en la periferia de ellas, en el espacio de la economía “informal” o “negra”, donde se ganaban la vida las capas más amplias de la población trabajadora; allí donde una buena parte del último décimo restante de la población indígena debía continuar su existencia... Se trata de una historia cuyo sujeto no podía ser otro que, precisamente, esta población; una población para la cual la cuestión acerca de su propia identidad se planteaba con urgencia: la cuestión de quién era ella, la que para entenderse en el mundo debía entregarse al uso de una lengua ajena; la que, para hacer de su trabajo un proceso productivo, debía trasladarse inevitablemente a la utilización de una técnica ajena.

Igualmente Echeverría reconoce el proceso estratégico de autoafirmación de la propia identidad de parte de la población indígena asentada en las ciudades, en la cual: “la quintaesencia de las suyas propias {formas culturales} pasa a formar parte de lo construido”:

La estrategia de comportamiento autoafirmador de identidad que se esboza y se desarrolla espontáneamente entre la población indígena [...] consiste en algo aparentemente sencillo: en imprimir y cultivar una manera propia de llevar a cabo la empresa que recae sobre sus hombros, la de revitalizar las formas civilizatorias europeas. Esta parte de la población indígena renuncia a un intento que se había vuelto cada vez más imposible, el de revivir su antiguo mundo y reponerlo en el lugar usurpado por el europeo. Se compromete, en

cambio, en otro diferente, el de convertir la destrucción sistemática de sus formas civilizatorias en un proceso de reconstrucción de las formas europeas, un proceso en el que la quintaescencia de las suyas propias pasa a formar parte de lo construido. Despoja a su identidad ancestral de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda sólo con ésta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida...

Este análisis esencial de Echeverría, seguramente al momento deberá ser parte de estudios pormenorizados, sobre realidades concretas y circunstanciales de las actuales formaciones histórico culturales del área indoamericana, y podría ser objeto de revisión exhaustiva en un estudio de investigación teórico – práctico posterior.

Bolívar Echeverría se refiere también de manera novedosa a los otros tantos conceptos de cultura, lo cual es de gran importancia, para caracterizar de manera acabada, los mismos procesos de interculturalidad, pues al no asumir en su realidad integral, la conceptualización de la cultura como tal, se estaría en riesgo de equívocos y apreciar en otro sentido el contenido último de lo que se ha denominado interculturalidad:

Los conceptos usuales de cultura se refieren a ella como a una cosa que descansa en sí misma, que es sustancial; la tienen por un patrimonio o una herencia que se recibe, se cuida y se perfecciona. La cultura consiste, según ellos, en un conjunto de obras, de resultados de la actividad social pasada, marcado esencialmente por las peculiaridades de la comunidad en que se generó...⁴³ Para otros conceptos sustancialistas de cultura, más sutiles, esta consiste en un conjunto de valores, de usos y costumbres, de esquemas de comportamiento en general, que identifican a una comunidad y que van desde preferencias culinarias y maneras del erotismo hasta estrategias lingüísticas y criterios estéticos, pasando por

⁴³ La cultura sería, por ejemplo, la quintaescencia de la ciudad, es decir, su diseño urbano y sus obras arquitectónicas y escultóricas, el conglomerado de los mejores y más representativos de sus edificios materiales y espirituales, el *corpus* de sus obras literarias y musicales, el repertorio típico de sus maneras de comportamiento y habla, el arsenal de sus trajes y gestos, de sus giros idiomáticos y sus proverbios, etcétera. (Vuelta de Siglo. Bolívar Echeverría pág. 20)

convenciones sociales y métodos de argumentación. En estos conceptos de cultura, de una manera u otra, queda descartada por principio una relación de interioridad entre el objeto cultural y el sujeto de la cultura, una dependencia mutua esencial entre el uno y el otro, que es precisamente la clave de la comprensión del carácter evanescente del hecho cultural...

Echeverría plantea que únicamente reconociendo la relación de interioridad (dialéctica se podría decir) entre el objeto cultural y el sujeto de la cultura, se podría llegar a una definición formal-existencial de la cultura:

Esta definición habla de la cultura como un hecho que tiene que ver fundamentalmente: 1] con la vida práctica en la que se producen objetos o bienes que median o permiten la reproducción de una sociedad: transformaciones de un material natural en las que el ser humano inventa y da forma o, lo que es lo mismo, descubre y descifra un sentido en la naturaleza; 2] con el momento socializador o aglutinador de individuos que acompaña a esa introducción de una forma humana en la naturaleza, momento en que esos individuos se reconocen e identifican como coautores de esa forma, como capaces de entenderla, manejarla y re-formarla; y 3] con la identidad que adquieren los autores de esa forma objetiva en tanto que tales, una identidad que es invocada y que los compromete en todo manejo que puedan hacer de dicha forma.

De esta definición integral de la cultura, se colige de manera consustancial el hecho de lo identitario; que se expresa en diferentes ámbitos y de maneras igualmente diversas:

En principio, dado que allí donde se inventa o descubre una forma aparece una identidad, la cultura es un cultivo de una infinidad de formas, la reactualización de un sinnúmero de identidades. Y las formas que se inventan son formas de todo tipo; lo mismo de vigencia fugaz (como, por ejemplo, la del trato amoroso de una pareja) que publica y duradera (como, por ejemplo, la de los usos y costumbres políticos). Intermedia, como la de una generación. Lo mismo de consistencia fuerte y profunda (como, por ejemplo, la de las “civilizaciones materiales” del arroz, el trigo o el maíz...) que

débil y superficial (como, por ejemplo, la de una moda de vestir o un “estilo” literario)⁴⁴.

Importante es igualmente destacar del conjunto de la apreciación ideológica – cultural que asume Echeverría, la contraposición entre “alta cultura” y “baja cultura” como nodo en el cual se condensan relaciones histórico – sociales, así como políticas y económicas, pero en las que no se pueden asumir análisis de manera determinante, sino en un contexto dialéctico en el cual lo alto y lo bajo se interpenetran y se condicionan mutuamente:

“Hablar de la cultura en la vuelta de siglo en que nos encontramos sería hablar de una causa definitivamente perdida, si bajo ese término nos refiriéramos a lo que se entiende por “alta cultura”, a la cultura tradicional tal como se consagra en la modernidad realmente existente; a una cultura reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica, que se basa en la cultura menos tecnificada, baja o popular, pero se separa de ella y le ofrece a distancia, desde “arriba”, el modelo e ideal a seguir... Esa cultura ha perdido irremediablemente su hegemonía. La baja cultura se ha distanciado de ella y la desconoce; se contenta con las elaboraciones de sí misma que le confeccionan los mass media. Lo que permanece aún de la alta cultura ha debido refugiarse en nichos de élite que, incluso a pesar suyo, combatiendo el exilio al que están condenados, se ven cada vez más apartados del grueso del cuerpo social... Sería ingenuo pensar que la pérdida de hegemonía que sufre la alta cultura es un fenómeno pasajero y reversible; imaginar una reconstrucción futura del circuito tradicional que la conectaba con la baja cultura;...

Echeverría avizora la nueva situación de la alta cultura, en medio de la modernidad y la globalización, ha sido sustituida por la llamada industria cultural y ampliamente difundida por los mass media:

⁴⁴ Si hay algo en la persona humana que sea fascinante, reside en el hecho de que su identidad singular, su compromiso con la proliferación de formas en el mundo de la vida es múltiple y cambiante en medio de su unicidad y permanencia; de que su mismidad es proteica: una coherencia a través de innumerables metamorfosis. (Los elogios al yo consolidado, idéntico a sí mismo a través del tiempo son propios de una ilusión de la modernidad capitalista que promete riquezas a cambio de la represión de la polivalencia natural de la persona humana.)”. (Vuelta de Siglo. Bolívar Echeverría pág. 22)

Y lo sería porque el nuevo capitalismo ha dejado de lado a las ruling classes tradicionales y a sus Estados, que eran quienes tenían interés en promover esa identidad a un tiempo nacional y occidental, cuya reproducción requería de la retroalimentación de, la alta y la baja cultura. Es un retorno imposible porque el capitalismo de hoy ha entregado esa producción de identidad social artificial directamente a esa “industria cultural”... ahora globalizada y norteamericanizada, que no sólo es ajena, sino claramente hostil a la tradición respetada por la modernidad, en la que baja y alta cultura se distancian y se complementan... el tipo de dimensión cultural que se genera espontáneamente en la nueva sociedad en ciernes parece desentenderse de la consistencia logocrática, cognocitista, “ilustrada”... parece abandonar la preocupación obsesiva por la espiritualidad exquisita... junto a esa pérdida, muchos creen reconocer la presencia de una inercia o tendencia dirigida hacia un hecho catastrófico, el de la “muerte de la cultura” en general y la sustitución de ella por la producción y el consumo de eventos de diversión y entretenimiento, programados por una sociedad convertida en simple espectadora de su propio destino, incapaz ella misma de practicar una cultura “desde abajo”...

En este aparente dislocarse del conjunto de la cultura, Echeverría enfatiza en la necesidad de reconocer en la cultura espontánea las formas “rizomáticas” “horizontales” e “incluyentes” que caracterizan este proceso:

La dinámica histórica del presente sería efectivamente la de un derrumbe irremediable, si estuviese determinada sólo por la figura capitalista de la modernidad, cuya tendencia intrínseca es a la destrucción de lo otro y la autodestrucción de lo humano... El proyecto de una modernidad alternativa a la capitalista emerge, aunque sólo de manera oprimida, en medio del mundo actual, dominado por la modernidad capitalista... En busca de esa redefinición de sí misma, parece insertarse en un circuito que la conecta de una manera diferente con la cultura espontánea que proviene de la vida cotidiana, del trabajo y del disfrute básicos de la vida social; un circuito que no es ya vertical, de retroalimentación ascendente-descendente, discriminador, como en toda la historia pasada, sino horizontal, de “proliferación rizomática”, incluyente.

Establecidos estos elementos fundantes, entonces es posible de analizar los procesos de interacción dinámica que se establecen en la dimensión

intercultural y sus interconexiones, así como la nuclearidad y su gravitación, en la cual se resalta “la vida “práctico política” y “la lengua”:

En la dimensión cultural de la vida se dan formas más fuertes o más complejas cuyo cultivo involucra, interconectándolas y sobredeterminándolas, a las culturas de otras formas menos potentes o más simples. Lo que sucede en realidad es que el campo inabarcable del cultivo de formas que aparecen, se esconden, perduran o desaparecen en la vida práctica de la sociedad se encuentran sometido a una gravitación que lo ordena en torno a un conjunto básico o fundamental de identidades, el mismo que se hace presente, con mayor o menor urgencia, más directa o más sutilmente, a través de todas y cada una de las culturas que se encuentran en él. Es la gravitación que proviene de la cultura de aquella forma que compromete o identifica a los individuos singulares como miembros de la más universal y más profunda de las comunidades concretas, la cultura de la forma que han adquirido en cada caso tanto la vida práctico-política como la lengua.”

Luego Echeverría se refiere a uno de los elementos más importantes del debate sobre la cultura y la identidad, esto es a la llamada cultura nacional, que el autor la posiciona en la época contemporánea como “cultura nacional – occidental” y sus implicaciones en cuanto a la “sustitución” de la identidad comunitaria, en el marco de la llamada “sociedad civil” y su deriva en “comunidad nacional”:

Cuando hablamos de la cultura nacional-occidental, que es justamente la cultura que hoy decae junto con el debilitamiento de la “alta cultura”, nos referimos a una configuración histórica particular, la configuración moderna capitalista, de esa gravitación ordenadora de todas las demás culturas que emana de la cultura del comportamiento práctico-político y de la lengua... La versión moderna capitalista o versión nacional de la identidad comunitaria implica la anulación de esta como una forma viva, siempre re-instituible por la praxis del sujeto comunitario; la sustitución de ella por un doble suyo, anquilosado, petrificado, que sirve para que el Estado capitalista, en su calidad de pseudosujeto histórico, otorgue una apariencia de concreción a esa sociedad “fría”, abstracta y enajenada, que el instaure como “sociedad civil”. La identidad comunitaria convertida en comunidad nacional no solo sistematiza y

consagra esa gravitación ordenadora sobre las innumerables identidades de los individuos sociales, sino que la convierte en una imposición paralizante y deformadora. Refleja así la hostilidad profunda de la modernidad capitalista, y de la enajenación que la rige, ante el juego libre y espontáneo de la creación y combinación de identidades concretas, sean estas privadas o públicas.

De ahí que se explica la necesidad y el carácter de la “industria cultural” en el actual contexto del estado capitalista transnacional, como estrategia de sometimiento y control del sujeto humano:

Es verdad que la crisis de la modernidad y de su estado nacional han soltado los nudos que ataban la vitalidad del cultivo de las formas y las identidades de todo tipo en la existencia social y la sometían a la necesidad de dotarse de un “rostro humano” y de autoespectaculizarse que caracterizaban al estado capitalista antes de su transnacionalización. Es verdad que la cultura nacional-occidental ha perdido la capacidad que tuvo de canonizar sobre los hechos de la cultura espontánea. Pero es verdad también que, lejos de desaparecer, esa capacidad pontificante ha pasado a residir en una cultura incluso más puramente capitalista y más represiva que la tradicional, la cultura de la “industria cultural”. La cultura del Estado capitalista transnacional improvisa formas e identidades cuyo mensaje estructural es una loa ininterrumpida a la omnipotencia del capital y un exhorto permanente a la aceptación de la impotencia del sujeto humano.

A pesar del sombrío panorama de la realidad cultural, Echeverría intuye que en el proceso, la resistencia de una nueva sociedad en ciernes, se manifiesta en “adelantos precarios” de una “utopía realizable” y de “una modernidad diferente”:

Si observamos la cultura en su situación actual desde una perspectiva que mire más allá de su apariencia sustancial como conjunto de obras y valores y la descubra como una actividad humana de reactualización de formas en el mundo de las cosas, el hecho de la pérdida de hegemonía de la “alta cultura” no tiene por qué implicar, como muchos temen, que la cultura en cuanto tal esté condenada a desaparecer. En la época actual, de un tránsito en que

el final de la modernidad capitalista no parece llevar a ningún lado mientras nos hunde cada vez más en un retorno a la barbarie, la represión de la creación de formas de identidades concretas es contrarrestada, pese a todo, por ciertos adelantos precarios de una nueva sociedad en ciernes; pese a que es anulada sistemáticamente, es una sociedad que resiste y reclama la utopía realizable de un tipo de modernidad diferente.

CAPÍTULO III

DIMENSIÓN ECONÓMICA – PRODUCTIVA

3.1 INTRODUCCIÓN

Un elemento importante para caracterizar y diferenciar el carácter andino – ecuatorial, se da a partir del entorno ecológico, y quien más ha estudiado este aspecto ligado a lo económico y lo político es Galo Ramón quien en su obra “El Regreso de los Runas”, establece los siguientes criterios al respecto:

El área situada entre Cajamarca y Pasto ha sido identificada por geógrafos y ecólogos como una zona particular dentro del conjunto andino, aunque en su interior muestra también diferencias. Los Andes norteños, septentrionales o de páramo como han sido designados, a diferencia de los Andes de Puna o de la costa desértica, se caracterizan por su gran humedad, influidos por los dominios lluviosos del Pacífico y la Amazonía. A la gran humedad y nubosidad del ambiente, le corresponde una menor insolación directa, pocas y discontinuas heladas nocturnas, nichos ecológicos diferenciados en distancias mucho más cortas, con una gran cercanía entre los valles interandinos y las cejas de las montañas húmedas, orientales y occidentales. Los cultivos alcanzan un máximo de 3.800 m.s.n.m. y las nieves eternas comienzan a los 4.200 m.s.n.m. Tal singularidad de la región norandina, crea un escenario distinto a los Andes sureños, advirtiéndonos ya de posibles soluciones diversas, que las sociedades debieron desarrollar para acceder a los bienes de subsistencia. Pero, a pesar de la particularidad, la idea del escalonamiento vertical de nichos, pisos y zonas ecológicas mantiene en esta zona la continuidad de los Andes del Sur.

Indudablemente el análisis de tipo ecológico que realiza Ramón es determinante hasta cierto punto de las particularidades económicas y sociales de la región norandina, pero a su vez la lógica de la microverticalidad en el control y acceso a diferentes zonas y espacios en el conjunto de los Andes es la tónica con la cual se caracteriza la región andina. Tal vez, como más adelante señala Galo Ramón y otros autores, el manejo obsesivo del agua, no fue tan marcado en el caso de los Andes de Páramo como lo fue en los Andes de Puna.

Indudablemente una característica clave es la vocación agrícola de las culturas andinas, como así lo manifestará J.C. Mariátegui; el trasfondo de este hecho, no reside en la pura economía, sino trasluce niveles de carácter cosmovisional y cultural que se imbrican en diferentes etapas y escenarios ecológicos y socio-culturales. Igual criterio manifiesta Blithz Lozada Pereira (LOZADA PEREIRA, 2003):

Las manifestaciones simbólicas de cada grupo étnico rural en los Andes expresarían rasgos de su peculiaridad y categorías comunes. Según los autores de referencia, el escenario eco-lógico formaría el contexto donde se realiza la misma racionalidad económica; así, el hombre andino integraría cuatro sistemas según categorías recurrentes. El primero es el uso de la tierra que le provee suelo y agua. El segundo se refiere a los medios de domesticación de plantas y animales. El tercer sistema permite la construcción de infraestructura de micro-climas, permitiendo con los dos anteriores, que el medio natural otorgue al hombre andino los recursos para su subsistencia. El cuarto sistema, finalmente, es el de las técnicas de conservación, almacenamiento y transporte de los alimentos que dan eficacia y continuidad a la producción económica...

Igualmente Blitz Lozada señala la importancia de la categoría constitutiva de la “verticalidad” del sistema socio-cultural y económico de las culturas andinas, aportada por John Murra:

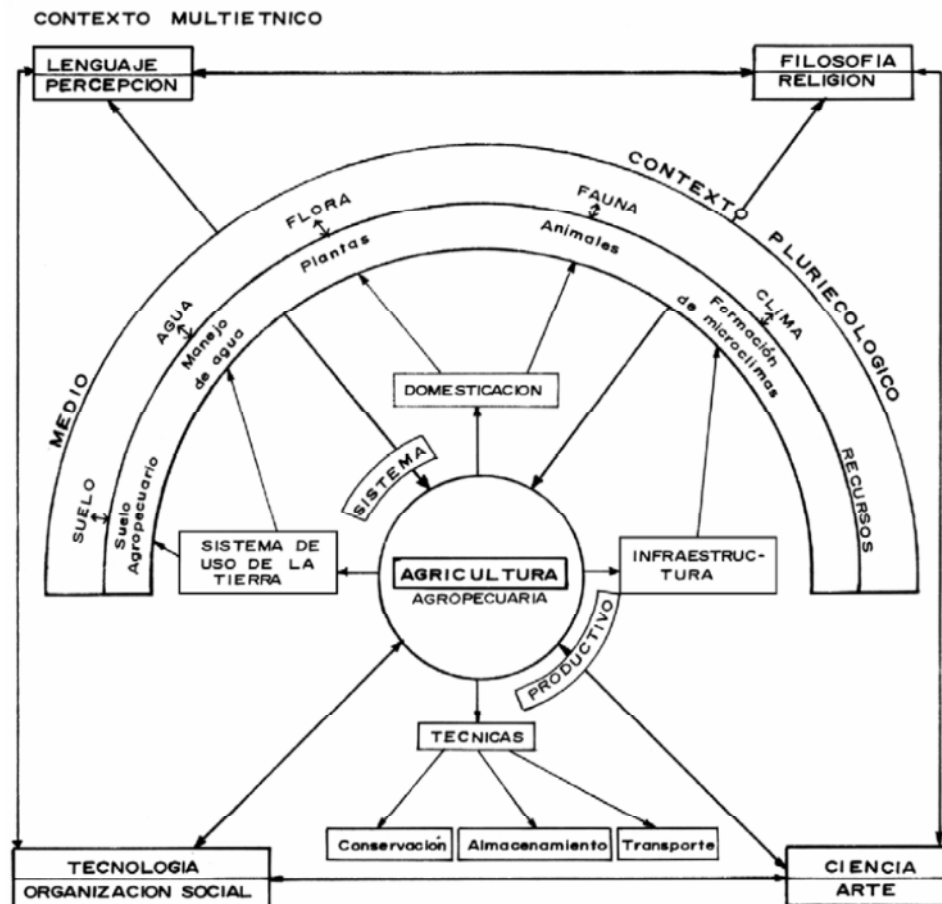
John Murra⁷⁶ ha investigado acerca de los modos y niveles en los cuales el hombre andino prehispánico buscaba realizar el ideal de la verticalidad: controlar el máximo número de pisos ecológicos. Murra analiza varios casos de verticalidad siguiendo criterios políticos, étnicos y económicos... Entre los incas, por su parte, la verticalidad fue una categoría de organización que incluía desde el dominio de islas ubicadas a grandes distancias de la costa, hasta el control de las cumbres de la cordillera...

De esta manera, Lozada Pereira concluye señalando que la racionalidad económica andina “establece relaciones de complementariedad ecológica, a pesar de las causas históricas que operaron por su disolución directa o indirecta. Así, desde la conquista y gracias a la colonia, se han desplegado estrategias de debilitamiento y eliminación de la complementariedad...”
Luego señala:

...la producción agrícola en los Andes era parte de un sistema holista, producción perfeccionada a lo largo de cuatro mil años, en la que se preveía el resultado minimizando el riesgo de error hasta un alto grado de eficacia... la estructura agro-ecológica inca fue un sistema de interconexión con otros sistemas según las mismas categorías de concreción, entonces es posible establecer que las dimensiones económica y ecológica, agrícola y pecuaria, productiva y de consumo, muestran una evidente integración en un sistema holista y cibernético en el que cada parte estaba conexa, mediante una red de relaciones recíprocas y complejas, con las demás partes, todas constitutivas del quehacer cultural en general...

De esta manera Lozada Pereira desestima el modelo agrocéntrico de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo que pone en el centro de todas las relaciones, de manera reduccionista, la agricultura y lo pecuario, a partir de lo cual se colige el sistema de uso de la tierra, la infraestructura, la domesticación, el lenguaje-percepción y la filosofía - religión; a la vez que las técnicas, las tecnologías (sociales) así como la ciencia y el arte en los Andes.

MODELO AGRO-CÉNTRICO DE LA COSMOVISIÓN ANDINA



Posteriormente Lozada Pereira hace un amplio recuento del uso y de la tecnología así como de la cosmovisión del agua, elemento esencial en el contexto de las culturas agrícolas de los andes, y en base a cuyo manejo en mucho se explica el avance cultural y social de las colectividades mancomunadas de los Andes:

El uso perfecto del agua en el mundo andino ha permitido que en época prehispánica se diera una producción económica suficiente para satisfacer las demandas de la población creciente con altos índices de eficacia, al tiempo que se realizó una racional preservación ecológica de carácter indefinido y sustentable. Dicho uso todavía se advierte en el mundo andino contemporáneo... en los Andes el agua se emplea en las actividades agrícolas para el riego y como abono, para la labranza del suelo, para ampliar los cultivos pese a la diferencia de altitud y para generar pastizales. También el

agua sirve para crear microclimas, combatir las malas hierbas y como medio de transporte de sustancias nutritivas que resguarden el equilibrio ecológico.

3.2 EL MODO DE PRODUCCIÓN INKA

El modo de producción inka, es una construcción reciente en el ámbito de la sociología, debido a que en el estudio de los sistemas, tradicionalmente se había hablado del modo de producción asiático, pero en cuyo modelo sistémico, lo Inka no encajaba; por ello se empezó a considerar este como un sistema particular. En este sentido es importante establecer los elementos centrales de la visión histórica – económica de los procesos productivos en los Andes, que señala José Carlos Mariátegui en su obra cumbre “Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana” (MARIATEGUI, 1928 / 2001) en la que dice:

La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo incaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural... Los canales de irrigación de la sierra y de la costa, los andenes y terrazas de cultivo de los Andes, quedan como los mejores testimonios del grado de organización económica alcanzado... Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria.

La caracterización del ser económico de los pueblos originarios de los Andes en general y especialmente de los Inkas, es contrastado de manera radical con el ser económico europeo, pero ya no la voz de Mariátegui, sino de Ramiro Reynaga, quien manifiesta que el entorno de vida del ser europeo estaba rodeado de ganadería más que de agricultura, y de ahí establece cardinales diferenciaciones civilizatorias, asunto que será tratado más adelante.

J.C. Mariátegui refiriéndose a los caracteres fundamentales de la economía inkaica y citando a César Ugarte, establece que estos eran los siguientes:

“Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos”.

Es este el sistema que en el estudio del desarrollo socioeconómico de la humanidad se le conoce como “comunismo primitivo”, esto es la propiedad colectiva de la tierra, del agua, del pasto y bosques; y, los vínculos sociales eminentemente consanguíneos de la agrupación social, denominado por ese aspecto gens, de hecho el trabajo cooperativo y apropiación individual del producto de este trabajo. Sistema que en el transcurso del tiempo avanzará a constituir suyus y luego la gran confederación de pueblos: el Tawantinsuyu, sobre el cual se tratara más adelante.

Mariátegui igualmente da cuenta y contrasta la economía originaria de los pueblos andinos con el proceso de desestructuración económica que sufren con la invasión europea, en los siguientes términos:

La destrucción de esta economía –y por ende de la cultura que se nutría de su savia– es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores. El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria inkaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos.

El dictamen que establece Mariátegui es lapidario para el sistema colonial europeo, que no fue capaz de implementar una economía superior, con las

fuerzas orgánicas y sociales que había acumulado el Tahuantinsuyu, y cuyo ejemplo que no se masificó y extendió, fueron las explotaciones tipo plantación fabril que desarrollaron los jesuitas en el Paraguay. El modelo económico implementado por la invasión europea en un inicio se limitó a la feroz exacción del oro de los templos, y luego a una voraz carnicería de los recursos humanos, incluso con formas esclavistas y de tráfico de esclavos en las recientes colonias americanas. Posteriormente vendría el ciclo minero y una vez agotado este el ciclo hacendatario que dan cuenta del carácter puramente rentista de la explotación colonial europea.

Importante también es la apreciación de Mariátegui en relación a la íntima vinculación entre economía y cultura, que sin llegar a determinismos de carácter fáctico, en última instancia los fenómenos superestructurales terminan respondiendo a los factores infraestructurales; de ahí que la apreciación de Bolívar Echeverría sobre la posibilidad de declarar un punto cero de la cultura, a partir del genocidio y etnocidio practicado por la Colonia, a la vez que el retroceso y degradación de la cultura hispana, cuenta con elementos fuertes para su fundamentación.

Continúa Mariátegui señalando la situación previa a la invasión europea y su drástico cambio luego de ella:

Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico cuya acción arribaba a todos los ámbitos de su soberanía; bajo una aristocracia extranjera los nativos se redujeron a una dispersa y anárquica masa de un millón de hombres, caídos en la servidumbre y el “felahísmo”⁴⁵.

⁴⁵ Un felah (en árabe فلاح, falāḥ, campesino, labrador) es la denominación que reciben los campesinos en el Oriente próximo, y más concretamente los de Egipto y Siria. Son los agricultores arrendatarios, es decir, los que no son propietarios de la tierra.

Igualmente es de mucha importancia la discusión y análisis de las condiciones de carácter estatal que tuvo la economía del Tawantinsuyu, a la cual historiadores europeos y norteamericanos incluso lo catalogaron en su momento de “feudal – esclavista” (MURRA, 1975). Pero para Mariátegui, el esclavismo y el feudalismo llegaron con la invasión española:

... cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales –o como quiera calificárseles– de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad. El coloniaje, impotente para organizar en el Perú al menos una economía feudal, injertó en ésta elementos de economía esclavista.

3.3 FORMAS DE PROPIEDAD

Las formas de propiedad que se establecen en una sociedad están determinadas por las relaciones sociales y las formas de producción de las mismas, de tal manera que un análisis de este particular, establece una aproximación al carácter de la economía y de la misma formación social. En el caso del mundo antiguo en los andes, antes de la invasión española, se reconoce un estado de comunismo primitivo, en el cual la propiedad es de carácter colectivo y la organización social de carácter gentilicio. Con el devenir del tiempo esta sociedad originaria andina, establece una formación histórica, económica y cultural denominada Tahuantinsuyu.

Mariátegui, en debate con científicos sociales del inicio de la época contemporánea (1920-1930) concluye que en el Tahuantinsuyu existía una organización socialista de la propiedad, refutando el criterio ilógico de que las dos terceras partes de los frutos del suelo fuesen acaparadas para el consumo de los funcionarios y sacerdotes del imperio, habido cuenta que estos no eran bienes atesorables; y que “más verosímil era que los frutos que se supone

reservados para los nobles y el Inka, estuviesen destinados a constituir los depósitos del Estado, ... lo que representasen, en suma, un acto de providencia social, peculiar y característico en un orden socialista”.

Igualmente, al respecto el texto “Camino de la Vitalidad Consciente” de la Universidad Pública de El Alto - UPEA que recoge textos de Waldemar Espinoza Soriano, manifiesta refiriéndose al Tahuantinsuyu: (SALAZAR YUPANKI, 2003)

Todo el territorio en su generalidad, su atmosfera, hidrosfera, subsuelo y recursos renovables y no renovables (caminos, puentes, almacenes, edificios, armas, fortificaciones, andenes, adoratorios, wakas) la producción en su conjunto, la fuerza de trabajo en su conjunto, pertenece al Estado comunitario del Tawantinsuyu; el cual la redistribuye según sus prioridades... En el Tawantinsuyo, todo habitante tiene derecho a la tierra, desde su nacimiento, y según su atributo y jerarquía.

Salazar Yupanki, da cuenta del carácter colectivista comunitario del Estado Tahuantinsuyu, pero a su vez del rígido centralismo en su administración que se le debe juzgar en las condiciones de la época. En el mismo texto igualmente en relación a la propiedad de la tierra, como bien primordial para la economía agraria se considera hubo las siguientes formas de propiedad de ella:

Tierras del Sol: Es toda la tierra destinada a la producción colectiva. 2. Tierras del Incanato: Son las tierras destinadas a sostener a la estructura de gobierno central. 3. Tierras colectivas: Son aquellas de los Ayllus; según su demografía y geografía. 4. Tierras del Culto: Son las dedicadas para las celebraciones de las Wakas, Pacarinas, Apus, Willkas regionales según su prestigio. 5 Tierras de los kurakas regionales y locales según su prestigio.

Para Salazar, esta situación da cuenta, de una manera más pormenorizada, de la administración de este recurso estratégico en relación a las estructuras sociales y de poder existentes a la época. Igualmente importante en este tema es la relación con las formas de producción y de gobierno de las mismas, al respecto el mencionado texto anota:

El gobierno del Tawantinsuyu manda empadronar los habitantes de los suyus, las markas, las llahtas y los ayllus, manda que se asienten y pongan en sus kipus las tierras de pasto, los montes altos y bajos, las tierras de labor, las minas de los metales, las salinas, fuentes, lagos, y ríos, los algodones y los árboles fructíferos, los camélidos, etc.

Dice Salazar Yupanki, que esta es una característica del llamado “buen gobierno” de los Inkas y del mismo Tahuantinsuyu, la extrema y prolija contabilidad y censo sobre los recursos posible de lograr a base de ello la formación de una economía centralizada. Pero es igualmente importante reconocer la política del tahuantinsuyu de reconocer y delimitar las tierras de cada una de las parcialidades:

Se establecía mojoneras y linderos, y se prohibía que los campos y sitios universales, señalados y medidos dentro de cada pueblo en ninguna manera se confundiesen, ni los pastos y montes, ni las demás cosas las tuviesen por comunes, sino entre los originarios de la tal provincial o entre los vecinos del tal pueblo.

En el mismo texto de la UPEA se menciona como propiedad comunitaria a:

Las minas pertenecen al Estado Tawantinsuyano; las aguas son de uso comunal. Y, los bosques y salinas, de uso comunal e interétnico; además existen gobernadores y contadores que controlan su explotación sustentable, también las islas guaneras tienen este control.

En el mencionado libro, por último es importante el señalamiento de la propiedad familiar y su uso, tradición que aún se conserva en comunidades que tienen en propiedad colectiva extensiones de tierra:

En cuanto a la repartición de las tierras cultivables que están en posesión de cada ayllu, llahta, marka o suyu, la cantidad de tierra que dan a cada jefe de familia era un TUPU, que es la cantidad de tierra que pueda cultivar, para sembrar maíz, era bastante un Tupu de tierra para el sustento de un hombre casado y sin hijos, luego que los tenían, le dan para cada hijo varón otro Tupu, y para las hijas medio Tupu; cuando el hijo varón se casaba le entregaba el padre el tupu de tierra que para su alimento había recibido, porque saliendo de su casa no podía quedarse con ella.

En esta reseña igualmente se adivina el sistema de parentesco y la lógica de las comunidades que se mantienen relaciones de carácter endogámicas.

A fin de buscar contextualizar el proceso de la propiedad, y en especial de la propiedad comunitaria, es necesario reconocer en el mismo estudio de Mariátegui, el destino que tuvo la comunidad en la época colonial, así manifiesta que: (MARIATEGUI, 1928 / 2001)

Las leyes de Indias amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización comunista. La legislación relativa a las “comunidades” indígenas, se adaptó a la necesidad de no atacar las instituciones ni las costumbres indiferentes al espíritu religioso y al carácter político del Coloniaje. El comunismo agrario del ayllu, una vez destruido el Estado Incaico, no era incompatible con el uno ni con el otro. Todo lo contrario. Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en el Paraguay, para sus fines de catequización. El régimen medioeval, teórica y prácticamente, conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria.

Aquí Mariátegui, con su amplia visión histórica, establece el carácter subyugado pero a la vez funcional de la comunidad al feudalismo (especialmente en la experiencia de los “factorías” jesuitas) lo que justifica las llamadas leyes de Indias, y las provisiones de Toledo, lo que buscaba es que “La comunidad podía y debía subsistir, para la mayor gloria y provecho del rey y de la Iglesia”. Pero “Ni las medidas previsoras de Toledo, ni las que en diferentes oportunidades trataron de ponerse en práctica, impidieron que una gran parte de la propiedad indígena pasara legal o ilegalmente a manos de los españoles o criollos. Una de las instituciones que facilitó este despojo disimulado fue la de las ‘encomiendas’” aclara Mariátegui en su mencionada obra.

Mariátegui concluye señalando:

En resumen, el régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual, cultivados por los indios bajo una organización feudal. Estos grandes feudos, lejos de dividirse con el transcurso del tiempo, se concentraron y consolidaron en pocas manos a causa de que la propiedad inmueble estaba sujeta a innumerables trabas y gravámenes perpetuos que la inmovilizaron tales como los mayorazgos, las capellanías, las fundaciones, los patronatos y demás vinculaciones de la propiedad.

La configuración del feudalismo en el contexto andino, no se da sobre la base de la liberación de las trabas esclavistas, sino más bien toman un carácter cosificado sobre la estructura estamental de la Colonia, lo cual igualmente vuelve inviable su disolución en el ámbito del liberalismo y el ascenso del capitalismo. Al respecto de esta situación de la comunidad andina, manifiesta Mariátegui que:

El latifundista le imponía la ley de su fuerza despótica sin control posible del Estado. La comunidad sobrevivía, pero dentro de un

régimen de servidumbre. Antes había sido la cédula misma del Estado que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje la petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino... El liberalismo de las leyes de la República, impotente para destruir la feudalidad y para crear el capitalismo, debía, más tarde, negarle el amparo formal que le había concedido el absolutismo de las leyes de la Colonia.

De suma importancia para una serie de políticas públicas, entre ellas las referidas a la interculturalidad, es trazar una visión de la situación contemporánea de las comunidades indígenas, para ello igualmente se analiza la obra de J.C. Mariátegui, que si bien se contextualiza en el caso peruano, bien puede ser considerado un estudio de caso de la realidad indígena en los andes.

Una primera constatación es la legislación de políticas liberales alrededor de la tierra de las comunidades, que como bien lo señalara Mariátegui se habían vuelto funcional al latifundio y al sistema feudal, teóricamente estas leyes estaban dirigidas a impedir la explotación de la mano de obra indígena en la hacienda, a la cual se le mantenía ligado al husipunguero o al yanapero, por apenas un pedazo de tierra, pues las tierras comunitarias habían ido pasando a manos de los grandes latifundistas por expropiaciones sucesivas y no daban abasto para la manutención de la población originaria, de tal manera que de manera compulsiva debían adquirir obligaciones con las haciendas. Al liberalizar la venta de las tierras comunales, la legislación liberal de la época independentista, buscaba que los propietarios privados se convirtiesen en productores privados y con ello eliminar la relación servil con las haciendas. Pero el mismo hecho que la independencia no establece un desglose radical con los propietarios latifundistas ni con la misma aristocracia de la tierra, hace que esta medida más bien provoque el acaparamiento de la misma en manos de los mismos latifundistas; además de ello la débil posición indigenista de la independencia, se trasluce en que luego de haber eliminado el tributo indígena, luego de apenas décadas, lo vuelve a implementar.

Mariátegui igualmente da cuenta, de que a pesar de las múltiples presiones políticas legislativas orientadas a la individualización de la propiedad y a alentar la expropiación de las tierras comunales a favor del latifundismo, la comunidad agraria indígena, demuestra:

... la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene, de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo. Por esto, en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La “comunidad” corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual.

Más adelante Mariátegui demuestra la ineptitud del feudalismo agrario, y de la situación de pobreza generalizada que ello conlleva:

En la sierra, el feudalismo agrario sobreviviente se muestra del todo inepto como creador de riqueza y de progreso. Excepción hecha de las negociaciones ganaderas que exportan lana y alguna otra, en los valles y planicies serranos el latifundio tiene una producción miserable. Los rendimientos del suelo son ínfimos; los métodos de trabajo, primitivos. Un órgano de la prensa local decía una vez que en la sierra peruana el gamonal aparece relativamente tan pobre como el indio... cómo, a pesar de ser sus tierras las mejores, sus

cifras de producción no son mayores que las obtenidas por el indio, con su primitivo equipo de labranza, en sus magras tierras comunales. El gamonal, como factor económico, está pues, completamente descalificado.

Esta situación inviable para el progreso, a más de las luchas indígenas y campesinas en la región llevaron a la reforma agraria, que si bien fue mediatizada por la alianza estratégica de la burguesía criolla y el imperialismo norteamericano con la oligarquía y los terratenientes, no dejó de abrir cauces para la democratización del acceso y propiedad de la tierra, y a pesar de la erosión de la propiedad comunitaria, no por ello el campesino indígena, como bien lo señala Mariátegui, ha perdido su vocación agraria y colectivista en el trabajo, y ha sido la amalgama de la comunidad y la cooperativa agrícola la que en mucho ha tomado la posta en la vanguardia de los procesos de desarrollo y producción.

3.4 FORMAS DE TRABAJO MANCOMUNADO

Este es uno de los factores de la economía agraria andina más conocidos, estudiados y valorados, pues en ello reside hasta la actualidad la fuerza con la que las comunidades han permanecido durante siglos, a pesar de casi no tener propiedad sobre la tierra, ha sido la fuerza del ayllu y del trabajo colectivo que ha mantenido vivo su espíritu comunitario.

Al respecto en el libro “El camino de la vitalidad consciente” (SALAZAR YUPANKI, 2003), concebido como texto de aprendizaje de la Universidad Pública de El Alto, La Paz – Bolivia se hace un recuento de las formas de trabajo solidario, que dan cuenta de la contextura de la reciprocidad en el marco del trabajo y del buen gobierno:

*Se utiliza el trabajo personal y familiar, para todas las labores de subsistencia, trabajos básicos de tierra, arado, sequías, recolección, tejidos, pastoreo; con un mínimo de productos excedentes que sirven para el intercambio y consumo, regulado por el Estado Tawantinsuyano. En la Minga todos acuden en común; menos los viejos, muchachos y enfermos; a hacer y trabajar en las cosas de la comuna, como es edificar templos y casas comunales, labrar las tierras, hacer puentes, aderezar los caminos y otras cosas semejantes. Por la ley de hermandad: AYNÍ, todos los vecinos de cada pueblo se ayudan unos a otros, a barbechar y a sembrar, y a coger sus cosechas y a labrar sus casas, y otras cosas de esta suerte, sin llevar paga ninguna. En la edificación de una casa, los miembros del Ayllu o de la Panaka colaboran en esa tarea, sabiendo que la comunidad, hará lo mismo por uno de ellos, en el momento indicado. Así mismo en toda actividad agrícola especialmente siembra y cosecha. Nadie elude el **Ayni**, sin correr el riesgo de ser expulsado de la comunidad, si no ayuda, no habrá derecho a pedir ayuda.*

En el texto de la UPEA, iguales o parecidos criterios se hallaron en la relación y crónica de Guamán Poma de Ayala, acerca del sistema colectivista del trabajo en las comunidades originarias que aún se mantiene hasta la actualidad. Así mismo se menciona el carácter igualitario y equitativo que tenían estas formas de trabajo mancomunado, así como los niveles de emulación que establecía el sistema:

En todas las obras y fábricas de trabajo que se hacen con trabajo común, hay la misma cuenta, medida y repartimiento, que hay en las tierras, para que cada marka, cada llahta, cada ayllu, y cada persona, trabaje lo que le corresponda y no más, y aquel trabajo es remudándose, para que sea descansado. A través de la Mita cultivan tierras, cuidan ganado, explotan minas y lavaderos o canteras, confeccionan armas, piezas y objetos artesanales, prestan servicios como: chaskis, tambos, puentes, caminos, etc. En la Mita se incentiva a la competencia entre los grupos participantes, de esta manera se entregan los mejores esfuerzos para sobresalir, y se les premia a los Qollanan. A la Mita van cuadrillas salidas de cada uno de los Ayllus, sayas (mitades), warankas, pachankas y llahtas. De manera que las competidoras son éstas, y no los individuos. Existe la competitividad por emulación.

Se menciona igualmente, de parte de Salazar Yupanki, el alto valor moral del trabajo en general y del trabajo compartido en particular en la construcción de la riqueza colectiva y el bienestar material de todos:

El trabajo colectivo comunitario, además que genera vínculos de reciprocidad y prestigio, garantiza el bienestar de cada Ayllu mediante la construcción de canales de riego; construcción y cuidado de andenes; edificación de puentes; apertura y cuidado de las carreteras, obras de mantenimiento, etc. La Minka también se hace en favor de los inválidos, viudas, menores de edad huérfanos, enfermos y ancianos. Todos los miembros aptos para el trabajo, participan voluntariamente y por turnos para cultivar sus chacras y sementeras. Hay orden y buen gobierno, lo que garantiza que hay ropa de vestir en abundancia para la gente, así también hay para dar lana de dos a dos años, a todos en general, para que haya de vestir para sí y para las mujeres e hijos.

En este contexto igualmente es destacable la amplia y diversificada distribución del trabajo que se da en la sociedad colectivista comunitaria; así menciona Salazar:

Hay orfebres, canteros, albañil, obrero, pintores, bordadores, cantores, flauteros, músicos, barberos, escribanos, contadores, faranduleros, mayordomos, labradores, jueces, sacerdotes, vírgenes, administradores, camareros, capitanes generales; y son libres ellos y sus mujeres e hijos e hijas en todo el Tawantinsuyu.

En la mencionada obra “El camino de la vitalidad consciente” así mismo se mencionan otras variadas formas de reciprocidad en el trabajo como prácticas consuetudinarias, muchas de las cuales aún se mantienen en las comunidades indígenas de los Andes:

CUADRO V: FORMAS DE COOPERACIÓN Y RECIPROCIDAD ANDINA		
NOMBRE	CARACTERÍSTICA	CLASIFICACIÓN
UNQA	Trabajo colectivo de cooperación a persona impedida de trabajar por incapacidad o ausencia	Cooperación
SATTAKHA	Apartar surcos para determinadas personas	Cooperación
RAMA	Aporte en especie para resolver necesidades colectivas	Cooperación
ARCO	Aporte para una fiesta	Cooperación por reciprocidad
MANQANA	Entrega de animales para el sacrificio o alimentación a cambio de reciprocidad	Cooperación por reciprocidad
MITTA	Turno obligado de trabajo comunal	Cooperación por reciprocidad
MINKA	Trabajo por reciprocidad colectiva	Cooperación por reciprocidad
AYNI	Trabajo por reciprocidad personal	Cooperación por reciprocidad
HUAQUITHA	Concertar para hacer algo correcto equitativo	
UMARAQA	Trabajo Colectivo a cambio de comida	Cooperación semicompensada
JAYMA, AYMA	Trabajo colectivo en terreno comunal	
ACHUCALLA	Trabajo colectivo de cooperación en el techado de casa	Cooperación por reciprocidad
PASANAKU	Aportes colectivos periódicos para cubrir un mismo monto para cada persona del grupo	Cooperación por reciprocidad
POCANCHA	Convidar a la naturaleza a cambio de bendiciones	Compartir por reciprocidad
KALA	Intercambio de callpas o áreas de sembradío para conseguir más beneficios por cercanía a vivienda o área de cultivo.	Concertación para intercambio
LANTISITHA	Trocarse o intercambio sin plusvalía	Concertación para intercambio

Fuente: El camino de la vitalidad consciente. Salazar Yupanki

El estudio estuviese incompleto si no hubiese la referencia a las formas de producción de la mancomunidad, en cuanto al manejo agroecológico y otras tecnologías hidráulicas y de construcción, así en particular en el texto de la UPEA se menciona que la técnica del terraceo en la agricultura:

Está basada en el manejo y uso de los pisos ecológicos. Los cañadones, valles o yungas, son como embudos hidrodinámicos que albergan o cultivan muchísima biodiversidad. A este legado de la naturaleza los pueblos anteriores y luego los Incas agregaron los Terraplenes o Tacañas, terrazas agrícolas. En cada sub sistema se puede sembrar diferentes plantas y criar diferentes animales.



Ilustración 12: Sistema de cultivos en terrazas en los Andes de Puna.
Fuente: miscuentinos.blogspot.com

Igualmente el autor menciona en cuanto a las tecnologías hidráulicas y técnicas de mejoramiento de semillas:

En Moray existe una red subterránea de canales artificiales que posibilitan el control de la humedad. Moray es considerado Pakarina esto es un lugar sagrado o lugar de origen por los habitantes actuales. Dicho recinto y su interacción agro-ambiental; demuestra que es un experimento de Administración Climática y de Desarrollo Genético; en el cual se logró convertir la papa silvestre, que es venenosa, en la Papa comestible en sus más de 300 variedades creadas.



Ilustración 13: Laboratorio de cultivos en Moray.
Fuente: www.vacazionviajes.com

Salazar Yupanki añade además en relación al aporte de las culturas andinas al banco de germoplasma de plantas comestibles:

El 60 % del germoplasma de plantas comestibles que en la actualidad consume la humanidad, son oriundos del Tawantinsuyu, fueron adaptadas y cultivadas por la Cultura Andina y su producción sistematizada en la época del inkario. En el Tawantinsuyu se lograron domesticar alrededor de 150 plantas conocidas actualmente; animales como la llama, la alpaca, la vicuña, el guanaco, el cuy, el perro americano; el sajino, el ronsoco, el tapir (incluso como bestia de carga), las tortugas, iguanas, monos, los avestruces, etc.

Dice igualmente el autor que otras de las grandes obras del Tahuantinsuyu fue la creación de una red de tampus, distribuidos por todos los andes, que no sólo eran sitios de almacenamiento como se ha pretendido explicarlos, sino estructuras de recolección y reparto de bienes en un régimen de carácter “socialista” en el cual no existía moneda ni tampoco comercialización de bienes, a lo sumo trueque en una escala local.

El poder central y los regionales de cada suyu, de acuerdo a la política alimentaria, desarrollaron un sistema integral de almacenamiento para depositar excedentes de la producción del campo (agrícola, ganadero, agroindustrial) y del uso de los recursos naturales a través de la recolección, la caza, la pesca, de los diversos geosistemas que la sociedad tawantinsuyana fue modificando. Estos depósitos se llaman también Collca, y en ellas había Chuño (papa deshidratada) , Muraya (chuño blanco), Caya (Conserva de Oca) , Charque (carne seca), lana, maíz, camote y ají, algodón y maxno (verdura seca) y coca y rumo (Yuca) que se repartían a todos según su necesidad y provecho y provenían de las chacras del Inca, de las Agllas (escogidas) del sol, la luna y de las Huaca Vilcas (divinidades locales) y de los pontífices y de los caciques principales, de las uaccha runap chacran (sementera de viudas y huérfanos) de este reino, y a nadie le faltaba nada pues tenían depósitos dispuestos por ley.

De esta manera no solo es creíble, sino absolutamente cierto, como lo señalan todos los cronistas que en “El Tawuantinsuyo, especialmente en sus valles, estuvo densamente poblado. Nadie carecía de alimentación, inclusive los huérfanos, ancianos, enfermos, inválidos. Todos tenían vivienda. A ninguno le faltaba prenda de vestir. No se conocía mendicidad de ningún género”.

Otra de las obras magnas, fruto del trabajo mancomunado así como del buen gobierno de los Inkas fue el llamado Qapak Ñan (Gran Camino), así lo describe el mencionado texto Salazar Yupanki:

“Las obras más importantes que permitieron la expansión territorial y luego el establecimiento de la organización del incario fue, la construcción de una vasta red caminera que implicaba puentes, tambos y depósitos. Pocas naciones podían vanagloriarse en el siglo XV de poseer tan fantástico complejo vial como el Tahuantinsuyo... El otro camino grande va por la tierra y región fría desde la ciudad de Tumipampa, que es en el Quito, hasta la ciudad del Cuzco, y desde la ciudad del Cuzco más de cien leguas adelante por la provincia de Collao, hasta dar en la laguna dulce, donde esta una mezquita que se dice Titicaca. Creo yo que del un fin al otro hay

más de cuatrocientas leguas, donde hay las más ásperas sierras y pasos malos que hay en el mundo. Va todo el camino de una traza y anchura, hecho a mano y rompido por aquellas sierras y laderas, tan bien deshechado que en muchas partes, viendo lo que esta adelante, parece cosa imposible poderlo pasar; por las partes que va por las laderas va tan bien cimentado de calzada de cantería desde lo bajo, que va tan llano como si la fuese la tierra, donde saliendo tiene la gente hartos que poderse tener con las manos; en las partes lodosas y de ciénegas va enlosado y en las bajadas y subidas ásperas, escalones y antepechos de piedra. Finalmente él es uno de los mayores edificios que se han visto en el mundo. (De los papeles del arca de Santa Cruz). ”

CAPÍTULO IV

DIMENSIÓN DE LA CIENCIA, EL ARTE Y LA TECNOLOGÍA ANCESTRAL

4.1 INTRODUCCIÓN

Hecho paradigmático constituye el conocimiento y uso de sofisticadas tecnologías agrícolas que manejaron y aún manejan las culturas andinas, entre ellas, a más de los andenes o terrazas de cultivos, de las cuales se ha referido en el capítulo anterior, en el texto de la UPEA “El camino de la vitalidad consciente” se menciona a las llamadas “chacras hundidas”: (SALAZAR YUPANKI, 2003)

Se desarrollaron la tecnología denominada Mamacayas “Chacras hundidas”. Para ello construyeron muros de contención (evitar el viento) hechos de adobes llamados “Champa” y excavaron la arena hasta una profundidad de 2-3 metros hasta llegar a la llamada Capa (donde se encuentra la humedad), para que germinaran y desarrollaran los suelos areno-salinos, sin riego, realizando la imbibición del agua contenida en la atmósfera y del rocío que las plantas condensan a través de su sistema foliar durante los meses de invierno, donde la atmósfera alcanza entre 95 a 100 por ciento de humedad.

También, en el mismo libro se comenta sobre el tradicional abono de los cultivos, y la recuperación de suelos estériles, dan cuenta de los avances tecnológicos y sociales que tal hecho demandaba:

El crecimiento y desarrollo de las plantas se logra a base de un adecuado abonamiento del suelo con guano de las islas, de diversidad de algas marinas y terrestres y de residuos de pescado y

aun heces humanas. Para poder desalinizar el desierto mezclaban hojas de huarango con el limo de los ríos, y que servía además de abono, para evitar la evaporación del agua.

Pero quizás la más importante y valiosa obra de los antiguos pobladores de los andes y que aún hoy perdura es la tecnología de los llamados andenes y en quechua “tacanas”, para ello igualmente hubieron de idear un sofisticado sistema de aprovisionamiento de agua, menciona Salazar Yupanki:

Lograron remover el agua desde las hondonadas, para llevarlas hacia cualquier meta del monte. Un sistema de cubos se hundía en el torrente, abajo, y luego repleto de agua se erguía hasta la cresta, alimentando en alturas asombrosas unas tierras antes áridas, de las cuales el agricultor lograba arrancar de esta suerte provechosos productos.

Además se anota, en el texto mencionado, las ventajas que tienen las terrazas en cuanto a la producción agrícola:

Los suelos de los andenes absorben mayor temperatura que el aire, facilitando el crecimiento y desarrollo de las plantas cultivadas. Facilitan la fotosíntesis de las plantas cultivadas para la producción de alimentos de alto valor nutritivo. Facilitan el escurrimiento y filtración de las aguas pluviales y de riego, gracias a los canales diagonales, drenes verticales, para que la humedad penetre al suelo. Conservan el suelo evitando su erosión por las aguas pluviales y de riego. Facilitan la experimentación germo-agrícola, para crear nuevas variedades, injertos, adaptación, etc.

Una de las obras que requiere mayor tecnología y esfuerzo colectivo son las llamadas obras de ingeniería hidráulica, que en los andes aún se mantienen y se utilizan, así se describe están descomunales obras, en la obra de la UPEA:

Atravesaban las entrañas de los cerros e incluso por debajo de los ríos y lagos hasta llegar a fuentes que aun hoy se pueden observar en la fuente de agua llamada Diosa Luna a pocos kilómetros del Cuzco y que abastece a la ciudad de agua de cordillera, también está la fuente de los tres pozos en la isla llamada del Sol (Lago Titikaka) que sabemos tiene tres vertientes diferentes y sabores notoriamente distintos. ...” Los canales más importantes son: Chimaca-Moche; conocido como La Cumbre, tiene una longitud de 84 Kilómetros y regaba 24 km de largo por 10 km de ancho, de suelos areno-arcillosos de múltiples usos agrícolas (pepinos, calabazas, camote, piñas, verduras etc.). Canal Taymi-Racarumi, estos dos canales salían del río Chancay por su margen derecho, con una longitud de 60 km. regaba enormes cantidades de terreno (aproximadamente 3 valles; Valle de La Leche; Cucume y Mochumi).

Igualmente es destacable las tecnologías ancestrales para el control de las inundaciones o el aprovechamiento de las mismas en territorios bajos, a través de la implementación de los llamados suka kollo o waru waru y camellones que ha sido recientemente descubiertos gracias a la fotografía por satélite. (SALAZAR YUPANKI, 2003)

En este sistema, el agua, que se hacía entrar desde el lago, {o de las crecientes de los ríos}, era mantenida permanentemente en las zanjales entre los montículos. En los tiempos de sequía, los cultivos plantados en los montículos podían absorber el agua, mientras que en las noches frías el agua desprendía el calor del sol absorbido durante el día, impidiendo que las plantas sufrieran daños a causa de las heladas. En las zanjales se criaban peces, lo que proporcionaba una fuente de proteínas para la dieta, además de un fertilizante para los cultivos. Se calcula aproximadamente que hubo más de 80.000 kilómetros cuadrados de terreno con este tipo de cultivo. En la actualidad se está reintroduciendo esta forma de (macro) agricultura por que produce cosechas más elevadas (de 5 a 10 veces más) que las parcelas tratadas con fertilizantes químicos. Al ser construidas en plataformas elevadas para el adecuado control del espacio geográfico y para la agricultura. Los surcos o canales tienen un ancho promedio de 1,50 a 2,50 metros por 1 a 2 metros de profundidad; las plataformas más elevadas tienen un ancho de 10 a 25 metros y una longitud entre 50 a 100 metros. La creación de microclimas , tiene diversas funciones ecológicas, no contamina, más bien depura el medio ambiente (filtro ecológico) , facilita el escurrimiento y drenaje de las aguas de las lluvias y de los ríos; retiene y conserva las aguas en los surcos y canales; formando los

mencionados micro climas; evitando las inundaciones durante las crecidas de los ríos, evitando las heladas de los cultivos; evitando la lixiviación de los suelos; formar abono orgánico y servir de hábitat de diversas plantas acuáticas entre ellas la totora que depura y filtra el agua; así como aves, peces, sapos, ranas etc.

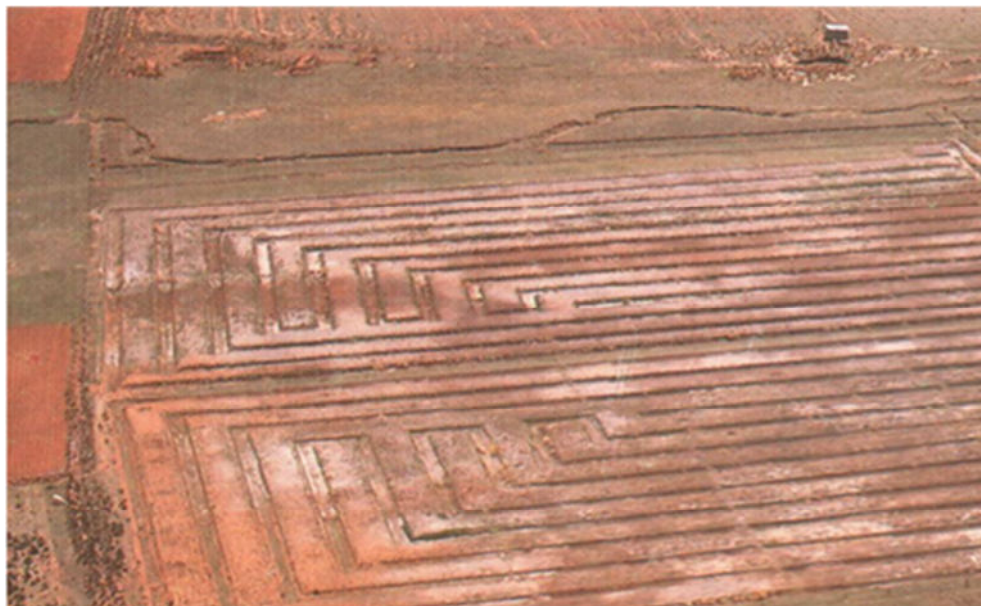


Ilustración 14: Suka Kollus.

Fuente: Página web Atlantisbolivia

Así mismo el manejo de tecnología agraria, consideraba de manera estimable la producción y acarreo de abono, se menciona en el libro de la UPEA:

El abono o fertilizante lo recogían de las costas, no echan otro guano (estiércol) sino el de los pájaros marinos, estos pájaros dejan tanto guano que de lejos parecen una montaña. En tiempo de los Incas había tanta vigilancia y guarda de aquellas aves, que en tiempo de cría a nadie le era lícito entrar en las islas, so pena de la vida, porque no las asustasen y echasen de sus nidos. Tampoco era lícito matarlas en ningún tiempo, dentro ni fuera de las islas, so la misma pena... Cada Isla estaba, señalada para tal o cual marka.

Ya en la época independentista, este abono sería una de las principales fuentes de divisas por su exportación a países europeos, y de hecho de la declinación de la agricultura en el Perú.

Salazar Yupanki, menciona igualmente al sistema de Qochas o lagunas que se construyeron:

La sociedad agro ecológica del Tawantinsuyo, creó un sistema de Qochas o de lagunas para el cultivo de diversas plantas alimenticias entre los 3860 y 3870 (metros sobre el nivel del mar), en terrenos no inundables. Las Qochas para la agricultura, son depresiones excavadas para depositar agua de lluvia durante el verano, en cuyas laderas de suave pendiente se hacía los policultivos basándose en las papas dulces y amargas, ocas, mashuas, ollucos, quinua, cañahua, tarwi, millmi etc.

Sobre otros sistemas y saberes que se establecieron en los Andes, nos remitiremos al recuento panorámico histórico – literario del filósofo, historiador y político aymara, Ramiro Reinaga, quien en su obra “500 años de Resistencia Keshwa Aymara” al respecto de la sabiduría de los pueblos originarios de América, considera no sólo la visión cósmica del mismo, sino la interrelación dialéctica de este tipo de sabiduría, con una forma de sociedad y de vida, igualmente cósmica. Al respecto de la sabiduría agroecológica menciona:

La sabiduría Maya-Qhiché en su juventud creó el maíz, domesticando y, mezclando granos silvestres hoy desaparecidos como el tripsacum. La sabiduría Aymara-Kheswa creó la papa, las 200 variedades, partiendo de tubérculos amargos no comibles, domesticándolos y experimentando mutaciones pacientemente. Ni maíz ni papa, a diferencia de trigo y arroz, nacen o existen silvestres. La mazorca necesita ser desgranada y dispersada para completar su ciclo de vida. Los tubérculos de la papa pertenecen a una sola raíz y tallo. Sin mano humana que los esparza en una temporada agotan su porción de tierra. Ambas concentraciones de pueblos vivían básicamente de vegetales, frutas y comida marina. El análisis de los coprolitos, excrementos humanos fosilizados, y de los dientes de las chullpas sentencian: no necesitaron ser carnívoros para sobrevivir. Agricultura tecnológica era ciencia natural aplicada. Los desiertos actuales de la costa andina nacieron después

de la destrucción de nuestros sistemas de riego. La arena de la costa andina está mezclada con abono, Guano pulverizado de billones de aves marinas acumulado en millones de años. Fertilizantes de Los Andes tan poderosos como el nitrato de sodio, salitre, vivificaron durante los últimos cuatro siglos a las tierras agonizantes de Europa. El Tawantinsuyu convirtió desiertos en tierras laborales. Los Incas abrían hoyos en los desiertos, en su fondo plantaban, al cubierto de la canícula, vegetales que capturaban la humedad del aire (9 meses al año 90 por ciento) y la incorporaban a la tierra. Con sus raíces formaban un tejido orgánico, así impedían al desierto tragarse el agua de riego. El Tawantinsuyu sembró toda la tierra fértil y habilitó tierras estériles. Pudo hacerla por su red de acueductos, principalmente subterráneos para no reducir la tierra cultivable.

Concomitante a las técnicas agrícolas, igual de sofisticadas e industriosas eran las ingenierías hidráulicas que desarrollo la civilización andina: (REYNAGA, 1993)

El agua era cuidadosamente distribuida por cultivos, distancias y tiempos. Los canales incaicos recogían los deshielos de la cordillera andina. Atravesaban sus entrañas, corrían encima de puentes salvando quebradas gigantescas, seguían, pese a terreno tan irregular, curvas perfectas de varios kilómetros de radio manteniendo la misma inclinación. El riego estaba asegurado. Pozos horizontales introducidos al seno de las montañas altas recogían el agua escurrida de las nieves eternas. Durante la noche compuertas cerraban estos pozos-canales, el agua se acumulaba y distribuía equitativamente en el día. Minkas de decenas de miles de comuneros construyeron esos canales asombro actual de los europeos estudiosos. También cambiaron el perfil de las montañas. Cuando el declive era demasiado vertical construyeron, como gradas gigantescas, andenes para retener el agua y sembrar. Plantas servían para fijar con sus raíces las enormes piedras. Las andenerías crearon 20 millones de kilómetros cuadrados de tierra cultivable. Muchas no pudieron ser destruidas y siguen sirviendo.

Igualmente Reynaga menciona la gigantesca obra de caminería que cruzaba el Tahuantinsuyu, con su sistema de tambos⁴⁶ y chaskis⁴⁷:

⁴⁶ Tambos: sitios de descanso

⁴⁷ Chaskis: Sistema de correos

El Tawantinsuyu estaba cruzado por caminos de piedra. Del Cusco, la capital, partían cuatro caminos principales a los puntos cardinales y a las cuatro regiones principales. Existían además dos sistemas básicos de caminos longitudinales. Uno seguía la costa desde Tumbes, Ecuador, hasta Coquimbo, Chile. El otro, serrano, recorría de Quito a Tucumán. Varios sistemas transversales unían playa y montaña. Los caminos incaicos no han podido ser destruidos. Tienen el lecho de piedra en un ancho de hasta 15 pies. A sus orillas protecciones de tierra guardaban del viento y sol ardiente.

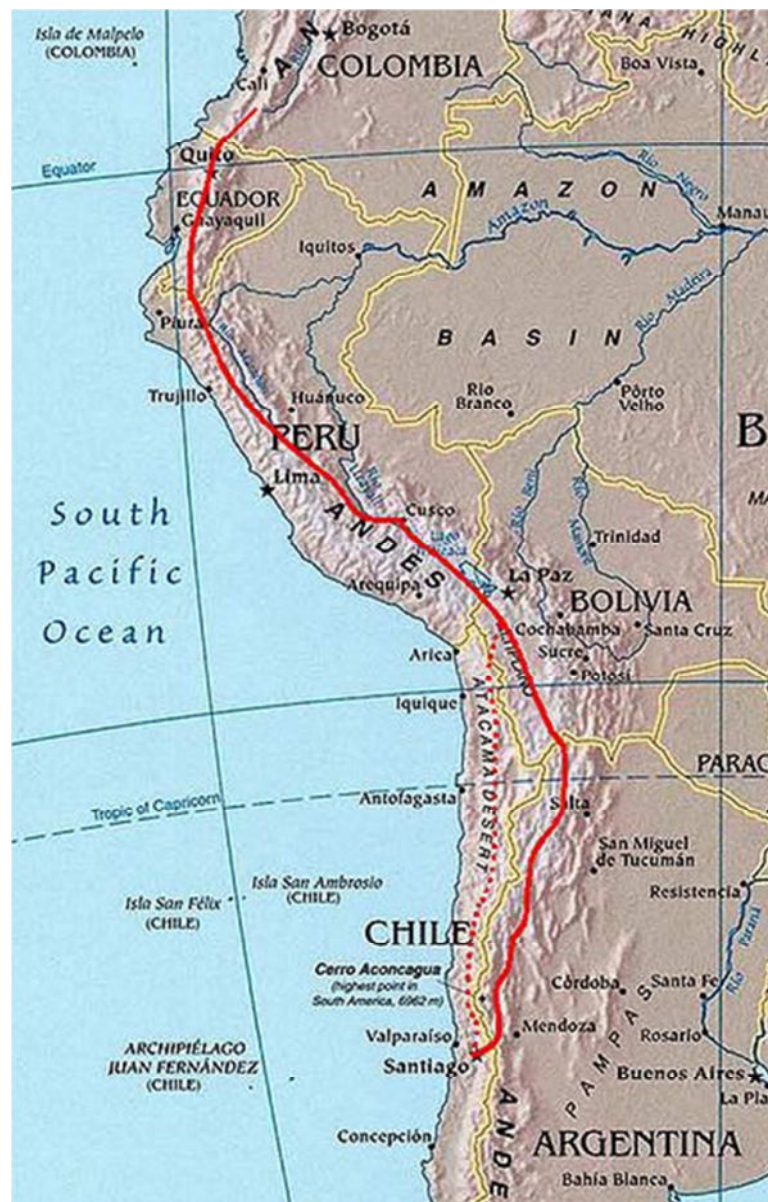


Ilustración 15: Qapak Ñan.

Fuente: Wikimedia. org

Cieza de León, cronista español, cuenta cómo los encontró: "Todo este camino iba limpio y echado por debajo de arboledas, y de estos árboles por muchas partes caían sobre el camino ramos de ellos llenos de frutas, y por todas las florestas andaban muchos géneros de pájaros y papagayos y otras aves". (CIEZA DE LEON, Pedro: la Crónica del Perú. Lima, Inca, 1973). Nada detenía la perfección de su trazo, si una roca gigante estaba al frente, la tallaban en gradas y descansos, si era un desierto lajas y maderas como horcones a sus costados señalaban el rumbo, si eran quebradas tan altas que las nubes quedaban debajo de los pies, construían puentes colgantes de paja, totora u otras plantas vivas, es decir sin cortar raíces, al contrario, cuidándolas. Los españoles pudieron cruzarlos con caballos y cañones. A cada 4 ó 5 horas de caminar esperaban aposentos llamados Tambos, algunos todavía siguen sirviendo en los pliegues andinos. En los tambos los caminantes encontraban agua fría y hervida, fuego para cocinar, lecho y alimentos. Parte de las cosechas comunales iba a los tambos. Ni en viajes largos los habitantes de la nación Inca portaban comida, agua, ni cobijas. Libres de toda forma de dinero estaban libres del temor de ser asaltados. El sistema de correos dependía de los Chasquis. Ellos vivían con sus familias, por turnos, a la orilla de los caminos, a distancias que podían correr sin descansar. De Limatambo al Cusco un objeto podía ser entregado en tres días, a un promedio de 250 kilómetros por día. Los españoles agotando sus caballos necesitaban dos semanas para cubrir tal distancia. Cuando no transportaban una encomienda usaban la acústica de valles y quebradas. Gritaban el mensaje, el eco estiraba su voz salvando rápidamente distancias. Tierra, ríos, peces, bosques, rebaños, nubes, todo era comunal, de todos en general y de nadie en particular.

Al respecto de técnicas de conservación de alimentos que aseguraba alimentación permanente para millones de andinos, Reynaga menciona:

La papa y otros tubérculos se guardaban años sin podrirse. Secados con la técnica actual de los Ayllus. Las papas envueltas en sacos de paja son remojadas en los arroyos de los deshielos. Reciben el Sol quemante del altiplano a intervalos. Frío y calor combinado las seca sin quitarles sabor ni poder nutritivo. Chuño, Tunta, Kaya, etc., pueden ser guardados ya en cualquier clima por siglos. Para cocinarlos basta remojarlos horas antes, dejarlos recuperar su agua, hincharse y ablandarse. En aymara no existe la palabra hambre, debe decirse falta de comida.

En cuanto a la riqueza funcional del idioma tanto aymara como kechwa, Reynaga menciona:

La riqueza funcional de este idioma se muestra, por ejemplo, en sus seis verbos para levantar, Waytam es levantar un objeto pequeño de una oreja, Ittam es levantar un objeto más grande de dos orejas, Ek'tam es levantar una hoja de papel, una sábana o algo plano y ligero, Astam un plato, fuente o recipiente plano, Ichtam algo pequeño como un grano de quinua, maíz o, metafóricamente, un bebe y Aptam levantar en general. El Aymara y el Kheswa son idiomas pulidos durante más de cincuenta mil años por la necesidad de organizar el trabajo y la vida comunitaria. Son idiomas colectivistas, socialistas, creados por y para gente sin categorías cristalizadas. El kheswa es la ductilidad, ternura y dulzura de valles verdes. El aymara es montaña, austeridad, sobriedad y dureza de las rocas graníticas de Tiwanacu. Ambos idiomas tienen más vocales, consonantes y palabras que el español. No tienen los giros españoles para nombrar formas de propiedad ni modos de adquirir, transferir, perder, rentar, poseer. Ni adjetivos para alabar amos. La escritura aymara y kheswa evolucionó desde los dibujos simplificados y simbólicos, pasó por los jeroglíficos y llegó a la máxima abstracción de cualquier simbología, el punto y la raya.

Sin necesidad de usar de la ganadería como una estrategia de supervivencia, eran capaces de aprovechar la lana y la carne de los auquénidos que vagaban en los valles, dice Reynaga:

El vestido en el Tawantinsuyu estaba asegurado. Vivían millones de alpacas, vicuñas, chinchillas y demás animales andinos, hoy extinguiéndose por el asesinato frenético de los comerciantes. Decenas de miles de mujeres, niños y hombres formaban cercos gigantescos. Al ritmo de risas y canciones, con gritos y agitando colores, el cerco se estrechaba encerrando miles de alpacas, vicuñas, etc. Los trasquilaban, curaban a los enfermos o accidentados, les quitaban espinas enterradas, les solucionaban cualquier problema. Los animales ya decrepitos eran muertos para aprovechar carne, lana, cuero, grasa como medicina, huesos para agujas. Nada se desperdiciaba.

Hasta la actualidad es reconocida la habilidad y técnica textilera cuanto médica de los andinos, y sobre lo cual Reynaga menciona:

Tintes eternos, salidos de plantas, insectos, minerales, elaborados pacientemente, cuando la luna crecía o menguaba, coloreaban la ropa combinándola con las flores, paisajes, pájaros regionales. Los arqueólogos se asombran cómo los tejidos incaicos, pese a estar enterrados en suelos ácidos, húmedos y alcalinos, no pierden sus colores, principalmente los de Parakas. No develaron el misterio porque buscan tintes. El algodón tras mutaciones germinaba con el color ya adentro. Estos delicados injertos desaparecieron después. La medicina incaica, como la india de hoy, fue natural. Por ello eficiente. Nuestras medicinas no curan enfermedad creando otra. Los pueblos del norte clasificaron 3.000 plantas curativas y nosotros compartimos ese conocimiento. La medicina preventiva importaba más que la curativa. Como el Tawantinsuyu era orden, todo tenía su tiempo y lugar. En ciertas edades se tomaban hierbas que durante milenios probaron prevenir males. Por ejemplo las enfermedades de la próstata, aparecidas al hombre blanco después de los 40 años, se evitaban tomando a los 25 años el agua donde hirvió el izañu agridulce. Los cirujanos del Tawantinsuyu operaban la masa encefálica. Algunas Chullpas, momias indias, tienen cicatrizados orificios tapados perfectamente circulares en el cráneo. Otras muestran dientes con obturaciones de oro. Los Mayas usaban con más frecuencia el jade como adorno en los dientes.

Refiriéndose a los usos metalúrgicos de los antiguos andinos, Reynaga menciona:

Las montañas andinas son de estaño, cobre, oro, antimonio, plata, wolfram y varios otros metales. Todos ellos fueron trabajados por nuestros antepasados. Los mochicas, en las laderas costeanas de la cordillera, soldaban, templaban y doraban el cobre con técnicas hoy desconocidas en el mundo. Según revelan los hornos descubiertos en Chan-Chan fundían sobre los 1.300 grados centígrados. Lograron unir cobre y berilio (esmeralda) en aleación durísima capaz de cortar acero. Con esta aleación forjaban cuchillos para tallar y púas grandes para matar lobos marinos y ballenas.

Historiadores y antropólogos han reconocido la maestría universal que lograron los andinos en el manejo de la piedra en las construcciones megalíticas que realizaron:

La piedra viva es el material de construcción más noble. No se oxida, ni estira ni contrae por cambios de temperatura. Fue la materia preferida. Sacsaywamán, Andawayllas, Tiwanacu y otras construcciones kheswaymaras son bloques licuados con pasta radiactiva.

Refiriéndose al conocimiento sobre las matemáticas Ramiro Reynaga manifiesta que:

Las matemáticas incaicas conocieron la posición exacta de todos los planetas del sistema solar y confeccionaron calendarios para cada uno de ellos. Europa, siglos después, aprendía de Tolomeo que la tierra era centro del universo. Las matemáticas incaicas también se afinaron hasta expresarse con puntos y rayas. Escritura y numeración se fundieron en la cumbre de la expresión simplificada. Los 7 colores hablaban. Es decir toda posibilidad de un sistema en blanco y negro estaba multiplicada por 49. Los Kipus eran Kajtos (Kheswa-hilos de lana) de colores. Combinaban nudos-puntos y distancias-rayas para computar tierras, caminos, poblaciones, distancias, reservas o declamar poesía. Los Quipucamayos eran bibliotecas. Los Mayas también llegaron a la simbología de puntos y rayas a colores. Consideraban los números vivos por su gran movilidad. Su sistema de numeración vertical significa jerarquía entre números aparentemente iguales. Pudieron calcular el año solar en 365 días y 2420 diezmilésimas y cronometrar el infinito haciendo un calendario para 374.440 años. Mientras Europa quemaba vivo a Galileo por opinar que la tierra se movía. El Tawantinsuyu para conocer las entrañas del universo no necesitó instrumentos. De trecho en trecho, a lo largo y ancho del extenso territorio, aberturas en pequeños montículos seguían la trayectoria de las estrellas. Marte era Sartirrninasankha, Júpiter Pakheri y Pirúa, Llamañahui (ñahui-ojo) la constelación Alfa.

Por último Reynaga establece una crítica relativa al enfoque civilizatorio de los pueblos de los Andes en relación a los europeos:

El Tawantinsuyu aunque en agricultura, medicina, astronomía, fundición de metales, logró niveles no imaginados por Europa no creó armas, no organizó ejércitos contra otros pueblos ni policías contra sus habitantes. Matar no fue oficio. No habían soldados, todos, desde el Inca, eran agricultores. Al sur de Lima, en Nazca, Perú, nuestros antepasados dibujaron la evolución de la vida, comenzando cuando el tiempo y el espacio se juntaron para crear el microorganismo, su evolución a pez, reptil, ave, insecto. Las líneas de estos dibujos para desconcierto de Europa, se extienden kilómetros sobre desiertos, montañas, valles. Algunas trazan la trayectoria de las estrellas más brillantes, fueron vistas recién hace algunas décadas por pilotos peruanos. El Skylab (laboratorio del cielo) el 20 de agosto de 1973, fotografió tales dibujos desde la estratósfera. Desde tal altitud resalta la perfección de sus perfiles y proporciones.



Ilustración 16: Líneas de Nazca.

Fuente: Página web Gestión sostenible del Agua.

4.2 MATEMÁTICA ANDINA

SISTEMA TOPOLOGICO FRACTAL ANDINO

En el ámbito de la matemática andina, es importante considerar la obra de Marcos Guerrero Ureña, profesor de la Escuela Politécnica Nacional (Ecuador) que se halla ampliamente relatada en su obra “Dos sistemas Dos Mundos” pero por motivos de espacio y conveniencia al presente trabajo, relataremos los aspectos más sobresalientes, que los encontramos reseñados en una Conferencia (editada en formato digital) pronunciada en el seminario “5000 años de Arquitectura Andina” el 21 de marzo del 2003 en Quito – Ecuador. En ella el autor mencionado dice: (GUERRERO UREÑA, 2003)

La historia de la ciencia se ha ido elaborando bajo la premisa de que la configuración básica del saber científico es un proceso acaecido dentro de las fronteras de la civilización Occidental. Si bien hoy se tiende a admitir que los importantes y copiosos desarrollos intelectuales de las antiguas culturas egipcias y babilónica, o de la hindú y china, son progenitores de ese saber, no se los reconoce, en cambio, como productos científicos propiamente dichos. El argumento esgrimido es bastante convincente y recoge el hecho de que ninguno de los antecedentes de la matemática griega alcanzó a sistematizarse como una geometría -al modo de los Elementos de Euclides, con cuya aparición pudo cimentarse el escenario para la fluida realización del pensar y el conocer-.

Luego de lo cual Guerrero Ureña relata sus investigaciones sobre lo que él llama “la ciencia geométrica americana precolombina”; sobre la cual manifiesta que:

...éstas se ocuparon tanto de la parte cuantitativa como cualitativa del mundo y consistieron en dos ramales: una Geometría Analítica Fractal totalmente desconocida hasta la fecha, que no consta en los Anales de Matemáticas, y una Geometría Arborescente o p-ádica. Éstas, al ser combinadas de manera complementaria, configuraron el Kipu, genuino sistema de coordenadas de referencia capaz de representar con una alta resolución, tanto la cantidad como la calidad de los procesos concretos, y útil para realizar predicciones fiables. Como consecuencia lógica tuvo lugar el nacimiento de una Cosmovisión, asimismo, geometrizada.

La base de la Geometría Analítica Fractal, según Guerrero se basaría sobre un sistema de coordenadas de referencia basada en la cruz cuadrada:

“...aplicando los novísimos conceptos de Espacio Matemático de Representación... pude probar que la distribución de cruces concéntricas que en ellos se observa constituían un cuerpo topológico fractal, distinto del sistema cartesiano generado por la cultura del Viejo Mundo, pues estaba construido en un espacio de cuerdas; a diferencia del otro, que está definido en un espacio de puntos-límite. Una vez que pude aislar el objeto matemático del objeto simbólico tuve el privilegio de tener al frente mío a un genuino y totalmente desconocido Sistema de Coordenadas de Referencia de carácter fractal, apropiado para representar funciones de carácter discreto, cuántico. Recordemos que el sistema inventado por Descartes es apropiado, en cambio, para representar funciones continuas y diferenciables. El dominio al que pertenece esta inédita geometría analítica es el de la matemática inductivo-constructiva.

Más adelante el autor citado realiza una amplia demostración de tipo analítico – matemático para demostrar lo que él ha denominado como “Sistema de Coordenadas de la Cruz Cuadrada” demostración de la cual resumimos lo siguiente:

{El sistema de coordenadas de la cruz cuadrada} sirve para representar funciones cuya variable independiente n , es un número $\mathbb{Z}^+$ (ver recuadro 4). Su parte exterior-macro es útil para la graficación de funciones crecientes y la interior-micro para

funciones decrecientes, escritas como sucesiones fraccionarias infinitas. Observemos que los valores de la función aparecen expresados por los lados de la cruz, $\sqcap$ mediante la curva fractal de dimensión $D=1.4649735...$ En otras palabras, la familia de curvas fractales cuadradas concéntricas representa los valores numéricos sucesivos que va tomando la función.

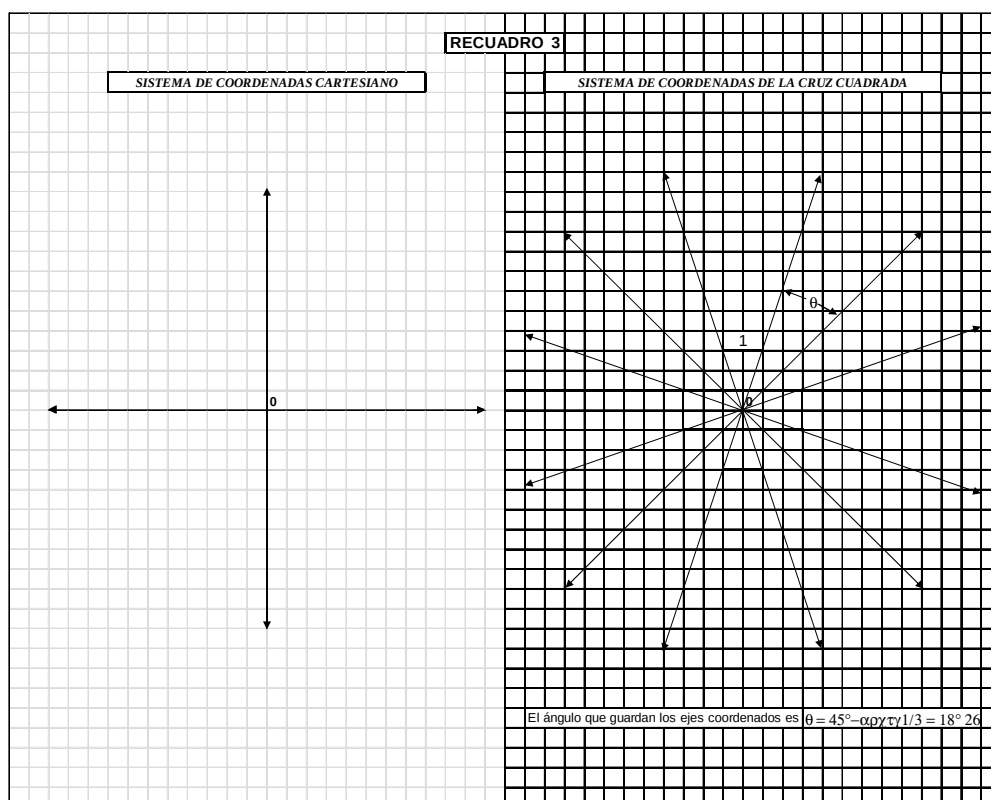


Ilustración 17: Sistema de coordenadas cartesianas y de la cruz cuadrada.

Fuente: Guerrero Ureña. Matemática Andina Precolombina

Continúa luego Guerrero Ureña en su demostración analítico – matemática en diecisiete páginas más, de las cuales extractamos lo siguiente:

He aquí pues, un sistema apropiado para representar y estudiar las propiedades de las funciones discretas, y útil por tanto, para describir los cambios de estado que sufren los procesos concretos, a diferencia del espacio de puntos-límite que sólo es apropiado para describir los cambios de posición de las partículas, para representar la parte mecánica de la realidad; o sea, sólo es capaz de representar el aspecto cuantitativo del mundo. Por tanto nos entrega una visión fragmentada del mismo. Es de sumo interés hacer notar que la distribución de las curvas fractales cuadradas concéntricas vista en

tres dimensiones es una pirámide escalonada, cuya altura es una dimensión libre y continua...

El autor citado, menciona igualmente que este sistema resulta apropiado “un sistema de coordenadas espacio - tiempo con el espacio discreto y el tiempo continuo, que permitirá describir la *duración* de los cambios de estado”. Sin embargo, el rescate y valoración de la ciencia y la sabiduría andina, exige corroborar con elementos de carácter histórico – cultural, arqueológico, y etnomatemático, que permita la máxima certeza sobre esta geometría analítica fractal andina precolombina en base a la chakana, como símbolo de ordenamiento y relacionalidad matemático – fractal; como un sistema de carácter teórico – matemático.

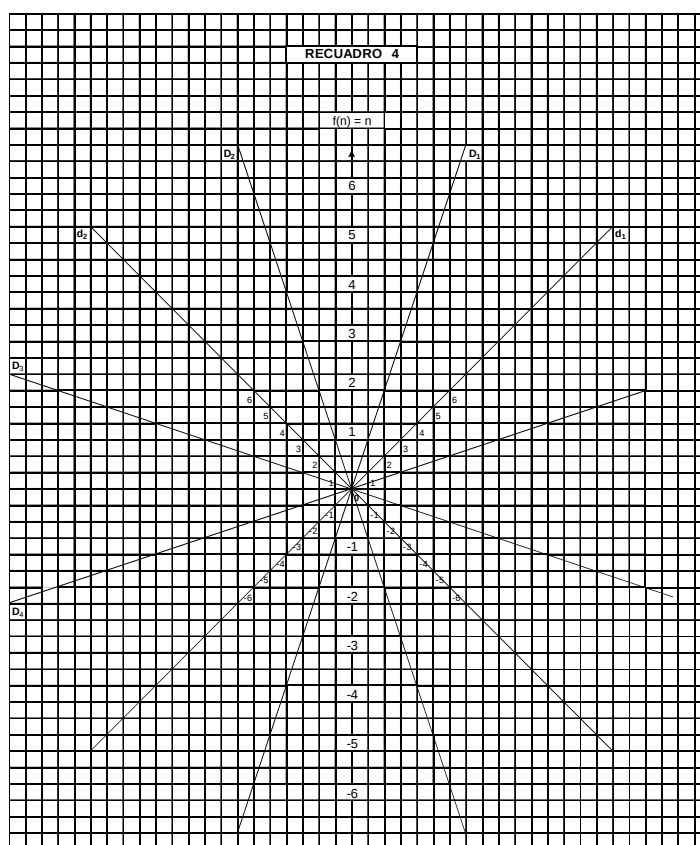


Ilustración 18: Funciones crecientes y decrecientes infinitas.
Fuente: Guerrero Ureña. Matemática Andina Precolombina

En este orden igualmente se debe considerar la aseveración de Javier Lajo, (LAJO, 2006) quien habla de la cruz cuadrada como un sistema derivado del cálculo de la oscilación del eje de la tierra, debido al movimiento de nutación, y sobre el cual se habría construido el elemento geométrico – simbólico de la chakana. Para Lajo el término chakana no sólo tiene la acepción de “puente que une” sino que su acepción viene dada por el nombre genérico con el cual se menciona a la piedra que se coloca en los canales de riego para distribuir el agua; en este sentido Lajo manifiesta que chakana en su semántica expresaría “distribuidor”, y al respecto Carlos Milla V. (MILLA VILLENA, 1983) señala igualmente que su origen estaría significado por la constelación de la chakana (cruz del sur), que traza un rombo y que igualmente en su declinación en el ciclo anual, genera ocho direccionamientos; a más de ello el carácter de distribuidor de la chakana, vendría mediado, porque esta constelación que se ubica casi en el mismo sur magnético, estaría actuando de alguna manera como distribuidor de la energía que supuestamente se traslada desde el centro de la galaxia y que golpea desde el sur.

SISTEMA CROMATICO MATEMATICO DEL KIPU

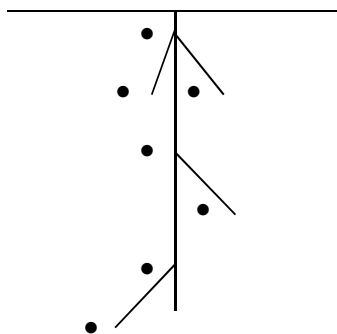
En otro tema, el autor ecuatoriano, Marcos Guerrero Ureña, refiriéndose al “cromático sistema matemático del kipu” menciona el carácter arborescente del mismo:

Las matemáticas arborescentes o de las descendencias o p-ádicas están relacionadas con la estructura lógica del kipu. Esto nos indica que tenemos ante nosotros otra clase de espacio de representación, distinto del métrico, en el cual está expresada la geometría que acabamos de presentar. Este nuevo espacio le fue sugerido al hombre andino, sagaz observador de su entorno, por las ramas o raíces de una planta, en lo que tiene que ver con su estructura, y por el proceso reproductivo, en lo relacionado con la lógica del árbol de descendencias o genealógico. A éste le sirvió en las operaciones del cruzamiento genético de los cultivos para la producción de mutantes, pues se podía simular el proceso mediante el sistema de

nudos y ramas y calcular las características de los descendientes por medio de la distancia genética ó p-ádica... que determina el grado de parentesco entre los descendientes y está dada por el número de ramas que separan a éstos de su progenitor. El antiguo hombre andino no debió tardarse en descubrir inductivamente las propiedades de este espacio en forma enramada. Entre ellas tenemos a una de inmenso alcance gracias a la geometría causal que brinda para ser usada en la clasificación jerárquica...

La construcción teórica de Guerrero Ureña es especulativa, de hecho con alto grado de intuición y lógica, pero que contrasta con otras explicaciones lógicas del mismo sistema de los khipus, que se revisa más adelante. El autor citado, visiona y desarrolla una potente interacción del sistema de coordenadas espacio-tiempo cuando lo combina con la métrica fractal de la cruz cuadrada y el khipu:

“La variedad espacio-tiempo que se puede definir es de cinco dimensiones: tres espaciales que determinan la forma del nudo y expresan cantidades y dos temporales, una para el tiempo métrico reversible y otra para el tiempo cualitativo irreversible, como el que marca el clima. La primera representada por las ramas en las distancias entre nudos y la otra expresada con el color del nudo. La aplicación más sencilla que se puede realizar es la del kipu agrícola.”



Kipu en particular que pasa a explicar Marcos Guerreo Ureña en los siguientes términos:

En la figura 2 el nudo rojo representa a la superficie sembrada (S.S), tanto la cantidad por la forma del nudo, cuanto el tiempo climático que hizo cuando se sembró por el color de éste, luego sacamos un ramal con un pequeño nudo en la punta para registrar con su forma la cantidad de superficie perdida por la acción de una plaga y con el color la clase de ésta, la fecha en que esto sucedió se marca en la cuerda principal, allí donde nace el pequeño cordel. Supongamos que más tarde el sembrío es asolado por una helada, entonces, repetimos el procedimiento y documentamos el acontecimiento. El siguiente nudo (amarillo) expresa la superficie cosechada (S.C). El nudo de color marrón que sigue registra el volumen final de la producción. Pero, como durante el trayecto de la cosecha al almacenamiento en los tambos reales había pérdidas por otras causas se anota el acontecimiento de la misma manera anterior. Como en el trayecto de los tambos al consumidor final también habrá pérdidas, éstas serán registradas igualmente. El kipu originalmente fue inventado como un instrumento de predicción de los cambios experimentados por un sistema agrícola, a consecuencia de las catástrofes climáticas- fenómenos impredecibles según la pauta de los calendarios astronómicos- en un ambiente como el de los andes, donde esas fluctuaciones no son la excepción. Sin embargo, como hemos visto su uso trascendió, ciertamente, el dominio agrícola. Lo manejaron: astrónomos, astrólogos, historiadores, curacas, jueces, chasquis, gobernadores, inspectores y otros.

Guerrero Ureña continúa a establecer una explicación, en este caso sí, además de lógico – matemática e intuitiva, con bases históricas:

Hay que empezar por señalar que el kipu tiene al menos tres variables de estado: el tipo de nudos, sus colores y la distancia entre anudamientos. Para caracterizarlas usaré como referencia el kipu agrícola de la figura 2 y empezaré por la variable “tipo de nudos” que representa la forma de la función, ya sea de siembra o ya de cosecha realizadas en una superficie agrícola dada... La segunda variable es el color de los nudos. Colores no sólo homogéneos y básicos, como los referidos por el cronista de indias José de Acosta, sino de diferentes tonos y combinaciones, tales como los que se ven en un paisaje de la serranía andina o en una mazorca de maíz. El color simbolizaba la característica climática prevaleciente en el suceso agrícola registrado. La tercera variable, la distancia entre anudamientos de las trenzas, encarnaba, por su parte, el tiempo

medido en días terrestres de duración, como se puede apreciar en el kipu interpretado por John Murra. Si a la cuerda del kipu le considerásemos como el “vector tiempo”, entonces podríamos ver, a partir de un cierto punto de la misma, que el tiempo astronómico transcurre linealmente, siguiendo la pista recta del hilo extendido, hasta que éste se anuda y cambia de color, que es el momento en que el tiempo pasa a formar parte del espacio cualitativo -torciéndose y retorciéndose- y expresa la “dimensión” climática. A distancia de los nudos de la siembra, según el período transcurrido, se formaban los nudos de la cosecha. El kipu agrícola describía, entonces, la transformación de la siembra en cosecha bajo una característica climática dada. Con los kipus de siembra y cosecha obtenidos de un gran trabajo de levantamiento histórico en muchas localidades agrícolas de la sierra andina y reunida en kiputekas de celosa conservación, los kipucamayoc pasaban, entonces, a la operación topológica propiamente dicha. El interés se concentraba en identificar los invariantes de los nudos del registro agrícola correspondiente a una catástrofe climática. Una vez hallados los invariantes, o leyes del cambio de estado, la predicción agrícola podía disfrutar de una firme base, allí donde no servía el determinismo del calendario astronómico.

Igualmente Marcos Guerrero Ureña con fuentes históricas y lógica matemática menciona un hecho paradigmático de la capacidad matemática y física de los antiguos andinos:

Existe una contundente evidencia del empleo de una matemática de funciones en el caso de la ciencia de la hidráulica, en la costa norte del actual Perú..., donde se desarrolló la sociedad hidráulica chimú en el siglo XII, cuya economía agrícola dependió, casi por completo, de la irrigación artificial de los suelos facilitada por las aguas del río Moche... un grupo de investigadores de la universidad norteamericana de San José pudo analizar, en su laboratorio, el comportamiento hidráulico del modelo de un segmento del canal chimú de Entrevalles, ... Para sorpresa de los estudiosos, la forma en cruz de la sección transversal del canal, junto a las variaciones de su anchura y de la rugosidad de las paredes, mostraron que la obra fue expresamente diseñada para seguir las pautas de distintos regímenes hidráulicos comprendidos en una gama de números de Froude. El canal tiene, en su conjunto, una geometría variable, según las curvas de nivel correspondientes a la topografía del terreno. Es decir que los ingenieros chimúes habían podido construir un sistema hidráulico flexible, capaz de resistir y acoplarse a los cambios provocados, en el terreno y en el clima, por los espasmos sísmicos y por las virulencias de El Niño. Según el

informe presentado por Charles Ortloff, jefe del equipo, el refinamiento conceptual que suponen estas innovaciones y el hecho de que el diseño responda a estándares de la actual ingeniería, indican que los chimúes poseían, seis siglos antes que los occidentales, una ciencia hidráulica sistemática, basada en la observación, el registro, la generalización y la representación analítico-geométrica⁴⁸.

En base a ello Guerrero Ureña en la conferencia mencionada, concluye que la sociedad andina poseyó un pensamiento algebraico cuya notación fue geométrica:

... la sociedad andina poseyó un pensamiento algebraico cuya notación fue geométrica y no era conocida hasta el trabajo realizado por el autor de este libro. Me refiero al descubrimiento de la geometría analítica fractal de la cruz cuadrada que es la que prodiga la representación geométrica de funciones discretas o cuánticas, mediante la posición de las cuerdas, así como a la geometría arbórea que registra las funciones que rigen las descendencias.

YUPANA Y TAPTANA

Otro de las tecnologías, sobre lo que si hay evidencias ciertas, tanto de carácter histórico – cultural, cuanto arqueológico es de la manera propia y particular que desarrollaron los pueblos andinos en cuanto a una aritmética, altamente eficiente, apoyada de un instrumento de cálculo denominado en quechua “yupana” y “taptana” y que se correlaciona con el sistema de Kiphus.

⁴⁸ Ver: Hydraulic Engineering Aspects of the Chimu Chicama-Moche Intervalley Canal. Charles R. Ortloff, Michael E. Moseley and Robert A. Feldman *American Antiquity* Vol. 47, No. 3 (Jul., 1982), pp. 572-595. *Nota del autor de la Tesis*

Para el sistema de calcular de la yupana, nos referiremos a la investigación de Viviana Moscovich: “Yupana – Tabla de Contar Inca” (MOSCOVICH, 2006 - 2007), en la que se hace referencia al modo de notación matemática:

... dijo el Padre José de Acosta (1986 [1590]: 403) que “su modo no era escribir reglón seguido, sino de alto abajo...” o sea que anotaban de arriba hacia abajo, y según el dibujo también contarían de la misma forma, tal como parece estar indicado por Guamán Poma en su tabla. Un ejemplo de esta forma de anotación, de arriba hacia abajo, existe hasta hoy en día en los Khipus (registros de nudos) en los cuales en cada cuerda se van anudando nudos de arriba hacia abajo, que luego se leen de la misma manera. Estos khipus servían a la vez como registros contables y como registros históricos. Esta manera de marcar y leer, concuerda también con la estructura del instrumento de origen etnológico descrito por Percy Aitken-Soux y Faustino Ccama (Khipu y Yupana, 1990:267-272) utilizado al presente en el pueblo de Itujata en Bolivia, donde se empieza a contar desde arriba a la izquierda hacia abajo.

En la misma investigación, Moscovich documenta el registro al respecto del Padre Juan de Velasco, quien menciona sobre el sistema numérico y su tecnología de conteo en la región norandina:

Según el Padre Juan de Velasco (1961[1789]: T.II: Libro1: §2:15), en la segunda época del reino de Quito, bajo el reinado de Carán Scyri y de la nación de Carán, correspondiente los últimos 500 años que preceden al reino Inca en el mismo: “Usaban de una especie de escritura más imperfecta que la de los quipos peruanos. Se reducía a ciertos archivos o depósitos hechos de madera, de piedra o de barro, con diversas separaciones, en las cuales colocaban piedrecillas de distintos tamaños, colores y figuras angulares, porque eran excelentes lapidarios. Con las diversas combinaciones de ellas perpetuaban sus hechos y formaban sus cuentas de todo”.



Ilustración 19: Kipukamayuk y Taptana.

Fuente: Guamán Poma de Ayala "Nueva Corónica y Buen Gobierno"

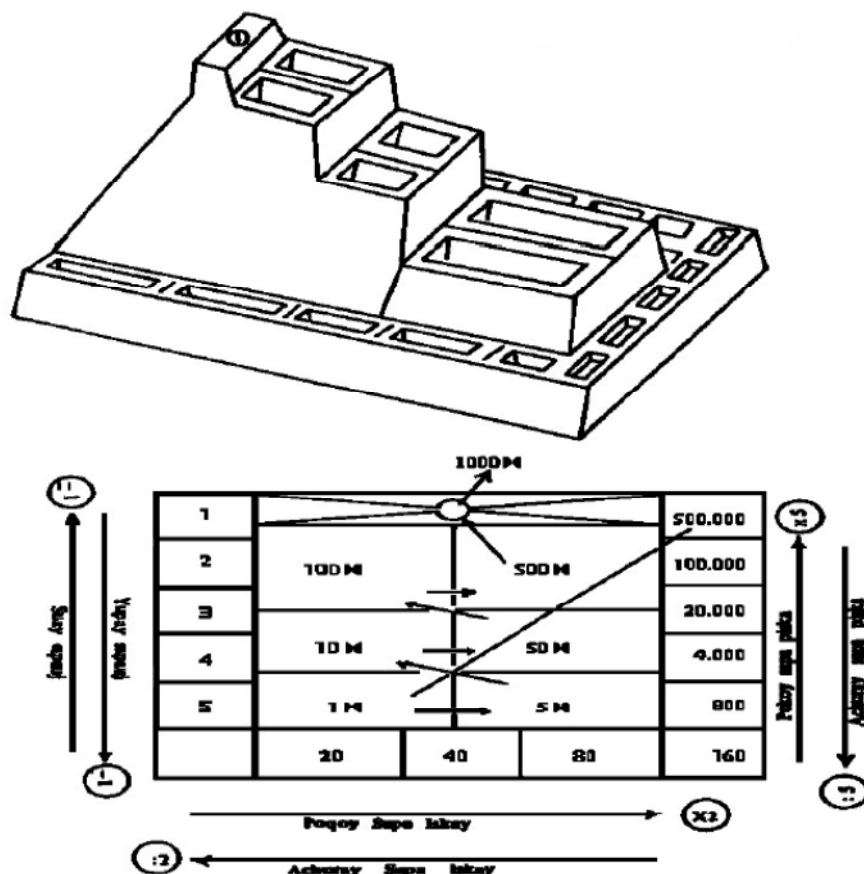


Ilustración 20: Yupana.
Fuente: Miguel Ángel Pinto Tapia "Uso de la calculadora y yupana inka"

En cuanto a la versatilidad con la cual realizaban sus cálculos, lo describe Acosta, citado por Moscovich: (MOSCOVICH, 2006 - 2007)

... el Padre de Acosta lo describe: "(...) Porque una cuenta muy embarazosa, en que tendrá un muy buen contador que hacer por pluma y tinta, para ver a cómo les cabe entre tantos, tanto de contribución, sacando tanto de acullá y añadiendo tanto de acá, con otras cien retartalillas, tomarán estos indios sus granos y ponían uno aquí, tres acullá, ocho no sé dónde; pasarán un grano de aquí, trocarán tres de acullá, y en efecto ellos salen con su cuenta hecha puntualísimamente, sin errar un tilde;..." (Acosta, 1986 [1590]: 403).

Más adelante es el mismo Guamán Poma de Ayala quien da cuenta del sistema de numeración utilizado, citado por Moscovich:

Contador Mayor de todo este reino condorchaua hijo de apo- [(] A este le llamaban Tauantinsuyu runaquipoc yncap haziendan chasquicoc- [)] tesorero mayor Dice[n] que este principal tenia [una] gran habilidad Para saber su habilidad el Ynca mando contar y numerar ajustar con los indios de este reino - [(] con la lana del cierbo. [,] taruga [,] emparejaba con la lana a los indios - [)] Y emparejaba con una comida llamada quinua Contaba la quinua y los indios Fue muy grande su habilidad Mejor fuera en papel y tinta - ---- Contador mayor “hatun Huchaquipoc” [(] - Contador menor “huchuy huchaquipoc”- [)] cuentan en tablas.[,] numeran [las tablas] de cien mil y de diez mil y de cien y de diez hasta llegar a uno [,] de todo lo que pasa en este reino lo acienta y fiestas y domingos y meses y años y en cada ciudad y villa y pueblo de indios había estos dos contadores y tesoreros en este reino y contaba de esta manera comenzando de uno dos y tres Suc - [1] yscay - [2] quinza - [3] taua - [4] pichica -. [5]. zocta - [6] canchis - [7] puzac - [8] yscon - [9] chungu - [10] ... Yscaychunga – quinzachunga. [20, 30]. tauachonga - piscachunga. [40, 50]. zochtaychonga canchischunga [60, 70] pozacchunga - ysconchunga -- [80, 90] -- pachaca [100] uaranga -- [1.000] – ... chungauaranga - huno --- [10.000] – ... pachacahuno - uaranrangahuno -- [1.000.000, 10.000.000] – pantacac huno ----- [infinito]”

Aquí Moscovich, pierde la secuencia numérica en sus últimos tramos; esto es traduce bien hasta *chungauaranga* (diez mil), pero *huno* evidentemente es una nueva denominación, que igualmente autores de vocabularios antiguos le han considerado sinónimo de *huaranga*, pero en realidad en la secuencia relatada por Guamán Poma, *hunu* debía ser la denominación para millón, y así lo reconoce el diccionario quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, así *pachaca huno* sería 100.000.000, *uaranga huno* 1.000.000.000...

Igualmente la investigadora Moscovich, da una interpretación del párrafo con el cual Guaman Poma inicia su relato: “cuentan en tablas.[,] numeran [las tablas] de cien mil y de diez mil y de cien y de diez hasta llegar a uno” de hecho los añadidos entre corchetes, desorienta en cuanto al hecho de la

numeración, esto es un sistema de base diez, que igualmente se usó para el cálculo, y de ahí la trascendencia de la correcta apreciación del relato de Guaman Poma, que igualmente señala, “Para saber su habilidad el Ynca mando contar y numerar ajustar con los indios de este reino” frase que si bien de manera sagaz Moscovich desmenuza en patrones conceptuales matemáticos el hecho de contar, numerar y ajustar, y hace referencia al sistema decimal de la estructura censal de la población en base a la cual se asignaba un *kamayuk*, así había un *waranka kamayuk* (el que es responsable de mil personas) un *pachakakamayuk* (el que es responsable de cien personas) y así sucesivamente, pero descuida considerar que lo que Guaman está igualmente señalando es el sistema decimal de conteo, numeración y ajuste “redondo” que tenían los originarios de los Andes; lo cual se expresa claramente en la cita que se hace del diccionario de “González Holguín "Contar" es “*chuncachini*, o *chuncacharcarini*: Contar por diezes en montones” (1952 [1608]:121).

Igualmente sagaz es la observación de la investigadora sobre la interrelación del sistema numérico de la *yupana* con el *kipu*:

Este khipu explayado para el lector presenta también otra característica que curiosamente lo liga con la Yupana. Como se ve del dibujo de Guaman Poma, la Yupana tiene 55 círculos en total, 23 negros y 32 blancos (en la siguiente parte se describirá la estructura de la Yupana en detalle). Si se cuentan las cuerdas colgantes de este khipu, se llega a la cuenta exacta de 55 cuerdas.

E incluso cree ver en el kipu igual división de cuerdas en la cifra 23 y 32, y deja sentada la expectativa para que futuras investigaciones desentrañen la interrelación entre la *yupana* y el *kipu*, de lo cual incluso cita textualmente un hecho histórico cronificado:

Esta clase de operaciones concuerda con lo encontrado por Gary Urton en la relación del pago de tributo del Pueblo de Sacaca en 1579 encontrado en el Archivo General de Indias de Sevilla, donde dice explícitamente que el Khipu y piedras para calcular eran utilizados conjuntamente cuando los khipukamayuqs o contadores daban el informe de la cantidad de tributo que se dio de un artículo específico. Reproducimos aquí una de las citas de Urton de este documento (Urton, 1998:417): "fue les preguntado que tantas

arrobas de cebo dieron.... E a mando sus quipos en los m[an]os E por los dchas piedras dixeran...(AGI 1579:56)

Por último la investigadora, luego de un amplio recuento de las posibilidades que prestaba el khipu y la yupana para el cálculo de proporciones sobre las cuales se exigía producción de objetos y mita de personas, así como la relación censal por kallis, concluye que:

La Yupana y el Khipu eran instrumentos estandarizados e imperiales, con una morfología y un Modus Operandi único y estandarizado, como lo eran otros elementos imperiales como los almacenes, los vestidos, y la administración de los puentes y de las rutas. Como instrumentos imperiales de cómputo, estos eran utilizados por la administración del imperio a través de sus administradores, contadores y tesoreros en toda el área del imperio.

Igualmente para dar mayor precisión a este importante instrumento analizaremos la obra “Guía de uso de la Calculadora y Yupana Inka en la enseñanza de la Matemática” de Miguel Ángel Pinto Tapia, quien manifiesta que:

En el año 2003, en Florencia, Italia, en un evento denominado "Perú, 3000 años de obras maestras", Nicolino De Pasquale, profesor italiano de ingeniería reveló al mundo que la Yupana Inka es instrumento de cálculo multibase donde se desarrolla desde el sistema binario hasta el sistema cuadregesimal y con posibilidades de incrementarse en forma geométrica e infinita semejante a los sistemas de cálculo en que se basan los procesadores de las computadoras, por lo que lo bautizó con el nombre de “Calculadora Inka” (Nicolino De Pasquale, 2003).

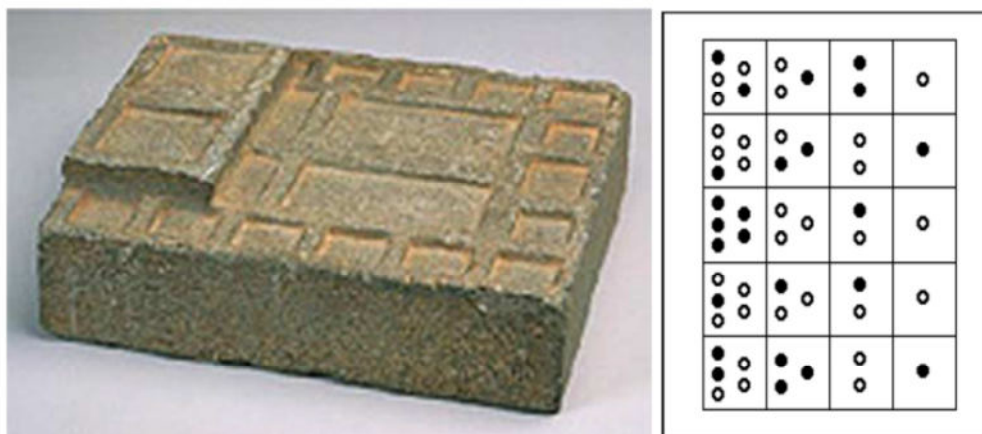


Ilustración 21: Yupana inka.

Fuente: Miguel Ángel Pinto Tapia “Uso de la calculadora y yupana inka”

En base al esquema de la yupana arriba visto, en la actualidad se ha propuesto la siguiente interpretación y esquematización del mismo:

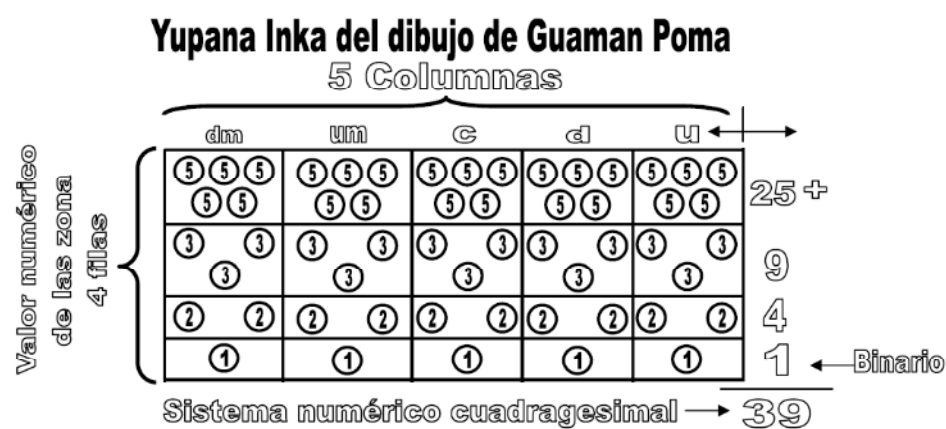


Ilustración 22: Sistema cuadregesimal de la Yupana.

Fuente: Miguel Ángel Pinto Tapia “Uso de la calculadora y yupana inka”

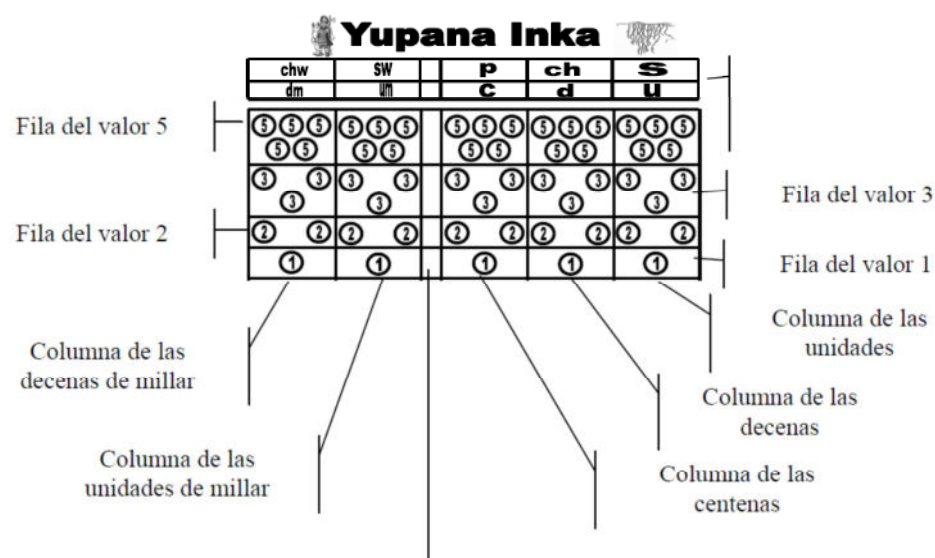


Ilustración 23: Descripción de valores de la Yupana.

Fuente: Miguel Ángel Pinto Tapia “Uso de la calculadora y yupana inka”

Pinto Tapia dice que la Calculadora Inka tiene dos áreas con diferentes funciones: el área de cálculo y el área de registro. El área de cálculo de la Calculadora Inka descifrada por Nicolino De Pasquale es un área donde se realiza operaciones básicas de cálculo y tiene un valor numérico de 1, 2, 3, 5. El valor numérico de cada división es estándar y se representa sólo con una sola cuenta. En el sistema decimal, los números 6 se obtienen por la suma de $5+1$ ó $3+3$, ó $3+2+1$, el 7 es resultado de la suma de $5+2$, el 8 es resultado de la suma de $5+3$ ó $5+2+1$; el 9 es resultado de la suma $5+3+1$ ó $5+2+2$. El área de cálculo es una sucesión numérica que puede incrementarse infinitamente para desarrollar bases numéricas de mayor complejidad.

El área de registro del lado derecho es para representar números naturales desde la unidad hasta las unidades de millón. El área de registro del lado izquierdo es para representar decimales desde los décimos hasta los centésimos millonésimos. Las áreas de registro también pueden incrementarse de manera infinita.

La estructura de la Calculadora Inka se detalla en el siguiente gráfico:

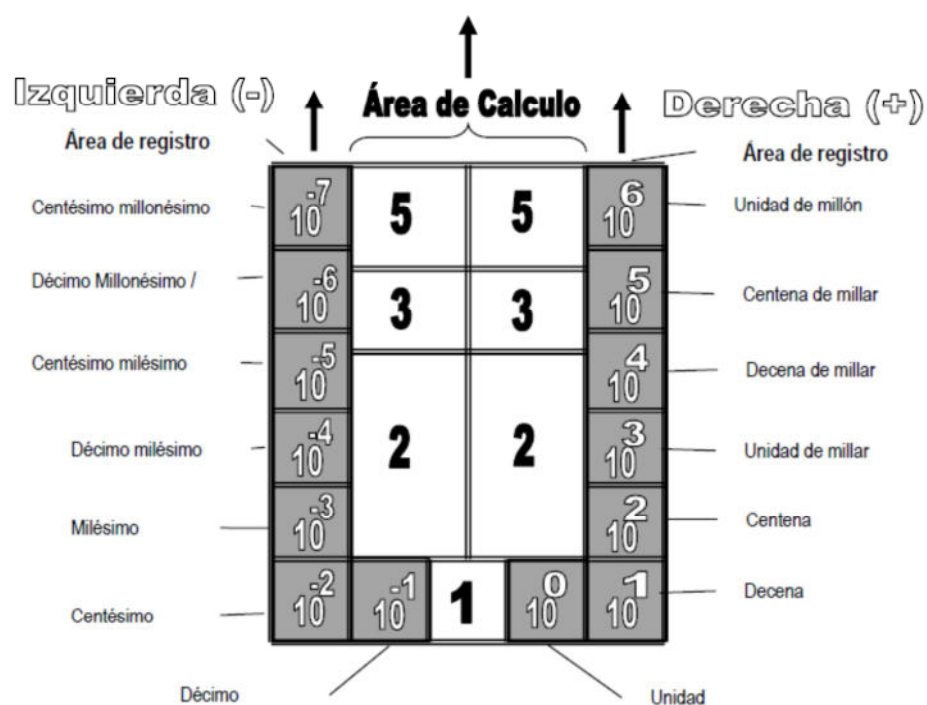


Ilustración 24: Área de cálculo de la Yupana.

Fuente: Miguel Ángel Pinto Tapia "Uso de la calculadora y yupana inka"

La Calculadora Inka ha desarrollado un vocabulario amplio para nombrar los números, es así que en algunas comunidades campesinas de la región Cusco, Puno y Apurímac existen terminologías quechuas para nombrar los números naturales, el valor posicional de los números naturales y decimales, lo cuales se detallan en el gráfico y cuadros siguientes:

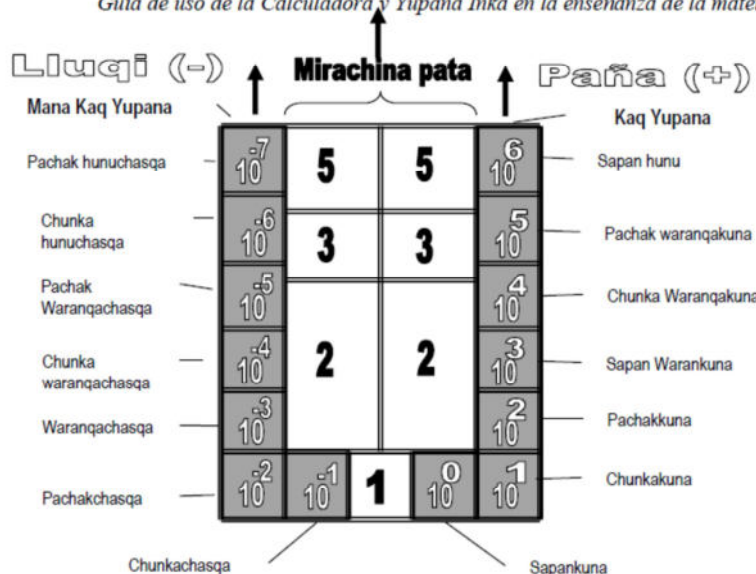


Ilustración 25: Guía de uso de la calculadora inka.

Fuente: Miguel Ángel Pinto Tapia “Uso de la calculadora y yupana inka”

Así mismo Miguel Ángel Pinto Tapia en su obra “Uso de la calculadora y yupana inka” (PINTO TAPIA, 2006) da cuenta de las terminologías quechuas para nombrar el valor posicional de los números naturales, que se detalla en el siguiente cuadro:

Valor posicional de números naturales		
Yupaykuna/ Números	Yupaykuna	Valor posicional
1	Sapankuna	Unidad
10	Chunkakuna	Decena
100	Pachakkuna	Centena
1 000	Sapanka waranqakuna	Unidad de millar
10 000	Chunka waranqakuna	Decena de millar
100 000	Pachak waranqakuna	Centena de millar
1 000 000	Sapan hunukuna	Unidad de millón
10 000 000	Chunka hunukuna	Decena de millón
100 000 000	Pachak hunukuna	Centena de millón
1 000 000 000	Sapan waranqa hunukuna	Unidad millar de millón
10 000 000 000	Chunka waranqa hunukuna	Decena de millar de millón
100 000 000 000	Pachak waranqa hunukuna	Centena de millar de millón
1000 000 000 000	Sapan llunakuna	Unidad de billón
10 000 000 000 000	Chunka llunakuna	Decena de billón
100 000 000 000 000	Pachak llunakuna	Centena de billón
1 000 000 000 000 000	Sapan Waranqa llunakuna	Unidad de millar de billón
10 000 000 000 000 000	Chunka waranqa llunakuna	Decena de millar de billón
100 000 000 000 000 000	Pachak waranqa llunakuna	Centena de millar de billón

Del mismo autor se recupera el siguiente cuadro en el que se menciona las terminologías quechuas para nombrar los números naturales:

Yupaykuna / Números		
Yupaykuna / Números	Qhiswa	Castellano
0	Ch'usaq	Cero
1	Huk	Uno
2	Iskay	Dos
3	Kinsa	Tres
4	Tawa	Cuatro
5	Pichqa	Cinco
6	Surta	Seis
7	Qanchis	Siete
8	Pusaq	Ocho
9	Isqun	Nueve
10	Chunka	Diez
11	Chunka hukniyuq	Once
12	Chunka iskayniyuq	Doce
13	Chunka kinsayuq	Trece
14	Chunka tawayuq	Catorce
15	Chunka pichgayuq	Quince
16	Chunka suqtayuq	Dieciséis
17	Chunka qanchisniyuq	Diecisiete
18	Chunka pusaqniyuq	Dieciocho
19	Chunka isquniyuq	Diecinueve
20	Iskaychunka	Veinte
30	Kinsa Chunka	Treinta
40	Tawa chunka	Cuarenta
50	Pichqa chunka	Cincuenta
60	Suqta Chunka	Sesenta
70	Qanchis chunka	Setenta
80	Pusaq chunka	Ochenta
90	Isqun chunka	Noventa
100	Pachak	Cien
200	Iskay pachak	Doscientos
300	Kinsa pachak	Trescientos
400	Tawa pachak	Cuatrocientos
500	Pichqa pachak	Quinientos
600	Suqta pachak	Seiscientos
700	Qanchis pachak	Setecientos
800	Pusaq pachak	Ochocientos
900	Isqun pachak	Novcientos
1 000	Waranqa	Mil
10 000	Chunka waranqa	Diez mil
100 000	Pachak waranqa	Cien mil
1 000 000	Hunu	Millón
10 000 000	Chunka hunu	Diez millones
100 000 000	Pachak hunu	Cien millones
1 000 000 000	Waranqa hunu	Mil millones
10 000 000 000	Chunka waranqa hunu	Diez millares de millón
100 000 000 000	Pachak waranqa hunu	Cien millares de millón
1000 000 000 000	Lluna	Billón
10 000 000 000 000	Chunka lluna	Diez billones
100 000 000 000 000	Pachak lluna	Cien billones
1 000 000 000 000 000	Waranqa lluna	Millar de billones
10 000 000 000 000 000	Chunka waranqa lluna	Diez millares de billón
100 000 000 000 000 000	Pachak waranqa lluna	Cien millares de billón

Miguel Ángel Pinto Tapia da cuenta de las terminologías quechuas para nombrar el valor posicional de los números decimales, que se detalla en el siguiente cuadro:

Números decimales		
Yupaykuna/ Números	Yupaykuna	Valor psocional
0.1	Chunkachasqa	Decimo
0.01	Pachakchasqa	Centésimo
0.001	Sapanka waranqachasqa	Milésimo
0.0001	Chunka waranqachasqa	Décimo milésimo
0.00001	Pachak waranqachasqa	Centésimo milésimo
0.000001	Sapan hunuchasqa	Millonésimo
0.0000001	Chunka hunuchasqa	Decimo millonésimo
0.00000001	Pachak hunuchasqa	Centésimo millonésimo
0.000000001	Sapan waranqa hunuchasqa	Milésimo millonésimo
0.0000000001	Chunka waranqa hunuchasqa	Decimo milésimo millonésimo.
0.00000000001	Pachak waranqa hunuchasqa	Centésimo milésimo millonésimo.
0.000000000001	Sapan llunachasqa	Billonésimo
0.0000000000001	Chunka llunachasqa	Décimo billonésimo
0.00000000000001	Pachak llunachasqa	Centésimo billonésimo.
0.000000000000001	Sapan Waranqa llunachasqa	Milésimo billonésimo.
0.0000000000000001	Chunka waranqa llunachasqa	Décimo milésimo billonésimo
0.00000000000000001	Pachak waranqa llunachasqa	Centésimo milésimo billonésimo.

Es igualmente reseñar la investigación del investigador ecuatoriano, Luis Montaluisa (MONTALUISA, 2010) quien desde hace más de 30 años ideó una forma de Taptana para fines didácticos del área de las matemáticas, y la describe y grafica de la siguiente manera:

La taptana está compuesta de columnas y filas. En cada columna puede haber tantos huecos según sea la base que se va a usar para representar las cantidades. En la parte superior hay una especie de platillo para colocar los granos a usarse en la simbolización de las cantidades. Para la representación del sistema decimal, conforme a la fotografía la chunkachina taptana, es una matriz que tiene columnas y filas. En cada columna tiene que haber nueve y solo nueve huecos, pero el número de columnas se puede extenderse al infinito según las potencias de diez que se quiera representar. En este caso en la columna de la derecha se representa a las unidades, en las columnas hacia la izquierda se va representando sucesivamente las decenas, centenas, miles, etc. En la columna que tiene el símbolo de 10^0 , se representan las unidades (shukkuna). En la columna que tiene el símbolo de 10^1 se representan las decenas (chunkakuna). En la columna que tiene el símbolo de 10^2 , se representan las centenas (patsakkuna), etc. En caso de representar

decimales, estos irán en columnas más hacia la izquierda de la columna de las unidades. Encima de ellas se colocará los símbolos 10^{-1} para representar a las décimas, el símbolo 10^{-2} para representar a las centésimas, etc., según el número de potencias negativas de diez, que se quiera representar...

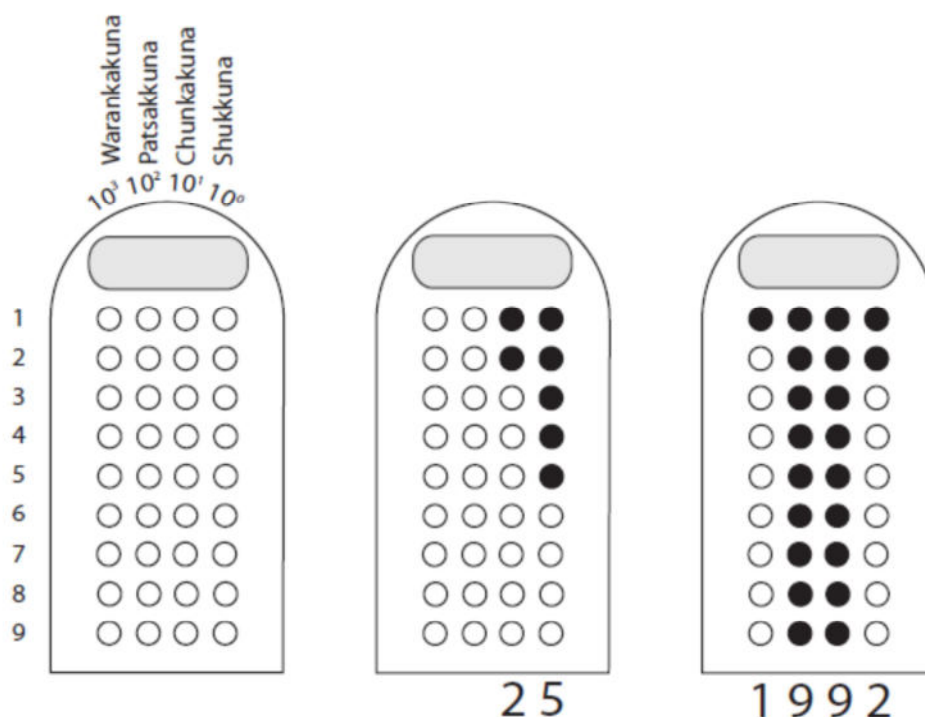


Ilustración 26: Sistema de representación de la Taptana.

Fuente: Luis Montaluisa “Taptana Montaluisa”

Importante también es la contribución de Montaluisa a la explicación del funcionamiento de la llamada Taptana Cañari, encontrada en un sitio cercano a la ciudad de Cuenca, al respecto se dice:

... la Taptana Cañari, su función principal parece haber sido, la realización de operaciones de suma, resta, etc. La Cañari, sí se la puede relacionar con un ábaco para hacer cálculos o una calculadora. En ella para sumar se hacía saltar tantos pasos (cuadrados) según indicaba el sumando, siguiendo la dirección de apertura del churo. Para la resta se hacía retroceder tantos pasos como indicaba el minuendo. En la taptana cañari las unidades, decenas, centenas, etc., se distinguía mediante colores y/o formas... en la Taptana Cañari el valor de los símbolos dependen tanto de la

posición en los cuadros, los cuales son recorridos en forma de churo, y de los colores o formas de los símbolos empleados.

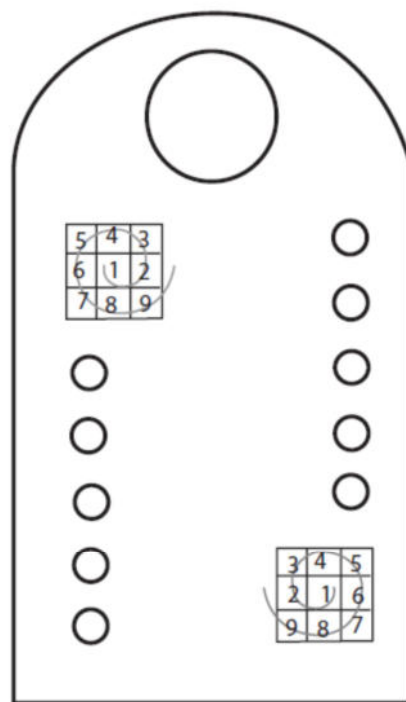


Gráfico: Taptana Cañari



Ilustración 27: Taptana Cañari.

Fuente: Luis Montaluisa “Taptana Montaluisa”

Importante es igualmente la observación de Montaluisa en cuanto a la morfosintaxis de la lengua kichwa en cuanto a la numeración, esto es la regularidad de carácter idiomático que se presta a una mejor comprensión e intelección de la serie numérica y por ende de la capacidad abstractiva en las operaciones de orden matemático; esto es en el idioma kichwa a partir del 10 se cuenta diciendo diez uno (chunka shuk), diez dos (chunka ishikay) y así sucesivamente, mientras en el idioma castellano y otros idiomas, el recuento lógico se pierde a partir del 10, así se dice once, doce, trece... recién en el dieciséis... se retoma la secuenciación morfosintáctica de carácter lógico.

4.3 ENSEÑAR TEJIDOS

A continuación un recuento del khipu, pero con una mayor base documental histórica, la que constan en el libro de texto de la Universidad Pública de El Alto - UPEA (SALAZAR YUPANKI, 2003) en el que se señala la forma y uso de los khipus:

... Estos Quipus, eran un género de nudos, hechos en unos cordones algo gruesos de lanas y colores diferentes- Por éstos contaban Y referían los días, semanas, meses y años, por éstos hacían unidades, decenas, centenas, millares y millones de millares, y para las cosas que querían decir, diferenciarlas, hacían unos nudos mayores que los otros, y ponían diversas las colores, de manera que para una cosa tenían un nudo Colorado, y para otra amarillo o verde o azul o negro, según la calidad y el número así era el nudo más o menos grueso. Por estos nudos contaban las sucesiones de los tiempos y cuando reinó cada Ynga, los hijos que tuvo, si fue bueno o malo, valiente o cobarde, con quien fue casado, que tierras conquistó, los edificios que labró, el servicio y riqueza que tuvo, cuantos años vivió, donde murió, a que fue aficionado; todo en fin lo que los libros nos enseñan y muestran se sacaban de allí... (Murúa Martín de. Cap.Xi, pp.; 372-373. 1987). “..Dados en diferentes hilos de diversos colores, que iban puestos por su orden, mas no siempre de una misma manera, sino una vez antepuesto el un color a otro y otras veces trocado al revés, y esta manera y recaudos eran cifras por las cuales entendían el inca y sus gobernadores para lo que debían de hacer, y los nudos y los colores de los hilos significaban el número de gente, armas, o vestidos o bastimento, o cualquier otra cosa que se hubiese de hacer, enviar o prestar. A estos hilos anudados llamaban los Indios Quipu que quiere decir anudar y nudo, que sirve de nombre y verbo, por lo tanto se entendían en sus cuentas. Inca Garcilaso de La Vega Tomo II Pág. 22

Más adelante se menciona la forma de construir los khipus y sus elementos simbólicos, así como contables:

Hacían los hilos de diversos colores, otros de tres y otros de más, porque los colores simples, y las mezclas, todas tenían significado de por sí; y los hilos eran muy torcidos, de tres a cuatro linuelos y gruesos como un huso de hierro y largos de a tres cuartas de vara, los cuales ensartaban en otro hilo por su orden a la larga, a manera de rapazejos. Por los colores sacaban lo que se contenía en aquel tal hilo, como el oro por el amarillo y la plata por el blanco, y por el colorado la gente de guerra “Ídem Tomo II Pág. 23 “.... Las cosas que no tenían colores iban puestas por su orden, empezando de las de más calidad y procediendo hasta las de menos, cada cosa en su género, como en las mieses y legumbres. Pongamos en comparación las de España: primero el trigo, luego la cebada, luego el garbanzo, haba, mijo, etc. Y así también cuando daban cuenta de las armas, primero ponían las que tenían por más nobles, como lanzas, y luego dardos, arcos y flechas, porras etc...(y para el censo) de cada pueblo, y luego en junto los de cada provincia; En el primer hilo ponían los viejos de sesenta años arriba; en segundo a los hombres maduros de cincuenta arriba y tercero los de cuarenta, y así de diez en diez, hasta los niños de teta. Por la misma orden contaban las mujeres por las edades. “... Algunos de estos hilos tenían otros hilitos delgados del mismo color, como hijuelas o excepciones de aquellas reglas generales, como digamos en el hilo de los hombres o mujeres de tal edad, que se entendían ser casados, los hilitos significaban el número de viudos o viudas que de aquella edad habían aquel año, porque estas cuentas eran anuales y no daban razón que de un año solo”.

También, Salazar Yupanki, aclara sobre el sistema contable asociado a los khipus:

“Los nudos se daban por orden de Unidad, decena, centena, millar, decena de millar, (de lo micro numérico a lo macro numérico) y pocas veces se pasaba a la centena de millar, porque cada pueblo tenía su cuenta de por sí (y por añadidura) cada metrópoli la de su distrito. Que en los números de abajo tenían hartos. Más si se ofreciera hacer de contar por el número centenar de millar, también lo contarán; porque en su lenguaje (dice lenguaje uniendo número con significado) pueden dar todos los números del guarismo, como él los tiene, estos números contaban por nudos dados en aquellos hilos, cada número dividido del otro, empero, los nudos de cada número estaban dados todos juntos, debajo de una vuelta, a manera de los nudos que se dan en los cordeles de los franciscanos” ... “En lo más alto de los hilos ponían el número mayor, que era la decena de millar, y más abajo el millar, y así hasta la unidad. Los nudos de cada número y de cada hilo iban parejos unos con otros, ni más ni menos que los pone un buen contador para hacer una suma grande,

Estos nudos o Quipus los tenían los indios que ocupaban el cargo de las cuentas y les llamaban Quipucamayú; que significa el que trae y maneja cuentas, en esos tiempos existía poca malicia y buen gobierno que tenía todos por igual, con todo eso elegían para eso a hombres que hubiesen dado más larga experiencia de bondad. No les daba (el cargo) por favor, porque entre aquellos indios jamás se usó favor ajeno, sino de su propia virtud. Tampoco se daban vendidos ni arrendados, porque no supieron arrendar ni comprar ni vender, porque no tuvieron moneda. Trocaban unas cosas por otras, esto es, las cosas de comer, y no más, que no vendían los vestidos, ni las casas, ni heredades“ Inca Garcilaso de La Vega Tomo II Pág. 24

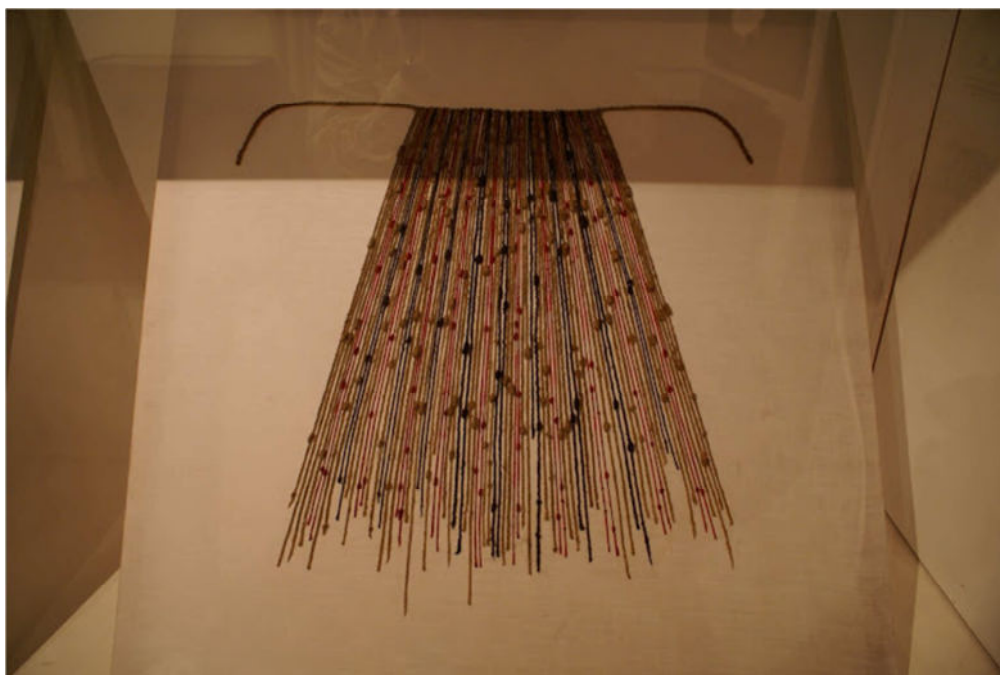


Ilustración 28: Kiphu.
Fuente: Picaseweb

El sistema contable de los khipus estuvo ligado a la centralizada y amplia producción del imperio incaico y a su centralizado sistema de gobierno, menciona el texto de la UPEA:

“.. (A modo de resumen) Asentaban la gente que iba a la guerra, la que moría en ella, los que nacían y fallecían cada año, por sus meses. En suma escribían todas las cosas en cuentas de números, batallas y rencuentros que se daban, hasta decir cuántas embajadas

habían traído el inca y cuantas pláticas y razonamientos había hecho el Rey...Y como si los nudos fuesen letras, eligieron historiadores y contadores que llamaron Quipucamayú con el favor de los cuentos y de la poesía, escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos: Ésta fue la manera del escribir que los Incas tuvieron en su república. Todos los principales acudían a estos Quipucamayú a saber las cosas historiales que de sus antepasados deseaban saber o cualquier otro acontecimiento notable que hubiese pasado en aquella provincia; porque estos como escribanos y como historiadores, guardaban los registros como obligados por su oficio, estudiaban perpetuamente en las señales y cifras que en los nudos habían, para conservar la memoria la tradición que de aquellos acontecimientos famosos tenían,... Por la misma orden daban cuenta de sus leyes y ordenanzas, ritos y ceremonias, que, por el color de hilo y por el número de los nudos, sacaban la Ley prohibida tal o tal delito y la pena que se daba al que quebrantaba de ella. Cuando los Incas conquistaban una provincia ...” mandaban a que se asentasen y pusiesen en sus nudos y cuentas las dehesas, los montes más altos y bajos, las tierras de labor..Y los árboles frugíferos nacidos en el Suyo...” Garcilaso Tomo II : 76 Polo de Ondegardo “En aquella ciudad se hallaron viejos oficiales antiguos del Inca, así de la religión, como del gobierno, y otra cosa que no pudiera creer si no lo viera, que por hilos y nudos se hallan figuradas las leyes y estatutos, así de lo uno como de lo otro, y la sucesión de reyes tiempo que gobernaron: y hallase lo que todo este tenía a su cargo no fue poco,” 1561 Hernando Pizarro 1533 “Y cuentan por los nudos en cuerdas lo que cada Cacique ha traído: Y cuando nos habrían de traer algunas cargas de leña, u ovejas (llamas) o maíz o chicha, quitaban de los nudos de los que tenían a cargo e anudaban en otra parte. De manera que en todo tienen muy gran cuenta y razón “.

Se da igualmente razones de la “agroligación” de la estructura de los khipus y de su simbología:

El pensamiento científico del Quipu está acompañado con la oralidad, también de las Challas, Ritos y Taqis (bailes y cantos) que son la parte contextualizadora del texto. La agroligación nos ayuda a explicar un poco del fascinante mundo de los Quipus. “La dinámica del Kipu recurre a imágenes de la proliferación orgánica y botánica (de cómo los árboles crecen Mallqui) del pensamiento seminal... las hebras principales bajan del cordón-cabeza... hebra-madre (tayka) en tanto que las hebras secundarias que derivan (saraqaña) son su brotes (ch’illch’i) se dice que éstas derivan a los costados “como las ramas derivan del tallo principal de un árbol“...

Las subhebras, que derivan inmediatamente de las hebras madres, les llaman “señores brotes” (ch’illch’i mayku) y son consideradas macho (urqu), en tanto que las secundarias que derivan de los señores brotes les llaman “señora brotes” (Ch’illch’i t’alla) y se consideran “hembras” (qachu). En otra alusión botánica, las hebras que bajan son “como si estuvieran floreadas”. Aun así, ch’illch’iña, “brotar”, como verbo se refiere más específicamente a la acción de filtrar agua de un manantial (qota mama o Chinkana, lugar de origen) como si las hebras tuvieran líquido adentro (origen del significado o etimología) en un dominio a la vez hidráulico (sistema de administración de significados) Yapita 2000: 352. “... la terminología y la textualidad del Kipu se basan en los mismos medios de producción y su proliferación (germinación y crecimiento) y todos son conectados por un substrato en común, el agua (qota mama). Una vez más el “medio” de comunicación del Kipu, como una práctica textual andina, está muy ligada con el “mensaje” (y la cosmovisión)” Idem 352 En Qaqachaca, se dice que las hebras verdes representan el pasto, las rojas la sangre y la guerra, las amarillas al sol, y que el mandar hebras negras indicaba que “iban a llegar de noche”; o mezclado con blanco, “con una noche de luna” y así sucesivamente, lo que se dice igualmente de los textiles de hoy”. Yapita 2000: 353 “El Inca tenía una corte de leyes formada por jueces que conocían y aplicaban la ley, la cual comprendían mediante signos que tenían en sus quipus, que son nudos de diferentes colores, y por otros signos que ellos tenían en algunas tablas de madera pintadas en diferentes colores” Bartolomé de Porras 1582, citado por Burns: 2002 : 69

También, el autor del texto “El camino de la vitalidad consciente” reseña la especulación sobre las relaciones de “género” que tendrían los nudos del khipu:

Los Kipus se fundan en las relaciones de género. Hay “nudos hembras” (qachu chinu) que representan a las hembras de los animales y que “se amarran con la mano izquierda”(lluq’i amparant chinuñawa). Estos son más sueltos y fáciles de “desatar” (antutañ) “porque la hebra es de procreación”, pues el nudo hembra es “para que procree harto, para que suelte. Fácilmente puede parir y soltar crías a diferentes lados. En cambio los “nudos machos” (urqu chinu), destinados para los machos, se amarran con la mano derecha (kupi). Estos son presionados y “muy duros” (wali turu) tienen “mucha fuerza” (chamanichijay) y no hay caso de desamarrarlos. Ídem 354 La diferencia entre lo horizontal de los lazos femeninos (matrilineales) y lo vertical de los lazos masculinos (patrilineales). Los lazos femeninos trazan los vínculos por la sangre

materna (wila), en tanto que los lazos masculinos trazan los vínculos por la semilla masculina (muju)... (en términos genéticos, los tejidos muestran la composición orgánica del Ayllu (familia próxima) y la Panaca (familia extendida). ...Por ejemplo, se encuentran... en los trenzados del varón (honda o kipu) una estructura textil en que predomina elementos verticales, a modo de urdimbres. Por ejemplo, la honda, con su sujetador en un extremo y sus ramales sueltos en el otro, se asemeja a la hebra pendiente de un Kipu, que igualmente tiene una gasa de sujetar al extremo del cordón principal y sus hilos sueltos en el otro. Yapita 2000: 382 ...

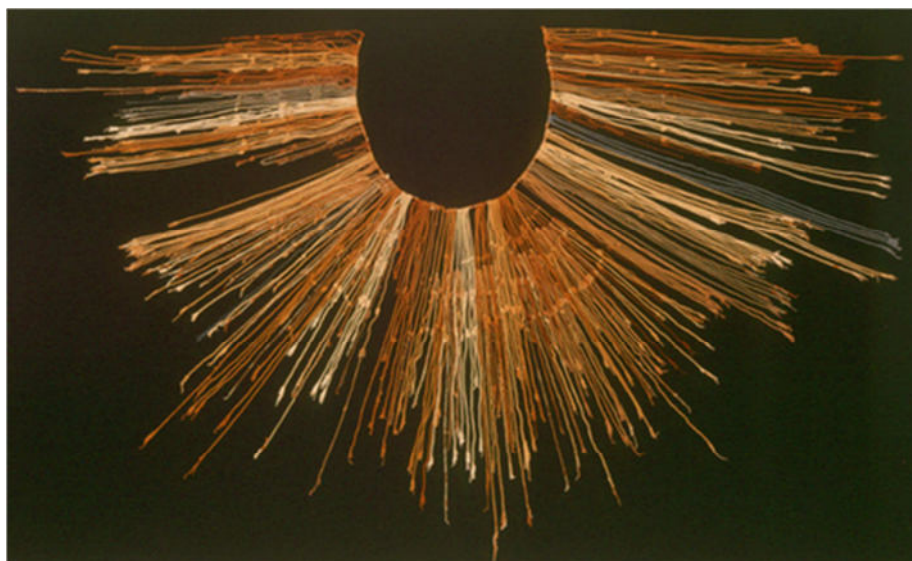


Ilustración 29: Khipu.
Fuente: Nikkor. página web

El caso del Kipu es igual. La codificación según el color y el ancho de las hebras parece expresar información acerca de la producción de las tierras o los rebaños, en los recuentos anuales que exigían los mayores niveles del estado (Arnold, 1994: 110-2, 1997 c). "... la dinámica de recordar las ch'allas y hacer los nudos (chinu), tanto mentales como reales, se vincula con una fuerza germinadora, una influencia motivadora, la misma que necesitamos para (trabajar en la tierra), arar y regar. Por tanto, es necesario que el "amarro" (chinu) dé fuerzas. Yapita 2000: 395. ...En la práctica, esto es una alusión a un modo de cuantificación en los animales están yendo en dirección "hacia arriba" en la hebra del Kipu. Como es sabido de las obras clásicas acerca del conteo en el Kipu, por ejemplo el libro de Ascher, "Code of de Quipu", las cantidades mayores se encuentran hacia arriba, más cerca del cordón principal. Entenderemos al quipu y el textil como sistema cognitivo-didáctico. Se basa en una sociedad integral que aglutina los valores en un sistema cosmogónico de ordenación, transferidos nuevamente a la

sociedad por medio de analogías valorativas, llamado lenguaje orgánico, que puede formar un puente orgánico entre número y escritura.

El texto de la UPEA además explica sobre el carácter nemotécnico en la elaboración de los khipus:

La relación mnemotécnica entre Ch'allas, (cantos ceremoniales, saluatorios o recordatorios) y trenzado, tejido, quipus (anotaciones alfanumerales, composiciones ideogramáticas, etc.) es el katuñathakhi o camino de la memoria de nuestros ancestros. Froilan Soto Flores señala que vio la práctica de quipus en los años 60 en base a una mano (Ccapa) las articulaciones de la muñeca y los nudillos de la mano son luego traducidas en los nudos del quipu con las unidades en la muñeca, las decenas en la próxima articulación donde se origina el dedo pulgar, y las centenas, miles y decenas de miles en las subsiguientes articulaciones. Además, se debe tomar el quipu con la mano izquierda y relacionar los nudos de esté con los nudillos de la misma mano. (Kaufmann Doig, 1969: 23; cf. Pimentel, 1998: 110) El Hilo primero o cabeza de todos se llama Allqamari "maneja todo" o concepto computable o cabeza de rebaño, como especie de cóndor guía. (ver yapita 2000: 351).

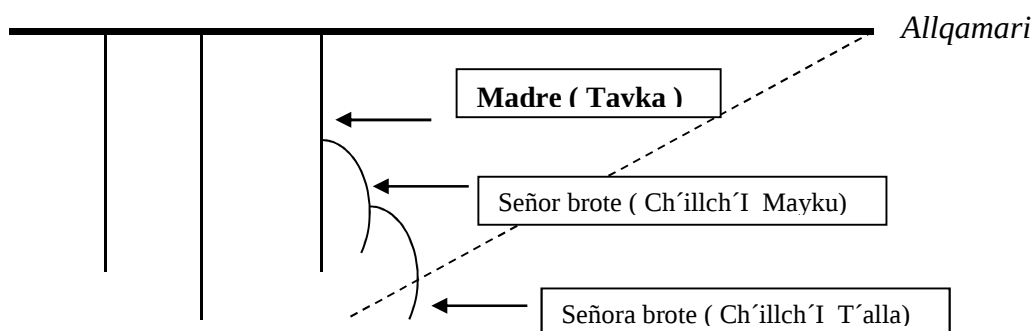


Ilustración 30: Esquema de las relaciones de "género" en la estructura de los khipus.
Fuente: Salazar Yupanki. El camino de la vitalidad consciente.

Otro de los elementos importantes de los textiles andinos, es la posibilidad de reconocer las llamadas killkas, esto es logografías que permitirían tener los indicios sobre un alfabeto escrito en el Tawantinsuyu, al respecto se menciona: (SALAZAR YUPANKI, 2003)

Los trabajos del criptólogo Thomas Barthel y de la investigadora Victoria de la Jara también son valiosos ya que como resultado de sus estudios se establece que de las indagaciones sobre textiles y quillcas, se encontraron más de 400 signos rectangulares que expresarían palabras íntegras por lo que afirman que la escritura de los incas fue logográfica permitiendo la comprensión sin necesidad de la fonetización...



Ilustración 31: Tablas quillcas
Fuente: sudamerica.it/portali



Ilustración 32: Tokapu inka
Fuente: Talleresproductivos.galeon.com

Igualmente, el autor mencionado, da cuenta del proceso histórico cultural, que hizo que esta nascente técnica escrituraria se haya perdido o se haya desaconsejado:

Disimuló por entonces el rey e hizo grandes sacrificios y consultas al Illatici Huiracocha. Una respuesta fue, que la causa de la pestilencia había sido las letras, que nadie las usase ni resucitase, porque su uso le había de venir el mayor daño. Con esto, Tupac Cauri mandó por ley, que, so pena de la vida, ninguno tratase de quillcas, que eran pergaminos y ciertas hojas de árboles en que escribían, ni usasen de ninguna manera de letras. Este oráculo lo guardaron con tanta puntualidad, que después de esta pérdida, jamás los peruanos usaron letras. Y porque tiempos después un sabio amauta inventó unos caracteres, lo quemaron vivo. Y así, desde este tiempo, usaron de hilos y quipos, con la distinción de veremos”. Fernando Montesinos; Ophier de España, Memorias Historiales y Políticas del Piru, Manuscrito. 1644. Cap XV. ... El monje franciscano Jesús Vizcarra en su desconocida obra titulada “Copacabana de los Incas” “que es la única reedición de la desaparecida crónica del Augustino Baltasar de Salas (1608) nos informa lo siguiente: “Los Hierogramatas habían sido sacerdotes

encargados de transmitir todos los actos públicos por medio de signos materiales, figurativos o simbólicos que expresan ideas y hechos metafísicos” Milla 2002: 72.

4.4 LA LITERATURA ORAL ANDINA

*Pachamama Warmi eterna, O fuente, O puerta del Sol,
de la que nació la luz para todos los ranchos
y los cerros del mundo.
Recoge en tu vientre este tu pueblo, mi corazón,
Sus llantos, sus tierras, sus minas despojadas,
O Mamala, Pachamama.
Que de tus entrañas ardientes de vida,
Retoñen mil corazones hermanos, mil amores,
Cien mil llamas y vicuñas, cien mil ayllus y un estrella,
Cien mil hijos de nuestras mujeres.
Te lo ruego por mi fe, por mi trabajo, que de tu seno materno
Pachamama, y por el vigor inmenso de los Mallkus,
Florezca en la pampa la flor de la quinua y renazca la hermandad de los
aynis."*

*Juan Condorcanqui*⁴⁹

La literatura oral andina es un acervo de la más variada y depurada técnica narrativa, que se sucede en espacios y tiempos mítico – rituales o como forma propia de expresión e inculturación de las nuevas generaciones, en el ethos mítico de cada pueblo y de la misma nacionalidad, que igualmente se va imbricando con el contexto mítico cultural popular desde la tradición blanco – mestiza europea.

Al respecto es importante resaltar la tradición de la poesía hecha canto, como una de las más grandes vertientes de la literatura oral andina, para ello se toma como referencia el estudio de Regina Harrison “Signos, Cantos y Memoria de los Andes” (HARRISON, 1994), quien citando a Jesús Lara,

⁴⁹ Poema de Juan Condorcanqui a la Pachamama (Orureño). En web “Cosmovision Andina”

dice que este respetado erudito de la literatura quechua, menciona en el género poesía-canto, ocho géneros:

... el jailli (un himno), el arawi (canto de amor), wawaki (canto amoroso en forma de diálogo), taki (canto genérico y temático), wayñu (menos romántico que el arawi), qashwa (canto festivo), aranway (canto humorístico) y el lanka (una elegía). La base de la clasificación está dada tanto por el contenido (cánticos funerales, cánticos de victoria, de dinastía histórica) como por el criterio de la participación coral.

Letras, ritmos y tonos que se los puede rastrear en la actualidad, adaptadas a las nuevas condiciones, en estilos más tristes y nostálgicos, pero que igual reflejan la vitalidad de la cultura ancestral.

Así mismo el pueblo kechwa se caracterizó por el don de contar fábulas, leyendas y hechos memoriosos como lo recordaba Garcilaso, quien en su juventud había oído: (HARRISON, 1994)

...fábulas breves y compendiosas", en las que, "los indios guardaban leyendas religiosas o hechos famosos de sus reyes y caudillos, las que encerraban generalmente una doctrina moral". Mucho de lo narrado en esa línea por los amautas y los quipucamayocs se encuentra en las crónicas de Garcilaso, Cristóbal de Molina, Sarmiento de Gamboa y Betanzos, y a través de ellos se puede obtener información sobre el espíritu, la psicología, el carácter y la historia de los Incas. ¿La Leyenda de Manco Cápac saliendo del lago Titicaca o la de los hermanos Ayar de Pacaritambo, acaso no se toman en cuenta para hablar sobre el origen de los Incas y la fundación del Cuzco?

Y en este marco narrativo, es igualmente importante el tratamiento de lo mítico – religioso en el cual se enmarca este tipo especial de literatura oral narrativa, en la cual va de la mano de la leyenda, del cuento y la tradición. (HARRISON, 1994)

Lo prueba el caso del habitante kechwa que por razones de vida se ve impelido a dejar su suelo nativo, pero que siempre está pensando en regresar a su terruño para visitar los lugares más queridos entre los que se encuentran los que le recuerdan a sus padres y antepasados. Es indudablemente el culto de la pacarina el que lo atrae, además de otros motivos como las fiestas vernaculares o patronales llenas de colorido, alegría y vida. Los mitos no deben ser dejados de lado al tratar el pasado lejano de un pueblo. Son, por lo mismo, necesarios para encontrar las raíces y sentimientos anímicos que han originado su quehacer y desarrollo cultural.

Harrison rescata la trascendencia de la literatura oral, en su forma narrativa, que constituye prácticamente en una institución, ante la ausencia o limitante de una literatura escrita, el carácter de la tradición oral es de las más ricas y elaboradas en el contexto de las comunidades y pueblos andinos.

La historia cultivada por los Incas "no era la simple tradición oral de los pueblos kechwas, sujeta a continuas variaciones y el desgaste de la memoria. La tradición oral estaba en el período incaico resguardada, en primer término, por su propia forma métrica que balanceaba la memoria, y por la vigilancia de escuelas rígidamente conservadoras. Los quipus y las pinturas aumentaban la proporción de fidelidad de los relatos y la memoria popular era el fiscal constante de su exactitud". La historia en el Inkario "fue un sacerdocio investido de una alta autoridad moral, que utilizó todos los recursos a su alcance para resguardar la verdad del pasado y que estuvo animada de un espíritu de justicia y de sanción moral para la obra de los gobernantes, que puede servir de norma para una historia más austera y estimulante, que no sea simple acopio memorístico de hechos y de nombres. Su eficacia está demostrada en que, mientras en otros períodos la tradición oral sólo alcanzó a recordar hechos de 150 años atrás, la historia del período incaico pudo guardar noticia relativamente cierta de los nombres y los hechos de las dinastías, en un espacio seguramente de miles de años.

Harrison, igualmente menciona la importancia de reconocer la capacidad elegíaca y poética de los pueblos de los andes, y de su máxima figura el

haravec, de ahí seguramente se desglosa la voz castellanizada para dar cuenta de un estilo musical y elegíaco llamado *yaraví*:

A los poetas les llamaban haravec que quiere decir inventor. También los llama haravicus. El haylli era el canto épico que loaba el triunfo del hombre sobre la tierra o sobre el enemigo. El aravi era la canción lírica en la que se modulaban el amor, la tristeza o la alegría, las emociones dulces del hogar o de la vida. El haylli era acompañado con el rudo sonido del huancar y de "cajas temerarias" y el agudo zumbir de los pututos. El aravi se tañía al son tierno del pincullu, de la antara y de la quena-quena. Huamán Poma habla también de diversas clases de aravies: uaritzza-aravi, aravi-manca, el taqui cahuia-haylli-aravi. En la danza de las llamas se cantaba el uaritzza aravi "que cantan con puca-llama al tono de la llama cantan diciendo con compás muy poco a poco, media hora dicen: y y y al tono de la llama".

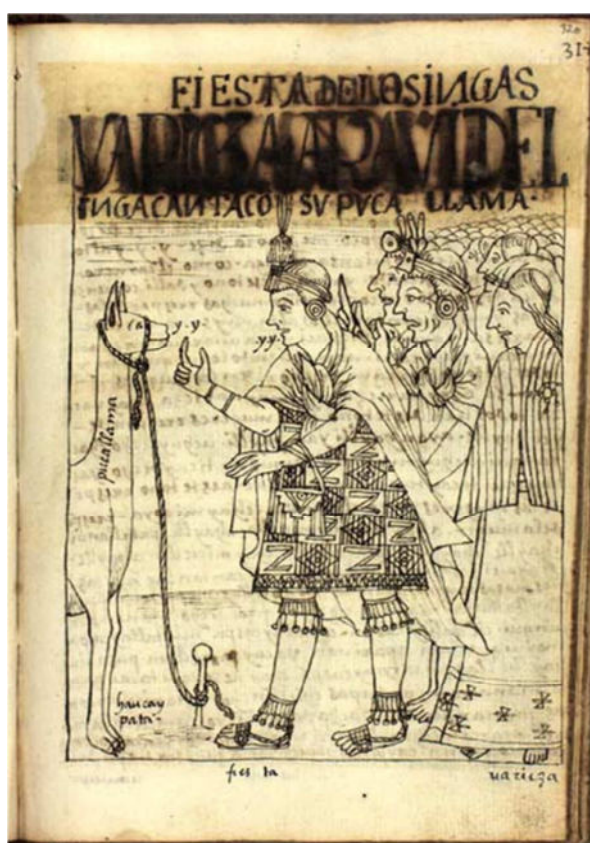


Ilustración 33: Waritza arawi.

Fuente: Guaman Poma de Ayala. Nueva Corónica y Buen Gobierno.

También las culturas ancestrales de los andes han cultivado la poesía y el canto para la expresión de sus más hondas tristezas, pero a la vez elegíacas, en la rememoración o tributo al difunto, que incluso la autora menciona con un nombre propio *lanka*: (HARRISON, 1994)

... en los grandes días de fiesta las momias de los grandes Inkas eran sacadas a la plaza del Cuzco por sus mayordomos y mamaconas, y éstos cantaban delante del Inca la loa o cantar de cada uno de los monarcas muertos, "por su orden y concierto – comenzando el primero el tal cantar o historia o loa, los de Manco Cápac, y siguiéndoles los servidores de los reyes que le habían sucedido". En los funerales de los kurakas duraban varios días, y en ellos las "endechaderas" o huaccapucus cantaban delante del cuerpo del difunto, en la plaza principal, acompañadas por la multitud, entre flautas y lamentos dolorosos, las perfecciones y hazañas del muerto. Para hacer más presente y vivaz el recuerdo heroico, casi todos estos cantares eran rimados o acompañados de una representación ligera. Esta historia épica, "cantada a voces grandes" o representada en el Aucaipata delante del Inka y de la multitud, tenía un austero sentido moralizador.

Esta expresión integral de la poesía y el canto, iba muchas veces acompañada de la representación teatral, en dramas elegíacos, como el conocido *Ollanta*. Hubo otras formas oficiales del sentimiento histórico, dueñas de un carácter que podría decirse estatal u oficial. E incluso pueblos enteros que se especializaban en ciertas formas de expresión artística: (HARRISON, 1994)

Estas formas fueron: el haylli o canto de la victoria y loa de la batalla, el cantar histórico recitado en alta voz en la plaza pública, durante las grandes solemnidades, y el purucalla, o representación mímica de los hechos de los Inkas y de sus triunfos. A estas formas de tradición oral se sumaban los procedimientos mnemotécnicos, que fueron los quipus o cordones de nudos, las quilcas o quelcas, en los bastones o báculos rayados, y los tablones pintados y las telas de cumbe representando hechos históricos. En el taqui el corifeo o taquicta huacaric decía la copla y la multitud respondía con el estribillo o retruécano estridente y jubiloso: ¡haravayo, haravayo; o yaha, ya ha, ya ha ha ha! En cada reinado, se inventaban nuevos taquis y hayllis, con diversos vestidos, ceremonias e instrumentos, ya fuesen las succas, o cabezas de venado, o los caracoles de mar

horadados, denominados hayllai quipac, atabales de oro engastados en pedrería. Según una tradición vernácula, los bardos que componían los hayllis eran de la nación de los Collaguas.

Menciona igualmente Harrison como un hecho trascendente el que los ritos y costumbres están llenos de un sentido recordatorio y propiciador:

Todos sus ritos y costumbres familiares y estatales, están llenos de este sentido recordatorio y propiciador del pasado. El culto de la pakarina o lugar de aparición –cerro, peña, lago o manantial– del que se supone ha surgido el antecesor familiar, o en el culto de los muertos o malquis, de la momia tratada como ser viviente y de la waq'a o adoratorio familiar, es una muestra de ello. Los kechwas, según los extirpadores de idolatrías, se resistían a abandonar los lugares abruptos en que vivían, porque ahí estaba su pakarina, y guardaba reverencialmente en su hogar las figurillas de piedra y de bronce que representaban a sus lares. Cada Inka que muere en el Cuzco es embalsamado y rodeado de todos los objetos que le pertenecieron, de sus armas y de su vajilla, servido en la muerte por sus mujeres e hijos, los que portan la momia a la gran plaza del Cuzco, en las grandes ceremonias, y conservan la tradición de sus hechos en recitados métricos que se transmiten a sus descendientes de la panaka, o descendencia de un Inka.

Posteriormente la investigadora, da cuenta de las múltiples voces en idioma ancestral para dar cuenta del cometido e importancia de la expresión oral en el mundo andino: (HARRISON, 1994)

Revisando el ilustre Vocabulario de González Holguín, hallamos palabras especiales para significar el relato de un simple suceso, el relato de fábulas de pasatiempo (sauca hahua ricuycuna), contar fábulas o vejeces (hahua ricuni), contar cuentos de admiración fabulosos (hahuari cuy simi), referir un ejemplo temeroso (huc manchay runap cascanta hucca ripus caiqui), y por último, un vocablo para expresar el canto o relato de lo que ha pasado y contar ejemplos en alta voz a muchos (huccaripuni). Al contador de fábulas se le llamaba hahuaricuk.

En la actualidad se mantienen estos géneros, entremezclados con la cada vez mayor presencia de la cultura occidental, pero a pesar de ello, las formas de haylli han tomado por ejemplo giros rebeldes en la voz de los campesinos indígenas de las haciendas, quienes en los llamados cantos de la cosecha mantienen un patrón antiguo: (HARRISON, 1994)

... en lo cuáles los trabajadores indígenas, hombres y mujeres, establecen el paso del trabajo cantando un coro muy vivaz “jaway jaway”. El cantante principal masculino, llamado paki, anima viejas rivalidades entre los pueblos andinos en sus cantos, o entretiene a los trabajadores con comentarios líricos de interludios amorosos, así como llama al gamonal: laichu, verdugo, y ladrón. El cantar es comunal y público y los cantos son transmitidos de generación en generación.

Igualmente es importante en el contexto presente, clarificar cual es el objetivo al cual debe orientarse el rescate y valorización de la literatura indígena, indudablemente este es el de reclamar para el conjunto de la sociedad nacional y en especial para la misma cultura nacional y popular, el fortalecimiento de la fuente primigenia de la misma, cual es la capacidad de expresión artística y creativa de las nacionalidades y pueblos originarios.

Para ello es digno de resaltarse que al igual que en el Perú y Bolivia, en el caso del Ecuador, no faltó una literatura indigenista de vanguardia, en la cual intelectuales del sector blanco – mestizo de la población, e incluso algunos de élite, en un escenario en el que fenecía el régimen liberal oligárquico y emergía una vanguardia socialista y comunista, al igual que un poderoso movimiento social de obreros, de indígenas y campesinos, se haya convocado a la defensa de estos y más aún a expresar de manera literaria toda la miseria humana, la explotación y el envilecimiento causado por la dominación blanco – mestiza conservadora, oligárquica y feudal. De manera nítida la idiosincrasia del indígena sometido de las haciendas, del montubio atrapado

en la dominación de los “grandes cacaos” del cholo arrimado en los suburbios de las grandes ciudades fue emergiendo a la conciencia nacional.

De a poco igualmente la conciencia identitaria se forjó en un nuevo sistema de educación intercultural bilingüe, propiciando el surgimiento y matiz de una literatura indianista, esto es la expresión propia de los propios indígenas incluso en su idioma ancestral, recuperando especialmente leyendas y tradiciones, que siempre han estado en el acervo de la literatura oral.

CAPÍTULO V

DIMENSIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA

5.1 INTRODUCCIÓN

En el contexto norandino, la realidad del Ecuador no debe mirarse “en los estrechos marcos del territorio nacional ecuatoriano, sino como ese territorio membranoso, a veces poroso, en el que es posible detectar ciertas idiosincrasias de los andino”; menciona uno de los más serios estudiosos de la situación y la problemática indígena en el Ecuador actual, lo cual implica necesariamente trasladar la mirada hacia atrás y recuperar la conciencia de ser andinos; así Galo Ramón manifiesta al respecto: (RAMON VALAREZO, 1993)

Nos interesan esas redes de relaciones que cruzan todo el espacio andino por fuera de las fronteras nacionales, que, sin embargo, adquieren en ese mismo proceso histórico ciertas particularidades en esta región. El carácter andino del Ecuador se oscureció terriblemente con la aparición de los Estados Nacionales, con los insensatos conflictos territoriales entre los dirigentes del Ecuador y el Perú, orquestados por el imperio inglés y norteamericano, y actualmente con las iniciativas neoliberales de libre comercio...

Ramón igualmente traza el cuadro panorámico del proceso y carácter andino que asume la región norandina en su devenir socio político como Estado y nación:

La colonia había desarticulado dramáticamente a las sociedades indias, de manera que el carácter andino de la Real Audiencia de Quito, es más visible en el siglo XVI que lo es en el Ecuador de hoy.

Aunque esa misma situación colonial creó otras redes sociales que se concatenaron, acomodaron y redimensionaron en el legado aborigen, de modo que es imposible explicar procesos como el de la negritud, la formación de las élites, el funcionamiento económico, el comportamiento político indio, el mestizaje y otros, sin mantener el área andina como unidad de análisis. Ciertamente, el reto para los ecuatorianistas están en combinar esta doble noción: lo particular de lo norandino y su pertenencia a la región mayor.

Ramón igualmente analiza y define los “elementos comunes y las idiosincrasias” de la relación de las sociedades norandinas y el conjunto del mundo andino, en base a cuatro elementos: “la ecología, la economía y la política, la lengua y la ideología”; respecto a la ecología lo hemos citado en el capítulo anterior. Ahora se hará referencia a los otros elementos señalados por Galo Ramón, (RAMON VALAREZO, 1993) al respecto refiriéndose a la particularidad de zona intermedia se dice: “...Willey en la década del 60, nos llamó la atención sobre el hecho muy visible en las excavaciones: las sociedades del Ecuador actual tenían simultáneamente elementos de los esferas mesoamericanas y surandinas, como si fuese un área intermedia”.

Mas adelante, Ramón cita a Murra para señalar el contraste entre los sistemas verticales autosuficientes en los Andes del Sur frente a los Norteños:

Sugiero que aceptemos los resultados de las investigaciones... al norte de Cajamarca, donde no existieron archipiélagos verticales fuera de los impuestos por el Cuzco, la complementariedad ecológica se lograba de otras maneras: por ejemplo, a través del tráfico marítimo de larga distancia... o de los Mindalá.

Agrega Ramón también “la fluida, fácil y distinta relación de las sociedades serranas con aquellas ubicadas en los flancos exteriores de las cordilleras oriental y occidental. Se trataba de una relación igualitaria de intercambio intenso, sólo modificada por la conquista incaica”.

En la dimensión socio organizativa Ramón resalta el sentido confederado que emergía en la región norandina; sin embargo se debería contrastar con historiadores como Juan de Velasco, (VELASCO, s/f) quien a pesar del chovinismo de su investigación, no deja de aportar con importantes elementos para configurar una región mayor, a la cual se llega luego de un agudo proceso de enfrentamientos entre diferentes *llaktas*. Igualmente el concepto se “señorío” se ha puesto en entredicho, por lo inadecuado, de su uso transferido de los reinos europeos a la realidad americana.

En esta región, no existió un reino, un organismo sociopolítico mayor que los unificara, pero tampoco nos encontrábamos frente a señoríos atravesados por guerras y autonomías mantenidas a ultranza, sino con la vigencia de señoríos que comenzaron a construir Confederaciones, Ligas (es decir formas estatales) fuertemente relacionadas por intercambios, compartición de recursos estratégicos, alianzas militares y muy emparentados en sus élites.

En relación a la lengua, el historiador Galo Ramón, da cuenta de su uso ampliado como lengua franca en los Andes, a la llegada de los españoles:

El quechua o runasimi llamado en el siglo XVI la “lengua general” fue convertida por los incas en “lengua franca” para el Tawantinsuyu. Tal preferencia por el quechua, antes que por el aymara que había sido utilizado como lengua franca hasta el reinado de Túpac Yupanki, se debía sin duda, a la difusión preincaica del quechua en la estratégica zona norteña, el Chinchaysuyu. En efecto a la llegada de los españoles, en los Andes Norteños se hablaba profusamente el runasimi, paralelamente con los idiomas locales.

En referencia al elemento ideológico, Galo Ramón señala que las relaciones de “reciprocidad, complementariedad y redistribución que estuvieron en la base de la organización de las sociedades andinas, creó una ideología

panandina que valorizaba como rasgo principal de civilidad a las formas de colaboración comunitarias”.

En este contexto es de primordial orden, referirnos a la visión y la intelección histórica – política de J.C. Mariátegui que permita una aproximación científica en la época contemporánea, y en el límite de las ciencias sociales, al problema planteado y a la dimensión histórica y política de las sociedades indias en los Andes. Al respecto Mariátegui en los Siete Ensayos, manifiesta importantes caracterizaciones sobre el ser y la cultura del indio: (MARIATEGUI, 1928 / 2001). En concreto señala el hecho fehaciente de la persistencia de la cultura indígena, esto a finales de la década de los años 20, del siglo XX, situación que puede ser homologada para el caso de Bolivia y Ecuador.

... el indio, en su medio nativo, mientras la emigración no lo desarraiga ni deforma, no tiene nada que envidiar al mestizo. Es evidente que no está incorporado aún en esta civilización expansiva, dinámica, que aspira a la universalidad. Pero no ha roto con su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo. Los "residuos" y las derivaciones de que nos habla la sociología de Pareto, que continúan obrando sobre él, son los de su propia historia. La vida del indio tiene estilo. A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El ayllu es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza. El indio sigue viviendo su antigua vida rural. Guarda hasta hoy su traje, sus costumbres, sus industrias típicas. Bajo el más duro feudalismo, los rasgos de la agrupación social indígena no han llegado a extinguirse.

Luego, de manera clara señala, el carácter orgánico de sociedad y cultura, y en base a lo sucedido con otras grandes civilizaciones, en el marco de su propia identidad y necesidad enlazarse en una dinámica intercultural:

La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente.

Pero igualmente, Mariátegui de manera certera desmitifica el “pasadismo” como programa, más no, como una causa como una raíz:

Está, pues, esclarecido que de la civilización inkaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Tawantinsuyu. Está, más bien, en saber cómo es el Ecuador, el Perú y Bolivia. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa. Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable.

En este contexto, igualmente Mariátegui establece una caracterología del ser indígena en el contexto de la contemporaneidad y señala la persistencia de su cultura, y señala como ejemplo el caso de la justicia indígena:

El hombre muda con más lentitud de la que en este siglo de la velocidad se supone. La metamorfosis del hombre bate el récord en el evo moderno. Pero éste es un fenómeno peculiar de la civilización occidental que se caracteriza, ante todo, como una civilización dinámica. No es por un azar que a esta civilización le ha tocado averiguar la relatividad del tiempo. En las sociedades asiáticas -afines si no consanguíneas con la sociedad inkaica-, se nota en cambio cierto quietismo y cierto éxtasis. Hay épocas en que parece que la historia se detiene. Y una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos. No es aventurada, por tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente.

La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. Le ha vuelto un poco más melancólico, un poco más nostálgico. Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Más el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral.

En base a su amplio estudio de la situación del indio en los Andes, Mariátegui enarbola la tesis marxista que señala claramente que el problema indígena, tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos –y a veces sólo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra.

Advierte además sobre las medidas superficiales, y critica la feudalidad de los gamonales subsistente en el Estado y la sociedad andina, en ese sentido señala ya en 1928, que la solución del problema indígena, pasa cada vez menos por una legislación tutelar; y, más sobre las consecuencias del régimen de propiedad agraria:

Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”. El “gamonalismo” invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están

enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla, sería abandonado y sacrificado por el poder central, cerca del cual son siempre omnipotentes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia. El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria.

Y más adelante, en una nota de pie de página, el autor señala fehacientemente que la solución del problema indígena es una reivindicación fundamentalmente económica y política:

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político.

Criticando a aquellos que no creen posible que la solución del problema indígena no pueda partir de una reforma o hecho político, Mariátegui señala varias situaciones que conlleva cambios drásticos en la vida indígena:

La Conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por las de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió, en todos los órdenes de cosas, así espirituales como materiales, un nuevo período. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua. La Independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro período de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social. Si la República no siguió este camino, la responsabilidad de la omisión

corresponde exclusivamente a la clase que usufructuó la obra de los libertadores tan rica potencialmente en valores y principios creadores.

Señala como responsable al gamonalismo como el régimen sucesor de la feudalidad colonial, engranaje en el cual no sólo se insertan los grandes latifundistas, sino toda una suerte de funcionarios, incluso de indios “alfabetos” que se ponen al servicio del gamonalismo:

Este régimen sucesor de la feudalidad colonial, es el ‘gamonalismo’. Bajo su imperio, no se puede hablar seriamente de redención del indio. El término ‘gamonalismo’ no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado.

Señala además las causas por las que la República en el marco de los principios liberales y capitalistas, no redimió al indio de la servidumbre, ante lo cual Mariátegui ya para 1928 señala que el pensamiento revolucionario, y aún el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista, al igual que el nacionalismo, invalidando la existencia o trascendencia de una burguesía progresista liberal y democrática:

Esa liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad, podía haber sido realizada por la República dentro de los principios liberales y capitalistas. Pero por las razones que llevo ya señaladas estos principios no han dirigido efectiva y plenamente nuestro proceso histórico. Saboteados por la propia clase encargada de aplicarlos, durante más de un siglo han sido impotentes para redimir al indio de una servidumbre que constituía un hecho absolutamente solidario con el de la feudalidad. No es el caso de esperar que hoy, que estos principios están en crisis en el mundo, adquieran repentinamente en el Perú una insólita vitalidad creadora. El pensamiento revolucionario, y aun el reformista, no puede ser ya liberal sino

socialista... –constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismos imperialistas extranjeros-, proclamamos que éste es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista, de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina.

Esta visión del “amawta” J.C. Mariátegui se contrasta con la visión llena de criterios históricos, pero igualmente apasionada, del amawta Ramiro Reynaga, quien se refiere al mismo problema del indio, pero ajustada a la reclamación histórica del horror del coloniaje impuesto y de las graves consecuencias en la distorsión de las actuales sociedades de indoamérica. Así Reynaga critica el supuesto carácter mestizo de la cultura americana y de una posible unidad nacional sobre este sujeto social, como así lo han sugerido varios autores nacionales y extranjeros:

El nombre de Latinoamérica insinúa una síntesis rosada y amorosa del noble conquistador español con la bella princesa india. Ello nunca ocurrió. El asaltante violó a la india paralizada de terror quien abortó o se mató para no engendrar. Desde entonces en Los Andes hay dos mundos opuestos. El kheswaymara y el español. El Tawantinsuyu y Europa. El mestizo no es tercer mundo. Es ser inauténtico en movimiento. Si es pobre desaparece dentro del mundo indio. Si es acaudalado se confunde con el blanco. El mestizo es indio en camino de ser conquistado. Por eso no hay historia, arte, música, comida ni vestido mestizo. Imposible imaginar nobleza mestiza. Nación es lengua, religión, raza, cultura, historia compartidas. Conciencia de esta comunidad en una población, asentada en una región geográfica y económica. Ninguna de las repúblicas andinas ni americanas llena la definición. Razas, lenguas, culturas, historias separan la nación andina de la española. Toda unidad nacional que ignore estas diferencias es falsa. Es opresión. Por eso languidece la Organización de Estados Americanos y la "nación latinoamericana", el espejismo de revolucionarios que la creen posible sin la presencia de las naciones originarias.

Reynaga critica igualmente el cerco de silencio, racismo y exclusión de la voz y la presencia indígena en el contexto de los estados llamados latinoamericanos:

El mundo reconoce la América Latina. No la América India. Nos cree recuerdo para historiadores, paleólogos, folkloristas, antropólogos. Es explicable. El mundo escucha la versión de nuestro amo y enemigo, de quien nos odia y teme. Oídos y voces de tierras indias son propiedad española. El invasor aísla al kheswaymara del mundo. Teme verlo comprendiéndose e inspirándose en el negro de Sud África, en el chicano con su raza por bandera, en el guerrero iraní, irlandés, palestino, vasco. Teme también horrorizar a una voz limpia, europea o norteamericana, capaz de romper el silencio. El desconocimiento es recogido por el lenguaje criollo corriente, científico o político. El nombre kheswaymara es censurado. Y el sustantivo indio es sustituido por el adjetivo indígena. Indígena es aborígen, autóctono, en cualquier parte del mundo. Indio, en Los Andes, nombra una raza, cultura y pueblo concreto. Indios en este continente somos kheswaymaras, mixtecas, inuits, miskitus, mayas, cambas, chapacos, kichés, guaraníes, etc. Indígenas son germanos en Alemania, galos en Francia, vikingos en Escandinavia, latinos en Italia, etc.

Reynaga, cerrado en su visión étnica – nacionalista, no quiere ver o no ve, el proceso de constitución de una clase campesina – indígena que se ha insertado en el proceso, y que ha asumido un programa clasista y socialista, que aparece nítidamente en la revolución democrática cultural socialista boliviana que dirige Evo Morales Ayma:

La palabra campesino aumenta la confusión creada para encubrir al kheswaymara. Aunque la mayoría de los campesinos son kheswaymaras, habemos muchos que no somos campesinos. El nombre tan generalizado de Latinoamérica es penumbra, vasta y cómoda. Cubre la luz y la sombra excluyentes, las diferencias reales, antagónicas y eternas. La ciudad es española. El campo es indio. La ciudad industrial es cabeza de alfiler en un desierto. Nuestro continente original, rural, típico, único y enorme está tapado por algunos puertos y capitales internacionales, cosmopolitas. Es decir, vaciados de cultura. La mayor parte del continente viste ropa original, no camisa y corbata europeas. El kheswaymara es lo único

*sólido, propio y concreto de Los Andes. El único capaz de vivir sin modelos europeos o norteamericanos. Desconocer al kheswaymara es desconocer esta porción del planeta Tierra. Pero la ignorancia se disculpa arguyendo que el kheswaymara está en trance inminente de desaparecer. Los gobiernos criollos suponen el "problema indígena" cada vez menor. Imaginan cada año sus repúblicas más blancas, europeas, "civilizadas". El censo nacional es arma criolla en manos criollas. Todos los censos han nacido de la política antindia de las minorías hispanas gobernantes.*⁵⁰

En relación a los censos, es una realidad que la dinámica de la población indígena, con sus invariantes culturales, es ampliamente mayoritaria en los Andes y en otros pueblos americanos; pero cuya realidad no se traduce en los indicadores censales, seguramente por el atávico recuerdo de casi 400 años, en los cuales ser catalogado como “indio” significaba ser sujeto a las más profunda expoliación a través del llamado tributo de indios, al respecto es interesante transcribir el decreto con el cual Bolívar reimplanta este tributo en 1828 en todos los distritos de la llamada Gran Colombia (RUBIO ORBE, 1954):

SIMÓN BOLÍVAR, LIBERTADOR, PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA, ETC., ETC., ETC., Considerando: 1.- Que es un deber indispensable de todos los colombianos contribuir al sostenimiento de las cargas del Estado, bien sea de un modo directo, o bien indirecto, de cuya obligación no están escentos los indígenas: 2.- Que habiéndoles igualado la lei de 14 de de septiembre del año 11 en las contribuciones a los demás colombianos, con el objeto de verificarles, lejos de haber mejorado su condición, se ha empeorado, i se han agravado sus necesidades: 3.- Que los mismos indígenas desean generalmente, i una gran parte de ellos han solicitado pagar solo una contribución personal quedando escentos de las cargas i pensiones anexas á los demás ciudadanos; oído el parecer del consejo de estado he venido decretando lo siguiente. Título 1.- Nombres, tasa tiempo de la contribución que deben pagar los indígenas Art. 1.- Los indígenas colombianos, pagarán desde la edad de 18 años cumplido hasta los

⁵⁰ Alcides Arguedas llegó a ser el escritor más famoso de Bolivia por calificar de Pueblo enfermo de dos males: indio y altura. Hace años dijo: "Si se eliminase el elemento indígena de algunas ciudades como La Paz, Quito o Arequipa, por ejemplo, todo su elemento sociable y distinguido (se refiere a los españoles) podría caber fácilmente en un solo edificio de Nueva York, en el Woolworth, pongo por caso, donde viven 30.000 personas" "ARGUEDAS, Alcides: Pueblo Enfermo, La Paz, Puerta del Sol"

50, una contribución que se llamará contribución personal de indígenas. Art.2.- Esta contribución será igualmente para todos la de tres pesos cuatro reales al año. 1.- Los indígenas que además de las tierras de comunidad o de resguardo posean un capital en propiedad de valor de mil o más pesos, en fincas raíces, o en bienes muebles, dejarán de pagar esta contribución y quedarán sujetos a las ordinarias del común de los ciudadanos. 2.- Serán también esceptuados todos aquellos indígenas que se hallen listados ó enfermos habitualmente hasta el extremo de no poder trabajar y ganar un salario; justificándose previamente esta imposibilidad con las formalidades legales que merezcan de la Autoridad competente la declaratoria de escensión, con previo informe del recaudador. Art.3- La contribución personal de indígena se deberá pagar en dos plazos, que se cumplirán en 30 de junio de diciembre de cada año... Los ministros secretarios de estado en el despacho del interior i de hacienda quedan encargados de su ejecución i cumplimiento en la parte que les corresponda. Dado en Bogotá a 15 octubre de 1828.- Simón Bolívar.- Por S.E. el Libertador presidente, El ministro secretario del interior, José Manuel Restrepo.- El ministro secretario de hacienda, Nicolás M. Tanco.

Igualmente es digno de señalarse la importancia que tuvo el tributo de indios para financiar el aparato estatal de las nacientes repúblicas andinas, al respecto Francisco Cañizares Proaño (CAÑIZARES PROAÑO, 2006), señala: “El tributo indígena perduró en la era republicana hasta 1859. Esta contribución hasta 1859. Esta contribución era, relativamente, tan elevada que entonces se ubicaba en el segundo lugar, después del monto recaudado por derechos de aduanas...”

Así mismo el investigador y lingüista, Luis Montaluisa (MONTALUISA, s/f), citando a Rodríguez, Linda Alexander. En “Las Finanzas Públicas en el Ecuador (1830-1940)”. Banco Central del Ecuador, Quito, 1985, 80. Aporta con el siguiente cuadro:

INGRESOS GUBERNAMENTALES

<i>Fuente</i>	<i>1807</i>	<i>1830</i>
<i>tributo de indios</i>	<i>248.951</i>	<i>201.379</i>
<i>aguardiente</i>	<i>91.727</i>	<i>39.618</i>
<i>alcabalas</i>	<i>32.232</i>	<i>69.605</i>
<i>temporalidades, novenos, vacantes, mayores y menores</i>	<i>71.592</i>	<i>60.138</i>
<i>tabaco</i>	<i>5.539</i>	<i>9.329</i>
<i>papel sellado, habilitaciones, timbres móviles</i>	<i>11.317</i>	<i>15.892</i>
<i>orden de Carlos III</i>	<i>---</i>	<i>1.000</i>
<i>aduanas</i>	<i>81.663</i>	<i>311.500</i>
<i>total</i>	<i>543.041</i>	<i>708.461</i>

Agrega, Luis Montaluisa en relación al tributo de indios y los fondos destinado a la educación de los mismos:

*El tributo de indios recién fue eliminado en 1857, Los diezmos fueron supuestamente eliminados en 1889. El concertaje fue eliminado en 1917. El Huasipungo, fue eliminado en 1963. Carlos Paladines, en base datos sobre economía y educación se tiene los siguientes datos que muestran que no hubo independencia para la mayoría de la población con los llamados “héroes” patriotas. Lo que hubo fue una lucha entre españoles, los unos como españoles por nacimiento y los otros llamados americanos por nacimiento pero hijos de españoles. La lucha por el poder. “Pese a todos los esfuerzos la expansión de la educación en los sectores de mayores recursos era mínima y casi inexistente para los indígenas. Por el año de 1824 se gastaron 200 pesos por beca a cuatro colegiales indígenas, en 1827 el egreso fue de 360 pesos, en 1828 de apenas 160, pues en dicho año se dio el enfrentamiento con el Perú y en consecuencia aumentaron los gastos de guerra..... El aporte para la educación indígena resultaba irrisorio dada la contribución que ellos realizaban, en más de 200.000 pesos al erario nacional cuyo monto global era de 500.000. El tributo indígena alimentaba casi la mitad de los fondos del estado”.*⁵¹

⁵¹ Paladines, Carlos. El Pensamiento Pedagógico Ilustrado. Alcaldía Metropolitana de Quito- Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1996, p.61.

5.2 EL TAWANTINSUYU

El historiador ecuatoriano, Galo Ramón Valarezo en su libro “El Regreso de los Runas” establece criterios de aquello que constituía el régimen social de la región norandina antes de la integración al Tawantinsuyu, importante aspecto sobre el cual aún hay discusiones mayores: (RAMON VALAREZO, 1993)

... en el actual Ecuador, antes de la presencia de los incas, no se desarrollaron grandes reinos que unificaran a la población y crearan sentimientos de unidad panandina. Las unidades sociopolíticas que surgieron fueron los Señoríos Étnicos de la sierra y en la costa, las sociedades tribales en la Amazonía y en las zonas de bosque húmedo tropical costero, y en el último tiempo Confederaciones Regionales en la costa y en la sierra que preanunciaban la conformación de estados. La experiencia de más larga duración fue la de pertenecer a este tipo de sociedades que si bien eran centralizadas y jerarquizadas, eran pequeñas, atomizadas, con importantes diferencias lingüísticas y culturales que dificultaban su unidad.

Una primera crítica que cabe al respecto es la utilización del término “reino” para referenciar la formación sociopolítica de comunidades agrarias devenidas en llaktas, esto es una agrupación mayor con identidad cultural, lengua y territorio, bajo un mando político gubernativo de carácter democrático, especialmente en el eje de la región sierra, no tanto en las formaciones de floresta tropical, bien sea costera o amazónica, en la cual se establece un mando político gubernamental de carácter guerrero, bajo la figura del *kakarma*, del jefe más poderoso de las comunidades ancestrales. Incluso en el mismo eje de la sierra la disputa del liderazgo genera incluso confrontaciones militares entre las diversas llaktas, como nos referencia el Padre Juan de Velasco en su historia del Ecuador. De hecho ello limitó la posibilidad de una amplia unidad territorial y cultural en la región norandina y su expansión desde una visión y misión panandina. Esto hecho debió darse con el proceso de la llamada “conquista” incaica y la incorporación al

Tawantinsuyu; al respecto Galo Ramón lo conceptualiza en los siguientes términos:

La conquista incaica y la incorporación la Tawantinsuyu, tuvo un papel muy importante al convertirse en una primera unificación de gran aliento, que comenzó a crear identidades panandinas más allá de los marcos estrechos de los señoríos. Empero el proceso de incaización vivido por las sociedades norandinas tuvo características particulares y diferenciadas en las distintas regiones. La sierra fue la que con mayor fuerza se incorporó al Estado Inca, experiencia que les permitió desarrollar esa identidad panandina en al menos cinco aspectos claves.

Antes de tratar los aspectos claves, es dable la referencia a un álgido tema que aún se debate, esto es en relación al carácter de la expansión inka, al respecto hay varias posiciones en debate, una de ellas reflexiona sobre la necesidad de un control ampliado de las fuerzas de producción y de la fuerza de trabajo en las inmensas obras de ingeniería hidráulica y de terraceo de las montañas, lo que obligo a la expansión y el dominio sobre un amplio territorio. Otra posición mantiene que este proceso de expansión se da producto de una vocación de poder que nace de aspectos teocráticos, y se lo explica en relación al culto heliolátrico que profesaban los inkas, y la necesidad de expandir la civilización inka hasta el sitio del sol recto, esto es el sitio en el cual el sol en los solsticios no proyectaba sombra, sitio de poder y encuentro, así como de dominio en diferentes culturales y que en mucho simbolizaba el axis mundo del entorno inka. Para otros autores, la vocación de poder de los inkas comporta un sentido despótico y de ahí el término conquista e incluso invasión con el que se cataloga esta expansión. De hecho la expansión inka, a más de las causas anotadas, se produce en diferentes momentos del Imperio, pero en este proceso son, al decir de cronistas como Garcilaso de la Vega, (GARCILASO, 1609/1998) las formas pacíficas y diplomáticas las que priman, ello no obsta a que se produzcan enfrentamientos cruentos; y, en lo posterior incluso levantamientos de pueblos anexados, de los cuales se acusa a “caciques” resentidos, que habiéndose convertido en sátrapas, habían sido echados del poder por el avance inka. De esta misma situación se valdrá, eso sí la cruenta

conquista e invasión española, es decir agrupar bajo su mando a grupos resentidos para invadir los centros del imperio inka, en la llamada “guerra de los waukis”, esto es entre Huáscar y Atahualpa; es el caso de los kañaris, apoyando a Benalcázar en su invasión al territorio norandino de Atahualpa, y; el de los Chankas apoyando a Pizarro en su arremetida sobre el Cuzco; conflictos de parcialidades que incluso se jalonaran en los mismos levantamientos, como el de Tupak Amaru. (VELASCO, 1767)

Retornando a los aspectos claves que menciona Galo Ramón, de la identidad panandina a partir de la incorporación al Estado Inca, se mencionan los siguientes:

Primero, identificarse como sociedades basadas en la reciprocidad, la complementariedad y la redistribución, como normas centrales de la civilidad... Segundo,... el surgimiento de un Estado multinacional y pluricultural... Tercero, la idea de que todo poder con legitimidad...debe basarse en la reciprocidad...⁵² Cuarto, con el proceso de expansión del Tawantinsuyu y la homogenización de la esfera económica, política y social, la lengua, el kechua tuvo singular importancia... Quinto; ... apareció la idea de un mundo andino civilizado claramente diferenciado de otros espacios territoriales...

Al respecto de estos aspectos claves anotados por Galo Ramón, se debe señalar, que la reciprocidad, la complementariedad y la redistribución, de muy antiguo fueron la base sobre las cuales se fundaron las comunidades andinas; lo que hizo el Tawantinsuyu al respecto es potenciarlas en una dimensión superior; en una dimensión cuasi-estatal, y se diría cuasi, en el sentido de que el Tawantinsuyu, no perdió su carácter comunitario; y por ende serían falsas las apreciaciones en las cuales el Estado Inka era un estado tributario, esto es que recibía un tipo especial de tributo, consignado en fuerza de trabajo en “energía humana”. Evidentemente esto no es así, lo que hizo el

⁵² Anota Galo Ramón “en esta perspectiva, la modalidad de tributo incásico, en el que no se encontraban bienes necesarios o excedentes producidos por las unidades domésticas o señoríos, sino que se entregaba solamente energía humana...”

Estado comunitario es gerenciar, si así se lo puede decir, la fuerza de trabajo de las comunidades y las parcialidades del territorio andino, en obras que iban en provecho de la mancomunidad de naciones y pueblos; y, en ese sentido mal se puede hablar de “tributación” a aquello que evidentemente era un orden fundado en la máxima expresión del desarrollo humano: el trabajo.

Continúa Galo Ramón, en referencia al acumulado histórico dejado por esta etapa de integración al Tawantinsuyu, que lo sintetiza en tres ideas principales:

En resumen, la larga vigencia de señoríos étnicos, de sociedades tribales y de relaciones diferenciadas con el Estado Inca, dejaron en las sociedades que hoy comparten el Ecuador un acumulado histórico que puede sintetizarse en tres ideas centrales: primero, la experiencia acumulada en la costa y en la sierra de pertenecer a señoríos étnicos pequeños, con identidades locales y regionales, atomizados, muy reacios a la unificación; segundo, en la amazonía, la vigencia de sociedades muy descentralizadas, irreductibles a toda forma de centralidad política y de unificación e intocados por el proceso iniciado por los incas; y tercero, el inicio de una unificación panandina propiciada por los incas que comienzan a crear elementos objetivos de una nación. Estas experiencias resultarán vitales en el comportamiento político de las sociedades norandinas... Vale decir, se da un proceso bastante diferenciado entre los elementos objetivos de construcción nacional que se acumulan en el mundo quichua, respecto a otras etnias, así como, subyacen al interior de la propia etnia quichua diversas tendencias entre la adscripción a identidades locales y un reconocimiento panandino de mayor envergadura.

Al respecto cabe señalar, que la etapa incásica del denominado Chinchaysuyu (región norte del Tawantinsuyu) es relativamente corta, 70 a 80 años, a pesar de ello la impronta del Tawantinsuyu en la conciencia indígena es fuerte, especialmente como lo señala el autor en los pueblos de raíz kichwa. Lo cual como fruto de la violenta invasión española, de la desestructuración del orden económico, político y social que conllevó el genocidio, el etnocidio y el ecocidio de la invasión y colonia española; evidentemente provocó la

disolución de los nexos establecidos y el refugio en las comunidades y llaktas propias; pero complementario a lo que señala Galo Ramón, a más del sentimiento panandino persistente, se matiza una nueva identidad amalgamada por la común opresión en calidad de “indios” y la reclamación o la nostalgia por el Estado de buen vivir del Tawantinsuyu.

Ello es igualmente relevado por Galo Ramón quien al respecto manifiesta:

Después de la debacle del Tawantinsuyu, los indios se habrían refugiado en sus pequeños señoríos étnicos y luego en sus comunidades, sin buscar ni una alianza interétnica para reconstruir un Estado andino, menos aún una alianza pluriregional y multiétnica que convocara a criollos y mestizos para crear un Estado Nacional

En ello evidentemente hay razones de mayor peso, como el resistir al intento de genocidio de los españoles y luchar por la más pura supervivencia, en medio de un amplio cerco enemigo, al cual desde el inicio se incluyen los pocos mestizos e incluso la población negra traída para las plantaciones de la costa. Pero el mismo Galo Ramón critica más adelante esta acepción, extrapolada de Hobsbawn⁵³, al reconocer con ejemplos emblemáticos, como la sublevación de los indios de Otavalo en 1777, en las cuales se rastrea, a más de la supervivencia, ideas de retorno al incario o en reconstruir los señoríos norandinos, así como la incorporación de una identidad india más globalizadora que constituye la base del nacionalismo indígena actual.

De regreso al tema del capítulo, a continuación una reseña histórico – cultural de lo avanzado del Estado del Tawantinsuyu desde la visión de uno de los pensadores contemporáneos mayormente reconocidos en la región andina, Ramiro Reynaga, el cual en su libro “Tawa Inti Suyu – 500 años de resistencia quechua – aymara” hace un estudio introductorio de la sociedad

⁵³ Hobsbawn, Eric, Nation and Nationalism since 1780, Cambridge University Press, 1990.

originaria de los andes, que citamos contextualmente en extenso, dada la importancia de su cometido y lo sapiencial de su conocimiento, Reynaga nos habla sobre el Estado de buen vivir que comportaba el Tahuantinsuyu:

Hace apenas 500 años la red de pueblos comunales se extendía desde los hielos de Alaska hasta los de la Patagonia; compartían raíces y estilos y que la variedad de climas y suelos sólo dio matiz regional a vestidos y ciertas costumbres. La Tierra se distribuía anualmente a las familias. Al nacimiento de cada criatura recibía una parcela adicional, otro tupu, los historiadores blancos todavía discuten sobre el tamaño del tupu. Variaba con la altura, fertilidad y humedad del suelo. Su medida era producir alimento suficiente a una persona de cosecha a cosecha. Las familias recibían tupus en diferentes altitudes para su comida variada, de valle y montaña. La redistribución anual prevenía la caída en el egoísmo personal, las mejoras en las parcelas eran por fuerza beneficio comunal. Los Ayllus siempre cosecharon más de lo que comían. Elección de las mejores semillas, sistemas de riego, fertilizantes naturales, rotación de sembradíos, descanso periódico de la tierra y trabajo comunal daban cosechas excelentes. Las cosechas se dividieron en dos partes. La grande fue a las familias para su consumo. La pequeña, llamada parte del Inca, se distribuyó en depósitos, como la grasa está almacenada en el cuerpo humano. Cumplió las mismas funciones. Fue reserva para catástrofes, terremotos, grandes sequías, inundaciones. Al acumularse esta comida social iba a tambos o servía como ayuda a otras comunidades, pueblos, para ancianos, viudas, huérfanos. Estos además tuvieron para sí los tres surcos más cercanos a los caminos. Aunque hubo abundancia el bienestar dependió más de la distribución equitativa que de la opulencia: el trabajo era general, desde el Inca hasta el comunero. El Tawantinsuyu no conoció persona ni sector viviendo y gozando trabajo ajeno. La acumulación privada fue desconocida e innecesaria. La acumulación comunitaria llenaba siempre los depósitos.

Otra de las características importantes del Tawantinsuyu fue la estructura de gobierno, al respecto Ramiro Reynaga, manifiesta que:

El gobierno del Tawantinsuyu se forma naturalmente, de abajo hacia arriba. Cada diez, cien, mil y diez mil familias eligen sus representantes gradualmente hasta formar el Consejo de Ancianos y Ancianas. Este ratifica como Inca al vencedor de una larga serie de

pruebas de resistencia, inteligencia, voluntad y bondad. No hay herencia ni primogenitura. El Inca simboliza el gobierno y recibe emisarios de otros pueblos. La pirámide truncada representa gráfica y públicamente la estructura del gobierno incaico. Su cúspide plana repite la cúspide del estado, el Consejo, la responsabilidad colectiva de decisión. La evolución natural de la organización comunitaria formó el estado del Tawantinsuyu. Como las células del cuerpo formaron el cerebro para regular sus funciones. Por ello llegó a ser engranaje cósmico funcionando con el ritmo y eficacia silenciosa del cosmos. No nació del cerebro de un genio, ni de la guerra de un sector contra otro, ni del mandato de un dios. Justicia es balance y balance es estabilidad. Cada año todos los cargos de responsabilidad ejecutiva se renovaban por elección directa. Con la regularidad de las plantas al renovar hojas, flores y frutos. Sin reelección. Orgullo era confundirse con el pueblo, no salir de él.

Una sociedad que alcanzó tal equilibrio y desarrollo civilizatorio, debió igualmente poseer una forma propia y particular de participación y liderazgo social, a ello se refiere en los siguientes términos el autor que estamos citando:

Periódicamente, o frente a sucesos importantes e imprevistos, los Ayllus se reunían en asambleas generales llamadas Kamachico. Sin diferencia de edad o sexo; todos opinaban acerca del lugar para nuevos puentes, acequias, caminos: sobre la elección de representantes o distribución de tareas. Siendo pocos los problemas no previstos por la tradición, las reuniones eran motivo para confundirse, entre risas y chistes, con hermanos y hermanas de la Comunidad. Ni esclavitud ni servidumbre hubieran podido existir con el Kamachico. La base de la pirámide política fueron las cabezas de familia. Difícilmente un padre o una madre robarán o descuidará la comida de sus hijos. Los ancianos y ancianas del Consejo decidían lo más Importante. Por su edad ya alejados de la producción y distribución directas. Así a salvo de cualquier tentación de torcer la justa distribución de trabajos y cosechas en beneficio personal. Ancianas y ancianos eran las joyas del Ayllu. Cuidados y respetados porque sus arrugas guardaban sabiduría milenaria y experiencia de toda una vida de trabajo. Toda Comunidad está orgullosa de sus ancianos, enciclopedias vivientes. La felicidad crecía año tras año.

Este sistema igualmente se soportaba sobre una base científico – técnica y educacional a cargo de un grupo especial de hombres que conllevaba el reconocimiento de la comunidad ancestral; los *amawtas*, quienes entre una de sus funciones principales cumplían tareas educativas:

Los Amautas, sabios de ambos sexos, vivían en los Yachaywasi (kheswa Yáchay-conocimiento, huasi-casa). Organizaban bibliotecas de Kipus, computaban calendarios, realizaban investigaciones y formaban nuevos sabios. La gente maduraba con la naturalidad de plantas y animales. Sin miedo al mañana no se aferraban al pasado, no quedaban estancados en la niñez. De jóvenes aprendían, respetaban y obedecían. Así de viejos podían enseñar, ser respetados y guiar, cada vez con más sabiduría. Hasta el momento cuando, sin temor, regresaban a la sinfonía cósmica-, y se volvían tierra fértil, planta, ave, aire, estrella.” La educación colectiva formaba humanos colectivos. Todos los adultos cuidaban y enseñaban a todos los niños y niñas, que los llamaban tíos. El compartir vocación influía más que la relación filial. Médicos y artistas ancianos atraían a médicos y artistas niños. Se evitó la relación asfixiante y excluyente sólo con los padres biológicos, o con uno de ellos. Amar a niños y niñas era ayudarlas a aprender. Grabarles con el ejemplo del trabajo diario que su vida dependía de la vida comunal. Amarlos no era impedirles su crecimiento alejándolos del trabajo, único aprendizaje real. Hoy los pueblos aymaras con desprecio llaman Wawatdiosani (aquellos que hacen de sus hijos sus dioses) a padres y madres que miman a sus criaturas. El crecimiento era fluido. Niños y adultos no estaban separados artificialmente. No había ropa, comida, ni música, especiales para niños. Estos ayudaban a la Comunidad apenas tenían fuerza y coordinación. Jugando a los cuatro años ya ayudaban a escoger las semillas por color y tamaño. Luego cuidaban un huerto pequeño y alimentaban conejos, aves y otros animales pequeños. Jugaban aprendiendo y ayudando, desarrollando músculos, sentidos. Después combinaban el pastoreo con hilado y tejido, ambos sexos. Temprano aprendían música. Cualquier cargo de responsabilidad requería habilidad musical, Revelaba armonía interna. Pronto niños y niñas aprendían los trabajos del Ayllu. Su felicidad, desbordaba en mucho al placer, nacía de sentirse día a día, creciendo, aprendiendo y ayudando.

Las interrelaciones entre las llaktas y pueblos que se confederaron al Tawantinsuyu, se relata de una manera magnificiente, que en gran parte es real, las políticas de alianzas pacíficas de los pueblos era la primera opción

trazada por los Inkas en su vocación de poder, en su designio y en su estrategia de un control ampliado de recursos, para una magna obra. Sin embargo esta alianza confederativa no se realizó sin tropiezos e incluso se llegó a la medición de fuerzas, que sin ser consideradas guerras, constituían escenarios de confrontación del poder:

El Tawantinsuyu crecía, abarcaba los territorios actuales de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, y norte de Argentina y Chile. Su influencia llegó hasta Brasil, Venezuela y Paraguay. Su población, se dice, fue 40 millones aunque caminos, canales, andenerías sugieren más. Su bandera, siete franjas con los colores del arcoiris, fusión de Tierra, Aire, Fuego y Agua. El Tawantinsuyu creció como células y bosques, fluida e imperceptiblemente, sin ejércitos ni masacres. Los pueblos se incorporaron viendo la confederación de Ayllus sin hambre, frío, ni miedo, conservando costumbres, autoridades y dioses locales (el respeto al Sol y la Tierra está extendido por todo el continente, Aymaras y Kheswas tienen los mismos nombres para ambos). En el Cusco siempre había un altar vacío reservado para dioses nuevos. También residencias y tupus para las familias nuevas. La variedad de gentes dentro del Cusco se reconocían por sus ch'ullus locales. Usaban su idioma entre sí y el kheswa con otros pueblos. La comunidad igualitaria de humanos creó la comunidad igualitaria de dioses locales.

Reynaga menciona igualmente la gran obra de ingeniería social que comportaba el establecimiento de mitimaes en todo el territorio del Tahuantinsuyu, política que autores hispanófilos mencionan como fundamentalmente de carácter represivo:

La alianza se hacía permanente hermanando sangres. Mediante Mitimaes. Comunidades de clima y suelo semejantes se trasplantan a la nueva región para siempre y se fundían con sus nuevos hermanos. Al mismo tiempo igual número de familias de aquella región ocupaban las tierras de labranza dejadas por los mitimaes, impecablemente cuidadas, regadas, fertilizadas. Así, aprehendiendo y enseñando las Comunidades se emparentaban. Sin perder su carácter ampliaban el Tawantinsuyu. La guerra no existe en la naturaleza y no existió en el Tawantinsuyu. No es fruto natural, es invento del hombre divorciado de la Tierra. Hoy parece imposible a mucha gente imaginar millones de mujeres y hombres viviendo

milenarios sin masacrarse. Hoy mide la civilización y el desarrollo de un pueblo su capacidad y técnica de destrucción. El Tawantinsuyu valoró los pueblos por su capacidad y técnica de construcción. La medida fue calidad de vida, no facilidad de matar. Las armas sólo miden barbarie.

5.3 LA INVASIÓN Y COLONIA

Al respecto es importante citar nuevamente a Galo Ramón, quien en su libro “El regreso de los runas” se refiere al proceso de exclusión generado desde la más temprana etapa de la invasión y consolidada en la Colonia, con respecto a las poblaciones ancestrales del Ecuador en particular:

Nuestro mayor historiador de comienzos del siglo, González Suárez, estaba convencido de que la historia no empezaba en la época aborígen sino en el momento de subyugación de los indios por los españoles, que los indios –“esa raza vencida”- no tenía ningún potencial histórico, más aún, estaban situados por fuera de ella, que el fundamento de la nacionalidad ecuatoriana correspondía por entero a los mestizos, únicos a los que consideraba iniciadores de la historia, pueblo con futuro, con noción y conciencia de ella.

Esta misma posición se repite *ad infinitum* en la mayoría de los historiadores de origen hispano en la época colonial e incluso republicana, y en la mayoría de países de las antiguas colonias españolas. Al respecto es importante el libro de un autor ecuatoriano como Antonio Sacoto, “El Indio en el Ensayo de la América Española” editado en Nueva York en 1971 (SACOTO, 1971), en el cual se hace un recuento de las posiciones racistas de la nobleza criolla y de mestizos intelectualizados a favor de esa misma nobleza, pero a la vez se reconoce las voces disidentes de americanistas al más puro estilo de Fray Bartolomé de las Casas.

Al mismo tenor, se puede encontrar iguales capitulaciones y denuncias en el libro de un autor más contemporáneo como Francisco Cañizares Proaño,

editor del libro “La Verdadera Historia del Ecuador” (CAÑIZARES PROAÑO, 2006).

Pero de regreso al autor de “El regreso de los runas” Valarezo continúa su recuento de la ignominia y negación del indio en la Colonia y en la misma República por parte de los historiadores ecuatorianos, así:

Jijón y Caamaño, ese otro gran pilar de la historiografía ecuatoriana, propone el uso de “lo prehispánico” para referirse a todo lo anterior al período colonial. Así, lo aborígen, lo andino, no tenía ni siquiera nombre propio, no era sino difuso antecedente de lo “realmente histórico”, el mundo inaugurado con la presencia hispánica. Años más tarde en la década del 50-60, Gabriel García Cevallos, nuestro principal filósofo de la historia, sistematizará el andamiaje teórico de esta concepción señalando que “el hombre prehispánico” era incompleto cultural e históricamente, que nuestro espíritu adquirió conformación definitiva en la historia, en lo europeo universal, al contacto y mezcla con la cultura y la raza hispana. Las ideas contestatarias de entonces, las de Pío Jaramillo, por ejemplo, considerado el mayor indigenista de la época, enarbolaban lo indio para curiosamente proponer su desindianización y lo que es aún peor, la historia aborígen, la del “Reyno de los Schirys paralela y contemporánea a los incas” según esta versión, servía para fundamentar los conflictos nacionales con el Perú, antes que para encontrar los lazos de una historia común.⁵⁴

Siguiendo con su argumento Galo Ramón contrasta la posición hispanófila de los historiadores y gran parte de la intelectualidad del Ecuador, con aquella asumida desde el vecino país, el Perú:

Cuán lejos estaba ese pensamiento del de los intelectuales indigenistas peruanos como Zulen, Romero Churata, de Luis Valcárcel con su “Tempestad de los Andes” en que soñaba “que desde los andes irradiaría otra vez la cultura”, de las ideas de

⁵⁴ Pío Jaramillo concluía en su obra cimera El Indio Ecuatoriano, Tomo I, p. 194 que “sólo una fuerte clase media, educada, propietaria, industrial y libre daría solidez a la arquitectura social de nuestras democracias” y luego enfatizaba que el indio debe incorporarse “voluntariamente por el mestizaje a la obra de la cultura nacional”. Nota de Galo Ramón.

Mariátegui, gran admirador de la organización comunal india o aquellas tempestuosas de Arguedas, ese testimonio-propuesta que interpretaba la cultura andina de modo subversivo y universalizador.

He ahí de manera palmaria la diferencia radical del proceso histórico – cultural de una élite mestiza intelectual ecuatoriana, desfasada de su raíz y del reconocimiento de las raíces profundas de la nacionalidad ecuatoriana; y al contrario el implícito valor de una intelectualidad igualmente mestiza pero devenida en cultura de lo originario – ancestral indígena como fuente de inspiración y reflexión que conlleva el sello de lo andino como una bandera, como raíz y causa de la reivindicación del indio en el contexto americano.

Galo Ramón concluye señalando el proceso y resultado de las políticas coloniales en la región andina:

La invasión y colonización española a nuestros territorios impuso una razón colonial de doble naturaleza: a) una desvalorización y negación de la civilización andina aquí existente, censurada y estigmatizada de primitiva, bárbara, obsoleta; y b) nos intentó inscribir a occidente exaltando sus valores y logros culturales, tecnológicos, económicos, como imagen objetivo por alcanzarse. Sin embargo, ambos objetivos eran inviables desde su nacimiento.

Pero, Galo Ramón no sigue o no es capaz de seguir una vertiente aún más contestaría nacida en el seno de la cultura aymara, el de una intelectualidad igualmente indígena y mestiza que se lanza a ser portaestandarte de la reivindicación indígena, por sus propios derechos, en ella milita Ramiro Reynaga quien en su libro “Tawa Inti Suyu” asume el tratamiento de una de las situaciones mayormente descuidadas en el reconocimiento de la historia de la invasión y la colonia, es el carácter y las circunstancias que generaron la invasión, así como el carácter y condiciones propias de los españoles.

En este sentido es importante reconocer la visión, no exenta de pasión, de Ramiro Reynaga que caracteriza a los españoles y a la civilización europea en general de la época de la invasión, en base a algunas características, una primera hace referencia al diferente ámbito ecológico y cultural que se traduce en implicaciones sociales en la temprana Europa (REYNAGA, 1993):

Europa se hizo opresora hace cientos de miles de años. Sus colectividades agotaron los frutos naturales antes de aprender a vivir del cultivo. Los hombres abandonaron la agricultura rudimentaria. Las mujeres sembraron ocasionalmente. La siembra, sin canales de riego, fertilizantes, rotación de plantaciones, andeneras ni directrices cósmicas jamás pudo ser organizada en Europa. Pese a ser continente con menos tierra que el Tawantinsuyu. Abandonando las plantas los europeos abandonaron la comida natural del humano. Sin vegetales se hicieron carnívoros y feroces como los grandes gatos. Con caza frenética exterminaron los animales a los cuales llaman salvajes. No domesticaron una planta, un animal. La escasez de carne se sumó a la escasez de vegetal. El hambre parió al miedo. El miedo parió al egoísmo. Las colectividades se fragmentaron en clanes e individuos. Estos pedazos no se acercaron ni juntaron en el cuidado y amor a plantas y animales, se redujeron en su rivalidad y agresión.

Para Reynaga, el fraccionamiento, la guerra, así como el surgimiento temprano del esclavismo y con el, del patriarcalismo y la propiedad privada son otros tantos aspectos que caracterizan la formación cultural europea:

Escapando del miedo al hambre cayeron en la ambición. El robo produjo más que el trabajo individual y rudimentario. Crearon la propiedad privada y acumularon todo cuanto más pudieron. Para cuidar sus propiedades y asaltar las ajenas fabricaron armas cada vez más mortíferas. Para medir sus diferencias de riquezas inventaron el dinero. Desde entonces su único dios no traicionado. El acaparamiento individual no resolvió el hambre social. Lo agravó. La guerra se hizo permanente en Europa. Sus estados-naciones resultaron de necesidades guerreras. Al asalto de alimentos, animales, minerales siguió el asalto de gentes. Humanos se apropiaron de humanos. La esclavización de familias preparó la esclavización de pueblos. Desde entonces en Europa hubo sólo dos

clases de gentes y pueblos, esclavos o amos. Los obesos ciudadanos griegos elogiaban la belleza de la libertad gracias al hambre de sus esclavos. Su Olimpo está saturado de crímenes, robos, violaciones, traiciones. Sus dioses reflejaban su vida terrenal. Los asesinos eran homenajeados, respetados e imitados. Europa cambió cada vez que una de sus culturas devoró las otras. Sus 6.000 años historiados son una guerra con dos breves e incompletas treguas: Grecia y el renacimiento. Sus héroes y sus dioses están conectados con la muerte. Castigó a los pocos quienes predicaron amor. Cristo fue ejecutado por el voto abierto, democrático y popular. Después fue hecho bandera de odio. Sangre humana corrió y corre con su dulce nombre por bandera.

La etapa romana de la civilización europea, marca el carácter militar e imperialista de una Europa asentada sobre la explotación de pueblos esclavos por parte de una casta aristocrática; al respecto Reynaga manifiesta:

Los romanos clasificaron sus propiedades en mudas -cosas semiparlantes -animales- y parlantes-humanos. Los acreedores despedazaban el cadáver de un ciudadano libre en precisa proporción a sus deudas e intereses, para repartírselo. Obedecían las XII Tablas, base del derecho europeo. Cayó Roma y fue añorada y admirada. Toda la historia posterior del continente fue intento por reconstruirla. Hitler se acercó más. Después de la caída de Carlomagno bandas de asaltantes asolaron Europa, de norte a sur y de este a oeste, matando, violando, mutilando, robando. Los más feroces aplastaron a sus rivales. Se hicieron nobles feudales y engendraron la aristocracia europea.

Otro de los elementos que se coluden en la caracterización de Europa, es las sucesivas crisis morales y civilizatorias que ha debido enfrentar, y Reynaga pone como ejemplo el caso de la jerarquía religiosa:

La jerarquía religiosa no fue ajena a tal brutalidad. Pobres mujeres eran hechas monjas y vírgenes por el dogma. Violadas por sus superiores parían en plena misa papal. Para evitarlo el vaticano quedó para hombres y homosexuales. Europa dice guiarse por la razón y vivió la historia más irracional. Cada vez más lejos de la naturaleza. Hizo del oro mercancía universal y midió la felicidad de los pueblos por su acumulación. La vida para plantas, animales y humanos era cada vez más intolerable. Sufrían hambre, suciedad,

plagas nacidas de los cuerpos raquíticos, terror y tormento de la inquisición, despotismo de los amos. Periódicamente visionarios y profetas vaticinaban el fin del mundo. Sus anuncios generaban explosiones masivas de locura, orgía y suicidios. Sobre todo si la profecía coincidía con pestes.

Estas crisis y la situación de hambre, provocada por régimen esclavistas y feudales, lanzaba a la gente allende el mar, en busca de nuevas tierras; pero luego será la gran empresa marítima de las Coronas europeas y de los poderosos intereses mercantiles quienes iniciaran el asalto al nuevo mundo, menciona Reynaga de esta manera:

Los europeos escaparon de su tierra por la única salida. Sus sabios con reverente seriedad, describían la tierra como media naranja sostenida por cuatro elefantes parados sobre una tortuga o como cuadrada y plana. En algo estaban de acuerdo: más allá del horizonte los océanos se lanzaban incesantemente a un abismo sin fin. Sin embargo la desesperación empujó a la gente a escapar en frágiles navíos. El frenesí de la huida enriqueció a varias compañías los siglos XIV y XV. Los Estados eran muy débiles para explorar. Sólo legalizaron empresas privadas. Estas, cual estados, podían firmar tratados, explorar, explotar y administrar las tierras asaltadas, crear ejércitos y flotas, guerrear. El asalto colonial comenzó en Europa. Usureros, comerciantes, transportistas, inflaban intereses, precios de mercaderías y pasajes. Especuladores vendían asientos en barcos armados de velamen, brújula y pólvora. Muchos fugitivos esperanzados los abordaron rumbo a la nada desconocida. No volvieron ni se supo más de ellos. Según los rumores fueron asesinados y echados al mar por sus codiciosos transportadores. La gente vio la muerte segura en los océanos. Fue obligada por los empresarios a subir a los barcos. Algunos encadenados como los 120 prisioneros venidos con Colón. Los dueños de Europa se lanzaron en competencia al asalto de América, Asia y África. Reyes y empresarios ya tenían certeza. Al otro lado de los océanos había pueblos e impusieron el monopolio de los viajes. Su objetivo ya no era escapar, era lucrar y robar. En Europa quedaba poco por asaltar y crecía el riesgo de ser asaltado por nuevos señores de la guerra. Enfermó aquel continente al extremo de necesitar de la salud de otros pueblos para vivir. Comió hambre ajena. La única actividad conocida por los europeos mejor que otros pueblos era la guerra. Matar era corriente para ellos. Adaptaron invenciones pirotécnicas de China y perfeccionaron armas de fuego, hierro y pólvora. Inventaron los instrumentos más mortíferos de todo el mundo. Europa arrebató al resto del planeta todo cuanto

distancia y transporte le permitieron cargar. Enriqueció inmensamente con especias de Asia, oro y plata de América y venta de humanos de África. La riqueza europea no salió de tierra europea. Desde 1650 todas sus guerras internas fueron por posesión directa o indirecta de colonias.

Ramiro Reynaga igualmente relativiza la revolución burguesa iniciada bajo el lema de igualdad, libertad y fraternidad, al mencionar lo paradójico de que la triunfante revolución francesa contrató mercenarios para mantener la sujeción de la primera República Negra en Haití; lo que parecería ser el inicio del carácter eurocentrista de sus visión del mundo:

Ninguna democratización frenó su asalto. La revolución francesa contrató mercenarios suizos y germanos para retener Haití. Así nació su legión extranjera. Aprendió de otros continentes a guisar su comida con especias y dejó de alimentarse de carne pura, cruda o asada. Su agresividad enriquecida cristalizó en arrogancia. Midió el grado de civilización de los pueblos del planeta usando como metro su salvajismo. A quienes vivíamos en armonía cósmica, sin guerras ni enfermedades, nos consideró animales. Cuatro Papas discutieron si los andinos éramos humanos o bestias. La compraventa de africanos e indios benefició a todos los europeos. Pordioseros y reyes, curas y putas, abogados y poetas, tenderos y pensadores, asaltantes y místicos gozaron del botín en mayor o menor medida.

Con la revolución industrial, el maquinismo y el saqueo de las colonias, el capitalismo nacía chorreando sangre (ENGELS, 1884):

Europa entera acumuló capital. Con él experimentó e inventó maquinarias. La ciencia y la industria europeas no resultaron de ninguna acumulación interna de capital o plusvalía. Nacieron del saqueo de continentes. Apenas respiró la industria estiró sus uñas hasta donde había llegado Europa. Economistas ingleses, filósofos alemanes y sociólogos franceses; ellos, como los esclavistas griegos, pudieron pensar sus abstracciones porque millones de indios, africanos y asiáticos los alimentaron con su hambre, los vistieron con su desnudez y los enriquecieron con su agonía. Europa supuso universal su vida sangrienta.

Reynaga igualmente realta un hecho que se lo ha pretendido convertir en mito, la política de represión y censura de las Coronas europeas, sobre la realidad e indagación del régimen de buen vivir del Tahuantinsuyu, incluso se habla de un edicto emitido por Carlos V, ordenando a los cronistas de indias a tergiversar la realidad del Tahuantinsuyu, por temor a que las ideas de los anarquistas alcancen un asidero sobre un sistema realmente existente, por fuera de la explotación y el lucro privado.

No creyó las primeras noticias del Tawantinsuyu. Tuvo por utópica, irrealizable una sociedad sin guerras, propiedades, hambre, plagas ni opresión. No imaginó una nación viviendo con la paz y el equilibrio de la comunidad estelar. Pronto la inquisición cortó las noticias. Nuestra luz, sin embargo, fue intensa, se filtró por las grietas de la coraza inquisitorial. Sir Thomas More leyó descripciones como las del navegante Américo Vespucio y del viajero Pedro Martínez d' Anghiera. A continuación escribió Utopía. Prohibida en Inglaterra, su país, se pudo publicar en inglés recién en 1551, 35 años más tarde de la edición en latín. Los pobladores de Utopía se llaman amaronautas, derivación de amautas, vivían sin dinero ni guerras, en colectividades agrícolas. Describió, con la máxima claridad permitida por la época, la vida incaica. Protestó así contra la violencia y egoísmo de Europa. A pesar de ser noble inglés tuvo que huir por varios países y ocultar su nombre con seudónimo. Finalmente fue capturado y ejecutado. En Ciudad del Sol, de fines del siglo XVI, los habitantes, como en el Tawantinsuyu, no tenían propiedad individual, la autoridad no se heredaba, se lograba con conocimiento y no había policía. Tomasso Campanella, el autor, fue encarcelado 27 años por España a causa de sus escritos y por intentar la liberación de Nápoles. Pese a la inquisición, cuando los Utopistas, Europa supo más sobre las Comunidades indias que hoy. El renacimiento difundió Campanella, Moro y otros buscando iluminar la oscuridad europea. Nuevos utopistas nacieron. Más allá de sus diferencias todos describen al Ayllu.

Este panorama desolador, que mucho tiene de histórico, de la civilización europea, dio origen a aquello que sería uno de los más grandes genocidios mundiales, de lo cual igualmente la historia se cuida de tratar en sus textos oficiales, no así Mariátegui en sus Siete Ensayos crudamente manifiesta que:

La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería. Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena, en la cual produjeron una impresión supersticiosa las armas y los caballos de los invasores, mirados como seres sobrenaturales. La organización política y económica de la Colonia, que siguió a la Conquista, no puso término al exterminio de la raza indígena. El Virreinato estableció un régimen de brutal explotación. La codicia de los metales preciosos, orientó la actividad económica española hacia la explotación de las minas que, bajo los inkas, habían sido trabajadas en muy modesta escala, en razón de no tener el oro y la plata sino aplicaciones ornamentales y de ignorar los indios, que componían un pueblo esencialmente agrícola, el empleo del hierro. Establecieron los españoles, para la explotación de las minas y los “obrajes”, un sistema abrumador de trabajos forzados y gratuitos, que diezmó la población aborígen. Esta no quedó así reducida sólo a un estado de servidumbre –como habría acontecido si los españoles se hubiesen limitado a la explotación de las tierras conservando el carácter agrario del país– sino, en gran parte, a un estado de esclavitud.

Esta aserción de Mariátegui se la puede contrastar y ejemplificar en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas, en los que se narra la crueldad de los españoles cuanto de sus estrategias de captura y venta de indígenas en las colonias centroamericanas. Pero igualmente Mariátegui reconoce, en ese profundo abismo de odio y ambición, que fue la empresa de invasión española, las figuras de notables humanitarios y su acérrima defensa de los pueblos indios:

No faltaron voces humanitarias y civilizadoras que asumieron ante el rey de España la defensa de los indios. El padre de Las Casas sobresalió eficazmente en esta defensa. Las Leyes de Indias se inspiraron en propósitos de protección de los indios, reconociendo su organización típica en “comunidades”. Pero, prácticamente, los indios continuaron a merced de una feudalidad despiadada que destruyó la sociedad y la economía incaicas, sin sustituirlas con un orden capaz de organizar progresivamente la producción.

Igualmente aquí Mariátegui aporta con un elemento de conciencia y ciencia, al tratar el estado de los esclavos negros llegados a las Américas:

La tendencia de los españoles a establecerse en la Costa ahuyentó de esta región a los aborígenes a tal punto que se carecía de brazos para el trabajo. El Virreinato quiso resolver este problema mediante la importación de esclavos negros, gente que resultó adecuada al clima y las fatigas de los valles o llanos cálidos de la costa, e inaparente, en cambio, para el trabajo de las minas, situadas en la sierra fría. El esclavo negro reforzó la dominación española que a pesar de la despoblación indígena, se habría sentido de otro modo demográficamente demasiado débil frente al indio, aunque sometido, hostil y enemigo. El negro fue dedicado al servicio doméstico y a los oficios. El blanco se mezcló fácilmente con el negro, produciendo este mestizaje uno de los tipos de población costeña con características de mayor adhesión a lo español y mayor resistencia a lo indígena.

Más adelante define Mariátegui el régimen colonial desde su lógica económica y desde sus limitaciones estructurales del feudalismo, trazando en paralelo un análisis del otro tipo de colonización que se dio en Norteamérica, de hecho se vuelve a considerar que el caso de Perú, no es más que el ejemplo paradigmático del conjunto de los Andes, máxime aún que a la fecha presente, el conjunto de la región andina estuvo sometida a la colonia española bajo la estructura institucional del Virreinato del Perú:

El colonizador español carecía radicalmente de esta aptitud. Tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre. La práctica de exterminio de la población indígena y de destrucción de sus instituciones –en contraste muchas veces con las leyes y providencias de la metrópoli– empobrecía y desangraba al fabuloso país ganado por los conquistadores para el rey de España, en una medida que éstos no eran capaces de percibir y apreciar. La persecución y esclavizamiento de los indios deshacía velozmente un capital subestimado en grado inverosímil por los colonizadores: el capital humano. Los españoles se encontraron cada día más necesitados de brazos para la explotación y aprovechamiento de las riquezas conquistadas. Recurrieron entonces al sistema más antisocial y primitivo de colonización: el de la importación de

esclavos. El colonizador renunciaba así, de otro lado, a la empresa para la cual antes se sintió apto el conquistador: la de asimilar al indio. La raza negra traída por él le tenía que servir, entre otras cosas, para reducir el desequilibrio demográfico entre el blanco y el indio.

José Carlos Mariátegui, señala igualmente lo irracional del sistema esclavista y la compulsión de la producción minera de los españoles, impuesta sobre un pueblo eminentemente agrícola:

La codicia de los metales preciosos –absolutamente lógica en un siglo en que tierras tan distantes casi no podían mandar a Europa otros productos–, empujó a los españoles a ocuparse preferentemente en la minería. Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo sus Inkas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario. De este hecho nació la necesidad de imponer al indio la dura ley de la esclavitud. El trabajo del agro, dentro de un régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculándolo a la tierra. El trabajo de las minas y las ciudades, debía hacer de él un esclavo. Los españoles establecieron, con el sistema de las “mitas”, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres. La incapacidad del coloniaje para organizar la economía peruana sobre sus naturales bases agrícolas, se explica por el tipo de colonizador que nos tocó. Mientras en Norteamérica la colonización depositó los gérmenes de un espíritu y una economía que se plasmaban entonces en Europa y a los cuales pertenecía el porvenir, a la América española trajo los efectos y los métodos de un espíritu y una economía que declinaba ya y a los cuales no pertenecía sino el pasado.

Para graficar aún más el contraste de lo expuesto, Mariátegui cita en extenso a Vasconcelos en relación a la lógica colonial que se estableció en Norteamérica, confrontada con la lógica colonial española en Latinoamérica:

En el Norte no hubo reyes que estuviesen disponiendo de la tierra ajena como de cosa propia. Sin mayor gracia de parte de sus monarcas y más bien, en cierto estado de rebelión moral contra el monarca inglés, los colonizadores del norte fueron desarrollando un

sistema de propiedad privada en el cual cada quien pagaba el precio de su tierra y no ocupaba sino la extensión que podía cultivar. Así fue que en lugar de encomiendas hubo cultivos. Y en vez de una aristocracia guerrera y agrícola, con timbres de turbio abolengo real, abolengo cortesano de abyección y homicidio, se desarrolló una aristocracia de la aptitud que es lo que se llama democracia, una democracia que en sus comienzos no reconoció más preceptos que los del lema francés: libertad, igualdad, fraternidad. Los hombres del norte fueron conquistando la selva virgen, pero no permitían que el general victorioso en la lucha contra los indios se apoderase, a la manera antigua nuestra, 'hasta donde alcanza la vista'. Las tierras recién conquistadas no quedaban tampoco a merced del soberano para que las repartiese a su arbitrio y crease nobleza de doble condición moral: lacayuna ante el soberano e insolente y opresora del más débil. En el Norte, la República coincidió con el gran movimiento de expansión y la República apartó una buena cantidad de las tierras buenas, creó grandes reservas sustraídas al comercio privado, pero no las empleó en crear ducados, ni en premiar servicios patrióticos, sino que las destinó al fomento de la instrucción popular. Y así, a medida que una población crecía, el aumento del valor de las tierras bastaba para asegurar el servicio de la enseñanza. Y cada vez que se levantaba una nueva ciudad en medio del desierto no era el régimen de concesión, el régimen de favor el que primaba, sino el remate público de los lotes en que previamente se subdividía el plano de la futura urbe. Y con la limitación de que una sola persona no pudiera adquirir muchos lotes a la vez. De este sabio, de este justiciero régimen social procede el gran poderío norteamericano. Por no haber procedido en forma semejante, nosotros hemos ido caminando tantas veces para atrás.

Mariátegui critica asimismo el régimen feudal-esclavista y ahonda en el análisis del carácter de la colonia española en tierras americanas, en especial en relación a la explotación obsesiva de los metales preciosos:

La feudalidad es, como resulta del juicio de Vasconcelos, la tara que nos dejó el coloniaje. Los países que, después de la Independencia, han conseguido curarse de esa tara son los que han progresado; los que no lo han logrado todavía, son los retardados. Ya hemos visto cómo a la tara de la feudalidad, se juntó la tara del esclavismo. El español no tenía las condiciones de colonización del anglosajón. La creación de los EE.UU. se presenta como la obra del pioneer. España después de la epopeya de la Conquista no nos mandó casi sino nobles, clérigos y villanos. Los conquistadores eran de una estirpe heroica; los colonizadores, no. Se sentían señores, no se

sentían pioneers. Los que pensaron que la riqueza del Perú eran sus metales preciosos, convirtieron a la minería, con la práctica de las mitas, en un factor de aniquilamiento del capital humano y de decadencia de la agricultura... El colonizador, que en vez de establecerse en los campos se estableció en las minas, tenía la psicología del buscador de oro. No era, por consiguiente, un creador de riqueza. Una economía, una sociedad, son la obra de los que colonizan y vivifican la tierra; no de los que precariamente extraen los tesoros de su subsuelo... Tal vez las únicas falanges de verdaderos colonizadores que nos envió España fueron las misiones de jesuitas y dominicos. Ambas congregaciones, especialmente la de jesuitas, crearon en el Perú varios interesantes núcleos de producción.

Igualmente la crítica de Mariátegui se refiere al proceso de enfeudamiento del encomendero y del despojo de las tierras de propiedad comunitaria, a pesar de todas las leyes que periódicamente dicataba la Corona española, interesadas en preservar la verdadera fuente de riqueza, el indio:

Ni las medidas previsoras de Toledo, ni las que en diferentes oportunidades trataron de ponerse en práctica, impidieron que una gran parte de la propiedad indígena pasara legal o ilegalmente a manos de los españoles o criollos. Una de las instituciones que facilitó este despojo disimulado fue la de las 'encomiendas'. Conforme al concepto legal de la institución, el encomendero era un encargado del cobro de los tributos y de la organización y cristianización de sus tributarios. Pero en la realidad de las cosas, era un señor feudal, dueño de vidas y haciendas, pues disponía de los indios como si fueran árboles del bosque y muertos ellos o ausentes, se apoderaba por uno u otro medio de sus tierras. En resumen, el régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual, cultivados por los indios bajo una organización feudal. Estos grandes feudos, lejos de dividirse con el transcurso del tiempo, se concentraron y consolidaron en pocas manos a causa de que la propiedad inmueble estaba sujeta a innumerables trabas y gravámenes perpetuos que la inmovilizaron tales como los mayorazgos, las capellanías, las fundaciones, los patronatos y demás vinculaciones de la propiedad.

A pesar de ello el régimen feudal, mantuvo viva a la comunidad indígena al límite de su extinción, asegurándose de tal manera el concurso, en calidad de

siervos, de los trabajadores de sus latifundios, tal comunidad era una caricatura al lado de aquella que había sido la base del Tahuantinsuyu:

El campesino se veía forzado a prestar sus servicios al propietario, quien contaba para obligarlo al trabajo en su latifundio –si no hubiese bastado la miseria a que lo condenaba la ínfima parcela– con el dominio de prados, bosques, molinos, aguas, etc. La convivencia de “comunidad” y latifundio en el Perú está, pues, perfectamente explicada, no sólo por las características del régimen del Coloniaje, sino también por la experiencia de la Europa feudal. Pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada. El latifundista le imponía la ley de su fuerza despótica sin control posible del Estado. La comunidad sobrevivía, pero dentro de un régimen de servidumbre. Antes había sido la célula misma del Estado que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje la petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino.

5.4 LA REPÚBLICA Y LA CONTEMPORANEIDAD.

Al respecto, nuevamente citamos a Galo Ramón, autor ecuatoriano, quien en su libro “El regreso de los runas” analiza sobre el proceso de independencia con hegemonía criolla y los pocos resultados alcanzados en la formación de la República y de los nuevos Estados criollos:

Independizados de España, los dirigentes criollos intentaron crear una nueva identidad que recogiera, al mismo tiempo, la adscripción a occidente y las peculiaridades de los criollos americanos. Se creó entonces la idea del latinoamericanismo. En nuestra región, su versión fue el bolivarianismo. Este bolivarianismo desde su nacimiento era portador de tres problemas irresolubles en la correlación de las fuerzas y en los sistemas de pensamiento vigentes: Primo, nuestras sociedades eran y siguen siendo diversas, fuertemente diversas. Pero no sólo ello. Su diversidad consiste precisamente en la desigual adscripción a occidente, cuestión inviable en una sociedad segmentada, basada en el racismo y cruzada por cortes clasistas fundidos con las diferencias étnicas; Segundo, la idea del bolivarianismo no fue subversiva en el sentido

de romper la dependencia neocolonial. No logro superar el carácter periférico, pobre y recipiente de nuestras estructuras económicas, atadas ya, como último carro a los imperialismos económicos, políticos, culturales y militares; y, Tertio, el bolivarianismo nació cruzado por conflictos nacionales, regionales y hasta familiares que mantuvieron separadas a las clases (castas y grupos) dirigentes, que enfatizaron más su carácter local (región manejable) que un proyecto bolivariano. El sueño de Bolívar murió enredado en las sucias fajas de sus propias comadronas. Tal proyecto se “resolvió” en la creación de Estados Nacionales que se impusieron portando en sus entrañas conflictos étnicos, regionales y territoriales, clasistas, como versiones empobrecidas y dependientes del proceso de occidente.

Nuevamente el autor, Galo Ramón, olvida el hecho consustancial del hundimiento del sueño bolivariano, la persistencia del feudalismo y el gamonalismo del Estado naciente, clases estamentales la cuales devinieron en el ejercicio del poder aunados al militarismo y a la Iglesia; pues de temprano los llamados patriotas, aristócratas de la más rancia nobleza criolla, obstaculizaron la inserción en la gesta independentista, de los pueblos indígenas y negros, que a la postre constituían más del 70% de la población de ese entonces en el caso de la Real Audiencia de Quito. Al respecto es importante citar el recuento del historiador ecuatoriano Jorge Núñez, quien en su obra “De la Colonia a la República: El Patriotismo Criollo” lo reseña en los siguientes términos: (NUÑEZ SANCHEZ, 2009)

Uno de los grandes interrogantes de nuestra historia es el papel que jugaron los pueblos indígenas y negros frente al proceso de emancipación emprendido por la población criolla, es decir, por los españoles americanos. Y no es un interrogante más, originado en el prurito de los historiadores por revisar una y otra vez los hechos del pasado, sino una cuestión fundamental, puesto que los indígenas y negros constituían la inmensa mayoría de la población de la Real Audiencia de Quito. Por lo mismo, preguntarnos por su papel en esa coyuntura histórica equivale a tratar de saber que hizo entonces la mayoría de la población quiteña, que estaba formada por siervos nativos y esclavos negros.

Nuñez en su relación, da cuenta de un suceso “milenario” ocurrido en el territorio del actual Ecuador, que da cuenta, al margen de las posiciones de Ramón, de esta perspectiva en los misma región norandina:

Para aproximarnos a una respuesta, comencemos por precisar que los indígenas del área andina, tras ser golpeados por la violencia de la conquista y la opresión del dominio colonial, desarrollaron tempranamente su propio pensamiento milenarista, su propia profecía de un futuro feliz en el que volverían a vivir con plena libertad, como un medio de resistencia espiritual frente al avasallamiento total que pretendía imponerles el conquistador. Surgieron así nuevas formas de religiosidad indígena, que el dominador bautizó con el prejuiciado nombre de “idolatrías”. Generalmente eran expresiones culturales clandestinas, aunque en ocasiones llegaron a manifestarse como activas ideas de resistencia contra los conquistadores, como ocurrió con el movimiento andino del Taqui Ongo, que surgió hacia 1560 y que en poco tiempo llegó a tener miles de seguidores...⁵⁵ En los siglos posteriores, el pensamiento milenarista indígena siguió latente y aún se alimentó de las prédicas proféticas y milenaristas del cristianismo, en un curioso ejemplo de sincretismo cultural, por el cual el dominado utilizaba en su defensa las propias razones del dominador. Tal lo ocurrido en la Sierra quiteña hacia 1797, cuando los indios de la región, afectador por un terrible cataclismo geológico, en el que se juntaron erupciones volcánicas y terremotos, se rebelaron contra los españoles y proclamaron que la “Pachamama” (su Madre Tierra) y los volcanes (sus dioses tutelares) se violentaban para expresar su ira contra los españoles, que habían avasallado a los indios y hollado sus valles y montañas. “Se alzaron los indios en el primer instante, publicando entre sí que los volcanes de Tungurahua, de donde procedió el estrago, habían dado aquellas tierras a sus antepasados y, adorando a aquellos volcanes como si fueran dioses, trataron de eliminar a los españoles que se habían escapado de la ruina general” informaba a Madrid un angustiado Presidente de Quito. Hubo más: los indios en una clara expresión de su milenarismo, sincretizado ya con la religión católica, proclamaron

⁵⁵ Traducido como “canto o danza de la enfermedad”, era una ceremonia de ritualización de la tragedia indígena, en la cual unos chamanes viajeros, que iban de pueblo en pueblo, entraban públicamente en trance, hablaban con la voz de los viejos dioses caídos y anunciaban el advenimiento de una era feliz, que comenzaría con la expulsión de los españoles y de su dios blanco. Y todo ello ocurría en medio de un frenesí de cantos y bailes de la multitud, que celebrara así la esperanza de la futura liberación. Las prédicas de los sacerdotes del Taqui Ongo contenían también anatemas terribles contra los indios que rindiesen culto al dios cristiano, a los cuales se amenazaba con que el día de la venganza de las “huacas” (dioses indios) los traidores quedarían condenados a vagar por el mundo con la cabeza para abajo y los pies para arriba, o que se convertirían en animales, antes de ser tragados por el mar junto con los españoles. Y para limpiar sus culpas se les exigía que volviesen a adorar a las huacas y homenajear a los chamanes, que se despojasen de los nombres y costumbres de los cristianos y que se purificasen por medio del ayuno y la abstinencia sexual. (NUÑEZ SANCHEZ, 2009)

entonces que se habían cumplido los tres siglos de dominio que el Papa había dado a España sobre América y que era llegada la hora de que los españoles abandonasen esta tierra y los indígenas recobrasen su libertad. Sumamente preocupado con tal situación, el Presidente Muñoz de Guzmán puso en estado de máxima alerta a las fuerzas militares coloniales, cuidando, según sus palabras, “de no dejar a este pueblo sin el freno de la tropa, por lo que en el día me halló vigilante de la conducta de los indios de los pueblos arruinados, que según las partes de los respectivos corregidores me aseguran haberse insolentado y que profieren no deber ya pagar tributos...”

De lo cual concluye Jorge Nuñez, que este espíritu milenarista, trasunta en todos los levantamientos que se dan en los siglos XVIII y comienzos del siglo XIX:

Esta resistencia espiritual de los indígenas andinos, que se mantuvo durante todo el período colonial, nos ayuda a comprender las luchas que ellos desarrollaron, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, como parte de la propia guerra de resistencia, con ánimo de liberación nacional, frente a todos los españoles, ya fuesen chapetones o criollos. Aunque esas luchas se dieron como protesta inmediata frente a los abusos fiscales del sistema colonial o a las exacciones y violencias de los hacendados criollos, está visto que, en el fondo, estaban inspirados en un viejo y sostenido anhelo de liberación nacional. Y en ese marco debe entenderse los levantamientos indígenas de 1764, en Riobamba; de 1776, 1777 y 1778, en la Sierra norte (Latacunga, Cotacachi, Otavalo, Atuntaqui, Cayambe e Ibarra); de 1880, en Tuquerres y Guaytarilla, en la provincia de Pastos; y de 1803, en Guamate y Columbe, entre otros. Por otra parte, la acción represiva de las milicias criollas frente a estos levantamientos, detallada en el capítulo 2 de este libro, explica, a su vez, otros fenómenos consecuentes: por una parte, la actitud de temor de la clase propietaria criolla frente a los indios y, por una parte la resistencia de los indios a participar en las luchas de independencia que promovían sus amos criollos.

Nuñez Sánchez señala que el temor criollo a la sublevación indígena, lleva a que de manera deliberada los “patriotas criollos” limiten o marginen la participación indígena y negra en las guerras por la independencia:

En cuanto al temor de los criollos frente a la presencia indígena, este fenómeno salta a la vista desde el primer momento de la inquietud emancipadora, cuando la Junta Soberana de Quito organiza la “Falange Quiteña de Fernando VII” exclusivamente con las tropas de milicia de blancos de la región central y bajo el mando de unos jefes y oficiales que, en su mayor parte, habían participado en la represión de los movimientos indígenas, destacándose entre ellos el temido y sanguinario capitán Baltazar Carriedo y Arce, hacendado de la zona de Latacunga, afamado por su crueldad con los indios sublevados y que era conocido con el sobrenombre de “Mazorra”. Igual cosa podría decirse de Javier Montúfar, hijo de Juan Pío Montufar y Larrea, segundo marqués de Selva Alegre y presidente de la Junta Soberana de Quito. En su calidad de corregidor de Riobamba, Javier había dirigido la crudelísima represión del levantamiento indígena de Guamote y Columbe⁵⁶, llevado a cabo por un ejército miliciano improvisado de 400 hombres, al que se sumaron luego otros 300 milicianos de las provincias próximas.

Núñez Sánchez señala las consecuencias para el proceso independentista de esta actitud asumida por la élite patriota hacendataria criolla, feroz represora de los pueblos indígenas; entre ellas el acercamiento y convocatoria de estos por parte de las fuerzas realistas; y la debacle ideológica liberal de las fuerzas independentistas subsumidas a los intereses feudales de los grandes hacendados:

Esta terrible espiral de violencia desarrollada entre las comunidades indígenas, por una parte, y los hacendados criollos y los funcionarios reales, por otra, durante las últimas décadas del siglo XVIII y los comienzos del XIX, impidió toda aproximación y colaboración entre indígenas y criollos, y tuvo dramáticas consecuencias históricas para nuestro país, tales como las siguientes: 1. En ausencia de las mayorías sociales del país (indígenas y negras), marginadas expresamente por los criollos de sus primeras luchas de emancipación, éstas se convirtieron en un conflicto entre minorías blancas, patriotas o realistas, que eran apoyadas por sectores mestizos. Inclusive el sector más radical de la insurgencia quiteña de 1809 – 1812, liderado primero por Juan de Dios Morales y luego por los jefes del bando “sanchista”, no busco motivar la participación indígena, aunque sí logró el respaldo activo

⁵⁶ Cfr. MORENO YANEZ, Segundo. Sublevaciones Indígenas en la Colonia.

de la plebe urbana de Quito. 2. Por el contrario, las fuerzas realistas convocaron a indígenas y negros, cuando les fue indispensable, para luchar contra la independencia que promovían los propietarios criollos, contando para ello con el activo apoyo de la Iglesia. Eso les otorgó una indudable ventaja estratégica y finalmente les garantizó la victoria militar. No puede entenderse el triunfo final de los realistas en la región del norte quiteño sino por la masiva presencia de indígenas de Pasto y esclavos negros del Patía y Barbacoas, reclutados para la guerra por el gobernador Miguel Tacón, mediante la oferta de concretos beneficios sociales (entrega de tierras, suspensión del pago de tributos, manumisión de la esclavitud). Tampoco puede entenderse la feroz resistencia cuencana a la expedición militar de Carlos Montúfar, o los éxitos de las milicias realistas en el Corregimiento de Chimbo, sino en el marco de esa movilización popular a favor de la causa del rey. 3. Esa incapacidad de los patriotas criollos para motivar la participación popular, originada en su temor a una explosión social que amenazara sus intereses, terminó frenando el desarrollo ideológico de su movimiento y debilitando su causa. Sólo así se explica que, mientras Morelos decretaba en México la abolición de la esclavitud, de los servicios personales de los indios (mita) y de las castas coloniales, los patricios quiteños no hicieron ninguna referencia a esos acuciantes problemas sociales. Y no olvidemos que estos problemas ya habían sido planteados en 1780 por la rebelión de Túpac Amaru, en el Perú, cuyo programa político incluía cinco reivindicaciones básicas: la supresión de la mita; la eliminación de los obrajes; la anulación del reparto de los corregidores; la abolición de todo tipo de alcabala, y la manumisión de los esclavos que adhirieran a su causa. 4. Nuestro proceso de emancipación fue un importantísimo fenómeno histórico, que nos liberó de la dominación extranjera, nos permitió acceder a un lugar entre los pueblos libres y estimuló en otros pueblos el proceso de descolonización. Fue también el punto de partida para la constitución del Estado Nacional ecuatoriano, asentado teóricamente en el principio de la soberanía popular. Empero, junto a esas luces, también tuvo sombras, siendo la primera de ellas la marginación política de los pueblos indígenas y negros, que durante varias décadas siguieron sometidos a un sistema de “colonialismo interno”, en el que las oligarquías criollas acrecentaron y fortalecieron el poder que ya tenían en la colonia, ampliaron sus haciendas a costa de las tierras de comunidades indígenas y siguieron manteniendo a los pueblos negros bajo el yugo de la esclavitud.

La Independencia y su hecho consustancial: la creación de las Repúblicas en el contexto andino, es el tema que en la historia oficial, se ha prestado a las más grandes mistificaciones, y peor aún el tema de la participación y de la

situación del indio en esta etapa histórica, no se ha explicado o peor aún se lo ha olvidado o tergiversado. La recuperación de la memoria histórica de parte de los pueblos ancestrales y de las mismas naciones interculturales exige la reparación de este desfase, en el objetivo de lograr la sanación de la conciencia y de la identidad como pueblo y nación.

Para ello en primer lugar es importante tratar a *grosso modo* el papel de la revolución tupacamarista como precursora de la independencia no sólo nacional, sino social en la que devino la insurrección de Tupac Amaru II, capítulo de la historia olvidado por los intereses colonialistas, de lo cual se hace una reseña en base a la investigación de Alberto Lapolla “Tupac Amaru: Padre de la Emancipación Americana” (LAPOLLA, 2006), la que en mucho se toma de la obra de Boleslao Lewin, “La rebelión de Túpac Amaru y los Orígenes de la Independencia Hispanoamericana”. (LEWIN, 1999)

Túpac Amaru II encabezó la mayor rebelión que conoce la historia de los países del Tercer Mundo, hasta muy entrado el siglo XX, luego de la ocupación y expansión europea, iniciada a lo largo del siglo XV, con la llegada de Colón a América y de Vasco da Gama a África y Oriente. Organizó y armó a 100.000 americanos originarios contra el poder español, proclamando la libertad y la independencia de América. Su rebelión fue el golpe más fuerte sufrido por el imperio español, desde la invasión a América en 1492. El jefe del gabinete de Carlos IV, ‘el favorito’ -de la reina- Don Manuel Godoy, exclamaría unos años más tarde, ‘Nadie ignora cuánto se halló cerca de ser perdido, por los años de 1781 y 1782, todo el virreinato del Perú y una parte del de la Plata cuando alzó el estandarte de la insurrección el famoso Condorcanqui, más conocido por el nombre de Túpac Amaru’ (1)(pag151) Entre el 4 de noviembre de 1780 y el 18 de mayo de 1781 –fecha del horrendo sacrificio de Túpac Amaru, su esposa Micaela Bastidas Puyucawa y toda su familia- América disfrutó el único período de libertad desde el inicio de la invasión y opresión española, hasta su emancipación en 1824...

Lo profundo de la insurrección tupacamarista da cuenta de la participación de un aproximado de 100.000 indios, al contrario de la Batalla de Ayacucho, que selló la independencia de la región andina, entre ambos ejércitos, realistas y

criollos, no suman los 17.000 combatientes, anota Jorge Nuñez Sánchez en su libro “El Mito de la Independencia”.

Cien mil hombres en armas levantó Túpac Amaru a lo largo de más de 1500 kilómetros en una insurrección india preparada a lo largo de varios años... el día 4, el Inca detuvo al odiado y perverso corregidor Arriaga. El día 10 Arriaga fue ejecutado por Túpac Amaru en la plaza de Tungasuca, ante un gentío exultante de indios y mestizos que no podían dar crédito a lo que sus ojos veían. En los días siguientes continuó Túpac, al mando de sus hombres recorriendo la provincia y liberando indios y mestizos esclavos de las encomiendas y obrajes, repartiendo su bienes entre los pobres americanos y ejecutando a todos los españoles europeos presentes, las mujeres españolas eran obligadas a vestirse con ropas de las mujeres americanas, para escándalo de las ibéricas damas. La rebelión se extendió como un reguero de pólvora sobre la mancillada tierra americana.

El carácter social de la revolución tupacamarista, es manifiesto en la proclama cuanto en los hechos que decurren a partir de la ejecución del Corregidor Arriaga:

El día 12, Condorcanqui ocupó el obraje de Pomacancha, liberando a los indios allí esclavizados, repartiendo entre ellos sus bienes, dejando a cargo del mismo –ya no como obraje, sino como propiedad comunal indígena, Ayllú- a su hermano menor Juan Bautista Túpac Amaru... Luego de liberar obrajes, indios esclavos y ejecutar corregidores, Túpac Amaru hizo públicas reiteradas proclamas, reclamando la libertad e Independencia de los pueblos de América. La diferencia entre el proyecto de Condorcanqui y el que luego triunfaría en el siglo siguiente, radica en que él proponía una nación India-mestiza-criolla con hegemonía indígena y no una nación hispano-blanca-criolla-británica, con exterminio y genocidio permanente del indio, como luego seríamos...

El carácter de la represión de la Corona española sobre este y otros levantamientos es brutal, busca generar el miedo y el terror en la población indígena:

La sentencia del visitador real Areche es muy elocuente sobre el carácter de la dominación española en América, mostrando a su vez el origen de las políticas del Terrorismo de Estado aplicadas sobre nuestros pueblos hasta hoy. ‘Debo condenar, y condeno a José Gabriel Túpac-Amaru, a que sea sacado a la plaza principal y pública de esta ciudad, arrastrado hasta el lugar del suplicio, donde presencia la ejecución de las sentencias que se dieran a su mujer, Micaela Bastidas, sus hijos Hipólito y Fernando Túpac Amaru, a su tío Francisco Túpac Amaru, su cuñado Antonio Bastidas, y algunos de los principales capitanes o auxiliares de su inicua y perversa intención o proyecto, los cuales han de morir en el propio día; y concluidas estas sentencias, se le cortará por el verdugo la lengua y después amarrado o atado por cada uno de sus brazos y pies con cuerdas fuertes, y de modo que cada uno de éstas se pueda atar o prender con facilidad a otras que penden de las cinchas de cuatro caballos; para que puesto de este modo, o de suerte que cada uno de éstos tire de su fado, mirando a otras cuatro esquinas, o puntas de la plaza, marchen, partan o arranquen de una vez los caballos de modo que quede dividido el cuerpo en otras tantas partes, llevándose éste, luego que sea hora al cerro o altura llamado Picchu, adonde tuvo el impedimento de venir a intimidar sitiar y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se queme en una hoguera que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para sola memoria y escarmiento de su execrable acción. Su cabeza se remitirá, al pueblo de Tinta, para que estando tres días en la horca, se ponga después en un palo a la entrada más pública de él; uno de los brazos al de Tungasuca, donde fue cacique, para lo mismo y el otro para que se ponga y ejecute lo propio en la capital de la provincia de Carabaya; enviándose igualmente y para que se observe la referida demostración, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas y la restante al de Santa Rosa, en la de Lampa.(...) Que las casas de éste sean arrasadas, o batidas y saladas a la vista de todos los vecinos del pueblo o pueblos donde los tuviera o existan. Que se confisquen todos sus bienes, a cuyo fin se da la correspondiente comisión a los jueces provinciales. Que todos los individuos de su familia, que hasta ahora no hayan venido, ni vinieran a poder de nuestras armas y la justicia que suspira por ellos para castigarlos con iguales rigurosas y afrentosas penas, queden infames e inhábiles para adquirir, poseer u obtener de cualquier modo herencia alguna o sucesión, si en algún tiempo quisiesen, o hubiese quienes pretendan derecho a ella. Que se recojan los autos seguidos sobre su descendencia en la expresada real Audiencia, quemándose públicamente por el verdugo en la plaza pública de Lima, para que no quede memoria de tales documentos; y de los que sólo hubiese en ellos testimonio, se reconocerá y averiguará adonde paran los originales, dentro del

término que se asigne para la propia ejecución.’ (2)(pag476) Pero el terror no terminó allí: como respuesta a la rebelión, el rey de España proclamó la Ley del Terror en América, a través del llamado Catecismo Regio. La Iglesia sería su principal difusora. ‘La cárcel el destierro, el presidio, los azotes o la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo y la muerte son penas justamente establecidas contra el vasallo inobediente, díscolo, tumultuario, sedicioso, infiel y traidor a su Soberano. El vasallo deberá denunciar toda conjuración que llegue a su conocimiento; aun cuando los conjurados fueran amigos, parientes, hermanos o padres, hay obligación de delatarlos.’

Esas son las razones de orden político que limitaron el alcance de las luchas por la independencia y de la debilidad de la misma para acabar con el régimen feudal; pero sobre el mismo tema Mariátegui desarrolla una argumentación histórica, que explica la dimensión de las luchas independentistas; y si bien su estudio se contextualiza en el caso peruano, las condiciones a las cuales se refieren, son esencialmente las mismas que se han presentado en el caso del Ecuador y Bolivia:

La revolución encontró al Perú retrasado en la formación de su burguesía. Los elementos de una economía capitalista eran en nuestro país más embrionarios que en otros países de América donde la revolución contó con una burguesía menos larvada, menos incipiente. Si la revolución hubiese sido un movimiento de las masas indígenas o hubiese representado sus reivindicaciones, habría tenido necesariamente una fisonomía agrarista... Pero, para que la revolución demo-liberal haya tenido estos efectos, dos premisas han sido necesarias: la existencia de una burguesía consciente de los fines y los intereses de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente. En el Perú, menos todavía que en otros países de América, la revolución de la independencia no respondía a estas premisas. La revolución había triunfado por la obligada solidaridad continental de los pueblos que se rebelaban contra el dominio de España y porque las circunstancias políticas y económicas del mundo trabajaban a su favor. El nacionalismo continental de los revolucionarios hispanoamericanos se juntaba a esa mancomunidad forzosa de sus destinos, para nivelar a los pueblos más avanzados en su marcha al capitalismo con los más retrasados en la misma vía.

Mariátegui, retoma la investigación de un autor argentino, para dar cuenta de la estructura de clases en el momento mismo de la independencia y sus contrapuestos intereses:

Estudiando la revolución argentina y, por ende, la americana, Echeverría clasifica las clases en la siguiente forma: “La sociedad americana –dice– estaba dividida en tres clases opuestas en intereses, sin vínculo alguno de sociabilidad moral y política. Componían la primera los togados, el clero y los mandones; la segunda los enriquecidos por el monopolio y el capricho de la fortuna; la tercera los villanos, llamados ‘gauchos’ y ‘compadritos’ en el Río de la Plata, ‘cholos’ en el Perú, ‘rotos’ en Chile, ‘léperos’ en México. Las castas indígenas y africanas eran esclavas y tenían una existencia extrasocial. La primera gozaba sin producir y tenía el poder y fuero del hidalgo; era la aristocracia compuesta en su mayor parte de españoles y de muy pocos americanos. La segunda gozaba, ejerciendo tranquilamente su industria y comercio, era la clase media que se sentaba en los cabildos; la tercera, única productora por el trabajo manual, componíase de artesanos y proletarios de todo género. Los descendientes americanos de las dos primeras clases que recibían alguna educación en América o en la Península, fueron los que levantaron el estandarte de la revolución”. La revolución americana, en vez del conflicto entre la nobleza terrateniente y la burguesía comerciante, produjo en muchos casos su colaboración, ya por la impregnación de ideas liberales que acusaba la aristocracia, ya porque ésta en muchos casos no veía en esa revolución sino un movimiento de emancipación de la corona de España. La población campesina, que en el Perú era indígena, no tenía en la revolución una presencia directa, activa. El programa revolucionario no representaba sus reivindicaciones.

Mariátegui da cuenta igualmente de la incongruencia que presentaba el programa demoliberal de la independencia, establecido sobre las bases de la revolución francesa, en relación al estado de feudalidad imperante, que apenas fue tocado por la independencia, este es igualmente el caso de Ecuador y Bolivia a más del Perú:

Más este programa se inspiraba en el ideario liberal. La revolución no podía prescindir de principios que consideraban existentes reivindicaciones agrarias, fundadas en la necesidad práctica y en la justicia teórica de liberar el dominio de la tierra de las trabas feudales. La República insertó en su estatuto estos principios. El Perú no tenía una clase burguesa que los aplicase en armonía con sus intereses económicos y su doctrina política y jurídica. Pero la República –porque éste era el curso y el mandato de la historia– debía constituirse sobre principios liberales y burgueses. Sólo que las consecuencias prácticas de la revolución en lo que se relacionaba con la propiedad agraria, no podían dejar de detenerse en el límite que les fijaban los intereses de los grandes propietarios. Por esto, la política de desvinculación de la propiedad agraria, impuesta por los fundamentos políticos de la República, no atacó al latifundio. Y –aunque en compensación las nuevas leyes ordenaban el reparto de tierras a los indígenas– atacó, en cambio, en el nombre de los postulados liberales, a la “comunidad”.

La reforma liberal, a pesar de todas sus declaraciones sobre la igualdad, la fraternidad y la solidaridad, en el contexto de la estructura feudal de las sociedades andinas y de la situación de servidumbre del pueblo indígena, termino empeorando la situación de este mismo sector, tanto en el caso el Perú, cuanto del Ecuador y Bolivia:

Se inauguró así un régimen que, cualesquiera que fuesen sus principios, empeoraba en cierto grado la condición de los indígenas en vez de mejorarla. Y esto no era culpa del ideario que inspiraba la nueva política y que, rectamente aplicado, debía haber dado fin al dominio feudal de la tierra convirtiendo a los indígenas en pequeños propietarios. La nueva política abolía formalmente las “mitas”, encomiendas, etc. Comprendía un conjunto de medidas que significaban la emancipación del indígena como siervo. Pero como, de otro lado, dejaba intactos el poder y la fuerza de la propiedad feudal, invalidaba sus propias medidas de protección de la pequeña propiedad y del trabajador de la tierra. La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase. La burguesía profesional y comerciante era muy débil para gobernar. La abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica. Porque la revolución no había tocado el latifundio. Y la servidumbre no es sino una de las caras de la feudalidad, pero no la feudalidad misma.

Mariátegui termina cargando a la República con la mayor responsabilidad aún en el estado de postración que mantuvo al indio, incluso en contraste con el mismo Virreinato, siendo esto válido para el proceso histórico del Perú, cuanto del Ecuador y Bolivia:

El Virreinato aparece menos culpable que la República. Al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en ese tiempo inquisitorial, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de Las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores. No ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborígen. Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria.

Mariátegui señala el carácter gamonalicio de la República y la política de expropiación de la tierra a favor de la feudalidad criolla:

La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española. En general, en el “encomendero” español había frecuentemente algunos hábitos nobles de señorío. El “encomendero” criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República.

Mariátegui señala igualmente, la respuesta constante del Estado republicano, al igual que en la época de la Corona española, de la represión brutal del dominio gamonal ante toda revueltas y sublevaciones; pero igualmente Mariátegui de temprano alerta como la bandera demagógica de la reivindicación indígena, aletarga la propia lucha indígena:

Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las “mitas”. La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La causa de la redención del indio se convirtió bajo la República, en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en su programa. Disminuyeron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones.

Para la época mencionada (finales de la década de los años 20 del siglo XX) Mariátegui señala el pesado yugo feudal que recae sobre la población indígena; lo que en el caso peruano conlleva a que los indios prefieran incluso el trabajo minero a la miseria de la feudalidad agraria.

En la sierra, la región habitada principalmente por los indios, subsiste apenas modificada en sus lineamientos, la más bárbara y omnipotente feudalidad. El dominio de la tierra coloca en manos de los gamonales, la suerte de la raza indígena, caída en un grado extremo de depresión y de ignorancia. Además de la agricultura, trabajada muy primitivamente, la sierra peruana presenta otra actividad económica: la minería, casi totalmente en manos de dos grandes empresas norteamericanas. En las minas rige el salariado; pero la paga es ínfima, la defensa de la vida del obrero casi nula, la ley de accidentes de trabajo burlada. El sistema del “enganche”, que por medio de anticipos falaces esclaviza al obrero, coloca a los indios a merced de estas empresas capitalistas. Es tanta la miseria a que los condena la feudalidad agraria, que los indios encuentran preferible, con todo, la suerte que les ofrecen las minas.

Para Mariátegui el avance del socialismo aunado a la organización de las comunidades indígenas en referentes nacionales, avizoraba una nueva época y una nueva forma de lucha en la necesidad de acabar con el feudalismo, en esta perspectiva el autor señala claramente a los sujetos llamados a propiciar tal cambio, situación que se vivió además del Perú, en Ecuador y Bolivia:

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios... A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico... Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos,... Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva –y defensiva– del criollo o “misti”, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía... No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Y este problema de la tierra –cuya solidaridad con el problema del indio es demasiado evidente– tampoco nos avenimos a atenuarlo o adelgazarlo oportunistamente...

Este diagnóstico del problema del indio, relacionado a la propiedad de la tierra y a la servidumbre implícita en un régimen feudal, atentando contra el libre desenvolvimiento de una moderna economía capitalista, es señalado de manera clara por J.C. Mariátegui para el caso del Perú, pero igualmente es posible de corroborarlo para el caso del Ecuador y Bolivia. Del análisis realizado el autor desprende de manera lógica las el programa y la acción para superarlo, ya desde esa época:

Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio. Planteado así el problema agrario del Perú, no se presta a deformaciones equívocas. Aparece en toda su magnitud de problema económico-social –y por tanto político– del dominio de los hombres que actúan en este plano de hechos e ideas. Y resulta vano todo empeño de convertirlo, por ejemplo, en un problema técnico-agrícola del dominio de los agrónomos.

Programa y acción que de ningún modo son “revolucionarias” dice Mariátegui, sino medidas de carácter democráticas liberales y burguesas, pero que por el carácter enfeudado del Estado y la sociedad y la debilidad de una burguesía, no se había asumido en consecuencia a aquello que se decía un régimen liberal republicano:

Nadie ignora que la solución liberal de este problema sería, conforme a la ideología individualista, el fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad. Es tan desmesurado el desconocimiento, que se constata a cada paso, entre nosotros, de los principios elementales del socialismo, que no será nunca obvio ni ocioso insistir en que esta fórmula –fraccionamiento de los latifundios en favor de la pequeña propiedad– no es utopista, ni herética, ni revolucionaria, ni bolchevique, ni vanguardista, sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa.

Nuevamente Mariátegui se desmarca de lo que podría ser una posición puramente indigenista, no renegando de la herencia española sino de la herencia feudal, situación que es asimilable a la realidad vivida tanto en el Perú cuanto, en Ecuador y Bolivia en los finales de la década de los años 20 del siglo XX:

No renegamos, propiamente, la herencia española; renegamos la herencia feudal. España nos trajo el Medioevo: inquisición, feudalidad, etc. Nos trajo luego, la Contrarreforma: espíritu reaccionario, método jesuítico, casuismo escolástico. De la mayor parte de estas cosas nos hemos ido liberando, penosamente, mediante la asimilación de la cultura occidental, obtenida a veces a través de la propia España. Pero de su cimiento económico,

arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la independencia, no nos hemos liberado todavía.

LA CONTEMPORANEIDAD: EL CASO ECUATORIANO

La diferencia con el caso el Perú en cuanto a abolir el feudalismo, se da en el momento en el cual el Ecuador pasa por una profunda revolución liberal, con el ascenso al poder de Eloy Alfaro, el cual por la fuerza de las armas y en medio de una guerra civil había echado abajo al gobierno despótico clerical conservador terrateniente, quienes con el auspicio de la Iglesia, a la época la mayor fuerza terrateniente, se habían enseñoreado sobre la República⁵⁷.

Igualmente en el Ecuador, en el caso de la revolución liberal alfarista, a pesar igualmente de los múltiples compromisos que los terratenientes costeños tenían con el régimen feudal, la mayor maduración de una clase burguesa comercial, debido al auge de las exportaciones del cacao, hicieron factible transformaciones más profundas de carácter liberal en el cuerpo del Estado así como en la misma sociedad.

En cuanto a la situación del indio, si bien el liberalismo no avanzó a entregar la tierra para quien la trabajaba, permitió la eliminación del “concertaje” que mantenía a los indios prisioneros de las haciendas por deudas contraídas con el “amo”. Lo que permitió movimientos migratorios de las haciendas serranas

⁵⁷ En el caso del Perú y Bolivia la llamada Guerra del Pacífico contra Chile, postergó la reforma liberal, pues en medio de la guerra y posterior a ella se dio una amplia alianza de las fuerzas conservadoras y liberales, llamadas civilistas. Pero ello igualmente endureció y radicalizó la lucha campesina indígena por la tierra. En el caso del Ecuador la revolución alfarista al dar pasos para eliminar el latifundio, distensionó la demanda sobre la tierra y con ello la reclamación campesina indígena que volverá a radicalizarse en la década de los años 1940 – 1950 hasta concluir nuevamente con una reforma agraria con control militar en 1964. En el caso del Perú, la reclamación de la tierra incluso genera levantamientos e insurrecciones armadas, en forma de guerrilla, para la misma época (1964).

hacia las grandes plantaciones de la Costa, en las que los indígenas se volvieron jornaleros asalariados.

Pero así mismo la Iglesia y algunos grandes latifundistas, con la ley de “manos muertas” se obligaron a entregar inmensas propiedades al Estado, quien a su vez las entregaría a una Institución que las administrara. Las inconsecuencias, la abyección y la traición del ala plutocrática del liberalismo, la poca consistencia ideológica - política del ala radical, machetera del liberalismo; echó abajo la revolución sellando el ciclo con la masacre de Alfaro y sus lugartenientes. A pesar de ello la fuerza de la revolución liberal, el ascenso de las clases proletarias, el surgimiento de una vanguardia socialista, hizo que los gobiernos que se turnaron en el poder sean los albaceas testamentarios de la revolución liberal.

A pesar de ello el latifundio se bien habían sufrido golpes contundentes en la esfera de lo político – ideológico, en lo social y económico se habían resarcido y mantenido su poder sobre el dominio de la tierra, en mucho manteníanse como grandes latifundistas y en la servidumbre a una inmensa población indígena; la cual bajo el influjo de la revolución liberal y luego por el influjo del socialismo y el comunismo había logrado amplias perspectivas políticas y organizativas.

La insurrección popular de mayo de 1944, permitió visibilizar la fuerza y consistencia de la organización indígena a nivel nacional, al estructurarse la Federación Ecuatoriana de Indios, con un claro programa agrarista y nacionalista. De ahí para adelante las luchas por las tierras, por la reforma agraria se convirtió en la bandera de lucha, no sólo de los movimientos indígenas y campesinos, sino de lo más progresista de la sociedad nacional. Luchas que terminaron por echar abajo el dominio de los terratenientes y el sistema hacendatario, con la primera reforma agraria de 1964, bajo la presencia de una dictadura militar avalada por el imperialismo

norteamericano, que para la época, asustados por el creciente vanguardismo desarrollado a partir de la triunfante revolución socialista cubana, orientó en toda América, reformas agrarias controladas.

Un segundo proceso igualmente importante de reforma agraria se daría en 1971 bajo una dictadura militar nacionalista y desarrollista, que era parte integrante de una posición nacionalista asumida inicialmente en el caso peruano por el Gral. Juan Velasco Alvarado, promotor y coadyuvante, al proceso de liberación de la cadena del régimen feudal y de la recomposición del movimiento indígena campesino del Perú.

La rémora de los regímenes oligárquico – conservadores, aupados por el Consenso de Washington y los organismos de gobierno mundial de este consenso, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, buscaron en la década de los 80 echar abajo gran parte de las reformas democráticas – liberales, una de ellas al acceso y la tenencia de la tierra, lo cual fue respondido por un levantamiento indígena a nivel nacional de 15 días de duración que se saldó con un armisticio a favor de las comunidades y pueblos indígenas.

La situación presente se marca por la desestructuración del régimen oligárquico imperialista, por la asunción al mando del Estado, de una fracción radical de la pequeña y mediana burguesía, radicalizada en medio de las dos décadas de lucha en contra del modelo neoliberal; en el marco de la gran corriente denominada del socialismo del siglo veintiuno, que se ha tomado el poder, por la vía electoral, en una mayoría de países de la región latinoamericana; para llevar adelante un programa de Socialismo de Estado, que en mucho se ha plasmado, en el caso ecuatoriano, en el llamado Plan Nacional para el Buen Vivir, (SENPLADES, 2009) del cual se presenta un extracto que hace referencia a la temática que se analiza en este capítulo, en especial la correlación entre interculturalidad y dominación:

“En sociedades marcadas por la desigualdad, no se puede pensar la interculturalidad sin tomar en cuenta los procesos de dominación. El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales. Éste no es posible cuando unas culturas están subordinadas a otras. De esta manera el tema de las relaciones interculturales, más que un tema antropológico se convierte en un aspecto fundamentalmente político. La desigualdad económica está acompañada de profundos procesos de exclusión social, discriminación y desconocimiento de todo otro cultural. De ahí que al hablar de inclusión e integración social se haga imprescindible generar estrategias claras de reconocimiento de la diferencia y de la diversidad que, a la larga, conduzcan a generar cambios en las estructuras de poder. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 31) La relación entre pobreza y etnicidad tiene su fundamento en el racismo estructural experimentado desde la Colonia y que relegó a estos compatriotas como sujetos inferiores y con ciudadanía restringida. En 2004, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos y la Secretaría Técnica del Frente Social aplicaron una Encuesta Nacional sobre Percepción del Racismo. El estudio reveló que el 65% de los encuestados admite que la población ecuatoriana es racista, pero contradictoriamente solo el 10% se asume responsable de estas prácticas. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 147)

Al analizar el problema del colonialismo interno se señala la dimensión histórica de su perdurar en la misma República:

La plurinacionalidad conlleva la construcción de una sociedad post-colonial. El colonialismo no terminó con la independencia, ya que la creación del Estado republicano no implicó una lucha contra el sistema monárquico, sino únicamente la independencia política y económica de la corona española. Las diversidades fueron consideradas como un obstáculo para el “progreso” y por consiguiente, las elites impulsaron un proceso de homogenización de los sectores subalternos, caracterizados como carentes de potencial político para plantear o constituir una alternativa para pensar el país. De este modo, el nacimiento de la República ecuatoriana estuvo signado por la exclusión de las mayorías de la construcción nacional (Ramón, 2004). (PNBV 2009 – 2013 Pág. 33). En América Latina desde la colonia la práctica de la exclusión ha sido una expresión de racismo y subordinación, instituida en la estructura del poder político etnocentrista y liberal en la forma de Estados-Nación. Para el caso específico del Ecuador, desde 1830, la condición

uninacional y monocultural del Estado, consagrada en las Constituciones Políticas, constituye uno de los factores que provocó la desigualdad y polarización que caracterizan el modelo de desarrollo actual. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 44)

El Plan Nacional de Desarrollo, igualmente aporta con cifras a la visualización de la situación de los pueblos indígenas y de los pobres en general:

Las consecuencias de la exclusión y el racismo se evidencian en los indicadores de condiciones de vida. Así, en el año 2001 y 2006 el 80.4% y el 83,22% (respectivamente) del total de la población indígena se encontraban en pobreza extrema, es decir subsistían con menos de un dólar al día, mientras que del total de población no indígena el 66.99% y el 54,95% (en los mismos años) se encontraban en esta situación. De la misma forma, la tasa de desnutrición en el año 2004 de niños y niñas indígenas menores a 5 años alcanzó el 46,7%, mientras que de población no indígena fue de 21,2%. En cuanto a educación primaria, en el año 2006 el 60% de indígenas, 75% de afroecuatorianos, 83% de mestizo y 85% blancos mayores de 12 años terminaron la primaria. (ODM, 2008) (PNBV 2009 – 2013 Pág. 44). El Ecuador es un país desigual, en el cual el 10% más rico acumula aproximadamente el 42% de los ingresos totales generados por la economía, en tanto que el 10% más pobre no recibe ni el 2%. Poco más de la mitad de la población no logra satisfacer a plenitud sus necesidades básicas y cuatro de cada diez ecuatorianos vive en situación de pobreza (CISMIL, 2007). Solucionar esta situación es prioridad para la transformación del país. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 144)

Incidencia de pobreza y extrema pobreza de consumo por etnia (% de la población total)

Etnia	Pobreza	Extrema Pobreza
Indígena	67,79	39,32
Afro-ecuatoriana	43,28	11,64
Mestiza	30,78	8,28
Blanca	27,41	7,58
Otros	26,14	13,20
Nacional	38,28	12,86

Fuente: SIISE-INEC, con base en la última ECV 2005-2006, INEC.
Elaboración: CISMIL (PNBV 2009 – 2013 Pág. 147)

Igualmente el PNBV denuncia la tendencia etnocrática blanco mestiza:

La estructura de la sociedad ecuatoriana se ha caracterizado por un profundo sesgo racista que ha contaminado todas sus instituciones, incluida la estatal. Desde su nacimiento y a lo largo de su historia, a pesar de los procesos democratizadores de la Revolución Alfariista, el Estado ecuatoriano, en el ámbito de la cultura, ha mostrado su tendencia etnocrática blanco mestiza, concentradora y excluyente... Al no reconocer la diversidad y complejidad cultural de la sociedad ecuatoriana y latinoamericana, para el Estado la cultura no ha jugado un papel articulador en la vida social del país. Consecuencia de esto se ha dado serios procesos de desvalorización, detrimento y pérdida del patrimonio cultural material e inmaterial, sobre todo de las nacionalidades y pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios, así como el deterioro del patrimonio natural del Ecuador. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 264)

En relación a las consecuencias de esta posición etnocentrista se menciona el empobrecimiento cultural de la sociedad ecuatoriana:

Estas limitaciones han provocado un agudo proceso de empobrecimiento de la riqueza cultural de la sociedad ecuatoriana, el mismo que se ha manifestado en los siguientes aspectos: a. deterioro de las condiciones de vida de la población y particularmente de los pueblos indígenas, afrodescendientes y montubios, como también de las mujeres, los niños y los adultos mayores; b. altos índices de analfabetismo y pérdida de las lenguas nativas en la población indígena; c. Debilitamiento de las identidades culturales del país, como de la identidad social ecuatoriana en general; d. aumento de la exclusión, discriminación y abandono de las personas y comunidades pertenecientes a las formas culturales no hegemónicas, tanto por parte del Estado como de la sociedad en su conjunto. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 265)

En la conceptualización y caracterización del Estado Plurinacional se supone la construcción de un Estado radicalmente democrático:

En el plano de la democracia, el Estado Plurinacional supone la construcción de un Estado radicalmente democrático: recupera y fortalece el Estado y la sociedad para garantizar el ejercicio pleno de la soberanía popular. La plurinacionalidad supone el reconocimiento a las autoridades de los pueblos y nacionalidades, elegidas de acuerdo a sus usos y costumbres, dentro del Estado unitario, en igualdad de condiciones con los demás sectores de la sociedad. De ahí que la plurinacionalidad reconoce y valora las distintas formas de democracia existentes en el país: la democracia comunitaria, la democracia deliberativa, la democracia participativa nutren y complementan a la democracia representativa, promoviendo un verdadero ejercicio democrático intercultural. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 32). La construcción del Estado Plurinacional e Intercultural constituye la segunda dimensión del proceso de democratización. El reconocimiento del carácter Plurinacional e intercultural del Estado supone un profundo proceso de reforma institucional que permita viabilizar las políticas interculturales y de fortalecimiento de las nacionalidades y pueblos del Ecuador para el pleno ejercicio de sus derechos colectivos reconocidos constitucionalmente. Para ello, el reconocimiento de los territorios ancestrales de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador y de sus formas propias de gobierno, en el marco del proceso de constitución de las Circunscripciones Territoriales Indígenas, Afroecuatorianas y de los Pueblos Montubios, constituye un imperativo, ligado a la tercera dimensión del proceso de democratización del Estado: la construcción de un Estado policéntrico, desconcentrado y descentralizado. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 310)

En relación a la propuesta del Estado plurinacional planteado por el movimiento indígena se presenta como una alternativa al Estado mononacional con hegemonía blanco-mestiza:

La sociedad ecuatoriana se caracteriza por su diversidad cultural y étnica, sin embargo, el Estado desde sus orígenes, no ha reflejado dicha realidad, y por lo tanto no ha respondido las demandas de la población, en especial de los pueblos y nacionalidades. La construcción del Estado Plurinacional e Intercultural, propuesto por el movimiento indígena latinoamericano, se presenta como una alternativa para revertir dicha situación, no obstante es un proceso que representa uno de los mayores desafíos que el Estado debe enfrentar hoy en día. Esta propuesta implica la incorporación de las nacionalidades y pueblos, en el marco de un Estado plurinacional unitario y descentralizado, en donde la sociedad diversa tenga la posibilidad de coexistir pacíficamente garantizando los derechos de

la totalidad de la población, indígenas, afroecuatorianos y blanco mestizos. Resulta por tanto justo, la reivindicación y resarcimiento de los derechos históricos de las nacionalidades y pueblos indígenas ancestrales, a través de acciones afirmativas y la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural (Art. 1 de la Constitución) que permitan la inclusión. Esto se trata de la inclusión de naciones o nacionalidades culturales, con estructuras de sociedades colectivas-comunitarias, asentados en territorios ancestrales (Declaración Naciones Unidas Art. 9, Convenio 169 Art. 13), que difieren del modelo neoliberal. (PNBV 2009 – 2013 Pág. 44)

Es evidente entonces que a pesar de los cambios estructurales vividos en las últimas décadas, el colonialismo en gran parte del Estado y la sociedad se mantiene vigente, a pesar en mucho de haber perdido su base estructural.

CAPÍTULO VI

APORTES METODOLÓGICOS PARA TRABAJAR LA INTERCULTURALIDAD EN LA ESCUELA

6.1 INTRODUCCIÓN

Para apoyar este proceso reflexivo y de concienciación, es necesario una vez más reflexionar sobre el proceso propio y particular que tuvo el proceso de educación en los andes en la época ancestral, esta constante recurrencia al pasado de ningún modo significa que se vaya a asumir a este como programa, al contrario servirá para explicar el presente, para reconocer las raíces profundas de las culturas ancestrales indígenas, para levantar la causa de las mismas. Aún más se considera, al igual que lo hiciera el “Amawta” J.C. Mariátegui que: “... no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.”

En este contexto, es importante rescatar la investigación étno – histórica de uno de los mayores intelectuales de los Andes, Daniel E. Valcárcel y de su obra “Historia de la Educación Incaica” (VALCARCEL, 1961). De la obra mencionada, de manera contextual se citan las siguientes reflexiones; en primer lugar se resalta el carácter de la formación del pueblo para la vida colectiva, el predominio del deber sobre el derecho, y el desarrollo científico – tecnológico alcanzado en el Tawantinsuyu en el contexto de una cultura orgánica completa. Son estos elementos señeros para la potenciación de aquello que existe en las actuales comunidades de los andes:

La cultura del Tawantinsuyu representa la culminación de un milenario desarrollo histórico autóctono en los andes, cuyo contraste con la cultura europea es particularmente visible. Vencidas las culturas originarias, estas se adaptaron y mimetizaron, sin olvidar por completo su propia cultura, como lo prueban las numerosas supervivencias que a diario se descubren en la investigación histórico – social. La admirable organización del Tawantinsuyu aparece como una sociedad colectivista, integrada administrativa, política y culturalmente; ayudada por la vigencia cotidiana de la lengua general o runasimi; que uso del trueque y no del dinero, así como del desplazamiento a pie, hechos que suponen un ordenamiento cotidiano, tan minucioso y bien conducido, que anonada por sus insospechadas proporciones y rígido adiestramiento educativo previo. Papel decisivo juega en esta sociedad la educación y formación eficiente e intensiva, es decir la preparación del pueblo para la vida colectiva; caracteriza su realidad histórica un predominio del deber sobre el derecho; y hay un desarrollo de las ciencias; letras y artes; religión, derecho, economía y educación; es decir una cultura orgánica completa.

Continuando con la cita contextual de la obra mencionada, esta se refiere a Guaman Poma de Ayala, de lo cual se destaca que el proceso de formación y educación de las nuevas generaciones, bajo una rígida moral, reconocía el trabajo con el uso de múltiples tecnologías y técnicas como herramienta didáctica, al igual que el desarrollo de la ideación e intuición, mediante rituales celebrativos, en sitios sagrados o actualmente llamados sitios de poder; pero que igual en la actualidad podrían ser considerados museos.

Así, Guaman Poma de Ayala, y otros historiadores, indican la existencia de una específica formación y educación autóctona, cuando se refiere al orden en que vivían hombres y mujeres según sus edades; el adiestramiento en técnicas de trabajo, el ordenamiento de tareas; y así mismo se destaca la vigencia de múltiples profesiones, el uso de la estadística, de los kipus y las killkas, la adecuación de sus leyes, la predominante moralidad pública y las sanciones inexorables en uso; la preparación de las akllas (escogidas) por las mamakunas (matronas); el repudio por el ocio, la mentira, el robo o el homicidio fueron características de su formación moral, la formación militar y familiar, la transculturación a través de los mitmaks. El desarrollo del arte cerámico al igual que el textil, además del entrenamiento manual y de sofisticadas técnicas, tienen una profunda intención didáctica. Pero la alta formación y educación, habría que rastrearla alrededor del aspecto mágico – religioso, presente en los más famosos templos y waq'as

de la antigüedad, en particular el Templo de Qoricancha y el santuario – oráculo de Pachakamah, espacios en los cuales estaba explícito e implícito la cosmogonía del mundo, y que a más de centros rituales eran verdaderas universidades. En estos templos, waq'as y santuarios – oráculos, bajo la guía del Willah Umu, de los kuntiwiza, walliwiza y una cohorte de sacerdotes-magos, dirigían éstos las épocas de festividades así como de ayuno, así como múltiples ceremonias y ritos correspondientes a un calendario sagrado. Igualmente la plaza de rimahpanpa constituía otro de los lugares en los cuáles, iban el pueblo a informarse y resolver en cosas de interés público, una suerte de ágora. Otro sitio de interés es el Poqenkancha, una especie de museo pictórico, donde estaba escrita mediante kilka la vida de cada uno de los inkas, con expresión de los orígenes del Tawantinsuyu, sus principales mitos y hechos más importantes.

Valcarcel anota otro elemento importante que se puede trasladar al momento presente, el carácter colectivo y flexible y a su vez vivencial de la escuela, que en mucho se homologa a las llamadas ciudades del conocimiento.

Así mismo los historiadores del Cuzco, recogen en su toponimia aquello que se había dado en llamar “el barrio de las escuelas” clásico lugar pedagógico donde quedaban ubicadas las instituciones educativas, lugar en donde residían los yachachihs en general, a más de amawtas y haraveks, así como de sus discípulos; esto es se vivía en una comunidad educativa, en cierta forma autárquica, sin interferencias ni apremios; incluso los gobernantes pasaban a oír las lecciones de los filósofos, cumpliendo de esta manera una indirecta aunque permanente función de vigilancia.

La educación así concebida exige un tipo especial de maestro, que traspasa incluso al puro especialista, y se reconvierte en el hombre de conocimiento, que ha hecho del saber su vocación y se ha volcado en parte a la enseñanza, resalta en su obra Valcárcel:

Una rígida disciplina garantizaba la bondad de la enseñanza de aquellos maestros, rigurosamente seleccionados por su saber y nobleza. El hombre que esencialmente representa al saber superior, al filósofo, el científico, el esteta creador, está encarnado en el

Amawta, con innegables derivaciones docentes y pedagógicas, de esta manera se le representará como el maestro o Yachachih por antonomasia. Su centro normal es el Yachaywasi o casa del saber, en ella se enseñaban las ciencias, las letras y los artes, a través de la práctica y por uso cotidiano y la experiencia; para conocer los ritos, preceptos y ceremonias religiosas; y, para entender la razón y fundamento de las leyes y fueros, así como poder interpretarlos; para que alcanzasen el don de saber gobernar; y se hiciesen más civilizados; y, fuesen de mayor industria para el arte militar; para conocer el tiempo y los años y saber por los kipus las historias y dar cuenta de ellas, para saber hablar con ornamento y elegancia; y supiesen criar sus hijos y gobernar sus casas.

El “currículo” de la escuela ancestral andina, da cuenta de las profundas interacciones con la cultura propia, cuanto con el ánimo que buscaba crear el estado Inca, y la interrelación integral con las familias del *yachakuk*⁵⁸. En ello destaca el carácter guerrero de la ancestral cultura kechwa:

Para ello la enseñanza comprendía principalmente: astrología, filosofía, poesía y música. El primer año se instruía en el runasimi; el segundo año estaba dedicado al aprendizaje mágico - religioso; en el tercer año se les iniciaba, con el auxilio de kipus, en conocimientos importantes de gobierno y administración; y, finalmente, el último año estaba destinado al aprendizaje de la historia y el arte militar, en cuyo momento se les sometía a los alumnos a esforzadas pruebas de evaluación. La instrucción militar de armar “warachikus” se daba en medio de festivales, así como de ritos, celebraciones y duras pruebas. Las nuevas generaciones eran examinadas por los guerreros más distinguidos y capaces. Para recibir la wara y horadarse las orejas, calzar las ojotas y ponerlos en la cabeza la kantuta y la chiwaiwa y la hoja verde del winaywayna, pasaban por una escuela rigurosísima, esto es eran examinados en todos los trabajos y necesidades de la guerra, así en cosas corpóreas y de temple espiritual; y los honores o fracasos de los jóvenes recaían sobre sus parientes, lo que explica la colaboración familiar eficiente; y dan cuenta igualmente del uso psicológico del estímulo como instrumento pedagógico – formativo. Además para enfrentar estas duras pruebas, las familias, pasada la tierna edad del niño, los industriaban y ejercitaban en todas las cosas necesarias para ser aprobados, quitándoles el regalo y trocándolo en trabajo y ejercicio militar, para que cuando llegasen a ser hombres, fuesen lo que debían ser, en paz y en guerra.

⁵⁸ Yachakuk: estudiante

Pero la educación no se restringió únicamente al arte de la guerra sino a los conocimientos más vastos que a la época podían alcanzar sus miembros. Esta igualmente es y fue una de las fortalezas que la educación de los pueblos ancestrales desarrolló en los andes, como parte de lo que ahora se ha dado en llamar “educación para la vida”:

Los haraveks, poetas y cantores, componían para hacer historia de los hechos memorables y actos heroicos y sobresalientes, y de esta manera enseñaban a sus descendientes por tradición, para que se acordasen y los imitasen. De hecho la cultura de la tradición oral exigía el eximio uso de la palabra, y quien más que los poetas y cantores para generar y rememorar la cultura tradicional y los buenos modos de vivir. Así mismo diestros en el trabajo de la tierra y la utilización del agua, lograron sorprendentes resultados gracias a una ininterrumpida enseñanza práctica y a una preparación que abría horizontes a la iniciativa.

El papel de los *kipukamayuks*, así como de sus técnicas memorísticas indudablemente abría la posibilidad de manejar de manera seriada el máximo de la información recogida en fuentes primarias.

El Kipukamayuh representa el supremo acopiador y trasmisor de datos genéricos de carácter estadístico, además de ser guardián de la tradición viviente, depositario público de conocimientos secretos y constante hombre de consulta.

Así como, el *Amawta* representa la máxima caracterización del hombre de saber, la *Mamakuna* constituye el elemento rector de la pedagogía femenina; y su centro de acción es el *Akllawasi* o casa de las escogidas, dedicada a la formación y educación femenina; en ellas se enseñaba el culto divino, el conocimiento y manejo de los aspectos técnicos y de conocimiento de los hilados y textiles, el cultivo de la *chakra*, el canto y la historia.

Aparentemente en el marco de la modernidad y de la vigencia de la coeducación, hablar de una educación diferenciada por sexos, parecería anacrónico, pero en la realidad de las comunidades agrarias los roles genéricos mantienen su vigencia en el marco de sociedades altamente especializadas. Por ejemplo la habilidad textilera de la mujer no podría ser superada por el hombre; así lo han comprendido por ejemplo las grandes industrias que desarrollan aspectos tecnológicos que requieren gran habilidad y minuciosidad.

Valcárcel igualmente aporta con algunos elementos que trasluce la intención de la pedagogía de enseñar para y en la vida, especialmente en la producción y para la producción, utilizando al máximo las técnicas y tecnologías que aporta la ciencia, y bajo estándares de planificación y proyección; parecido a lo que actualmente se dice la educación en base a proyectos o también una variante de aquellas la educación basada en la resolución de problemas.

Algunos procedimientos pedagógicos básicos pueden señalarse, por ejemplo: la enseñanza oral, la educación familiar y progresiva, la práctica específica; el ejemplo; la jerarquía funcional; la valuación estadística previa; planificación progresiva, etc.

Indudablemente una de las mejores técnicas didácticas y de formación humana, que se ha erosionado, bajo el influjo del racionalismo puro, es el cultivo de la estética, del arte y de la artesanía como manifestación de la intelección y la vivencia profunda del espíritu en su entorno.

Así mismo el dibujo constituye un importantísimo recurso didáctico en la enseñanza antigua, cuyo eco lo trasluce la crónica de Wamán Poma de Ayala, llena de láminas de alto contenido significativo. Complementariamente, el dibujo constituyó al lado de la cerámica y la orfebrería, auxiliares imprescindibles de la educación ancestral; así mismo la música, tuvo particular importancia para la iniciación

literaria; la poesía épica y el teatro para el conocimiento histórico de los grandes acontecimientos y de las leyendas cosmogónicas.

En relación con las sanciones, este es uno de los aspectos más polémicos al cual se enfrenta la educación del presente, la disciplina y el carácter guerrero de los pueblos ancestrales, carácter que en mucho se mantiene en las comunidades ancestrales, ha llevado evidentemente a excesos en este tipo de castigos, pero nada tendrían que ver con la saña y crueldad con la cual, profesores blanco – mestizos enfeudados acostumbran o acostumbraban castigar a sus estudiantes.

Las sanciones se aplicaba en estricta justicia; azotes solo se permitía en la planta de los pies, en número no mayor de diez; si el maestro caía en crueldad se le mandaba a cortar las manos. La educación y formación familiar se extendía hasta los 25 años, desde cuya edad comenzaban a servir a la colectividad.

Su sistema educativo tendría analogía con lo que llamamos “escuela de trabajo”, es lo que se colige del estudio de Valcárcel:

... lo expresado oralmente pasa a ejecutarse en la realidad. Es decir que el concepto y la intuición aparecen como indisolubles, de esta manera se aprehenden conocimientos y no sólo conceptos. Se combate la pasividad del educando, quien aparece como un colaborador activo del maestro; por otra parte, en las tareas asignadas hay un sentido del reparto justo del esfuerzo, de una proporcionalidad estimulante.

Es este el modelo de escuela, al cual paradigmáticamente se refieren aquellos pueblos que han logrado revoluciones socialistas, en los cuales el trabajo humano libre, es el máximo valor y la máxima virtud, y que aplicado a la educación constituye la mejor y mayor manera de formar y educar a las nuevas generaciones.

Dice Valcárcel en su obra: “El ejemplo es el otro procedimiento básico para la formación del estudiante del Yachay Wasi, lo que el maestro enseña constituye el soporte de su actitud personal y actividad fundamental, como lógico precedente, para la imitación positiva del educando”. Nuevamente la importancia del maestro como base del proceso de formación y desarrollo integral de los estudiantes.

El enseñar para la vida implica también enseñar en libertad en desarrollar la capacidad y voluntad de ser responsable.

La experiencia tiene gran importancia; sabiduría y ancianidad van paralelas; todo lo nuevo es aceptado en la medida que no modifique peligrosamente la costumbre; ello explica el alto grado de perfeccionamiento alcanzado en la enseñanza de la filosofía moral, base espiritual del sistema colectivista; y, para ello la educación estaba orientada principalmente al incremento personal de la responsabilidad.

La especialización no está reñida con el desarrollo integral del estudiante, tampoco su espíritu orientado al servicio colectivo se desmejora.

Así la educación y formación ancestral, por un lado; educa al individuo para servir a la colectividad en formas diversas: como líder para una eficiente acción pública; como sacerdote, para el servicio del culto; como guerrero, para dominar la táctica y estrategia; como kipukamayuh, para expresar y descifrar testimonios que debían ser transmitidos y recordados; como amawta y haraveq, para educar intelectual, ética y estéticamente.

6.2 UN CURRÍCULO INTERCULTURAL

EL PROCESO DE LA INSTRUCCIÓN PÚBLICA

El proceso de la instrucción pública en los Andes, esto es en Ecuador, Perú y Bolivia, se construyeron desde una visión feudal – gamonal, rezagos de los cuales aún persisten en los esquemas institucionales y mentales de la actual educación pública.

Al respecto es igualmente el estudio de J. C. Mariátegui quien aporta con los elementos fundamentales para dar cuenta de la realidad que vivía la instrucción pública a finales de la década de los años 20 del siglo XX, pero que a la vez jalona hacia el análisis del proceso que se inicia en la misma Colonia; al respecto señala Mariátegui las limitaciones que tiene la pedagogía en cuanto solucionar el problema indígena, sujeto en esa época al sistema feudal, pero que al momento persiste enmarcado en el racismo abierto o encubierto de la sociedad oficial y en funcionarios del viejo Estado feudal burgués de hegemonía blanco mestiza:

El concepto de que el problema del indio es un problema de educación, no aparece sufragado ni aun por un criterio estricta y autónomamente pedagógico. La pedagogía tiene hoy más en cuenta que nunca los factores sociales y económicos. El pedagogo moderno sabe perfectamente que la educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro. El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo.

Mariátegui da cuenta de las influencias en la instrucción pública, y el desarraigo del indio en el marco de las mismas, de la vigencia del espíritu

colonial – aristocrático en la misma República y la mantención de los privilegios de casta:

Tres influencias se suceden en el proceso de la instrucción en la república: la influencia o, mejor, la herencia española, la influencia francesa y la influencia norteamericana. Pero sólo la española logra en su tiempo un dominio completo. Las otras dos se insertan mediocrementemente en el cuadro español, sin alterar demasiado sus líneas fundamentales... Somos un pueblo en el que conviven, sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores. La República se siente y hasta se confiesa solidaria con el Virreinato. Como el Virreinato, la República es el Perú de los colonizadores, más que de los regnícolas. El sentimiento y el interés de las cuatro quintas partes de la población no juegan casi ningún rol en la formación de la nacionalidad y de sus instituciones. La educación nacional, por consiguiente, no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. La República no se diferencia en este terreno del Virreinato. España nos legó, de otro lado, un sentido aristocrático y un concepto eclesiástico y literario de la enseñanza. Dentro de este concepto, que cerraba las puertas de la Universidad a los mestizos, la cultura era un privilegio de casta. El pueblo no tenía derecho a la instrucción. La enseñanza tenía por objeto formar clérigos y doctores. La revolución de la independencia, alimentada de ideología jacobina, produjo temporalmente la adopción de principios igualitarios. Pero este igualitarismo verbal no tenía en mira, realmente, sino al criollo. Ignoraba al indio. La República, además, nacía en la miseria. No podía permitirse el lujo de una amplia política educacional... Disminuida la efervescencia de la retórica y el sentimiento liberales, reapareció netamente el principio de privilegio.

Mariátegui igualmente da cuenta de la orientación literaria y retórica que legara España a la instrucción pública, no tanto como un fenómeno psicológico o intelectual, sino como fiel reflejo de las condiciones socioeconómicas y de privilegio estamental - feudal que persistía, a pesar de toda la ideología liberal, en la misma República:

La persistencia de la orientación literaria y retórica se manifiesta con la misma acentuación... En el culto de las humanidades se confundían los liberales, la vieja aristocracia terrateniente y la joven burguesía urbana. Unos y otros se complacían en concebir las universidades y los colegios como unas fábricas de gente de letras y de leyes. Los liberales no gustaban menos de la retórica que los conservadores. No había quien reclamase una orientación práctica dirigida a estimular el trabajo, a empujar a los jóvenes al comercio y la industria. (Menos aún había quien reclamase una orientación democrática, destinada a franquear el acceso a la cultura a todos los individuos). La herencia española no era exclusivamente una herencia psicológica e intelectual. Era ante todo, una herencia económica y social. El privilegio de la educación persistía por la simple razón de que persistía el privilegio de la riqueza y de la casta. El concepto aristocrático y literario de la educación correspondía absolutamente a un régimen y, a una economía feudales.

Uno de los aspectos de la feudalidad del sistema educativo que legara España y que aún pesa en las conciencias y en las mentalidades del tiempo presente, es la aversión al trabajo como forma de vida y como proceso intelectual y de desarrollo formativo, al respecto; Mariátegui citando a Villarán, dice:

La América –escribía el doctor Villarán–, no era colonia de trabajo y poblamiento sino de explotación. Los colonos españoles venían a buscar la riqueza fácil, ya formada, descubierta, que se obtiene sin la doble pena del trabajo y el ahorro, esa riqueza que es la apetecida por el aventurero, por el noble, por el soldado, por el soberano. Y en fin, ¿para qué trabajar si no era necesario? ¿No estaban allí los indios? ¿No eran numerosos, mansos, diligentes, sobrios, acostumbrados a la tierra y al clima? Ahora bien, el indio siervo produjo al rico ocioso y dilapidador. Pero lo peor de todo fue que una fuerte asociación de ideas se estableció entre el trabajo y la servidumbre, porque de hecho no había trabajador que no fuera siervo. Un instinto, una repugnancia natural manchó toda labor pacífica y se llegó a pensar que trabajar era malo y deshonesto. Este instinto nos ha sido legado por nuestros abuelos como herencia orgánica. Tenemos, pues, por raza y nacimiento, el desdén al trabajo, el amor a la adquisición del dinero sin esfuerzo propio, la afición a la ociosidad agradable, el gusto a las fiestas y la tendencia al derroche.

De manera franca y resuelta Mariátegui, enarbola la bandera del trabajo como programa de una escuela de nuevo tipo, que fue el eje de la moderna civilización occidental capitalista, y; que más aún alcanzó su máxima expresión en la experiencia de la escuela soviética:

La solidaridad de la economía y la educación se revela concretamente en las ideas de los educadores que verdaderamente se han propuesto renovar la escuela. Pestalozzi, Froebel, etc., que han trabajado realmente por una renovación, han tenido en cuenta que la sociedad moderna tiende a ser, fundamentalmente, una sociedad de productores. La Escuela del Trabajo representa un sentido nuevo de la enseñanza, un principio peculiar de una civilización de trabajadores. El Estado capitalista se ha guardado de adoptarlo y actuarlo plenamente. Se ha limitado a incorporar en la enseñanza primaria (enseñanza de clase) el “trabajo manual educativo”. Ha sido en Rusia donde la Escuela del Trabajo ha sido elevada al primer plano en la política educacional... Un concepto moderno de la escuela coloca en la misma categoría el trabajo manual y el trabajo intelectual. La vanidad de los rancios humanistas, alimentada de romanismo y aristocratismo, no puede avenirse con esta nivelación. En oposición al ideario de estos hombres de letras, la Escuela del Trabajo es un producto genuino, una concepción fundamental de una civilización creada por el trabajo y para el trabajo... Tiene que ser éste también el principio que adopte una sociedad heredera del espíritu y la tradición de la sociedad incaica en la que el ocio era un crimen y el trabajo, cumplido amorosamente, la más alta virtud.

LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL ECUADOR

En el ámbito de la Educación Intercultural Bilingüe, se han desarrollado importantes procesos que han permitido acercar el proceso educativo nacional a los intereses y necesidades de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, un balance y recuento de lo vivido, se presenta a continuación en la voz autorizada del prestigioso académico español Víctor Bretón Solo de Zaldívar quien conjuntamente con Gabriela del Olmo Carmen publican este trabajo en la revista electrónica del Instituto Científico de Culturas Indígenas

- ICCI: (BRETON SOLO DE ZALDIVAR, 1999), en el mencionado artículo los autores inician tratando la importancia y relevancia que tuvo en el surgimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, la movilización y organización de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. Seguidamente se pasa a realizar un sucinto recuento del proceso histórico vivido en cuanto a la Educación Intercultural Bilingüe para los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador:

Desde las primeras décadas del siglo XX, el tema de la educación en el medio rural ha sido reiteradamente tomado en consideración por todos aquellos interesados en mejorar las condiciones de vida de la población indígena. Cabe destacar, en este sentido, la experiencia pionera de las escuelas auspiciadas a partir de los años treinta en Cayambe por la figura emblemática de Dolores Cacuango, para quien la alfabetización constituía un instrumento más de la lucha emancipadora. Posteriormente, propuestas como las de la Misión Andina entre las décadas del cincuenta y del sesenta (con su énfasis en la construcción de escuelas y en el fomento de campañas de alfabetización entre las comunidades serranas), las impulsadas desde la Diócesis de Riobamba bajo la influencia de Monseñor Proaño (de entre las que sobresalen las célebres Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, en funcionamiento a partir de 1964), las iniciativas bilingües de la Federación Shuar (1964) o los propios avances de la educación estatal laica (piénsese en el Plan Nacional de Alfabetización de los primeros ochentas y, finalmente, en el mismo Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe), constituyeron factores significativos en la promoción del cambio en la sociedad rural. Factores significativos, no obstante, que operaron entretejidos a los otros elementos de carácter socio-económico que propiciaron la gran transformación estructural de los espacios andinos que se fraguó de los años sesenta en adelante: la liquidación de las formas precarias de trabajo, la desaparición del régimen gamonal y las nuevas posibilidades brindadas por la mayor movilidad de una mano de obra ya definitivamente liberada de su secular sujeción a la hacienda.

Posteriormente los autores, dan cuenta de los logros sociales e institucionales que ha aportado el programa de educación intercultural bilingüe de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. Igualmente los autores realizan señalamientos de las limitaciones a las cuales debió enfrentarse la naciente experiencia, entre ellos la determinante intercultural dimensionada

únicamente para la población indígena, en un escenario de una cultura hegemónica, en que los pueblos indios necesariamente debían optar por la interculturalidad:

En el proceso de negociación del actual sistema de enseñanza indígena, algunos líderes tenían como planteamiento inicial la indispensabilidad de una formación bilingüe e intercultural para todos los ecuatorianos. El razonamiento implícito era bien simple: la interculturalidad, para ser efectiva, tendría que darse en igualdad de condiciones. Hasta ahora, no obstante, la educación intercultural bilingüe es la educación de los indígenas, sector de la población cuya inserción en una cultura hegemónica diferente a la suya le hace ser intercultural casi por necesidad. En este estado de cosas, parece que los únicos que deben tomar conciencia, conocer y respetar la realidad heterogénea del país son los indígenas, habida cuenta de que en las escuelas no indígenas (denominadas habitualmente como hispanas), apenas se ha adoptado algún tipo de medida en este sentido.

Definitivamente, la exclusión de la propuesta de interculturalidad del llamado sistema hispano, ahondaba la separación entre la diversidad de pueblos del Ecuador; señalan los autores. Y hacen señalamientos importantes referidos a la dimensión institucional en la cual se mantiene el proceso educativo en el Ecuador:

Quizás no debieran existir dos sistemas educativos paralelos, o quizás sí, y el movimiento indígena no haya querido delegar en el sistema tradicional algo tan importante como la educación de sus hijos. No debe extrañarnos esta actitud de la dirigencia, habida cuenta el trato displicente y etnocida que históricamente han recibido los estudiantes indígenas en las escuelas rurales. Cabría preguntarse, en otro orden de cosas, hasta qué punto es posible pensar en la interculturalidad para todos partiendo de la base de la existencia real de dos modelos en última instancia segregados. Hasta el momento, la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) goza de una amplia autonomía, con capacidad de diseñar un sistema diferente del nacional, en teoría más acorde con la realidad, las necesidades y las expectativas de las familias indígenas. Esa capacidad podría ser considerada como un argumento de peso capaz de justificar la existencia de dos

estructuras paralelas; pero esa misma duplicidad nos coloca ante la disyuntiva de si es o no posible construir una sociedad capaz de respetar el derecho a la diferencia sin partir previamente de un conocimiento veraz de lo que implica dicha diferencia.

Así mismo para fines del siglo XX, los autores grafican las deficiencias sistémicas de la educación intercultural bilingüe:

Los resultados concretos de más de una década de educación bilingüe dejan mucho que desear. Todavía hay demasiadas comunidades sin escuelas, y demasiadas escuelas infradotadas de medios y de docentes. Con frecuencia, además, el supuesto modelo intercultural se ha limitado a traducir, en lo que a procedimientos, contenidos y valores se refiere, la praxis de la escuela tradicional al medio indígena... De hecho uno de los principales déficits de la escuela tradicional era el menosprecio hacia los valores de la cultura local; menosprecio absolutamente coherente para con un modelo educativo cuyo objetivo prioritario era, por encima de todo, borrar las diferencias en aras de la construcción de una ecuatorianidad artificiosamente homogénea. En este sentido, por desgracia, todavía no se han elaborado suficientes materiales didácticos específicos sobre las diferentes culturas que coexisten en el país como para que el objetivo del conocimiento, primer paso hacia una revalorización real de lo propio, pueda empezar a cumplirse, y con él avanzar hacia una interculturalidad efectiva.

Estas limitaciones, para los autores del artículo mencionado, han devenido en problemas de marginación y automarginación del sistema de EIB:

Esas carencias han implicado un empobrecimiento de las realizaciones concretas con respecto a las expectativas despertadas en su día en favor de la educación intercultural. Buena muestra de ello es la actitud recurrente de muchos potenciales usuarios de las escuelas bilingües que, aun contando con centros en la propia comunidad, prefieren llevar a sus hijos a la escuela hispana más cercana, aunque ello implique desplazamientos incómodos desde todos los puntos de vista. Esta realidad, bastante evidente a los ojos de un observador, va más allá de los comportamientos individuales y trasciende incluso a la actitud de no pocos maestros y centros que, a pesar de su ascendencia indígena, son reticentes a incorporarse en

la DINEIB. Algo está pasando pues -y bien grave- con la educación intercultural bilingüe.

En esta situación diagnosticada, los autores hacen señalamientos sobre las causas y posibles soluciones ante esta realidad:

Un elemento importante que explica parcialmente esta paradójica situación es la tendencia reacia de ciertos docentes a cambiar los planteamientos educativos en los que ellos mismos fueron formados. Se trata de un cambio ciertamente difícil, y más en las condiciones laborales y salariales a las que la Administración ecuatoriana los condena, pero indispensable si no se quiere estar reproduciendo permanentemente los caducos moldes tradicionales. Tendría que ser prioritario, para los propios profesionales del ramo, la conveniencia de conocer las características del medio sobre el que actúan: desde la lengua materna de los niños a los que atienden, hasta la trascendencia de la tradición oral en las culturas indígenas, pasando por las características sociales, económicas y organizativas de las comunidades implicadas.

Igualmente se anota como un problema la visión puramente funcionalista de la escuela:

Tampoco hay que olvidar la concepción sumamente funcional que algunos indígenas tienen de la escuela: un mero centro de alfabetización en castellano y poca cosa más. "Si el huambra ya sabe quichua, lo que quiero es que aprenda castilla". Esta respuesta, por ejemplo, obtenida al interpelar a un padre de familia del Chimborazo rural acerca del porqué de su preferencia por la escuela hispana sobre la bilingüe presente en su comunidad, es compartida por muchos otros y revela un comportamiento ante la formación ampliamente generalizado a lo largo y ancho de las parroquias indígenas de la sierra. Se trata, en definitiva, de una actitud que no puede desligarse del contexto socio-económico en que se desenvuelven mayoritariamente las familias indígena-campesinas: "la situación de miseria, marginación y pobreza provoca en la población indígena una legítima expectativa de garantizar a sus niños un futuro mejor a través del acceso a la sociedad que funciona con esos modelos de explicación" del mundo blanco-mestizo y diferentes de los suyos propios.

Se señala igualmente como otro problema, la desvalorización propia y ajena del idioma y las formas culturales ancestrales; y las alternativas posibles desde el Estado para contrarrestar esta situación:

Ligado a este, otro factor a considerar es la contradicción constatable en muchos espacios predominantemente indígenas entre el discurso de unos líderes orgullosos de su identidad, y una praxis en la cotidianidad de numerosos comuneros de desvalorización de lo propio en relación a lo ajeno. A contrarrestar esta tendencia podría contribuir una más alta consideración por parte de toda la sociedad de la riqueza contenida en la pluralidad étnica y cultural del territorio nacional. Esa consideración debiera verse reflejada, por ejemplo, y más allá del mero respeto y de la folklorización, en una presencia mayor del quichua y de las otras lenguas nativas en la totalidad de las esferas de la vida pública y privada: empezando por hacerlas extensivas a todos los niveles educativos -incluido el universitario-, en los medios de comunicación, en la asistencia sanitaria y, por qué no, en las propias instancias del Gobierno Nacional y de la judicatura. Tendría que ser una práctica común y corriente la posibilidad de ejercer el derecho de cada quien a expresarse en cualquiera de esas esferas en su propia lengua, y para ello, la Administración habría de procurar los medios pertinentes. Somos conscientes de las dificultades y reticencias que este tipo de propuestas generaría actualmente en una sociedad como la ecuatoriana; pero no es menos cierto que el único camino posible para que lenguas minoritarias y/o secularmente subordinadas no se vean en el futuro circunscritas, en el mejor de los casos, únicamente al mundo doméstico, es que sean útiles y necesarias socialmente en sus ámbitos de dominio lingüístico.

Los autores (Solo de Zaldívar y Olmo) por último hacen señalamientos precisos y conclusivos de su estudio referidos al rol del mismo proceso educativo, cuanto de los alcances y deficiencias del mismo:

A tenor de estas reflexiones, como colofón, hay dos ideas que nos parece conveniente enfatizar. La primera se refiere al papel estratégico de la educación como elemento fundamental de construcción y transmisión de valores, de toma de conciencia de la realidad y, en última instancia, de cambio social a largo plazo. Los espacios ganados por el movimiento indígena a partir de la

consolidación de una dirigencia formada y con capacidad de articular un discurso político propio es buena muestra de ello. La segunda, por su parte, hace alusión a la necesidad de que la interculturalidad se extienda al conjunto de la sociedad ecuatoriana y no quede relegada a un solo sector de ésta. Más todavía: el análisis de los resultados obtenidos por el modelo educativo bicefalo vigente pone en entredicho la visión triunfalista que a menudo se difunde sobre los logros del proceso negociador que condujo a la institucionalización de la educación bilingüe. La precariedad de infraestructuras es tal, que prácticamente amenaza con vaciar de contenido efectivo la autonomía de la DINEIB. Parece como si, una vez más, y bajo la apariencia de un nuevo espacio conquistado por el movimiento indígena, el Gobierno Nacional haya continuado con su praxis tradicional de relegar a los indios los asuntos de los indios, pero sin ninguna intención real de asumir la interculturalidad como un asunto de Estado.

Prácticamente a 14 años de este estudio y diagnóstico, los señalamientos de los autores del mencionado estudio, han sido confirmados en términos generales por las dinámicas sociales, políticas e institucionales en las que en la actualidad se encuentra enmarcado el sistema de educación intercultural bilingüe.

REFORMA Y ACTUALIZACION CURRICULAR EN EL SIGLO XXI

Al momento presente, el gobierno de la llamada “Revolución Ciudadana” ha iniciado un amplio proceso de reforma educativa que se ha plasmado en acciones de gobierno y de Estado, que han dado resultados como el programa de “Actualización y Fortalecimiento Curricular de la Educación General Básica”; igualmente se llegó a un amplio consenso para aprobar la nueva “Ley Orgánica de Educación Intercultural” y su reglamento. Lo que unido a una mayor inversión, control y gestión del área educativa ha redundado en importantes cambios del sistema educativo ecuatoriano. Igualmente se han abierto espacios de capacitación y formación para docentes; y la propuesta de la creación de una Universidad Nacional de Educación en el marco de una profunda reforma del Sistema de Educación Superior.

Un currículo intercultural es un cometido urgente para el presente, a pesar de haberse logrado una avanzada legislación que define como intercultural al conjunto del sistema educativo, e incluso dictamina se oferta de manera obligatoria en el pensum de estudios de todos los establecimientos educativos, la enseñanza de una lengua ancestral, a pesar de ello el currículo como tal, a pesar nuevamente de haber sufrido una radical actualización, lo intercultural casi está ausente, especialmente en los objetivos, en los ejes de aprendizaje , en los mismos bloques de contenidos y más aún en sus destrezas, así como en las precisiones para el aprendizaje y en los mismos criterios de evaluación. Esto en mucho se debe en mucho al hecho de que la actualización curricular estuvo inicialmente pensada para el denominado sistema hispano, pero cuando la ley orgánica de educación intercultural, plantea la interculturalización del conjunto del sistema, la actualización curricular como que alcanza apenas a titular el carácter intercultural del currículo.

Salvando este aspecto de carácter procedimental, igualmente en el sistema educativo nacional, incluso en el mismo seno de la sociedad nacional, se mantiene un larvado racismo, se maneja niveles sutiles de exclusión y marginación; o simplemente con la más absoluta “buena fe” se considera inviable la educación intercultural en el cometido de una interrelación y diálogo horizontal, entre el saber y el conocimiento de occidente y el saber y el conocimiento de las nacionalidades y pueblos ancestrales. Incluso este prejuicio se ha traspasado al seno mismo de importantes núcleos societales de origen y ancestro indígena, quienes igualmente de manera franca o velada se resisten a un proceso de educación intercultural bilingüe.

En estas condiciones es de la máxima importancia que los actores sociales e institucionales del proceso educativo, alcancen la dimensión y la visión trascendente que tiene el planteamiento de la interculturalidad desde una visión andina, que en mucho significa el resarcimiento de uno de los canales

más importantes del proceso de inculturación, resignificación e identidad de propios y extraños. Mientras la situación de carácter colonial, que en mucho es de carácter ideológico, no se haya saldado en la sociedad nacional, muy poco se podrá hacer desde el currículo de la escuela, pero a pesar de ello la escuela como un organismo dinámico de la sociedad y de la misma institucionalidad estatal, está llamada a plantearse de manera profunda el liquidar el colonialismo y avanzar fuertemente a un proceso de educación y formación intercultural del conjunto de actores educativos.

En mucho la vigencia y el camino recorrido por el sistema de educación intercultural bilingüe, asentado en las comunidades de los pueblos y las nacionalidades indígenas, ha significado un importante avance en el objetivo de la interculturalidad, como una necesidad, como un deseo y una realidad consustancial de la vida de las comunidades y pueblos; ello no ha ocurrido desde el otro polo, por un lado los direccionamientos para este proceso han sido escasos y las voluntades políticas menos aún.

En este cometido, se considera importante, una vez más plantear la dimensión del problema de la interculturalidad, a partir del reconocimiento crudo y despiadado de la carga colonialista que conlleva la sociedad actual y de sus principales instituciones, incluso las de carácter estatal; que a pesar de las declaraciones y exposiciones teóricas que hemos revisado en el anterior capítulo (Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013), como que no trascienden a políticas y acciones de carácter relevante que den cuenta de un nuevo proceso.

Ahora más que antes, se hace presente la necesidad del impulso de la interculturalidad desde los núcleos más conscientes de la sociedad y más aún de los pueblos indígenas, directamente involucrados en la solución de sus problemas y en la satisfacción de sus propias necesidades y aspiraciones.

6.3 PRECISIONES PARA UNA ENSEÑANZA – APRENDIZAJE INTERCULTURAL

En el poligrafiado “Herramientas Pedagógicas del Docente para construir el Suma Kawsay” editado por el Ministerio de Educación y la Subsecretaría para el Diálogo Intercultural, en el prólogo la actual Ministra de Educación, Gloria Vidal Illingworth, manifiesta que:

En lo que respecta al apartado acerca de la interculturalidad, en él se pretende reflexionar de una manera profunda acerca de sus contenidos y de sus modos de implementación, de manera que deje de ser un enunciado y se transforme en una guía práctica para una interrelación equilibrada, afectiva y sin discriminación entre los miembros de las diferentes culturas del país.

Pero en la realidad, el desarrollo de la interculturalidad no se trata sólo de una “guía práctica”, sino de una profunda revisión del marco colonialista de la misma educación, de un amplio programa de descolonización del Estado y sus instituciones así como del cambio de la mentalidad colonial explícita o implícitamente en el conjunto de la sociedad oficial, y; es por ello importante retomar como elemento introductorio, el discurso y la visión de Ramiro Reynaga, quien en su libro clásico “Tawa Inti Suyu: 500 Años de Resistencia Keshwaymara contra España” refiriéndose al carácter colonial del proceso formativo y al ocultamiento y tergiversación deliberada de la historia, por parte de la historia andina oficial, manifiesta:

Los blancos bloquean nuestro camino al futuro bloqueando nuestro camino al pasado. Si no sabemos de dónde venimos ¿cómo podremos saber nuestra dirección? ¿Si hemos avanzado o retrocedido? ¿Si vivimos mejor o peor? Sin troncos bien clavados en el pasado no puede haber ramas robustas alcanzando el futuro. La historia, es arma. Oprime con la mentira y el silencio o libera con la

verdad. Españoles y criollos le sacan su color indio a la historia de Los Andes. La reducen a cuentos de hazañas imaginarias de los asaltantes. Según los criollos enseñan en sus escuelas la historia de nuestras tierras comienza cuando son invadidas. Después de una breve y nebulosa "prehistoria" india. Los curas y soldados quienes quemaron nuestras bibliotecas historiaron que no teníamos escritura. Así sus descendientes esquivan reconocer hoy su ignorancia para entenderla o su incapacidad para descifrarla. Los militares españoles quienes reprimieron con sangre la resistencia kheswaymara armada escribieron que aceptamos la invasión mansamente. La historia andina oficial está llena de agujeros y contradicciones. Mentiras viniendo de plumas diferentes por fuerza desarmonizan. La verdad de un hecho es una. La mentira acerca del mismo hecho sigue múltiples y opuestas versiones. La misión de la historia oficial es triple. Cortarnos el acceso a nuestro pasado. Justificar como civilización el asalto invasor. y convencernos de nuestro "salvajismo". La historia oficial tapa nuestras raíces con nombres y hechos extranjeros. Asesina todo entusiasmo por nuestra nación. Nos enseña a aprender sin comprender. Nos avergüenza por ser indios para hacernos aceptar más conquista. Pues quien no conoce el proceso de una invasión fácilmente creará en la inferioridad de la víctima. Nos domestica hasta lograr que nos duela el dolor de los invasores y nos duela la alegría de nuestro pueblo... Procura acuñar, imprimir en nuestra mente esta versión opresiva: solamente el blanco posee todas las cualidades humanas, nos humanizamos en la medida que nos acercamos a él. Es decir en la medida que nos dejamos colonizar."

La crítica implacable de Reynaga igualmente se dirige sobre el paradigma civilizatorio eurocentrista, del cual en mucho en el plano de la filosofía, Estermann igualmente tiene una visión crítica:

Europa nos hace creer a indios, africanos, asiáticos, árabes, esquimales, que hay una sola civilización humana poblando el planeta Tierra culminada por la raza blanca europea. Esta leyenda describe la raza europea fuerte, inteligente, bella, moral. No sólo como la raza más civilizada sino como la civilización en sí. Escala única para medir a los demás pueblos del mundo. Los cuales así comparados por fuerza aparecen como razas débiles, estúpidas, feas, inmorales, en fin, no civilizadas... el blanco es el único ser humano total. Las otras razas somos puente suspendido entre la bestia y el humano. Debemos aceptar como natural y agradecer como guía la dominación blanca. La leyenda de una sola naturaleza humana llama civilización, al asalto y masacre de continentes. Europa hace de su arte "el" arte en general y el de los demás

continentes artesanías folklóricas, o cuando más arte "primitivo" Hace de su moral "la" moral. De su derecho "el" derecho y de los demás cuerpos jurídicos salvajismo. De su belleza "la" belleza. De las cualidades europeas las cualidades humanas y de su dios regional dios de africanos, indios, asiáticos.

El carácter alienante de la historiografía oficial andina, sobre la escuela y de esta sobre los niños indígenas de los pueblos del tercer mundo, es desenmascarado abiertamente, por la crítica de Reynaga, la igual que el carácter dominador y por ende excluidor del otro, por medio de la desvalorización de las culturas ancestrales, como precivilizadas, o simplemente aborígenes o salvajes, es cuestionado como el eje sobre el cual el paradigma del hombre blanco europeo, ha construido su dominación cultural:

Si aceptamos como cima de la raza humana a la blanca es grande la tentación de sentirnos parte suya. Hacer nuestra su historia de conquista. Desligarnos de nuestro pueblo derrotado. Olvidarla como una enfermedad curada. La historia europea desaloja en los Andes la nuestra, aprovechando su pretendida universalidad, deseduca enseñando no conocimos propiedad privada, armas de fuego, moneda, fronteras; por ende estuvimos retrasados en ese camino universal; en algunos siglos más las hubiéramos conocido. La historia europea muestra nuestra vida como tosco rudimento de vida civilizada. La historia Invasora que debemos aprender niega nuestras tradiciones milenarias.

Otro de los elementos clásicos de la historiografía oficial, es el relativo al tratamiento de los héroes, habida cuenta que en la fase del pensamiento mítico, los niños necesitan reflejarse en el mito del héroe para configurar su identidad cultural como ethos de un pueblo, a cambio de eso la historiografía oficial ofrece la figura del héroe en la imagen del conquistador, y luego del criollo independentista, en cambio los héroes propios de la resistencia y de las luchas indígenas, quedan invisibilizados o a lo sumo tratados de manera anecdótica:

Oculto nuestros héroes, si ello es imposible los amestiza o blanquea. Recorta brutalmente el tiempo de nuestra existencia libre antes de la invasión para convencernos que no tuvimos historia. Esta la disminuye a relación caótica de anécdotas de héroes blancos fabricados sin participación de pueblo, de multitudes indias.

El papel igualmente alienante, disociador y mitificante del antropologismo anglosajón, es igualmente objeto de crítica de Reynaga:

Los antropólogos e historiadores que estudian nuestro pasado y presente son blancos. Les cuesta aceptar sus limitaciones. Llenan sus lagunas de conocimiento con presunciones o deducciones europeas, es decir antindias. Lo quieran o no, lo sepan o no, inventaron el "animismo" "primitivismo" y decenas de ismos, reales sólo en el cerebro europeo o colonizado. Como criaturas creadas por su ambiente industrial no pueden percibir las explicaciones cósmicas de nuestras conductas y símbolos. Ciegos escribiendo acerca de colores, sordos a la sinfonía universal, única referencia capaz de explicarnos, procuran encajarnos en los casilleros de su pequeña ciencia regional. Cuando no encuentran una etiqueta "científica", es decir europea, para una parcela de nuestro ser se intranquilizan se incomodan. En vez de sentir el cosquilleo del investigador nato ante lo misterioso salvan el escollo tachándonos de salvajes. Simplemente por no coincidir con la vida europea.

De ahí que Reynaga plantea en positivo las formas a través de las cuales el colonizado debe acabar con su propia alienación, y reconfigurar su ser en la identidad ancestral y cultural propia, en la etapa contemporánea, y el medio preferente es reescribir la historia:

Parte importante de la construcción de nuestro futuro es reconstruir nuestro pasado. Pero las maravillas levantadas por los antiguos andinos fascinan. Cual veneno dulce pueden absorber los cerebros andinos de hoy con investigaciones sin fin, desconectarlos del hoy. Nuestro pasado no es dulce memoria sino herramienta y guía. ¿Qué valdría toda nuestra cultura milenaria si no ayuda a asegurar nuestra sobrevivencia? Los criollos como los españoles no reconocerán su barbarie. Están satisfechos con su propia mentira.

Escribir historia para ellos es inútil. Ningún opresor será convencido por un libro liberador. Odian la luz los acostumbrados a la penumbra de las catedrales. Quienes perpetraron inquisición luchan para impedir a la verdad iluminar sus cámaras subterráneas de tortura. Los escritores que sin haber entendido nuestros mitos nos acusan de primitivos no reconocerán su ignorancia. Los andinos debemos escribir la historia de Los Andes. Esta verdad tan sólo a nosotros nos interesa vitalmente. Pues únicamente la verdad soporta construcciones eternas. Esa obra también será comunal. Cada día hay más elementos. Nuestro pasado está cada día más cercano, conocido y admirado. Los últimos descubrimientos e interpretaciones de objetos desenterrados en las construcciones andinas resaltan el absurdo de las mentiras sagradas oficiales.

Aquí Reynaga, como todo cientista social, y más aún como historiador y líder indígena, muestra profundo interés en el hecho educativo, como base para la desestructuración o reconstitución de la identidad nacional y cultural, a partir del proceso de inculturación o aculturación de los niños en el ámbito de la escuela:

El cerebro no piensa ni puede pensar dos realidades al mismo tiempo. La educación o educa describiendo nuestra tierra o deseduca tapándola al describir otra. En Los Andes niñas o niños son encarcelados detrás de muros y rejas para separarlos de su pueblo. Por aquel axioma y por esta realidad lo que enseñan las escuelas andinas es falso. La escuela libera o esclaviza. Abre ventanas al pensamiento o la castra para domesticar buenos ciudadanos, conscientes sólo de la distancia que los separa del grupo gobernante. El kheswaymara es el eterno educado, el blanco el educador. El kheswaymara es quien debe ser disciplinado. El criollo el disciplinador. La UNESCO, Comisión de las Naciones Unidas para la Educación y la Ciencia declaró: la educación debe adaptarse a la realidad. Correcto, pues si la realidad se debe adaptar a la educación ya es conquista. Los chicanos en Estados Unidos ya lo consiguieron. Los maestros de sus hijos hablan en clases su idioma español. En Los Andes los maestros ignoran los idiomas kheswa y aymara en escuelas de las regiones kheswas y aymaras. Para deshonra de su profesión prohíben estos idiomas indios e imponen el español. Toda campaña de alfabetización es campaña de conquista. Es castellanización asesina de nuestras lenguas. Mas la victoria del idioma opresor es incompleta por fuerza. Kheswaymaras recién alfabetizados suelen decir riendo: "Yo puedo hacerle hablar al libro, pero no sé lo que dice". La educación andina construye ignorancia en escuelas, colegios y universidades.

Nos enseña a sustraernos de nuestra cultura atiborrándonos con descripciones rudimentarias de realidades europeas. Lo agobia para mantener un grado satisfactorio de ignorancia en alumnos y profesores. Escuela y colegio honran los asesinos y detractores de nuestra nación. Nos hacen olvidar nuestra sabiduría comunal. Para quitarnos el orgullo de ser nación privilegiada nos enseñan la sabiduría de otros pueblos. Ilustran los textos traducidos con héroes, plantas y paisajes de Europa. Después de leerlos sabemos menos sobre nuestras plantas, héroes, paisajes. "Tiende a volvernos repetición de naciones europeas.

El carácter profundamente alienante de la escuela rural es señalado como la causante del grave daño a la mentalidad y a la conciencia del ser andino, de la configuración histórica identitaria de los niños en el patrón cultural originario:

Las escuelas rurales, campesinas, son las más dañinas. Con su método, idioma y programa amestizan. Destruyen nuestro vínculo vital con el ambiente. El alumno kheswaymara debe aprender cuántas amantes tuvo Napoleón para no aprender cómo nuestras Comunidades lograron moldear la piedra y florecer los desiertos. La educación andina no nace de Los Andes. Repite la de tierras lejanas. Los problemas regionales vivos, presentes, no interesan a los profesores universitarios, sesudos, marchitos y archivados. Convencidos que la cultura es europea adoran servilmente a la Europa capitalista o "socialista". Dentro de las colonias andinas ser culto es ser invadido. Es haber sido avasallado, devorado por la cultura invasora. Asimilar en Los Andes ha llegado a ser sinónimo de aprender. Nadie lo nota. Asimilar viene de similitud. Significa dejarse moldear por el enemigo europeo a su semejanza. La vida de las naciones criollas condena su pobre educación. Los criollos mismos desprecian sus propias escuelas. Todos ellos procuran mandar sus hijos a las extranjeras. El propósito primero de la educación andina no es educar. Es desviar el odio del kheswaymara al invasor hacia su hermano oprimido. Volverlo admiración al opresor y su continente. En nuestras tierras no hay maestros que amen a nuestro pueblo, que nos mencionen sin odio, que en sus clases no asesinen nuestra cultura, que vean nuestro futuro algo diferente al aniquilamiento.

Reynaga valora como de primordial importancia en el cometido de recuperar la identidad, el establecimiento de medios de comunicación propia, y el uso de la lengua propia en la educación comunitaria:

Mientras tanto los libros indios son prohibidos por impresores criollos, capitalistas y comunistas. La ignorancia censura, la sabiduría incita opiniones diferentes. Los españoles lo saben bien. Jamás conocieron pensamiento libre. Mientras los kheswaymaras no tengamos imprentas propias, otros, nuestros enemigos, decidirán qué se publicará sobre nuestro pueblo. Qué aprenderán nuestros hijos. Mientras más estudia un kheswaymara en Los Andes más se avergüenza de ser kheswaymara. Hay razón. Todos los hombres venerados por la sociedad criolla dominante nos despreciaron y atacaron. Nos insultan los nombres de calles, plazas, mercados, departamentos y hasta repúblicas. Nicaragua fue un indio servil, ayudó a Gonzáles Dávila contra Nicaraguán. En el centro de Lima, junto al palacio de gobierno, una estatua a Pizarro honra el asesinato, el robo, la violación. En México, al menos, ni españoles ni criollos pudieron levantar estatua a Cortés La única está dentro del hotel de un español del partido oficial. La educación que insulta al kheswaymara debe desaparecer de tierras kheswaymaras. Quien nos enseña la cultura europea para cambiarnos, para asimilarnos, es enemigo. Cualquiera que nos inyecte vergüenza por ser lo que somos es enemigo. Si no podemos mirar de frente, con tranquilidad y alegría en las escuelas de hoy, necesitamos otras. Tenemos que volver a la educación comunitaria, donde se aprende sabiduría útil a la vida a toda hora. Mientras debemos cambiar los libros escolares. Comenzando por los rurales. En nuestros idiomas deben decirnos la verdad sobre nuestra vida. Nuestra concepción cósmica no necesita enigmatizar su lenguaje para revelar profundidad.

6.4 HERRAMIENTAS PEDAGÓGICAS PARA CONSTRUIR LA INTERCULTURALIDAD

En síntesis con el tema anteriormente tratado, se debe considerar que el tratamiento y enseñanza adecuada de la Historia, es el eje central y la herramienta pedagógica por excelencia para construir la interculturalidad. En ese cometido durante el mes de octubre del 2012 un equipo de curriculistas, docentes y autoridades del SEIB de la nacionalidad Kichwa, conjuntamente con funcionarios del área curricular del Ministerio de Educación del Ecuador,

realizaron un taller, para establecer concordancias en las cuatro áreas básicas del currículo de Educación General Básica, con el currículo de la Educación Intercultural Bilingüe.

En el marco de ese Taller se trabajó una propuesta de un grupo, para el área de Estudios Sociales, su informe (VILLAVICENCIO, 2012) de manera sintética se pasa a reseñar y comentar, como una herramienta pedagógica del área más conducente para recuperar la memoria histórica y la identidad de los pueblos y nacionalidades, en el marco de la interculturalidad y la plurinacionalidad. Así se definió la importancia de enseñar y aprender estudios sociales, en el que el énfasis precisamente se establece sobre el eje de la construcción del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural, en el respeto y valoración de los saberes ancestrales y el *sumak kawsay*:

Los estudios sociales en educación intercultural bilingüe son importantes porque permite interrelacionar las diversas culturas y formas de pensamiento que han surgido en el espacio nacional a través del tiempo y que se hallan vigentes. A partir del reconocimiento de esta diversidad se fundamenta la construcción del estado plurinacional y la sociedad intercultural basada en el respeto a los derechos humanos y colectivos. Es necesario el fortalecimiento y revitalización del saber ancestral (conocimientos tradicionales) desde la educación intercultural bilingüe y en particular desde los estudios sociales, para entender y vivir el Sumak kawsay (vida en plenitud), establecido como derecho constitucional. Los Estudios Sociales en general y la Historia en particular, constituyen un eje conducente a la recuperación de la memoria histórica de las comunidades, pueblos y las nacionalidades, el cual ha sido bloqueado de manera sistemática por el poder colonialista. Además, en este sentido, es de primera importancia contextualizar al pensamiento mítico infantil, para inscribir de manera profunda su propia identidad histórica cultural y evitar que esta sea alienada por la historiografía oficial que en mucho sigue siendo colonialista. Igualmente es de importancia en los estudios sociales, tomar en consideración un enfoque cultural que dé cuenta no solo de la estratificación social, sino de la pertenencia e identidad cultural que ha sido asumido desde los propios pueblos y nacionalidades o asignado desde el estatus oficial.

La relación cósmica de la naturaleza y la sociedad, necesariamente debe ser un eje fundamental en la concepción y estudio de la sociedad, más aún en el caso de los pueblos ancestrales, cuya lógica y cosmovisión se halla precisamente íntimamente relacionada con la naturaleza.

La relación entre comunidad-tierra dada en condiciones de reciprocidad, armonía y diversidad, han desarrollado sistema de sentir, pensar y actuar propios. Estos sistemas se expresan en las denominadas metáforas andinas que se visualizan en: 1) Naturaleza viva; 2) Espacios alto - bajo; 3) Mundos: dual, tripartito, cuatripartito, pentapartito. Las relaciones entre los seres del cosmos se dan en horizontalidad y complemento, es decir la comunidad cósmica de las deidades quienes son dadores de energía y vida en el kay pacha los cual a su vez se complementan sensiblemente con los seres del uku pacha; a su vez esta esencia de la materia regresa al cosmos en un eterno ciclo de vida.

En esta relación dialógica de la sociedad y la naturaleza, se establecen paradigmas del ser andino, visualizados como valores y formas de conducta apropiadas, que es de mucha importancia para una correcta inculturación en los modelos propios de vida.

Todas las comunidades son seres con vitalidad energética propia, lo que les permiten interactuar para construir saberes que van ordenando los modos de vida, crianza y reproducción.

La visión cósmica y vitalista de la Pachamama, exigen un enfoque igualmente cosmovisional de la Geografía como tal, para pasar al estudio de sistemas comunitarios de la naturaleza en una diversidad, en su riqueza vivencial y espiritual. En este sentido la educación ancestral:

Preparaba al ser humano, para un permanente proceso de desarrollo y revitalización; en el marco del conocimiento y manejo de los espacios comunitarios y de la vida en comunidad, que

involucraba no solamente lo humano, sino los diferentes reinos y espacios de la pachamama; los mismos que al tener vitalismo, estaban provistos de espíritus tutelares. De esta manera la geografía como tal deja de ser un espacio muerto y se convierte en espacios de vida, en un lugar de hábitat de los ecosistemas comunitarios y además en sistema geográfico – bioclimático - paisajístico cultural. Ello no implica que la comunidad humana, estuviese librada a la fuerza de la naturaleza sino que esta fuerza era posible de ser aprovechada mediante el conocimiento y la sabiduría acumulada y puesta al servicio del sumak kawsay a través de un rígido sistema de planificación y organización de recursos y bienes que se destina a alimentar la vivencia y el bienestar colectivo.

El esquema cosmológico es la base de explicitación de la sociedad ancestral, en este caso kichwa, y ello traduce la visión cósmica de un proceso de carácter étnico – cultural que se fragua en un ecosistema y en relaciones de poder entre el runa y la pachamama. De ahí la importancia que tiene para el proyecto político de recuperación de la identidad y la conciencias de los runas, este tipo de enfoque.

La proyección histórica de los pueblos originarios se establece a partir de ideaciones cosmovisionales que se consolidan en mitos de origen, en la consideración de la interacción cósmica de la naturaleza con la sociedad humana, plasmada en la cultura, y que se referencia en tiempos y espacios cíclicos, que regresan y a la vez renuevan el mundo (pachakutin). La propia estructura del sistema “mundo originario”, como una construcción histórica – cultural de los pueblos originarios, se establece en dimensiones “espacio-tiempo”, particularizados en el jawapacha (celestial – futuro), kaypacha (presente - centro) y ukupacha (pasado - interior) categorías cosmológicas que definen a la vez elementos de poder simbólico – estructurante, que se intermedian en los tres espacios.

En el enfoque cosmovisional de los estudios sociales, se vuelve sistémico y complementario con la realidad sociocultural de un pueblo, las categorías y conceptos, traslucen el proceso de identidad y reconocimiento del mundo y la sociedad andina.

Sobre este esquema cosmológico se mantiene el equilibrio dinámico y armónico de la sociedad humana y el conjunto de la naturaleza. El poder se establece desde el espacio celestial a partir del kamay o energía esencial que se distribuye desde éste, de ahí la importancia de los sistemas calendáricos y de las festividades lunisolares, como formas a través de las cuales los humanos propician y se relacionan con el entorno natural y sociocultural. De igual manera el manejo de espacios y tiempos de poder, permite que los hombres de conocimiento (amawta, yachak, yatiri) conecten las waka (espacios - tiempos sagrados), descifren sus significados y canalicen su poder, para la estructura social y el orden cosmológico. Así mismo la interrelación espiritual con los ancestros, ritualizada y simbolizada en el culto al mallki, apuk y aya, establece linajes y concentraciones del poder político-religioso, que se respeta y acata en el ordenamiento familiar y social de las culturas y pueblos originarios. La necesidad de canalizar el espíritu de la violencia individual y social, en el desarrollo de un espíritu guerrero, lleva a ritualizar el conflicto (makanakuy), bajo formas culturalmente aceptadas y bajo patrones de conducta, que implican el sacrificio y la inmólación, a través de peleas entre comunidades por la toma de la plaza (tinkuy), resistencia al dolor y poder sobre la misma muerte. Estos procesos se relacionan también con una buena cosecha y la armonización con los elementos naturales (wakcha karay).

Este es un tema central para la recuperación y sanación de la memoria histórica y de la conciencia de los pueblos ancestrales; bloqueado por la historiografía oficial, en base a ocultamientos, relativización y difusión de los procesos intrínsecos del proceso de invasión y posterior coloniaje.

La visión regional andino - yunka constituye otro de los elementos gravitantes en la conciencia y en la identidad del ser originario de América, traspasando las fronteras coloniales, se ubica en el eje histórico de la construcción de una unidad regional propia. Es igualmente importante priorizar la existencia milenaria de pueblos indígenas en las tierras que hoy es Ecuador, la integración de los pueblos indígenas al Tawantinsuyu y la resistencia a la invasión y colonización hispano / europea, este último se ha convertido en un tabú para la historiografía oficial, que pretende ocultar a la memoria del mundo y de las generaciones presentes, las consecuencias cataclísmicas de la desestructuración del orden impuesto a los pueblos originarios, el ecocidio y el genocidio concomitante, dejando de lado la necesidad del resarcimiento histórico y el análisis profundo de las causas de la actual situación de postración de millones de originarios.

Igualmente para el proyecto descolonizador de la historia y los estudios sociales, es importante, acentuar la crítica a un orden civilizatorio que se impuso y aún se impone mediante alienaciones culturales y educativas.

El estudio crítico del Viejo Mundo, de Europa en especial, permite reconocer la trayectoria histórica de un sistema civilizatorio que se perdió en el individualismo, la propiedad privada, el esclavismo, el servilismo, el mercantilismo, machismo y el patriarcalismo. La historiografía oficial pretende que este sistema sea considerado como el único e insuperable a nivel mundial. El análisis reflexivo de la invasión española a América y sus lógicas coloniales, dan cuenta de lo perdurable de estas estructuras sociales, culturales, económicas, políticas y mentales que se impusieron y permanecieron a lo largo de la Colonia, y en la misma época Republicana; y, que aún hoy persisten en la mentalidad de las esferas del poder dominante.

El recuento de los procesos históricos no debe y no puede olvidar a los actores fundamentales de los mismos, esto es la masa de millones de seres explotados, discriminados y excluidos, que en su grandeza supieron levantarse en contra del genocidio, del dominio colonial – feudal, de la dominación oligárquica – imperialista, en busca del sumak kawsay.

El estudio y reconocimiento de los grandes levantamientos y sublevaciones indígenas y populares como motor del proceso de desestructuración del régimen colonial, así como la escasa visión y posición liberal de las clases feudales independentistas, explica la debilidad del proceso de reforma democrática – burguesa del Estado; ... La época contemporánea marca la insurgencia de nuevos actores sociales (indígena, campesina y popular) en la lucha contra el modelo neoliberal representado por los gobiernos burgueses aliados a poderes imperiales. Lo que provoca de manera inmediata profundas reformas estructurales, así como nuevos marcos jurídico – constitucionales, que han empoderado de derechos a los pueblos originarios y ha abierto espacios de democracia directa, en el marco del llamado socialismo del siglo XXI. En este marco, la recuperación de la historia verdadera, abona al proceso de

independencia y cambio estructural del Estado, propiciado por la nueva Constitución de la República, de los mandatos de constituir un Estado plurinacional e intercultural, y reconocer de manera amplia los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. Igualmente, la visión de la historia como el resultado del avance y desarrollo de las fuerzas productivas chocando con las relaciones de producción y las formas de propiedad de estas, así como las luchas de las clases y los pueblos como el motor de cambio y transformación de la sociedad y el Estado.

OTROS ELEMENTOS PARA CONSTRUIR LA INTERCULTURALIDAD A PARTIR DE LOS ESTUDIOS SOCIALES

Así mismo el grupo de trabajo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, estableció algunos otros elementos que permitirían concordancias y acercar el currículo del sistema nacional a la propuesta intercultural.

- En el señalamiento de los ejes, sobre los cuales se estructura el área de estudios sociales, es necesario resaltar los elementos de carácter crítico, así como étnico – culturales identitarios y en ese contexto, recuperar los valores comunitarios y el carácter rebelde de la juventud.
- En el recuento temático, por cada uno de los niveles de enseñanza se buscarán precisiones que apunten a rescatar los enfoques y elementos cosmovisionales, así como la apreciación de la identidad nacional, propia y ajena, en una dimensión local, nacional, regional y mundial.
- El estudio de la geografía humana, debe de realizarse con fuertes entradas culturales y antropológicas, pues de lo que se trata no solo es de visibilizar la gran diversidad de pueblos y culturas, sino aún más el

común ancestro de muchas de ellas, así como la común dominación por parte de los países coloniales antes y hoy imperialistas.

- La historia del Ecuador, debe constituir un capítulo fundamental en el reconocimiento del ser social propio y ajeno. Para ello se debe partir del reconocimiento de las poblaciones originarias por fuera de los límites cerrados de la actual realidad sociopolítica, de tal manera de formar una conciencia ampliada del estudiante sobre los espacios regionales, en los cuales se configuraron las naciones y pueblos ancestrales.
- Hay plena concordancia en dejar de lado el clásico método singularizador de la historia, en los llamados héroes o grandes personajes; poniendo en claro el papel relevante de las sociedades, así como los cambios estructurales sistémicos, que en último término matrizan la historia.
- Es de gran importancia, establecer las implicaciones que la historia universal, tienen para la conciencia del ser andino, son muchas, empezando por aquellas que se determinan por el continuum cultural de los pueblos indoasiáticos, y el reconocimiento del Africa como la cuna de la humanidad, dejando de lado el obsesivo tratamiento de lo europeo como paradigma universal.
- En la dimensión colonial mundial, y en particular de América; así como los procesos de liberación de los pueblos, en la Actualización Curricular se denota brumosa, y en mucho es debido a la carga colonial que impone el sistema sobre este tipo de estudios, hace poco considerados superfluos o francamente subversivos.

- Es necesario profundizar la metodología que permite un proceso de enseñanza sobre la base de presentar el paisaje cultural y cosmovisional en el tratamiento de los estudios sociales, por un lado vuelve los contenidos científicos, más dinámicos y amigables con el estudiante, y de otro lado permite visualizar y considerar el rico entramado de múltiples interrelaciones que presenta un hecho histórico; estimulando además la capacidad creativa e intuitiva de los estudiantes.

- Otra metodología que se la ha venido aplicando de manera sistemática en el sistema de educación intercultural bilingüe, es propiciar, no sólo la participación de los abuelos/as, sino de personas mayores de las comunidades, como forma de canalizar el recuerdo histórico sobre los niños y adolescentes, lo cual tiene un carácter cultural, e incluso se vuelve un rol de los abuelos/as en el proceso de inculturación de las generaciones jóvenes en las comunidades andinas.

- Uno de los aportes señeros a rescatar en el estudio de las sociedades aborígenes, es el ejercicio del poder, del buen gobierno, así como sus tradiciones que manifiestan un orden cosmológico y comunitario. Lo que implica reconocer igualmente la gran capacidad de enseñanza y didáctica que provee los aspectos míticos en forma de leyendas y tradiciones que canalizan los tiempos inmemoriales guardados como registros del inconsciente colectivo de un pueblo, y que literalmente trasladan la mente, especialmente del niño, a la visión del pasado. Otro elemento importante y que se rescata de la cosmovisión andina, es el reconocer los procesos históricos sobre movimientos cíclicos con rupturas del orden y aparente retornos, que es eso lo que señala el mito del *pachakutin*.

- Es necesario acotar las necesarias referencias a los derechos colectivos, a la precisión de una nación intercultural, del mismo Estado y la comunidad plurinacional, del proyecto nacional intercultural, de que una cultura de paz no es suficiente si no viene aunada a la justicia y equidad, y el carácter indoamericano de la historia y la realidad actual de los pueblos de América. Precisiones que necesitan ser explicitadas y ampliamente referenciadas, si es que deberas se trata de ir hacia un modelo intercultural.

- Al respecto de los ejes de aprendizaje, el enfoque intercultural demanda cualificar la identidad étnica – cultural como un eje primordial, así como el señalamiento de la respectiva macrodestreza; para avanzar de la delimitación de “ciudadanía responsable” a la “ciudadanía comunitaria” como un nuevo concepto que trascienda lo limitante que resulta un criterio de carácter moral (responsable), y más aún lo estrecho de la semántica de “ciudadanía”.

- En cuanto al perfil de salida del área, el trabajo del taller de concordancia desde una perspectiva intercultural propia del Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe – MOSEIB, estableció amplias diferenciaciones de la Actualización Curricular, así se definió de entrada la necesidad de “Valorar la identidad plurinacional e intercultural así como los símbolos y valores que caracterizan a los pueblos y nacionalidades y a la sociedad ecuatoriana. Vivenciar actitudes y pensamientos comunitarios, lógico, crítico y creativo en el análisis y planteamiento de soluciones de la problemática histórica, social, económica y política.” Ya que la redacción de la Actualización Curricular nuevamente omite las especificidades de lo plurinacional e intercultural. Igualmente en el perfil de salida de la Actualización Curricular, se denota la escasa proyección de una metodología puramente “cognitivistas y constructivistas” en relación al planteamiento de generar propuestas

de solución de problemas y comprometimientos con la solución de los mismos, así como acciones comunicativas y socializadoras del conocimiento; que es una metodología que el MOSEIB ha venido proponiendo en la enseñanza – aprendizaje y más aún en el área de EE.SS.⁵⁹

- Otro de los aspectos altamente diferenciales, es el reconocerse como ciudadanos en medios de los procesos organizativos y sociales propios de las comunidades y pueblos, y adquirir una visión de poder en la generación y participación en espacios de poder propios, así como del Estado plurinacional y la sociedad intercultural. Igualmente en este perfil es importante la necesaria revitalización de los saberes ancestrales, en la necesidad de empatar los Estudios Sociales con las Ciencias Naturales, en un contexto cosmovisional y orientados a emprendimientos.
- Igualmente en el ámbito de los objetivos, la propuesta del grupo se distancia ostensiblemente de la propuesta de la actualización curricular, pues esta se denota puramente “cognitiva” y constructivista en el limitado espacio de la persona, lo que impide una rica acción y proyección social comunitaria; se lanza a considera una “identidad mundial” que por loable que sea, no es más que la absorción de la identidad originaria, en la globalización capitalista-imperialista. Mientras para la propuesta del grupo, sus objetivos fundamentales tienden al reconocimiento de la identidad plurinacional sobre la base de las nacionalidades y pueblos ancestrales; el reconocimiento del buen gobierno que caracterizó al Estado Plurinacional Andino del Tahuantinsuyu; así como el reconocimiento de la trayectoria organizativa y de lucha de las nacionalidades y pueblos.

⁵⁹ “... la persona y su compromiso para la construcción del *Sumak Kawsay* (buen vivir) guiarán las acciones educativas” (MOSEIB, 2010).

CONCLUSIONES

1. La cosmovisión andina, persiste incryptada en el inconsciente colectivo de los pueblos ancestrales, y establece de manera intuitiva una racionalidad, una lógica y una cosmogonía propias; en base a lo cual, al momento, filósofos y sabios, de origen indígena y no indígena han realizado importantes aportes y contribuciones, en miras a su sistematización e interpretación. De ellos uno de los más importantes trabajos es del de Josef Estermann al igual que el de Mario Mejía Huamán que establecen importantes correlaciones de carácter logo-semióticas para el proceso de sistematización filosófica de categorías cosmovisionales que deberán ser contrastadas en el amplio y milenario saber ancestral de las comunidades indígenas del Tawantinsuyu. Así mismo de una manera excluyente, signada por el racismo y la discriminación, se ha acostumbrado a mirar a los pueblos indígenas, como poblaciones al margen de toda civilización y cultura; siendo difícil retornar la mirada y observar en sus formas y conductas de vida y existencia ancestrales, una razón, una cosmovisión y una filosofía propiamente dicha; muchas de las veces subsumida a la lógica y a la relacionalidad de carácter occidental. Situación que comporta un permanente conflicto entre la resistencia y la adaptación. A pesar de ello, la decadencia de la llamada alta cultura, al igual que sus decadentes modos de vida; hacen que al igual que en las épocas en las cuales se avecinan grandes transformaciones, gran parte del pueblo originario, cuanto sectores avanzados del pueblo mestizo empiecen a valorar, comprender y justipreciar el aporte civilizatorio de los pueblos y culturas ancestrales, cuanto de sus modos de vida; no en vano al momento el *sumak kawsay* constituye un paradigma civilizatorio a la modernidad excluyente de la civilización occidental.
2. La dimensión social y cultural actual de los pueblos y nacionalidades indígenas es la sutanciación de un largo proceso histórico-cultural, en el cual

los pueblos originarios casi desaparecidos en el siglo XVI han debido recuperar su propia población, reconfigurar sus modelos y patrones históricos en las nuevas condiciones y realidades sociales, culturales, económicas y políticas, proceso en el cual su carácter antropológico casi no ha variado, su moral se ha entristecido, pero se ha mantenido incólume, los antiguos dioses y ritos “paganos” aún brillan en cada fiesta solar y en cada ceremonia con parafernalia cristiana. En ello ha pesado la visión cíclica de un tiempo extenso, del retorno esperado del *ñaupapacha*, y que se ha expresado en el retorno del tiempo cíclico del *pachakutin* en la cosmovisión andina. Marginados por la sociedad y el estado dominantes, pero orgullosos a la vez de su propia identidad la sociedad andina ha mantenido gran parte de sus patrones culturales propios, procesando y reprocesando lo extraño y alienígena, para dar contextura a una forma propia de cultura originaria matizada desde elementos occidentales, que han sido procesados a su propia realidad de forma y contenidos esencialmente indígenas; y que se expresa en la vigencia enraizada de sus propios códigos ético – míticos; en los cuales ni el mismo dios cristiano ha sido capaz de penetrar; peor aún los modelos extrajerizantes de una cultura occidentalizada volcada hacia los valores y formas norteamericanizadas que promueve la llamada industria cultural que ha terminado de matar a la llamada “alta cultura”. El trasfondo de la cultura nacional – popular tiene sus raíces milenarias en la cultura ancestral indígena y de ahí se nutre y se expresa de manera horizontal y rizomática en su expresión alternativa a la cultura capitalista neoliberal.

3. La economía y la producción en las sociedades y culturas andinas, mantiene patrones propios basados en el trabajo comunitario, así como en la solidaridad y la reciprocidad, en un contexto en el cual la expropiación de los medios de producción, en especial la tierra, es un problema irresoluto; y que ha llevado a diferentes estrategias de supervivencia en las comunidades ancestrales. Por ende el reconocimiento y valoración, por parte del conjunto de la sociedad y del Estado, del inmenso aporte a la riqueza que generó y genera los pueblos indígenas, es el primer paso para la recuperación y revitalización de la economía y la riqueza nacional, lo cual aunado a la

recuperación y potenciación de las formas colectivas de propiedad, de trabajo recíproco; de las sociedades andinas ancestrales; permitirá el resurgir de la riqueza colectiva de los pueblos y nacionalidades indígenas y con ello el florecimiento de una sólida economía nacional y regional andina; en base a sus propios recursos y en una amplia interacción universal; sin perder con aquello que es sustancial a la cultura andina, su carácter agrario y biodiverso y el buen vivir comunitario; que se expresa en el deseo latente de llegar al ñaupá pacha al tiempo originario que ya se plasmó en la vitalidad y vigencia del modelo tawantinsuyano.

4. Los saberes, los conocimientos y las tecnologías ancestrales, son aún objeto de estudio y revalorización, por parte de propios y extraños, especialmente en relación a las tecnologías agrícolas, a los sistemas matemáticos, a los modelos socio-culturales, a la educación y la salud comunitaria. Y, que a mediano plazo constituirán la garantía y la posibilidad de desarrollos autónomos en el plano de la ciencia y el conocimiento.
5. La justipreciación, de aquello que los historiadores de corte colonial y neocolonial, han tratado por todos los medios de mantener oculto a los ojos del mundo, esto es el avance político civilizatorio alcanzado en los Andes en la época del Tawantinsuyu; y a su vez el desentrañar la ignominia que significó la invasión y colonización europea, que con ligeros cambios se mantuvo a lo largo de la época republicana, y que incluso en aspectos como la discriminación racista, se mantiene aún en la contemporaneidad, son estos los elementos claves para entender y transformar la situación actual de la problemática indígena, que igual que en el época colonial y republicana, subyace en la expropiación de la tierra, en la alienación de su propiedad, y en la situación de pobreza y marginación resultante de millones de indígenas a nivel nacional y regional.

6. Los aportes metodológicos posibles de ser aprovechados para un proceso de formación intercultural, parten del reconocimiento en firme de la realidad sustancial de las nacionalidades y pueblos ancestrales, ello conlleva evidentemente al camino de una pedagogía liberadora, de una cosmovisión propia, y de la recuperación de la historia propia, por fuera del bloqueo impuesto por el poder dominante blanco criollo y de sus derivaciones en el aparato institucional del Estado.

7. La actual reforma institucional, jurídica y constitucional del Estado ecuatoriano y de otros Estados en la región andina, abren la perspectiva del ejercicio de un poder democrático popular, que tiene una visión de un modelo y de un proceso socialista, en la política, la economía, la sociedad y la cultura. Dimensión sobre la cual es cada vez mas fehaciente la necesidad de su radicalización en base de un modelo de desarrollo autocentrado y vertebrado sobre el uso y aprovechamiento sostenible de la gran biodiversidad y de los recursos naturales, para ir a una sociedad del conocimiento y de desarrollo industrial en el objetivo de salir de un modelo extractivista y dependiente, hacia una sociedad de bienestar y solidaridad.

RECOMENDACIONES

1. La recuperación en profundo de la dimensión filosófica y cosmovisional de las nacionalidades y pueblos ancestrales de los Andes, implica su resarcimiento económico, político y cultural; así como profundas investigaciones interculturales que conlleve a una apreciación crítica de la vastedad del conocimiento ancestral andino y que establezca criterios y paradigmas de la racionalidad andina, cuanto de su lógica y cosmología; en contraste con la razón de occidente, tomando en cuenta sus concepciones, modelos, ideas y categorías. En ello habrá de privilegiarse la experiencia vivencial del runa, esto es el modo de vivir, la organización del trabajo, la estructura social de la familia, sus ritos y costumbres, sus creencias y tradiciones, recopiladas en relatos, leyendas, mitos; así como en la obra incólume de sistemas de vida, tecnologías y saberes consuetudinarios, que paulatinamente emergen de investigaciones locales. Para ello habrá de utilizarse en extenso el aporte de los científicos y filósofos, pero en especial los aportes de aquellos de origen indígena; al igual que contenidos y categorías conceptuales de la lógica oriental de origen indo-asiática.
2. La interculturalización que ha significado la subsunción de la cultura nacional popular indoamericana, a los modelos, primero de la alta cultura y luego de la industria cultural norteamericana, y que se basa en el dominio del idioma, lentamente deja paso a la cultura nacional – popular bajo una apariencia de una modernidad alternativa; en base a ello las políticas interculturales, de los organismos estatales y de la propiedad sociedad, deben abrir su escenario de gestión cultural a la recuperación en extenso de la formas propias de la cultura ancestral, así como aquellas que apareciendo folclóricas trasuntan hacia la ideación y reconstitución de nuevos espacios y formas de cultura asentada sobre la idiosincracia y el ser indoamericano.

3. Para llegar al anhelo del *ñaupa pacha* los pueblos y nacionalidades indígenas de la región andina habrán de vanguardizar dinámicas socio-económicas y político-culturales, sobre la base de una economía agraria de escala, como las que ya empiezan a emerger en la Bolivia de Evo Morales, signando por la reapropiación colectiva de los recursos naturales, los medios y fuerzas productivas, expulsando de la economía y del trabajo, todos aquellos elementos de carácter feudal e imperialista, a la vez que limitando la ganancia capitalista y transnacional a los cánones de las necesidades y realidades de la economía nacional.
4. Para la revalorización del aporte de los pueblos originarios al acervo del conocimiento universal, por fuera del racionalismo a ultranza y de una visión tecnocrática desarrollista, se debe privilegiar el acceso al conocimiento y la sabiduría de los pueblos originarios; en la posibilidad de sistematizar y reflexionar sobre su conocimiento y sabiduría de manera tal que se posibilite a mas largo plazo la recuperación de una base propia para ir hacia un desarrollo autónomo con características socioculturales adecuadas a las necesidades de las grandes mayorías así como de la capacidad de carga de los ecosistemas locales y regionales.
5. Las políticas sociales e institucionales, así como la misma lucha de los pueblos indígenas deberán encaminarse a la recuperación del poder mancomunado, democrático y plurinacional, orientado hacia el socialismo indoamericano, como modelo posible para el ejercicio del poder democrático revolucionario de las masas empobrecidas en los Andes, cuyo avance manifiesto es la República Plurinacional de Bolivia. Modelo en el cual el proceso de descolonización de las estructuras institucionales y no institucionales del poder blanco criollo que aún persisten en la realidad andina, están siendo desmontadas en contexto de recambios institucionales y jurídico – constitucionales. Ya en el plano educativo la profundización de la revolución democrática, exige un recambio del modelo y patrón conceptual

en el tratamiento de la historia, expurgando sus elementos colonialistas y avanzando en la recuperación del camino histórico de las nacionalidades y pueblos ancestrales, para recuperar la identidad y la memoria histórica y con ello avanzar en la sanación de la conciencia de propios y extraños.

6. La recuperación del modelo pedagógico cultural de la educación indígena, se debe plasmar en un currículo que recoja las formas y contenidos de la educación inka, y sobre esa base la traslade, a un proceso y a una dinámica en base al modelo de la escuela de trabajo, entendido como la posibilidad del uso ilimitado y extensivo de la mayor cantidad de avances científicos – tecnológicos del mundo occidental, vaciándolos de sus intenciones predatorias y de ganancia y lucro personal, poniéndolos al servicio del bienestar y desarrollo comunitario y de la humanidad en general.
7. La propuesta de un modelo de desarrollo sobre una base propia, exige la concatenación de políticas nacionales en un amplio plan de desarrollo estratégicamente orientado al *sumak kawsay*, que traslade recursos presupuestarios e institucionales al mejoramiento sustancial de las poblaciones tradicionalmente marginadas y las convierta en sujetos de desarrollo y actores políticos, sobre una base de participación democrática y de reconocimiento de sus particularidades y diversidades como nacionalidades y pueblos ancestrales.

GLOSARIO DE TERMINOS KECHWAS Y KICHWAS

Akllawasi: casa de las escogidas

Alli: Bien, bueno, útil.

Altomisayoq: espiritualista de rango superior.

Aychaqara: piel.

Ayllu: organización familiar gentilicia

Ranti ranti: ayuda mutua

Ayni: ayuda, colaboración, reciprocidad, trabajo recíproco

Chakana: piedra con que se divide el curso del agua en los canales de irrigación.

Chakata: cruz, aspa.

Chaski: sistema de correos

Chawpi: centro, punto medio.

Cheqan: verdadero.

Choqora: serpiente

Hamawt'a: docto, maestro

Hananpacha: mundo de arriba

Hanansaya: linaje de arriba

Hanaq: parte superior, lo alto.

Hatun: grande

Hawapacha: cielo

Hawkaypata: plaza mayor, plaza de la alegría.

Ima: qué, qué cosa.

Imaynan: cómo, de qué tamaño.

Inkarri: mito que habla de la búsqueda del Inka de su cabeza decapitada

Inti: Sol.

Kamachik: mandato, ley

Kamay: energía celeste

Kamayuk: el responsable de ejecutar un mandato

Kay: mundo del medio; o mundo presente

Kay: ser, este, -a, -o

Khipu: sistema de escritura por nudos.

Kon Ticsi Viraqocha: la energía del mundo

Kunan: hoy, ahora

Kuraka: el principal de una llakta, autoridad local, el mayor.

Kuraq: el mayor

Kuti: vez, retorno.

Kuyllur: lucero, estrella

Llaktakuna: pueblos

Llamkay: trabajar

Mallki: Inka difunto momificado; árbol sagrado

Mamapacha: madre naturaleza

Marka: circunscripción homologable a provincia

Maypin: en dónde?

Minka: trabajo colectivo

Mit'a: trabajo colectivo por turno

Munay: bello, hermoso, deseable

Muyu: circular

Noqa: yo.

Nuna: alma

Ñawpapacha: tiempo pasado

Ñawsa: ciego

Pacha: espacio, tiempo, naturaleza

Pachakamaq: fuerza animante

Pachayachachi: fuerza ordenadora del mundo

Panaka: cofradía del ancestro; linaje

Paqarina: lugar de surgimiento, de creación

Pay: él/ella/ello

Punku: puerta

Qan: tú

Qapak Ñan Wamani: Noble Sendero del Wamani (espíritu tutelar falcónido)

Qelqa: escritura de trazos

Qhapaq: soberano, autoridad

Qhaway: Ver

Qocha: laguna, mar

Qokuy: darse, costearse
Qollka: edificaciones de almacenaje y distribución de variados productos
Qoricancha: recinto sagrado
Runa: humano
Runasimi: idioma del hombre
Sacha: selva
Salqa: indómito
Samay: energía esencial
Samaykuy: insuflar, dar aliento
Suti: nombre
Suti: realidad
Suyu: región
Tanpu: sitio de descanso
Tawantinsuyu: Estado unitario de las cuatro regiones cardinales
Tayta: padre
T'oqo: ventana
Tukuyrikuk: supervisor imperial
Tunupa, Tuapaca o Taguapaca: deidad andina, dios del volcán y del rayo
Urin: bajo, parte baja
Urinpacha: mundo de abajo
Urinsaya: linaje de abajo
Uywa: animal doméstico
Warachikuy: ritual de iniciación guerrera
Willaq: noticiero, anunciador
Wiñay: crecer, eternamente
Wiraqocha: esencia espiritual creacional
Yachaywasi: casa del saber (de varones)
Yanapakuq: colaborador, ayudante
Yuyayniyoq: racional, con uso de razón

BIBLIOGRAFÍA

"¿Fueron Pachacamac y los Otros Grandes Santuarios del Mundo Andino Antiguo Verdaderos Oráculos?" En Diálogo Andino [Publicación periódica] / aut. CURATOLA Marco. - Lima - Perú : PUCP, 2011. - 38.

"Culturas originarias: integración y desarrollo de nuestra diversidad" [Sección de libro] / aut. UNESCO // Diversidad cultural: el valor de la diferencia / aut. libro (editora) Bárbara Negrón. - Santiago - Chile : LOM, 2005.

"Culturas Originarias: Integración y Desarrollo de Nuestra Diversidad" [Sección de libro] / aut. UNESCO // Diversidad cultural: el valor de la diferencia / aut. libro UNESCO. - Santiago : Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2005.

"De la EIB hacia la EIIP: Logros, dificultades y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia en el marco del Estado plurinacional" [Publicación periódica] / aut. MACHACA B. Guido C.. - Guatemala : Revista Guatemalteca de Educacion, 2010. - 3 : Vol. 2.

"Debate Rodolfo Puiggrós – André Gunder Frank" En Cuadernos de la Memoria [Publicación periódica] / aut. CUADERNOS de la Memoria. - s/l : s/e, s/f. - s/n : Vol. s/v.

"Educación Bilingüe e Interculturalidad en el Ecuador" [Publicación periódica] / aut. BRETON SOLO DE ZALDIVAR Víctor y. - Quito - Ecuador : ICCI, 1999.

"El Khipu como Registro Textil en el Imperio Inca: Herramienta de Trabajo Reutilizable o Informe Final?" [Publicación periódica] / aut. MOSCOVICH Viviana. - Jerusalem - Israel : The Hebrew University of Jerusalem, s/f. - 2 : Vol. I.

"El Sumak Kawsay" [En línea] / aut. KOWII Ariruma // ONU, Organizacion de Naciones Unidas. - ONU, s/f de s/f de s/f. - 06 de 05 de 2012. - www.un.org/esa/.../El%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf.

"Interculturalidad y Diversidad Cultural a partir de lo Andino" [Conferencia] / aut. ESTERMANN Josef // La perspectiva de la interculturalidad: Reflexiones y testimonios desde America Latina. - Cuenca - Ecuador : EECA, 2007.

"Las Constelaciones de la Vía Láctea en la Visión de los Quechuas y los Usos del Espacio - Tiempo Sur Andino" En: **Revista Electrónica "Runa Yachachiy"** [Publicación periódica] / aut. ALBERDI VALLEJO Alfredo. - Berlín - Alemania : Runa Yachachiy, 2008.

"Las Lenguas Nativas del Altiplano Peruano - Boliviano en el Siglo XVI" [Publicación periódica] / aut. ESPINOZA SORIANO Waldemar. - Lima - Perú : Investigaciones Sociales UNMSM / IIHS, 2005. - 14 : Vol. IX.

"Los Dioses en la Mitología Andina" [Publicación periódica] / aut. ALIAGA Francisco. - Arica - Chile : Universidad de Tarapacá, 1987. - 6.

"Los Tócapus Reales en Guamán Poma: ¿Una Heráldica Incaica?" En **Boletín de Arqueología PUCP** [Publicación periódica] / aut. EECKHOUT Peter y DANIS, Nathalie. - Lima - Perú : PUCP, 2004. - 8.

"Modo de Producción Asiático y el Estado Inca" En **Nueva Antropología** [Publicación periódica] / aut. GOLTRE Jurgén. - México : Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM, 1976. - 3 : Vol. I.

"Tupac Amaru: Padre de la Emancipación Americana". Cuadernos de la Memoria [Publicación periódica] / aut. LAPOLLA Alberto. - Buenos Aires - Argentina : www.elortiba.org, 2006.

"Yupana: Tabla de Contar Inca" **Revista Andina** [Publicación periódica] / aut. MOSCOVICH Viviana. - Cuzco - Perú : Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2006 - 2007. - 43 - 44.

11 Tesis sobre Feuerbach. [Sección de libro] / aut. MARX Carlos // Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana / aut. libro Marx Carlos. - Bruselas - Bélgica : ebookbrowse, 1845.

Actualización y Fortalecimiento Curricular de la Educación General Básica
[Libro] / aut. MINEDUC Ministerio de Educación. - Quito - Ecuador : Ministerio de Educación, 2010.

Actualización y Fortalecimiento Curricular de la Educación General Básica 2010 [Libro] / aut. MINEDUC Ministerio de Educacion -. - Quito : Ministerio de Educacion del Ecuador, 2010.

Aymar Ayllunakasan Qamawipa. Los Aymaras: Busqueda de la Qamaña del Ayllu Andino. [Libro] / aut. CADA. - La Paz - Bolivia : CADA, 2001.

Calendarios, Presagios y Oráculos en el Mundo Inca [Sección de libro] / aut. ZUIDEMA Tom R. // Adivinación y Oráculos en el Mundo Andino Antiguo / aut. libro CURATOLA PETROCHI Marco y ZIOLKOWSKI Mariusz S.. - Lima - Perú : Institut français d'études andines - IFEA; Pontificia universidad católica del Perú, 2008.

Comentarios Reales de los Incas [Libro] / aut. GARCILASO Inca de la Vega. - Lima - Perú : Mercurio, 1609/1998. - Vols. I-II-III.

Conquista y Mestizaje en el Tahuantinsuyu. Elementos Religiosos y Literarios en Dos Crónicas Andinas. Tesis de PhD [Libro] / aut. LIMAGE-MONTESINOS Lupita J.. - Austin - Texas : The University of Texas at Austin, 2004.

Constitución de la República [Libro] / aut. ASAMBLEA CONSTITUYENTE del Ecuador. - Quito - Ecuador : Registro Oficial, 2008.

Corazonar. Una Antropología comprometida con la Vida. [Libro] / aut. GUERRERO ARIAS Patricio. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 2010.

Cosmovisión Inca: nuevos enfoques y viejos problemas [Libro] / aut. GARCIA ESCUDERO María del Carmen. - Salamanca - España : Universidad de Salamanca, 2010.

Cosmovisión, Historia y Política en los Andes. [Libro] / aut. LOZADA Blithz. - La Paz - Bolivia : CIMA, 2006.

Crónica del Perú. El Señorío de los Incas [Libro] / aut. CIEZA DE LEON Pedro de. - Caracas - Venezuela : Editorial Ayacucho, 1553 / 2005.

Cronistas Coloniales (primera parte) [Libro] / aut. PAEZ J. Roberto. - [s.l.] : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

De la Colonia a la República: El Patriotismo Criollo [Libro] / aut. NUÑEZ SANCHEZ Jorge. - Quito - Ecuador : Colección Bicentenario - Campaña de Lectura Eugenio Espejo, 2009.

Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico [Libro] / aut. ENGELS Federico.. - Londres : Tecnibook Ediciones, 1892 / 2011.

Diccionario Quechua - Español Runasimi - Español [Libro] / aut. YARANGA VALDERRAMA Abdon. - Lima - Perú : Biblioteca Nacional del Perú, 1928/2003.

Diccionario Quechua Español Quechua [Libro] / aut. AMLQ Academia Mayor de la Lengua Quechua. - Cusco : Gobierno Regional del Cusco, 2009.

Educación e Interculturalidad [Libro] / aut. UPS Universidad Politécnica Salesiana. - Cuenca : UPS, 2010.

El Calendario Prehispánico de Phelipe Lazaro Guaman Poma en el Espacio - Tiempo (1508-1644) [Publicación periódica] / aut. ALBERDI VALLEJO Alfredo. - Berlín - Alemania : Revista Electrónica Virtual Runa Yachachiy, 2011.

El Camino del Sol [Libro] / aut. CARRERA ANDRADE Jorge. - Quito - Ecuador : Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2002. - Vols. I-II.

El Curacazgo de Conchucos y la Visita de 1543 [Publicación periódica] / aut. ESPINOZA SORIANO Waldemar. - Lima - Perú : Instituto Frances de Estudios Andinos, 1964. - 1 : Vol. III.

El Indio Ecuatoriano [Libro] / aut. JARAMILLO ALVARADO Pio. - Quito - Ecuador : Ministerio de Educación, 2009.

El Indio en el Ensayo de la América Española [Libro] / aut. SACOTO Antonio. - Madrid - España : Las Americas Publishing Company, 1971.

El Khipu entre 1532-1560: De Registro a Historia [Publicación periódica] / aut. MOSCOVICH Viviana. - Sucre - Bolivia : Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos, 2011. - 17.

El Laberinto de la Soledad [Libro] / aut. PAZ Octavio. - Madrid - España : Fondo de Cultura Económica - FCE, 1950 / 1998.

El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado [Libro] / aut. ENGELS Federico. - Hottingen-Zürich : Editorial Progreso - Moscu, 1884.

El Recuerdo de los Abuelos [Libro] / aut. MOYA Ruth. - Quito - Ecuador : Ministerio de Educacion y Cultura, 1993.

El Regreso de los Runas [Libro] / aut. RAMON VALAREZO Galo. - Quito - Ecuador : COMUNIDEC - FIA, 1993.

El Reino de Quito [Libro] / aut. VELASCO Juan de. - Quito - Ecuador : Clásicos Ariel, 1767.

El Templo del Sol en Ingapirca: Una Visión Histórica y Comparativa y Arqueoastronómica [Libro] / aut. AGUILAR Montalvo Enrique. - Quito - Ecuador : Organizacion Cultural Pueblos de America, 2010.

Entre la Ira y la Esperanza [Libro] / aut. CUEVA Agustín. - Quito - Ecuador : Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1967.

Etnohistoria Ecuatoriana. Estudios y Documentos [Libro] / aut. ESPINOZA SORIANO Waldemar. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 1999.

Fernando Daquilema. El Gran Señor [Libro] / aut. COSTALES SAMANIEGO Alfredo. - Quito - Ecuador : Secretaria de Pueblos y Participación Ciudadana, s/f. - Vol. 3.

Filosofía Andina [Libro] / aut. ESTERMANN Josef. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 1998.

Filosofía Sistemática (2ª Edición Corregida) [Libro] / aut. ESTERMANN Josef. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 2002.

Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino [Libro] / aut. MURRA John V.. - Lima - Perú : Instituto de Estudios Peruanos - IEP, 1975.

Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino [Libro] / aut. MURRA V. John. - Lima - Perú : IEP, 1975.

Génesis de la Cultura Andina [Libro] / aut. MILLA VILLENA Carlos. - Lima - Perú : Colegio de Arquitectos del Perú, 1983.

Génesis y Desarrollo del Modo de Producción Comunal - Tributario de las Formaciones Sociales Inca y Azteca [Sección de libro] / aut. VITALE Luis // Interpretación Heterodoxa de la Historia de América indo-afro-latina / aut. libro VITALE Luis. - Caracas - Venezuela : Universidad Central de Venezuela, s/f.

Guía de Uso de la Calculadora y Yupana Inca en la Enseñanza de la Matemática [En línea] / aut. PINTO TAPIA Miguel Angel // Slides Share Net. - Migue Angel Pinto Tapia, 06 de Julio de 2006. - 25 de Diciembre de 2012. - <http://www.slideshare.net/mpinto/uso-de-la-calculadora-y-yupana-innka-miguel-angel-pinto-tapia>.

Hacia una Filosofía Andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento. [Libro] / aut. MEJIA HUAMAN Mario. - Lima - Perú : Universidad Ricardo Palma, 2005.

Herramientas Pedagógicas del Docente para Construir el Sumak Kawsay [Libro] / aut. MINEDUC Ministerio de Educación. - Quito - Ecuador : Ministerio de Educación, s/f.

Historia de la Educación Incaica [Libro] / aut. VALCARCEL Daniel. - Lima - Perú : UNMSM, 1961.

Historia de la Sexualidad I - La Voluntad de Saber [Libro] / aut. FOUCAULT Michel. - México : Siglo Veintiuno Editores, 1998. - Vols. I - II.

Historia de la Sexualidad II. El Uso de los Placeres [Libro] / aut. FOUCAULT Michel. - Madrid - España : Siglo XXI Editores, s/f.

Historia de la Sexualidad III. La Inquietud de Si [Libro] / aut. FOUCAULT Michel. - Madrid - España : Siglo XXI Editores, 1987.

Historia del Ecuador. 7º Nivel de Educación General Básica [Libro] / sist. VILLAVICENCIO Edgar. - Cuenca - Ecuador : s/e, 2010.

Historia del Perú Antiguo. A través de la fuentes escrita [Libro] / aut. VALCARCEL Luis. - Lima - Perú : Juan Mejia Baca, 1984. - Vols. I-II-III-IV-V-VI.

Historia General de la República del Ecuador [Libro] / aut. GONZALEZ SUAREZ Federico. - Quito - Ecuador : Ariel, 1890.

Historia General de la República del Ecuador [Libro] / aut. SUAREZ González. - Quito : Clásicos Ariel, s/f.

Historia Natural y Moral de las Indias [Libro] / aut. ACOSTA Josef de. - Madrid - España : "De acá y de allá". Fuentes etnográficas, 1590 / 2008.

Historia Social Comparada de los Pueblos de América Latina. 1 Pueblos Originarios y Colonia [Libro] / aut. VITALE Luis. - Santiago - Chile : Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic", 1997.

Historia, Cultura y Descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia [Libro] / aut. PUKARA Fondo Editorial. - La Paz - Bolivia : Fondo Editorial Pukara, 2010.

Huambracuna [Libro] / aut. COSTALES S. Alfredo y COSTALES P., Dolores. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 2002.

Informe del Taller Nacional de Concordancia entre Currículo Nacional y Currículo del SEIB [Informe] / aut. VILLAVICENCIO Edgar. - Cuenca : s/e, 2012.

Invertir en la Diversidad Cultural y el Diálogo Intercultural [Informe] / aut. UNESCO. - Francia : Unesco, 2009.

La ‘Teología Andina’ como realidad y proyecto. Una deconstrucción intercultural [En línea] / aut. ESTERMANN Josef // SCRIBD. - Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología - ISEAT, s/f de s/f de s/f. - 20 de 10 de 2012. - http://chakana.org/files/pub/Estermann_Josef_-_La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pdf.

La Exclusión del Runa como Sujeto de Derechos en el Perú. [Publicación periódica] / aut. HUAYHUA Margarita. - Lima - Perú : Biblioteca Digital Andina, 1999. - www.comunidadandina.org/bda/docs/IF-CA-0004.pdf.

La Extirpación de Idolatría en el Piru [Libro] / aut. ARRIAGA Pablo Joseph. - Cuzco - Perú : Centro Bartolome de las Casas, 1621/1999.

La Filosofía Náhuatl [Libro] / aut. LEON PORTILLA Miguel. - México : Instituto de Investigaciones Históricas. Ciudad Universitaria Nayarit, 1959.

La Frontera del Estado Inca [Libro] / aut. DILLEHAY Tom D. y NETHERLY Patricia (compiladores). - Quito - Ecuador : Fundación Alexander von Humboldt / Abya Yala, 1998.

La Interculturalidad en la Educación [Libro] / aut. WALSH Catherine. - Lima - Perú : Ministerio de Educación - DINEIBI, 2005.

La Lluvia, el Granizo y los Dioses de Huarochiri [Libro] / aut. BULNES Martha - CONEJO, Alberto. - Quito - Ecuador : Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2002.

La Matemática Andina Precolombina [Conferencia] / aut. GUERRERO UREÑA Marcos // Conferencia pronunciada en el seminario “ 5000 años de Arquitectura Andina. - Quito - Ecuador : [s.n.], 2003.

La Nueva Constitución de Bolivia: Evitar una Confrontación Violenta [Informe] / aut. CRISIS GROUP International Crisis Group. - Bogotá/Bruselas : CRISIS GROUP, 2007.

La revolución India [Libro] / aut. REINAGA Fausto. - La Paz - Bolivia : Fundación Amaútica "Fausto Reinaga", 1970 / 2001.

La Sociedad Inka. Sociología Andina [En línea] / aut. NÚÑEZ DEL PRADO Pablo Masías // SUPERVIVENCIA GLOBAL . - Emanzipation ad Humanum y Ser Humano, s/f de s/f de s/f. - 22 de 12 de 2012. -
<http://emanzipationhumanum.de/downloads/sociedadinka.pdf>.

La Tributación Indígena vs. la Educación Indígena en la Historia del Ecuador [Informe] / aut. MONTALUISA Luis. - Quito - Ecuador : DINEIB, s/f.

La Verdadera Historia del Ecuador [Libro] / aut. CAÑIZARES PROAÑO Francisco. - Quito - Ecuador : MB, 2006.

Las Actas del Coloquio Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. [Conferencia] / aut. LAURENCICH M. Laura // Las Actas del Coloquio Guaman Poma y Blas Valera. - Roma - Italia : Universidad de Bologna, 1999.

Legislación Indigenista del Ecuador [Libro] / aut. RUBIO ORBE Alfredo. - México D.F. - México : Instituto Indigenista Interamericano, 1954.

Ley de Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez” [Libro] / aut. BOLIVIA Estado Plurinacional de. - La Paz - Bolivia : Gaceta Oficial de Bolivia, 2010.

Los 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. [Libro] / aut. MARIATEGUI José Carlos. - Lima - Perú : Amauta, 1928 / 2001.

Los Guandos [Libro] / aut. GALLEGOS LARA Joaquín - MARTINEZ, Nela. - Quito - Ecuador : El Conejo, 1982.

Manifiesto del Partido Indio de Bolivia [Libro] / aut. REINAGA Fausto. - La Paz : PIB, 1970.

M'anka Ayra Taqi Chuyma. El Camino de la Vitalidad Conciente [Digital] / aut. SALAZAR YUPANKI Marcelo Zaiduni. - La Paz - Bolivia : Universidad Pública de El Alto (UPEA) ; Universidad Pública de El Alto - UPEA, 2003.

Mitología Aymara - Khechua [Libro] / aut. FRONTAURA ARGANDEÑA
María. - Lima - Peru : Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia, s/f. - Vol.
Biblioteca Digital Andina.

Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe [Libro] / aut. DINEIB. -
Quito - Ecuador : MINEDUC, 2010.

Nueva Coronica y Buen Gobierno [Libro] / aut. GUAMAN POMA DE AYALA
Felipe. - Lima - Perú : Fondo de Cultura Económica, 1615 / 1993. - Vol. I.

Nueva Historia del Ecuador [Libro] / aut. AYALA MORA Enrique. - Quito -
Ecuador : Corporación Editora Nacional Grijalbo, 1983. - Vols. II - Epoca Aborigen.

**Nueva Lectura del Libro de las Huacas: La Edición del manuscrito de
Huarochiri de gerard Taylor (1987)** [Publicación periódica] / aut. SALOMON
Frank. - [s.l.] : Revista Andina, 1991. - 2 : Vol. 9.

Obras Completas [Libro] / aut. ARGUEDAS José María. - Lima - Perú : Horizonte,
1983. - Vols. I-IV.

Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 [Libro] / aut. SENPLADES. - Quito :
Senplades, 2009.

**Qhápaqkuna... Mas allá de la Civilización. Reflexiones sobre la filosofía
occidental y la sabiduría andina.** [Conferencia] / aut. LAJO Javier // Qhápaqkuna...
Mas allá de la Civilización. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 2006.

Relación de Antigüedades deste Reyno del Peru [Libro] / aut. SANTA CRUZ
PACHACUTI Juan de. - Madrid - España : Ediciones Atlas, 1613/1968.

**Relatos Míticos y Prácticas Rituales en Pachacamac. Boletín del Instituto
Francés de Estudios Andinos** [Publicación periódica] / aut. EECKHOU Peter. -
Lima - Perú : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2004. - 33.

Resumen de la Historia del Ecuador [Libro] / aut. AYALA MORA Enrique. - Quito
- Ecuador : Corporación Editora Nacional, 2008.

Re-torno al Ayllu [Libro] / aut. UNTOJA CHOQUE Fernando. - La Paz - Bolivia : CADA, 2004.

Reyes y Guerreros [Libro] / aut. ZUIDEMA R. Tom. - Lima - Perú : Fomciencias, 1989.

Ritos Andinos y Concepción del Mundo [Publicación periódica] / aut. LOZADA PEREIRA Blithz. - La Paz - Bolivia : Universidad Mayor San Andres de Bolivia, 2003. - www.comunidadandina.org/BDA/docs/BO-CA-0005.pdf : Vol. Biblioteca Digital Andina.

Ritos y Tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII (Dioses y Hombres de Huarochiri) [Publicación periódica] / aut. AVILA Francisco de. - Lima - Perú : Taylor, Gerald, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Frances de Estudios Andinos, 1598/1987.

Setenta Mitos Shuar [Libro] / aut. TANKAMASH R. - RUEDA, M.V.. - Quito : Mundo Shuar, 1983.

Signos, Cantos y Memoria de los Andes [Libro] / aut. HARRISON Regina. - Quito - Ecuador : Abya Yala, 1994.

Suma y Narración de los Incas [Libro] / aut. BETANZOS Juan de. - Madrid - España : Ediciones Atlas, 1551/1968.

Taptana Montaluisa [Libro] / aut. MONTALUISA Luis. - Quito - Ecuador : Edicion Digital PDF, 2010.

Tawa - Inti - Suyu. Cinco Siglos de Guerra Keshwaymara contra España [Libro] / aut. REYNAGA Ramiro - Wankar. - Quito - Ecuador : PIRR, 1993.

Tupac Amarú [Libro] / aut. LEWIN Boleslao. - Buenos Aires - Argentina : elaleph.com, 1999.

Vitalidad Conciente [Libro] / aut. SCHMIDT COLQUE Carlos. - La Plata - Argentina : Maestría en Desarrollo Sustentable - Flacam-Unla, 2003.

Vocabulario de la Lengua General de los Indios del Peru, llamada Quichua

[Libro] / aut. DOMINGO de Santo Tomas. - Valladolid - España : Francisco Fernandez de Cordova, 1499-1560.

Vuelta de Siglo [Libro] / aut. ECHEVERRIA Bolívar. - Caracas - Venezuela :

Gobierno Bolivariano de Venezuela, 2008.

Yupanchis. La Matemática Inca y su Incorporación a la Clase [Libro] / aut.

BOUSANI Yonit. - s/l : s/e, 2008.

ANEXO 1

GUIA PARA EL CURSO INTRODUCTORIO DE FORMACION INTERCULTURAL DESDE LA COSMOVISION ANDINA⁶⁰

CRÉDITOS

AUTOR DE LA GUÍA:

Edgar Lautaro Villavicencio Gárate

TEXTO BASE

Manual de Formación Intercultural desde la Cosmovisión Andina (Producto de Grado para la Licenciatura en Pedagogía – UPS 2013)

CAPITULOS TEMATICOS

Dimensión filosófica y cosmovisional

Dimensión social y cultural

Dimensión económica – productiva

Dimensión de la ciencia, el arte y la tecnología ancestral

Dimensión histórica y política

Aportes metodológicos para trabajar la interculturalidad en la escuela

⁶⁰ Para la guía se ha tomado el formato de los cursos del Sistema Integral de Desarrollo Profesional Educativo - SIPROFE

PRESENTACION⁶¹

El estudio de la historia, la ciencia y la sabiduría ancestral, en el proceso de educación intercultural es importante porque permite interrelacionar las diversas culturas y formas de pensamiento que han surgido en el espacio nacional a través del tiempo y que se hallan vigentes.

A partir del reconocimiento de esta diversidad se fundamenta la construcción del Estado plurinacional y la sociedad intercultural basada en el respeto a los derechos humanos y colectivos. Es necesario además el fortalecimiento y revitalización del saber ancestral (conocimientos tradicionales) desde la educación intercultural y en particular desde la historia, para entender y vivir el *sumak kawsay* (vida digna), establecido como derecho constitucional.

Igualmente, la historia constituye un eje conducente a la recuperación de la memoria histórica de las comunidades, pueblos y nacionalidades, el cual ha sido bloqueado de manera sistemática por el poder colonialista. Igualmente es de importancia, tomar en consideración un enfoque cultural que dé cuenta no solo de la estratificación social, sino de la pertenencia e identidad cultural que ha sido asumido desde los propios pueblos y nacionalidades o asignado desde el estatus oficial.

En este sentido, la Guía de Aprendizaje se ha limitado a reconocer los elementos mayormente paradigmáticos, de cada una de las dimensiones; pero aporta con abundante bibliografía; para aquellos docentes que sientan el llamado a investigar, recuperar y valorar la cultura, la sabiduría, el conocimiento y la historia de las nacionalidades y pueblos indígenas.

⁶¹ Resumen del trabajo de grupo de EE.SS. del taller de concordancia del currículo de EIB con el currículo nacional. Baños – Ambato. 2012

Necesariamente esta recuperación y valoración, tiene una dimensión de carácter panandino en muchos de los casos; y, en ello está presente la fuerte influencia civilizatoria que generó el Incario y el Tawantinsuyu, en el conjunto de los Andes.

OBJETIVOS DEL CURSO

- Aportar a la interculturalización del sistema educativo, tal cual lo dispone la Constitución de la República del Ecuador, así como la Ley Orgánica de Educación Intercultural.
- Aportar a la transformación de la vieja escuela y sistema educativo, de carácter colonial españolizante, a través del potenciamiento del sistema de educación intercultural y bilingüe en todos y cada uno de sus niveles.
- Aportar al anhelo una sociedad más justa y más igualitaria, que se reconozca en la diversidad y la pluralidad de sus culturas y pueblos; y aún más que se reconozca a las nacionalidades y pueblos originarios, como las raíces más profundas de una auténtica cultura nacional – popular.
- Potenciar el conocimiento y la sabiduría ancestral que permita reducir los altos niveles de rezago educativo de la escuela rural e indígena, a través de proyectos educativos con pertinencia cultural y lingüística.
- Incidir sobre el problema de las relaciones interculturales en la docencia de una manera positiva y propositiva; descubriendo y valorando partes sustanciales de las culturas originarias de los andes; para transmitir la sabiduría ancestral de los pueblos en el hecho educativo; propiciando una actitud respetuosa a aquellas manifestaciones y saberes de las culturas originarias.

INDICACIONES GENERALES

El curso de Formación Intercultural desde la Cosmovisión Andina, se desarrollara a lo largo de seis sesiones, que se desarrollarán con un lapso de seis horas cada una.

En cada sesión los docentes deben leer el contenido de cada uno de los capítulos, y realizarán actividades grupales para profundizar y ampliar el conocimiento de la historia y la sabiduría ancestral, así como aportarán con su propio conocimiento al resarcimiento histórico de los pueblos y culturas indígenas, así como al desarrollo del Estado plurinacional y de una sociedad intercultural.

La metodología utilizada se fundamenta en desarrollar trabajos individuales, en pareja y grupo; para las actividades en plenaria se presentará trabajos en grupo a través de la técnica del foro con preguntas y respuestas, observaciones y reflexiones colectivas; lectura del texto por sesiones; presentación de videos, audios en relación al tema de la sesión y el refuerzo al contenido se lo realiza en bases al aportes de experiencia individual de los docentes , trabajo en equipo y al apoyo pedagógico del profesor-tutor.

CRITERIOS DE EVALUACION DEL CURSO

Se incluye un propio sistema de evaluación formativa, que debe ser parte integral del proceso de aprendizaje de los participantes y en el cual ellos también tienen roles de autoevaluadores y evaluadores de otros. Las evaluaciones se llevan a cabo por medio de matrices de criterios de observación, que los participantes deben conocer desde el principio del curso para que entiendan cómo se juzgarán sus avances. Se evalúan los siguientes desempeños de los docentes participantes:

1. Manejo de conceptos (con la prueba final de conceptos).
2. Trabajo en colaboración durante las sesiones del curso (promedio de la coevaluación del trabajo de los grupos en clase y la de los instructores).
3. Reflexiones acerca de cada sesión en el “diario de notas y reflexiones”.
4. Una planeación pedagógica y su puesta en práctica.

El curso se evalúa con una nota numérica final entre 1 y 10. El promedio de las notas de los tres primeros desempeños tendrá un valor del 70% de la nota final del curso y la calificación del último desempeño tendrá un valor del 30% restante. La evaluación de los cuatro desempeños se lleva a cabo de la siguiente manera:

1. Prueba de entrada y prueba de salida: Son exámenes de selección múltiple en los que los participantes deben analizar desempeños de clase en el área de interculturalidad, usando principios cosmovisionales trabajados en el curso. La prueba de entrada debe hacerse como primera actividad del curso, y de la salida como última actividad. Se da una calificación numérica a cada prueba, correspondiente al número de respuestas acertadas sobre el total de ítems (que es 15 para cada prueba). Para la nota del curso se tiene en cuenta solamente la calificación de la prueba final.

2. Evaluación del trabajo de los grupos durante las sesiones del curso:
 - a. Evaluación por parte del instructor: Durante todas las sesiones en las que haya trabajo en grupo, los guías deben recorrer el salón y detenerse con cada uno de los grupos para participar en la discusión y observar el trabajo de los docentes que lo componen (en caso de que sean muchos los grupos que deben observarse por sesión, el instructor debe organizar la observación de todos los grupos en varias sesiones). Se aconseja hacer un mínimo de dos observaciones por grupo durante el curso. La observación debe llevar a una nota individual de clase, que se produce utilizando una matriz de criterios de calidad del trabajo, una por grupo en cada observación.
 - b. Coevaluación del trabajo en colaboración: Se indicará en el libro cuándo vale la pena dar a los grupos tiempo para coevaluar su trabajo. Para el efecto, cada docente de un grupo debe utilizar una matriz y producir una nota individual propia y de cada uno de los otros miembros del grupo.
3. Diario individual de aprendizaje: Según indicaciones presentes en el libro, cada participante debe llevar un diario de aprendizaje que se adelanta durante y después de cada sesión. Este diario debe ser recogido al final del curso y las reflexiones individuales que allí debió registrar el docente deben ser evaluadas con una matriz.

MATRIZ 1 DE CRITERIOS DE CALIDAD DE TRABAJO EN CLASE

Durante las sesiones en la que haya trabajado en grupo, el instructor evaluará el trabajo de cada uno de los participantes utilizando la Matriz 1 de criterios de calidad de trabajo.

Fecha.....Grupo.....

P: Participante Valores: Nada: 0 –Mal: 2-Regular: 4-Bien: 6 –Muy bien: 8 –Excelente: 10

	P:1	P:2	P:3	P:4
Lecturas y experiencias				
El docente aporta a la discusión y su comprensión de las lecturas realizadas.				
El docente aporta a las discusiones conexiones entre lo tratado en el curso y su experiencia de vida.				
El docente aporta a las discusiones conexiones entre lo tratado en el curso y su labor como docente.				
Formas de discutir				
El docente expone en detalle su pensamiento				
El docente ilustra lo que dice con ejemplos específicos.				
El docente se interesa por lo que dice otros y lo valora.				
El docente compara lo que otros dicen con lo suyo.				
El docente es capaz de aceptar e incorporar ideas de otros a su pensamiento.				
El docente ayuda a organizar la discusión y generar conclusiones de los temas.				
Actitud general				
El docente demuestra disposición hacia el cambio de las concepciones y prácticas pedagógicas utilizando un enfoque intercultural.				
El docente valora y muestra motivación hacia el aprendizaje con otros.				

MATRIZ 2. PARA LA AUTO Y COEVALUACIÓN DE TRABAJO EN COLABORACIÓN

Para la Coevaluación del trabajo en colaboración: Según las indicaciones del instructor, cada docente de un grupo debe utilizar la Matriz 2 y producir una nota individual y de cada uno de los otros miembros del grupo.

Fecha.....Grupo.....

P: Participante Valores: **Nada: 0 –Mal: 2-Regular: 4-Bien: 6 –Muy bien: 8 –Excelente: 10**

	P:1	P:2	P:3	P:4
Lecturas y experiencias				
El docente aporta a la discusión y su comprensión de las lecturas realizadas.				
El docente aporta a las discusiones conexiones entre lo tratado en el curso y su experiencia de vida.				
El docente aporta a las discusiones conexiones entre lo tratado en el curso y su labor como docente.				
Formas de discutir				
El docente expone en detalle su pensamiento				
El docente ilustra lo que dice con ejemplos específicos.				
El docente se interesa por lo que dice otros y lo valora.				
El docente compara lo que otros dicen con lo suyo.				
El docente es capaz de aceptar e incorporar ideas de otros a su pensamiento.				
El docente ayuda a organizar la discusión y generar conclusiones de los temas.				
Realiza una planeación pedagógica para el área de Historia, incorporando enfoque intercultural				
El docente utiliza contenidos y métodos culturalmente apropiados				
Actitud general				
El docente demuestra disposición hacia el cambio de las concepciones y prácticas pedagógicas, utilizando un enfoque intercultural.				
El docente valora y muestra motivación hacia el aprendizaje con otros.				

MATRIZ 3. PARA DE EVALUACIÓN DE REFLEXIONES

Para el diario de notas y reflexiones que se adelanta durante y después de cada sesión. Al final del curso se evaluará con la presente matriz.

Fecha.....Grupo.....

Valores: **Nada: 0 –Mal: 2-Regular: 4-Bien: 6 –Muy bien: 8 –Excelente: 10**

	P:1	P:2	P:3	P:4
Profundidad				
El docente expone en detalle su pensamiento.				
El docente ilustra lo que dice con ejemplos de su experiencia.				
El docente expresa los sentimientos y emociones que asocia a lo que se discute.				
El docente analiza permanentemente lo que aprende y cómo lo aprende.				
El docente analiza y usa lo que aprende de otros compañeros.				
Apropiación de los conceptos del curso				
Las reflexiones evidencian la diferencia entre las concepciones y prácticas monoculturales y las interculturales				
Las reflexiones reflejan la apropiación de la concepción dinámica, crítica y analítica de la interculturalidad en un contexto cosmovisional.				
El diario refleja la importancia de integrar aprendizajes interdisciplinarios a través del estudio de la ciencia, la tecnología y la sabiduría andina.				
El diario refleja la importancia de adecuar los propósitos de aprendizaje a las necesidades contextuales de carácter cultural andino.				
Proceso de cambio en concepciones y prácticas				
Las reflexiones refleja aceptación y apropiación de la necesidad de cambiar las concepciones y prácticas pedagógicas utilizando un enfoque intercultural.				
Las reflexiones indican cambios específicos que van ocurriendo en las concepciones y prácticas del docente en el estudio de la interculturalidad.				

MATRIZ 4. PARA DE EVALUACIÓN DE PLANEACIÓN PEDAGÓGICA

La planeación pedagógica de la historia se realizará en colaboración y parte de ella se llevará a la práctica en las diferentes sesiones. La versión escrita y la puesta en práctica, debe evaluarse con la presente matriz.

Fecha.....Grupo.....

Valores: **Nada: 0 –Mal: 2-Regular: 4-Bien: 6 –Muy bien: 8 –Excelente: 10**

Uso de lo tratado en el curso	Valor
Son claros los propósitos disciplinarios que se persiguen.	
Se detalla desempeños auténticos, para la dimensión intercultural	
Los desempeños parte de la experiencia de los aprendices	
Los desempeños y los aprendizajes que se persiguen son relevantes en el contexto de los aprendizajes.	
Se permite un tiempo prudencial para que quienes aprendan construyan su aprendizaje (proceso).	
Los docentes trabajan en colaboración y equipo para aprender.	
El tratamiento de la historia integra aprendizajes interdisciplinarios.	
Secuencias lógicas de actividades	
Hay grandes desempeños y más desempeños específicos que llevan a ellos.	
El orden que están organizados los desempeños es lógico y presto para el paso natural de uno a otro.	
Puesta en práctica	
La puesta en práctica corresponde a lo planeado.	
Se maneja la situación y sus participantes como en una verdadera clase.	
Se logra demostrar la aplicación de desempeños auténticos con enfoque intercultural en el área de historia	
Los docentes actúan como guías y estímulo del proceso de aprendizaje de la interculturalidad.	
Son claros los propósitos de aprendizaje en la puesta en práctica.	

SESIONES

SESION 1

DIMENSIÓN FILOSÓFICA Y COSMOVISIONAL

PROPOSITO

El propósito de la sesión es visualizar los alcances que tiene la dimensión filosófica y cosmovisional de las nacionalidades y pueblos ancestrales de los Andes, que conlleve a una apreciación crítica de la vastedad del conocimiento ancestral andino y que establezca criterios y paradigmas de la racionalidad andina, cuanto de su lógica y cosmología.

1. Luego de proceder a la lectura del Capítulo I, esto es la Introducción, y los subtemas referidos a la racionalidad andina, la lógica andina, y la cosmología andina, el grupo analiza los paradigmas y principios que matrizan la filosofía y la cosmovisión andina.
2. Establecer un recuento sucinto de la racionalidad andina en contraste con la razón de occidente, tomando en cuenta sus concepciones, modelos, ideas y categorías.
3. Explicitar lo determinante que resulta ser la experiencia vivencial del runa, esto es el modo de vivir, la organización del trabajo, la estructura social de la familia, sus ritos y costumbres, sus creencias y tradiciones, etc.

4. Analizar la posición del filósofo Mario Mejía Huamán y sus puntos de conflicto en relación con la Filosofía Andina de Estermann.
5. Establecer un debate grupal acerca de la aserción de Estermann de que “La “lógica andina”... tiene mucho más en común con la “lógica oriental” (sobre todo la china) que con la “lógica occidental”...
6. Problematizar acerca de las validez lógico – sistémica y estructural de la cosmogonía andina explicitada por el diagrama cosmológico de Santacruz Pachacuti.

REFLEXION

Individualmente registre en su diario una reflexión acerca de la cosmogonía de Viraqocha.

SESION 2

DIMENSIÓN SOCIAL Y CULTURAL

PROPOSITO

El propósito de la sesión es analizar la dimensión social y cultural, que ha construido y reconstruido la inmensa población originaria de los andes, y que ha caracterizado una antropología, una ética, una teología y una forma propia de interculturalizar su realidad existencial.

1. En base a la lectura del Capítulo II del texto, la dimensión social y cultural, la introducción y los subtemas referidos a la antropología, la ética, la teología andina y la interculturalidad, el grupo analiza la concepción del tiempo cíclico del *pachakutin* en la cosmovisión andina.
2. Debatir sobre el sentido comunitario y las lógicas de inclusividad y exclusividad en la vida social y cultural de los runas.
3. Analizar sobre las polaridades sexuales y el modelo cultural de los roles genéricos.
4. Hacer una valoración y revalorización del código ético – mítico de las culturas andinas, para la contemporaneidad.
5. Problematicar sobre la inexistencia de un Dios creador en la cultura andina.

6. Se analiza el planteamiento central de Bolívar Echeverría de un grado cero de cultura en el siglo XVI y el papel jugado por los indígenas asentados en las ciudades en la creación y recreación de la cultura.

REFLEXION

Individualmente registre en su diario una reflexión acerca de la relación entre “la alta y baja cultura”.

SESION 3

DIMENSIÓN ECONÓMICA – PRODUCTIVA

PROPOSITO

El propósito de la sesión es analizar la dimensión económica – productiva desarrollada en los andes, que conlleve al reconocimiento del inmenso aporte a la riqueza que generó el llamado “modo de producción inca” basado en la reciprocidad; y que incluiría el análisis de sus formas de propiedad y de trabajo mancomunado de las sociedades andinas ancestrales.

1. En base a la lectura del Capítulo III del texto base, esto es su introducción temática, y los subtemas referidos al modo de producción inca, a las formas de propiedad y las formas de trabajo mancomunado; en un análisis grupal, establecer el carácter diferencial que presenta la región norandina, en el aspecto económico, a partir de su ecosistema particular.
2. Analizar la trascendencia y consecuencias, del carácter agrario de las comunidades andinas ancestrales, para el buen vivir comunitario.
3. Reflexionar sobre las formas de propiedad y de trabajo que se dieron en el Tawantinsuyu.
4. Analizar cuál fue la incidencia que tuvo la imposición del sistema feudal esclavista hispano sobre la cultura agraria colectivista comunitaria andina.

REFLEXION

Individualmente registre en su diario una reflexión acerca de la *minka* como forma de trabajo comunitario que aún se mantiene vigente, anotando sus transformaciones en la época actual.

SESION 4

DIMENSIÓN DE LA CIENCIA, EL ARTE Y LA TECNOLOGÍA ANCESTRAL

PROPOSITO

El propósito de la sesión es reconocer la dimensión de la ciencia, el arte y la tecnología ancestral, para valorar el aporte de los pueblos originarios al acervo del conocimiento universal, y que de manera singular se expresa en los logros alcanzados en relación a una matemática andina, al desarrollo de su literatura oral, así como en el mismo plano comunicacional.

1. En base a la lectura del Capítulo IV del texto base, esto es su introducción temática, y los subtemas referentes a la matemática andina; enseñar tejidos; y, literatura oral andina; en grupo hacer un recuento de las tecnologías y saberes desarrollados en el Tawantinsuyu en relación a tecnologías agrícola, sistemas viales, alimentación, salud, metalurgia, comunicación, matemáticas, astronomía, etc.
2. Debatar sobre el paradigma de la matemática fractal andina que desarrolla Marco Guerrero Ureña.
3. Establecer una relación sucinta del modelo matemático de la Yupana y de sus diversas versiones.
4. Analizar la interrelación entre la Yupana y el Khipu como modelo matemático andino.

5. Establecer los géneros del canto-poseía en los Andes y su interrelación con los actuales géneros musicales andinos.

REFLEXION

Individualmente registre en su diario una reflexión acerca de la Taptana Cañari.

SESION 5

DIMENSIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA

PROPOSITO

El propósito de la sesión es analizar la dimensión histórica y política, justipreciando aquello que los historiadores de corte colonial y neocolonial, han tratado por todos los medios de mantener oculto a los ojos del mundo, esto es el avance político civilizatorio alcanzado en los Andes en la época del Tawantinsuyu; y a su vez desentrañar la ignominia que significó la invasión y colonización europea, que con ligeros cambios se mantuvo a lo largo de la época republicana, incluso alcanzando a la contemporaneidad.

1. En base a la lectura del capítulo V: Dimensión histórica y política, de la introducción temática, así como de los subtemas, esto es el Tawantinsuyu, la Invasión, la Colonia, la República y la Contemporaneidad; en grupo analice los parámetros bajo los cuales es posible analizar el problema indígena en la realidad de sociedades feudales, en su etapa colonial y republicana.
1. Reflexionar sobre la estructura de gobierno y el ejercicio del poder en el Tawantinsuyu.
2. Determinar el carácter de la invasión y la colonia española, considerando los aportes de Mariátegui y Ramiro Reynaga.
3. Analizar el carácter de la independencia criolla americana, sus expectativas y su realidad, en relación con las nacionalidades y pueblos indígenas y negros.

4. Reflexionar sobre el papel que tuvo la revolución de Tupak Amaru en la caída del régimen colonial.
5. Analizar en la época contemporánea, cual es la consistencia del planteamiento de un Estado plurinacional.

REFLEXION

Individualmente registre en su diario una reflexión acerca de la reimplantación del tributo personal de indios por parte de Simón Bolívar.

SESION 6

APORTES METODOLÓGICOS PARA TRABAJAR LA INTERCULTURALIDAD EN LA ESCUELA

PROPOSITO

El propósito de la sesión es analizar posibles aportes metodológicos para trabajar la interculturalidad en la escuela; esto es a partir de redefinir aspectos sustanciales para un currículo intercultural; establecer igualmente precisiones para una enseñanza – aprendizaje intercultural, y explorar en la generación de herramientas pedagógicas para construir la interculturalidad.

1. En base a la lectura del Capítulo VI, esto es la introducción temática, y los subtemas referidos a un currículo intercultural, a las precisiones para una enseñanza – aprendizaje intercultural, y las herramientas pedagógicas para construir la interculturalidad; en un trabajo de grupo determinar las características principales que tuvo la educación inka.
2. Reflexionar sobre la necesidad de descolonizar la historia como base para un currículo intercultural.
3. Analizar la importancia que para las nacionalidades y pueblos indígenas tiene el cometido de revalorizar los llamados estudios sociales desde la cosmovisión andina
4. Debatir sobre posibles herramientas metodológicas para construir la interculturalidad.

REFLEXION

Individualmente registre en su diario una reflexión acerca la posibilidad de concordancias entre el currículo nacional y el currículo del sistema de educación intercultural bilingüe.