

CONTRIBUCIONES PARA FORTALECER
EL DIÁLOGO DE SABERES PARA EL
VIVIR BIEN

**CONTRIBUCIONES
PARA FORTALECER
EL DIÁLOGO DE
SABERES PARA EL
VIVIR BIEN**

Ministerio de Educación - Viceministerio de Ciencia y Tecnología
Contribuciones para Fortalecer el Diálogo de Saberes para el Vivir Bien

Roberto Aguilar Gómez

Ministro de Educación

Jenny Carrasco Arredondo

Viceministra de Ciencia y Tecnología

Erika Montes Menacho

Directora General de Ciencia y Tecnología

Cindy Baez Orozco

Jefa de Unidad de Ciencia y Tecnología

Autores: Red Nacional de Investigadores en Saberes y
Conocimientos Ancestrales

Mauricio Céspedes Quiroga

Coordinador de las Redes Nacionales de Investigación
Científica y Tecnológica

Alex Pantoja Montan

Gestor de Red Nacional de Investigación en Saberes y
Conocimientos Ancestrales

Ilustración Tapa: Ivan Castellon

Ana Lara Navarro

Diseño y Diagramación



INDICE

PRESENTACION.....	4
FORTALECIENDO LOS DERECHOS Y EL EJERCICIO DE LOS SABERES Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES: Proyecto histórico de los Ayllus del Norte de Potosí	
Jesús Jilamita Murillo	
Miembro de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales.....	6
PERSPECTIVAS DE LA EDUCACION INDIGENA EN BOLIVIA: Experiencias y visiones de su implementación desde los primeros años de la República	
Veimar G. Soto Quiroz	
Coordinador de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales	28
EL TERCER TAKI UNQUY: Movimiento espiritual y político indígena (1532 – 2005)	
Cancio Mamani López	
Viceministerio de Descolonización – Ministerio de Culturas y Turismo.....	57
ELABORACIÓN DE P’API DE PECES NATIVOS DEL LAGO TITICACA COMO ALIMENTO HUMANO	
Willam Flores Chana	
Universidad Indígena Aymara Tupaj Katari	98
YATIQA YATICHA AYLLUNAKASANA (PEDAGOGIA DEL AYLLU)	
Martha Gonzales Cochi	
Instituto de Lengua y Cultura Aymara	112
RACIALIZACION DE LA JUSTICIA	
Marvín Molina Casanova	135
BASES PARA CLÍNICAS INTERCULTURALES	
Katya Morales	
Universidad Mayor de San Andres	141
CRISIS CIVILIZATORIA TRANS-ONTOLOGICA Y EPISTEMOLÓGICA RELACIONAL COMUNITARIA PARA LA VIDA	
Julio Alvarez Quispe	
Instituto de Investigaciones de la Cultura y Lengua Aymara - Universidad Indígena Tupak Katari	199

PRESENTACION - UÑACHT'AYAWI

El libro “Contribuciones para Fortalecer el Diálogo de Saberes para el Vivir Bien”, forma parte de un conjunto de investigaciones realizadas por investigadores de la Red de Saberes desde el año 2013, en el marco de las directrices del Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación, que coadyuva con la reflexión propositiva y la construcción de aportes para la generación de políticas públicas orientadas a fortalecer y reivindicar los saberes y conocimientos ancestrales para el desarrollo de la ciencia y tecnología.

El presente libro, contiene artículos con un fuerte contenido teórico reflexivo y trabajos de etnografía de campo realizadas por investigadores representantes de instituciones públicas; como la Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Indígena Aymara “Tupak Katari”; Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas y Turismo, Instituto de Lengua y Cultura Aymara; y aportes de investigadores emprendedores. Estos trabajos coadyuvan con una mayor información orientada a la apropiación social de nuestros saberes en el marco del fortalecimiento y desarrollo del diálogo de saberes y/o diálogo intercultural, a través de la complementariedad de los conocimientos tradicionales y saberes modernos como una de sus prioridades.

Es importante resaltar los diferentes puntos de vista de los investigadores que nos permitirán dar respuesta a las distintas demandas de los sectores sociales y productivos para el desarrollo y consolidación de sus estrategias de desarrollo en base al precepto del; “Diálogo de Saberes” en el marco de la normativa jurídica vigente. Sin duda, los aportes son significativos tanto para fortalecer el proceso de implementación del Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo y los procesos sociales productivos del Estado Plurinacional de Bolivia.

Yatiñanakxata Aruskipawi Phathiyunakaxa, Suma Qamawi utjayañaru irptiri pankawa, yatxatirinakaxa yatiñanakapata amuykipawayapxi, ukatakixa, Red de Saberes sata qutucht'aru mayacht'asiwayapxi, 2013 maratpacha, Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación thakhiparu phughasa, amuykipawiru ch'amanchaña amtampi, ukjamata laq'a achachilanakasana yatiñanakapaxa utt'asiwinakana thakhinch'taspana sasa, yäpa yäni apnaqawinakasa, achuyañasa mirayañasa thakhiparjamawa utjarakispa.

Ukampisa aka pankanxa, aski amuyt'ayiri, aski p'arxtayiri amuyunakawa qillqat'ata utjaraki, qamawinakatpacha yatxatatanakaxa qhans-tayata, khithinakati qillqt'apxi akniri utt'asiwinakana irnaqirinaka: Jach'a Yatiña Uta (Universidad Mayor de San Andrés), Universidad Indígena Aymara “Tupak Katari”; Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas y Turismo, Instituto de Lengua y Cultura Aymara de la Nación Aymara, yaqhanakankirinaka askina yanapt'asiri phathiyunakasa utjarakiwa.

Aka yatxatawina, amuyt'atanakampixa markachirinakaru wali askina yanapt'ani, yatiñanakata, sarawinakata ch'amampi aruskipañataki, yaqha yatitanakampixa anqäxa yatitanakampixa purapata ch'amanchasisa, thiyapata yäqasiñatakisa wakisirakiniwa.

Ukampisa yatxatirinakana maymaya amuyunaka qhanstayatanakapaxa yäpawa, uka amuyunakaxa kamachinaka thakhinch'tañatakiwa yanapt'añapa, markachirinakaxa kunjama amuyurusa sartapkaraki, qamapkaraki uka uñt'asawa kuna achuyawinakasa, kuna mirayawinakasa utjarakispa; “Yatiñanaka ch'ullachasawa” kamachinaksa sartayaraksna. Yatxatawinakaxa wali chanininakawa, Yaticha Yatiqarusa Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo sartayañataki markachirinakaru yanapt'añatakisa Estado Plurinacional taypina.

Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACION

FORTALECIENDO LOS DERECHOS Y EL EJERCICIO DE LOS SABERES Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES:

Proyecto histórico de los Ayllus del Norte de Potosí

Jesús Jilamita Murillo¹

Miembro de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales

INTRODUCCIÓN

Tras un largo proceso histórico de exclusión y negación que los pueblos indígenas y originarios vivieron, sometidos a estructuras político-administrativas de dominación y discriminación durante el período pre-colonial, colonial y republicano; en la actualidad el país está viviendo profundas reformas de cambio que abren puertas a un futuro todavía incierto para Bolivia, estos cambios suscitados como consecuencia de las innumerables movilizaciones sociales de las organizaciones indígena originarias con discursos reivindicativos consolidaron durante la década de los años 90, bases jurídicas y legales para la consecución del reconocimiento de los derechos en todo el sentido de la palabra de los pueblos indígenas y originarios que habitan el territorio nacional.

La asunción de la representación política indígena al gobierno nacional, marca un hito histórico representativo que significa el punto máximo de las luchas reivindicativas de los pueblos indígenas y originarios, y lleva consigo la consecución de un estado intercultural que superando la condición de multiculturalidad llegue a un reconocimiento efectivo de las nacionalidades indígenas, que son la expresión de nuestra diversidad.

Empero, esta situación de cambio no es del todo positiva, pues el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas originarios es un proceso lento. De ahí que el presente proyecto pretende apuntar a la superación y mejoramiento de este estado de cosas donde las poblaciones indígenas puedan crear condiciones favorables, al interior de las mismas, en sus interacciones con el Estado y en su relación con la población civil no indígena, que favorezcan un eficaz ejercicio de sus derechos mediante el fortalecimiento de sus instancias organizativas respetando la dualidad del cargo (Qari-Warmi)² a nivel de la participación política, las prácticas interculturales, el uso de los saberes y conocimientos ancestrales, y las condiciones de desarrollo de estos pueblos tomando en cuenta el manejo sostenible de sus recursos naturales.

El documento está estructurado en cuatro partes: una primera parte que analiza el contexto histórico y coyuntural de los pueblos indígenas y originarios, la segunda plantea una justificación del problema para entrar en la tercera parte con un análisis de objetivos. Finalmente, la última parte presenta un análisis de cobertura y población beneficiaria mediante precisiones de contexto y estadísticas.

¹ Jesús Jilamita, es investigador y miembro de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales. Antropólogo y Economista, ha realizado diversas investigaciones en los Ayllus del departamento de Potosí. Actualmente es Director del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras.

² La diarquía del cargo se expresa por el hombre y la mujer.

REALIDAD HISTÓRICA Y CONTEXTUAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y ORIGINARIOS DE BOLIVIA

A pesar de las muchas estrategias político-administrativas implementadas en el País desde el período colonial hasta nuestros días, para negar, eliminar o incorporar la realidad indígena a las estructuras del Estado y al constructo societal Boliviano; estas identidades indígenas y originarias lograron pervivir tanto en tierras altas como en tierras bajas, mediante la implementación de diversos mecanismos, que iban desde los procesos de adaptación cultural y social, que suponía la asimilación de las estructuras y condiciones impuestas, hasta la resistencia cultural, bélica o pacífica según sea el caso y el contexto.

De ahí que la historia de los pueblos indígenas y originarios, no debe ser vista con ojos compasivos mediante una lectura sesgada de sus procesos asimilativos y de amalgamación a la sociedad colonial, y posteriormente republicana donde, en honor a la verdad, les tocó vivir la peor parte del intercambio cultural producido entre lo amerindio y lo europeo. Ni tampoco debe ser visto con ojos románticos de añoranza de un pasado idealizado de perfección, donde la lectura de sus procesos reivindicativos asume otro sesgo, el de maximizar desmedidamente el espíritu y carácter de lo indio.

La lectura que se debe hacer de dichos procesos históricos debe estar marcado por criterios de objetividad, de diacronía cíclica y de interacciones entre diversos actores que, de una u otra manera, fueron parte importante en la construcción de estos tiempos nuevos de cambio, que hoy por hoy viven estas poblaciones, que en el contexto nacional asumen un carácter de mayoría.

Criterios de análisis de la historiografía indígena y originaria

En efecto, la objetividad del análisis supone eliminar juicios de valor, en pro o en contra de la realidad indígena, en la caracterización de sus procesos históricos. La diacronía cíclica supondrá un análisis realizado en el tiempo y con base en el accionar de las personas que muchas veces suponen retrocesos para generar nuevas situaciones, hecho que permitirá superar visiones lineales y ascendentes de la historia, clásicos en el enfoque del darwinismo social.

Finalmente, y es lo que más nos interesa, nuestra lectura de la historia de los pueblos indígenas y originarios estará basada en interacciones entre diversos actores colectivos cuya interrelación influyó, determinó el accionar de este actor indígena generando distintos procesos a lo largo de la historia. Los actores a los cuales nos estamos refiriendo comprenden básicamente tres grupos de poder cuyo accionar colectivo marca hitos en la vida de las poblaciones indígenas y originarias de Bolivia.

El primer grupo está compuesto precisamente por las **poblaciones indígenas y originarias**, existentes tanto en tierras altas (Altiplano y parte de los valles) como en tierras bajas (Oriente, Amazonia y el Chaco) que, si bien vivieron procesos similares de contacto con lo occidental europeo, sus respuestas fueron distintas. Nuestro análisis, adopta un sesgo en este sentido, puesto que nos concentraremos en las interacciones generadas por los actores colectivos de tierras altas



a quienes se los denomina poblaciones originarias, mientras que a los de tierras bajas se los denomina como poblaciones indígenas, debido a diversos criterios políticos de sus organizaciones actuales, que son bastante complejas.

Los pueblos originarios de tierras altas, que en términos formales se constituyen en nuestra principal preocupación, poseen características organizacionales similares basadas en una lógica dual, desde donde organizan sus ayllus, markas y suyus¹ y comparten una identidad aymara, aunque la mayoría utilice el quechua como idioma originario producto de los procesos de conquista incaicos generados antes de la llegada de los españoles.

Otro de los actores colectivos a ser tomados en cuenta en nuestro análisis está compuesto por los que forman parte de las **estructuras de gobierno**, en los distintos períodos históricos que los pueblos indígena originarios vivieron. Estas estructuras de gobierno, asumieron distintas políticas administrativas ante la problemática indígena, con la característica de que antes de los cambios generados en los últimos años en el contexto nacional, nunca fueron conformados por representantes indígenas.

Finalmente, el tercer grupo de poder está compuesto por la **población no indígena**, que también ha generado un conjunto de efectos en sus procesos de interacción con los PIO's³ en lo referente a la construcción colectiva de la historia nacional. En este grupo de poder podemos realizar una discriminación positiva de dos sub-grupos; por un lado, se encuentra la **población no indígena privilegiada**, heredera de la tradición colonial que ha conformado clases criollas neo-burguesas, asentadas principalmente en las ciudades capitales de País, como en algunas ciudades y poblaciones intermedias donde de alguna manera conservan su título de patrones hacendados. Aunque esta situación es muy esporádica en tierras altas, en tierras bajas adquiere un carácter relativamente generalizado.

El segundo sub-grupo de este tercer actor está conformado por la **población no indígena mestiza**, que de una u otra forma también va a marcar diferencias en el proceso de sus interacciones con los PIO's. Este sub-grupo está conformado o bien, por individuos producto de los procesos migracionales internos que han tenido contactos prolongados con las realidades urbanas y que de una u otra manera ha hecho que vayan olvidando sus raíces y perdiendo contacto con sus poblaciones de origen, al punto de negar su identidad, o bien por individuos de padres indígenas en contextos ciudadanos, y que han roto todo contacto con sus raíces y poblaciones de origen aunque sus padres preserven, y mantengan latente todavía dicho contacto.

La interacción de estos tres tipos de actores puede ser ubicado en tres períodos históricos; un período pre-colonial, marcado por la conquista incaica; un período colonial, donde predomina el dominio español; y un período republicano construido en torno a la población no indígena.

La realidad historiográfica de los pueblos indígenas y originarios de Bolivia

El análisis historiográfico a realizarse no pretende de ninguna forma adquirir un carácter riguroso puesto que el presente documento no es estrictamente histórico;

³ Pueblos Indígenas Originarios.

por el contrario, sin perder de vista precisiones históricas, lo que se realizará es un análisis de las interacciones generadas entre los PIO's, las estructuras de gobierno y las poblaciones no indígenas a lo largo de los tres períodos antes identificados.

El período pre-colonial

El período pre-colonial visto desde los PIO's estuvo marcado por la presencia incaica, que al igual que las nacionalidades aymarás se va conformando en las regiones del Cusco (Perú) a la caída de la gran civilización Tiahuanakota hacia finales del siglo XII (1100 d.C.). Según W. Espinozaⁱⁱ, los incas estaban conformados por residentes de Taipicala, capital del Tiahuanaku, que producto de una serie de derrotas tuvieron que emigrar a las regiones de Paqaritambo en el Perú, desde donde ingresaron al Cusco tras varios años de confrontaciones bélicas con poblaciones como los Hualla, Alcahuisa, Sahusera, Antasayac, Lare y Poque que habitaban dichos valles.

Posteriormente asumieron el idioma quechua reinante en el Cusco, inician procesos expansionistas diversificados, volviendo a llegar a las regiones del antiguo Tiahuanaku hacia mediados del siglo XV (1460 d.C. aproximadamente) para conquistar al resto de las naciones de origen Puquinaⁱⁱⁱ, que en la actualidad conforman el grupo de los PIO's de tierras altas en el territorio Boliviano.

Las Estructuras de gobierno incaico estuvieron marcadas por un “estado inca” clasista^{iv}, teocrático y expansionista, cuya administración política y social estaba marcada o bien por la violencia o bien por la asimilación de los vencidos mediante algunas alianzas estratégicas donde se utilizaban relaciones de parentesco (matrimonios entre los líderes de los vencidos y las acllas del Inca^v), otorgación de privilegios a los líderes vencidos, envío de mitmacunas, etc.

También era un estado que conjugaba la explotación socio-económica mediante la utilización de algunas costumbres como la mita, la minka, el ayni y otras^{vi}, con la redistribución de los productos como privilegio de los incas y la clase dominante, con lo cual se mantenía un cierto equilibrio que garantizaba la manutención del estado en su conjunto, en sus distintos estratos.

Pese a todas estas características del estado inca, también existía un profundo respeto por la cultura de los vencidos de quienes adoptaban un conjunto de costumbres, prácticas y tecnologías pese a que imponían el quechua como idioma oficial del imperio.

Los PIO's adoptaron de manera general, una actitud de sometimiento ante el estado inca por no contar con los medios para hacerle frente. Este sometimiento fue expresado de dos maneras: los PIO's⁴ vivían procesos de adaptación cultural, sobre todo la clase dirigencial donde el sometimiento pacífico era una actitud que adoptaban; o iniciaban procesos de resistencia cultural o bélica que hacían que el estado inca los someta violentamente hasta incluso, rebajarlos a la condición de yanas (esclavos) y enviarlos a sembrar coca en lugares calurosos y peligrosos donde por lo general morían.

Con relación al segundo grupo de actores conformado por la población no indígena privilegiada podemos decir; que en este período, en dicha categoría po-

⁴ Pueblos Indígenas Originarios

drían caber los mitmacunas, clase privilegiada que en representación del Inca afianzaban los procesos de expansión del imperio garantizando la economía del estado inca, iniciando procesos de aculturación a través de la transmisión de la cultura e idioma de los incas y asumiendo el rol de guardianes de las fronteras del imperio, donde al margen de velar las mismas eran los encargados de sofocar levantamientos o informar al Cusco de los mismos en caso de que no puedan ellos sofocarlos.

Ante esta clase dominante los PIO's asumen las mismas actitudes de sometimiento, sea por adaptación cultural, sea por resistencia. Con referencia a la clase no indígena privilegiada de ascendencia mestiza, no existen estudios suficientes como para sustentar una interacción con los PIO's en este período, resulta bastante complejo analizar el tema del mestizaje, no sólo en este período sino también en la actualidad.

El período colonial

El siguiente período a ser analizado tiene su inicio el año de 1532 d.c., fecha en la cual llegan los españoles a Cajamarca en el reinado del Inca Atahualpa, dando inicio a todo un nuevo proceso de conquista denominado período colonial. Si bien los historiadores tienden a diferenciar cuatro etapas de este período, nosotros lo dividiremos en dos; el período anterior a las reformas toledanas; y el período posterior a las mismas que trajo consigo un cambio de visión en torno a la problemática de los PIO's conquistados.

En la primera etapa de este período, las estructuras de gobierno del "estado colonial" estaban marcados por un modelo de gobierno feudal traído de Europa e implantado en los territorios colonizados, donde la posesión de la tierra juega un papel importante. Este estado era conquistador, dominante, excluyente, discriminador y clasista. Un Estado aculturante que, por un lado, no reconoce ni la cultura, ni las formas de organización indígena, lo cual origina serios procesos de fragmentación social y territorial influyendo además en las estructuras cognitivas andinas sobre todo en lo referente a las lógicas de manejo de espacio y tiempo; y por otro lado, junto a las estructuras eclesiales, impone una cultura, una forma de administración y una religión individualista y privada ajena a la vivencia de los pueblos amerindios.

Ante estas estructuras de gobierno, los PIO's de las tierras altas, inician procesos de resistencia cultural y bélica con la intención de reinstaurar el orden incaico, el mismo que, en un primer momento pretendían derrumbar mediante una alianza estratégica con los españoles y criollos (hijos de españoles nacidos en América), al no darse aquello lo que intentan es restaurar el orden anterior dando origen a espantosos genocidios por parte de los codiciosos españoles que lo único que pretendían era saquear riquezas para retornar a España.

A medida que se iba consolidando la sociedad colonial aparecen nuevas formas de explotación de los indígenas, que de alguna manera precisaban ser normadas, de ahí que nacen las reformas toledanas cuya intención eran las de re-funcionalizar los patrones culturales organizativos, y de redistribución de las actividades y

la fuerza laboral ya existentes en el período incaico con lo que en un principio se da inicio a toda una estrategia de explotación de la fuerza laboral indígena que ahora gira en torno a la mita, como forma de trabajo obligatorio para la corona española tanto en las haciendas como en las minas de españoles, la misma que se combina con el tributo indígena que debía ser pagado en tres tercios: en la fiesta de San Juan Bautista (junio) y en la fiesta de Navidad (diciembre), más un tercio de trabajo en las minas de Potosí y Porco^{vii}. A esto se suma la reorganización territorial en repartimientos y encomiendas que origina todo un proceso de movilidad social indígena con la consecuente aparición de clases sociales diferenciadas.

Cabe apuntar también que las reformas toledanas tuvieron un efecto positivo en lo referente al tratamiento de la cuestión indígena, aunque, se efectivizó a mediano plazo, pues tras estas reformas surgen corrientes, particularmente al interior del mundo religioso, que trataban de defender a los PIO's de los abusos que los mismos españoles cometían. Junto a los defensores de indios se van incorporando experiencias evangelizadoras distintas tales como las reducciones jesuíticas, particularmente en el Oriente Boliviano durante el siglo XVII. Los españoles, los criollos y los mestizos poco a poco van teniendo mayor sensibilidad contra lo indígena^{viii}, sin que por ello cambien las condiciones de dominación y exclusión de los mismos.

Por un lado, ante esta situación los PIO's reaccionan mediante actitudes de auto sometimiento, bien sea mediante procesos de adaptación cultural e incorporación a la sociedad colonial en condiciones asimétricas de relación, o bien sea por procesos pacíficos de resistencia cultural y religiosa. Por otro lado, durante este período la relación con la población no indígena privilegiada estaba marcada por relaciones de dominación, exclusión y discriminación de lo indígena producto del "estado clasista colonial".

La estratificación social llega a límites extremos pues la pirámide social se ensancha con la presencia de poblaciones criollas y mestizas, colocando a los indígenas, mulatos y negros en los estratos más inferiores. En esta sociedad, los criollos comienzan a iniciar procesos de cambio para lo cual muchas veces echan mano de los PIO's para conseguir sus intereses. Ante ellos, los PIO's adoptan las mismas actitudes de sometimiento, adaptación o resistencia.

Durante este período, también se va caracterizando la interacción entre los PIO's y la población no indígena mestiza, quienes son producto de una discriminación racial por condiciones biológicas. Esta población se ubica en medio de la población indígena y la población no indígena privilegiada compuesta por españoles, adoptando dos actitudes ante lo indígena: o bien de resistencia cultural ante lo foráneo, muy esporádico, por cierto; o bien de negación de lo indígena, de su identidad, con lo cual inician otro proceso de dominación y discriminación.

Ante esta población, los PIO's reaccionan también de doble manera; por un lado, rechazan lo mestizo; y por otro, lo buscan para realizar alianzas estratégicas que les permitan ser parte en los procesos reivindicativos contra los españoles y criollos. Muchos de los levantamientos indígenas tuvieron este matiz.





El período republicano

Por último, el tercer período está marcado principalmente por los influjos de la ilustración europea, que a partir de la revolución francesa, introducen criterios tales como la libertad, la igualdad, la fraternidad y la paz. Estos criterios calan muy hondo en los pobladores de las colonias que, en distintos ámbitos vivían situaciones de dominación, explotación, exclusión y discriminación.

Este pensamiento ilustrado da origen a todo un proceso de movimientos de la población criolla y mestiza, que darán lugar a la instauración de otro orden administrativo. También los PIO's se ven atraídos por estas ideas de cambio e inician procesos contestatarios marcado por sus levantamientos, siendo el más célebre el de Tupac Katari. Las alianzas contra hegemónicas no se dejan esperar, en muchos de los levantamientos son generados entre criollos y mestizos, en otros entre mestizos e indígenas, y en más de las veces entre los tres; de este modo se consigue la independencia de estas tierras y se instaura un régimen republicano a partir de 1825.

Esta nueva república tiene distintos momentos históricos donde la relación de los PIO's con las estructuras de gobierno van adoptando muchos matices según el modelo que el estado Boliviano vaya asumiendo^{ix}. De ahí que podamos distinguir entre varios tipos de estado en nuestro País tales como: el estado republicano oligarca de 1825-1899; el estado liberal de 1899-1930; el estado republicano de 1930-1952; el estado nacionalista popular de 1952-1964; el estado nacionalista militar de 1964-1982; y finalmente, el estado democrático popular de 1982-2006. Tal vez ahora, fruto de las transformaciones contemporáneas en la historia de Bolivia, estemos asistiendo a un nuevo tipo de estado que tal vez podríamos llamarlo indígena socialista.

Otros, por ejemplo, marcan una periodificación de la historia Boliviana de acuerdo al modelo económico que fue adoptando, lo dividen en: una Bolivia colonial, una Bolivia liberal, una Bolivia de economía mixta (estado y empresa privada), y una Bolivia neoliberal; aventurándose a llamar a este nuevo orden naciente como una Bolivia socialista^x.

Pero muy al margen de la periodificación que se haga, lo que nos interesa son las interacciones que existieron entre los tres actores que venimos analizando. De ahí que, con relación a los PIO's y las estructuras de gobierno se puede decir que, en la primera etapa de construcción republicana (1825-1899), el estado oligarca era clasista, excluyente y dominante a nivel político, social y económico. El estado niega y discrimina lo indígena introduciendo una visión civilizatoria en contra de los pueblos indígenas^{xi} e iniciando procesos de expropiación de las tierras.

El estado liberal de 1899-1930, por su parte es un estado que trata de incorporar lo indígena en el marco de una relación asimétrica con el resto de la población con la intención de civilizarlo, ahondando la pervivencia de dicha conciencia civilizatoria en contra de los PIO's en los ámbitos educativos, sociales, económicos y políticos, en la intención de construir una cultura nacional que por todo lado niega lo indígena.

Al estado republicano de 1930-1952, le toca enfrentar un período de transición profunda donde, producto de la guerra del Chaco, van surgiendo cambios de visión sobre la realidad indígena del País. Este estado, poco a poco va desarrollándose en torno a una visión indígena; visión que continuaba siendo civilizatoria, homogenizante y ahora asimilacionista, pues de cualquier manera para esta generación el indígena debía ser parte del andamiaje estatal. Pero lo positivo de todo ello, es que ya se va perfilando poco a poco un reconocimiento de la diversidad cultural del País.

El estado nacionalista popular del 52 si bien incorpora de manera muy ostentosa un conjunto de derechos civiles para las poblaciones indígenas (tales como el derecho al voto universal, acceso a la tierra y a la educación), mantiene esa visión civilizatoria y asimilacionista de épocas anteriores profundizando la homogenización de las poblaciones indígenas bajo el rótulo de “clase campesina”.

Posteriormente, los gobiernos defactos incorporados a partir del golpe militar de Barrientos Ortuño y posteriormente Ovando marcan, en cierto sentido, un retroceso en el tratamiento estatal de la cuestión indígena, pues se constituyen como gobiernos o bien negadores y excluyentes ante lo indígena o bien pactistas, en la medida de que pactos tales como el famoso “pacto militar-campesino” de Barrientos en su tercer período de gobierno (1966-1969)^{xii} favorezcan a los intereses del gobierno de turno, que la mayoría de las veces incumplió su parte del acuerdo, derivando tal situación en extensas matanzas de la población indígena por las fuerzas militares del País.

Si bien este periodo marca retrocesos en el tratamiento de la cuestión indígena, no debemos olvidar también que es el mismo donde poco a poco se va generando un despertar político ideológico de algunos intelectuales aymarás que logran llegar a la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en la ciudad de La Paz, originando el movimiento Katarista, que poco a poco va cooptando el manejo de lo que ahora es la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUT-CB), que se va a convertir en el primer pilar de la lucha reivindicativa de los PIO's, pese a los muchos desaciertos que tuvo en este último período histórico.

La recuperación de la democracia nacional (1982) estuvo marcada desde sus inicios por la incorporación de lo popular y por el paulatino cambio de visión en la política pública del estado, donde lo indígena adquiere un carácter incluyente. Poco a poco, se van gestando políticas públicas y proyectos dirigidos a poblaciones indígenas, con la consecuente aceptación de líderes indígenas en los espacios de decisión gubernamental. Todo esto, acompañado de procesos reivindicativos indígenas, desembocará en la aceptación formal desde la Constitución Política del Estado de nuestra condición de País multiétnico, pluricultural y multilingüe, dando inicio a todo un proceso de cambio en torno a la temática indígena.

A nivel de la población no indígena, privilegiada se van acrecentando los latifundios que desde el lado indígena significaba pérdida de territorio. Junto a esta estrategia que otorga hegemonía y poder ha esta clase, también se va consolidando una actitud excluyente y discriminadora que niega la realidad indígena del País, y



que de alguna manera se ha mantenido en el tiempo hasta nuestros días al interior de dicha población, pese a la actual apertura de las estructuras de gobierno.

La población no indígena mestiza, va adoptando mayor protagonismo en el período republicano, es una población que discrimina y niega sus raíces indígenas asumiendo en más de las veces discursos fundamentales en contra de lo indígena. Por otra parte, esta población también va manejando un discurso más indigenista de manera estratégica, lo cual marca un tinte de ambigüedad en su actuar puesto, que por un lado va contra lo indígena, y por otro quiere reivindicar sus derechos, en la medida de que estos le sean favorables.

Ante estas situaciones de cambio generados desde 1925, entre los diferentes actores, los PIO's asumen una doble estrategia, propia de su cultura fundada en lo dual; por un lado, se someten al estado adaptándose rápidamente a los cambios en lo político-administrativo sin que ello afecte profundamente sus estructuras organizativas originarias, de ahí que ni los repartimientos y encomiendas del período colonial, ni la seccionalización, cantonización o distritación actual de sus territorios, hayan hecho que los ayllus se desvanezcan en el tiempo. Esta actitud es aprovechada por el asimilacionismo estatal.

Por otro lado, también asumen actitudes contestatarias de resistencia bien pacíficas o bien armadas, bien mediante alianzas con otros sectores de la población como lo ocurrido con Zarate Willka y los liberales de finales del siglo XIX, o bien de manera independiente. Empero, esta actitud contestataria de resistencia trajo consigo un costo social elevado entre la población indígena. Finalmente, ya en los últimos años, estas poblaciones van asumiendo un tipo de lucha pacífica y organizada en el marco de un estado democrático, perfilando principios ideológicos reivindicativos y prácticas políticas que muchas veces terminaron en enfrentamientos con costos sociales también negativos, pero que sirvieron para ir perfilando una agenda de lucha orientada a la inclusión de lo indígena en la política pública estatal.

El contexto actual de los pueblos indígenas y originarios de Bolivia

Sin duda alguna la década de los años 90, marca hitos importantes para los pueblos indígenas y originarios en el País, pues tras un largo proceso de luchas reivindicativas se reconoce a estas poblaciones y sus organizaciones en calidad de sujetos constructores de una historia colectiva, se incorpora una visión indígena orientadora de la política pública y se reconoce la diversidad pluricultural y multilingüe desde la legislación Boliviana.

Empero cabe realizar algunas precisiones históricas para comprender las conquistas de los años 90. Para muchos autores^{xiii} la emergencia del movimiento político ideológico Katarista a partir de 1971, marca el comienzo de un nuevo período de lucha reivindicacionista en torno a la actual Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que recién comienza a estructurarse en 1977, tal como se la conoce ahora. Si bien este nuevo movimiento tiene raigambre profunda en los distintos levantamientos indígenas que se fueron gestando a lo largo de la historia de los PIO's, cimienta su fortaleza en la estructura del sindicato agrario que tras la guerra del Chaco de los años 30,

inicia procesos reivindicativos de lo indígena, sobre todo en contextos donde las haciendas neo-coloniales eran muy fuertes, tratando de que el estado les reconozca algunos derechos; situación que es medianamente conseguida con la revolución del 52.

Tras el desencanto producido entre los dirigentes sindicales campesinos por la traición de los gobiernos defactos a los acuerdos y pactos firmados, una clase de intelectuales aymarás inicia todo un movimiento político ideológico, que intenta reivindicar lo indígena en el escenario político y luchar en contra de todos los sistemas de explotación de los PIO's para lo cual debe ganar espacio en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos (CNTCB) que, en años pasados estaba siendo manejada por una cúpula dirigencial que respondía a intereses militares, pues se había consolidado en torno al famoso "pacto militar campesino" de los años 60. Tal situación es conseguida recién en 1977, con la consecuente refundación del sindicato agrario en la CSUTCB.

Tras esta conquista político sindical, los Kataristas^{xiv} se van organizando para los comicios electorales de 1978, que marcaba el comienzo de un retorno a la democracia del estado Boliviano. Para este efecto, se dividen en varias facciones queriendo con ello ofrecer varias opciones. Empero, recién logran entrar efectivamente al escenario político en 1992, con su representante Víctor Hugo Cárdenas que tras la invitación estratégica de Sánchez de Lozada llega a la vicepresidencia en un momento histórico en que el movimiento Katarista era minoritario en las filas de la CSUTCB debido a la intromisión de partidos políticos en estas instancias sindicales, tales como el Movimiento Bolivia Libre (MBL) y la Izquierda Unida (IU), facciones desmembradas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que jugarán un rol servil en el proceso democrático, esta intromisión política debilitará seriamente a este movimiento y permitirá cambiar de polo hacia la reivindicación de los PIO's de tierras bajas.

En efecto, durante la década del 80, el polo reivindicativo de lo indígena va paulatinamente cimentándose en las subcentrales campesinas del oriente Boliviano, cuyas principales demandas abandonan el plano político ideológico y se centra en lo sectorial, que en el caso de estos pueblos, es la consecución de garantías estatales de sus territorios.

Esto desembocará en la gran marcha "por el territorio y la dignidad" en 1990, organizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CEPIB), que intentaba preservar los recursos naturales del pueblo Chimané, principalmente, que poco a poco eran avasallados por los madereros. En todo este proceso de los años 80, se va gestando la lucha reivindicativa, si bien sectorial, desde la identidad cultural de los PIO's, que ahora gira en torno a la Confederación Indígena del Oriente (CIDOB), como una instancia representativa paralela a la CSUTCB y que poco a poco generará la aparición de otras organizaciones indígenas identitarias ante una CSUTCB dividida y deslegitimada.

Las movilizaciones indígenas lograron el reconocimiento de territorios indígenas en tierras bajas:

- Territorio Indígena Chimán (TICH),

- Territorio Indígena Multiétnico (TIM),
- Territorio Indígena Sirionó (TIS),
- Territorio Indígena Weenhayek (TIWM),
- Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro Secure (TIPNIS),
- Territorio Indígena Yuqui,
- Territorio Indígena araona, y
- Territorio Indígena y Reserva de la Biosfera Pilon Lajas.

El inicio de estas conquistas sociales de poblaciones indígenas se enmarcó bajo la normativa del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y posterior ratificación mediante la Ley 1257.

Ya en los años 90, factores externos como la celebración de los 500 años de evangelización de las Américas que desde la realidad amerindia significó la celebración de los 500 años de resistencia de los PIO's, hicieron que el polo de lucha se gestará entre las poblaciones quechuas sobre todo del norte de Potosí. Estas organizaciones que tuvieron su origen en el sindicato también reaccionan ante la crisis representativa de la CSUTCB conformando organizaciones que recuperen lo identitario tras un largo proceso de gestación iniciado en los años 80. El tema territorial también se constituye en uno de los motores fundamentales para estas organizaciones, que tras haber consolidado estructuras representativas nacionales y departamentales como el Consejo de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ) y el Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP) respectivamente, incorporan lo político en cuanto toma del poder local y nacional en su agenda de lucha.

Finalmente, a finales de los años 90, tras las políticas de lucha contra el narcotráfico y erradicación de la hoja de coca, se va perfilando un movimiento indígena desde las sub-centrales campesinas del trópico de Cochabamba, principal productor de la hoja de coca, que en principio se denominó "el instrumento político por la soberanía de los pueblos" para luego constituirse en el Movimiento al Socialismo (MAS). Lo novedoso de este proceso, es que combina la lucha sindical con la lucha político partidaria, llegando a obtener paulatinamente representación parlamentaria significativa dentro de las estructuras de estado.

De este modo encontramos a inicios del tercer milenio, cuatro movimientos indígenas reivindicativos que en ningún momento se han mostrado antagónicos, llegando incluso a consensuar acuerdos políticos que benefician a las poblaciones indígenas en su conjunto. Por un lado, está la CSUTCB⁵ conformado por sub-centrales, centrales, centrales provinciales y federaciones departamentales, que pese a su crisis aún es representativa en muchos sectores del área rural Boliviana. Por otro lado, esta la CIDOB⁶ como ente representativo de tierras bajas junto a otras organizaciones (ej.: APG, CPESC, etc.) que recoge la estructura sindical en su conformación. Esta el CONAMAQ⁷ que aglutina a varias organizaciones originarias de tierras altas que de alguna manera han logrado preservar sus estructu-

⁵ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

⁶ Confederación Indígena del Oriente.

⁷ Consejo de Ayllus y Markas del Qollasuyu.

ras organizativas ancestrales (ayllus, markas y suyus). En el caso de Potosí, por ejemplo; esta organización está representada por el CAOP⁸ que a su vez aglutina a más de 170 ayllus reconstituidos o en proceso de reconstitución^{xv}, organizados en consejos locales (de uno o varios ayllus que conforman una identidad) y regionales que reconstituyen las nacionalidades aymaras ancestrales por zonas. De ahí que en el norte del departamento de Potosí exista la Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-NP) que en la actualidad cambió su nombre por el de Consejo de las Naciones Charcas y Qhara Qhara; en la zona centro está el Consejo de las Nacionalidades Qhara Qhara, Quillakas y Karangas (CONAQ-K); en el sud está el Consejo de las Naciones Chichas y Wisijsa (CO-NACH-W); y finalmente, en el sudoeste está el Consejo de los Ayllus Originarios Qhara Qhara, Killakas (CAOQKL-SOP).

Estas organizaciones están pasando otra etapa de su proceso contestatario. En su generalidad adoptaron posiciones contra hegemónicas ante el estado nacional en la década del 90, con el fin de conseguir algunas reivindicaciones sectoriales que de una u otra forma incidieron en la consolidación de su práctica y discurso político. Empero, durante el período de transición que va desde el 2000 al 2006 poco o nada hicieron para la gestación del cambio que se ha dado en los últimos días pues existe una especie de adormecimiento de estas organizaciones o al parecer les interesa más lo reivindicativo sectorial, que las demás macro demandas que podrían beneficiar al conjunto de la población Boliviana.

Con relación a los pueblos indígenas y originarios de tierras altas, específicamente los que habitan el norte del departamento de Potosí, organizados en comunidades, cabildos y ayllus con identidad de la nación Charca Qhara Qhara, en cuanto al tema de derechos, si bien la vigencia del Convenio 169 de la OIT mediante la Ley 1257 ha significado un avance, es importante mencionar que no ha sido suficiente si hablamos a partir de nuestras propias experiencias debido a una serie de factores como la intolerancia cultural que hay entre la población no indígena y la población indígena, y la poca importancia que le ha dado el gobierno a los procesos de transversalización de los derechos de los PIOs en las instancias públicas, por ello:

“Los PIO’s no pueden acceder por razones de exclusión histórica y discriminación a los escenarios de toma de decisiones y de conducción de instituciones públicas; o sus formas de nominación y democracia participativa, no son aceptables en la nomenclatura de la institucionalidad estatal...”⁹.

También es importante mencionar que la seguridad jurídica de la tierra, si bien ha tenido avances significativos a través de la implementación de la Ley INRA, no se ha logrado su plena implementación en otras regiones.

Con relación a la perspectiva de género si bien hubo avances significativos en la inclusión de este enfoque en las instancias públicas, a partir de la creación del Vice-ministerio de la Mujer y de otras instituciones responsables de su ejecución, es importante señalar que no ha sido suficiente porque sigue en un plano discursivo con escasa implementación de políticas públicas en la población indígena originaria.

⁸ Consejo de Ayllus de Potosí.

⁹ Ministerio de Pueblos Indígenas y Originarios. 2004.

Algunas de las políticas vigentes, carecen de la visión indígena, y se inclinan más hacia la llamada discriminación positiva haciendo énfasis en temas de salud reproductiva y sexualidad, cuando las dimensiones del tema de género abarcan otros aspectos productivos y reproductivos en la vida cultural, y del medio ambiente.

Finalmente, es importante mencionar que el tema de la gestión territorial indígena ligado al manejo sostenible de los recursos naturales y el medio ambiente, aún es un tema por trabajar, es cierto que hay avances significativos producto de experiencias concretas. Sin embargo, hay mucho por trabajar si se trata de hablar de recursos económicos, recursos naturales, medio ambiente, tierra, territorio entre otros temas ligados a concepciones de desarrollo. Es importante tomar en cuenta una serie de experiencias realizadas en tierras bajas a partir de los planes de gestión y planes comunales para trabajar la biodiversidad, aprovechamiento y transformación de los recursos naturales, etnoecoturismo, etc.

Las perspectivas a futuro de la coyuntura sociopolítica actual

El accionar sociopolítico de las organizaciones indígenas, está marcado en la actualidad por dos realidades primordiales: por un lado la interacción en términos políticos e ideológicos entre las organizaciones sindicales que giran en torno a la CSUTCB y las organizaciones originarias que giran en torno al CONAMAQ, interlocutor legítimo ante instancias estatales, se ha polarizado y hasta antagonizado en el sector de tierras altas; situación que no se visibiliza del todo en la región de tierras bajas donde parecería que la organización sindical y las originarias (CIDOB y otras), se han conjugado en una suerte que viabiliza de manera más eficaz los procesos reivindicativos indígenas sobre una base identitaria, pero que se manifiesta como sectorial y corporativa.

La otra realidad del accionar sociopolítico de las organizaciones indígenas está marcada por la evolución política, social y popular del Movimiento al Socialismo, que si bien tuvo sus orígenes en las estructuras básicas del aparato sindical como lo son las sub-centrales y por mucho tiempo conjugó su accionar político desde lo contestatario del sindicato, particularmente las sub-centrales cocaleras del trópico de Cochabamba, y desde su accionar político partidario; en la actualidad se ha concentrado en su condición netamente partidaria que tras una serie de estrategias y alianzas con sectores populares de la sociedad civil y no indígena ha hecho que el MAS se constituya en alternativa de cambio para el País tras un periodo legislativo de profunda crisis de gobernabilidad, de ahí que el MAS ahora se constituya como un partido político incluyente de los sectores populares e indígenas.

Al margen de esta interacción interna de las organizaciones indígenas resulta del todo evidente que en Bolivia se están viviendo tiempos de cambio profundos en lo referente a la temática indígena, la ascensión de Evo Morales a la presidencia con más del 53% de la preferencia electoral marca un hito histórico en el País que no se había vivido desde los años 50, con la característica de que dicha preferencia está buscando cambios profundos en el País a nivel político, social, económico y cultural presentes en el discurso electoral del MAS, aunque a nivel ideológico, dicho discurso combina la visión indianista reivindicativa, que ha caracterizado las luchas de los pueblos indígenas desde los años 70, y que ha permitido apertu-

ras y cambios de visiones en el aparato estatal, y un discurso socialista renovado y popular, con lo cual abre una gran puerta a la participación política de los PIO's que aún no es del todo eficaz. Sin embargo, cabe realizar algunas puntualizaciones sobre la incursión política que los PIO's han logrado en el aparato estatal, particularmente en los primeros años del tercer milenio que en el contexto histórico nacional marcan un periodo de transición a un futuro todavía incierto.

Como referente tenemos las elecciones generales del 2002, las que marcaron una diferencia sustancial en lo referente a la inclusión indígena en estructuras gubernamentales. Estas elecciones, primeras del tercer milenio, marcan un cambio profundo en la participación política indígena, pues el marco de una deslegitimización de las fuerzas conservadoras del sistema político expresado por un elevado ausentismo electoral, el MAS logra obtener algo más del 22% del total de la votación, lo que lo ubica en el primer lugar de preferencia electoral en el País seguido muy de cerca por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que logra obtener también un 22%. Esta mínima diferencia podría bien ser superada mediante una alianza estratégica con el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), partido político liderado por Felipe Quispe que también nace en torno a la CSUT-CB, con una posición indianista más radical que poco a poco va perdiendo fuerza al no haber superado su condición sindical y convertirse en una organización política popular al igual que el MAS. Este partido había obtenido el 6% del total de la votación con lo cual viabilizaba la presencia de un primer gobierno indígena ya en el 2002, pero esta alianza no llegó a concretarse^{xvi}.

Sin embargo, esta situación acarreo cambios profundos en la conformación del legislativo nacional pues elevó, a juicio de algunos analistas, la presencia parlamentaria indígena-campesina del MAS y del MIP a un 18% en la Cámara de diputados, y a un 11% en la de senadores^{xvii} con lo que obtenían gran mayoría representativa en un Congreso bastante heterogéneo. Esta situación marcó diferencias con anteriores procesos, pues por primera vez los indígenas votaban por los indígenas, aunque todavía con mediaciones partidarias, pues el MAS responde y es parte de ese sistema político partidario, decadente que ha colapsado en la actualidad y se profundiza la democracia nacional. Empero, ante esta situación real de transformación político-cultural no ha logrado cambiar, ni enriquecer la labor legislativa y fiscalizadora de las estructuras de gobierno. La divergencia ideológica junto a la falta de capacidades y conocimientos de la legislación nacional, y el sistema procedimental en los representantes indígenas, pues estaban jugando en un escenario totalmente ajeno a ellos, a sus costumbres y visiones de justicia, hizo que la legislación sea ineficiente e inoperante. A esto se sumó la profunda crisis de gobernabilidad del estado que eclipsó esta participación indígena.

En medio de esta crisis, y producto de los conflictos generados en octubre del 2003, el estado inició un proceso vertiginoso y abierto de cambio que benefició a las organizaciones indígenas, campesinas y populares, que entre otras cosas favoreció la participación política de estas organizaciones ciudadanas. La ley 2771 de agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas, abrió las puertas a una participación directa de estas entidades, sin mediaciones partidarias, a un proceso eleccionario municipal en el 2004. Esta situación fue ampliamente aprovechada



por las organizaciones indígenas originarias y no tanto por las sindicales, quienes desde hace tiempo atrás habían establecido alianzas políticas significativas con el MAS; de ahí que el accionar político del MAS en estas elecciones amalgamaba los sectores indígenas con los sectores populares tanto a nivel de las ciudades capitales, como al nivel del área rural dispersa.

Según datos de la Corte Nacional Electoral (CNE)^{xviii} en estas elecciones disminuyó drásticamente la abstención al voto, pues participaron el 63.36% del total del electorado ante una abstención del 36.64%. Esto tiene su explicación en el hecho de que los intereses eran más locales. En estas elecciones interactuaron tres actores políticos independiente; los partidos políticos, las agrupaciones ciudadanas y los pueblos indígenas, y en los resultados aún persistió la presencia político partidaria, que a nivel nacional significó el 69.38% del total del electorado ante un 28.75% obtenido por las agrupaciones ciudadanas y un 1.87% por los pueblos indígenas; que en el caso particular del departamento de Potosí la presencia político partidaria alcanzó un 63.15%, ante un 28.87% de las agrupaciones ciudadanas y un 7.98% de los pueblos indígenas.

Estos datos globales aparentemente mostrarían un retroceso en la participación política de los PIO's, pero las cosas no fueron así, puesto que el porcentaje elevado de la presencia político partidaria se debe principalmente a la votación obtenida por el MAS, que entra en esta categoría y que como ya se dijo, conjugó las fuerzas indígenas, presentes principalmente en torno a la CSUTCB, con los sectores y organizaciones populares. En lo referente a las agrupaciones ciudadanas también se suscitaron algunas particularidades pues estos desde sus inicios fueron organizados en torno a ex militantes de los partidos políticos que encontraron en la agrupación ciudadana una manera de conservar su hegemonía y permanencia en las estructuras de poder. La conformación de estas agrupaciones supuso en muchos casos la combinación de candidatos indígenas con otros o en muchos casos, principalmente en el área rural, estaban conformados también por candidatos netamente indígenas que de alguna manera marcan distancias con las organizaciones identitarias y las sindicales principalmente, por la injerencia del MAS en la segunda instancia. Y finalmente el tercer grupo representa a los que respondieron a este espacio abierto por el Estado desde su condición identitaria, que en el caso de Potosí llegó a ser significativo, pues ocupa el segundo lugar a nivel nacional después de Oruro (18.75%) en participación política directa desde las organizaciones propias de los PIO's.

Si sumamos esta tres situaciones la presencia indígena en las estructuras locales del estado es significativa, pero aún un tanto ineficiente porque la mayoría de los candidatos que accedieron a concejalías municipales e incluso al ejecutivo también se enfrentaban a realidades novedosas donde su accionar estaba mediatizado por un conjunto normativo y procedimental vagamente, conocido por ellos y un profundo rechazo de la población no indígena local que no aceptaban estas situaciones de cambio.

Por otro lado, debemos apuntar también que, este cambio estructural en torno a la participación política ciudadana estuvo cimentado en profundas visiones de

género, pues de la relación 70%-30% de conformación de oferta electoral; es decir, 70% de candidatos varones en la plancha y 30% de candidatas mujeres; se pasó a una relación 50%-50% (la mitad de varones y la mitad de mujeres en la conformación de las candidaturas), las mismas que deberían ser alternadas (un hombre y una mujer); es decir, si la primera candidatura recaía en un varón, la segunda debía ser una mujer, y así sucesivamente. Esta situación tuvo algunas modificaciones en el último proceso electoral.

Tras otro proceso de crisis de gobernabilidad el estado tuvo que convocar a elecciones nacionales antes que concluya la anterior legislatura, con lo cual se eclipsó totalmente la presencia indígena conseguida el 2002, al tiempo de abrir nuevas posibilidades de cambio en la participación política de los PIO's. En efecto, el proceso electoral del 2005 introdujo nuevas situaciones producto de las demandas sociales, por primera vez en el País se iban a elegir prefectos por voto directo y universal, esta situación acompañó al derrumbe definitivo del sistema político-partidario pues de entre los partidos tradicionales antiguos tan sólo se presentó el MNR, que junto la Nueva Fuerza Republicana (NFR) y el partido de Unidad Nacional (UN) totalmente nuevos, entraron a la pugna plebiscitaria. Dicha pugna se concentraba ahora entre agrupaciones ciudadanas, pueblos indígenas y el MAS que si bien es o fue parte del sistema tradicional, desde sus inicios marco diferencias ante lo tradicional tanto a nivel del discurso como de la práctica política.

Los resultados fueron contundentes según datos de la CNE^{xix}, el MAS a la cabeza de Evo Morales obtuvo el resultado histórico del 53.74% de total de la preferencia electoral marcando significativa distancia en relación a sus principales contendores, resultado que lo llevó a la presidencia de manera indiscutible. A nivel de las prefecturas obtuvo el control de tres que en relación a sus contendores también representa mayoría. Finalmente, en relación a la presencia parlamentaria en la Cámara de diputados tiene un 55.38% y en la de senadores un 44.4%, bastante elevado en relación a la anterior legislatura.

Otro elemento a tomar en cuenta es que la presencia ciudadana en las urnas ascendió notablemente pues el 84.51% del total del electorado emitió su voto en estas elecciones. A nivel departamental el MAS alcanzó el 42.71% de la preferencia electoral lo cual lo sitúa como primera mayoría departamental.

Sin duda alguna, esta situación marca una época de profundos cambios para el País donde los pueblos indígenas han avanzado significativamente en los procesos de inclusión al estado nacional, aunque persisten situaciones de negación de lo indígena por parte de algunos sectores de la población no indígena privilegiada, pues la población no indígena mestiza ahora es parte del proyecto socialista, incluyente e integrador del MAS. Esta situación abre nuevamente una puerta a un futuro incierto para Bolivia, pues queda en manos del estado, ahora indígena popular con un discurso socialista, amalgamar precisamente, esas aspiraciones indígena populares con la representación indígena-popular política que ahora tiene presencia parlamentaria para así construir un estado intercultural, donde no sólo se respete nuestra condición multicultural, sino que se aspire a construir un estado plurinacional intercultural que respete nuestra diversidad.





JUSTIFICACIÓN

Sin duda alguna, se ha avanzado significativamente en torno a la participación política de los pueblos indígenas y originarios en los últimos años, en medio de profundas crisis de gobernabilidad del estado nacional provocado por la deslegitimización de las estructuras de gobierno, provenientes de un sistema político-partidario que colapsó definitivamente en este período.

Pese a los adormecimientos de sus organizaciones representativas y las pugnas y fragmentaciones internas evidenciadas en los primeros años de este milenio, los pueblos indígenas lograron alcanzar notables niveles de inclusión en las estructuras de gobierno con el consecuente cambio de visión y reconocimiento de la realidad indígena en las políticas públicas del estado.

Los movimientos populares gestados en el período 2000-2006, son organizados en torno a demandas sectoriales concretas y corporativas que han dado un impulso decidido a la generación de cambio en el País, y que no han involucrado a las poblaciones indígenas pues las mismas se encontraban inmersas en procesos profundos de revalorización identitaria. Con la finalidad de acceder al derecho propietario de sus territorios, que en la actualidad ha generado estructuras organizativas fundadas en lo identitario, el reconocimiento de ambos procesos ha hecho que el estado vaya asumiendo actitudes de apertura y transformación donde lo indígena y popular, juegan un rol preponderante en la agenda político social de Bolivia.

Sin embargo, pese a haber avanzado bastante, tal como puede evidenciar en nuestro análisis histórico y coyuntural, las poblaciones indígenas no han logrado hacer que el ejercicio de sus derechos sea eficaz debido a un conjunto de factores externos e internos. Incluso su participación, en las estructuras del estado no ha significado, hasta ahora, un cambio en la práctica política y legislativa del mismo, siendo que más bien en muchos casos la presencia indígena ha sido cooptada por otros actores políticos en función a intereses corporativos que incluso han hecho que la práctica política indígena se desmarque de sus principios identitarios, de servicio para asumir roles tradicionales de prevendalismo, cuoteo y clientelismo que, el actual estado indígena popular quiere superar.

Si bien el estado les reconoce derechos a los PIO's, en la práctica no se efectivizan, no sólo por negligencia estatal, sino porque el conjunto de la población indígena desconoce esos derechos y sus autoridades y dirigentes, no tienen la capacidad de socializar ni de iniciar procesos de cambio a partir del ejercicio de dichos derechos. En este escenario, la representación política indígena en estructuras de gobierno, que cuenta con un amplio apoyo de sus bases, pues ellos depositan en dichos representantes todas sus esperanzas de cambio social, político, económico y social, son prontamente absorbidos por la burocracia estatal que hace de ellos, funcionarios públicos en toda la extensión de la palabra haciendo que olviden el sentido mismo de ser autoridad presente en sus culturas.

Estas situaciones hacen que el ejercicio de los derechos de las poblaciones indígenas no sea eficaz y que, pese a las condiciones de cambio generadas, sea urgente apuntar al fortalecimiento de dicho ejercicio de derechos para hacer de los mismos más eficaces en beneficio del conjunto de las poblaciones indígenas del País.

ESTABLECIMIENTO DE UNA LÍNEA DE BASE Y ÁRBOL DE PROBLEMAS

La reflexión en torno a los procesos históricos y coyunturales vividos por los PIO's nos permitió establecer una línea de base que sintetice de alguna manera la problemática de las poblaciones indígenas. Dicha línea de base está sintetizada en el siguiente cuadro donde además se muestra la relación causa-efecto de dicha situación problemática:

LÍNEA DE BASE DEL PROYECTO		
PROBLEMA	CAUSA	EFEECTO
La participación política de los PIO's no es eficiente en los espacios decisionales del estado.	Dominación político-administrativa (mediante la implementación de políticas públicas). Estado clasista excluyente de lo indígena.	Sometimiento o la resistencia o la adaptación de los PIO's. Exclusión, marginación, discriminación y desvalorización cultural.
El ejercicio pleno de los derechos de los PIO's (derechos colectivos, reconocimiento de los saberes y conocimientos ancestrales) no se efectiviza en la sociedad civil ni en las instancias del estado.	Ausencia de políticas públicas con visión indígena. Los PIO's no conocen sus derechos.	Los PIO's no conocen sus derechos colectivos y otros.
Las prácticas de interculturalidad y el diálogo de saberes entre los PIO's, la población no indígena y la estructura de poder del estado no son eficientes.	Falta de tolerancia. Insuficientes prácticas interculturales. La sociedad no indígena no acepta la diversidad.	Discriminación, exclusión y marginación. Falta de ejercicio de derechos colectivos.
Las condiciones de desarrollo de los PIO's no son eficaces ni suficientes y no han logrado condiciones de bienestar entre los PIO's.	Falta de políticas públicas eficientes. Visiones de desarrollo encontradas.	Pobreza. Migración.

Objetivo General:

- Fortalecer a los pueblos indígenas y originarios “comunidades y ayllus” en lo referente a su participación política, sus prácticas ancestrales, interculturales y sus condiciones de desarrollo, desde la realidad indígena del departamento de Potosí, para un ejercicio eficaz de sus derechos.

Objetivos específicos:

- Promover la inclusión de los derechos de la población indígena originaria del norte del departamento de Potosí en el sector público, revalorando sus saberes ancestrales.
- Generar espacios favorables para las prácticas ancestrales e interculturales entre la población indígena y no indígena.
- Impulsar estrategias que mejoren las condiciones de desarrollo de la población indígena en el departamento de Potosí.



ANÁLISIS DE LOS COMPONENTES DEL PROYECTO

Cada uno de los objetivos específicos apunta a un conjunto de resultados y, en el marco de la planificación estratégica de proyectos, se constituyen en componentes con resultados a alcanzar y actividades a desarrollar.

COBERTURA DEL PROYECTO

En términos generales podemos afirmar que existe una gran presencia indígena al interior del departamento de Potosí, de ahí que del total poblacional existente el 80.76% es indígena. Si desagregamos un poco más esta relación diferenciándola en población indígena presente en el área rural y en el área urbana, podremos evidenciar que en el área rural la presencia indígena asciende a un 93.22%, mientras que en el área urbana a un 56.26%, lo cual pone de evidencia esta presencia indígena mayoritaria existente en el departamento.

Sin embargo, por cuestiones logísticas, no se puede llegar a dicho conjunto poblacional por lo que se establecieron algunos criterios para seleccionar el área de cobertura:

- ✓ Priorizar organizaciones indígenas y campesinas cuya ubicación geográfica se encuentre en el área de cobertura de la FAOI-NP.
- ✓ Priorizar organizaciones indígenas de base tales como consejos de autoridades originarias locales y ayllus (reconstituidos o en proceso de reconstitución).
- ✓ Priorizar organizaciones indígenas que promueven procesos de reconstitución.
- ✓ Amplia apertura a comunidades y organizaciones de ex-hacienda que se encuentran en proceso de reconstitución.

Con estos criterios se realizó la priorización de las siguientes provincias, municipios y organizaciones indígenas y campesinas:

CUADRO DE COBERTURA DEL PROYECTO (Organizaciones Indígenas y Campesinas)				
Zona o región	Provincia	Municipio	Consejos y ayllus	Comunidades campesinas
NORTE	R. Bustillo	Uncía	Consejo Provincial Bustillo	
		Chayanta	Consejo Provincial Bustillo	
		Llallagua	Consejo Provincial Bustillo	
	Chayanta	Pocoata	Consejo Provincial Chayanta	
	Charcas	S. Pedro de Buena Vista	Consejo Provincial Charcas	Sub-centrales campesinas
	A. Ibáñez	Sacaca	Ayllus (en reconstitución)	Sub-centrales campesinas
	Bilbao	Caripuyo	Ayllus en proceso de reconstitución	Sub-centrales campesinas

BENEFICIARIOS DEL PROYECTO

Tomando en cuenta el alto porcentaje de población indígena existente en el norte del departamento de Potosí, podemos decir que la población beneficiaria directa del proyecto es la **población indígena**. Como población beneficiaria no directa se podría ubicar por un lado a la **población no indígena** y por otro a las **estructuras de gobierno** que conforman el estado y que, como ya se dijo, esta viviendo procesos profundos de cambio.

El siguiente cuadro resume los totales de la población beneficiaria del proyecto en el contexto de la zona de cobertura:

POBLACIÓN BENEFICIARIA DEL PROYECTO							
Zona o región	Provincia	Municipio	Total población	Población quechua	Población aymara	Total población indígena	% Población indígena
NORTE	Bustillos	Uncía	25180	9912	2863	12775	50.73
		Chayanta	14165	7174	804	7978	56.32
		Llallagua	36909	14893	2835	17728	48.03
	Chayanta	Pocoata	20116	10469	349	10818	53.78
	Charcas	S. Pedro de Buena Vista	27639	13861	960	14821	53.62
	A. Ibáñez	Sacaca	18725	7000	3201	10201	54.48

NOTAS

i El **ayllu**: es la unidad básica organizacional del mundo andino, basado en familias extensas que relativamente comparten el mismo linaje. Existen ayllus menores conformados por una o varias comunidades o sapsis y existen ayllus mayores conformados por varios ayllus menores.

La **marka**: es una unidad organizacional mayor al ayllu que abarca a varios ayllus mayores conformando una unidad sociocultural e identitaria, también es llamado jatun ayllu (ayllu grande).

El **suyu**: es otra unidad organizacional mayor que comprende una identidad o nacionalidad (Suyu Karangas, Suyu Qhara Qhara, Suyu Chichas, Suyu Charcas, etc.).

ii Espinoza-Soriano, W. 1997. Los incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo. Amaru Editores. Lima, Perú. 512 pp.

iii **Puquina**: es el idioma proto-aymara que se hablaba en Tiahuanaku, de cuya raíz salieron idiomas tales como el Aymará, el Quechua, el Uru, el Chipaya y el Kallawayá, que aún se hablan en las tierras altas de Bolivia con notables influencias castellanizantes según sea la zona y el contexto.

iv **Clasista**: es la estructura político administrativa piramidal fundada en clases sociales diferenciadas. En el caso de los incas, arriba de la pirámide estaba el Inca, luego los orejones (familiares y miembros del ayllu del Inca y de su linaje), los sacerdotes, los gobernadores, los servidores del estado (ej. quipu kamyuq, el que llevaba las cuentas y estadísticas del imperio), los mitmacunas (poblaciones incas residentes en otros luga-

- res) los guerreros, los kurakas de los ayllus vencidos, la población vencida, los yanacunas (sirvientes regalados por el Inca) y los yananas (esclavos).
- v Aclla:** es la mujer escogida al servicio del Inca, que muchas veces era regalada para garantizar alguna alianza estratégica.
- vi Mita:** es el trabajo colectivo para beneficio del estado.
(o minga) es el trabajo colectivo para beneficio del ayllu o la comunidad. **Ayni** es el trabajo colectivo para el beneficio de una familia.
- vii** Mesa, J.; Gisbert, T. & C. Mesa-Gisbert. 2003. Historia de Bolivia. Editorial Gisbert. La Paz, Bolivia. p. 120.
- viii** La estratificación social distinguía muchas categorías en la época colonial: **español** proveniente de España; **criollo** hijo de españoles nacido en las colonias; **mestizo** hijo de español e indígena; **indígena** oriundo de estas tierras (aunque entre ellos se distinguían muchas otras categorías: los Cholos, los Mingas, los Tributarios, los Reservados, los Forasteros y los Agregados); **mulato** hijo nacido de un español y una negra; **sambo** hijo nacido de un indígena y una negra; y **negro** esclavo de origen africano.
- ix** cf. Mesa, J.; Gisbert, T. & C. Mesa-Gisbert. 2003. Historia de Bolivia. p. 373.
- x** Análisis de W. Cajías por la red televisiva de ATB el 22 de enero de 2006, día de la posesión del presidente Evo Morales Ayma.
- xi** En este período se van acunando las primeras ideas civilizatorias en contra de los PIO's, bajo el lema "se debe civilizar al indio" se van desarrollando una serie de estrategias sociales y políticas de estado de tinte cenofóbico y racista en contra de la población indígena, que cabalgaba sobre las espaldas de la castellanización del País, que tendrá mayor aceptación durante los primeros años del siglo XX.
- xii** cf. Mesa, J.; Gisbert, T. & C. Mesa-Gisbert. 2003. Historia de Bolivia. p. 681.
- xiii** cf. Albó, X. 1999. Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística. En: Bolivia en el siglo XX, la formación de la Bolivia contemporánea. Fernando Campero (ed.). Harvard Club. La Paz, Bolivia. pp. 451-482.
- xiv** Este movimiento recibe el nombre de Katarismo, en homenaje y memorial al líder indígena que inició uno de los más importantes levantamientos indígenas en la época colonial (1781), Tupac Katari, quien al ser ejecutado promulgo la celebre sentencia "volveré y seré millones", que muchos indígenas creen estar viviendo con la ascensión de Evo Morales al poder, de ahí que existan visiones milenaristas de este proceso.
- xv** La reconstitución es un proceso de revalorización cultural que intenta rearticular y refuncionalizar las estructuras organizativas ancestrales de los PIO's de tierras altas con la consecuente restitución de sus autoridades originarias.
- xvi** Resumen del análisis presentado por Álvaro García Linera en un evento que agrupaba a las organizaciones indígenas y originarias de los ayllus de Potosí en la localidad de Llallagua en diciembre del 2002.
- xvii** cf. Cardozo, R. 2003. El congreso nacional en su encrucijada. En: Revista Cuarto Intermedio 67-68. Compañía de Jesús en Bolivia. Cochabamba, Bolivia. p. 29.
- xviii** Corte Nacional Electoral. 2005. Resultados de las elecciones municipales 2004. Documentos de información pública N° 5. USAID y CNE. Bolivia.
- xix** Corte Nacional Electoral. 2006. Resultados de las elecciones generales y de prefectos 2005. Documentos de información pública N° 4. PNUD y CNE. Bolivia.

PERSPECTIVAS DE LA EDUCACION INDIGENA EN BOLIVIA: Experiencias y visiones de su implementación desde los primeros años de la República

Veimar G. Soto Quiroz¹⁰

Coordinador de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales

La organización del Estado después de la Independencia

Las acciones revolucionarias de carácter independentistas que se iniciaron contra España colonizadora durante los primeros años del siglo XIX, culminaron con la instauración de la República de Bolivia el 6 de Agosto de 1825, lográndose su emancipación política después de 16 años de guerrillas y de movimientos libertarios iniciados en Sudamérica producto del expansionismo de las ideas liberales generadas durante la revolución francesa en Europa, y las luchas reivindicativas de la población indígena originaria contra la colonia española.

Los criollos¹¹, tomaron las riendas en la conducción del nuevo Estado, constituyéndose inmediatamente en una clase social dominante, controlando y organizando la vida nacional de acuerdo a sus intereses de clase. Los criollos, empezaron a detentar el poder político y económico a medida que iban estructurando el nuevo Estado con la creación de instituciones y la promulgación de nuevas leyes sobre, las que se desarrollaría la vida nacional; al respecto Cristóbal Suárez (1970), un renombrado historiador Boliviano afirma lo siguiente:

“...los criollos dictan las leyes, y las dictan en beneficio de los señores de la ciudad y del campo, que monopolizaron las tierras las, minas, el comercio, la burocracia, la milicia y la educación...”(Suárez, YAC, :9).

El nuevo Estado Boliviano, se empezó a estructurar de acuerdo a los requerimientos y necesidades de una minoría social representada por una clase aristocrática de abogados, doctores, jefes militares, hombres letrados de criollos y mestizos estableciendo una forma de dictadura en la conducción del nuevo Estado, excluyendo de los planes de reestructuración a la demás población indígena que representaba la gran mayoría en el territorio nacional. Es decir, que se excluyó a la mayoría de la población analfabeta y desposeía conformada por quechuas, aimaras, guaraníes y otras naciones que habitaron nuestro territorio ancestralmente.

Con referencia a la presencia indígena, la realidad poblacional en la nueva República reflejo su masiva presencia, al respecto el historiador Klein, A.S. menciona:

“...en 1827 Bolivia estaba habitado por campesinos indios que se calcularon en 800.000.”(Klein, A.S.1982:138), una cantidad muy grande considerando que la población criolla era bastante reducida, al respecto no se ha podido encontrar mayor documentación que respalde esta aseveración más al contrario se carece de datos refe-

¹⁰ Veimar G. Soto Quiroz, es Coordinador de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales del Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación. Es docente de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés, y consultor en temas de desarrollo comunitario.

¹¹ Hijos de españoles nacidos en América

rentes a la estadística de la población Boliviana de los primeros años de la República, así como lo indica José María Dalence un renombrado abogado de la época; "...se carece de datos por la notable negligencia de los funcionarios públicos..." (DALENCE, J.M. 1975:201).

Es recién a partir de 1831, mediante Ley del 28 de Septiembre, que se impone la tarea de levantar estadísticas locales, al respecto Dalence; propone un cuadro estadístico poblacional para los años de 1845 y 1846, basándose en padrones que oficialmente se conformaron en esos años, al respecto menciona; que en 1846, "...De 1.373.896 personas que existían en la República, eran procedentes de la raza blanca 659.398 y de la aborígen 701.558."¹², este dato nos da una idea aproximada sobre el número de habitantes registrados en la República durante sus primeros años.

La masiva presencia indígena en la nueva República, significo para la clase dominante un motivo para plasmar sus ideales europeos centristas. En efecto los indígenas nunca fueron considerados como ciudadanos siendo excluidos permanentemente de los procesos de organización y participación en la vida política del País.

Algunos historiadores, como Faustino Suárez A. (1958), exponen claramente la percepción clasista de los nuevos gobernantes en la República:

"...para los criollos letrados, la República fue un motivo de especulación política y de práctica forense, pero no una realidad objetiva de largos años de sueños y de luchas por alcanzar la libertad y el reconocimiento de los derechos ciudadanos del poblador americano. Por consiguiente, la proclamación de Bolivia como República independiente y soberana, quedó prácticamente frustrada y se consolido una vez más el tipo de servidumbre colonial". (1958:72).

En efecto la realidad histórica, ha demostrado la existencia de un colonialismo interno fruto de los intereses de la clase social dominante conformada por aquellos grupos de poder político y económico que velaban sus interés particulares, por ello; la independencia de Bolivia solo favoreció a los criollos y mestizos, y no así a los propios indígenas:

"...el indio, permaneció sometido a su abyección y a la degradación de la especie humana. La multiseccular opresión económica, social y política continuó pesando sobre su existencia con los mismos caracteres trágicos que durante el coloniaje". (VALENCIA V.1962:273).

La práctica de la opresión y la explotación de la población indígena por parte de la clase dominante continuo como herencia colonial en la conducción del nuevo Estado, inevitable realidad aunque algunos gobiernos liberales como el de Simón Bolívar (1825), quisieron democratizar los derechos de los hombres en la nueva República, pero los intereses de la aristocracia criolla fueron más fuertes, y desplazaron cualquier intento de una acción política de extender los derechos humanos a la población indígena, por tanto, los intentos de Simón Bolívar por establecer una política de igualdad social en toda la República nunca llegaron a

¹² Ibíd.

concretizarse, pues los intereses de la clase dominante estaban por encima de los anhelos utópicos del libertador.

Siendo Bolívar el primer presidente en 1825, quiso con la independencia instaurar un régimen liberal estableciendo mediante decretos y leyes la igualdad de los derechos de los hombres en toda la República. La ideología de Bolívar, tuvo una fuerte influencia de la ilustración francesa de Rousseau, cuando permaneció en Europa; es así, que su lucha por consolidar una libertad absoluta para todo los hombres se fundamentó en los principios filosóficos de dicha doctrina, proponiendo ideas para la instauración de un régimen liberal, y así romper las relaciones antagonicas de la clase dominante con la población indígena.

Bolívar asume la ideología liberal, plasmando sus principios filosóficos en la primera constitución política de Bolivia; pues:

“...establece la igualdad de todos ante la ley; la libertad de todo esclavo que pise su territorio; la inviolabilidad del domicilio y la correspondencia; el derecho de entrar, permanecer, transitar y salir de su territorio sin otras restricciones que las señaladas por el código internacional; de trabajar y ejercer toda industria lícita; de publicar sus pensamientos por la prensa y el libro, sin previa censura; de enseñar bajo la vigilancia del Estado; de reunirse individual y colectivamente...” (MORALES, J.A.1925:39).

Los principios de igualdad que propuso Bolívar para la nueva República, quedarían sin efecto por las discrepancias políticas, y sobre todo por la incomprensión y la falta de sensibilidad social; por ejemplo, el Decreto del 29 de Agosto de 1825, prohibía la explotación de la fuerza de trabajo de la población indígena sin previa remuneración.

“... se dispuso a los prefectos, intendentes, gobernantes y jueces; a los preladados eclesiásticos, curas y sus tenientes; hacendados, dueños de minas y obrajes, que pueden emplear a los indígenas contra su voluntad en faenas, séptimas, mitas, pongueajes y otros servicios domésticos y rurales; salvo contrato previo y libre del precio de su trabajo.”(MORALES, J.A.1925:50).

El Decreto nunca se cumplió por las divergencias internas, y los gobiernos posteriores continuaron con la explotación de la población indígena dejándolos sin educación y al abandono en sus atenciones más básicas.

Políticas educativas en los primeros años de la República

Una de las medidas más importantes en materia educativa fue el **Primer Plan de Educación**, que se aprobó en la Asamblea Deliberante del 9 de noviembre de 1825. Este Plan dividía a la educación en cuatro grados; escuela materna (kindergarten), escuela elemental pública (primaria), escuela latina (gimnasio o secundaria) y finalmente la academia o instrucción universitaria.

El Plan Educativo, fue planteado por Simón Rodríguez, en calidad de director de educación de la República de Bolivia, siendo uno de los primeros hombres con la





idea de universalizar la educación, se emanaron algunas disposiciones para crear centros de enseñanza en poblaciones fuera de las capitales de departamento. De acuerdo al estudio realizado por el historiador Faustino Suárez A. (1958), el artículo 1º y 2º del Capítulo Primero de este Plan educativo disponía:

1. En todas las capitales de cantón y pueblos cuyo vecindario pase de 200 almas, se establecerá una escuela primaria, en la que se enseñe a leer y a escribir por el método de la enseñanza mutua, los rudimentos de la Religión, de la moral y de agricultura, por catecismos muy compendiosos.
2. En las capitales de provincia, a más de las escuelas primarias, se establecerán las secundarias: en estas se enseñara a leer y escribir con perfección, lo mismo que la religión y la moral; se enseñaran además los rudimentos generales de la Gramática Castellana, las cuatro reglas de aritmética, la agricultura, la industria y veterinaria, por catecismos.

El mantenimiento de estos centros de enseñanza, sería en base a los recursos del clero, el Decreto del 11 de diciembre de 1825 mencionaba:

“... que todo los bienes raíces, derechos, rentas y acciones de capellanías fundadas o que están por fundarse, que no sean de llamamientos de familias, quedan desde ahora aplicados a los establecimientos públicos de instrucción y beneficencia; igualmente que las rentas de los monasterios que se supriman en cada departamento...”(MORALES.J.A.1925:59)

El Plan Educativo que Simón Rodríguez proponía, especialmente con referencia a la creación de centros de enseñanza en algunas capitales de Cantón, inmediatamente causaron fuertes críticas y oposición por partes de los políticos representantes de la clase dominante, quedando así sin efecto esta propuesta; “... que el egoísmo de las clases ricas y de los doctores interesados en mantener las ciudades y los campos en la ignorancia y la servidumbre, aplastó sin misericordia al maestro del libertador”. (SUAREZ, A.F.1958:67).

El planteamiento Simón Rodríguez, tuvo su fundamento en los principios ideológicos de la doctrina de Juan Jacobo Rousseau, siendo discípulo de Voltaire y de los enciclopedistas franceses, el maestro, “...iba creando nuevas formas de convivencia humana dentro del concepto del contrato social, de libertad y de gobierno propio. Voltaire, Rousseau, Montesquieu, ya habían llenado su cerebro”¹³.

La mayoría de los decretos que se promulgaron durante el gobierno de Simón Bolívar, buscaron transformar la realidad nacional, a partir de la instauración de la igualdad en los derechos de todos los hombres en la República. Estas disposiciones gubernamentales en la práctica tuvieron muchas dificultades en su efectivización, ya que los intereses de la clase dominante no lo permitían, como lo indica el historiador Faustino Suárez (1958), “el plan de enseñanza y su filosofía democrática no correspondía a los deseos de los nuevos amos.”

La educación indígena desde la visión de los primeros gobernantes

La importancia de la educación indígena, llegó muy tarde al pensamiento de los políticos y gobernantes; es recién, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, que

13 SUAREZ A.F.1958:43.

surgen las primeras iniciativas para impulsar una educación dirigida a la población indígena, entre tanto el interés por la educación solo se destinó a la población de blancos y mestizos priorizándose sobre todo la educación superior. Esta visión discriminatoria se expresó con mayor claridad en 1829, durante la presidencia del Gral. Andrés de Santa Cruz, donde se instaura una política de exclusión de la población indígena en relación al acceso a los derechos ciudadanos legislados ya por el Gobierno de Bolívar.

En materia educativa el Gral. Santa Cruz, promovió la educación superior dirigida a la clase social privilegiada, así como lo indica el historiador Faustino Suárez (1958).

“...había que formar élites o mandarines privilegiados para encargarse el gobierno de un pueblo sumido en la más negra ignorancia. Rara arquitectura que comienza por construir la cúpula antes de colocar los cimientos, Alta cultura en medio de analfabetos”. (SUÁREZ, A.F.,:73).

Claro está que los primeros gobernantes, no comprendieron la importancia de la educación como el pilar fundamental de toda sociedad, además de su práctica discriminatoria en la mayoría de la población indígena, desconociendo que fue el actor social determinante en los procesos de cambio históricos. Pese a esta realidad, a mediados del siglo XIX, ya surgen algunos políticos que se preocupan por la educación nacional e indígena y proponen algunas indicativas.

Ballivian (1840-1847):

El gobierno de Ballivian, se caracterizó por tener un régimen conservador, siendo parte de una casta privilegiada tuvo un interés en el desarrollo económico y social del País, apoyando a los sectores sociales de criollos y mestizos que formaban la ciudadanía nacional. El interés en resolver problemas urgentes en torno a la población Boliviana mayoritariamente indígena fue muy notorio.

En materia educativa Ballivian, junto a su Ministro de Instrucción Tomas Frías, propuso algunas iniciativas para impulsar una educación básica en la población indígena. Es decir, una educación dirigida a los vecinos de pueblos de origen constituidos en cantones. El Plan de Educación, desarrollaría un reglamento de instrucción primaria en los cantones donde existía masiva población. De acuerdo a la Ley del 13 de noviembre de 1846, la propuesta señala:

Art. 2.- Para enseñar habrá dos clases de escuelas:

- 1º. LAS ESCUELAS URBANAS, donde se enseñaran todas las normas designadas en el artículo precedente.
- 2º. LAS ESCUELAS CANTONALES, en donde se enseñaran a lo menos la doctrina cristiana, la lectura, la escritura, los rudimentos de aritmética y el uso y el ejercicio de la lengua nacional.”(SUAREZ A.F.1958:92).

La propuesta de Ballivian, estaría destinada a la población mestiza con poca participación de indígenas de las comunidades que están bajo la jurisdicción de un cantón, en todo caso fue un intento por extender la educación básica en los cantones provinciales.



Manuel Isidoro Belzu (1847-1857):

Belzu, fue uno de los primeros impulsores de la educación pública en Bolivia, propuso iniciativas para desarrollar un proyecto educativo nacional donde se incluya a toda la población. La orientación de Belzu, era formar a los hombres de acuerdo a los requerimientos del País; es decir, hombres letrados resultado de una instrucción básica y técnica.

Belzu, fue influenciado por la filosofía del Socialismo de Estado, impulso la educación pública con el fin de desarrollar una sociedad homogénea, con la intención de romper los privilegios de clase y la injusta distribución de los derechos entre los hombres. Debemos resaltar que este político se inclinó más a favor del servicio social, identificándose con la clase desposeída, por esta razón se ganó el apelativo afectuoso de “Tata Belzu”.

La oligarquía criolla al percibir la posición ideológica de Belzu que se inclinaba a favor de aquellos sectores marginados, inmediatamente pronuncio duras críticas sin comprender la praxis ideológica que se quiso aplicar como expresión clara de su sensibilidad social. Al respecto rescatemos parte del pensamiento de Belzu transcrito textualmente en el libro de Cristóbal Suárez Arnez:

“Borrad de vuestras mentes la idea antisocial de que el bajo pueblo no es susceptible de civilización, y que no debe tomar parte en los negocios públicos. Educadlo e instruirlo. Mejorar su condición. Dadle lugar a la participación en los derechos, al lugar compatible con los procesos de la época. Proporcionadle garantías, trabajo y subsistencia y nada tendréis que temer ni deplorar. No es con violencias ni con cetro de hierro como podéis moderar y contener a las poblaciones. Protegedlas para que os respeten, estableced el comunismo de la justicia para prevenir el comunismo político”(SUÁREZ A.C.1986:107)

Belzu tenía un carácter de servicio social con la población desposeída, aunque considerado por muchos políticos como un gran demagogo al final como lo menciona Suárez, fue reconocido como uno de los grandes jefes de Estado.

Narciso Campero (1857):

Campero propone, “La Gran Escuela Central”, destinada a dar instrucción y educación posibles a los jóvenes y niños de la raza aborigen.¹⁴ Con la idea de transformar la condición del indio, de un ser sumido en la total ignorancia a un elemento útil y contribuyente activo en el fortalecimiento de la economía del País. El pensamiento de Campero, se expresa en los siguientes términos:

“... si esos infelices, dejando de ser tratados como bestias de carga, recibiesen una instrucción bien entendida, producirán indirectamente al Estado, doble o triple renta de la contribución que hoy pagan directamente...”(LORA: 173)

Narciso Campero, comprendió que la educación era uno de los fundamentales instrumentos para transformar al habitante autóctono en un elemento generador de una economía nacional. Campero, además de ser uno de los primeros

14 “LORA.1979:173

políticos que se preocupó por la educación de la población indígena, también fue uno de los políticos que quiso concretizar la idea de la integración nacional, a partir de la ciudadanía de la población indígena utilizando para esto la educación en un nivel básico, priorizando la idea de la alfabetización en el idioma castellano.

Casimiro Corral (1870):

Como candidato a la presidencia por el partido demócrata, propugno algunas ideas del liberalismo, planteando la importancia de la educación indígena y la necesidad de estructurar una nación unida para un mejor progreso, aunque ello implique erradicar la diversidad cultural considerada en su época como un obstáculo para el desarrollo.

Casimiro Corral, pensaba que: "...la heterogeneidad de razas, dialectos, pesos y medidas, etc., era una barrera para el progreso del País". Su propuesta se enmarcaba dentro los lineamientos ideológicos liberales que proyectaba el desarrollo socio-económico del País a partir de la educación de la población indígena; es decir, que la alfabetización es la misma castellanización y aculturación forzada como instrumento estratégico para transformar la realidad nacional, siendo la población indígena generadora de una economía en favor del sistema capitalista.

Al reconocer la condición sumisa del indio Corral, propone aprovechar este carácter en beneficio de la nación:

"...la dulzura de su carácter, su heroica resignación, su admirable docilidad y sus costumbres suaves, apacibles y laboriosas, son otros tantos elementos que podrían utilizarse en beneficio suyo y en provecho de la nación... (...) "es tiempo de divorciar al indio, con sus tradiciones, su fanatismo, su abyección, con su ignorancia, rompiendo los diques que lo tienen alejado de nosotros y que detienen su progreso y civilización. Es tiempo de sacarlo de su triste condición, instruyéndolo y enseñándole a conocer las ventajas de la libertad..."(LORA.1979:174).

La propuesta de Casimiro Corral, se enmarca en el discurso político de la integración nacional, con el mismo postulado liberal de civilizar al indígena a partir de la educación para que pueda contribuir efectivamente en el desarrollo económico del País.

Se puede deducir que las ideas de algunos gobernantes por impulsar una educación indígena, tenían en el fondo intereses de tipo ideológico y económico, querían civilizar a la población indígena despojándole de sus costumbres y tradiciones para encaminarlos en la vida de la sociedad occidental.

En los gobiernos sucesivos poca importancia tuvo la educación para la población indígena, la crisis socio-económica generada con la guerra del Pacífico, el interés político y económico de la burguesía feudal hizo, que la educación se vea en un segundo plano, postergando aún más la educación para la población rural.

Durante el siglo pasado, algunos políticos e intelectuales de gran prestigio siguiendo la línea ideológica del liberalismo, impulsaron una campaña para la edu-



cación indígena acuñándolo al discurso político de civilizar al indio; es decir, la educación ya sea por medio de una básica alfabetización, enseñanza de oficios técnicos o la transmisión de los conocimientos de la cultura general occidental permitiría tan inalcanzable propósito de incorporar a la población indígena a la sociedad nacional.

Algunos políticos e intelectuales como Bautista Saavedra, Alcides Arguedas, Felipe Segundo Guzmán y otros identificados con las ideas del liberalismo, han coincidido en afirmar que la educación de la población indígena tiene que desarrollarse en base a una básica instrucción; es decir, solo proporcionarle algunos conocimientos fundamentales con el fin de generar nuevos elementos productores que fortalezcan el proceso del desarrollo socio-económico del País.

La educación como el instrumento fundamental para concretizar los objetivos a favor de la integración nacional de acuerdo a los intelectuales y políticos del pensamiento liberal debería tener un objetivo muy concreto:

“El problema pedagógico de la civilización de nuestras razas aborígenes, no consistirá entonces en darle aquella educación doctoral que más bien lo echa a perder sino en transformarlo en un factor social de utilísima eficacia; esto es, hacerlo especialmente obrero, para que no resulte un pedante y si no más bien un provechoso instrumento para el porvenir de la patria...”(LORA.1979:208)

La educación indígena entonces se constituiría en un instrumento de opresión para las comunidades, un medio por el cual se transformaría al indio en un elemento útil siempre y cuando se lo sepa emplear por su vocación al trabajo y su energía de vida, por eso se propuso encaminar bien el proyecto educativo, así como lo menciona Alcides Arguedas; para formar “un soldado incomparable” que forme las filas de la fuerza de trabajo para el progreso y el fortalecimiento del sistema capitalista.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, las iniciativas por la educación de la población indígena se expresaron aisladamente, no había un consenso al interior de las políticas gubernamentales, además por las constantes discrepancias entre políticos y gobernantes, entre liberales y conservadores. Sin embargo, algunos políticos habían percibido la importancia de la educación pública para el desarrollo social y económico del País. Al respecto Faustino Suárez A. (1958), describe:

“Sin la incorporación de nuevos sectores del pueblo en la construcción social, sin despertar la actividad de las vastas poblaciones, adormecidas hasta entonces, no puede hablarse de ningún mejoramiento social.” (SUAREZ, A.F.,:128).

Algunos políticos conscientes de su papel como gobernantes contrarios a posiciones radicales de la clase dominante promovieron algunas iniciativas para la educación indígena, empezando a generar un discurso político de integración nacional y fortalecimiento económico de la sociedad nacional.

El proyecto educativo para los indígenas desde principios del siglo XX

Las primeras iniciativas reales por desarrollar una educación indígena en nuestro País, ya fueron planteadas desde principios del siglo XX, por los propios indígenas que buscaron crear un instrumento legal para la lucha contra la expansión del latifundio principalmente en el altiplano Boliviano.

Las iniciativas por parte de los propios indígenas por establecer centros de enseñanza fueron esfuerzos propios por tratar de aprender a leer y escribir, sin tener ningún respaldo gubernamental, lo que significó que su práctica sea discontinua como consecuencia de la oposición de la oligarquía latifundista. La educación para los indígenas significaba un peligro para sus intereses, por eso todos los esfuerzos por establecer escuelas indígenas, "...fueron violentamente reprimidos por latifundistas, autoridades y vecinos del pueblo." (Claire.1989:28), es así que ninguno de los precursores indígenas prolongaron su tarea siendo cruelmente castigados.

Al respecto Karen Claire (1989), describe: "...el joven Santiago Poma había pretendido levantar una escuela en su comunidad pero las autoridades de Achacachi lo procesaron y encarcelaron durante tres años."

Otros iniciadores de la educación indígena fueron Francisco Condori, también perseguido y castigado por los latifundistas. Así mismo, Avelino Siñani quien sin título de normalista supo iniciar una escuela de instrucción enseñando clandestinamente en su comunidad:

"Avelino Siñani fundó una escuela en C'uchu Warisata para la enseñanza de la lectura y la escritura; más tarde llegó de La Paz, Anacleto Zeballos y traslado la escuela a Chiquipa e introduce la enseñanza de la aritmética. Una segunda escuela la funda Justo Illena en Llajjma; un tercero la creo Dionisio Choque en Kotapampa. En cambio José Miranda y Lajlla Tomás Poma, por intentar fundar otras escuelas fueron llevados a la policía de Achacachi amarrados a la cola de los caballos (...), así también hubieron otros intentos de crear nuevas escuelas como los de Inocencio Mamani y Pedro Rojas." (SUBIRATS.1978:48).

Avelino Siñani, junto a otros iniciadores de la educación indígena también fueron perseguidos y apresados. Cabe destacar al ilustre Avelino Siñani quien fue uno de los primeros impulsores en la creación de escuelas para los indígenas, como lo reconoce Elizardo Pérez, fue uno de los protagonistas más importantes en la iniciación de la educación indígena, ya que el trabajo de Siñani fue precisamente el antecedente que contribuyó en la construcción de Warisata en 1931.

Otro educador notable protagonista en la creación de escuelas indígenas fue Leandro Nina Quispi, fundo la Sociedad República del Qullasuyu en 1930, sin ningún apoyo gubernamental. Esta institución fue un centro educativo para los indígenas de todo los ayllus del Altiplano Boliviano: "fue creada en la ciudad de La Paz, el 8 de Agosto de 1930, por el indígena Leandro Nina Quispi, quien fue un destacado impulsor de la educación indígena..." (CHOQUE.1992:23). Nina Quispi, había generado un ambiente formador de hombres con nuevas ideas para contrarrestar la expansión del latifundio.



La Sociedad República del Qullasuyu, fue duramente criticada por algunos políticos defensores del gamonalismo cuestionando el trabajo de Nina Quispi. Después de una estricta vigilancia de sus actividades y la de sus colaboradores las autoridades gubernamentales presionados por algunos políticos defensores del latifundio desarrollaron una actividad represiva contra estos educadores indígenas siendo; reprimidos y encarcelados, acusados de generar ideas comunistas y de organizar acciones subversivas. Esta represión por parte del gamonalismo fue para precautelar sus intereses, ya que Nina Quispi había reclamado los derechos sobre las tierras de comunidad pidiendo el reconocimiento de los títulos coloniales, lo que provocó la actitud represiva en cuidado de los intereses del gamonalismo.

Finalmente se puede afirmar que el origen de las escuelas indígenas se encuentra en las acciones de los propios comunarios originarios, quienes lucharon por alcanzar una instrucción básica que les permitiese enfrentar a la expansión del latifundio. Los indígenas iniciaron una lucha legal por tener una educación, instaurando una forma de resistencia comunitaria frente a la expansión del latifundio.

La educación indígena en los gobiernos liberales

Con el advenimiento de los gobiernos liberales desde principios del siglo XX, se dejó atrás a la oligarquía conservadora que se caracterizó por su gran insensibilidad social dejando al País en una profunda crisis socio-económica después de la guerra del Pacífico.

En el periodo liberal desde fines de 1899, durante la presidencia del General Pando, se priorizó el tema educativo como un instrumento para el fortalecimiento socio-económico del País, por esta razón, se empezó a reorganizar el sistema educativo nacional aplicando otros métodos de enseñanza como el Integral Gradual Concéntrico (método natural de aprendizaje diario), que trató de reemplazar el antiguo método de la enseñanza aislada de las materias, pero los resultados no fueron muy satisfactorios por causa del mal manejo del método entre los maestros.

Una de las disposiciones más importantes que traduce el interés por la educación indígena se expresa en la Convención Nacional de 1899, que:

“... traduce las ideas y sentimientos predominantes en el liberalismo, aprobó la creación de escuelas para indígenas, mediante Ley de 6 de Febrero de 1900: El Art. 1. Menciona que se crean escuelas provinciales para indígenas, obligatorias y gratuitas en los pueblos de Umala, Caquiaviri, Inquisivi, Achacachi y Huaicho del departamento de La Paz”. (LORA, G.1979:168).

El planteamiento inicial carecía de un fundamento metodológico acorde al entorno socio-cultural de las propias poblaciones indígenas, pues las condiciones que proponía esta ley no se ajustaba con las condiciones materiales y culturales de la población indígena originaria, por esta razón no dio los resultados esperados. Sin embargo, esta ley se constituyó en un primer instrumento legal para pensar en una educación para la población indígena.

La Ley del 6 de febrero de 1900, en sus artículos más destacados propone:

Art. 2. Las escuelas serán de internado, debiendo darse por toda instrucción lecciones de castellano, lectura, escritura y las cuatro operaciones primarias de aritmética.

Art. 3. Cada escuela constará de cincuenta alumnos de ocho a doce años, los que serán tomados a proporción de entre los niños de las comunidades pertenecientes a las provincias a que correspondan los pueblos designados, y el Estado les costeará la alimentación y el vestido.

Art. 4. El colegio Saleciano de Don Bosco de La Paz, se constituirá, desde el entrante a la implantación de las escuelas Provinciales, en Colegio Superior de Indígenas de Artes y Oficios, y concurrirán allí los alumnos sobresalientes que hubiesen terminado su curso en aquellos.

Art. 5. Se destinaran los fondos provenientes del Estanco de Alcoholes que corresponden a las oficinas del Departamento de la Paz, para la implantación y sostenimiento de las meritadas escuelas.

Es posible advertir que las escuelas provinciales, fueron un intento más para promover la homogeneización social y cultural de las comunidades, fortaleciendo la política integracionista, y al mismo tiempo el sistema capitalista con énfasis en la castellanización forzada.

Durante el gobierno de Ismael Montes (1905), se propuso consolidar un proyecto educativo para la población indígena, que sirva como instrumento político orientado a fortalecer el sistema capitalista:

“... la universalización del alfabeto constituye requisito importante para el óptimo funcionamiento de la producción capitalista. En una economía pre-capitalista la escuela es un lujo y no una necesidad”.
(LORA.G.1979:181)

Ismael Montes, preocupado por la alfabetización de la población indígena, propuso una medida muy motivadora que permitiría efectivizar en un mediano plazo la integración de la población indígena en la sociedad nacional, propuso mediante la Ley del 11 de Diciembre de 1905: “...un premio pecunario para impulsar el establecimiento de escuelas rurales de primeras letras...”. El premio al que se hace referencia de acuerdo al art.1º de la Ley menciona:

“... que todo individuo que hubiere establecido de su cuenta particular una escuela de primeras letras en centros poblados por indígenas o en lugares apartados de las Capitales de Cantón y Vicicantón, tendrá una recompensa pecunaria anual de 20 Bolivianos por cada alumno, de cualquier sexo, que llegará a leer, escribir, las cuatro operaciones de aritmética, la doctrina cristiana y habla en español.(...) además de acuerdo al Art. 2º, 5º y 7º el derecho de tener el título de preceptor (educador) y el material escolar para la enseñanza y un bono en los casos de que los exámenes se lleven a cabo en la casa del profesor.” (LORA.1979:182)

Sin duda, la propuesta tiene un fin político, Bautista Saavedra (1910), en su in-



forme al Congreso Ordinario menciona que; "...la educación indígena surge como un interés político, económico y social para impulsar el desarrollo en la diversificación económica del País y el fortalecimiento del sistema capitalista imperante, y que, el producto de este esfuerzo beneficiaría exclusivamente al País y a los dueños de los medios de producción representantes de la clase dominante". Se dice que la educación indígena es progreso a costa de la destrucción de las estructuras socio-culturales de los pueblos.

Las escuelas ambulantes

El periodo liberal de principios del Siglo XX, promovió una política educativa expansiva buscando la participación de otros sectores sociales marginados, es así que se encamino un proyecto educativo dirigido a la población indígena con escuelas ambulantes, iniciadas en 1905, durante la presidencia de Ismael Montes y su Ministro de Instrucción Juan Misael Saracho, con un enfoque de aculturación, castellanización, evangelización y erradicación de los patrones culturales propios de las comunidades y ayllus indígenas originarios.

Las escuelas ambulantes, se desarrollaron en base a una experiencia foránea de Norte América, se quiso implementar un modelo práctico de educación en las poblaciones indígenas:

"El señor presidente constitucional de la República penetrado de la importancia y la utilidad de propagar la instrucción entre la raza indígena por los medios que, como el indicado, han producido resultados satisfactorios en otros Países, me alegro decirle que...se sirva informar cuales son en ese distrito los ayllus y comunidades más importante de indígenas, para poder enviar a ellos los maestros encargados de iniciar y propagar más que la enseñanza misma, que será muy elemental, el deseo de adquirirla, llevando para ellos textos y útiles de enseñanza que repartirse entre los indígenas. Para el objeto, el ministro de instrucción tiene hecho ya el pedido suficiente a Estados Unidos de Norte América..."(Lora.1979:184).

Estas escuelas ambulantes promovieron la alfabetización castellanizante y la enseñanza de la doctrina cristiana, lo que revela la posición colonialista del gobierno liberal de Montes para conseguir la integración nacional y hacer de Bolivia una sociedad homogénea.

La experiencia de las escuelas ambulantes consistía, en que el maestro reconocido como una fuente de conocimientos tenía que desplazarse de una comunidad a otra por períodos determinados, expandiendo la enseñanza del castellano, idioma demasiado importante que permitiría la ansiada integración nacional. Al parecer, el gobierno liberal de Montes puso en práctica uno de los principios fundamentales de la doctrina liberal, la civilización de la población indígena.

Frente a la caótica realidad de la educación indígena, los gobiernos liberales sugieren que la educación sea el único instrumento para el desarrollo de nuestro País, incorporando a la población indígena a la sociedad nacional, y hacer de ellos protagonistas de una nueva historia. Mediante la resolución del 22 de Julio de

1907, se fortaleció las escuelas ambulantes como la respuesta más directa a la preocupación de los gobernantes, frente al analfabetismo de la población, por tanto la tarea de las escuelas ambulantes, “...era la de recorrer constantemente un circuito determinado dando lecciones periódicas. El objetivo era el de hacer accesible a los indígenas, que no podían recorrer grandes distancias para asistir a las escuelas, una mínima y periódica instrucción.”

Después de innumerables esfuerzos por desarrollar las escuelas ambulantes, estos no tuvieron los resultados esperados, se constató con amargura que los objetivos no fueron cumplidos pues el modelo norteamericano no fue un modelo aplicable a una realidad cultural particular.

Saavedra como un crítico del fracaso de las escuelas ambulantes afirma:

“...el mal resultado que se ha obtenido a veces, en los ensayos educativos de la raza indígena, ha provenido de que se ha querido trasladar de golpe a la vida civilizada, sin tener en cuenta que no es posible cambiar en un momento la estructura étnica de todo un pueblo.”
(Saavedra.1910: CXXX).

Tras el fracaso de las escuelas ambulantes surgieron muchas críticas; por ejemplo, Enrique Finot, un destacado intelectual de la historia de la educación Boliviana, cuestiona la práctica de estas escuelas diciendo que se aplica un modelo educativo desconociendo a la raza indígena: “... la educación del indio necesita fuera de una gestación laboriosa para la organización de un plan definido, del establecimiento de escuelas especiales encomendados a personas bien preparados y perfectamente penetrados del papel que deben jugar y del fin que se debe perseguir”, para finot no solo es la falta de preparación del maestro, sino parte de la ineficacia misma del proyecto carente de originalidad y fuera de contexto de la realidad cultural del País.

Después de las escuelas ambulantes se establecieron escuelas en el altiplano Paceño, específicamente en la Provincia Umasuyu, donde habían nueve escuelas indígenas, “...las escuelas rurales solamente funcionaban en cinco cantones: Warina con tres establecimientos, Tikina con dos, Kupaqawana con dos, Pukarani con uno, y Peñas con uno; todos ellos con un total de 396 alumnos.”(Choque.1992:21). Posteriormente se incrementó el número de escuelas para indígenas principalmente en el altiplano paceño producto de una preocupación de los mismos indígenas quienes lucharon por conseguir una educación.

El discurso de la integración nacional

Las políticas para promover la educativa indígena estuvieron orientadas a la integración nacional, pues la población mayoritariamente indígena tenía una forma particular de desarrollar su vida al margen de la vida de la denominada “sociedad civilizada”, por eso se buscó incorporarlos a través de la educación. Al respecto Bautista Saavedra en su informe presentado al congreso ordinario de 1910, propone la creación de tres ramas en la enseñanza primaria; en las ciudades destinadas a los blancos, en las Provincias destinados a los mestizos y en el campo destinado a la clase indígena.

Con referencia a la educación primaria de la clase indígena, Saavedra menciona que el objetivo es, "... iniciar a la clase indígena en los conocimientos más elementales de la vida civilizada, atrayéndola, asimilándola a la cultura general del País, integrándola a la vida nacional."(Saavedra.1910: LXXXV).

Para lograr la ansiada civilización se prioriza la enseñanza del castellano para la asimilación de las ideas modernas, y las lenguas naturales desecharlas; es decir, "...las lenguas primitivas tiene que seguir la marcha de todas las cosas humanas, desaparecer poco a poco..."(Saavedra.1910: CXXX). Esta visión de exterminio cultural, fue la característica en las políticas públicas del periodo liberal. La castellanización forzada, la integración nacional, la eliminación de la lengua y cultura de las comunidades entre otras fueron parte de la visión de los gobernantes.

Saavedra como un representante de la ideología liberal expresa:

"De aquí que el Ministerio a mi cargo, siguiendo las iniciativas del gobierno anterior, se ha preocupado de estudiar la manera más apropiada de educar a los indios. Naturalmente que esta labor forma capítulo aparte del Plan General de Educación Nacional. Los aborígenes no deben estar sometidos al mismo régimen cultural de las demás clases sociales. Este precisamente ha sido el error en que hemos vivido y que ha traído por consecuencia el estancamiento lamentable en que ha vivido el indio. Convencidos como estamos todos de la necesidad de un tratamiento especial para la obra educativa de este poblador del País, no resta sino emplear los medios conducentes a tal empresa. Convendría establecer institutos modelos para indígenas, de donde salgan los maestros destinados a propagar entre los suyos la cultura que hubiesen recibido, cultura práctica, sólida, adecuada a la condición social y étnica del indio. De modo que tengamos en él un trabajador de los campos, un obrero de las faenas Bolivianas, sobrio, moral esforzado, hábil en el ejercicio de su profesión y que bastándose así mismo sea dentro de la sociedad en que vive miembro útil y contribuyente de su prosperidad." (Saavedra.1910: CXXXII).

Este discurso fortalece la idea de la integración nacional en la nueva sociedad Boliviana, como lo indica Karen Claire (1989), "... el proyecto de educación indígena de la oligarquía significara, en última instancia, la culturización y civilización del indio."(Claire.1989:39). El proyecto educativo indígena fundamentado sobre una ideología liberal reforzaba la práctica del colonialismo interno con una desestructuración socio-cultural de la población indígena con la idea de reconstruir una nación más progresista y homogénea.

Los gobiernos liberales, asumieron la ideología del desarrollo fortaleciendo el sistema capitalista, al respecto Karen Claire (1989), describe lo siguiente:

"Los sectores criollos dominantes confiaban en que una educación indígena adecuada a la inferioridad racial de los indios, cumpliría la misión culturizadora y civilizadora de los mismos para el progreso de la nación. Por esto, tendrían que alfabetizar a la indiada, sin pretender

hacer de ellos otra cosa que no fuesen productores.”(Claire.1989:43)

El planteamiento educativo de Sánchez Bustamante

Durante la presidencia de Ismael Montes, fue nombrado el Dr. Daniel Sánchez Bustamante, Ministro de Justicia de Instrucción Pública en noviembre de 1908. Bustamante después de regresar de Suiza con amplios conocimientos pedagógicos, influyo de manera notable en la política educativa nacional:

“...inicio una nueva era en la educación de la juventud. Publicó varios textos que hoy mismo sirven de estudio en los colegios primarios. Contrató la misión Belga que presidido por el ilustre pedagogo Mr. Jorge Rouma e integrada por maestros competentes, dejó notable huella de su labor siendo uno de sus mejores frutos, la escuela normal de Sucre.” (CARRASCO.1950:81).

Rouma fue el artífice de la educación clasista y excluyente, incorporo en la educación una visión europeo centrista, fue entonces el antecesor e impulsor de la educación de régimen liberal. Encamino una política de educación indígena, orientada hacia los intereses de la clase dominante. Sánchez Bustamante, como Ministro de Instrucción puso en práctica la política de civilización de la masa indígena, en 1919, “...el Ministro de la juventud dictó su decreto del 21 de Febrero, encaminado a dar normas a la educación indigenal.”(PEREZ.1962:71). El Art. 1º de esta ley plantea tres lineamientos, las escuelas elementales, escuelas trabajo y escuelas normales; en la primera, se enseñaría principalmente el castellano y normas de vida de la sociedad civilizada; en el segundo, se daría una capacitación a los indígenas en determinadas ramas técnicas; y la tercera, se formaría a los preceptores para las escuelas indigenales.

La propuesta de Sánchez Bustamante con relación a la praxis de la educación indígena se resume en cinco puntos, de acuerdo al estudio realizado por Lora (1979):

- 1) La escuela del indígena debe ser ante todo una escuela de trabajo, esencialmente educativa práctica y profesional.
- 2) No pretendemos sólo darle cultura mental, que muy pocos podrían aprovecharla, sino perfeccionar sus facultades de esfuerzo y de acción para que se desenvuelva con habilidad en el medio en que la naturaleza le ha colocado.
- 3) El indio, factor primordial de la riqueza pública, debe perfeccionar sus aptitudes y sus hábitos, ensanchando su campo de acción y convirtiéndose en activo cooperador del avance nacional.
- 4) Los maestros de los indígenas deben salir de entre ellos mismos, escogiendo a los mejores para que vayan versados en las industrias manuales y fuertes en la conducta moral, o ser los misioneros y los conductores de la regeneración de su raza.
- 5) El indio debe llegar a ser no solo obrero inteligente en los oficios que le son peculiares, sino también un hombre capaz de bastarse a sí mismo, ejecutando las tareas domésticas necesarias para vivir con más dignidad que el presente.” (LORA:199)



La propuesta de Sánchez Bustamante, está orientada a generar hombres útiles para el progreso económico del País:

“...el indio salido del instituto tiene que ser capaz de labrar la tierra o de practicar un oficio, de construir con acierto y decencia su casucha y ciertos muebles y utensillos de manejo, tales como sillas, cucharas de madera, repisa, ojotas, etc. La india debe ser auxiliadora en las tareas de confección de vestidos, lavado, cocina, tejido, cuidados higiénicos de los niños, etc.” (LORA.1979:200).

Sin duda esta propuesta enfoca un cambio drástico en la vida de la población indígena desconociendo totalmente su cultura, conocimientos y tecnologías, pretendiendo solo generalizar una sociedad con cultura occidental, la propuesta básicamente plantea la incorporación de la población indígena a la sociedad nacional.

Las Normales Rurales

Las primeras iniciativas para la creación de centros de formación de maestros surgen, en el año 1906, cuando se compra una casa destinado a la Escuela Normal de Sucre. Esta es la primera referencia para la creación de centros de formación que lleven a cabo el proyecto educativo indígena de los gobiernos liberales.

“... el eminente pedagogo, Alexis Sluys Director de la Escuela Normal, contrató al Dr. Georges Rouma para la fundación de la Escuela Normal en Sucre, preocupación máxima y decidida del Gobierno.” (-SUAREZ F. 19:228).

El mismo año también en la ciudad de Tarija se adquiría un bien inmueble para la escuela de agricultura. Con relación a la creación de centros de formación de preceptores indígenas, de acuerdo al documento que nos presenta Elizardo Pérez (1962), en:

“...1910 se fundó en la ciudad de la Paz, en el Barrio residencial de Sopocachi y por iniciativa del Doctor Daniel Sánchez Bustamante, Ministro de Instrucción, una escuela Normal para indígenas, a cargo del pedagogo Chileno Zoto y siendo inspector de instrucción el Doctor Felipe Guzmán. Los alumnos eran en su totalidad nativos anal-fabetos trasplantados de diferentes regiones altiplánicas.” (PEREZ, Elizardo.1962:67).

La experiencia de la Normal de Sopocachi de acuerdo al informe del Doctor Guzmán, no tuvo éxito en alcanzar sus objetivos, pues existía una barrera de asimilación cultural, del estilo de vida occidental. Parte de este informe de Felipe Guzmán, de acuerdo a la descripción que hace Pérez indica lo siguiente:

“Cuando fundé en la región de Sopocachi una pequeña escuela Normal para maestros de indios, quise proporcionar a los alumnos traídos de varios centros indígenas, las mejores comodidades para evitar que se aburran; así fue cómo los mandé instalar un amplio dormitorio con catres y colchones, un baño en uno de los patios y un comedor confortable. Lo que sucedió, HH. Representantes, fue que los indie-

citos se bajaban en las noches después de la hora del silencio, de los catres, y se echaban en el suelo pelado cubriéndose con sus ponchos y dormidos así mejor que en los colchones...” (PEREZ, E.1962:68).

Podemos apreciar que el proceso de instrucción en base a un modelo de educación foránea a la realidad de los estudiantes indígenas, provocó un desajuste entre la forma de vida impuesta por la cultura occidental y la realidad de vida de los indígenas, evidentemente hubo una forzada aculturación.

Frente a los resultados de esta experiencia, se quiso establecer un espacio más acorde a la propia vivencia del indígena, por esta razón este plantel se lo trasladó a Guaqui, a orillas del Lago Titicaca, y posteriormente a la hacienda Kullta en Patacamaya, manteniendo la orientación del objetivo principal, que es la castellanización, practicando también la agricultura y la ganadería. Sin embargo, los resultados en conseguir preceptores indígenas no tuvieron los resultados esperados. Elizardo Pérez en 1919, afirma que la formación que recibían los indígenas era bastante insuficiente.

Tras el fracaso de esta experiencia, se crearon otras normales como la Normal Rural de Umala en 1915, Qulomi en 1916 (Cochabamba), Puna en 1917 y otras. En 1926, se planteó el Plan para la organización de las escuelas normales y de trabajo de indígenas, que en sus partes más sobresalientes sobre los fines, menciona de acuerdo a lo descrito por Guillén Pinto (1929), quien fue un destacado militar que contribuyó en la tarea educativa, porque consideraba que la educación era el cimiento de toda sociedad.

Art. 1.- Las escuelas normales de indígenas, están destinadas a iniciar la obra de renovación en los métodos educativos de las razas autóctonas del País, debiendo poseer cada grupo de estos por lo menos un establecimiento de tal género.

Art. 2.- La finalidad fundamental de las escuelas normales de indígenas, es la formación de maestros fijos o ambulantes, para la campiña; suficientemente preparados para su profesión fortalecidos para el ejercicio de un verdadero apostolado y provistos del material didáctico indispensable al desenvolvimiento de sus actividades escolares.

Art. 3.- El ideal de las escuelas normales de indígenas puede resumirse así: preparado el educador profesional y moralmente poseedor de algunos rudimentos de industrias adecuadas para su implantación en el seno de las familias indígenas, de suficientes nociones de higiene y de los conocimientos principales de uno o dos oficios, al tiempo de encaminarse a su destino, deberá estar provisto de un pequeño equipo de útiles y materiales didácticos, contruidos por el mismo, el más completo, gracias al cual podrá establecer su escuela en cualquier parte.

Art. 4.- A parte de esa finalidad las escuelas normales de indígenas tendrán también por objeto la formación de profesionales indígenas en algunas artes manuales, dándose preferencia a los oficios compatibles con sus inclinaciones, su capacidad mental, el medio ambiente.





Art. 5.- El fomento de la educación física, en sus distintos aspectos, tendrá un sitio importante en las escuelas normales de indígenas, teniendo, por una parte, a la militarización más completa de los alumnos, de manera que cada preceptor egresado de las escuelas normales, sea, a su tiempo, un verdadero instructor militar de sus alumnos, y por otra, a una resurrección de las actividades primitivas en este respecto: marchas de resistencia, juegos, etc.

Estos cinco artículos del capítulo primero revelan el enfoque tradicional de lo que debería ser una normal indígena, sin duda este planteamiento también se encuentra fuera de contexto cultural, después del fracaso de otras experiencias como la de Sopocachi (1910).

Cabe destacar también que en, "...1931, siendo Ministro de educación el señor Bailón Mercado, se creó la Dirección General de Educación Indígena, y siempre bajo la inspiración de Sánchez Bustamante, se fundó una escuela normal indígena en el barrio residencial de Miraflores."(PEREZ.1962:78), esta escuela normal fue duramente criticado por Bailón Mercado pues las condiciones en que se enseñaba al futuro preceptor indígena era totalmente ajena a su realidad de dónde provenía, esta fue la causa fundamental del fracaso de tan ambicioso proyecto a pesar de ser trasladado a otro lugar del Altiplano, este tuvo muchas dificultades a causa de una mala relación entre los alumnos y las condiciones materiales en que se formaban, aparte de existir poca vocación de servicio de los formadores.

La educación indígena después de 1952

La revolución nacional del 9 de abril de 1952, fue generada por una violenta insurrección de obreros y campesinos, contra la política excluyente de la oligarquía liberal. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), organizó una coalición populista de obreros, campesinos, mineros, artesanos y clase media con una ideología contestataria.

Culminada la guerra civil del 1952, se instauró el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, que reorganizó la estructura socio-política del Estado Boliviano, empezó el 31 de octubre de 1952, con la nacionalización de las minas, que hasta entonces eran propiedad de los grandes varones del estaño: Simón I. Patiño, Mauricio Hoschild y Carlos V. Aramayo. También se empezó con la efectivización de la reforma agraria el 2 de agosto de 1953, el voto universal y la reforma educativa.

El M.N.R. planteó los siguientes puntos en su programa de gobierno:

- 1.- Nacionalización de las minas
- 2.- Voto universal
- 3.- Reforma educativa
- 4.- Desarrollo y diversificación de la economía
- 5.- Reorganización de las fuerzas armadas

La pronta ejecución de estas propuestas se empezó a efectivizar con la participación activa de los obreros y la población campesina, el apelativo de campesino se empezó a utilizar después de la revolución para identificar a los pobladores in-

dígenas originarios que habitan las áreas rurales. Es importante mencionar que, todas las reformas se orientaron a fortalecer la política de la integración nacional, donde se impulsó la participación activa de la población campesina en la vida nacional; por esta razón, se crea mediante Decreto Supremo 03737 del 12 de abril de 1952, "... el Ministerio de Asuntos Campesinos, una de las cuyas funciones será incorporar a las poblaciones campesinas a la vida económica, política y cultural de la nación." (SUBIRATS J.1976:37).

Para hacer efectiva la política integracionista, también se tuvo que crear otros mecanismos como la Reforma Educativa, con la finalidad de canalizar la ideología liberal a través de las escuelas rurales, constituyendo espacios de etnocidio cultural para concretizar el discurso político integracionista.

La Reforma Educativa fue el Código de la Educación Boliviana hecho Ley el 29 de octubre de 1956, constituyéndose en la base jurídica del sistema educativo nacional. Esta Ley promueve la praxis ideológica del discurso del nacionalismo revolucionario, basada principalmente en la homogeneización cultural; es decir, de universalizar una sola cultura nacional, pues la nueva república tenía un conjunto de culturas, era multiétnica y pluricultural. Por esta razón, se empezó a fortalecer algunos instrumentos hegemónicos para el cambio estructural para el País, pero la consolidación de esta política fue solo posible gracias al establecimiento de las escuelas como instrumentos de modernización del Estado Boliviano, a partir de la integración de la población indígena en la sociedad nacional:

"... se priorizo en el intento de formar ciudadanos con un pensamiento, con valores y con actitudes comunes que finalmente contribuirían a reforzar la unidad y la identidad nacional..." (LANZA M.1991:67).

La homogeneización cultural como principio ideológico fundamental del nacionalismo revolucionario, buscó la consolidación de una sola nación universalizando la cultura y la lengua, desconociendo los derechos culturales de la población indígena, condenándolos a un proceso de etnocidio inevitable, y fortalecer el sistema capitalista dando continuidad a largos años de explotación de la población indígena para el beneficio de la clase social dominante.

El gobierno nacionalista que se instauró a partir de 1952, consolidó una política de apaciguamiento entre las clases sociales tratando de formar una cultura nacional, desconociendo la realidad pluricultural del País. Con la reforma agraria, el voto universal y la escuela única, se buscó la participación de la población indígena en la vida nacional. Martha Lanza (1991) al respecto sintetiza la percepción del nacionalismo revolucionario frente al problema indígena y lo expresa en los siguientes términos:

- 1.- Los sectores dominantes intentan, después de 1952, la construcción de una cultura nacional haciendo énfasis en la necesidad de integrar a la población indígena a la sociedad Boliviana, ahora, homogeneizando, creando las bases materiales para el acceso a los derechos ciudadanos, civiles, políticos y sociales, mediante la reforma agraria, la escuela única y el establecimiento del voto universal.

- 2.- En el polo subalterno, se constata la persistencia cultural que se pensó diluir en la única cultura nacional y que sin embargo hoy, actual como referentes de la identidad étnica de los sectores indígenas. Ello está dando cuenta de la presencia de culturas vivas y actuantes en torno a la cual los indígenas empiezan a afirmar su particularismo, demandando además el reconocimiento por parte del Estado, del derecho a mantener y desarrollar su cultura.(p.58)

La orientación ideológica del sistema educativo indígena después de 1952, estuvo siempre al servicio de los sectores dominantes, pues su orientación, su estructura, métodos estaban limitados, y estaban más orientados a la instrucción técnica para el servicio del sistema capitalista.

El Código de la Educación Boliviana

Publicado el 20 de enero de 1955, por Decreto Ley N° 03937, y hecho Ley el 29 de octubre de 1956. La política educativa en el área rural de acuerdo al Código de la Educación, prioriza la practica técnica en algunos oficios; por ejemplo, la producción agropecuaria con fuertes contenidos de aculturación:

“...se hace énfasis en las potencialidades del campesino para el desarrollo nacional, en el ámbito de la cultura reproducía el estigma del colonizado. Más aún: la política educativa estuvo marcada por una concepción etnocéntrica, que ponía en el centro los valores de la cultura dominante.” (LANZA.1991:60).

En efecto el enfoque ideológico de la educación indígena rural fue muy influenciado por la ideología dominante además que, las escuelas rurales se constituyeron en importantes instrumentos en la efectivización de los cambios que había iniciado el nacionalismo revolucionario. Uno de sus puntos más sobresalientes es la integración nacional:

“Lo sobresaliente en el Código es la integración nacional. Se entiende como un esfuerzo coordinado entre las mayorías campesinas, trabajadores, artesanos y clases medias; este esfuerzo es liderizado por el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) que, a diferencia de anteriores gobiernos Bolivianos que explotaban a las mayorías, trata de interpretar las necesidades y aspiraciones de estas mayorías y propone su incorporación en la vida nacional a través de la alfabetización y la educación básica.” (SUBIRATS.1984:173)

El art. 1° del Código, indica claramente que la educación es ampliamente democrática por tanto, “responde a las exigencias vitales del País en sus diversas zonas geográficas, buscando su integración y la solidaridad de sus pobladores para la formación de la conciencia nacional a través de un destino histórico común.” (SUBIRATS.1978:68)

El Código de la Educación Boliviana, en su capítulo primero sobre las bases y fines de la educación nacional, enfatiza en la importancia de la educación como un derecho de todo individuo nacido en el territorio nacional. Además expresa,

que la educación democrática y gratuita debe contribuir a la integración de la población campesina. Uno de los fundamentales objetivos de la educación es formar al nuevo hombre Boliviano desarrollando sus potencialidades para que pueda contribuir materialmente al crecimiento de la economía nacional, el art. 2º de este capítulo, en su inciso 4º expresa claramente la idea integracionista:

“... la incorporación a la vida nacional a las grandes mayorías campesinas, obreros, artesanales y clase media, con pleno goce de sus derechos y deberes, a través de la alfabetización en gran escala y de una educación básica.” (SERRANO.1968:6)

El objetivo de la educación en la población indígena campesina, está orientado a la formación técnica, y luego incorporarlo a la creciente economía diversificada del País, así, como se menciona en el inciso 6 del art. 2º, “... se debe dignificar al campesino, en su medio, con ayuda de la ciencia y de la técnica, haciendo de él un eficaz productor y consumidor.” (SERRANO.1968:8). La integración nacional, es para fortalecer el sistema capitalista en beneficio de la nación y de la clase dominante dueños de los medios de producción.

En cuanto a la estructura del sistema educativo rural, se aplica el modelo educativo en base a los núcleos escolares con sus respectivas escuelas seccionales. También las escuelas vocacionales técnicas y las escuelas normales rurales; es decir, la educación tendría que ser limitada solo al ciclo primario y secundario donde los planes y programas estarían estructuradas de acuerdo a los requerimientos del Estado Boliviano.

Con respecto a la educación fundamental campesina en el Capítulo XI, del Código de la Educación Boliviana, se puede percibir una violenta imposición cultural de una cultura dominante a otra dominada, cuando se propone inculcar nuevos hábitos de vida, desconociendo la forma natural de vida que por miles de años hizo de la población indígena la más fuerte. El inciso 1.- del art. 120, menciona: “...desarrollar en el campesino buenos hábitos de vida con relación a su alimentación e higiene y salud, vivienda, vestuario y conducta personal y social.”(SERRANO: 1968:31). Este objetivo sin duda es una propuesta foránea a la realidad de vida del indígena campesino, debemos denotar que los objetivos de este propósito se orientaron a un proceso de cambio sin continuidad cultural; es decir, cambiar la vida del campesino erradicando sus costumbres, desplazando sus valores culturales y finalmente incorporarlo a la vida nacional.

Cabe destacar que el Código de la Educación Boliviana, fue un instrumento jurídico que norma las actividades educativas, después de su promulgación se volvieron a replantear algunas alternativas para mejorar la educación indígena. En este sentido sucedieron algunos eventos:

Reforma educativa de 1968 y 1969.- Se realizó durante el gobierno de Barrientos y se inició el 8 de septiembre de 1968, y culminó el 4 de marzo de 1969. El planteamiento fundamental de esta reforma fue priorizar la enseñanza técnica y práctica de la población indígena con el fin de fortalecer la economía del País, también apoyar la idea de la integración nacional.



El Primer Congreso Pedagógico Nacional de 1970.- Este evento fue preparado desde el 25 de agosto de 1969, y se realizó entre el 12 y el 24 de enero de 1970. Este Congreso planteó un cambio revolucionario en la estructura del sistema educativo nacional, priorizándose la educación rural mediante la aplicación de programas de alfabetización y programas de formación técnica.

Ley de la educación Boliviana de 1973.- Fue hecha Ley el 10 de febrero de 1973, bajo el Gobierno del General Hugo Banzer Suarez, mediante el Decreto Supremo N°10704. Esta Ley priorizó los principios de Orden, Paz y Trabajo, la educación tendría que orientarse hacia un sentido cívico y social resaltando el sentido de la Patria y la familia. Se priorizó fundamentalmente, la idea de la Ciencia y la Tecnología; es decir, en el área rural debería priorizarse la enseñanza técnica en diferentes ramas de la producción. Asimismo, se promueve la integración nacional.

La Reforma Educativa de 1994

Durante muchos años la educación indígena, tuvo un fuerte contenido aculturante, por sus métodos y programas elaborados en base a ideas ajenas a la realidad socio-cultural de nuestros pueblos. Roberto Choque, en su estudio sobre la educación indígena Boliviana (1996), expresa claramente esa idea:

“La escuela indígena, convertida en rural, era ajena a nuestros valores culturales por sus métodos y programas. Los educadores aymaras formados en las Escuelas Normales Rurales eran sometidos a los programas para repetir sus contenidos orientados hacia la cultura occidental, por consiguiente, desconociendo nuestra cultura casi en absoluto.” (CHOQUE: 60)

Frente a esta realidad los pueblos indígenas durante muchos años lucharon por su reconocimiento y el respeto de sus valores culturales por parte del Estado Boliviano. Es recién a partir de 1994, que se reconoce legalmente la realidad pluricultural y multilingüe de Bolivia, en la Constitución Política del Estado (1994), en su art. 1° dice que Bolivia es independiente, soberana, multiétnica y pluricultural.

La Reforma Educativa de 1994, plantea por primera vez en la historia del País, la posibilidad de que los niños indígenas reciban una formación en su lengua originaria durante los primeros años y luego en castellano incorporando contenidos de su propia cultura e historia, sentando las bases para la superación del actual carácter traumático y acomplexante de la educación indígena, y para una óptima integración de los niños en base a su propia identidad cultural. Así mismo, establece las instancias y mecanismos para la participación de las comunidades en el proceso educativo.

La Ley 1565 de la Reforma Educativa, que establece una educación en la que la sociedad participa activamente en su planificación, organización, ejecución y evaluación, de manera que este responda a sus intereses, se sientan las bases para la formación de una nueva conciencia nacional que valora la pluriculturalidad del País, y así mismo, para la superación de la actual contradicción entre la cultura y las necesidades de los pueblos indígenas y los programas escolares.

Realizando un análisis de la ley de Reforma Educativa, encontramos el mismo dis-

curso político-ideológico de la praxis de la educación indígena, en el Título I, del capítulo de las bases y fines de la educación Boliviana en su art.1. Se expresa fundamentalmente la importancia de la educación como la más alta función del Estado, este principio doctrinal proviene del Código de la Educación Boliviana de 1955, y entra en vigencia a partir del art.184 en la Constitución Política del Estado como la absoluta potestad del gobierno para regir el sistema educativo nacional.

La política doctrinal del Estado Boliviano, ha sido siempre el de establecer una heterogeneidad socio-cultural, para este fin ha diseñado políticas educativas que promuevan fundamentalmente la integración nacional, se han utilizado métodos y mecanismos para una forzada castellanización en el proceso enseñanza aprendizaje. La expresión de que la educación es intercultural y bilingüe responde a una política reciente, es una propuesta alternativa para superar los fracasos de la educación meramente castellanizadora que producía un alto índice de deserción escolar, pero la educación bilingüe fue un mecanismo para castellanizar y hacer del ciudadano factor de progreso en el País, esto se apoya por el punto 17 del art.1. Donde se afirma que la educación es para el desarrollo del País.

En el capítulo I. del Título II. de los objetivos de la Reforma Educativa se expresa claramente que la educación tiene que estar en función a los intereses del Estado Boliviano, además de ser un instrumento para el cambio, esto significa que la política educativa será un instrumento que generara cambios en las comunidades campesinas, introduciendo valores culturales occidentales y ajenas a su propia cultura. Uno de los objetivos de la Reforma es priorizar la formación técnica en las comunidades porque de ello depende la generación de fuerza de trabajo para el desarrollo económico del País.

En la propuesta de la educación intercultural, no existe una propuesta de rescate y revalorización de los valores culturales, sino se cambia totalmente el verdadero sentido de la educación, y se plantea enseñar la vida familiar y el desarrollo humano de la vida occidental. En la educación pública especialmente en el área rural es necesario seleccionar los docentes no tanto de acuerdo a sus méritos sino de acuerdo a su vocación de servicio conociendo la realidad del niño y de su entorno cultural.

La historia de la educación con la promulgación del Código de la Educación Boliviana de 1955, hasta la Ley de Reforma Educativa de 1994, se caracteriza por tener un fuerte contenido occidental promoviendo la política ideológica del liberalismo como el principio fundamental para lograr la integración nacional. La Ley de Reforma Educativa promovió una educación integral pero con el mismo postulado ideológico y pedagógico, de romper las estructuras socio-culturales de los niños indígenas, porque la educación se orientaría a generar un proceso de homogeneización cultural impulsando una integración nacional mediante la incorporación de la población indígena a la sociedad nacional.

CONCLUSIONES

La educación indígena, estuvo orientada a efectivizar las políticas neoliberales del pasado con una doble finalidad; por un lado, la función explícita de efectivizar la homogeneización cultural; y por otro, el de difundir la ideología de los sectores



dominantes instaurando el sistema capitalista liberal. Por tanto la escuela indígena, se convirtió en un instrumento fundamental para concretizar a la ansiada civilización, que coadyuvaría en el proceso de la integración nacional.

La educación como tal, ha introducido elementos culturales foráneos a las estructuras socio-culturales de las poblaciones indígenas, las que han ido adquiriendo gradualmente los instrumentos y valores de la cultura occidental como válida, como sustituto de su propia cultura provocando la necesidad de consumo tanto de los bienes simbólicos como de los bienes materiales.

La escuela indígena en el contexto del área rural, no tenía un modelo educativo de educación y trabajo productivo, más bien se caracterizó por ser un espacio de alfabetización y castellanización, a mediados del presente siglo más del 50% de la población eran analfabetos; es decir, el objetivo fundamental de los gobiernos era impulsar la alfabetización en el idioma oficial (castellano) para permitir la habilitación del indígena a la condición de ciudadano.

La necesidad de castellanizar al indígena forma parte del imaginario colectivo, y se justifica precisamente por aquello que se había convertido en norma para el progreso. La castellanización, como una política de imposición cultural generó una situación de cambio estructural en las comunidades campesinas, pues no solo fue enseñar el castellano sino también la transmisión de valores culturales foráneos, pero el impacto más violento fue el desplazamiento de la lengua materna por el idioma oficial.

El sistema educativo nacional y su praxis en el espacio rural denota una política gradual de desestructuración socio-cultural producto de una política de enajenación cultural, fundado sobre las bases de un proyecto desarrollista y capitalista, que es el mismo sistema que se ha heredado del colonialismo, hoy se convierte en un sistema colonial republicano, todo los gobiernos desde principios de siglo pasado han impulsado la educación indígena como una forma de imponer su ideología hacia la población indígena.

Concluimos afirmando que la praxis de la educación indígena, se orientó a generar un proceso de homogeneización cultural impulsando la asimilación de la población indígena a la sociedad nacional, a partir de un violento proceso de enajenación cultural, esto con el fin de hacer del indígena un factor de progreso como productor y consumidor del sistema capitalista favoreciendo en gran medida a los sectores privilegiados de nuestro País.

Ahora la realidad educativa tiene un matiz diferente, como consecuencia de las reformas políticas de las últimas décadas, que han rediseñado las políticas y visiones del desarrollo local y nacional. Ahora se cuenta con un marco jurídico normativo favorable para el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos indígena originario, especialmente en lo referente a su desarrollo económico social. Se cuenta con una Ley de Educación N° 070 (2010), que enfatiza en los procesos de descolonización estableciendo un Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo en base a la identidad de los pueblos que revaloriza el idioma originario y todos los valores, y saberes ancestrales de los pueblos indígenas originarios que por cientos de años fueron excluidos.

La historia de la educación indígena, ha demostrado que los intentos por consolidar la homogenización cultural, la castellanización forzada, la evangelización y la aculturación no han logrado destruir los intentos por consolidar una educación indígena propia, con valores y principios de las comunidades, tal como lo hicieron los líderes y amautas como Leandro Nina Quispe, Avelino Siñani entre otro. Ahora su sacrificio y su lucha por consolidar una educación propia se ha concretado.

BIBLIOGRAFIA

CARRASCO, Benigno.

1950 "Hechos e imágenes de nuestra historia". Ed. Don Bosco, La Paz. págs.293

CONDARCO MORALES, Ramiro.

1978 "Historia de la ciencia en Bolivia". Ed. Academia nacional de ciencias de Bolivia, sin l. pp.220-225

CONSEJO NACIONAL DE EDUCACION.

1940 "El estado de la educación indígena en el País"

CHOQUE, Roberto y otros.

1992 "Educación indígena"(ciudadanía o colonización?). Ed. Aruwiyiri, La Paz. págs.167

CHOQUE, Roberto.

1996 "La educación indígena Boliviana". (El proceso educativo indígena-rural). En: estudios Bolivianos 2. Instituto de estudios bolivianos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz.

CAÑETE Y DOMINGUEZ, Pedro Vicente.

1952 "Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la Provincia de Potosí (1787)". Ed. Potosí, Bolivia. Pp.243-246

CLAURE, Karen.

1989 "Las escuelas indígenas"(otra forma de resistencia comunitaria). Ed. Hisbol, La Paz. págs.137

CUADROS, Diego.

1992 "Que son las ONGs". En revista UNITAS N°5

DALENCE, José María.

1975 "Bosquejo estadístico de Bolivia". Ed. UMSA, La Paz. pp. 117-206

FELLMAN VE LARDE, José.

1970 "Historia de Bolivia" (la Bolivianidad semifeudal) T.II. Ed. Los amigos del libro, La Paz. Pp.23-24

GUILLEN PINTO, Alfredo.

1929 "Nuestro problema educacional"(algunos apuntes relativos a la educación del indio). Ed. La Prensa, La Paz. págs.50

GALINDO DE UGARTE, Marcelo.

1991 "Constituciones Bolivianas comparadas 1826-1967". Ed. Los amigos del libro, La paz. Pp.21-559

ISKO, Xavier.

1986 "Comunidad Andina"(Persistencia y cambio). En revista andina, Cusco

- Perú, Año 4, N 1. Julio, pp. 59-100
- KLEIN, Herbert S.
- 1982** "Historia general de Bolivia". Ed. juventud, La Paz. pp.138
- LANZA, Martha.
- 1991** "La propuesta educativa del nacionalismo revolucionario para los indígenas". Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología, La Paz. Pp.57-79
- LORA, Guillermo y otros
- 1979** "Sindicalismo del magisterio (1825-1932). La escuela y los campesinos. Reforma universitaria 1908-1932". Ed. Población, La Paz. págs.312
- MORALES, José Agustín.
- 1925** "Los primeros cien años de la república de Bolivia"(1825-1860) T.I. Ed. Veglia-Edelman, La Paz. págs.601
- PEREZ, Elizardo.
- 1962** "Warisata"(la escuela ayllu). Ed. E. Burillo, La Paz. págs.498
- REYEROS, Rafael.
- 1952** "Historia de la educación en Bolivia"(de la independencia a la revolución federal). Ed. Universo, La Paz. págs.474
- SUAREZ ARNEZ, Faustino y otros.
- 1953** "Hacia la nueva educación nacional". Sin ed. La Paz. págs.198
- SUAREZ ARNEZ, Faustino.
- 1958** "Historia de la educación en Bolivia". Ed. Trabajo, Sucre. págs.344
- SUAREZ ARNEZ, Cristóbal.
- 1986** "Historia de la educación Boliviana". Ed. Don Bosco, La Paz. págs.335
- SUBIRATS FERRERES, José y otros.
- 1978** "Warisata Escuela ayllu"(el porqué de su fracaso). Ed. CEBIAE, La Paz. págs.88
- SUBIRATS FERRERES, José y otros.
- 1976** "Programas, formación y mejoramiento docente". Ed. CEBIAE, La Paz. págs.106
- SUBIRATS FERRERES, José.
- 1984** "Análisis de la educación Popular en Bolivia desde 1952"(una interpretación gramsciana). Ed. CEBIAE, L Paz. págs.374
- SERRANO TORRICO, Servando.
- 1968** "Código de la educación Boliviana". Ed. Serrano, Cochabamba. págs.94
- SAAVEDRA, Bautista.
- 1910** "Memoria de Justicia e instrucción"(presentado al congreso ordinario de 1910). Imp. Artística, La Paz. Pp.LXXXIV-CXXXIII
- TERAN E. Vicente.
- 1946** "Simón Rodríguez"(Precursor de la escuela activa). Imp. Universidad Tomas Frías, Potosí. Pp.1-66
- VALENCIA VEGA, Alipio.
- 1962** "El indio en la independencia". Ed. Progreso, La Paz. págs.273

EL TERCER TAKI UNQUY:

Movimiento espiritual y político indígena (1532 – 2005)

Cancio Mamani López¹⁵

Viceministerio de Descolonización – Ministerio de Culturas y Turismo

INTRODUCCIÓN

El Calendario Maya está considerado un fenómeno a partir del año 2012, que connotaría diferentes señales o movimientos cósmicos en todo el universo, que significaría el fin del ciclo de una Era y el inicio de una nueva, donde la Pacha (naturaleza – cosmos) que busca el equilibrio generará cambios ambientales y sociales.

Según los sabios en astrología (Luis Moreno y Abul Kalam), las energías telúrica-cósmicas femeninas y masculinas de todo el Universo estarían concentrándose en los Andes, cuyo epicentro estaría ubicado entre Bolivia y Perú.

Los 500 años de colonización y recolonización en el Hemisferio Sur se cumple el año 2032, y según la sabiduría ancestral cada 500 años se producen algunos cambios ambientales y sociales. En este contexto de tiempo - espacio natural cósmico y social se reivindica el Movimiento Ayra Espiritual y político ideológico denominado “Taki Unquy” para descolonizar la mente y las prácticas coloniales euro españoles, hacia la constitución de una sociedad Khuskha o equilibrio.

El Capítulo I, del presente texto se refiere al Discurso pronunciado por Félix Cárdenas Aguilar en la Asamblea Constituyente en la ciudad de Sucre, por entonces Presidente de la Comisión de País de la Asamblea Constituyente, actualmente Viceministro de Descolonización. Dicho discurso explica sobre las armas de la colonización que son; la religión, educación, las leyes y el fusil que da lineamientos sobre como desmontar el Estado colonial con el arma de la identidad indígena originaria.

El Capítulo II, aborda la primera fase del movimiento político-ideológico y espiritual Taki Unquy, que comienza con Atawallpa, Manku Inka, Chuqni, Titu Kusi hasta inicios del Cerco a La Paz con Tupaj Katari. El Capítulo III, ofrece información sobre la segunda fase de Taki Unquy, desde el Cerco a La Paz, con Tupaj Katari y Bartolina Sisa, hasta la campaña electoral de las elecciones generales de 2005. Y el Capítulo IV, trata sobre el inicio del Tercer Taki Unquy con Evo Morales Ayma.

CAPÍTULO I

COLONIZAR LA EDUCACIÓN ESPIRITUAL INDÍGENA, TAREA VITAL Y FUNDAMENTAL EN LA COLONIA Y REPÚBLICA

(Discurso del Presidente de la Comisión Visión de País de la Asamblea Constituyente y actual Viceministro de Descolonización: Félix Cárdenas Aguilar)

Siendo un anhelo antiguo y un imperativo histórico, la Descolonización es un paradigma que ha cobrado relevancia con la Revolución Democrática Cultural y la entrada en vigor de la Constitución Política del Estado Plurinacional. De ahí que es

¹⁵ Cancio Mamani López es investigador aymara de la Provincia Pacajes, miembro activo de la red de Saberes. Actualmente es Jefe de la Unidad de Antropología y Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales UNAPSCA del Viceministerio de Descolonización – Ministerio de Culturas y Turismo.

necesario connotar el concepto y sus implicancias en sus diferentes dimensiones. Descolonización significa desmontar la institucionalidad colonial del Estado Boliviano resultante de la imposición de una cultura dominante y expresada en una educación colonial, una religión colonial y unas leyes coloniales; implica, consiguientemente, desestructurar el colonialismo, ponerlo en evidencia, desnudarlo y desestabilizarlo para luego transformarlo. Esta es la razón de ser del Viceministerio de Descolonización, y el sentido de sus estrategias y de los planes de acción que viene instrumentando.

Al abordar el tema, en su condición de Presidente de la Comisión Visión de País de la Asamblea Constituyente el actual Viceministro de Descolonización, metió el dedo en la llaga siendo categórico al significar los efectos histórico-políticos de la colonización y la validez del pensamiento indígena originario que la ha cuestionado desde siempre.

La dimensión histórico-política de la descolonización

Félix Cárdenas menciona; "...las cuestiones de mando... son elementalidades, esas cosas se han superado en el kinder de la discusión política de los liderazgos de los pueblos indígenas. Cuando nosotros hablamos del indio hablamos desde su connotación política, porque decimos, como indios nos han oprimido y como indios nos vamos a liberar, de eso se trata".

Hoy, quienes nos han marginado, nos han discriminado y nos siguen discriminando, cuando nosotros tratamos de responder hacen lo que han hecho desde hace rato, insultarnos a los gritos: nos dicen vengativos, racistas, fascistas. Y, claro, apenas les respondemos de a poco, no les estamos respondiendo todavía, esto será un proceso. Ellos, de lo que no se dan cuenta, es que nosotros cuando hablamos de la historia, les estamos mostrando el cordón umbilical del cual ellos proceden, les estamos indicando, apenas, cuál es la punta del ovillo de una historia que no quieren recordar.

En efecto, cuando algún hermano aymara o quechua plantea y convoca a hacer un juicio al Estado, muchos nos dicen que estamos buscando resarcimiento económico, pero ¿qué tipo de resarcimiento? Habrá que esperar para que se produzca un fallo histórico, pero entonces, cuando digamos que España es culpable, si no pueden devolvernos lo mucho que se han llevado en plata, en cosas materiales, por lo menos ellos tendrán que tener en cuenta algunas cuestiones elementales: cuando ellos han llegado, no les hemos pedido pasaporte, no les hemos pedido visa ni certificado de médico, y tienen que pensar que nuestros hermanos emigrantes, que ahora están allá, al menos tienen que tener un trato privilegiado, porque gracias a nosotros ellos son lo que son, eso es solo una parte ínfima de una factura pendiente que deben pagar los españoles, y no sólo en cuestiones materiales, sino en aspectos inmateriales o intangibles. De eso se trata el juicio político e histórico al Estado colonial.

El problema de Bolivia es el problema del indio. Si no resolvemos el problema del indio no resolvemos el problema de Bolivia, esa es la naturaleza de esta Asamblea Constituyente: el tema del indio, es de naturaleza indígena. A la clase alta, y a

una parte de la clase media, nunca les ha interesado la Asamblea. Quienes han luchado por esta Asamblea Constituyente; son los pueblos indígenas, los marginados, los excluidos, los desamparados, aquellos que no tienen trabajo, los que no tenemos nada que perder.

“Por eso es pertinente caracterizar esta Asamblea tal como es, se trata de una discusión india, porque el futuro para nosotros es el indio”.

En este sentido, y de manera resumida hay que ver cómo empezó con Atawallpa, y su rechazo airado al cura Valverde, arrojando la biblia al suelo, cuando éste le conmina a entregar las tierras so pena de ser muertos todos en nombre de dios. Así empezó el genocidio o masacre de vidas humanas, el etnocidio o exterminio de la raza indígena, y el saqueo de las riquezas en el Abya-Yala.

Pero no todo empezó entonces y terminó al concluir el periodo colonial, porque luego, cuando se funda la república, la situación no iba a cambiar absolutamente nada, porque la república es la continuidad colonial, porque, ¿qué visión de País tenían los que han fundado Bolivia?, pues, la misma que sus antecesores de la colonia, en ese momento el obstáculo era el indio, entonces había que diseñar como liquidar al indio, como usar al indio para sus intereses de saqueo.

Es en la república donde se consolidan estas dos armas fundamentales venidas del coloniaje que hasta hoy siguen funcionando eficazmente, es decir, la educación y la religión, dos armas propicias para neutralizar, bloquear y liquidar el cerebro indio, y para poner en su lugar otro cerebro extraño, un cerebro occidental. Así usaron y usan los republicanos hasta ahora estas dos armas del colonialismo.

La dimensión religiosa del coloniaje

Para comprender el papel de la Iglesia católica, apostólica y romana, no se debe ver solamente lo que ocurre ahora, sino es importante hablar de su historia, y la forma en que se ha plantado su dominio en estas tierras, comenzando por connotar lo que ha sido su manifestación más característica y nefasta; el racismo, en tanto cimiento de la dominación colonial.

La historia del cristianismo que llega con los invasores españoles, es una historia de dolor, una historia de sangre. Con el catecismo en una mano y con la espada en la otra, los conquistadores se dieron a la tarea de vaciar la cultura y las creencias de los invadidos y proceder a su exterminio, sin lograrlo del todo, no obstante los millones de muertes acaecidas desde los actuales territorios desde México a los confines de la Tierra del Fuego, en la Argentina de hoy.

Todo empezó con la llegada del invasor ibérico en 1493, cuando en México se dio el encuentro de Cortez y Moctesuma. En esas circunstancias, los indígenas pensaban que los blancos que llegaban con la cruz y la espada eran su dios Quetsalqualt, los acogieron como tal, pero los españoles, en nombre de su dios cristiano los masacraron inmisericordemente. Ahí empezó la noche triste de la historia de los pueblos indígenas.

En 1532 ocurrió lo mismo por estas tierras, escenario de otro encuentro trascendental, ésta vez entre el Inka Atawallpa, el conquistador Pizarro y el cura Valverde. El soberano de las tierras de los Ande, el gran capitán del poderío armado y el



representante del clero español, protagonizaron el primer acto de la dominación hispana en estas tierras, cuando el cura Valverde le entrega una biblia a Atahualpa, diciéndole: “He ahí tu dios”, a lo que Atahualpa le responde que su dios es la naturaleza, los animales, los ríos, componentes de una gran familia. Valverde y Pizarro se quedan perplejos, no entienden. Atahualpa toma la biblia, la agita, quiere hacerla sonar y no suena nada, entonces arroja la biblia diciéndole al cura: “Tu dios no me dice nada”. Esa actitud fue tomada como un acto de sacrilegio y justificó el inicio de la masacre de los pueblos indígenas.

La historia refiere que 20 mil súbditos del incario murieron en ese tiempo a raíz del gesto de desprecio de Atawallpa. Los indígenas de esa época no entendían que pudiera existir un dios aparte de los que ellos tenían.

Y así comienza la masacre de la cruz y la espada. Con la espada han matado a millones de indios; con la cruz han bendecido a cada uno de esos muertos. De manera que la cruz y la espada son las dos caras de una misma moneda, se han convertido en una suerte de socios transnacionales para saquear y masacrar a los pueblos indígenas en las tierras conquistadas.

Luego, en los tiempos de la Inquisición, advino desde el Reino de España la extirpación de idolatrías e ideologías. Se inicia la cacería de indígenas. Cristóbal de Albornoz es uno de los principales extirpadores de ideología, se acusa de profesar el paganismo a los habitantes de las tierras invadidas. Y en nombre de esa supuesta creencia, se mata a millones de indios, se los quema, se los asa, se los somete a los peores tormentos para que confiesen sus herejías. Entonces, la historia de los pueblos indígenas gracias a la Iglesia “sacrosanta” española, es una historia de dolor, sangre y muerte. Pero eso no lo decimos nosotros, lo dicen sus propios cronistas, porque los invasores vinieron con sus cronistas, como Garcilazo de la Vega, Bartolomé de las Casas, Guamán Poma de Ayala.

A tal punto fue la crueldad de la masacre, que las madres indígenas daban muerte a sus hijos, para que no se conviertan en esclavos, para que no sufran lo que ellos han sufrido. Eduardo Galeano cuenta un pasaje recuperado de la historia: en África, los esclavos negros se colgaban en serie para morir, y el patrón al verlos también se colgaba, y les decía “donde vayan, al infierno o al cielo, yo seguiré siendo su patrón”, y los negros africanos dejaban de colgarse. Esa es la historia.

La dimensión pedagógica de la colonización

La educación es un arma colonial que mantiene sus rigores en la actualidad, cuando un niño indígena entra a la escuela, entra a otro mundo, adquiere otros valores ajenos al de su propio mundo. En la escuela le prohíben hablar en aymara, le prohíben hablar en quechua, “tienes que hablar en castellano”, le dicen, “esa es tu lengua”, y empieza su recorrido por ese mundo extraño, le enseñan otra historia, le dicen que Simón Bolívar es Libertador cuando lo único que ha hecho Simón Bolívar es trasladarnos de un patrón a otro patrón, del patrón español al patrón criollo, y con este se pasó al patrón del imperialismo yanqui, que ahora es nuestro patrón. ¿Cuál libertad, entonces?, ¿cuál independencia? Nos enseñan que Eduardo Avaroa fue el héroe que dijo “¿Rendirme yo?, que se rinda su abuela, carajo!”, cuando la verdadera historia nos dice que Eduardo Avaroa estaba so-

lamente defendiendo sus tierras a carajazos, porque era un gran terrateniente. Claro, eso no nos dice la historia oficial.

Así nos han llenado la cabeza de otros valores y otra historia, también nos han llenado el cerebro con contenidos ideológicos, como los de los himnos, porque todos los himnos que cantamos desde los inicios de la república tienen un profundo mensaje ideológico colonial y colonizante. Por ejemplo el himno a Oruro dice "...cual Colón otro mundo nos da". ¿Qué significa esto?, pues, que hay que agradecerle a Colón por el mundo de explotación y miseria que nos ha dado. El himno a Santa Cruz, enuncia "la España grandiosa...", o sea, hay que enaltecer a la grande España, ¿por el gran mal que nos ha hecho?. Todos los himnos tienen ese profundo contenido y lo cantamos todos los días.

Así funciona la educación colonial-republicana, y es por eso que el niño que después va a tener nueve o 10 años va a cambiar totalmente sus valores, y aprenderá el mundo de la escuela Boliviana, que no es su mundo porque el mundo que desea es otro, y va a aprender a valorar lo que no es valorable; que vestirse con poncho es atraso, que vestirse con terno y corbata es progreso; que la pollera es atraso y el vestido es progreso, que hablar aymara, quechua es atraso y hablar castellano es progreso. Entonces habrá cambiado su cerebro, habrá adquirido el cerebro occidental. ¡Misión cumplida para la educación! Ese es el aporte de la pedagogía colonial, una educación domesticadora, una educación que desde la infancia enseña a las personas a obedecer, mientras que la educación del patrón enseña a sus hijos a mandar, esa es la gran diferencia, porque desde chiquito el hijo del patrón le está pateando a la empleada, está aprendiendo a ejercer el poder, y a nosotros nos dan la otra educación, la que nos enseña a ser sumisos y obedientes.

La dimensión religiosa del colonialismo republicano

La Iglesia ha demorado 40 años en establecer que nosotros habíamos tenido alma. Porque cuando ellos llegaron afirmaban que somos unos animales medio parecidos a los humanos y durante décadas han discutido, y han llegado a la conclusión que habíamos tenido alma. El accionar de la religión es un complemento de la educación. Cuando nos enseñan la santísima trinidad "en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo", están asumiendo: padre macho, hijo macho, espíritu santo macho, ¡machismo total! Hay que leer en la biblia El cantar de los cantares ¡machismo total!

En la espiritualidad andina no existe el machismo, hay cerro sagrado macho, y hay cerro sagrado hembra, todo es pareja, las flores son macho-hembra, los animales son macho-hembra, hasta las piedras para nosotros son macho-hembra, todo es una dualidad, todo es complementariedad. Ellos nos han atropellado con esta religión machista, tan opuesta a la nuestra, porque nuestra vida es así, la vida de la comunidad es complementariedad, es dualidad, es equilibrio. Por eso, en la estructura de nuestras autoridades originarias es imposible que sea un hombre solo autoridad o una mujer sola autoridad, pues, la condición para ser autoridad es ser pareja, porque vivimos en el mundo de la dualidad y complementariedad, y eso no es pasado.

Lo propio ocurre con los diez mandamientos de la iglesia católica, y muchas otras

cosas en el afán de colonizar veamos:

“Amar a dios por sobre todas las cosas”, dice su primer mandamiento. Nosotros nos Preguntamos: ¿Ellos habrán amado a dios para hacer todo lo que han hecho?

Otro mandamiento dice: “No desearás la mujer de tu prójimo”. Sin embargo, los curas so pretexto de blanquear la raza han violado y siguen violando permanentemente a las mujeres, derecho de pernada le dicen. Los curas han sido los mayores pobladores en estas tierras.

“No robarás”, enuncia otro mandamiento, pero desde que han llegado, los invasores han empezado a robar nuestra plata, nuestro oro y lo siguen haciendo. “No matarás”, manda el dios cristiano, y a cuántos millones de indios han matado en nombre de su dios.

“Ama a tu prójimo como a ti mismo”, dice otro “mandato divino”, y todavía nos enseñan que es bueno que seamos pobres, no importa, “¡porque los pobres van al cielo!”. Y nosotros, como creemos eso, queremos ir al cielo; entonces, queremos ser pobres, aceptamos ser pobres, buscamos ser pobres, estamos orgullosos de ser pobres, porque ¡es la única forma de conseguir un boleto al cielo!, y cuando les decimos: ¿Y aquél millonario? Ellos nos dicen: no te preocupes, ¡Ese va ir al infierno!”. Y con eso nos consuelan y nos desarman nuestro espíritu de lucha.

El coloniaje ha desestructurado nuestra religión. Todas las iglesias que ellos han construido, han sido construidas sobre nuestras Wak'as sagradas. ¿Por qué?, porque han visto que el indio iba a rendir culto a un lugar importante, entonces han dicho: “Aquí hay que poner una iglesia, porque aquí viene el indio a adorar a sus falsos dioses”.

Nos han desestructurado el cerebro religioso, porque cuando quieres construir una casa, ¿con qué oveja el Yatiri hace la ceremonia?, ¿con oveja blanca o con oveja negra? ¡Ni oveja negra ni oveja blanca!, deberíamos decir, porque la matriz de nuestra ritualidad es la llama, la llama es el elemento sagrado, representa lo espiritual, lo central de nuestra religión, pero como los españoles no conocían la llama, nos han encajado la oveja traída por ellos, porque no se puede decir, pues, “Llama de dios que quitas el pecado del mundo”, no suena bien, mejor es “Cordeiro de dios que quitas el pecado del mundo”.

La cosmovisión colonial y la cosmovisión andina

Educación y religión, son las armas fundamentales del colonialismo; son los dos instrumentos que siguen funcionando hasta hoy, han destruido nuestra cosmovisión andina, porque el mundo occidental es diferente del mundo andino. Para el mundo occidental la unidad es uno, todo vale uno, todo es uno, por eso hay individualismo; para el mundo andino la unidad no es uno, la unidad es dos: todo vale dos, todo es pareja, todo es chacha-warmi, complementariedad, dualidad.

Para el mundo occidental el hombre está por encima de la tierra, está sobre la tierra, es superior, por eso puede vender la tierra, puede explotar la tierra, puede enajenar la tierra, puede matar a la tierra porque no es parte de ella; para el mundo andino el hombre es parte de la tierra, por eso no puede vender, no puede enajenar, no puede maltratar la tierra, esa es nuestra cosmovisión.

Esta sobrevaloración colonial del hombre sobre la tierra es funcional, también, a otros órdenes de la vida en sociedad. Y cuando acá nos quieren hablar de democracia es lo mismo, porque en el mundo occidental se puede buscar la elección, la reelección y el que es candidato a Presidente mejor si ha ido a la universidad, porque el que más ha leído dicen, que es más inteligente.

En el mundo andino, no importa si uno ha ido a aprender a la universidad como ellos dicen; no importa si ha estudiado o no ha estudiado, porque el poder es circular, tiene que llegar a todos los miembros de la comunidad; el poder empieza de un lado y se extiende hacia todos los miembros de la comunidad, por eso cada persona tiene que saber que en algún momento le va a tocar ejercer el poder, y tiene que hacerlo bien, porque es la única oportunidad, porque este poder cuando recorre por toda la comunidad, da la vuelta la comunidad pero no retorna a la misma persona, es una rotación cíclica, pero sin retorno, entonces ahí nosotros tenemos la democracia del poder, no es cosa del pasado, lo estamos viviendo con nuestras autoridades originarias.

El servicio militar obligatorio, continuidad colonialista

“Ayer estaban hablando del servicio militar y vemos que la dimensión del cuartel hace a la continuidad colonial, es un mecanismo de igualación de persona, primero nos dijeron indio luego con la reforma agraria campesino, pero ahí nomás queda, pues, para incorporarte a la vida nacional tienes que ir al cuartel, después de salir del cuartel tienes tu grado de ciudadano Boliviano, Machaqá ciudadano. Por eso se hacen una banderita para festejar, porque del cuartel ha salido un nuevo ciudadano, y es por ello que cuando las mujeres quieren casarse averiguan primero si aquel ha ido o no ha ido al cuartel, porque si no ha ido al cuartel, ella no va a adquirir ese status de ciudadanía Boliviana, entonces el cuartel es un mecanismo de igualación social”.

Sin embargo, advertimos que el servicio militar obligatorio, a lo largo del tiempo se ha convertido en un “servicio al militar y obligatorio”, pues, hay que llevar la canasta de la señora del militar cuando va al mercado, hay que servir de albañil al militar cuando levanta su casa. ¿Y qué se ha hecho con el pretexto de estar bajo banderas?, pues, se ha cometido atrocidades con nuestros hijos. Es por eso que no puede haber servicio militar obligatorio, por el carácter colonial que tiene esta forma de prestar ese servicio.

Mientras las Fuerzas Armadas estén al servicio del imperio y del capital, mientras no cambien su estructura, su esencia, no puede haber el Servicio Militar Obligatorio. Esto no es sólo una propuesta nuestra, es una propuesta de los congresos de las mujeres campesinas, de las madres que han perdido sus hijos en los cuarteles, por esta forma racista de tratar a nuestros hermanos indígenas.

La dimensión jurídica del colonialismo

“Con el tema de la estructuración jurídica del País persiste la estructuración jurídica colonial. Yo la llamo estructuración ‘Frankenstein’, ese monstruo que se ve en la películas, es producto de una construcción abominable; de un muerto, una pierna y de otro muerto la otra pierna; un brazo de otro muerto y así, con una pieza de



aquí y otra de allá, han construido a Frankenstein. De manera que la estructuración jurídica de este País de la cual se sienten orgullosos muchos abogados, es una estructuración análoga a la de Frankenstein: códigos napoleónicos, leyes romanas, sistema presidencialista (presidente-vicepresidente) del sistema norteamericano; sistema de Prefecto, Subprefecto y Corregidor, del sistema español; Defensor del Pueblo, sistema nórdico. ¿Qué cosa es nuestra?, ¿de qué tenemos que enorgullecernos si lo hemos copiado todo? No hemos tenido capacidad para hacer una estructuración jurídica de acuerdo a nuestra identidad, todavía nos vienen a hablar de Wellsteir y de otros autores leídos por ellos, ¡vergüenza mayor!”

En la estructuración jurídica, el tema del machismo está presente, “Ana María de...”, señal de propiedad, “Juana de...”, mujer que pertenece y es propiedad privada de un hombre. Esto es parte de nuestra juridicidad. Lo propio, cuando hay un divorcio la mujer tiene que demostrar que puede mantener al hijo, pero no le piden lo mismo al hombre diseño machista de la juridicidad.

Cuando escuchamos acerca del voto a los 16 años (campaña o no campaña), advertimos una visión jurídica que viene desde el delito propiciada nada menos por “Unidad Nacional”- ¡Qué lógica!: nos dice, “si un joven de 16 años puede ser inculpado porque es consciente de sus actos cuando ha cometido delito, por lo tanto puede votar”, qué manera más atroz de darle potestad de voto a un joven de 16 años. Podían buscar otros argumentos pero no éste.

Recuperar nuestra identidad

Nosotros creemos que puede plantearse el socialismo o marxismo o comunismo, o lo que sea, pero nada va a funcionar sino recuperamos primero nuestra identidad. El problema de la identidad es fundamental, porque se trata de recuperar nuestro propio cerebro, de ser nosotros mismos, de responder claramente ha: ¿quién soy yo?, ¿quién eres tú?, ¿quiénes somos nosotros? Y eso no es volver al pasado, eso es recuperación científica de nuestro pasado para conjugarlo con el presente para hacer, no una sociedad moderna, ni postmoderna, sino una sociedad sustentada en nuestra identidad, en nuestra cosmovisión, en nuestras culturas. No se trata del idioma solamente, ni se trata de la forma de vestirse.

El tema de la identidad, se trata más que todo de la estructura mental, del comportamiento, porque soy aymara estoy condenado a bailar la moseñada y la tarqueada, por ser aymara yo puedo bailar el rock mejor que cualquier rockero, pero sin perder mi identidad; conservando mi identidad yo puedo vivir en Europa o en Estados Unidos, puedo vivir donde sea, pero nunca voy a dejar de ser aymara, ese es el sentido de la identidad. Y no el contrasentido o sinsentido, como cuando habla Aruquipa en la televisión, alabándose, que sus papás son aymaras, que su papá es aymara, que su mamá es aymara, orgulloso de tener valores aymaras, pero él dice “yo soy mestizo”. Qué transformación mágica de tener padres aymaras, porque ha entrado a la universidad, ahora dice “soy mestizo”, y con ese razonamiento nos quieren hacer creer que la mayoría del País es mestiza, porque han cambiado apellidos, porque ya van a la universidad o porque algunos ya se ponen corbata, ya somos mestizos, qué forma colonial de ver las cosas.

El País que queremos.

¿Qué País queremos? En base a todo esto, nosotros soñamos con un tipo de País, obviamente que no sea del capitalismo salvaje que vivimos, pero tampoco es el socialismo que está en cuestión, porque tanto para el capitalismo como para el socialismo el problema central es el manejo de la economía, sea capitalista o sea socialista, y cuando es industrializante siempre es depredadora y va a la destrucción del mundo. Por eso el País que queremos, es un País construido desde nuestra identidad y a lo máximo que nos hemos acercado en ese empeño, se podría decir, es al convencimiento que necesitamos una Bolivia Plurinacional. ¿Y cómo es esto?

Ahí tenemos un desafío, pues en esta Asamblea Constituyente vamos a escribir un nuevo texto constitucional, lo que implica diseñar un nuevo mapa institucional. ¿Eso qué quiere decir? Quiere decir descolonización a todo nivel, o sea, hay que cumplir con el imperativo de Fausto Reinaga que dice “descolonización ya”, descolonización educativa, descolonización religiosa, descolonización jurídica, descolonización de todas las instituciones del Estado.

Descolonización en la educación es fundamental, porque el maestro puede ser trotskista, socialista, marxista, comunista, pero al final el maestro es la correa de transmisión de la ideología imperial, eso es lo que tenemos que descolonizar. Educación desde nuestra identidad y no se trata de mejores sueldos.

En la religión, ligada al casamiento, la descolonización debe ser una cuestión a ser practicada. Por suerte en La Paz, desde hace dos años, ya matrimonios aymaras, ya no van donde el cura para pedirle permiso y para vivir juntos, ahora es hacer matrimonio en familia, en comunidad. Ahora se celebra matrimonios aymaras en serie. Hace dos años que lo hacen, con sacerdotes propios, desde nosotros mismos, porque la descolonización no es teoría, es práctica. Mi hijo se llama Inti, lo voy a bautizar en este mes de marzo, lo voy a bautizar en la religión aymara, con sacerdotes aymaras, frente a autoridades originarias aymaras y voy a luchar para que este Estado reconozca esta forma de bautizo.

Tierra, territorio y medio ambiente

En lo que respecta a la reterritorialización, no hay que tenerle miedo. En los lugares que ya han avanzado en este tema ya no es necesario que existan provincias, cantones, porque eso implica el mantenimiento de autoridades políticas coloniales como prefecto, subprefecto y corregidores, ¿qué va a corregir el corregidor a estas alturas? Las autoridades coloniales tienen que desaparecer, tenemos que tener la imaginación suficiente para crear nuestra propia forma de autoridad dentro de este nuevo Estado. Y cuando hablan del tema ecológico y medio ambiente, piensan que se trata de conservar un arbolito, 10, 100 arbolitos. Hay que verlo todo en su concepción global, se trata de la Pachamama, se trata de los derechos de la Madre Tierra, y de las obligaciones que tenemos los hombres para con ella, y no se trata de arbolitos y otras cosas.

La coacción y la exclusión - inclusión

Cuando hablamos de la policía y de las FF. AA., nos dicen a que potenciarlas, son las que administran la violencia son los instrumentos de la coacción, las institu-



ciones del orden: ese es el carácter colonial de estas instituciones, apenas un enunciado, porque cuando uno ve, cuando uno está en la calle no sabe de quién cuidarse, si se va a cuidar del ratero o se va a cuidar de la policía, porque ambos te hacen lo mismo, hay una profunda corrupción en las instituciones de este tipo, entonces tiene que cambiar la esencia, el fundamento, la razón de ser de estas instituciones, y cuando eso ocurra recién hay que potenciarlas.

Mucho nos han hablado de inclusión, reconocimiento, diversidad, pero, ¿quién incluye a quién?, ¿quién tiene la potestad de incluir a otro? ¿Las minorías van a incluir a las mayorías? ¿Desde qué situación de poder? De todas formas les tomamos la palabra, y hagan en esta Asamblea Constituyente lo que están diciendo, no sean excluyentes. Y una única forma de plasmar en realidad la inclusión, es el tema de la representación. a partir de ahora tanto el candidato a presidente como a vicepresidente debería tener el uno o el otro su par indígena, sea de izquierda, sea de derecha o de cualquier agrupación que fuera, esa debería ser el requisito para que nunca más haya exclusión, además, con Parlamento unicameral no sería suficiente, pues, para expresar la diversidad de los pueblos indígenas tiene que haber un parlamento indígena, un parlamento plurinacional, donde estén los pueblos indígenas con sus propias democracias. Al mismo tiempo tiene que ser un parlamento nacional, donde esté representado el País, pero también estén presentes los pueblos indígenas en proporcionalidad, sólo eso nos da garantía a nosotros de que nunca más habrá exclusión.

Hay muchos otros temas que las otras organizaciones han tocado. Yo me refiero al tema indígena, porque pienso que ese es el tema central.

“Para terminar, quiero dirigirme a los compañeros del MAS, a los hermanos y a las hermanas del MAS: Ustedes son la representación mayoritaria en esta Asamblea Constituyente, en ustedes el pueblo ha confiado su esperanza de cambio. De lo que hagan ustedes dependerá nuestro futuro, porque tal como parece todo está definido, pactado, parece que vamos a tener un solo texto constitucional, por eso yo les pido de todo corazón, sean consecuentes con nuestro pueblo, especialmente sean consecuentes con los pueblos indígenas, porque tal como están las cosas puede haber el riesgo de que va a cambiar algo para que no cambie nada. No hemos venido solamente a escribir un texto constitucional, hemos venido fundamentalmente a cambiar las relaciones de poder político, no podemos sentarnos sobre el cadáver de nuestros muertos y negociar en nombre de nuestra libertad, pues, si esto no va a resultar en tres años, en cuatro años va a haber otra Asamblea Constituyente, pero es posible que el pueblo diga que está superado ese escenario de resolución de los problemas y entonces tendremos que ir a las calles, a los caminos y ahí nos veremos, ¡será o no será! Hasta la victoria final. Muchas gracias¹⁶⁷”.

CAPÍTULO II

TAKI UNQUY CON TITO KUSI Y JUAN CHUQNI: 1561 – 1572

INTRODUCCIÓN

Los pueblos originarios, teníamos nuestras propias formas de vivir con nuestras organizarnos, en Ayllus, Markas y Suyus en los Andes; en Tekoas y Tentas en la Amazonía y el Chaco. De la vida histórica de los Wari, Viscachani, Tiwanaku, 16 Félix Cárdenas (2009)

Inkas, hemos heredado la convivencia armónica y la complementación entre sus habitantes; y con la naturaleza y el cosmos. Pero, la armonía fue rota por la invasión colonial de los españoles.

Con la creación de los Virreynatos, Capitanías, Audiencias, Encomiendas, Repartimientos, Reducciones, Corregimientos, la Mit'a, el Tributo Indigenal, la Visita, iniciaron la destrucción de nuestras formas originarias de organizar nuestra vida. Este mensaje nos da a conocer que nuestro territorio siempre ha estado ubicado desde el Gran Jach'a Suni hasta Junt'u uraqi (Altiplano, Valle, Chaco y Amazonía). Sin embargo, el Ajayu o el espíritu de la Chuyma (conciencia) de la nación indígena del Hemisferio Sur del Planeta no fue descubierto y por lo tanto no fue "tocado", por los colonizadores, por eso la identidad "india" perdura, porque somos desde el Kawkipacha al Kawkipacha (del infinito al infinito)

La historia marca tres grandes levantamientos "indios", ellos son denominados por Félix Cárdenas Aguilar, Viceministro de Descolonización, de la siguiente manera: "Primer Taki Unquy de resistencia. Segundo Taki Unquy de la rebelión con Tupaj Amaru – Micaela Bastida y Tupaj Katari – Bartolina Sisa. El Tercer Taki Unquy de la revolución con Evo Morales Ayma".

El tiempo de León Pacha o tiempo de león, empezó el año de 1492 en América. Es el tiempo de los reyes que tienen como símbolo al león imperialista (Chukiwanka, 1996:45).

Los estandartes de Colón y Pizarro tuvieron un gran significado continental, porque ellos, simbolizaban el dominio euro-español a través del León, la Cruz, la Espada, la Torre, el Santiago y otros símbolos, sobre las colonias sojuzgadas que se revelaban constantemente como Cóndores, Serpientes, Pumas y Águilas, en torno a la borla irisada para defender el Gran Tawantinsuyu.

Al Hemisferio Sur o Tawantinsuyu los españoles arribaron en noviembre de 1532, y los 500 años de colonialismo y colonialidad se cumplirán recién el año 2032. Y, según una profecía ancestral corroborada por nuestros sabios, "cada 500 años siempre se produce ajustes ambientales, sociales y para ello todos tendríamos que estar preparados".

ATAWALLPA EN KAJAMARKA (1532)

El Inka Atawallpa se entera del bandolerismo de los hombres venidos de ultramar y solo opta recibirlos en paz. El Inka Atawallpa, en la plaza de Kajamarka, con su símbolo de poder, la Borla o Maskapaycha, sentado en su litera, los recibió a los hombres del ultramar en actitud de paz y amistad.

"El cura dominico Fray Vicente Valverde le entregó una cruz y una Biblia pidiendo su conversión a la Iglesia y al Rey de España, y ocurre que Atawallpa le rechazó a los símbolos impuestos, hizo a un lado a la cruz y arrojó la biblia. El español Francisco Pizarro le hace apresar a Atawallpa. La trama homicida contra Atawallpa y Waskar estaba decidida" (Chukiwanka, 1996:52).

El sistema imperialista de dominación y opresión con su filosofía ego centrista y antropocentrista, mediante sus invasores euro-españoles para adueñarse de todos los pueblos indígenas del continente dividieron el territorio tawantinsuyano en dos:



Nueva Castilla desde el Cusco hacia el norte para Francisco Pizarro y Nueva Toledo del Cusco hacia el sur para Diego de Almagro, sin importar que estos territorios tuvieran dueños desde miles de años atrás, en realidad eran pueblos con conocimiento de la Ciencia Amawtica (conocimiento de la naturaleza y la astronomía).

MANKU INKA RESTAURA EL TAWANTINSUYU EN WILLKAPAMPA (1536)

Los cuatro inkas restauracionistas del Tawantinsuyu fueron: Manko Inka (1536 – 1545). Sayri Tupa (1545 – 1560). Titu Kusi (1560 – 1570) y Tupa Amaru (1571). Estos mantuvieron el poder de la estructura orgánica general del Tawantinsuyu, trasladando la capital hacia Willkapampa, porque Cuzco fue tomado por los españoles (Chukiwanaka, 1996:64).

Manku Inka Yupanki a los colonizadores los llamó demonios, y no de Wirakuchas, y en consecuencia declara la guerra y la restauración del Tawantinsuyu en 1536; reconstituye el Consejo del Tawantinsuyu denominado Ulaqa compuesto por ocho Inkas del Qullasuyu, Antisuyu, Chinchasuyu y Kuntisuyu, representado dos por cada suyu, los cuales son: Kis Kis, Awa Panti, Amaru, Wanka Awki, Illa Tupa, Qulla Tupa, Quru Ñawi y Wira Wallpa. Manku Inka con su símbolo de poder la Borla Maskapaycha, en lado izquierdo una Wiphala y en su derecha la otra Wiphala, rodeado de ocho capitanes y de muchos guerreros (Chukiwanka, 1996:57).

Manku Inka exhorta a los indios a renegar de la falsa religión cristiana, porque el dios de los cristianos es solo una tela pintada que no habla, en cambio las Wak'as hablan, el sol y la luna son visibles y tocables (Chukiwanka, 1996:59).

EL MOVIMIENTO AYRA TAKI UNQUY CON JUAN CHUQNI Y TITU KUSI (1561 – 1572)

Por el año de 1561 surgió el movimiento Ayra denominado Taki Unquy, que puso en crisis a los invasores y al sistema colonial español. Ayra quiere decir “hacer dos cosas al mismo tiempo”. Es decir, el movimiento Ayra estaba conformado por dos fuerzas; la fuerza espiritual y la fuerza política.

Los guías principales de dicho movimiento fueron Juan Chuqni y Titu Kusi. El sabio y Chamán o el Q'illu Juan Chuqni condujo el Movimiento Espiritual. La dirección del Movimiento Político – Militar estuvo a cargo del Inka Titu Kusi. Sobre lo que significa Taki Unquy:

- La traducción literal del Taki Unquy es: “canto y danza de la enfermedad”. Taki = baile y Unquy = enfermedad.
- Según Bartolomé Álvarez, EL Taki Unquy significa: “Enfermedad del canto – baile”; del quechua Taki: “Canto, cantar danzando ritualmente”, y Unqu: “enfermedad” (Alvarez, 1998).
- Para Cristobal Molina: Taki Unquy es epidemia y rebelión (Molina, 1989)
- En el texto “Informaciones Acerca de la Religión y Gobierno de los Incas”, indica lo siguiente: “adoraban a la Luna que es Quilla, y a algunas estrellas, especialmente a Onqoy (Polo de Ondegardo)

Como podemos observar que la interpretación de Taki Unquy es todavía un fenómeno para los investigadores. Pero, para nosotros significa toda una fuerza

social y telúrica-cósmica, para recuperar y fortalecer todo el poder político, territorio y riqueza integral y la filosofía ancestral.

El Movimiento Ayra –Taki Unquy inicialmente surgió en Huamanga, Villkapampa, Cuzco, después se extendió a los cuatro suyus: Qullasuyu, Chinchasuyu, Kuntisuyu y Antisuyu. Los cronistas españoles escribían, diciendo: “Que las huacas (Wak’as) salían de las piedras, árboles, agua... y se metían en los cuerpos de indios e indias, se ponían a temblar, bailar, cantar y hablar, diciendo que eran Jaqi Wak’as o huaca personas”.

Juan Chuqni, en realidad, siendo ya Jaqi Wak’a o gente deidad, para demostrar su energía cósmica. Para trasladarse en menor tiempo posible volaría de un Ayllu o comunidad a otro Ayllu, es decir de una montaña a otra montaña, danzando, cantando y hablando así: “Que las Wak’as ordenaron enfermedades para que mueran todos los españoles y sus ciudades quedarán anegadas y que el mar crecerá y los ahogará”.

Las indias e indios que no respeten a las huacas morirán y andarán con las cabezas por el suelo y los pies arriba, y otros se volverían huanacos, venados y vicuñas. Que la llegada del colonialismo y colonialidad es una enfermedad mortal y nos llevará a un fin fatal y total (Inka Waskar Chukiwanka).

¿Qué es Wak’a?

“La Wak’a es el centro donde están acumuladas y concentradas las energías cósmicas y espirituales femeninas y masculinas del Universo. Una Wak’a, puede ser un lugar, una planta, una piedra, un animal, agua, aire, fuego, Chinkanas (cavidades interminables), una cosa, una persona humana muerta, una persona humana con vida; las estrellas, el sol, la luna, etc.” (Mamani, 2011)

El mensaje de Taki Unquy, decía: “Que la colonización para nosotros significa una enfermedad mortal, y total, esto quiere decir que a todo el Tawantinsuyu le llevará a un fin fatal y total. Porque ya han empezado con el bautizo, la mit’a, la encomienda, el tributo, la explotación, la opresión, el robo, el racismo, las epidemias y las muertes y lo más cruel, es que quieren romper nuestro cordón umbilical con nuestra Madre Naturaleza y Padre Cosmos. Muchos de nosotros se han dejado convencer y se convirtieron, chitakos olvidándose de lo nuestro y de nuestras Wak’as, por eso las Wak’as se han enojado y han retornado con mucha fuerza para que el mundo dé vuelta’ y vuelva el equilibrio”.

Según el testimonio del Inka Waskar Chukiwanka, la esposa de Chuqni adoptaría el nombre y la vestimenta de Santa María, para predicar en las iglesias católicas, que sería bien recibida por los creyentes cristianos, y poco a poco les descolonizaría la mente y la fe cristiana de los indios e indias.

Los Jaqi Wak’as a los cuatro vientos anoticiaban, diciendo: “El Dios católico cristiano perdona a los pecadores, permanentemente, con solo pedirle perdón, en cambio las Wak’as, castigan en esta misma vida y en la otra vida a los que desequilibran el Pachaqama (existencia vital y armónica ambiental). Entonces los que se sentían culpables se auto sugestionaron.

Como parte de este movimiento, en todo el Tawantinsuyu se predicaba: (sic)



...”que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen en las cruces ni imágenes ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos, sino con ellos, e que ayunasen ciertos ayunos en sus formas y gentildades que tenían de costumbre en tiempo de los yngas, ni comyesen sal, agí ni maíz ni teniendo cópula con sus mujeres sino sólo bebiendo una bebida...y les ofreciesen carneros (llamas) y otras cosas, y que ellos venían a predicar en nombre de las guacas Titicaca y Tiaguanacu y otras guacas principales de este reyno que avía en tiempo de los yngas y que ya estas guacas llevan de vencida al Dios de los cristianos y que faltaba ya poco para vencerlo (...) y los maestros de dichas guacas les dezían que (si así lo) hiziésen les yría bien en todos sus negocios y tenían salud ellos e sus hijos...si no adoraban las dichas guacas...se morirían y andarían cabeza por el suelo y los pies arriba, y otros tornarían guanacos, venados y vicuñas y otros animales, y (se) despeñarían desatinados.” (Testimonio de Jerónimo Marín, Huamanga 1570, en Millones, 1990)

En esos años del Movimiento Ayra Taki Unquy el comportamiento de los fenómenos naturales no eran normales, pues abruptamente se presentaban los temblores, terremotos, maremotos, huracanes, granizadas, rayos, etc. Esas manifestaciones cósmicas, obviamente reforzaron el mensaje de Jaqi Wak’as o personas deidades y muchos entraron en acción, se vistieron con ropa llena de simbologías propias, quemando todas las cosas alienígenas, después salieron de sus casas y Ayllus tocando música, bailando y cantando, unos se dirigen hacia las montañas y otros hacia el lago Titiqaqa, de esta manera ‘vomitando la religión católica, pensamiento y costumbres foráneos traídos del Hemisferio Boreal, que desequilibran la unidad y armonía entre la sociedad y el Pacha o Totalidad.

Mientras eso ocurría, Titu Kusi y sus militares luchaban cuerpo a cuerpo con los invasores y hubo muchas bajas en ambos bandos porque ellos tenían armas como morteros, arcabuces y otras armas, comparadas con nuestras armas ecológicas, como flechas y arcos. Q’urawas, liwiliwis, etc.

Corría el rumor “que los españoles serían definitivamente arrasados y al mar sumergirían sus ciudades, borrando hasta su recuerdo. Las Wak’as además, habían sembrado en muchos campos, gusanos que comerían el corazón de los españoles y su ganado, como también a los indios, que habían abrazado el cristianismo. Estos últimos para salvarse debían purificarse con ayunos y abstinencia sexual y además deshacerse de cualquier objeto, indumentaria o costumbre de origen europeo; no entrar más en las iglesias cristianas”

Entonces, el Movimiento Ayra Taki Unquy fue un símbolo y estrategia de descolonización. Simbólico, porque el nombre Taki Unquy es un símbolo propio que posee una fuerza natural – cósmica y social – política. Estratégico, porque fue una experiencia real y cuyo resultado fue que desestabilizó, todo el orden colonial. Ayra, porque la espiritualidad y la política son dos fuerzas complementarias, siempre constituyen una unidad imprescindible y fuerza vital.

El Ayra Taki Unquy es un plan integral, sistémico social y natural-cósmico, que observa todos los detalles, por ejemplo; se acudió al mensaje subliminal donde intervienen varios elementos, como ser; el mensaje, la música, la danza, el canto,

la simbología, etc. y etc. El Movimiento Ayra Taki Unquy ha sido perseguido, encarcelado, torturado, pero, su ajayu o espíritu vive en el fondo de los tuétanos y células de los pueblos y naciones ancestrales del Hemisferio Sur.

Juan Chuqni fue encarcelado en Cusco, pero desaparecía de la cárcel, volvieron a agarrarlo y esta vez le encarcelaron en una cárcel de doble pared en el mismo Cusco, pero igual nomás estaba perdido misteriosamente. Finalmente le condujeron a Lima y ahí desaparece la información sobre este Jaqi Wak'a (Inka Waskar Chukiwanka, 1989). El cura Cristóbal de Albornoz se encargó de ejecutar el sistema criminal de extirpación de idolatrías, como una forma de represión violenta al Movimiento Ayra – TakiUnquy.

El Taki Unquy, como instrumento de fuerza espiritual para recuperar el poder ideológico, político-espiritual de las naciones y pueblos indígenas, ha pervivido en la clandestinidad o en forma camuflada; por ejemplo, en Cusco – Perú le pusieron el nombre de “Tijeras” en el Altiplano Boliviano le dieron el nombre de “Thala Usu” o “Chujchu Usu” y en la Amazonía Boliviana (Moxos) se lo denominó “Tiritiri” en el siglo XX, en la ciudad de La Paz los Inkamayus de Ch'allapampa, mantienen su tradición ancestral con la danza de los inkas y también en el anata o carnaval de Oruro reapareció como la danza de los Inkas, con música acompañada, relatos, poesías y cantos.

El año 1571 muere el Inka Titu Kusi a causa del padre Fray Diego Ortiz. Luego Amaru Tupa Inka asume el Gobierno del Estado Tawantinsuyu en Willkapampa, pero él con su traje ajedrezado también es apresado y muerto (Chukiwanka, 1996:66)

El cura Cristóbal de Albornoz se encargó de luchar contra el Taki Unquy, aplicando el sistema de extirpación de idolatrías.

NACIÓN LECO

Año 1621, la nación Leco perteneciente al Antisuyu estuvo representada en Lima por Kusabandi como embajador del rey chunchu. Los pobladores del Antisuyu desde los kampas, chunchus, chiriguano y otros no fueron sometidos fácilmente por los castellanos.

Año 1623, ante las presiones virreinales los indios se revelan a mediados de diciembre en 1623, y toman el pueblo Zongo, Challana, Simaco y Cachapa son los lugares donde se explota la coca para comercializar en el Collao y Charcas (Chukiwanka, 1996:75)

JOSÉ SANTOS ATAWALLPA

“Apareció José Santos Atawallpa, quien asumió la conducción del Estado del Tawantinsuyu por una docena de años a partir de 1742”.

PABLO KAYSALUWISA

Año 1771, abril 14: En San Felipe, Ecuador se produjo una sublevación india. Esteban Chingo portaba en señal de autoridad su bastón y a Pablo Kaysaluwisa le vistió de inga poniéndoles máscara y tahalí de bayeta colorada, y le nombró sargento mayor para comandar a la tropa de varones y como capitán de la tropa de mujeres a Sebastiana Killkama, formando luego un ejército indio.



CAPITULO III

TAKI UNQUY CON TUPAJ KATARI Y BARTOLINA SISA, TUPAJ AMARU Y MICAELA BASTIDAS: 1780 – 1782

Amaru es una serpiente muy dura y Katari es otra muy grande, venenosa y vigorosa. La serpiente Amaru Katari en su boca sostiene el arco iris, como se la ve en el phichu o escudo de armas de los Inkas, junto al cóndor, el jaguar y la borla real o Maskapaycha (gorra o sombrero del Inka). Tupa es identificado con el Cóndor, porque vuela por las alturas. El Mallku es el Cóndor, y es la autoridad Tumpiri, porque protege, cuida, vigila y se preocupa por cada uno de los habitantes. El Tumpa es el Tupa y la serpiente con las alas al emprender el gran vuelo se la llama Tupaj Amaru y Tupaj Katari. José Gabriel Condorcanqui toma, el nombre de Tupaj Amaru y Julián Apaza el nombre de Tupaj Katari (Chukiwanka, 1996:84).

El año 1780, noviembre 18, “Tupaj Amaru y Micaela Bastidas junto a sus fuerzas indias triunfaron en la batalla de Sangarara. La Cacica de Acós, Tomasa Titu Condormayta que acompañó a Micaela Bastidas... bailó al son de pincuyillos”.

El gran Tupaj Amaru enarboló las Wiphalas de los cuatro suyus, la blanca del Quillasuyu, la amarilla del Kuntisuyu, la roja del Chinchasuyu y la verde del Antisuyu.

Los Cercos a La Paz (1780 – 1782) con la guía de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, llamaron la atención de los colonizadores y del sistema dominante y opresor, tocando los pututus, las quenas, las zampoñas de la libertad y bailando al son de las melodías ancestrales. Tupaj Katari – Bartolina Sisa y Tupaj Amaru – Micaela Bastidas lucharon para restaurar el Tawantinsuyu, respetando a las naciones indias diferentes y hasta incorporaron a la comunidad afrodescendiente, mestizos y criollos para abolir y destruir el Estado Virreynal Colonialista que practica la filosofía de excluir, y restablecer la filosofía de incluir del Estado del Tawantinsuyu.

TUPAJ KATARI

Murió descuartizado por 4 caballos en Peñas, a mediados de noviembre de 1781. Su cabeza fue expuesta en el cerro de K’illi K’illi (La Paz), su brazo derecho en Ayo Ayo, el izquierdo en Achacachi, su pierna derecha en Chulumani y la izquierda en Caquiaviri.

La actual “tradición oral” le atribuye haber dicho a sus captores la frase: “Naya saporukiw jwayapxitaxa nayxarusti waranqa waranqanakaw sartisinipxana...”. “A mí sólo me matarán... pero mañana volveré y seré millones”.

Tupaj Katari era un sabio, por eso Agustino Matías Borda sobre la actitud religiosa de Tupaj Katari lo describe:

“Que en la misa y a tiempo de alzar el sacerdote la hostia y cáliz, este ídolo se pone a mirarse en un espejo y luego dice: estoy viendo todo y sé todo lo que pasa en todas partes del mundo. Que a cada rato saca del bolsillo el porta viático (hurtado de alguna iglesia), o ve y se lo aplica al oído y a los ojos y repite lo mismo, de que todo lo sabe y entiende, con cuya patraña los indios quedan admirados y muy satisfechos de su saber y poder” (Chukiwanka, 1996:93).

El año 1876, agosto 6; después de un siglo de la guerra india, Jaime Delgadillo escribe un Poema a Tupaj Katari y dice "...el intrépido Tupa / Que en noble pecho siente / Fuego de amor ardiente / Es el primero que indignado lanza / En todo el continente / Cruza la altiva sierra / Del andes soberano / Estremeciendo la abatida tierra / Que pisa al castellano..." (Chukiwanka, 1996:154).

Profecía de Tupaj Katari. La profecía de Katari perduraba, de la vuelta de los millones de indios que se levantarían, como miles de kataris. Existe un cuento que se ubica su origen hace unos años antes que exista Bolivia, contada por generaciones de diversas maneras, resumido en forma corta, dice; allá por los valles de Pakajes, por la región del Inquisivi, nuestra Pachamama había encomendado a una bella joven india, llamada Choqer Qamir Wirnita a tener hijos con el Katari, y tuvieron serpientes pequeñas, eran los hijos de Katari, conservadas en la vasija de barro para ser criados por su madre.

Luego fueron descubiertos por el cura, y éste ordenó para que sean quemados, y en el momento cuando se alistaba junto con los vecinos españoles de inmediato los achachilas encantaron a aquel lugar a las casas, bienes, animales y personas, para que así estén libres y vivan sin problemas los niños kataris, y ocurrió que fue otro cura al pueblo encantado y al ver allí a las serpientes indefensos se lanzó para matarles y no morían, y rápidamente los atrapó y los llevó a la Catedral de la iglesia de San Francisco, para enrejarlos en su interior y controlarlo, para que no salgan los pequeños Kataris. Al pasar el tiempo llegarán a ser maduros los hombres y mujeres kataris, tendrán fuerza, sabiduría y cuando estén listos los kataris, los achachilas los desencantarán y se convertirán sus cuerpos de serpiente en seres, persona que tendrán crecidas las alas y el viento traerá las plumas del cóndor y del paka (alcón o águila) para incorporarlos a sus alas, para luego emprender el gran vuelo en el Jach'a Uru (Gran Día)

Se simboliza al acto del cura que quiso acabar con los niños kataris con la creación de las repúblicas de Bolivia y del Perú, porque estas sepultaron las necesidades de restaurar el Estado Tawantinsuyu y proseguir con el colonialismo con una nueva cara llamada república. Entonces el encanto de los achachilas significaba la espera, el descanso y el fortalecimiento para un nuevo despertar insurreccional indio. (Chukiwanka, 1996:120).

BARTOLINA SISA

La guerrera aymara, Bartolina Sisa, nació el 24 de agosto de 1750, en la comunidad de Ocuiri, provincia Loayza Bartolina Sisa. Sus papás José Sisa y Josefa Vargas, dedicados al comercio. Desde pequeña recorría junto a sus padres diferentes pueblos con el comercio de la hoja de coca. Allí ve todos los atropellos que se cometían con las poblaciones indígenas. Dedicó su vida a la lucha contra la opresión de los colonizadores, buscando, la libertad y una vida digna para sus hermanas (os) indígenas. Se casó con Julián Apaza (Tupaj Katari), un joven aymara que compartía la misma convicción ante la contingencia que vivía.

Era denominada Mama T'alla, mujer con autoridad, guerrera, una buena y excepcional administradora, se ubicaba al mismo nivel de los hombres. En el Cerco a la ciudad de La Paz el año de 1781, cuando Katari se ausentaba, ella tomaba el

mando ejerciendo autoridad que asombraba a los millares de combatientes.

Quedó apresada entre el 5 y 7 de junio de 1781 por el ejército de refuerzo de Ignacio Flores que fue enviado de España, en complicidad de la traición de uno de sus seguidores mestizos Rodríguez (la otra versión dice que fue capturada por los españoles el 2 de julio de 1781) y la llevan al calabozo ubicado en la plaza Murillo en lo que hoy es la Prefectura.

Muerte de Bartolina Sisa. El 5 de septiembre de 1782, el oidor Tadeo Díaz de Media dicta sentencia de muerte a Bartolina Sisa. La sacan del calabozo a la plaza mayor atada de la cola de un caballo con una soga al cuello rumbo a la orca, luego clavan su cabeza y manos en picota con el título correspondiente, en muestra de escarmiento para el público. Posteriormente su cuerpo fue llevado a Cruz Pata, Alto de San Pedro y Pampa Jasi, y su cabeza a Ayo Ayo y Sica Sica.

GREGORIA APAZA

Nació en Ayo Ayo, provincia Aroma. Fue compañera de armas del joven Andrés Tupak Amaru con quien luchó codo a codo en el cerco y en la toma del pueblo de Sorata, provincia Larecaja del Kollasuyo (Bolivia). El 5 de septiembre de 1782, fue conducida al cadalso coronada con una corona compuesta de clavos, para que los espectadores vean lo que les sucede a los que osan levantarse contra la corona española.

TOMÁS KATARI

Fue un curaca aymara de Chayanta (Potosí) que, al reclamar sus derechos, generó y lideró una insurrección popular en el Siglo XVIII. En las décadas de 1770 varias manifestaciones aisladas mostraron el descontento de los indígenas, hasta que en la de 1780 los levantamientos se generalizaron. El cobro excesivo de tributos, la mita, y el desconocimiento de su título de curaca movieron, en 1777, a Tomás Katari, opto viajar 600 leguas a pie hasta Buenos Aires, para reclamar y exigir ante las autoridades del virreinato el respeto de sus derechos. Tomás Katari, fue asesinado el 15 de enero de 1781 (SAFCI, 2011:119).

HERMANOS DE TOMAS KATARI

Hermanos de Tomás Katari, asumieron la jefatura del Movimiento insurgente indígena anticolonial del 13 de febrero de 1781. Después de la trágica muerte de Tomás Katari, los hermanos Katari, Dámaso y Nicolás, resuelven marchar hacia la Capital de la Real Audiencia de Charcas. Al mando de Dámaso, 7.000 indios se aproximaron a las alturas del cerro de Punilla, sitio próximo a la ciudad de La Plata, hoy Sucre (Roberto Santos Escobar, 1995).

MANUEL VICTORIANO AGUILARIO TITICHOKA

Fue Mallku de la Marka Masaya (Provincia Saucari, cuya Capital es Toledo. La historia nos enseña que en el transcurso del mes de abril de 1810, los indígenas del pueblo de Toledo, Jurisdicción de Paria, dieron a conocer un manifiesto cuyos objetivos eran: “los indios no han de pagar tributos...se suprimirá la mit’a de Pot’oxi...se quitará la paga de alcabalas...se quitaran los latrocinios de los curas... las comunidades se repartirán los bienes de los ladrones chapetones...etc.); signi-

ficaba que se hallaba vigente en la memoria de los indígenas las rebeliones de los Amarus y Kataris de 1780 a 1782, ya que convocaba a una verdadera revolución o cambio de estructuras, que afectaba los intereses de los españoles, criollos y del clero, que ostentaban el poder político y económico en esos tiempos. (Qui-laguamán, 2010).

PEDRO IGNACIO MUIBA

Año 1804: Pedro Ignacio Muiba ha sido apresado pero al son estridente de cajas y trompetas fue liberado, no permitiendo su traslado a La Plata. Muiba, un guerrero de la región mojeña combatió hasta 1811. Un emisario de Tupaj katari, llamado Pascual Kuki, ingresó por Apolobamba para coadyuvar con el indio Muiba, lográndose la expulsión del gobernante Miguel Zamora por las fuerzas canichanas de Trinidad. La bandera colorada, la capa roja, la camiseta blanca y el tipoy multicolor eran las insignias de los indios mojeños del Beni. Muiba fue capturado el 15 de enero de 1811, decapitado y puesta su cabeza en una picota en la plaza de San Pedro como escarmiento (SAFCI, 2011:220)

La danza milenaria el Tintirintín un personaje con capa roja, en el caballo tenía una corona brillante, como símbolo de poderío y mando. Tocando sereno e incansable sus dos pequeños tambores. El Tintirintín es el mensaje de rebeldía y libertad de Juan Maraza, Santos Noco Guaji y Guayocho, auténticos valores indios precursores de nuestra independencia política (Chukiwanka, 1996:112).

NACIÓN YAMPARA

Año 1816, marzo 12. En el lugar denominado Jumpati, las fuerzas indígenas de la nación Yampara comandados por Idelfenso Carrillo, Pedro Callizaya y Prudencio Miranda y compuesto por más de 2000 guerreros indios, junto a sus Wiphalas, derrotan al batallón especial de los realistas de los “verdes”. Actualmente con la danza de Pujllay se recuerda la victoria Yamapara (Chukiwanka, 1996:114).

JOSE MARIA CHOROLQUE

Autoridad originaria, llamado el “Comandante General de la Puna”, enfrentó al colonialismo. El 9 de diciembre de 1819, acosado por las fuerzas realistas de Canterac, sale de Tupiza pasando por la Talina hacia la Rinconada, hoy Argentina, al día siguiente es apresado y asesinado junto a su esposa e hijos y 24 de sus leales combatientes. (Freddy Tarcaya Gallardo, abril de 2012).

PEDRO DE LA CRUZ CONDORI Y LAZO DE LA VEGA

El año de 1871 Cotagaita y Tupiza se insurreccionaron acompañando a la hoguera tupamarista que estremecía el continente, en reacción a la corona española, desató apresamientos sistemáticos en el territorio Chicheño, 70 rebeldes fueron encarcelados en Cotagaita de los cuales 9 fueron ejecutados, entre ellos el caudillo Pedro de la Cruz Condori (Freddy Tarcaya Gallardo, abril de 2012).

EUSTAQUIO MENDEZ – MOTO MENDEZ

Nació el 19 de Septiembre de 1784, en Churquiwayco, Provincia Méndez. El 15 de abril de 1817, las fuerzas patriotas comandadas por los héroes Méndez y Oriundo, a cargo de la caballería denominada “Los Montoneros” ocuparon la

cuenca del río Guadalquivir, donde emprendieron feroz batalla contra los Granaderos de Cuzco. En este cometido también participaron el coronel argentino Lugones, quien atacó por el franco derecho del campo de batalla; el militar uruguayo Cainzo, por el franco izquierdo, y Gregorio Araoz de La Madrid lo hizo por el centro, derrotando a los Granaderos del Cuzco. Esta famosa batalla fue denominada por la historia, como la batalla de “La Tablada”.

BRUNO RACUA

Nació el 6 de octubre de 1879, en Ixiamas, Provincia Abel Iturralde. Defendió el territorio de Colonias, hoy departamento de Pando a la cabeza de un grupo de indígenas armados con arcos y flechas; su participación fue determinante en la victoriosa batalla de la Bahía, el 11 de octubre de 1902.

CACIQUE TARANO

El cacique Tarano, señor de los araanos y toromonas y líder de la confederación indígena de la Amazonía. Los Toromona, dirigidos por el cacique Tarano, resistieron las incursiones españolas durante los siglos XVI y XVII.

JOSE MANUEL BACA “CAÑOTO”

Nació el 10 de diciembre de 1790, en Jitapaqui, provincia Andrés Báñez. En el mes de marzo de 1814, Juana y Manuel vencieron a los realistas en varias batallas, y en espera de un contra ataque, las tropas revolucionarias tuvieron que dividirse; Manuel se encaminó hacia la Laguna y Juana, se internó con sus cuatro hijos pequeños y un grupo de guerrilleros en un refugio cercano al río en el valle de Segura, provincia de Tomina (Santa Cruz).

SANTOS PARIAMO

Nació en Apolo. Héroe de los Apoleños, cuyas palabras importantes fueron “Yore Pore”, lo que significa en español “Yo puedo hacer”, estas palabras inolvidables lleno de gran valor y aliento a cada uno de sus guerreros Lecos, quienes lucharon junto al comandante contra los colonos españoles. La intensa resistencia que pusieron luchando con la ferocidad de tigre, llamó la atención a los españoles de donde nombraron el lugar Caupolicán. Porque los guerreros Lecos se asemejaban a los indios araucanos de Chile que lucharon bajo la dirección del cacique Caupolicán.

Desde los levantamientos de Tupak Katari en Ayo Ayo y Tupak Amaru en Cusco (1782) el hostigamiento y la organización de la resistencia frente a los españoles se comenzaron a dar con mayor fuerza en la zona de pie de monte. Sin embargo, fueron los Lecos de Apolo y Atén los que mayor resistencia opusieron a los españoles. Este movimiento fue encabezado por el Capitán Leco Santos Pariamo, que en los últimos años había una estatua en la plaza principal en reconocimiento de su contribución a la independencia de Bolivia.

NICOLAS PHAXSI PAT’I Y ESTEBAN QHISPI

El 4 de abril de 1887. Los comunarios de Q’asa Achuta, Achuta Grande, Chambi y Jisk’a Chambi de Tiwanaku, otorgan a Nicolás Phaxsi P’ati y Esteban Qhispi el poder correspondiente para que los defiendan en las usurpaciones y arremetidas de los terratenientes (Roberto Santos Escobar, 1995).

GENERAL WILLKA LUCIANO

El decreto de 20 de marzo de 1866, fue la medida principal contra los derechos de propiedad comunitaria del ayllu, que permitió constituir las haciendas. Dicho decreto determinó que la tierra comunitaria pertenece al Estado y exige a los indios a comprarlas individualmente, sino perderían su tierra. Desde este año surge el general Willka Luciano o Willka Waychu en Waychu, quien luchó contra las medidas anticomunitarias del presidente Melgarejo. Los revolucionarios de las Wiphalas Blancas del Willka Waychu lograron la caída de Melgarejo el 15 de enero de 1871 (Chukiwanka, 1996:148-150).

EL TEMIBLE ZÁRATE WILLKA

Pablo Zárate “El temible Willka” nació en Poque Poqueni, provincia Tomás Barrón del Departamento de Oruro. Algunos autores indican que el “Willka” nació en Imill Imilla del Departamento de La Paz.

En la Guerra Federal de 1898, es nombrado General de División del Ejército Boliviano y Comandante Máximo de la Jefatura Suprema de los ejércitos indios. Los mandatos libertarios y autonómicos de Paulo Zárate Willka: 1) La restitución de las tierras de origen y convertir las fincas en comunidades. 2) El sometimiento de las castas dominantes a las nacionalidades de origen. 3) La constitución de un gobierno de indígenas. 4) El desconocimiento el mando de Pando. 5) Acataamiento y vasallaje al Willka Zárate. 6) La imposición universal del traje de bayeta. Willka hizo ganar la “guerra federal” a los Liberales contra los Conservadores y luchó para recuperar el territorio y poder político por los años de 1898, 1899.

APIGUAYKI TUMPA

Año 1892, los Chiriwanos ya habían tenido con España la guerra declarada desde 1547 y en 1616 el español Ruy Díaz, había llegado a la Chiriguanía con el “estandarte real”. Ruy fue recibido pacíficamente en Charawa y éste en seguida se enfrentó contra los chiriguano. Ya en plena guerra declarada habían nombrado al joven Sánchez de 28 años como el Tumpa y pusieron en una choza adornada con lienzos y zarzas coloradas. Estas telas y plantas rosáceos y colorados son símbolos de conocimiento, sabiduría y poder de Tumpa...

Luego mucha gente había ido hasta allí, donde los enfermos se sanaban y las plumas se convirtieron en gallinas y otros milagros de Tumpa. Los kerembas o guerreros y los caciques con Atagui en la cabeza, con las plumas de identificación y el tembete reluciente en la barbilla, todos en un festín de guerra y brindis Uyapirae, con el cangui, música y canto... se preparan para la batalla en Kuruyuki, de 28 de enero de 1892 (Chukiwanka, 1996:165-166).

El tráfico de los vendedores de carne humana, a las multitudes pálidas, cobrizas o aceitunados de chirawanos por la fuerza o engaños “...se les colocaba en un puesto de venta; se les clasificaba y se les tasaba; y esa mercancía humana...” en abundancia o escasas de la oferta. Es un comercio lícito a la luz del día. Se han reclutado a la fuerza a los indios chirawanos y trasladados a las regiones del Madera como prisioneros “...bajo estricta vigilancia militar son tasados en Trinidad ó en barracas de los ríos Beni, Madre de Dios o de Madera y pagados por los



industriales a razón de 500 Bs. por cabeza”. Para trabajar en regiones mortíferas. Por el interés del negocio los mismos blancos hablan de probables sublevaciones y pedir el confinamiento en masa a los indígenas (Chukiwanka, 1996:168).

AVELINO SIÑANI COSME

Nació el 6 de febrero de 1881, en Warisata (Provincia Omasuyos). El pensamiento fundamental que corría por la mente de Avelino Siñani, era que el indígena Boliviano, por medio de la educación conseguiría la liberación. Luchó con firmeza contra los gamonales que en esos tiempos dominaban el País, para conseguir que los indígenas tuvieran acceso a la educación, negada en forma rotunda por estos oligarcas que pregonaban que el indígena de ninguna manera debería acceder a esta instrucción. Tuvo como compañera de lucha y fiel esposa a María Quispe Huallpa, con quien tuvo 12 hijos. Un líder fundamental y un maestro pionero del modelo de educación Ayllu – Warisata.

LEANDRO EDUARDO NINA QUISPE (Educación indigenal autogestionaria y clandestina)

Desde 1911, se había impulsado la creación de escuelas indigenales en las haciendas del altiplano mediante decretos supremos de los gobiernos liberales, inclusive estableciendo premios para los que lo hicieran. Sin embargo, el funcionamiento de esas escuelas enfrentaba un sinnúmero de dificultades que eran causadas por los “vecinos” de los pueblos (cholos y mestizos) y por los hacendados.

Ante esta realidad los indígenas aymaras comunarios libres, los colonos de las haciendas y los residentes indígenas en las ciudades, iniciaron un movimiento para contar con un sistema educativo propio y a nivel nacional con el propósito de enseñar la lectura y escritura del castellano a adultos y niños, y así coadyuvar a la recuperación legal de sus tierras y contribuir a frenar los abusos de los vecinos. La institución fue fundada en la ciudad de La Paz el 8 de agosto de 1930 por Leandro Nina Quispe con asistencia de varias autoridades originarias, mallkus y jilakatas de diferentes ayllus de las catorce provincias que tenía el Departamento de La Paz (de habla quechua y aymara). Esta institución se constituyó, en los hechos, en un centro generador de ideas y de entrenamiento de hombres que lucharon contra el sistema gamonal imperante.

Para evitar el ataque frontal de los gamonales, Nina Quispe fundó la Sociedad República del Qollasuyu en la ciudad de La Paz y se relacionó con el Prefecto del Departamento, con el Presidente de la República, con el Obispo de la ciudad, con el Estado Mayor del Ejército, con intelectuales como Arturo Posnasky, con embajadas y otras. Todo ello para ganar simpatía de fuerzas sociales y políticas y desviar la atención de los gamonales.

Pero las fuerzas gamonales combatieron duramente contra la Sociedad República del Qulasuyu, en complicidad con políticos y la policía. Por ejemplo; el Subprefecto de la provincia Omasuyos informaba al Prefecto del Departamento que en los sucesos de Ancoraimes, jurisdicción Achacachi, habían ejercido influencia sobre los campesinos los señores Santos Marka Tola y Leandro Nina Quispe, por los que se les debía tener bajo vigilancia. A los diez días de ésta denuncia la Prefectura decomisó

toda la documentación de la Sociedad, no encontrando papeles comprometedores sobre la denuncia que también decía que difundían propaganda comunista.

En abril de 1933, Nina Quispe y otros fueron detenidos, acusados de realizar propaganda comunista aunque ellos habían demostrado que sus actividades eran la instalación de escuelas de alfabetización para indígenas que se encontraban sumidos en la ignorancia más grande. Aclaraban también que sus títulos de propiedad sean arreglados conforme a los títulos revisitarios obtenidos desde 1884. En ese sentido estaba claro que no cometían delito alguno porque los poderes que portaban (caciques apoderados) fueron legalmente otorgados por autoridades competentes. Estaba claro que los motivos, era los reclamos que realizó la Sociedad acerca de la delimitación de tierras comunitarias.

Los detenidos fueron recludos en el Cuartel de Carabineros sin proceso alguno. En mayo de 1934, el Tcnl. Justiniano Zegarrundo, Comandante de la Legión Cívica, lanzó una acusación abierta contra Leandro Nina:

“La legión Cívica que inició una laboriosa campaña contra los comunistas, adelantándose a la última sublevación indigenal del altiplano ha tomado medidas contra uno que se titulaba nada menos que Presidente de la República de Kollasuyu, llamado Leandro Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva”.

La Sociedad educativa República del Qollasuyu, cuyo presidente era Leandro Nina Quispe, después de dos años de actividades fue atacada y reprimida abiertamente por los gamonales y la Legión Cívica contando, además, con la complicidad de autoridades que veían con recelo un movimiento educativo en manos de los propios indígenas, es decir que la instrucción elemental (lecto escritura del castellano) era temido por los gamonales que veían amenazadas la preservación de sus propiedades adquiridas con un sinnúmero de artimañas y engaños disfrazados de legalidad.

SANTOS MARKA T'ULA

14 de febrero de 1915. Junto a varios caciques de La Paz, emprenden viaje a la ciudad de Sucre, para solicitar el amparo y las garantías correspondientes para sus gestiones de recuperación de sus títulos coloniales. 6 de agosto de 1924: Santos Marka T'ula, recluido en el Panóptico, realiza un clamoroso pedido para que se terminen las usurpaciones de las tierras comunales, asimismo solicita que se instalen escuelas rurales y se instruya militarmente a los comunarios. 16 de octubre de 1923: Santos Marka T'ula, desde su prisión dirige la lucha de los caciques, en esa oportunidad otorga poder a su suegro Santiago Mamani para que continúe con sus diligencias y gestiones. Esta misma tarea posteriormente encomendó a Manuela Mamani, su esposa (Roberto Santos Escobar, 1995).

ACENCIO KURU

El 3 de febrero de 1921. Los caciques Acencio Kuru, José Aruwiri, Tomás Paqu, Mariano Phati, Faustino Ñaki y Santos Marka T'ula solicitan al prefecto del departamento el franqueo de los testimonios relativos a las garantías pedidas por Acencio Kuru, representante de las ex-comunidades Ch'uku, Kuphata, P'isaq



Qawiña y Suk'awiña, parcialidades del cantón Qalamarka, provincia de Sika Sika (Roberto Santos Escobar, 1995).

GENARO FLORES SANTOS

Nació el 19 de septiembre de 1942, en el ayllu Antipampa Qullana, de la provincia Aroma. Hasta 1970 no había tenido más formación política que la experiencia y vivencia con el pueblo aymara, tanto rural como urbano. Fue uno de los impulsores para la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Integró el Comité Ejecutivo de la central Obrera Boliviana, fue uno de los primeros líderes en planear un movimiento político de cariz indígena (Ticona, 1999).

LUCIA MEJIA DE MORALES

Diciembre de 1979. Organiza el Primer Sindicato Comunal Femenino del Departamento de La paz, en Sullk'awi, lugar de nacimiento de Tupak Katari. 10 de enero de 1980. Es fundada la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa", bajo el lema de "La emancipación de la mujer campesina será obra propia de nosotras mismas" (Roberto Santos Escobar, 1995).

PETRONILA INFANTES

Nació el 29 de junio de 1911. Fue fundadora del Sindicato de Culinarias (1935), integrando a la Federación Obrera Femenina (1927-1965) y a la Federación Obrera Local (FOL). Fue una destacada dirigente anarquista hasta los últimos años de su vida, habló con mucha pasión del "Pensamiento libertario". (Peredo, 1999)

DOMITILA CHUNGARA

Nació en Pulacayo el 7 de Mayo de 1937. Lucho incansablemente, sin claudicar en ningún momento, para conseguir salarios justos para sus esposos, y abastecimiento de las pulperías que manejaba la COMIBOL, que se hallaban desabastecidas. En este objetivo se habían propuesto las mujeres de los mineros de Siglo XX. El año 1977, ingresó en una rígida huelga de hambre como protesta por las injusticias que en ese entonces cometía el gobierno de Hugo Banzer Suarez. Fue autora de la obra titulada: "Si me permiten hablar", editada el año 1977 y reeditada varias veces.

"MAMA SEGUNDA", ANA MARIA YELMA DE CHAIRA

En julio de 1974 el Cacique Principal y Gobernador del pueblo de Calcha, Justo Pastor Yelma, al oponerse a los tributos que exigía la corona, fue hecho prisionero, este acontecimiento insurreccionó a los Calcheños al mando de la "Mama Segunda", Ana María Yelma de Chaira pidieron la libertad de su cacique, tras una represión la "Mama" fue arrestada y sometida a un juicio sumario, sentenciándola a morir crucificada y quemada, una vez muerta, la cruz y su cuerpo fueron arrojados al río para escarmiento de los sublevados, fue un crimen cruel (Freddy Tarcaya Gallardo, abril de 2012).

CARLOS KUNTURI

El 12 de abril de 1947. Carlos Kunturi, dirigente indígena que había sido liberado de la cárcel de Llallagua por presión de los mineros, es victimado y colgado por los mestizos en la plaza de la población. (Roberto Santos Escobar, 1995).

FAUSTO REINAGA

Nació el 27 de marzo de 1906, en Macha, Provincia Chayanta. Desde joven participó en la política y en el periodismo militante. Esto le costó problemas con los gobiernos de turno. Se cuenta que en 1932 fue apresado por razones políticas, pues era considerado un “gran orador marxista” (H. Reinaga, 204). Fue Diputado Nacional en 1944, durante el gobierno del general Gualberto Villarroel y participó en el Primer Congreso indígena organizado por Villarroel y su partido RADEPA en 1945, donde presentó un proyecto de “Ley de la Revolución Agraria”, no de “Reforma Agraria”. Escribió varios libros.

FRANCISCO CHIPANA

El 10 de mayo de 1945, Primer Congreso Indígena. En este magno evento resultó elegido como Presidente del Congreso Francisco Chipana, comunario de Qallapa, como Vicepresidente Dionisio Miranda, campesino de Sipi Sipi y Desiderio Chalina, como secretario General. Entre los puntos más tratados figuran la supresión de los servicios gratuitos, la educación del indígena, la reglamentación del trabajo agrario y la organización de la policía judicial. (Roberto Santos Escobar, 1995).

HILARION GRAJEDA

Hilarión Grájeda, del 5 al 10 de febrero de 1947 encabeza una sublevación indígena en Jayupaya. Durante ese movimiento, los indígenas atacan varias haciendas inclusive dando muerte a varios de sus propietarios. El Estado viendo la magnitud de la sublevación ordena una violenta represión mediante la intervención de las tropas policiales del Ejército y con aviones de reconocimiento. El 15 de Agosto de 1949: Hilarión Grájeda, Pedro Soto, Francisco Illanes, Gregorio Loayza y otros principales colonos de la hacienda Yayani, cabecillas de la sublevación de Jayupaya de 1947, son sentenciados a la pena capital y otros 113 campesinos son sometidos a 8 años de prisión, por el juzgado quinto en lo penal del Distrito de Cochabamba. (Roberto Santos Escobar, 1995).

EL MALLKU” FELIPE QUISPE HUANCA

El Mallku Felipe Quispe Huanca nació en el Ayllu Ajllata Ch’ixitaya (Provincia Omasuyus) del departamento de La Paz, un 22 de agosto de 1942. El menor de cinco hermanos, estudió hasta sexto de primaria en su comunidad. Prestó el Servicio Militar obligatorio en Ríberalta por el año 1963, licenciándose con el grado de Cabo. A su retorno del cuartel se matrimonio siendo padre de siete hijos.

Su incursión en la política de manera activa, lo hizo desde 1971 cuando asistió al VI Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Una vez consolidado el golpe de 1971, Felipe Quispe tuvo que huir a Santa Cruz junto con su hijo mayor puesto que la dictadura banzerista empezó una caza de dirigentes inculpándolos de ser Rojos.

A su retorno de Santa Cruz después de 5 años empezó su militancia en el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA). En Noviembre de 1998, es elegido Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y desde entonces se dedicó a esa actividad “alma, vida y co-



razón". En septiembre y octubre del mismo año donde logró doblegar al sistema político de la q'aracracia Boliviana. Últimamente fundó un movimiento político de nombre Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) el 14 de noviembre del 2000 con el objetivo de aglutinar a todos los indígenas de las comunidades y las ciudades, y también a los pobres de otros sectores marginados.

Con su propio esfuerzo concluyó su bachillerato en la cárcel además, ahí mismo, empezó a estudiar la Carrera de Historia de la cual se graduó.

PREMIO A LA INVASIÓN Y ESCLAVITUD

Pareciese un premio a la invasión y esclavitud con la condecoración "Cruz de Colón" que se constituye por Decreto Legislativo de 12 de octubre de 1892:

"Art. 1ro. A fin de conmemorar de un modo duradero el IV Centenario y recompensado al mismo tiempo en esta ocasión, con mucha solemnidad, los esfuerzos desplegados, que se desplegaran con sentido de hacer conocer a Bolivia en el extranjero, bajo su aspecto político, moral o material, se instituye la condecoración Boliviana de la Cruz de Colón. Art. 2do. La medalla de dicha condecoración exhibirá en el anverso del escudo nacional y en el reverso, el facsímile de la firma de Cristóbal Colón, concebida en estos términos: *Cristum Ferens (+)* con la fecha 1492 al pie.- Dicha medalla se llevara pendiente de la tricolor Boliviana. Art. 3ro.- La medalla de Cristóbal Colón será de tres categorías según los modelos que el ejecutivo adoptare al reglamento del presente decreto" (Chukiwanka, 1996)

CAPITULO IV

TERCER TAKI UNQUY: 2005

En calidad de hipótesis se plantea lo siguiente: Febrero 2003. Ocurrió un fenómeno natural relacionado con las energías cósmicas, pues el Rayo tocó la plaza Murillo, según las y los Amawt'as ese fue la señal del retorno del Taki Unquy, porque a partir de ese momento se ha intensificado las ceremonias rituales en los principales centros energéticos a cargo de las Yatiris en todo el País.

En septiembre y octubre 2003, surge el movimiento político protagonizando la Guerra del Gas, porque "el gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada primero masacró campesinos que bloqueaban las rutas en el altiplano paceño (Warisata, Omasuyus, Sorata, etc.) y posteriormente en octubre ordenó meter bala en la ciudad aymara de El Alto. Esto precipitó su caída un 17 de Octubre de 2003, día en que se escapó en avión a Miami (EE.UU.)". De esta manera el Movimiento Espiritual y Político Ayra Taki Unquy se ha reactivado.

El 2005, el Tercer Taki Unquy entra en vigencia desde 2003, y un resultado contundente de las acciones del Taki Unquy fue el resultado de las elecciones generales de 2005, donde a través del aymara Evo Morales Ayma se empieza a recuperar el poder político. El Taki Unquy era un instrumento de descolonización, y desde 2003 surgió un Taki Unquy actualizado.

Los movimientos sociales y espirituales hacen esfuerzos por mantenerlo reactivado permanentemente, hasta constituir una sociedad de equilibrio y Vivir Bien. Entonces el Taki Unquy de hoy nos plantea como meta final la reconstitución del

Pachaqama (existencia vital social y ambiental), descolonizándonos principalmente la mente, mediante la práctica de las leyes naturales de Khuskha o equilibrio, Phughacha o complementariedad y Ayni o reciprocidad. Una estrategia para caminar hacia esa meta es despertar el Código Qhantatayita, como dicen nuestros sabios y sabias, eso quiere decir, recuperar, actualizar, desarrollar, innovar y aplicar las sabidurías, ciencias y tecnologías tradicionales ancestrales.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Bartolomé. De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Ediciones Polífero. Madrid 1998.
- Ascarrunz, Eduardo. 2010. El Salar de Maravilla. La Paz. Ed. Gente de Oficio-Plural editores.
- De Molina, Cristóbal. Relación de Fábulas y Ritos de los Incas. Gráficas Nilo Julián Camarillo, 42, 28037. Madrid 1989.
- Chukiwanka, Inka Waskar. 1996. Historia y Antropología Política del Qullasuyu. La Paz. Movimiento Cultural Qullana.
- Escobar, Roberto Santos. 1992. Fecha Históricas Indígenas. La Paz. Ed. Aruwiyiri.
- Illescas, José. 1996. Historia y Antropología Política. La Paz. Movimiento Cultural Qullana.
- Milla Villena, Carlos. 1992. Génesis de la Cultura Andina. Lima. Colegio de Arquitectos. Editorial Amaútica.
- Mamani López, Cancio. 2010. ¿Cómo Nació la Cultura Andina? La Paz. Chinta Producciones.
- Milla Villena, Carlos. 2002. Programa radial QIPA CN. Radio la Cruz del Sur. La Paz.
- Mamani López, Cancio. 2011. El Ayni- Ayra, la Clave del Estar Bien Total. La Paz. CIG Gráfica Compañía de Impresiones Generales.
- Mamani López, Cancio. 2002. Thunupa – Chiqa Chiqa Tradición Oral y Cosmovisión Histórico Cultural Aymara en Jirira (Tesis de antropología). Cochabamba. Universidad Católica Boliviana.
- Mamani López, Cancio. 2011. La Wiphala, lo de siempre. La Paz. CIG Gráfica Compañía de Impresiones Generales.
- Schmidt Colque, Vladimir. 2001 (sept.). Programa radial QIPA CN. La Paz.
- Zaiduna, Marcelo. 2001. Programa radial QIPA CN. La Paz.
- Polo de Ondegardo. Informaciones Acerca de la Religión y Gobierno de los Incas. Imprenta y Librería Sanmarti MCMXVI.
- Viceministerio de Descolonización y AGRUCO. Diagnóstico de la Educación Boliviana. 2011 (Inédito).
- (Unidad de Antropología y Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales UNAPSCA del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas y Turismo)



ELABORACIÓN DE P'API DE PECES NATIVOS DEL LAGO TITICACA COMO ALIMENTO HUMANO

Willam Flores Chana¹⁷

Universidad Indígena Aymara Tupaj Katari

EL LAGO TITICACA

El lago navegable más alto del mundo se halla localizado entre Perú y el Estado Plurinacional de Bolivia. Se encuentra dividido en dos cuencas lacustres bien definidas: el “**Lago Menor**” o “**Wiñaymarca**”, con una superficie de 1428 km², se caracteriza por sus bajas profundidades y crecimiento de plantas emergentes como la totora; y por otro lado, se encuentra el “**Lago Mayor**” llamado también “**Chucuito**”, que ocupa una superficie de 7131 km², se caracteriza por su gran profundidad. Ambas cuencas lacustres se unen por el estrecho de Tiquina formando un espejo de agua, con una superficie de 8559 km². En las orillas del lago Titicaca se generan actividades humanas de pesca, turismo y comercio.

LA BIODIVERSIDAD EN EL LAGO TITICACA

En aguas del lago Titicaca se desarrolla una diversidad de vidas, desde las plantas acuáticas, animales vertebrados e invertebrados como algunos moluscos. Muchas de estas especies son aprovechadas para la alimentación por animales terrestres y el hombre.

Pobladores de las comunidades ubicadas en la zona lacustre cuentan que desde el origen del lago Titicaca simultáneamente se han desarrollado especies de flora y fauna originarias del sector. Estas especies controlaban el equilibrio del ecosistema articulado a la armonía de la madre tierra.

Flora del lago Titicaca

La flora del lago Titicaca puede dividirse en: flora microscópica y macroscópica, cuya función es la oxigenación del agua y una fuente alimentaria para las diferentes especies de animales que viven dentro y sobre el lago, así como para los animales terrestres en una complementariedad dinámica de vida.

Cuadro 1. Flora del lago Titicaca¹⁸.

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO
Totora	Schoenoplectus tatora
Llachu	Miriophyllum sp.
Lenteja	Lemna sp.
Purina	Chara sp.
Chanku	Elodea potamogeton
Entre otras algas acuáticas: jamcha y lakh'u.	

¹⁷ Willam Flores, es oriundo de la comunidad Isla Cojata Municipio de Huarina de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, actualmente es Director de carrera de Ingeniería en Industria de Alimentos UNIBOL Aymara Tupak Katari.

¹⁸ Autoridad Binacional del Lago Titicaca. 2000. Evaluación de la totora en el Perú.

Las plantas acuáticas juegan un rol principal en la dinámica del lago Titicaca. La principal actividad de las plantas acuáticas influye en la oxigenación del agua hasta la regulación y control de elementos extraños o contaminantes del lago; es decir, que las plantas acuáticas son filtros naturales que permiten la existencia de otras formas de vida dentro y sobre el agua.

Fauna del Lago Titicaca

La fauna del lago Titicaca está compuesta por animales vertebrados e invertebrados (microscópicos como el zooplancton y macroscópicos). La fauna ictia, es el principal recurso pesquero para la población aledaña del lago Titicaca. La fauna ictica en la cosmovisión de la población aymara es sagrada; por ejemplo, especies del genero *Orestias*.

Cuadro 2. Fauna del lago Titicaca¹⁹.

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO
Chuq'a	<i>Fulica americana</i>
Pato pana	<i>Oxyura ferruginea</i>
Pato puna	<i>Anas flavirostris</i>
Q'ëñuskaya	<i>Rollandia rolland</i>
Qeriqeri	<i>Phleocryptes melanops</i>
Siete colores	<i>Tachuris rubrigastra</i>
Rana	<i>Telmatobius culeus</i>

Cuadro 3. Peces nativos del lago Titicaca²⁰.

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO
Boga o khesi	<i>Orestias pentlandii</i>
Suchi	<i>Trichomycterus rivulatus</i>
Qañu	<i>Orestias albus</i>
Carachi negro	<i>Orestias agassii</i>
Carachi enano	<i>Orestias olivaceus</i>
Punku	<i>Orestias luteus</i>
Ispi	<i>Orestias ispi</i>
Mauri	<i>Trichomycterus dispar</i>

La población de peces nativos del lago Titicaca, disminuye por la introducción de especies extrañas al lago como el **pejerrey** y la **trucha**, quienes compiten por alimentos que existen en el lago para las diferentes especies llevando a la casi extinción de peces nativos. Un adecuado manejo de las poblaciones a través del repoblamiento con peces nativos permitiría mantener la dinámica de vida del lago Titicaca.

¹⁹ Autoridad Binacional del Lago Titicaca. 2000. Evaluación de la totora en el Perú.

²⁰ Prefectura de La Paz. 2003. Manual pesquero para el repoblamiento del lago Titicaca con peces nativos.

ALIMENTOS TRADICIONALES A BASE DE PECES NATIVOS DEL LAGO TITICACA

La población aledaña al lago Titicaca, en armonía con la naturaleza ha desarrollado como actividad principal la pesca de diferentes especies. En ausencia de factores contaminantes industriales en la región, los pescados son destinados para el consumo humano en diferentes formas; por ejemplo, en **p’api**, **waja**, **chllwa kanka**, **wallaqi**, etc.



P’api de pejerrey



P’api de carachi



Wallaki

El propósito de este trabajo es describir la elaboración de p’api, una tecnología ancestral probablemente descubierta por los Urus, Chipayas y Pukinas.

COMPOSICIÓN QUÍMICA DE LAS CARNES

Cuadro 4. Composición química de las carnes.

ESPECIE	PROTEÍNA (%)	GRASA (%)	CENIZAS (%)	HUMEDAD (%)
Llama	24,82	3,69	1,44	69,17
Alpaca	21,88	4,13	1,3	71,8
Vacuno	21,01	4,84	0,91	72,72
Porcino	19,31	20,06	0,79	59,18
Ovino	18,19	6,53	2,16	72,24
Pollo	21,87	3,76	-	-
Cuy*	21,40	5,23	1,60	70,02
Trucha*	17,27	4,44	1,24	77,05
Ispi*	17,59	5,47	2,84	73,37

Fuente: Instituto Boliviano de Normalización y Calidad (IBNORCA-NB 854/1995) e Instituto Nacional de Laboratorios de Salud (*INLASA, 2005).

Es importante conocer las propiedades nutricionales que ofrece la carne de especies ícticas del lago Titicaca. En el cuadro anterior, se muestra la composición química de diferentes carnes andinas empleadas como alimento por la población humana de la región.

ELABORACIÓN DE P'API DE PECES DEL LAGO TITICACA

Pesca

La pesca tradicional de peces nativos del lago Titicaca, emplea diferentes técnicas que en su conjunto constituyen las tecnologías ancestrales. Por ejemplo: **lluju, t'umi, q'ana wayu, carachi, ispi, boga, qañu, punku, carachi enano, mauri y khesi**, entre otros, para la elaboración de p'api los pescados deben ser frescos.

El 87% de agua de los peces hace que se los considere como producto perecedero y de fácil contaminación microbiológica, además por su contenido de grasa, la carne de pescado rápidamente se oxida, la misma produce enranciamiento y putrefacción. Por lo que es importante que su almacenamiento sea a temperaturas por debajo de los 5°C por periodos cortos.

Para la elaboración de p'api se ha pescado **ispi, carachi** y **pejerrey**, los cuales tienen peso y tamaño característico como se muestran en el siguiente cuadro:

	ISPI	CARACHI	PEJERREY
Peso (g)	2.1	26.07	87
Tamaño (cm)	6.5	11.27	24

Limpieza por el método de inmersión

Luego de la pesca se procede al lavado de los pescados por el método de inmersión o aspersión, que consiste en sumergirlos en recipientes hondos con abundante agua fría. El objetivo de esta operación consiste en eliminar impurezas que pudieran estar adheridas al cuerpo del pescado, además, esta operación permite evitar la contaminación microbiológica de la carne.

Secado



Pejerrey



Carachi



Ispi

Una vez realizada la limpieza de los pescados por el método de inmersión, se procede al secado sobre yutis o recipientes que permitan eliminar el agua por radiación solar.

Las familias tradicionalmente emplean la **tatora, paja, sewinqa seca** u otro material que permita manipular a los pescados, esta operación se la realiza con el

objetivo de reducir el agua libre del pescado y para evitar que se pegue a la piedra al momento de la cocción.

Para acelerar el secado o eliminar el agua libre de los pescados se procede a mover y/o revolcar los pescados periódicamente cada media hora. Esto permite que el secado sea uniforme, la eliminación del agua disminuye la proliferación de microorganismos, en algunos casos patógenos.

Salado



Existen diferentes métodos de incorporación de sal en los alimentos, el método empleado es el salado directo del pescado al momento de elaborar p'api, para esto se emplea la sal o sal yodada con el objetivo de:

- a. Reducir la humedad superficial del pescado.
- b. Reducir la actividad de agua.
- c. Mejorar el sabor del p'api.
- d. La sal actúa como conservante y antioxidante.
- e. La sal es bacteriostática, inhibe el desarrollo de los microorganismos patógenos.

En el proceso de elaboración del p'api, en el salado del pescado, se aplica sal al 1-2%. Esta cantidad empleada se halla en el rango de la norma alimentaria.

TRATAMIENTO TÉRMICO

El tratamiento térmico con calor por conducción, es una operación térmica que se aplica a los alimentos con el siguiente objetivo:

- a. Ablandar la estructura del tejido muscular del pescado.
- b. Eliminar el 99% de los microorganismos, entre ellos a los patógenos.
- c. Desactivar las enzimas proteolíticas y lipolíticas de la carne de pescado.
- d. Prolongar la vida útil del alimento.
- e. Mejorar o regular los valores nutricionales del alimento.



Selección de piedras termoresistentes



Para la elaboración de p'api, de **ispi**, **carachi** y **pejerrey**, primeramente, deben seleccionarse piedras planas de alta resistencia térmica. Los pobladores de la región lacustre denominan a estas piedras como “piedras machos”. Estas piedras tienen la propiedad de resistir al calentamiento o fuego, no deben reventar o explotar a altas temperaturas. Además, deben conservar el calor durante una a dos horas para hacer cocer la carne del pescado.

Las piedras calientes por conducción térmica transmiten calor hacia la carne de pescado al momento de la cocción. El objetivo de este proceso es reducir el 87% agua presente en la estructura muscular del pescado.

Apilado y calentamiento de las piedras



Las piedras seleccionadas planas y “machos” se apilan de forma cónica con suficiente espacio entre piedras para la oxigenación del fuego, esta además permite por conducción calentar y conservar el calor. El calentamiento se puede realizar con leña de eucalipto, totora, paja, t’ola u otros materiales inflamables del sector.

Durante el proceso de calentamiento la superficie de las piedras se tizna, esto es resultado de los aldehydos de la leña, mismos que son considerados tóxicos; por eso es importante, realizar limpieza a la piedra caliente y el pescado al momento de cocción debe ser protegido.

Una vez calentado las piedras a color blanco grisáceo, indicador que están suficientemente calientes, estas piedras calientes se apilan juntamente con los pescados lavados, secados y salados para que se cueza de forma homogénea.

Apilado de pescados con piedras calientes

Cuando las piedras están suficientemente calientes (el indicador es que las puntas de las piedras muestran superficies blanco grisáceas), es momento de iniciar a apilar con los pescados lavados y salados.

Por otro lado, una vez secado y salado los pescados de forma adecuada, es el momento de realizar el siguiente trabajo de cocción bajo el siguiente orden:

- a. Desarmar la cónica de piedras calientes con mucho cuidado.
- b. Preparar papel de cemento, paja brava, totora, etc. como aislante o protector del contacto directo del pescado con piedras calientes tiznadas.
- c. Realizar el apilado de pescado, paja y piedras calientes para la cocción por convección.

Cocción de pescado por convección (vapor)

Durante el apilado del pescado, aislante y piedras calientes ocurre el siguiente fenómeno del tratamiento térmico:

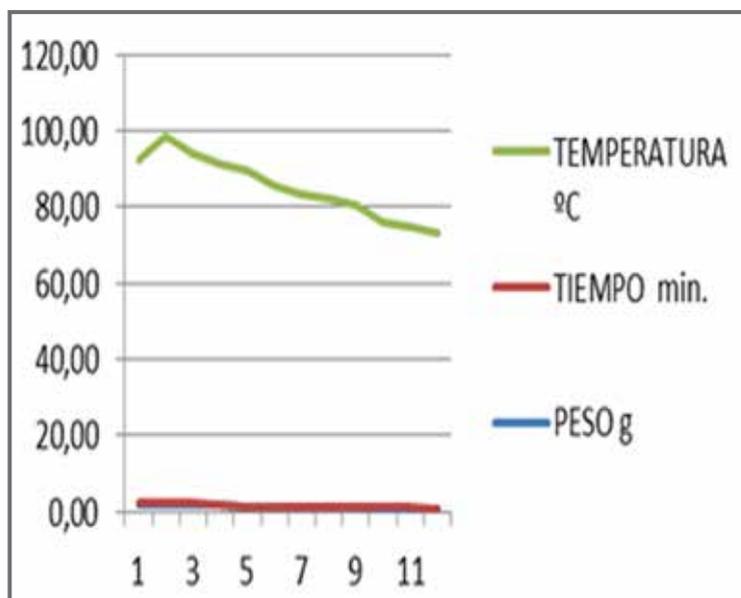
- a. Las piedras calientes por conducción calientan el agua libre del pescado hasta generar vapor de agua (convección), este vapor caliente realiza la cocción del tejido muscular del pescado.
- b. Al generarse vapor, se reduce la humedad del pescado, sabiendo que la humedad del pescado es de 87%, para el **ispi**, durante secado y cocción se pierde el 35% de humedad, entonces el producto final tiene una humedad del 52%. En cambio, el **carachi**, durante el secado y cocción pierde el 25% de humedad, entonces el producto final tiene una humedad del 62%. Finalmente, el **pejerrey** durante el secado y cocción pierde el 33% de humedad y el producto final tiene una humedad del 54%. Esta diferencia se debe al peso y tamaño de los pescados:

ANÁLISIS DE PESO			
	Ispi (kg)	Carachi (kg)	Pejerrey (kg)
Peso inicial	15	12	6
Secado	14	11.5	5.5
Peso final	9.8	9	4
	Ispi (%)	Carachi (%)	Pejerrey (%)
Perdida de humedad	35	25	33
Humedad final	52	62	54

Estos tratamientos se sometieron al mismo tiempo y temperatura:

- La temperatura de vapor cocción alcanzó 90°C, a estas condiciones se han eliminado en su totalidad los microorganismos patógenos termófilos; por tanto, el producto final será inocuo.
- El periodo de cocción es de una hora a una temperatura de 90 °C.
- El pescado no se logra cocer por conducción, es decir, no está en contacto directo con la piedra caliente y por eso los pescados no se tuestan.
- La cocción se realiza por convección térmica.
- Por su contenido de humedad, el producto final aún tiene riesgo de contaminarse físicamente, químicamente y microbiológicamente.

En la siguiente figura se puede observar el efecto de la influencia de la temperatura y el tiempo de cocción en el peso del pescado:





ENFRIADO Y CONSUMO

Retiro de pescados del apilado de piedras

Después de una hora, y cuando el olor cambia (indicador), es el momento de desarmar y retirar los aislantes térmicos superficiales con el objeto de retirar el p'api con mucho cuidado, debido a que las piedras aún están muy calientes y además también se calentaron los aislantes como la paja u otros elementos utilizados.

Por otro lado, los pescados como el ispi, carachi, etc., cuando no están bien aislados se pegan a la piedra o aislante, entonces se deben despegar con mucho cuidado.

Enfriado

El p'api caliente cocido a vapor de agua es muy blando, con facilidad se puede romper o deshacer, entonces con mucho cuidado se deben recoger en una fuente los pescados cocidos a vapor.

Para que no se deshagan los pescados cocidos, se los debe enfriar en una fuente a temperatura ambiente, lo que se logra después de 15 minutos.

Finalmente, después de enfriar el p'api, los productores acostumbran añadir más sal con el objetivo de eliminar más agua, hay que recordar que el producto final aún tiene más de 50% de humedad y que la sal reduce la humedad y actúa como conservante.

Consumo y venta

El p'api de ispi, carachi y pejerrey es un producto cocido por convección forzada y elaborado con tecnología ancestral milenaria.

El p'api se elabora con los siguientes objetivos:

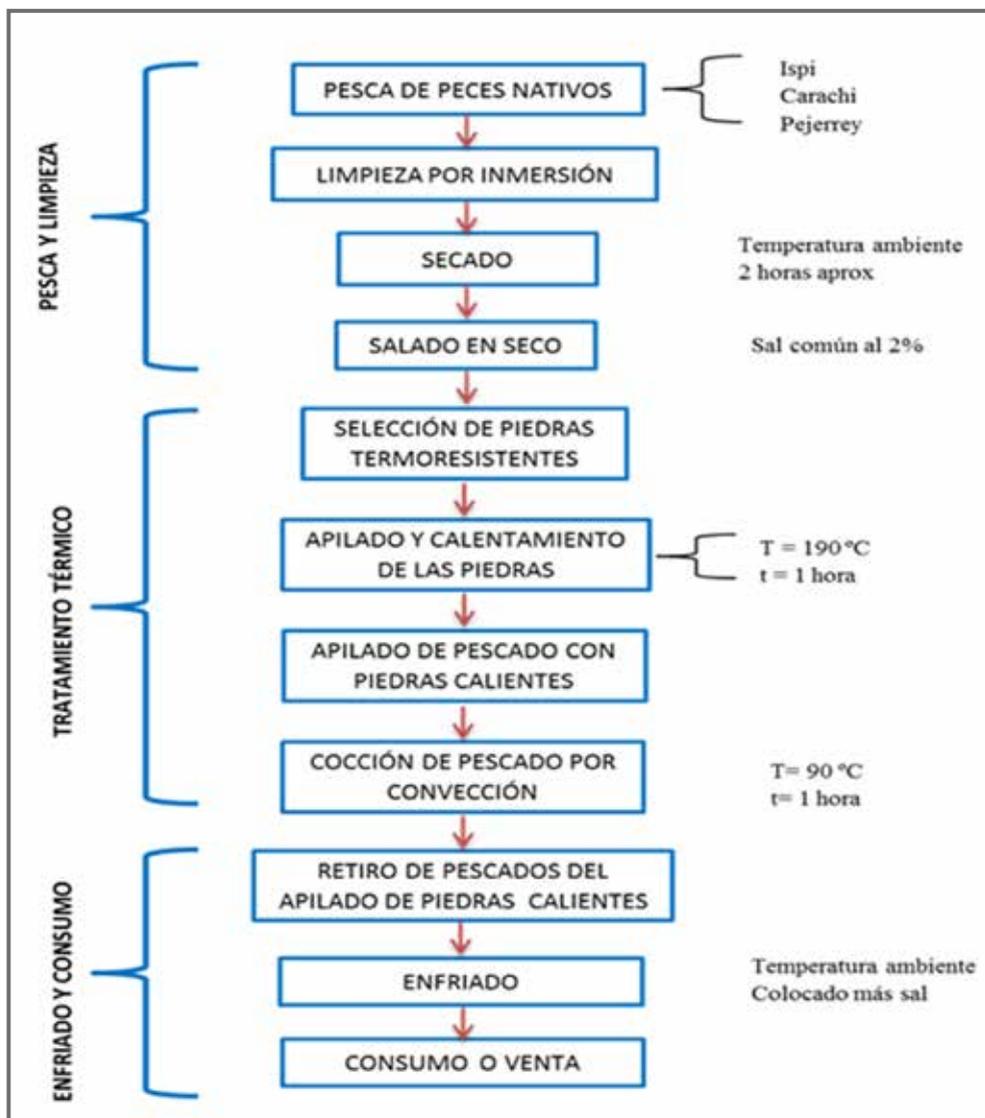
- Contar o disponer de proteína animal para la alimentación humana.
- Aumentar la vida útil de los pescados (conservación).
- Transportar el producto del altiplano hacia el oriente para fines comerciales.

Finalmente, su consumo puede realizarse de la siguiente manera:



El p'api como producto final acompaña en el apthapi, integra a la comunidad. Asimismo, sirve para el intercambio con productos vallunos.

FLUJOGRAMA DEL PROCESO DE ELABORACIÓN DE P'API DE PECES DEL LAGO TITICACA





CONCLUSIONES

El p'api es un alimento milenario, elaborado con tecnología ancestral. Hoy en día se puede explicar su elaboración desde diferentes puntos de vista científicos, como ser la física, química y biología. Es una tecnología que aporta a la seguridad alimentaria de las poblaciones aledañas a orillas del lago Titicaca. El conocimiento de esta tecnología fortalecerá algunos procesos de transformación y conservación de alimentos en las comunidades urbanas y rurales de nuestra región con el propósito de vivir bien.

BIBLIOGRAFÍA

Autoridad Binacional del Lago Titicaca.

2000. Evaluación de la totora en el Perú. Proyecto de conservación de la biodiversidad en la cuenca del lago Titicaca-Desaguadero-Poopo-Salar de Coipasa (TDPS). Puno, Perú.

Prefectura del departamento de La Paz.

2003. Manual pesquero para el repoblamiento del lago Titicaca con peces nativos. Servicio Departamental Agropecuario-Unidad de Pesca y Acuicultura. La Paz, Bolivia.

Vega-Clavijo, R. E.

1997. Conservación y procesamiento de pescado. Centro de Investigación y Desarrollo Piscícola del Altiplano-Tiquina. La Paz, Bolivia.

Morales-Maldonado, S.

1996. Informe técnico III: Control de calidad de agua en Laguna Minas Kkota, Lago Menor, lagunas de altura, sistemas de jaulas y agua residual. Centro de Investigación y Desarrollo Piscícola del Altiplano-Tiquina. La Paz, Bolivia.

YATIQA YATICHA AYLLUNAKASANA (PEDAGOGIA DEL AYLLU)

Martha Gonzales Cochi²¹
Instituto de Lengua y Cultura Aymara

QALLTAÑATAKI (INTRODUCCIÓN)

Yatiqañasa Yatichaña Aymara Amuyunxa Yaqina Kankañatakiwa (La integralidad del SER)

Yatiña Utanaka (Escuela/Unidad Educativa) uñsutapaxa pataka mararu niya jak'achiwa, educación formal, educación regular sata Ayllunakana uñsuwayi, jach'a markanakana, ¿kuna amtampi?, chiqasa yaticha yatiqa amtaxa janiwa jiwasa aymara warminakataki aymara chachanakatakjama innuqatakanti, yaticha yatiqaxa qhipha maranakkamasa markachirinakatakixa janiwa chuymasaru purkiri ukjäkiti, ukata sapa kutisa yatichawixa mayjtpana sasina ch'axwanakaxa utjawayi, juk'ampisa organizaciones sociales, markachirinakawa yaticha Kamachi mayjtayaña mayipxaraki, ukipana aka qhipha mayjtawixa utjawayi: Ley No. 070 Avelino Siñani y Elizardo Pérez sata, Aka yatichawina amtapaxa siwa: "Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo", Bolivia markpachataki, ukxaruxa sarakixa: Naciones Originarias jupanakatakixa Currículo Regionalizado wakt'ayasawisa Naciones Originarias jupanakaxa munataparjama amtaparjama yaticha yatiqa sartayapxaspa sasina. Jichhaxa aymaranakatakixa wakisiwa jiskht'asiña, amuyt'aña, amuykipaña: ¿Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo, maysatuqitxa Currículo Regionalizado de la Nación Aymara?", ukaxa kunasa kunjamasa sartayasispa, ukanakaxata amuyt'añasa wakisirakiwa. Ukxaruxa jichhakama yatichawixi utjawaychi, yatiña utanakasa Jach'a Yatiña utanakasa kunsayatichpxi, kunjamsa yatichawayapxi ukanakawa qhana arunxa uñakipaña, qillqatanakanxa occidente yatichawixa kunjamawa sapxixa:

"La ciencia occidental al margen de solucionar necesidades básicas y materiales ha generado la dinamicidad del "desarrollo-modernidad-mecánico", creando modos de vida que busca satisfacerse por la complacencia_ tenencia; "material y mecánica", permite a las personas satisfacciones de un sin fin de materia/objeto, cuanto más tiene más quiere, genera las ansias de buscar y conseguir nuevas maneras y diferentes medios para saciar los bienestares, tanto es así; que las personas ya no conocen los limites mercantiles hasta la compra y venta de seres humanos, sin medir los daños humanos y naturales, creando sociedades de consumo insaciable. Esta situación visiblemente conlleva hacia el camino de la sociedad de consumo e insatisfacción presente', dejando de lado el sentir del ser humano. Pero, por su lado existen también sociedades que todavía no se encuentran subsumidos por las ansias del desarrollo-modernidad-mecánico; todavía se aprende y se enseña algo o sobre algo para SER JAQI (integralidad humana), para desarrollar la conciencia de la conciencia, que todavía construye humanidad.

Amuyt'ataxa qhanawa jaqixa janiwa jaqixiti tunkasaya yänakana qamiriskpanxa ukata aka Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo amtapaxa "desarrollar los campos espirituales y materiales" ukhamawa, chiqasa markaki markaxa aka

²¹ Martha Gonzales, es investigadora aymara, miembro de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales. Actualmente es parte del Instituto de Lengua y Cultura Aymara.

jakawina jakañatakixa yatichawipasa yatiqawipasa utjarakiwa kamisati aymara markanxa utji ukhamarjama, uka llakita aka qillqataxa; jiwasatakixa yaticha yatiqaxa kunjamasaxa, ukxata qillqt'atawa. Yatichirinakarun inachaya yanapt'aspa sasina.

KUNA AMTAMPISA QILLQT'ATA (Propósito de la reflexión)

Qhananchaña, yatichawisa yatiqawisa aymara markana kunjamasaxa, kunatakisa yatichañasa yatiquañasa utji, kunanakasa yatiquañasa yatichaña, kunjamasaxa yatichañasa yatiquañasa, khitisa yatichi kuna pachanakasa yatichañasa yatiquañasa ukampisa yatiquatasa yatichatasa kunjamasaxa uñacht'ayaña, taqi ukanakxata amuykipasaxa yatichaña utana wawanakarusa yanapt'arakispawa, yaticha yatiqua kama-chinaka sartayañaru ukata mä juk'anaka qhanancht'ata aka qillqatana. (La intención de esta reflexión es visibilizar la concepción que tenemos los aymaras sobre la educación y los procesos de enseñanza aprendizaje “procesos pedagógicos”, en el afán de apoyar en la implementación del nuevo Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo, LEY No. 070 Avelino Siñani y Elizardo Pérez, de otro modo apoyar a la aplicación del Currículo Regionalizado de la Nación Aymara).

YATIÑA UTANAKANA YATICHAWI (LA ESCUELA Y LA EDUCACIÓN)

“Jani amparani, ist'ata amxasiriki. (Manos mutiladas e ideas adormecidas)

Jichhakama yatichawi tuqita ukjamaraki yatiquawi tuqita kunjamsa amuyasktana?; kunanaksa yatiquawaytana kunsaxa janiraki yatiquawayktanti?, markachirinakaxa kimsa amuyarsupxi, uñjañani:

- ❖ **Escuela uñstawayi uksata wawanakaxa marka uñtata kayu ayt'atakiwa.** (desde que apareció la escuela nuestros hijos tienen la mirada hacia la ciudad, entran a la escuela sus pies lo tienen fuera del ayllu)
- ❖ **Escuela uñstawayi uksata utanakasaxa laq'ayakiwa.** (desde que apareció la escuela nuestras casas son ruinas)
- ❖ **Escuelaru sarxasaxa, aruntasiña janikiwa yatxapxiti.** (desde que nuestros hijos van a la escuela ya no conocen ni el saludo)
- ❖ **“Uñnaqkiri juykhutwa”** (tengo ojos pero no veo)

Ayllunakana Markachirinakaxa akhama arsupxi, niya taqisa yatiraktanwa, aka pusi amuyxaru amuyt'añani: kunsaxa yatichawixa yatichatayna, kunsaxa jani yatichkarakitayna.

Nayririxa siwa:wawanakaxa yatichaña utaru sarasaxa Jach'a Markanaka uñtatakiwa, siwa, jach'a markanakaru sarañatakixa wakisiwa qillqaña yatiquañasa ukhamaraki aru, castellano aru arsuña, niyakiti uka yatiquapxixa kuna irnaqirisa markanakaruxa sarxapxaspawa uka saña muni. Ukhamächichi ukaxa, Yatiña Utana yatiquatasa janiwa qamawisa waqaychañatakikiti, janirakiwa qamawisa askichañatakikisa, (La educación es extirpadora de la comunidad, el sujeto ya no es constructor de su comunidad, no mejora los niveles de vida de la comunidad), uta, uraqi apamukuriwa, kunata kunatti yapumpi uywampi jakaña janiwa yatxapxiti, jani

ukasa ch'amtayxapxaraki, achunaka jaqichañsa yäpaparuxa (transformación) armasxapxarakiwa, producto primario achuyañsa janiraki yatxapxiti, ukata ayllu-nakatxa sarxapxi jach'a markanaru irnaqwi thaqhiri.

Ukxaruxa sarakiwa; utanakasa laq'ayakiwa sasina, kamsañsa muni?, chiqasa utana jani qamxasaxa utasa uraqisa janikiwa uñaqatäxiti, ukata utanakaxa laq'ayaki, jaytsuta utanakakiwa utjxi, ukhama amuyt'apxi, ¿kunata?, qhana aruxa, Yatiña Utana yatichawinakaxa janiwa kuna luraña yatichawayxiti, kunsu ampampipi suma jikikiptayañaxa janiwa yatichaskiti.

(...) frente a estas esta forma surgen nuevas corrientes donde se plantea la educación a partir de las necesidades básicas y de las potencialidades de aprendizaje de los sujetos. En otras palabras, enfoque que ponen mayor énfasis en la determinación a la demanda educativa los del acato oferta; en la conversión de los alumnos en protagonistas de sus propios aprendizajes potenciando sus capacidades de aprender a aprender (ETARE 1993.B:2).

Akhama uñakipawinaka utjawayi ukanaka kunjamaspasa sasa uñakipataraki, aka qillqatanxa siwa; “surgen nuevas corrientes donde se plantea la educación a partir de las necesidades básicas y de las potencialidades de aprendizaje de los sujetos, en la conversión de los alumnos en protagonistas de sus propios aprendizajes potenciando sus capacidades de aprender a aprender”: yatichawi amuyunakaxa mayjtarakiwa: yatiqirinakaruxa kunsu luraña munapxaspa uka yatichañawa siwa, kuna lurañarusu chuymapaxa wayusispa uka yatichañawa siwa, inasa mä yatiqiri wayna tawaquna chuymapaxa ampampipi lurañpuni munchispa jani aski qillqa uñt'añaki ukhamächu ukaxa uka amuyasawa yatichasiñapa siwa.

Saskakiwa: escuela uñsti ukjata aruntasiñasa janiwa utjxiti, sasina, ukxata amuyt'añani: aruntasiña jaqiña kañkaña thakhinakawa, jaqixa aruntasisapuniwa jaqi masisaru yäqañaxa utjaspa, jani aruntasiña yatxsna ukaxa jaqi pura yäqasiñaxa janiwa utxasapati ukata jach'a jach'a tukuñasa utjaspa, jisk'achasiñasa utjarakispa, sisnawa: janiwa utjxatapati; formación en valores éticos y morales, kunapachati wawanakaxa profesionales ukhamäxapxi ukaxa respeto janiwa utjxiti, sapxarakiwa, yatiñanixapchi ukaxa antisasa janiti juk'ampi llamp'u chuymaxa utjaspa?, uka jiskt'asiñjamarakiwa.

Ukxaruxa, jichha kunapachati chuymañixapxi ukjaxa “uñnaqkiri juykhutwa” sapki ukjaxa; qillqata laphinaka nayrampi arsuyaña ukxata parli, qillqatanaka ullaña, qillqa jani uñtasaxa janiwa kunjama ullaraña yatksnati, ukata ukhama sapxi, ullañaxa nayrampi arsuña ukhama amuyuwa, qillqatanaka nayrampi unjaña, uñt'aña ukata arsuyaña ukawa amuyuxa, yatiña utanaka qillqañaxa yatiqaña, jani sarkasaxa janiwa yatiqksnati uka uñnaqkiri juykhu sapxi, mä juk'a qillqa uñt'asaxa khallu khallsa arsuynawa.

Nayranikasasa jani uñjxtanti jani uñt'ktanti ukata qillqataxa kamsisa uka jani arsuxtanti, uka saña muni.



YATIÑA UTAXA JIWASA YATITANAKASA APAMUKUYIRIWA (LA ESCUELA GENERAL LA CONDICION COLONIAL Y NEOCOLONIAL)

Ukhamaxa, kunsu yatiña utanaka uñsutapata yatiqatasnaxa; qillqaña uñt'aña, chiqasa laphinakaru qillqañaxa castellano yatichawimpiwa purini, castellano aruta, qillqañaxa utana janiwa yatichaskaspati ukata yatiña utanpuni yatiqapxtana.

Ukampisa jiwasa yatiñanakasasa yatitanakasasa qillqatarakiwa, ukampisa janiwa laphinakaru qillqatanti, jiwasanaka qillqatanakasaxa jichhakamasa janiwa ullaratakiti, sawutanakana, arsuwina ukhamaraki pirqanakana.

Amuykipt'rinakaxa kamsapxarakisa: La educación tradicional, para Carr citado en Pari, Adan pag. 52, señala:

“El aprendizaje es sistemático, disciplinado y basado en gran medida en los libros. La evaluación del aprendizaje se llevaba a cabo mediante exámenes formales diseñados para comprobar la adquisición de conocimientos abstractos y el dominio de destrezas cognitivas (1996:78)

Yatichawixa mä thakhini, jani pantasiña, pankanaka ullaña ukhamänawa siwa, uñakipawipaxa kunjamänasa?, p'iqiru amxasiña, jani uñt'ata utjirinaka ukhamänawa siwa, amparampi luraña yatiqañaxa janipuniwa utjatapäkiti, yänaka lurañaxa janipuniwa utjatapäkiti, p'iqiru amxasiñakiwa utjatapa, producción primaria, transformación ukasa janiwa yatichaskánati.

Ukxaruxa mayni yatxatirixa sarakiwa: Pari Adan en su texto enseñanza de la lectura y escritura en lengua materna señala y cita a otros críticos de la educación:

“Como resultado de esta forma de entender los procesos pedagógicos “era letrarse”, conocer la letra, practicas pedagógicas pasivas, fijas, monótonas, asimismo las forma de transmisión de conocimientos utilizaba como estrategia didáctica el dictado y la copia, la misma organización del aula y la ubicación del docente, alumnos esperando instrucción de la palestra, al respecto Ferreiro señala “ los niños indígenas son introducidos a la escritura de su propia lengua a través de procedimientos mecánicos: reproducción (copia) y memorización” (1.998. 198)”.

Yatichawixa chiqasa qillqa uñt'añataki wakiyatakítapawa,yaqhipaxa qhana sapxi: qillqa uñt'añatakikiwa yatichawixa sapxiwa “los procesos pedagógicos era letrarse, por medio del dictado y la copia de libros”, janipuniwa amuyusata qillqañaxa utjatapakiti, qhanaxa qillqa uñt'aña ukampisa qillqa uñt'asasa amuyu achuyañaxa janiwa utjkataynati, ukhamipana qillqañsa jani yatkatasnati. Ukata sistana yatiña utanaka uñstawayi uksata; “Jani amparani, ist'ata amxasiriki. (Manos mutiladas e ideas adormecidas) tukuwaytana, yatiñanakaxa yaqhakamakiwa, arusa yaqharaki amuyusa yaqharaki ukaruwa condición colonial sataxa, condición neocolonial

sistanxa, aymara warminakasa aymara chachanakasa amuyunakasa chhaqhayiri thakhinaka suma apnaqxtana.

Ukawjanxa jiwasanakawa coloniales ukhamäxapxtana, jiwaspacha sarawinakasa yatitanakasa apamuktana ukasa neocolonizacion satarakiwa, ukata mistuña muntana, janiwa achunakasa suma mirayaña yatxtanti, janiwa suma uywa mirayaña yatxtanti inasa ampara muru ukhamawa jichhakamaxa jaktana. Kunapachati Ley Avelino Siñani ukaxa arsu “Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo” sasina, ukaxa amuyañawa achuyañasa mirayañasa, lurañasa utjañapawa bachilleres wayna tawaqunakasa amparaniwa yatichawxa tukt’ayapxañapa, sumpacha yatikiapaña munchi ukaxa ukxaruwa Jach’a yatiña utanakarusa purt’apxarakispa.

Jiwasanakatakixa nayraqataxa lurañawa nayranki, utjirinaka, yänaka ukxaruwa taqikunasa wakisispa ukjamawa amuyuxa, Modelo Educativo Socio Comunitario Productivo, Ley No. 070 Avelino Siñani y Elizardo Pérez, Currículo Regionalizado de la Nación Aymara sartayañatakixa wakisiwa qhananchaña “Jiwasatakixa kuna-sa yaticha yatiqaxa, kunjama yatichaña, khitisa yatichi, kuna-sa yatichaña, kuna-sa yatiqaña”, ukatakixa nayraqata amuyu uñakipañani.

AYLLUNA YATICHA YATIQA (ENFOQUE PEDAGÓGICO DEL AYLLU)

Aka amuykipawinakaxa arsuwita qhananchañani, sapa lurawiwa arsutampi lurañaraki ukata arutuqita qhanacht’asisa qillqt’ata. Jaqixa manq’ampiwa jaktana, qamiriskpansa pisina jakiriskpansa, qullqini jaqipansa jani qullqini jaqipansa; manq’ampipuniwa jakapxtana.

Manq’añanakaxa uraqita achuraki, uywasa uraqina miraraki, juyranakasa, muxsa achunakasa uraqita achuqaraki, achuñatakisa mirañatakisa pachana taqi kuna-sa utji, samanankampiwa jakaraki, jach’a markanakaxa ciudades sañani ukxanankanxa janiwa kuna manq’asa achkiti, uywanakasa mirkarakiti, ukampisa “si bien existen alimentados transformados, procesados, como la leche en polvo carnes enlatados, legumbres enlatados estos son procesados del producto primario que es de la naturaleza producido en la tierra, juyrata jaqichata utjichi ukasa (transformación de alimentos)”, ukasa uraqita achuqayata yänakanpipuniwa lurasiraki, occidente yatichawina achuyaña janiwa utjkarakiti.

URAQIMPI JAKAÑATAKI YATICHA/YATIQA (APRENDIZAJE PARA CONSTRUIR Y TRANSFORMAR EL MUNDO)

Ukhamaxa amuyt’añani kunjamas jiwasana amuyusaxa uraqimpi jakañataki yatichawiwa utji, qullqi jikiñatakiki yatichi ukaxa aymara amuyunxa kikiparakiti jani ukaxa kunjamas ukhamarjamawa kuna yatichawisa yatiqawisa utjani, ukatakixa sapa urunjama ayllunkirinakaxa iwxasi, sañani:

“En el mundo aymara la educación se ha dado y se ha entendido desde las metáforas, los axiomas, las máximas, denominados “iwxanaka”, impartidos generalmente por los abuelos, los padres, los padrinos y la comunidad, es cotidiano escuchar diferentes “iwxanaka” para diferentes situaciones con las cuales se despliegan diferentes habilidades y destrezas, desde niños niñas hasta que se hacen adultos. En el ayllu las personas que casi han terminado de vivir la vida siguen recibiendo estas “iwxanaka”, axiomas, pues la persona en cada etapa de su vida



emprende y asume diferentes responsabilidades, hasta el último día de vida.

JAQIÑATAKI LURAÑA YATIÑA (PRODUCIR PARA SER)

Iwxanakana jaqiñataki thakhinchanakawa, sapa thakhinchana kuna lurañasa-sa (contenidos temáticos) kunjama lurañasa (procedimientos metodológicos) ukxa qhananchaskistu, ukata wakisi amuyt'aña, kamisati castellano arunxa construyen lineamientos, procesos educativos ukanakaxa amuyusanxa utjarakiwa, ukampisa castellano arutsa amuykiparaksnawa:

“Se concibe una educación permanente, para empezar la etapa constructiva existen dos axiomas que se va impartiendo en el proceso de la formación de la niña y el niño, que son las siguientes, sin temor a equivocarme desde los cinco años hasta que se hace jaqi o sea hasta construirse como pareja, hasta esa edad el hombre como la mujer debe contar con todas las herramientas necesarias para la vida desde el “amuyt'aña”, (mentales: la inteligencia mental) hasta “chuymaniña” (emociones concientes: la inteligencia emocional), aunque en ese proceso, existen varias etapas de perfeccionamiento de saber hacer algo y de saber sentir, que se denomina phach'iña, en realidad la conciencia de la conciencia, sobre la base de estas dos axiomas: “Kunampi jaqiya sistasa” (con que piensas ser gente), “Kunjama jaqiyasa sistasa” (cómo piensas ser gente). Estas dos iwxa (axiomas) son las bases fundamentales en el proceso de formación y transformación del SER JAQI sea hombre o mujer”.

Kamsaña muntana, aka paya amuyumpixa saskiwa: kunampi, jaqixa niya jaqichasiñatakixa amparaniñapawa, kuna luraña suma yatxañapa, ¿jani kuna luraña yatkaspa ukaxa kunjamansa jaqispa? ukawa llakixa. Kuna lurañatakixa amuyt'rixañapa, lup'iñapa, innuqañapa ukjawa kunsu jikikiptayaspa.

“KUNAMPI JAQIÑA” (HERRAMIENTAS NECESARIAS PARA CONSTRUIRSE COMO PERSONAS)

Aymara aruna sañani. Awki tayka, achachilanaka sapa urunjama uka iwxa katuqtana, ayllunakasanxa wawatpacha luraña yatiñapapuniwa, niya kimsa maranixa lurañanakxa yant'a yant'xiwa suma jikirañkama, uka amuyurjamawa wawanakaruxa sapa arunjama phach'ita, “KUNAMPI JAQIÑAYA SISTASA” sasina (Con que herramientas crees que vas a vivir).

Amuyt'añani; kunapachati wawanakaxa imilla wawata sipana yuqalla wawata sipana niya kimsa maranita alayaruwa kuna luraña yatiqxi, niya pä maranitxa taqi kuna luraña yant'xi, ukjata qalltasina aka iwxa utji “kunampi yaqiya sistasa, sasina.

Yaqhipa pachaxa wawanakaxa jayrasipxi, ch'ama jathipxi, kuna luraña jani munapkiti, ukjawa aka amuyuxa sartayata.

Castellano aruta qhanancht'araksna: “como conceptualizamos?, esta “iwxa”, kuna (que).mpi. (Con) jaqiña (ser gente), sistasa (dices, piensas), ¿para qué? deben ser formados las personas, kunampi (pregunta instrumental) significa con que herramientas ser persona, ¿qué capacidades manuales adquirir para vivir en la vida? Significa en el proceso de la vida que capacidades adquirimos o alcanzamos es como proveerse de herramientas, materiales, insumos etc., lo que implica saber hacer algo, corrobora también el decir “amparani nayranithwa jaqiskawa”, (tengo manos y ojos puedo defenderme en la vida), en su sentido más amplio se

concibe aprender algo para vivir la vida, nos hace ver, que: lo primero es adquirir lo que la mano hace, que puede ser lo mismo que una profesión.

En el ayllu en la etapa de crecimiento a los niños y niñas se enseña a hacer algo con las manos, si el niño o niña flojea o no es inquieto por las actividades accionarias, ahí donde aparece este axioma, “kunampi jaqiña”, en ese sentido es que los padres les van facilitando y orientando y les van guiando al proceso instrumental, se puede decir de manera implícita el desarrollo de la inteligencia mental para producir y transformar y ser innovativos.

Las herramientas entendidas como conocimientos, los saberes del arte, herramientas para desarrollar la dimensión del saber, si tienen herramientas es la existencia de entidades y procesos de aprendizajes, valoración y creación a partir de sus actividades reales de su contexto sociocultural.

Ukhamaxa, jaqiñatakixa yatiqaña lurañawa, sañani: kunampisa jaktana taqi ukana-kawa wakisispa yatiqaña aka yaticha wakichawina utji. Khitisa yatichi awki tayka, achachilana.

KUNJAMA JAQIYA SISTASA (CÓMO PIENSAS SER GENTE)

Kunapachasa wawanaku aka arunakampi iwxt'aña?, kunapachati k'arisipxi, jama-sata kunsapnaqapxi, kuna luraña jayrasipxi, jani suma lurkiti, williwilli kunsapanaqasi ukjawa aka arunakaxa qhanstaspa.

Jaqiñatakixa kuna luraña yatiqaña, ukampisa suma yäni yäpa luraña, wawanakaruxa luraña yatichaña. Ukampisa chuyma utjañapa, chuymana achuyañapa jaqiña kankaña yatiñapa, chuyma ch'allxtayasiñapa yatiñapa, sañani: “kunjama, implica connotación de cualidad, acá ya no es “con que” ya no es la búsqueda de lo material objetivo, instrumental, sino dice “como” refiere el modo, la cualidad, el carácter, lo emocional el perfil emocional que se necesita para ser gente que va ir regulando en la integralidad de la persona.

Estas dos iwzanaka nos muestra el desarrollo de dos capacidades complementarias una no existe sin la otra, y la otra no existe sin la una, en el marco del principio de la complementariedad se desarrollan las capacidades manuales objetivas, lo que la mano hace y es visible, palpable y real, y, también se desarrollan las capacidades afectivas, emocionales lo que el “chuyma” procesa, procesos donde se perfeccionen las capacidades subjetivas, estás también entran en el plano de enseñanza aprendizaje en el ayllu.

No está suelto, ahora bien aquí va la pregunta ¿La educación de la escuela desarrolla estas capacidades que el ayllu concibe y desarrolla?

YATIÑASA (NIVELES DE CONOCIMIENTO: HOLÍSTICOS Y COMPLEMENTARIOS)

Jiwasatakixa yatiqañasa yatichañasa amuyataxa akhama jalatawa: PACHA, QAMA-KAMA, JAQI, SARA, THAKHI. (El conocimiento está organizado de esta manera, la educación debe asumir y desarrollar esta orientación)

PACHA

Pachaxa taqi kunati alaya pachana jaki, utji ukawa, uka uñt'añani ukawa yatiñaxa utjani, “taqi” pachampi jaktana, pachaxa jutsariri, umasa, ninasa, samanasa lupi-



sa pachankiwa, uywasa, achunakasa pachankiwa, maya amuyupaxa la existencia materia del cosmos. Maynirixa uywirinakasa achachilanakasa, mit'asnisa maranisa pachana jaki. Sañani: qutu warawarati jani suma phallkani ukaxa juyphixa pisiwa, juyphi pisitapatxa transformación del producto primario, ch'uñuchañatakixa juyphixa janiwa utjkaniti, ukawa pachampi jakaña, yatiqiri wayna tawaqunakaxa pacha suma uñt'apxaña. Pachata nayraqataxa yatiqaña utjaña. Ukxaruwa kuna yatiqa yatichawisa waykattaña.

PACHA QAMA-KAMA, ajayu, ch'ama, qamasa jañayu, jiwasatakixa ajayu, ch'ama qamasa ukanakawa jaqiru apnaqistu. Pachanxa kamachinaka utji sañani normas, leyes ukaruwa QAMA sata, qamaxa inasa samanama, jujurijama ukhamawa, qama kamachixa pachankiwa castellano aruna sisnaxa Qama es como la ley natural está dicho así es así, como la ley de la gravedad las cosas de peso caen hacia abajo, en el mundo aymara el principio de la complementariedad en el orden del opuesto, aruma siempre va a tener su uru. En cambio el Kama son normas que las persona las construyen a partir del principio del Qama. Esto dimensión a ser considerado en la propuesta del currículo regionalizado.

Qama sistansa ch'amaru, ajayuru pachana uñsti pachana chhaqharaki, uka ch'amawa jaqiruxa apnaqaraki, kunjama wakt'ayatasa ukxaruwa yatichawisa yatiqawisa wakt'ayasiña.

Jaqi. Jakani jaqi, chacha warmi, jaqiña kañkaña. (Estructuras de humanidad)

Kunasa jaqixa, jaqixa pachana jakiri, qamasampi, kamanampi jakiri chacha warmiwa, jaqixa chuymani ukata jaqixa, jani chuymanixa janiwa jaqikiti, jaqiñataki kunasa luraña jaqixa kunampisa jaqi jaqixa kunjamsa jaki, yatiña utanakanxa. ukaxa yatichasiña

SARA

Niyaki jawixa utt'asxi ukataxa lurawinaka sarawinaka qamañataki uñstayi, kunjamsa uñstayi khitisana kunasa uñañchayi ukxa yati, la sara las expresiones culturales, las personas son los que los crean, hacen aparecer al pero tomando en cuenta los tres niveles de conocimiento. Uñt'anxa economía, educación salud, política juk'ampinaka.

THAKHI. Jaqixa jakañatakixa thakhinaka innuqi, sarawinaka phuqharaki ukaruwa saranaka thakhinaka sata. (normas y reglas en el sistema económico, político y cultura, justicia)

La currícula del modelo socioproductivo comunitario debe desarrollarse en estos cuatro niveles de conocimiento.

YATIXA/YATIQA (NIVELES COGNITIVOS)

YATI (sabiduría)

Aymara markana yatichawipasa yatiqawipasa utjaskiwa, arunakasa amuyusa jakaskarakiwa, pueblos indígenas originarios jupanakaruxa, jani yatiñanipxiwa sapxarakiwa kuna arunaksa utji ukxata amuyt'añani:

Yatixa, nayriri es la primera palabra con connotación de saber y conocimiento en la concepción aymara, es una raíz nominal, pues las palabras son representacio-

nes los procesos mentales.

Las palabras de la lengua aymara están construidas de las voces, sonidos, etc, en ese entendido: en su origen etimológico podríamos descifrar de la siguiente manera; /ya/voz de imperación de aceptación, como en ya jutawa (si ya vengo) ya ukhamäpansaya, una unidad representa una idea, esta idea puede ser aceptación de pregunta respuesta “jutätawa/iyaw”, iyawa, y la /ti/ de interrogación, puede consistir en interrogarse uno mismo, (¿está perfecto?) /ya/, como la primera reflexión del análisis amuytataña, amuyt'asktta ukasa “yäti” yapati, yäpti luri, hizo bien, lo que estoy pensando está bien, una reflexión interna (chuyma yati) sabiduría y conocimiento.

Yati es una palabra base y raíz del saber y conocimiento es producto y acción, el yati no solo es saber en la mente sino también es saber de la conciencia saber del chuyma, chuyma yati, es la correcta manera de aplicar el conocimiento jaqiñataki kunasa wakisi uka uñachayani, y va mucho más allá que el mismo intelecto, mostrando así lo elemental de la Vida.

YATI utjañapatakixa nayraqataxa uñt'aña utjañapa, Kunasa Yatixa: (definición) aymara amuyunxa YATIXA yatiña yatiñatakixa amuyu mirayaña amuyuniña, amuyu achuyaña, amuyt'a utjañapa chuymana ukhamaraki p'iqina. Juk'ata yuk'ata pachaparu, saraparu. Aymara arunxa yatiñaxa jakañataki kunanakaya wakischi uka yatiñawa.

Uñt'aña/Yatiña (Conocer y Saber)

Uñt'aña, Yatiñatakixa nayraqataxa uñt'añawa utji, (kunjamasa ukaxa), uñt'aña-xa; qamawi uñt'aña, “conocimiento de una situación real”, jakañasaxa kunjamasa uka suma uñt'aña, ukata yatxañaxa utjaskani, kawkiwjanti jaqixa qami, jaki ukawja suma uñt'añapa, ukjata qalltasini “conocimiento” ukaxa, sañani: Jach'a lamara qutatuqina jakiri jaqinakampi jiwasanakampixa kikipa uñt'añaxa janiwa utjkaspati, kunatti jupanakaxa umampi umana jakiri'ipxiwa, jiwasanakaxa suni pata waña uraqina jakirinakampiwa qamapxaraktana, ukaruwa “contexto, situación real” sapxaraksna. Ukampisa, uñt'añatakixa uñatatañarakiwa, uñatatañatakixa jiwasatakixa pachawa utji, pachampiwa jaktana, pachana taqi kunawa utji. Jaqixa uñt'añatakixa wawatpacha uñt'i, jakawita qalltasina marata mararjama uñt'i, castellano aruta saraksnawa: conocer, del entorno y la experiencia reflejan el producto “el conocimiento”, va ligado a una evidencia de situaciones vividas basadas en las experiencias y la memoria y es algo común en la evolución de los seres naturales concebidos como sistemas, a partir de los animales superiores.

Uñt'ani ukata yatxani ukawa thakhixa, yatiña utjañapatakixa amuyuwá qhananchasiñapa, sañani: el Saber, por su parte requiere, además de lo anterior, una justificación fundamental; es decir un engarce en un sistema coherente de significado y de sentido.

Yatiña (Saber)

Uñt'aña utjani ukata yatiña utjani, yati apnaqaña, Yatiñaxa pä amuyuniwa, suti ukhamaraki luraña, (sujeto y acción) aka jakaña uraqina: conocer, saber y hacer (sujeto y acción), un proceso de transformación permanente del amayu (de

la idea), utjiriti uñaqasa lurañaru puriñataki (fundado en lo real y comprendido como realidad). Yatiñaxa: amuyuna yatiña, chuymana yatiña, amuyu utjañapataki ñanaka utjañapa (objeto real), ukxaruxa chuyma amuyu utjañapa (ofrecen un “saber qué” es lo percibido como verdad y, por otro lado, orientan y definen la conducta humana). Yatiñaxa janiwa castellano amuyunjama mayakikiti, “payawa utji P’iqimpi amuyt’aña chuymampi amuyt’aña.

YAT. IRI. Sabio, (agente de la sabiduría)

Khititixa warmipansa chachapansa wali yatiñani jaqiwa, yatirixa chuyma phuqt’atawa, jiliri awki yatiñani awki, llamp’u chuyma awki, no es lo mismo que yatichiri. (Agente de transformación por medio de la Diferenciamos, de un modo técnico y formalizado.

YATI.CHA

Yatichañaxa mayniwa mayniru yatichi, A B, yati sartayi, yati.cha.sa. yatichañaxa janiwa aliqa amuyunaka ist’asa katuqañakikiti, yatichañaxa lurayañawa, kunatsa ukhama sistana, _cha_ uka sallaxa lurayaña amuyuniwa, (transformación, conversión, evolución incide en la metamorfosis de un hecho de aprendizajes, constante proceso) amuyuxa luraña amuyunipuniwa, kamisaki uta.cha.ña, yapu.ch.ña, Ch’uñuchaña (transformación permanente del pensamiento) ukawa yatichañaxa.

Yati.cha.ña: Yatichañaxa amunuta amtampi yatichañawa, ukatakixa kunjamsa yatichasini, kunsu yatichasini, uka amtanakarjama wakt’ayañawa. (Enseñar, Si el yati es incurrido por el sentido de la conversión-transformación la _cha_ña_ significa proceso-acción, que necesariamente necesitará del cómo, cuándo, dónde y qué).

Yati.qa khiliruti yatichi ukaxa juk’aki yatichi, (la _qa_ va a significar tomar una pequeña porción del bagaje del saber-conocimiento.

ARU MIRAYA (ENFOQUE COMUNICATIVO)

Aru yatichaña

Aru yatichataxa jichhakamaxa jani amuyuni yatichasiwayi, uka phisqha yatitana niveles de conocimiento holístico sistana ukaxa aru tuqi yatichasiñapa, ukhamipanxa aruxa mä lurawita, mä irnaqawita yaichasiñapa, ukjanaki utjaspa suma yatiqataxa. Desde el enfoque comunicativo sañani jani ukaxa sasa uñt’ata, kunasa enfoque comunicativo aruskipasa qamarasa, lurawinakana:

“El enfoque comunicativo es un enfoque en la enseñanza de idiomas en la que se da máxima importancia a la interacción: real y contextual, como medio y como objetivo final en el aprendizaje de una lengua. Se conoce también como enfoque comunicativo”.

La enunciación es un medio comunicativo, la sola /ey/, /chhuy/, tiene un sentido de llamada de atención donde participa el receptor y el emisor por ello se denomina enfoque comunicativo. Enseñanza de la lengua a partir del significado real y contextual, como estrategia la identificación de situaciones reales, que

sean de interacción además de ser convivencial que permitan generar competencias lingüísticas.

Arunakaxa sarani thakhiniwa ukata wakisi kunapachasa kuna arunakasa arsuña, arunakaxa janiwa kuna pachasa arsuskakispasi ukata sumpacha amuykipaña wakisi. Yatichawisasa yatiqawisasa kunjamasa amuykipasaxa kunjamsa aka Currículo Regionalizado ukxa yatiña utanakana sartayasipa kunkanchaysna.

YATICHAÑATAKI WAKT'AYASIÑANI

Kunasa Socio Comunitario Productivo

Wawanakaru yatichañatakixa Ley No. 070 ukanxa Currículo Base utji, ukaxa Bolivia Markpachataki, Currículo Regionalizado ukasa utjaraki, nivel primario ukhamaraki nivel secundario ukasa.

Currículo Regionalizado ukaxa sapa markataki: aymarataki, qhichwanakataki ukhamawa, sapa markawa qillqasixi, kunjamasa yatichawipaxa kunjamsa jakawipa sarayapxi ukampiwa Currículo Base ukaru phuqhachaña.

Ukampisa sapa yatiña utawa wakiyasiñapa, amtañapa Proyecto Socio Comunitario Productivo (PSCP) sata yatichawipi, proyecto socio productivo comunitario ukaxa mayuwja uraqina kunaxaya utji, kunaxaya achchi ukarjama uñtayatañapawa, kamisati nayraxa qillqatana arstana: “q’axu wayna tawaqunakaxa tunka phisqhanita alayaru taqi kuna suma luraña yatxapxi”, ukaruwa antisasa yatiña utanakaxa sumpacha yanapañapa, yatitanakapa suma jirirañapa, “ampara churaña”, bachiller mistusaxa suma irnaqaña yatxapxañapa janiwa aliqa aruki yatipxañapakiti. Jichhaxa sumpacha yatintañapa munchi ukaxa universidades uksanakasa sarapxaspa.

Jichha Bachilleres jupanakaxa ñakawa sutipa qillqasiñsa yatipxi, janiwa kuna luraña yatipkiti, amparampi luraña utana awki taykata yatiqapxi, ciudades ukanakanxa talleres de costura, talleres de mecánica, albañiles, ukanakana irnaqasawa kunsaxa yatisipki, ukawa jichhaxa jaqukipaña yatiña utanakana yatiqapxañapa. Amuyt’aña luraña yatini jiwaxata qalltasa ukjakiwa yaqhanaksa amuyxarakispa.

“Castellano aruna sisnawa: de inicio se plantea abordar las áreas curriculares a partir de una situación intra e interdisciplinario que se manifiesta en situaciones reales y de contexto, productores y transformadores, además de ser históricos y culturales, estas actividades deben incidir en la persona; en el comportamiento, en la actitud y el nacimiento de su afectividad y sentimiento, además de saber hacer algo, deben ser críticos y reflexivos, sociales y comunitarios, manifestaciones activas y productivas, que visibilicen las comprensiones cognitivas e intelectuales y otros”.

Esquema curricular ukanxa Currículo Base ukanxa kunjamañapawa sisa yatichawixa: descolonizadora, comunitaria, intra-intercultural, Plurilingue, Produc-

tiva, científica, técnica y tecnológica, akanakxaruwa utt'ayata principios ordenadores sapxiwa, Regionalizado ukanxa principios ordenadores ukaxa Cosmovisión e identidad ukawa, ukaxa amuykipañawa, ukampisa ejes ordenadores ukaxa regionalizado ukanxa payawa utji; el mundo espiritual y el mundo natural, sañani aka pachanxa ajayumpi janchimpiwa jaki, ukawa achuyaña mirayaña, ukhamaspaxa ukaxa principios ordenadores uka mundo natural mundo espiritual ukhamañapawa, ukxaruwa yaticha yatiqaxa sartañapa, ukhama amuyt'asa yapuchawita jani ukaxa uywachawita thakhinch't'ayasisa yant'añawa wakisi, castellano aruta sañani: En ese entendido, partiremos de una situación REAL como ejes ordenadores para el mundo espiritual como para el mundo natural, también se puede partir del proyecto socio productivo y articular con las áreas.

A partir de esta situación elaboramos nuestras actividades de enseñanza/aprendizaje El establecimiento de los temas curriculares debe darse en cuatro momentos a partir de situaciones reales enmarcados en el calendario aymara y la emulación de fuerzas y energías generadoras de vida.

El establecimiento de los temas curriculares debe darse en cuatro momentos a partir de situaciones reales enmarcados en el calendario aymara pachanaka: ANATA, CHAKANA, LLUMPAQA, AJAYU, considerando tiempo y espacio de emulación de fuerzas y energías que inciden en la construcción del JAQIÑA.

Yanapt'asiña amtanaka (Propuesta documento de trabajo Plan anual para el nivel primario)

JACH'A AMTA. (OBJETIVO HOLÍSTICO)

Construir la COSMOVISION E IDENTIDAD DE LA NACION AYMARA fomentando la descolonización y lo comunitario en el marco de la Intra Intercultural, Productiva, Científica Técnica y Tecnológica para desarrollar los mundos naturales y espirituales con los niños y niñas del nivel educativo primario.

Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
(Mundo espiritual y natural) Partiendo de lo real: Participación en las actividades del mes de la ANATA URBANO / RURAL. (ANATA PHAXSINA LURAWINAKA, CHIKPACHA LURASA)	Educ. Formación de la persona Miriophylum sp.	Simbología (Chimpunaka) La Ch'alla	(Lurawinaka) PRÁCTICA . Participación de la Anata en la ciudad o el campo: observación y registro, memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta. Amuyt'aña (TEORIZACIÓN) Descripción de las actividades realizadas en la ch'alla de la anata "Jach'a anata/jisk'a anata". Los materiales utilizados, las expresiones lingüísticas, los participantes, jerarquía de participantes, roles y funciones de los asistentes. Oral y escrito. VALORACION . Calificar el proceso de la simbolización y significación, el sentido de los elementos, actividades rituales de la ch'alla u otro.	Registro representaciones simbólicas, Recrear los símbolos de otras actividades de la Anata
		Música, danza y juegos. La tarqa. Ch'uta, Qhachwa	PRACTICA . Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta. TEORIZACIÓN . Descripción de los sonidos particulares de la Anata, los instrumentos, danzas y juegos. Identificación ira arka VALORACION Calificar el sonido, Voces femeninas y masculinas, voces de fertilidad de la naturaleza, instrumentos, el baile y la indumentaria utilizados en la Anata.	Recrear los sonidos, los tipos de instrumentos y los signos de la danza y el vestuario. Compilación de otros: música, danza y juegos en otra época.



Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
		Principios y valores: Jaqichaña (Humanización) Arunta (saludar a la naturaleza como a la sociedad)	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción de las actividades opuestas y complementarias: (La ch'ullacha) actividades del varón y de la mujer. Humano/naturaleza. Clasificación de los colores y formas en los adornos. Expresiones lingüísticas. Emulación de energías.</p> <p>VALORACION. Distinguir roles y funciones de complementariedad y oposición. Acciones y actitudes sostenidas por los principios y valores. Complementariedad. Paridad, humanización a objetos inertes. (Producción: de Imágenes, figuras, texto descriptivo)</p>	Recrear las actitudes hacia las cosas materiales y las expresiones simbólicas y lingüísticas utilizados en la ch'alla.
		Espiritualidades/Ritualidades Kuntur Mamani Waxt'a	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Describir los componentes del proceso de la espiritualidad, y las actividades rituales más el agente.</p> <p>VALORACION. Prácticas y ritos que generan la espiritualidad La espiritualidad y la generación de las energías del SER. El sentido que tiene la espiritualidad y las ritualidades en el SER JAQI</p>	Recrear mitos que dan origen a la vida, al trabajo. Recreación de un mito que dio origen a una actividad (producción de textos, recopilación de mitos)

Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
		Mitos e historia Uywiri, marani mit'ani.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción de los Uywiris, origen de la producción de los alimentos, los materiales utilizados, las expresiones lingüísticas, los participantes. Conservación y práctica mítica sobre la aparición de la papa.</p> <p>VALORACION. Calificar el sentido de los Mitos que dan origen a los alimentos, elementos de la ch'alla y la misma acción.</p>	<p>Recrear mitos que dan origen a la vida, al trabajo. Recreación de un mito que dio origen a una actividad (producción de textos, recopilación de mitos)</p>
		Gobierno y organización comunitaria Mallku/T'alla. Karmani	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN . Descripción de la Estructura política comunitaria. Rotación y participación, jerarquía de cargos. Rol y función de las autoridades políticas y productivas, las actividades realizadas por Kamanis y los mallkus las mama t'allas, pasante de ch'utas, pepinos etc.</p> <p>VALORACION Apreciar el sentido de la rotación, lo comunitario en la organización de actividades de la Anata.</p>	<p>Recrear rotación de cargos funciones y roles paritarios. (Juego de roles y funciones)</p>



Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
		Comunicación y lenguaje. Aru, uñancha, chimpu.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Entrever mensajes de la comunicación verbal y simbólica desarrollados en el evento del Anata, en espacio, lluvia, sol, granizo. Comunicación verbal, espiritual y simbólica con la naturaleza y el cosmos.</p> <p>VALORACION. Calificar el mensaje simbólico de las personas con la naturaleza/cosmos. Uso y manejo de la comunicación verbal y simbólica.</p>	Vocabulario lenguaje simbólico y verbal. Registro de términos. Conceptualización.
		Justicia. Sara thakhi phuqhaña Jaqipura unt'asiña anata	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Visibilización de las actitudes y acciones de equidad, de respeto, tolerancia entre géneros, entre las personas, la comunidad y con la naturaleza.</p> <p>VALORACION. Calificar las actitudes, acciones y comportamientos positivos y negativos en el evento de la Anata.</p>	Establecer la proporcionalidad de las actitudes y comportamientos justos e injustos. (Elaboración de glosario su definición)

Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
		Salud y medicina Suma qamana K'umara jakaña. Janchi. Janchinaka, Qulla.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Texto instructivo, tratamiento y medicación complementaria en la salud y la medicina. Dolencias corporales y expresiones lingüísticas.</p> <p>VALORACION. Medicación y medicamentos complementarios sobre salud y medicación en el cuerpo fisiológico y espiritual, (Janchi y ajayu) Dos maneras de entender la salud y su curación.</p>	Armado de un glosario de palabras salud y medicina. Los interfaces del uno al otro. (Producción de texto descriptivo definiciones)
		Naturaleza/Pacha Uraqi. Que se ha producido para ch'allar en la anata	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción del orden de la Pacha y sus elementos Estrategias de convivencia con la Naturaleza (Producción de texto)</p> <p>VALORACION. Convivencia con la pacha, recibir y dar. Relación de reciprocidad Apreciación de dones recibidos de la naturaleza y la redistribución y por parte del hombre/mujer.</p>	Recrear el orden y los elementos necesarios que la naturaleza provee.



Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
		Espacio/ Pacha (Tiempo y espacio) Yapu uraqi, suma laq'a, yapu laq'a. uywa awatiña uraqi. Mara, tirsu, phaxsinaka, urunaka. Qhipa/nayra.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción de la Organización del espacio/tiempo: Mara, tirsu, phaxsinaka, urunaka. (Anata)</p> <p>VALORACION. Comprensión del orden del tiempo y el espacio Organización articulada del tiempo y espacio de manera simultánea y la organización en ciclo agrícola y ganadera con sentido.</p>	<p>Mostrar otros meses similares a la Anata que tengan relación productiva.</p> <p>Planificación de actividades agrícola ganadera en relación Tiempo/espacio</p>
		Territorio. Marka, ayllu, sayaña, anaqa, saphi. Uñta.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción del orden Territorio representaciones territoriales: Arribeños abajeños. Araxa/aynacha en la Anata.</p> <p>VALORACION. El sentido del orden del territorio</p>	<p>Recrear la organización de la Marka en otras actividades de la Anata.</p>
		Arte y artesanía: Sawu, salta, sañu, qillqa.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción del vestuario de la Anata, los colores, adornos y otros utilizados en la Anata.</p> <p>VALORACION. Valuar el arte en el vestuario y los elementos utilizados en la Anata.</p>	<p>Recrear el vestuario de la Anata y contrastar con otras fechas o actividades.</p>

Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Utjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
2.		Producción. Yapu. Achu	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Descripción de los productos utilizados en las actividades de la Anata.</p> <p>VALORACION. Calificar la diversidad de la producción y la producción propia y ecológica, producción del mercado y para el mercado.</p>	Seleccionar productos propios y del mercado utilizados en la Anata.
		Cálculo y Estimación Yapuxa qawch'asa Qawqha jathani. Yänaka Aljaña/ alaña/ chhala	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Tratamiento del procesamiento de datos y estadísticas de la producción: número de ganados festejados en la Anata. Aproximación de la dimensión del cultivo de papa. El tamaño de los banderines, la serpiente. Los globos.</p> <p>VALORACION. Apreciación de la relatividad y la medida exacta de los elementos utilizados en la Anata.</p>	Recrear otros elementos utilizados en la Anata.



Ejes ordenadores	Ámbitos curriculares	Ujtjirinaka (Temáticas curriculares)	Lurawinaka uñtayata (Orientaciones metodológicas)	Producto
		Tecnología Yäpa, Yäni luraña. Utachaña, yapuchaña, Ch'uñuchaña.	<p>PRACTICA. Participación de la Anata ciudad o campo, observar y registrar en la memoria, imágenes, fichas ayuda memoria y compilación conjunta.</p> <p>TEORIZACIÓN. Identificar y describir alimentos y objetos procesados y transformados que se han empleado en la Anata.</p> <p>VALORACION. Apreciación de productos primarios y transformados y los cambios nocivos a las que se expone.</p>	Contraste de valores y beneficios de la transformación de alimentos y objetos procesados.

RACIALIZACION DE LA JUSTICIA

Marvín Molina Casanova

Con referencia a la racialización de la justicia o justicia racializada en nuestro País, mucho se puede opinar, probablemente sea “una lagrima” como señala Álvaro García²², o que se encuentre en la peor crisis de su historia, que sus males son prácticamente cancerígenos, lo cierto es que nadie en nuestro País confía plenamente en la justicia.

¿Es un poder sometido al poder político?, ¿esto no es nada nuevo!, la confusión de administrar justicia y hacer política; del cual se han hecho presa gran parte de nuestras autoridades judiciales, probablemente nos muestra una de las razones de esta lógica colonial en la que el poder judicial emerge del poder político. Si hablamos de una especie de sometimiento al poder político, en la actualidad deberíamos estar con las cárceles repletas, de opositores, ex gobernantes, ex - autoridades, lo cual no es evidente. No existe un sólo opositor preso o con sentencia, la mayoría de los líderes y dirigentes de oposición se encuentran prófugos, fuera del País, felices gozando de buena salud en cargos de alto mando o de candidatos. Probablemente la ligereza y limitaciones de los mandados por Ley a detenerlos hace que ¿los que más daño le hicieron a las arcas del Estado?; hoy estén realizando su cotidiana y rutinante vida política en la comodidad de Paraguay, Colombia, Brasil, Perú, España y claro está Estados Unidos, siendo el dato más irónico que esta famosa “politización de la justicia” ha servido para victimizar y hacer héroes políticos a los que se enriquecieron con los dineros del pueblo.

Un sistema de justicia que permite que un Gobernador transite impunemente con más de 300000, Bolivianos en efectivo con timos irrisorios de su procedencia y finalidad, el mismo sistema de justicia que en tiempo record, detiene viceministros, que enjuicia y apresaa alcaldes es un sistema de justicia totalmente inestable.

Probablemente lo que llaman: “Politización de la Justicia”, en realidad es una especie de racialización y jerarquización de la justicia, la cual sí resulta efectiva y eficiente cuando se trata de indígenas, campesinos, personas sin formación, izquierdistas o pobres, en la mayoría de los casos militantes afines al gobierno. Una Justicia tan desequilibrada, ineficiente, retardada, dilatoria e incluso condescendiente frente a un tipo de autoridades y eficiente para otras autoridades.

La proveniencia de nuestras autoridades no es la misma que la década del 90, donde los pueblos indígenas originarios, organizaciones campesinas e interculturales eran excluidos, empero en la mayoría de los casos la gestión ejecutiva y administrativa de estas autoridades está supeditada a la labor de asesores. La oportunidad de administrar la cosa pública encuentra a nuestras autoridades con toda la intención y buena fe de cumplir sus mandatos, en medio de un sistema administrativo, tecnocratizado, burocratizado, merito-crático documental, liberal, racializado y perverso diseñado con exclusividad para el tipo de autoridades de la década de los 90. Lo señalado por el Presidente Evo el 19 de agosto de 2013, debe llamarnos a la reflexión cuando dice que;

22 ATB noticias, edición de fecha 12 de marzo de 2014.

“Debemos castigar a los malos alcaldes y también pregunto compañeras y compañeros, de los casi 50 por ciento de los alcaldes del MAS encarcelados, creo el 50 por ciento, lamentablemente es por falta de información y falta de conocimiento de las normas, ya no es interés de corrupción, sino cometieron errores y son procesados y encarcelados...”

Es una afirmación monumental que afirma la percepción de que las condiciones de trabajo en la gestión pública no son iguales. Si existe un espacio de la vida humana donde las asimetrías de un Estado neoliberal se muestran; es el desarrollo de la gestión pública. Sin embargo, queda responder ¿el porqué, la justicia es tan rápida y efectiva con estas autoridades?, tal vez sea porque no debe ser complicado procesar a seres que carecen de recursos económicos, conocimiento, influencias, amistades, asesoramiento, a diferencia de la otra realidad de los que sí cuentan con todo aquello. Recordemos el caso del señor José María Bakovic, (QEPD), quien según datos de su abogada, gastó un aproximado a Bs. 1.700.000.- (Un millón setecientos mil Bolivianos), gastados a lo largo de ocho años²³, quien fue objeto de victimización y se convirtió en un héroe póstumo, realidad que demuestra que quienes no cuentan con ese millón, hasta el día de hoy no pueden encontrar justicia.

La razón estructural de la justicia racializada, es la valoración subjetiva del origen, el color de la piel, la economía, clase social, diversidad sexual y otras subjetividades de creación humana, que determinan el balance de la justicia. Un sistema de justicia atosigado por seres coloniales, donde el escepticismo misantrópico histórico colonial continua imponiendo y generando concepciones simbólicas en la percepción del juzgador, y el rol que el sistema jurídico le va otorgar al indígena a diferencia del no indígena, sistema jurídico para el que los seres humanos estamos jerarquizados y clasificados para recibir tratos diferenciados tanto como delincuentes y en tanto víctimas.

Si sumamos las características humanas de formación de nuestras autoridades de justicia, podemos generar un escenario en el que el enjuiciador y el enjuiciado están a merced y sometimiento del “asesor” o “asistente”. Qué como decía Foucault, “El miedo, incapacidad de los guardianes no mantiene seguridad sino cuentan con la delación, es decir que la corrupción que cuidan es la que siembran ellos mismos, pero quienes son estos guardianes, hombres liberados sin instrucción de función, explotación del trabajo penal para lo cual no fueron formados”²⁴.

El sistema judicial heredado es un sistema creado para guardar las seguridades del capitalismo. Como señala Elizabeth Peredo, “Cuán arcaica la acción de quienes cultivan en sus espíritus el sentimiento o el fantasma de la superioridad racial y cultural para traducirla en actos cobardes, escondidos en la masa para luego volver a seguir con sus vidas y nuevamente sentirse « humanos ». Empero estos actos de barbarie no son sujetos de esclarecimiento y menos aún de sanción, pero porque el Estado a través del Ministerio de Justicia suele ser tan flexible

²³ Diario el deber edición del 18 de agosto de 2013.

²⁴ Foucault Michel, Vigilar y Castigar, siglo XXI edit., pág. 271, 2002.

a la hora de defender los derechos del pueblo, y tan firme eficaz para procesar los errores de los indígenas”. De sus benefactores y adeptos, fue creado para que los que vayan a administrar ese poder, cumplan a cabalidad el mandato del poder capital que es eternizarlo y sub-alternizar a las mayorías populares.

Este privilegio que infiere la administración y control de la justicia, es ajeno a los pueblos indígenas aun en condición de autoridades. La negación de oportunidades del Estado colonial y la jerarquización de seres humanos privilegian al conecedor y descalifica al ignorante, al que no conoce y se convierte en un instrumento privilegiado de la negación, y por ende objeto sobre el cual el poder punible del Estado Colonial es infalible e insensible.

En este escenario de justicia colonial, el ser humano esta racializado, convirtiendo a los indígenas, originarios, campesinos, afro descendientes, mujeres en estado de prostitución, pobres, enfermos crónicos, discapacitados, homosexuales, lesbianas y otros, en seres inferiores de fácil condena, social, mediática y penal. Para los seres coloniales que administran el poder de la justicia, la vulneración del cuerpo, la libertad, la dignidad y la vida, de los seres inferiorizados, son parte del cotidiano vivir. El pensamiento colonial de la justicia justifica que la celda, la cárcel, la detención, la condena, la descalificación, la violación e incluso la muerte de los seres inferiorizados ocurren como realidades diarias.

Analicemos la forma de trato mediático y judicial que se otorga a autoridades indígenas o campesinas en condición de imputados a diferencia de autoridades de clase alta, o el trato mediático y judicial que se da a víctimas indígenas. Probablemente el simbólico de lo indígena en el sistema de justicia colonial, racializado, es parte de un contexto en el cual la descalificación, desprecio, agresión se tiene presente como un supuesto de normalidad. Este tipo de actitud racial en la administración de justicia es legitimada y justificada, también por la formación académica, por ello, resulta tan sencillo descalificar y demostrar la gestión de autoridades indígenas originarias. Analicemos tres gestiones exitosas de compañeras de pollera como Ministras de Justicia, provenientes de realidades normales, donde el valor de justicia es analizado y superado todos los días, quienes cambiaron en Bolivia para siempre la lógica perversa de que la justicia es atributo de abogados, y que por primera vez en la historia tres mujeres de pollera fueron las que humilde y exitosamente condujeron la justicia, rompiendo el símbolo de propiedad de la justicia en la corbata, símbolo de poder y de modernidad, en su tránsito a la pollera.

Si hay algo que criticar al sistema de justicia imperante en nuestro Estado, es su colonialidad, el cual tiene su fuente primaria en la vigencia y estructuración de las leyes, que es el lenguaje con el que el Estado se manifiesta a sus habitantes, pero éste es la materialización del conocimiento, sabiduría, contenida en la intelectualidad de sus promotores. En nuestro caso este conocimiento es foráneo, y es un saber jerarquizado y jerarquizante, es imposible siquiera pensar en descolonizarnos haciendo uso del conocimiento con el cual fuimos colonizados y sometidos²⁵. Lo primero que debemos cambiar son las fuentes y contenidos de nuestras leyes, hacer que el Estado se comunique con el pueblo en el lenguaje que el pueblo maneja.

25 Bautista Segales Rafael, Descolonización “Curso Descolonizando el Estado desde el Estado” Sucre



La racialización o clasificación social, de los seres humanos tiene sus peores impactos en la justicia, seguros estamos que hoy en día no se discute sobre si los indios tienen alma o no, pero el imaginario de jerarquización, y por ende el complejo de superioridad está presente en los administradores de justicia, y genera convicciones subjetivas en las que se valora lo blanco, indio, negro, mestizo, criollo, diversidades sexuales, culturales y económicas, que a la hora de operar y administrar justicia lastimosamente se hacen evidentes. Esta jerarquización en la organización administrativa y judicial propia de la colonia y continuada en la llamada república, lastimosamente pervive en la actualidad.

La búsqueda del Estado plurinacional proyectada desde la asamblea constituyente buscaba la creación de un nuevo Estado, basado en normas cimentadas en la descolonización. La visión de la asamblea constituyente consistía en desestructurar y desmontar el Estado Colonial, no buscaba fortalecerlo. E burocratismo, señorialismo, discriminación, sometimiento, exclusión, intimidación fueron la razón de fundamentar el pluralismo jurídico como receta para la descolonización de la justicia. La razón para esta recolonización del Estado mediante sus leyes es simple, la Constitución Política del Estado fue elaborada con una mirada plurinacional, por asambleístas indígenas originarios, campesinos y urbanos. Visión País consistente en deshacer ese Estado de pocos de difícil acceso, y mucho más difícil comprensión, por un Estado fuerte pero simple, comprensible para todos, en el que las leyes se caractericen por su popularidad, sencillez y eficacia. Empero ahora tenemos la proyección de normas con mirada occidental en un sistema plagado de colonialidad, continuamos enfermos de consultoritis, complejo de superioridad, señorialismo, burocratismo, prorrogismo, compadrerío, sometimiento y por ende colonialidad.

Nuestra Justicia elegida por primera vez por voto universal ha sido cooptada, instrumentalizada, criollizada, empero no a favor del gobierno, menos aún del pueblo, es a favor del sistema capitalista. A la actual justicia no le importa los ideales sociales, es más, muchos ni entienden lo que significa ser de izquierda o de derecha. Se ha mitificado al sujeto indígena en la justicia de forma romántica, como el u topos, donde al igual que una buena llajwa, se mezcla todo o bajo la visión folklorizante del ser, que al igual que en el pasado se creía que la corbata y el terno pueden ser sustitutos de la preparación y formación, hoy se asimila eso a la pollera y al poncho. Se habla mucho de la identidad cultural en desmedro de la inclusión social, y es evidente la incongruencia del discurso inclusivo con la realidad funcionaria, magistrados de poncho o pollera, que no reflejan esa inclusión en sus equipos de trabajo, discursos de equidad de género y despatriarcalización frente a una estructura funcional andro centrista, ausencia total de polleras y pochos en niveles medios y técnicos, inexistencia de idiomas nativos, es la tristemente célebre realidad.

En lugar de ello convivimos limitaciones técnicas evidentes, amenazas de movilizaciones sociales, pequismo, compadrerío, agresiones, interpelaciones vergonzosas, politiquería, cambio de personal a diario. Esta forma pseudo-identitaria de mostrarse como autoridades revolucionarias la cual desaparece a la hora de administrar justicia, donde todos se convierten en los clásicos ministros de la

Corte Suprema de Justicia, cuya legitimidad invocada no es más que una imaginaria e ilusa estrategia discursiva fundamentada en la “defensa del voto del pueblo”, a sabiendas que lo cierto en realidad de la justicia no deviene de la voluntad popular, analicemos que en las elecciones del mes de octubre de 2011, sólo 4 de cada 10 Bolivianos votamos, o sea que el discurso de “elegidos por el pueblo”, es producto del ego propio de nuestras autoridades judiciales. El mecanismo de elección revolucionario no está en cuestionamiento, ni las autoridades; lo que está en cuestionamiento es la actitud judicial.

El resultado de las elecciones judiciales son el resultado de una descalificación y guerra frontal a la elección por parte de políticos opositores, que el único fin que perseguían era mantener la justicia tal como estaba, hoy en día este es el resultado de las intensas campañas por el no, voto nulo y otras formas de apañar una elección que logro autoridades legalmente elegidas, pero con un alto cuestionamiento de legitimidad.

La capacitación y formación judicial, es sencillamente “mediocre”, simple y llanamente continuidad de lo que se hacía antes, por el mismo personal cuestionado del IJB como en contenidos clasistas, raciales, coloniales. Por lo menos el IJB era un referente de capacitación y formación judicial, ahora no existe actitud académica especializada, tanto es así que a la entidad académica judicial se ha dedicado a capacitar autoridades municipales y hasta juntas de vecinos, en contra del espíritu académico señalado en el artículo 220 de la Ley N° 025. El diseño curricular para la formación de los jueces es colonial, basada en capacidad por competencias, resultados, manejo de juzgado (oficinista), género en el desarrollo, formación troncal civil, familiar y penal, al igual que el IJB se trata de volver a enseñar lo que se aprende en la universidad. Los paradigmas descolonización, madre tierra, vivir bien, dignidad del ser humano, humanismo, plurinacionalidad, intra e interculturalidad, capacidades diferentes, diversidades sexuales, lucha contra la corrupción, ética, racismo y discriminación, están prácticamente extintos, la neo-colonial formación judicial en construcción es el arma que le está dando muerte a cualquier intento de revolución de la justicia.

La mayor muestra de que la justicia está igual que antes, no radica en los magistrados, radica en las personas inmediatas a la población, en los jueces y sobre todo en los vocales, que están asumiendo actitud política de boicot contra los magistrados y de llunkerio, por conservar sus pegas. La Descolonización de la justicia, es un tema alejado del conocimiento y sobre todo de la intención de los administradores de justicia, existe resistencia y negación al cambio de estructuras funcionariales y conductuales.





BASES PARA CLÍNICAS INTERCULTURALES

Katya Morales²⁶

Universidad Mayor de San Andrés

INTRODUCCIÓN

El presente documento, es parte de la tesis doctoral: “Hacia un abordaje clínico intercultural en situaciones de abusos sexuales”. Este es el primero de varios documentos a publicar que concentra la atención en las bases teóricas y su aplicación para clínicas interculturales donde se producen las bases para la articulación intercultural de las clínicas espiritual *aymara* y sistémica.

La investigación fue realizada en el contexto del Centro de Atención Terapéutica (CAT) de El Alto – Bolivia, dirigido por Fundación Encuentro, donde se realizó un trabajo terapéutico preventivo de los niños de la calle, interviniendo con familias desfavorecidas de origen *aymara* que presentaban situaciones de abuso sexual contra niños, niñas y adolescentes. La investigación respondió a la pregunta; ¿Que dispositivo de clínica intercultural crear y poner a prueba para conciliar y articular las terapias espiritual *aymara* y sistémica con familias de niños y adolescentes en situaciones de abusos sexuales?

En el marco de las investigaciones cualitativas, hemos hecho la elección de un método de investigación – acción exploratoria y crítica, que produce resultados emancipadores. Es exploratoria porque se trata de la búsqueda de un camino por construir de una forma inédita de clínica en el Estado Plurinacional de Bolivia (EPB). Es crítica porque según Habermas (2011, págs. 6-7) y (Grundy, 1982), produce un conocimiento emancipador que tiene el objetivo de participar en la transformación social a través de la acción, con un nivel de participación implicado. Nuestra investigación – acción está compuesta de tres ciclos; cada ciclo, tiene una fase de reflexión hecha en Bélgica, y una fase de acción, hecha en Bolivia.

En la primera fase, hemos creado un dispositivo de clínica intercultural que fue reformulado en la segunda fase. Esta estrategia fue llamada “separados, pero juntos” como resultado de 57 entrevistas abiertas y 29 semi-dirigidas. Esta estrategia fue aplicada en el tercer ciclo con 6 casos. La información del caso que hemos denominado *Pusi Janq’u*, fue sistematizada y analizada para proponer un sistema de articulación de terapias espiritual *aymara* y sistémica. El estatuto de los datos de la cultura *aymara*, es de primer orden, o sea, fueron obtenidos por la investigadora a través de la técnica de la observación participante en viajes, actividades comunitarias y los rituales. Mientras que el estatuto de los datos sistémicos es de segundo orden, porque fueron obtenidos a través del psicólogo del CAT, quien realizó las terapias y grabó las sesiones del tiempo “juntos”, en ambos casos hay información teórica.

Los actores fueron un psicólogo del CAT con conocimientos sistémicos, *amawt’as* y familias. Los *amawt’as*, tenían buena predisposición a participar en una investigación – acción, voluntad de mostrar sus saberes y prácticas ancestrales y sensibilidad a las problemáticas de la infancia. Las familias tenían hijas o hijos en situación de abuso sexual, realizaban una terapia sistémica en el CAT y aceptaron

²⁶ Katya Morales, es Ph.D. en Psicología y Ciencias de la Educación. Su trabajo de formación sistémica en Bolivia se inicia el 1999, y su proceso de investigación el 2008. Actualmente es coordinadora de la Red Belgo-Latinoamericana de Salud Mental (REBLASAM) en Bolivia.

participar en la investigación llevando a cabo los dos tipos de terapias.

Este ensayo está organizado en tres partes: la presente introducción, el desarrollo y las conclusiones. El desarrollo, iniciará con una visión contextual histórica cultural y legal. Esta visión nos permitirá en primer lugar, identificar las influencias interculturales y las herencias de los saberes.

En segundo lugar, entender el proceso de la aparición del Estado Plurinacional de Bolivia (EPB), posteriormente mostraremos varios conceptos de interculturalidad, las bases *aymara* - *quechuas* y sistémicas para la articulación intercultural como ser; la cosmovisión andina, nuestra comprensión de la lectura de la *chakana* y el ciclo del ambiente vivido de Etienne Desso, munidos de los instrumentos, conceptos teóricos y visiones *aymara* - sistémicos fundamentales, mostraremos nuestra propuesta de articulación para clínicas interculturales. Luego, pasaremos a mostrar la aplicación de esta propuesta en el caso *Pusi Janq'u*, de abuso sexual intrafamiliar contra una adolescente que fue atendido con los dos enfoques.

Finalmente, la conclusión nos permitirá corroborar nuestra hipótesis, visibilizar los hallazgos fundamentales de la investigación y mostrar la continuación del trabajo de campo.

DESARROLLO

Bases históricas culturales y legales de clínicas interculturales

Las bases históricas culturales y legales de clínicas interculturales serán planteadas mostrando tres puntos: la historia del hombre y las culturas en la región *aymara* y *quechua* del *Abya Yala*, la falla identitaria republicana que busca sanarse con el nacimiento del EPB²⁷ y la presentación de las nuevas leyes.

En el primer punto iremos desde los *Viscachani*, 30.000 años atrás, hasta las culturas *Aymara* en 1270 (d.C), y *Quechua*, (1270 - 1513 d.C), pasando por las culturas *Urus*, *Chiripa*, *Wankarani* y *Tiwanaku*. Una vez situados en la historia pre-colonial, mostraremos la falla discriminatoria de los PIOC's²⁸ y en la concepción misma de la República; en el tercer punto, abriremos la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) (Constituyente, 07 de febrero de 2009), e identificaremos varios artículos relacionados con la salud que generaron la Ley N° 459 de la Medicina Tradicional y su reglamento (Legislativa Plurinacional, 2013 y 2015). Esta Ley es uno de nuestros instrumentos importantes que marca los lineamientos para especificar la demanda de construcción de clínicas interculturales.

La historia del hombre y las culturas, en la región Aymara y Quechua del Abya-Yala

Sobre el período pre-*Tiwanaku*, Roberto Choque (1992), refiere la historia del territorio central actual del Departamento de La Paz, y menciona que el estudio arqueológico con carbón 14 de los *Viscachani*, da cuenta de los vestigios científicos de 30,000 años. Ellos representan la primera aparición del hombre del *Abya Yala*, o actualmente América Latina. 10,000 años atrás, apareció el pueblo **Urus**, el más antiguo.

²⁷ Estado Plurinacional de Bolivia

²⁸ Pueblos Indígenas Originarios Campesinos

Actualmente en Bolivia, son tres grupos importantes: los *Chipayas* (el lago *Poopó* y *Uru-Uru*), los *Iroitos* (Río Desaguadero), y los *Moratos* (lago Titicaca). Los *Urus*, viven en el agua, se llaman a sí mismos “los hombres del agua”, son piscícolas y utilizan las totoras para construir islas flotantes y barcas que podían recorrer distancias muy largas. Su idioma inicial era el *Pukina* y actualmente hablan *aymara* y *quechua*. Es posible que la lengua de *Tiwanku*, el *Pukina*, haya sido heredada de esta cultura.

La cultura **Chiripa** apareció en 1380 (a.C), al norte de la comunidad de Taraco de la Provincia Ingavi, en la parte interna del lago Titicaca. Las investigaciones arqueológicas presentan un montículo artificial, con habitaciones en medio círculo alrededor de un templo semi-subterráneo. Su escultura más antigua en piedra con cobre fundido es la lápida del *Ajayu*, que representa la reciprocidad del contexto andino. Quizás los *Tiwanaku* heredaron la estructura del templo semi-subterráneo, la decoración de sus esculturas y la alianza del bronce en la piedra.

Los **Wankarani** (1210 a.C – 270 d.C.) eran diez y siete grupos en fase aldeana, agricultores y pastores de camélidos sagrados, que se encontraban en los territorios actuales de La Paz, Oruro y del norte del lago Poopó; pero establecidos en Puno. Fueron dominados por los *Tiwanaku*, y su manufactura en cerámica y su escultura en piedra fueron absorbidas.

Los *Tiwanakus* (1580 a.C – 1172 d.C). Según Ponce Sanjinés (1981), tuvieron tres estadios: pueblo, urbano (inicial y tardío) e imperial. En el estadio de **pueblo**, se vivía de la economía agrícola y su cerámica era de colores rojos, cremas y blancos. En el período **urbano inicial**, crece el pueblo y las autoridades cubren sus necesidades. Se descubrió la metalurgia que les permitió producir nuevos instrumentos agrícolas y desarrollar mejor la producción de la agricultura, en esta etapa, la población se divide en categorías sociales y aparece la arquitectura en piedra tan característica de *Tiwanaku*.

En el período **urbano tardío**, la arquitectura se desarrolla y logran la técnica de aleación de bronce en la piedra que fue heredada de los *Chiripas*- enormes bloques de piedras de hasta de 100 toneladas transportados de los alrededores del lago Titicaca. Así los *Tiwanaku* desarrollaron la arquitectura y la ingeniería para construir los grandes templos religiosos y las habitaciones de la ciudad. En la etapa de expansión del estadio **imperial**, el límite llegó al este hasta el valle, al norte a la costa central del actual Perú, al oeste a la costa norte de Chile y al sur al norte de Argentina. El territorio de gran extensión y el conocimiento de construcción hicieron de *Tiwanaku* una civilización con un gran centro político y religioso.

En cuanto a las culturas post-Tiwanakenses referimos lo siguiente. Hacia 1172 d.C. *Tiwanaku* desapareció. Hay dos teorías: La primera, es una inundación del lago Titicaca. Los pobladores de *Tiwanaku* tuvieron que emigrar, así comprendemos la existencia de los *Kallawayas* que hablan el *Pukina*, las prácticas agrícolas y arquitectónicas de los *Waris* (300 d.C – 1200 d.C), y de los *Quechuas* después, y los conocimientos medicinales del manejo de las plantas y de las creencias religiosas de los sabios del *Qorycancha* en el Cuzco. La leyenda del origen de los *Inkas* cuenta que *Mamaoqlllo* y *Mancoqhapaq* surgieron de las aguas del lago Titicaca.

La segunda teoría, dice Roberto Choque (Historia, 1992), plantea que después del período imperial de expansión, vino el período de decadencia y destrucción. Es posible que en ese momento, al rededor del año 1172 d.C., los *aymar-arus* (lenguaje de los hombres antiguos), hayan migrado del actual norte de Chile, hayan tomado *Tiwanaku* y que algunos miembros sabios, médicos y autoridades, hayan podido escapar. Los *aymar-arus* tenían una buena organización política, territorial y buenos conocimientos médicos y religiosos. Políticamente, eran 20 estados regionales o señoríos con cuatro categorías de autoridades; el *jilata* o la autoridad de la comunidad, el *mallku* o la autoridad de varias comunidades o de cantón, el *apumallku* o la autoridad de varios cantones y el *qhapaq* o el responsable de todo el territorio o del Estado. Nunca hubo uno *aymar-aru*. Territorialmente los *aymar-arus* se estructuran hasta hoy, en dos mitades y un centro. *Urqusuyu* es la parte de arriba, masculina, *umasuyu* es la parte de abajo o femenina y el *Taypi* es el centro circular constituido por la línea límite de los dos territorios y una parte de cada uno. Así, aparece la complementariedad correspondiente de la reciprocidad proporcional expresada en los órdenes político y territorial. Ante la dominación del *Inka Quechua Pachakutec*, los *aymar-arus* aportaron estos saberes al *Tawantinsuyu*. El territorio *aymar-aru* quedó definido como *Kollasuyu*, la palabra *kolla* viene del *aymar-aru* “*kolliri*” que quiere decir “el que cura”. El *Kollasuyu* era la parte del *Tawantinsuyu* que tenía como especialidades la medicina, las plantas medicinales y las creencias religiosas. *Kolla-suyu* en quechua quiere decir la tierra de los que curan.

De la falla identitaria republicana a la identidad del Estado Plurinacional de Bolivia

La época de la colonia española, ha significado la aculturación de los pobladores del *Abya Yala*, no sólo en su conversión a una religión diferente; sino es su discriminación esclavista, su desvalorización a grado de animales sin alma que debían ser “civilizados” y a su objetivación en diversos tipos de violencia y de explotación económica. En 1825 llega la liberación de los españoles con la guerra de la independencia y Bolivia nace como República. Una vez que los criollos, mentalmente colonizados tomaron el poder, continuó la aculturación, la desvalorización, discriminación de los pueblos indígenas y originarios. La falla identitaria de este nacimiento republicano fue la invisibilización de los PIOC’s y la construcción de una Constitución Política Republicana mono cultural. Las rebeliones indígenas fueron incansables y se sacrificaron a líderes valientes y rebeldes *aymaras* como Tupak Katari y Bartolina Sisa. Esta violencia cultural o colonización la concebimos como una falla identitaria mono cultural aculturante. Según Roberto Choque (2010, págs. 45-48) se discriminó y desvalorizó a los PIOC’s y en cuatro tipos de identidades:

“La identidad étnica, basada en la diferencia racial y cultural, implica la forma de organización social en nacionalidades, comunidades o ayllus, pero discriminada por otras identidades que se sienten superiores y dominan... La identidad cultural implica la pertenencia lingüística, indumentaria, artística, religiosidad, espiritual, arquitectónica, tecnológica y cosmogónica. En otros términos, la identidad





cultural está expresada en la música y la danza, en la ritualidad y las expresiones artísticas. El idioma es el máximo elemento de la identidad cultural. El idioma, como lenguaje, es un instrumento para transmitir los saberes y conocimientos, además de ser el mecanismo para razonar y construir los conceptos y las categorías del pensamiento... La identidad de género y de generaciones implica el sexo, la edad y el estado civil. Es la discriminación a las formas de vida comunitarias y a los roles de la mujer, los niños, los ancianos y la persona divorciada... La identidad ideológica implica la postura política, el pensamiento filosófico y la cosmovisión. La identidad ideológica de los movimientos sociales y líderes indígenas está relacionada con las ideas de la lucha contra el sistema de explotación para “vivir bien”. (Choque, 2010, págs. 46 - 48).

Así durante la época republicana, se discrimina al indio, su grupo cultural es sólo etnia; sus expresiones culturales no son arte, son sólo folklore; su espiritualidad no es religión, sino brujería; su idioma no es lenguaje, sino sólo lengua; su organización social, política y su cosmovisión de la vida son utilizados para su colonización y explotación, y lo civilizado genera una sociedad “patriarcal y machista”.

Con Evo Morales Ayma, primer presidente indígena (2006), y el nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia en el año 2009, los PIOC's se hacen visibles, reivindican sus identidades y son sujetos de derechos y responsabilidades. La identidad Boliviana es plurinacional, plurilingüe e intercultural y busca resarcir, restituir la falla identitaria y su historia de violencia; esta nueva identidad busca curar las secuelas de la baja autoestima y desvalorización, características del Boliviano. Es una revolución democrática que busca la transformación, lamentablemente este proceso de cambio no está pudiendo escapar a la secuela del odio y la venganza, se tiende a la discriminación invertida, polarizando las poblaciones.

Fundamentos legales para las clínicas interculturales

En este punto abriremos la NCPE²⁹ (Constituyente, 07 de febrero de 2009), a partir de la definición de clínicas interculturales, centraremos nuestra atención en los artículos de salud, fundamentos de la Ley N° 459 de la Medicina Tradicional (Legislativa Plurinacional, 2013 y 2015), instrumento que nos marca lineamientos específicos de la demanda de construcción de las clínicas interculturales.

En este contexto de transformación del Estado Boliviano, es fundamental que los psicólogos clínicos realicen también sus aportes y reflexiones sobre la pluralización y la interculturalización. ¿Cómo aportamos a la transformación?. Con la creación de conocimiento propio, valorizando los saberes de nuestra diversidad cultural, este nuevo conocimiento será una nueva clínica que podrá denominarse “clínicas interculturales”. Estas clínicas se caracterizan por la articulación de conocimientos y saberes entre la terapia familiar de enfoque sistémico y la medicina espiritual. Para conocer mejor hemos realizado un primer trabajo de investigación de articulación sistémica - espiritual *aymara*. Una ciencia humana y un saber que forma parte de la medicina ancestral; es decir, se trata de realizar un salto cultural a un espacio transdisciplinario que va de las ciencias humanas hacia

el campo médico y de las ciencias naturales.

La representación social de la psicología, nos remite la identidad clínica centrada en una definición de cura, de resolución de problemas emocionales, de conflictos relacionales y comunicacionales. Pese a que la psicología científica positivista ha nacido con Wundt para entender la conducta prendida del ser humano, ella tiene una relación estrecha con la salud. Así por ejemplo, el psicoanálisis tiene como objeto de estudio al aparato psíquico, lo profundo del ser humano, el inconsciente que determina el comportamiento observable. Su práctica profesional acompaña al paciente a manejar mejor sus dificultades con el método de la asociación libre. Freud, reclamaba para el psicoanálisis el reconocimiento como ciencia natural. Los fenomenólogos, han estudiado las sensaciones, los sentidos para entender la percepción de los hechos de la realidad y el sentido de la existencia con un método descriptivo-interpretativo de los matices de las diversas experiencias de los diversos sentidos.

Este método permite entender que parte toma sentido a partir de la percepción del todo, es una experiencia contextualizada para vivir de otra manera, los dolores emocionales. En la psicología clínica sistémica se acompaña a los sistemas humanos a encontrar alternativas de vida diferentes, a crear nuevas formas de relacionarse y comunicarse, y a redefinir el sentido de la percepción de los conflictos entre lo visible y lo no visible a través del método hipotético relacional. La psique es entonces esa parte visible/invisible, pero importante del hombre que da sentido a su vida, por tanto, desde este punto de vista la psicología clínica sería parte de las ciencias naturales.

En el caso de la cultura *aymara*, la medicina de la espiritualidad es parte de la medicina tradicional que plantea que los elementos son parte de la familia y del ser humano que llamamos la psique en psicología, son el *ajayu* o espíritu, la *ch'ama* - energía, el coraje - emoción, la *qamasa* - fuerza y la *illa* o las cualidades que se reproducen. Pero el hombre es concebido como parte de un todo conformado por la naturaleza y el cosmos, y el lugar o *taypi* donde interactúan las energías cósmico-telúricas. La enfermedad tiene que ver con un desequilibrio energético y por ello la medicina espiritual es la redefinición del reequilibrio de las energías. Por eso el método de cura de la mediación relacional produce la vivencia intensa y ritual del restablecimiento de la comunicación y de la relación espiritual.

El trabajo es realizado por los *amawt'as* y los *yatiris*. El *amawt'a*, es el sabio que lee los signos de la naturaleza. Se halla ligado al tiempo en su acepción larga, predice el tiempo del ciclo agrícola y es consejero de las autoridades. Mientras que *yatiri*, viene del aymara *yati* que quiere decir "saber" y *ri*: "el que". *Yatiri* "el que sabe". Los *yitiris* son los maestros del manejo de las energías. Ellos son parte de los médicos tradicionales y en nuestra concepción actual, son parte del área de la salud.

A partir de estas dos concepciones: psicología clínica y medicina espiritual *aymara* encontramos un *taypi*, o punto de encuentro, en el área de la salud. Por tanto, sustentaremos nuestro punto de arranque tomando los artículos fundamentales del área de la salud de la NCPE y de la ley 459.

Los artículos 18 y 35 de la NCPE plantean que en el campo de salud hay un sis-



tema único de salud que incluirá la medicina tradicional dando cumplimiento al artículo 30 de los derechos de los PIOC's a conservar, promocionar y practicar sus expresiones identitarias culturales donde se incluye la espiritualidad y sus saberes médicos y rituales. Esto se refrenda en el artículo 46 donde además se impulsa la investigación y la normatividad de la práctica intercultural, este último artículo determina entonces la constitución para la medicina tradicional en el sistema único de salud. La ley 459, promulgada el 19 de diciembre de 2013 tiene su reglamento aprobado con D.S. 2436 promulgado el 1° de julio de 2015.

En el marco de la ley 459, encontramos el artículo 2 que clasifica los tipos de médicos/médicas en: médicos y médicas tradicionales, guías espirituales, parteros/parteras y naturistas. El concepto de guías espirituales hace referencia genérica a los médicos del espíritu de las diferentes culturas del País, en el caso de los *aymaras*, los guías espirituales son los *amawt'as* y los *yatiris*. Este mismo artículo determina que todos los médicos y médicas deben hacer su práctica en el marco de esta ley. Esta norma se complementa con los artículos 10, 21, 22, 23 y 24 que terminan la inscripción en el Registro Único de Medicina Tradicional de Bolivia (RUMETRAB) y los organiza en Confederaciones Departamentales de Medicina Tradicional de Bolivia (CODEMETRAB) y la entidad nacional que es la Confederación Nacional de Medicina Tradicional de Bolivia. Estos aspectos son fundamentales para asegurar el reconocimiento y la calidad del trabajo de los médicos y las médicas.

El artículo 4, plantea los principios de la medicina tradicional basados en un *taypi* o encuentro de conocimientos, donde se practica el *ayni* y la complementariedad entre los diferentes tipos de médicos y médicas tradicionales, y también los PIOC's. La medicina tradicional funciona con la restitución del **equilibrio**, entre la sociedad, el medio ambiente, la naturaleza y el cosmos para “vivir bien” o *suma qamaña*. La medicina tradicional se realiza en el marco de los trabajos comunitarios, y de interés social con honestidad y en pro del *ama qhilla*, *ama llulla* y *ama suwa* (no ser flojo, no robar, no mentir).

Las entidades territoriales autónomas, están facultadas para aplicar estos principios y, según el artículo 12, para articular sus saberes medicinales con los conocimientos de la medicina académica en instancias estatales o redes de salud. Los artículos 15 y 17, determinan que los Ministerios de Educación y de Salud están encargados de encontrar los mecanismos para valorizar o reconocer a los diferentes médicos y médicas tradicionales en base a su experiencia, su práctica y su conocimiento. Este reconocimiento implica abrir un centro de investigación de medicina tradicional donde los diferentes médicos y médicas podrán transmitir sus saberes y hacer de ellos conocimientos científicos.

La articulación entre los campos espiritual y psicológico, implica entender los síntomas y los diagnósticos de un mal determinado, así los guías espirituales podrán acercarse a conocer del diagnóstico sistémico, y los psicólogos se acercarán a la lectura ancestral. Ninguno de los dos saberes, podrá ser considerado como “la” verdad absoluta; sino como saber y/o conocimiento relativo. Ambos serán considerados como válidos, se trata de generar mutua escucha y diálogo que

genere prácticas creativas entre ellos. También se puede abrir un espacio de autoconocimiento para el reconocimiento de lo ancestral en la identidad personal, así como de recursos y límites frente al otro diferente. Es decir, que desde este punto de vista, la articulación implica nuevos paradigmas con nuevos principios.

En este sentido el enfoque sistémico plantea “poner en relación” dos o varias lecturas de un mismo hecho, con un eclecticismo ético. Es decir, usar los saberes, las prácticas y las creencias del otro de manera coherente con la lógica interna del otro, este “poner en relación”, parte de la base de reconocer el discurso del otro y de crear encuentro o un *taypi* con escucha empática para que pase el *ayni* de saberes. En este sentido al psicólogo clínico le toca abrir sus fronteras para escuchar a la familia sobre otras formas de cura válidas para ella.

Conceptos de interculturalidad utilizados

Habiendo planteado el contexto histórico, cultural, clínico y legal de nuestro tema de trabajo, procederemos a definir la interculturalidad. Este concepto, fuertemente cuestionado, utilizado en exceso y banalizado será definido desde diferentes puntos de vista. Iniciaremos por la interculturalidad en la política del Ministerio de Salud Familiar Comunitaria e Intercultural, SAFCI (2009) y luego tomaremos las definiciones de varios autores. Interactuaremos, por ejemplo, con Koen de Munter (2007) antropólogo que nos muestra la ambivalencia y el contacto como vivencia intensa en la interculturalidad. Jean-Luc Brackelaire, clínico antropólogo quien nos sugiere la necesidad de aceptar la crítica del otro, para dialogar (2009) y construir una propuesta creativa sobre dos identidades temporales (2013). René Dévisch (2008), antropólogo con orientación psicoanalítica, nos inspira y abre la perspectiva ante la imposibilidad, y nos dice que el encuentro imaginario de la realidad no es posible para lo cual nos propone un espacio-borde compatible para co-nacer entre sujetos significantes. Mientras que Boaventura de Sousa Santos (2012), epistemólogo nos orienta hacia la traducción contextualizada pasando por la ecología de los saberes.

La interculturalidad en el SAFCI

La política de promoción y de prevención de la salud, llamada Salud Familiar Comunitaria e Intercultural (SAFCI), propone un concepto de salud que rompe con el paradigma academicista y la define como algo más que lo biológico. La salud está relacionada con la satisfacción de las necesidades básicas materiales y emocionales. La SAFCI tiene cuatro principios: participación comunitaria, intersectorialidad, interculturalidad e integralidad. El principio de la interculturalidad, se define como “la *articulación, complementariedad y reciprocidad* en base a la aceptación, reconocimiento y valoración mutua de nuestros conocimientos y prácticas en salud, que se da entre los PIOC’s y comunidades interculturales, *que resultan en mutuos aprendizajes*, a fin de contribuir al logro de *relaciones simétricas* de poder, para actuar de manera *equilibrada* e inclusiva en la solución de los problemas de salud, garantizando el acceso universal a la salud³⁰”. (Unidad de Salud Comunitaria y Movilización Social, 2009, pág. 12).

En esta definición, es posible que el concepto de relación simétrica se refiera a la

³⁰ Es la autora quien remarca las palabras con letras itálicas.

relación entre dos diferentes, que se miran con valor de igualdad, intercambian roles, responsabilidades y espacios de poder de manera suficientemente flexible como para reconocer las potencialidades del otro y los límites propios (Watzlawick, Beavin Bavelas, & Jackson, 1997, págs. 104-114).

En el caso de la salud articulada con la medicina tradicional se trata de la reciprocidad de las prácticas, para la complementación entre los saberes ancestrales de los médicos tradicionales y los conocimientos científicos de los médicos con formación académica. Este es un cambio fundamental; pero para que se cumpla, se hace necesario elaborar psicológicamente el resentimiento y el dolor de la historia de “Violencia Cultural”, a través del resarcimiento y el perdón, con una política de don de la fuerza generosa y constructiva.

El concepto de “equilibrio” en esta definición recupera las concepciones ancestrales de la salud energética y relacional entre la naturaleza, los ancestros y la comunidad (Morales Rainoff, 20-23 de agosto de 2003) y Art 2 de la ley 459. Esta relación se encuentra marcada por la reciprocidad, entre el dar y recibir; y se expresa en rituales específicos y en la vida cotidiana. Esta definición hace hincapié en la posición descentrada del hombre frente a la naturaleza y en la creencia religiosa en los ancestros. En relación a los conceptos de “inclusión y tolerancia”, diremos simplemente que preferimos el concepto de “integración” que implica una propuesta nueva a partir de encuentros relacionales simétricos.

El contacto intenso en la interculturalidad según Koen de Munter

La lectura del concepto de interculturalidad para Koen de Munter, se plantea en la siguiente idea: Un viaje para cruzar la frontera y perder el miedo a la diferencia, que nos da experiencias de contactos relacionales vividos, rompiendo el etnocentrismo, entre lo dominante y lo local, homogeneidad y heterogeneidad, modernidad y tradición, para negociar y producir procesos de resistencia y creatividad culturales.

Koen de Munter, recupera el pensamiento de Ryszard Kapuscinski, escritor polaco fallecido, quien definía que “viajar se trataba de traspasar una frontera” (Kapuscinski, 2007, pág. 83) y agrega: como el acto trascendental y místico de “pasar”. Nosotros asociamos este “pasar místico” a los rituales ancestrales cuando tanto a nivel popular como el de los sabios *amawt’as* y maestros *yatiris* se refieren a “pasar una mesa para la *Pacha*”. En los rituales, al “pasar las mesas”, se pasa una frontera de lo telúrico a lo cósmico, de lo consciente a lo vivido, luego rompe el etnocentrismo haciendo caer el mito de “libertad” de la cultura occidental, al mostrar su colonización y volviendo local el concepto dominante de individuo su concepto. Finalmente, al diferenciar los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad pone en sobre relieve la característica interrelacional de la interculturalidad, y concluye recuperando la perspectiva de Sahllins, quien plantea que habrá un proceso de recuperación cultural dadas las múltiples muestras de resistencia y creatividad culturales: “homogeneidad y heterogeneidad, modernidad y tradición ya no se presentan como términos opuestos, y la antropología tiene que aprovechar la posibilidad de renovarse a sí misma a través de estos nuevos patrones de vida humana” (Sahllins, 2007, pág. 94).

El proceso de transformación según Jean-Luc Brackelaire

Jean-Luc Brackelaire, antropólogo y psicoterapeuta psicoanalista, define la interculturalidad desde una visión clínica desde el desencuentro, él busca una forma de transformar el desencuentro en encuentro, y nos muestra un proceso de transformación. Dada la dificultad del encuentro en la interculturalidad, nos plantea que, lo que sucede cuando nos desencontramos es que se da un contacto en la no-relación; es decir, puede haber una relación sin encuentro, sin contacto y sin entendimiento comunicacional. En este desencuentro uno niega la diferencia del otro, porque éste nos cuestiona con su sola presencia y cuestiona nuestra identidad, entonces negamos la existencia del otro y la diferencia del otro porque nosotros estamos petrificados en nuestra propia cultura y no vamos más allá de nuestros propios límites.

Antropológicamente Brackelaire, nos dirá que los malos encuentros despersonalizan y aculturán. Por un lado, estas vivencias de cuestionamientos mueven nuestras fragilidades y nuestros límites personales y culturales; lo que nos molesta, nos altera y podemos volvernos intolerantes. Por el otro lado, si el otro es aculturado, él vive la violencia o se vive victimado, y puede en algún momento rebelarse y reaccionar con violencia. De esta forma, explica Brackelaire, se presenta un abismo de diferencia, nos alejamos del otro que está relacionado con aquella parte que no nos gusta, o que no aceptamos de nuestra propia cultura.

En ese abismo aparecen fronteras espacios temporales entre las posturas, aparece la necesidad de un cuestionamiento recíproco y la predisposición a aceptar el cuestionamiento. Este encuentro de cuestionamientos recíprocos, nos angustia, nos desorganiza, nos desestructura. La visibilización de esta vivencia nos lleva a pensar en la concepción sistémica del cambio ligada a la redefinición estructural producida como respuesta a la crisis.

Aceptar el cuestionamiento nos permite ver, mirar, descubrir aspectos interesantes del otro, sensibilizarse ante el otro, buscar la manera de complementarse, establecer un diálogo, articularse, integrarse con ese conocimiento del otro para crear algo nuevo a partir de dos identidades temporales diferentes (Brackelaire, Cornejo, & Kinable, 2013). Nos hace confundirnos con el otro y perdemos las diferencias, para tener experiencias de contacto, identificarnos y redefinirnos en otro nuevo.

El espacio-borde compatible de René Dévisch

El antropólogo belga flamón, René Dévisch, tiene orientación psicoanalítica y plantea que el encuentro intercultural es imposible en la realidad, y nos remite al mundo inconsciente o real. La interculturalidad, para él, se da en un espacio intermedio subjetivo entre dos mundos. Es decir, subjetivamente si hay encuentro y la existencia se llena de encuentros cargados de afectividad son encuentros interculturales de intenso contacto, como diría Koen de Munter que crean lazos.

Cuando aprendemos el concepto de reciprocidad explicado por Dominique Temple y Colbs. (2003, págs. 37-38), vemos que se define como un don con distribución de riqueza justa, que crea lazos sociales. Al igual que Cereceda, quien en su texto de estética andina, nos habla de la interculturalidad en la belleza de la *k'isa* del awayu. La *k'isa* es el tejido en degradé, hasta de cinco colores, nos dice que la interculturalidad es como el tejido entre diferentes hilos que produce un encuen-

tro delicado y peligroso. Delicado, en el acercamiento estrecho y detallado entre diferentes; y peligroso, a riesgo de perder la identidad propia, pero que logra diferenciarse. Por ejemplo la lana *ch'iqha*, o hilado de color plomo, se realiza con la mezcla de dos hilos, blanco y negro; pero vista de cerca, la lana tiene finamente diferenciados los dos hilos (Cereceda, 1978, pág. 195).

En este sentido, Piraí Vaca (2005) de la comunidad Sariri, refiere el fenómeno de espejo en simetría de montañas reflejadas en los lagos, llamado *llatunka*. Este fenómeno, también lo encontramos en los tejidos como la parte central de unión de las dos partes del tejido. Por supuesto, a nivel territorial este encuentro de diferentes lo encontramos en el *taypi* o parte central del territorio comunitario compuesto por el límite, el *urqusuyu*, parte del territorio de arriba de la comunidad y el *umasuyu*, parte de abajo del territorio de la comunidad. Según Dévisch este encuentro, es posible en lo subjetivo u inconsciente, que en la concepción andina del tiempo y el espacio corresponde al *sintipacha* (tiempo intenso de encuentros vividos) y al *manqhapacha* (espacio de abajo). El *sintipacha* son los momentos rituales en los que estamos en contacto con los ancestros del *Pacha*.

El Pacha es ese todo que se crea con la unión de las dos fuerzas telúrica y cósmica (Huanacuni, 2005, págs. 6-7). A diferencia de Dévisch, Huanacuni plantea que aquello que sería el espacio borde compartido, sería el *taypi/wiñaypacha* (tiempo del origen y del final de la vida) donde se encuentran y ponen en relación el contacto con los cuatro tiempos y cuatro espacios ancestrales y, por lo tanto, el encuentro intenso, o el contacto vivido, no es subjetivo; sino consciente/inconsciente.

El tema del límite fronterizo, que suele representarse con una línea ha sido motivo de denuncia en la canción "Punto y raya" (SaviaNueva) para visibilizar la incoherencia de las separaciones de los pueblos. Epistemológicamente, Luc d'Heuch (1992, pág. 209) ha sido citado por Laplantine (1992), para referir que ubicarse en el límite entre dos diferentes para hacer interculturalidad, no es una solución. Esto, porque nos situamos en un territorio paradójico cuya contradicción es lógica, desde un punto de vista occidental, nos exige hacer equilibrios como si camináramos sobre una soga. Desde un punto de vista sistémico, las paradojas pueden resolverse por la locura (Bateson, 1970), por la transgresión (Ausloos, 1977) o por la contra-paradoja (Salvini Palazzoli, 1988). Dévisch, va más allá del límite territorial y rompe el paradigma lineal para la interculturalidad. El "espacio-borde compartible", parecido al *taypi aymara*, amplía las posibilidades lógicas para compartir, por tanto la vivencia en el *taypi*, producida por la cercanía entre los diferentes generará la posibilidad del encuentro y de contacto, donde la comunicación analógica, el lenguaje corporal juega un rol importante. Estas vivencias intensas de reciprocidad, tejen lazos y nos permiten "co-nacer".

La ecología de saberes de Boaventura Sousa Santos

Epistemólogo portugués de la línea del giro epistemológico igual que Dévisch, Katherin Walsch y la escuela latinoamericana del conocimiento, Boaventura de Sousa Santos, busca redefiniciones epistemológicas para la ciencia. En su texto "epistemologías del sur" de Sousa Santos, plantea la "Ecología de saberes" y la divergencia epistemológica de la academia entre el conocimiento y el saber. Boaventura de Sousa Santos, reconoce el pensamiento abismal; así como el abismo di-

vergente que aparece en el desencuentro que nos ha mostrado Brackelaire. En ese abismo de pensamiento tenemos; por un lado, la legalidad; y por otro lado, la ilegalidad. Él nos presenta varios pares de categorías: formal/subsumido, consciente/inconsciente, objetivo/subjetivo. Estas categorías dan cuenta de la gran diferencia y la oposición entre los dos mundos, separados por la raya oblicua que simboliza el abismo, el límite que nos impide pasar al otro lado, nos dirá que en el campo del conocimiento científico y de la epistemología de la ciencia, no ve el conocimiento que está del otro lado del abismo que en nuestro caso es el saber ancestral.

La ciencia simplemente no lo ve, y como no lo ve no existe para la ciencia. De esta manera mientras por un lado hay conocimiento científico, del otro lado hay solamente creencia, opinión, magia, idolatría, hay intuiciones subjetivas que quizás podrían servir de referencia, cuanto mucho, para algunas investigaciones científicas. De ninguna manera se concibe lo otro que está del otro lado, como válido.

Así, existe un lado visible y un lado invisible, separados por una línea que marca la dicotomía y un abismo que se encarga de eliminar lo que está del otro lado de la línea. Aquello que no es lo mío, no sirve, de esta forma vemos lo colonial hegemónico y lo de-colonial contra hegemónico, vemos las sociedades consumistas y las sociedades de la naturaleza. Definidas sus categorías, Boaventura de Souza Santos, agarra lo no visible, lo contra-hegemónico, de la naturaleza, aquello que está del otro lado que no reconoce la ciencia; pasa el límite del abismo, se saca la venda de los ojos y lo vuelve visible para mostrar a la ciencia que el saber ancestral existe. Además de Souza Santos, nos dice que no sólo hay que hacerlo visible; sino que además hay que hacerlo emerger y utilizarlo.

¿Cómo se hace emerger ese saber ancestral? La emergencia de lo contra-hegemónico se hace a través de la “traducción intercultural”. Traducción intercultural, no significa traducción de lenguas como ser “camino” en Español, *thaki* en *aymara*, no es una traducción literal, se trata de los conceptos, contextos y lógicas que están detrás. ¿Qué significa “camino” para una persona que habla en castellano y qué significa “camino” para una persona que habla en *aymara*? Se trata de construir categorías teóricas, se trata de universos simbólicos, se trata de aspiraciones para mejorar la traducción intercultural que permite la comunicación e insospechadas formas de complementariedad. Para traducir interculturalmente es necesario reconocer la incompletitud del conocimiento, identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y contradicciones intratables. Es importante encontrar tanto los puntos y temas de encuentro, como los de desencuentro, de esta forma, nos dice Sousa Santos, se produce una teoría no conformista, contra-hegemónica, desestabilizadora y rebelde.

La Chakana en la Cosmovisión andina

En el año 1613, el cronista quechua, Joao Santacruz *Pachakuti Yamqui*, ha dejado representado el *Pacha* en una cosmovisión *quechua*, en la plaqueta dorada de la “casa de la vida”. Actualmente, esta plaqueta se encuentra reproducida en fibra de vidrio, en el *koricancha* o templo de oro en el Cuzco Perú. En este templo, se hacían los rituales ancestrales más importantes, sus paredes estaban recubiertas de oro. En ellas se encontraban las *wak’as* o ídolos religiosos y espirituales escul-

pidos en oro, de las culturas dominadas para controlar su voluntad.

Ángela Brechetti (2003), suiza matemática, hace referencia a los escritos de 1613 de Santacruz *Pachakuti Yamqui*, para resaltar su frase “los pintares como estaban hechos hasta que entró a este reino el Santo Evangelio” y referirse a la “casa de la vida”. En ella, encontramos los elementos necesarios que muestran la visión del mundo para la vida cotidiana de los hombres *quechuas* de esa época. Cada elemento tiene un significado y entre todos se construye la cosmovisión, que no dista mucho de la *aymara*.

Cuando Fernando Huanacuni, habla de *Pacha* se refiere un vocablo polivalente; es decir, que tiene varios valores y significados: multiverso/universo, tiempo/espacio, cosmos/tierra, energías cósmicas/energías telúricas, masculino/femenino. El *Pacha* son los mundos que se forman de la unión de estos mundos. Los *aymaras* y los *quechuas* conciben el *Pacha* como el orden espacio-temporal de todos los elementos de la naturaleza, que se encuentran fuera y dentro de la “casa de la vida”, necesarios para la vida cotidiana y la producción agrícola. Además, todos estos elementos tienen espíritu y son animados (Huanacuni, 2005). Cuando estos pueblos reclaman que el *Pacha* va más allá de la concepción espacio – temporal, hacen referencia a una visión del mundo que norma la vida cotidiana a través de cada elemento animado de los diversos mundos, a la creencia religiosa, a la energía y a las fuerzas no visibles de la naturaleza.

Todos los elementos animados de los diferentes mundos de la “casa de la vida”, son considerados ancestros. La concepción de familia es muy extendida, va más allá de las relaciones consanguíneas y de padrino – madrina, y los *Achachilas* y *Awichas* son familiares que se fueron a las montañas a convertirse en ancestros, para protegernos. Los ancestros, están dotados de cualidades humanas y, como todo ser humano son buenos y malos con las comunidades y sus familias en función a la relación de reciprocidad establecida. Los *amawt'as* y *yatiris*, pueden enojarse con sus ancestros y reñirlos, cosa que nosotros no imaginamos hacer con Dios, o con Cristo, el Padre y el Hijo supremos, los sabios y maestros tienen una relación muy familiar y vivencial con sus ancestros. Desde este punto de vista, podemos decir, que los ancestros son trivalentes, sumatorios e incluyentes. En estas culturas funciona la lógica y/y, lejos de la lógica o/o.

Estos elementos del *Pacha*, de la casa de la vida, de la cosmovisión andina están organizados en dos ejes: vertical territorial y horizontal de género. El eje vertical territorial, está estructurado en cuatro mundos: *Kawkipacha* o los mundos más allá de nuestro mundo, o sea el multiverso; *Hananpacha – Alaxpacha*, el mundo de arriba o sea el cosmos; *Kaypacha – Akapacha*, el mundo de aquí, o sea el mundo de la tierra; *Ukhupacha – Manqhapacha*, el mundo debajo de la tierra³¹. El eje horizontal de pareja *chacha/warmi*, esposo/esposa; tiene una parte izquierda masculina, el centro con elementos occidentales y andinos, y una parte derecha femenina. El lugar de ubicación, indica que los elementos del mundo son masculinos, femeninos y uni / polivalentes.

³¹ Hananpacha, Kaypacha y Ukhupacha son palabras en Qhechua; mientras que Kawkipacha, Alaxpacha, Akapacha y Manqhapacha son palabras en Aymara.

El *Hananpacha / Alaxpacha*, está conformado por todos los elementos que se encuentran en el cosmos; los astros que marcan las estaciones, las constelaciones y los fenómenos naturales. Tenemos la constelación *Orcoro / Tres Marías*, el *Intitata / Wilkatata / Padre Sol* que tiene el espíritu masculino de la luz, *Quillamama / Paximama / Madre Luna* que tiene el espíritu femenino del agua. Entre los dos, representado por el óvalo central se encuentra *Viracocha / Wiracocha / "El Dios cristiano"*. Brechetti da a conocer que Santacruz *Pachakuti Yamqui* explicó esta incorporación como una estrategia para expresar la cosmovisión *quechua* de esa época y dejar una representación de la simbolización ancestral. También tenemos ciertas constelaciones importantes como ser: la estrella más grande y brillante del lado masculino es la *Chaska colroy / Venus / identificada con el día*. La estrella que encontramos del lado femenino, es la *Choque Chinchay / identificada al atardecer*. También tenemos las estrellas que marcan el invierno /el verano, masculino/femenino como momentos importantes y el movimiento de traslación de la tierra en relación al sol que marcan las estaciones. En este mismo espacio cósmico tenemos los fenómenos cósmicos como las nubes, la lluvia, la nevada, el granizo y el padre viento o *Wayratata* o el ancestro de la fuerza.

Otros elementos masculinos del *Hananpacha / Alaxpacha* son el *Kurmi / arcoíris* y el *Illapa / rayo*. *Kurmi* es importante porque es un referente que marca la culminación de las lluvias y la buena suerte en la cosecha. Sus colores, son los de la *wiphala / bandera ancestral*. El *Illapa / Illapa / rayo* es el ancestro de la salud, fundamental para los *amawt'as* y *yatiris*. El *amawt'a* Policarpio Flores Apaza (2009) compartió su conocimiento antes de partir a las montañas, y comunicó que *Illapa* simboliza la articulación de tres *ch'amanaka /energías*: de la luz, del *qhon/sonido* y de la *qamasa / fuerza*. *Illapa* une tres *Pachas*. Al bajar del cielo, llega a la tierra y penetra en ella.

Los lugares marcados de la tierra, donde *Illapa* cayó, son considerados *wak'as / lugares sagrados* y en ellos se hacen los rituales espirituales, cuando las personas son tocadas por *Illapa* y sobreviven, se dice que han pasado por una transformación de estado integrado / desintegrado / reintegrado. Este último estado, es como un renacimiento con un *ch'impu / don de curar*, otorgado por la *qamasa /fuerza* y *ch'ama / energía del Illapa*. Estas personas se convierten en *yatiris*. El tipo de *ch'ama* y de *ch'impu* del *yatiri* dependerá del día en que le cae *Illapa* y del día de su nacimiento. Los *yatiris* pueden tener el *ch'impu / don del kuti* para enfermar / don del *kuti* y *ayni* para curar. Estos trabajos se realizan con diversos tipos de *Illapanaka / rayos*, en los lugares de arriba/de abajo la *wak'a*.

En el *Kaypacha / Akapacha*, del lado masculino, tenemos la *Pachamama* como todo aquello que está sobre la tierra. Las montañas tienen espíritus protectores de las comunidades y ciudades, que se denominan *achachilas / abuelos* y *awichas / abuelas*. Esta relación de familiaridad influye para que se use el concepto de ancestros y de medicina ancestral. Las montañas son de gran importancia, porque el territorio de los Andes es montañoso. Las grandes montañas de la Cordillera de los Andes y de la Cordillera Real en especial, que son las más altas de la Cordillera de los Andes, se encuentran rodeando la meseta del Altiplano en Bolivia: el *Illampu* y el *Illimani*. Es importante hacer notar, que entre las montañas hay masculinas y femeninas. En la cosmovisión andina, no existe la muerte, se concibe que los

espíritus de las personas “se van a las montañas”, desde donde nos protegen.

Del mismo lado masculino del *Kaypacha / Akapacha*, encontramos también al hombre y los: *Imaymana ñauraycunap nauin / Pacarinas / ojos de la tierra*. Por ejemplo; las vertientes, cuencas de los ríos, volcanes y las cuevas. La concepción es que son los lugares del origen y del fin, donde nace y termina la vida, por donde la tierra nos ve y por donde entramos a su interior. Los elementos femeninos del mundo de aquí son, la mujer, los lagos, los ríos, los animales, las plantas medicinales y el árbol de la vida. Sin embargo, también encontramos plantas masculinas y femeninas. Las tierras cultivadas que se encuentran en la parte inferior de este mundo son masculinas y femeninas, y son la base de la vida de la comunidad, debido a su producción.

El *Ukhupacha / Manqhapacha / el mundo de abajo*, se encuentra en la parte inferior de las tierras cultivadas de la “casa de la vida”. Es donde se encuentran todos los elementos y los fenómenos naturales que están debajo de la tierra, entre los elementos encontramos los recursos naturales y la riqueza: El petróleo, el gas, las piedras brillantes, las tierras denominadas raras, los minerales como el oro, la plata, cobre y otros. Los fenómenos naturales son los sismos, terremotos y maremotos, recordemos que estos ancestros de abajo, no son sólo malos como en la cultura occidental, ellos son malos y buenos.

Llegamos al último elemento, la *chakana*, que tiene un lugar importante en la cosmovisión andina³². Esta se encuentra al centro de la “casa de la vida”. Son las dos líneas, en forma de cruz. La *chakana* se define como “línea que pone en contacto dos puntos” (Brechetti, 2003). En este caso, tenemos dos líneas que unen cuatro estrellas que conforman la *chakana*, en el diccionario *quechua* colonial de Gonzáles Holguín, sobre la *chakana*, aparece el nombre de la constelación de la Cruz del Sur, para hacer referencia a que en el cosmos también hay una *chakana*. La Cruz del Sur gira 180° sobre su propio eje entre los días 3 – 5 de mayo, que son los días de la fiesta andina de la *chakana*. Este giro, abre una puerta en el cosmos a modo de puente que permite el contacto en el *Alaxpacha*, entre el *Manqhapacha*, el *Akapacha* y el *Kawkipacha*, especialmente con el universo de Orión.

Es posible que las cuatro estrellas que hacen a la *chakana* en la “casa de la vida”, representan a las cuatro estrellas de la Cruz del Sur. En la *chakana* encontramos la síntesis o la *illa* del *Pacha*. Si nos ubicamos espacialmente en la “casa de la vida”, la *chakana* se encuentra en el *taypi* o centro, y es un puente que une el *Alaxpacha* con *Kawkipacha*, el *Akapacha* y el *Manqhapacha*; es decir, une espacios diferentes de la cosmovisión de la cultura andina. Desde este punto de vista en la *chakana* encontramos cuatro dimensiones, y por ello actualmente, tiene forma de una cruz cuadrada, cuatro niveles de integración entre dos pares de base y juega un rol importante de “puente articulador”.

En el marco de una investigación intercultural que trata de articular cosmovisiones del mundo / filosofía sistémica, saberes de la medicina espiritual *aymara* / conocimiento sistémico y prácticas de costumbres rituales de cura / terapia familiar; la *chakana* cobra importancia fundamental. Esta función de la *chakana* de unir mundos, por esencia articuladora nos produce la necesidad de conocer su

³² Las piedras más antiguas con la *chakana*, aparecieron en el templo Khantatalita de Tiwanku (100 a.C – 700 d.C). Son del tiempo de la construcción de Tiwanaku.

funcionamiento y hermenéutica para encontrar un método articulador intercultural que nos lleve a la clínica intercultural espiritual - sistémica. Esta comprensión nos permitirá aplicar la *chakana* como un instrumento de articulación, que pone en contacto dos identidades temporales y diferentes.

Para cerrar nuestra presentación, diremos que la visión andina nos plantea multiversos en interrelación. Todos sus elementos que pertenecen a diferentes universos y géneros son importantes, tienen *ajayu* / espíritu y son animados como sagrados; porque son necesarios para la vida *cotidiana* de los pueblos agrícolas. Estos elementos articulados y relacionados, hacen al *Pacha* o al todo parcial, o como diríamos nosotros se trata de un sistema de sistemas ecológicos. Los cuatro elementos importantes / ancestros para la vida: aire / *Wayratata*, tierra / *Pachamama*, fuego / *Ninatata* y agua / *Qhotamama*, ponen al hombre en contacto estrecho con la naturaleza.

El hombre y la mujer, miembros integrantes de la comunidad son parte de la *Pachamama* y por lo tanto también son sagrados y tienen *ajayu*. Todos los seres sagrados del mundo, juntos, conforman una comunidad o *Ayllu* organizados territorialmente en espacios cósmicos, de arriba (*Kawkipacha* y *Alaxpacha*) telúricos, de aquí y de abajo (*Akapacha* y *Manqhapacha*) y en pareja masculino / femenino o *chachawarmi*. Los pueblos originarios creen en aquello que se ve, que es tangible y que produce buena cosecha para que puedan vivir bien la vida. Entonces, su creencia religiosa está relacionada con estas divinidades tangibles que tienen *ajayus* / espíritus animados, *ch'ama* / energía, *qamasa* / fuerza, con el poder de **dar** una buena cosecha. Para agradecer este **don**, los pueblos se acuerdan de sus *achachilas* y *awichas* y les **dan** ofrendas, durante el ciclo anual de producción. Este dar y recibir es la relación de *kuti*, *ayni* y *tinku* / reciprocidad entre la comunidad, la naturaleza y los ancestros que produce lazos a partir del contacto. Desde este punto de vista la religión andina es materialista y relacional.

Los *amawt'as*, sabios que leen los signos de la naturaleza, informan sobre la calidad de las cosechas. Ellos orientan a las autoridades en las decisiones de ejecución del ciclo agrícola. Los *amawt'as* saben leer el movimiento y ubicación de las estrellas, de los astros, de las nubes, los hábitos y señales de los animales, el tamaño, forma, olor, orientación, color y ritmo de crecimiento de las plantas y otros. Estas lecturas se hacen especialmente en los días de cambio de estación. El 21 de junio, el inicio del año agrícola y la parte masculina del año, los *amawt'as*, en un gran ritual comunitario hecho para el *Wilkatata* / Padre Sol, analizan los signos de la naturaleza alrededor de la salida del primer rayo del sol y predicen el ciclo agrícola, social y político del año. Sin embargo, ahora muchos *amawt'as* dicen que los cambios climáticos, han alterado los signos de la naturaleza y se hace difícil predecir.

Comprensión de la hermenéutica de la *chakana*

Dos son las fuentes de apoyo para comprender la hermenéutica o lógica de funcionamiento, o dinámica de funcionamiento de los pueblos originarios en la *chakana*: la comunidad Sariri con el Irpiri Yatichiri. Fernando Huanacuni (2005), sus colaboradoras Cecilia Pinedo y Paola Caballero (2008) y el Consejo de Na-

ciones Indígenas del Ecuador con la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígena (UINPI & CONAIE, 2002). Estas lecturas no ayudarán a comprender que la *chakana*, como puente, es un ordenador de la vida que tiene una hermenéutica o lógica de funcionamiento. Comprendiendo esta lógica podremos aplicarla para reordenar nuestras concepciones diferentemente, y descubrir nuevas opciones y crear e innovar propuestas.

La estructura de la *chakana*, tiene forma de cruz cuadrada de tres niveles, con dos ejes: vertical y *horizontal* que dividen el espacio interno en cuatro partes. Al medio hay un orificio que se representa gráficamente con un círculo. Fernando Huanacuni define 5 espacios y 5 tiempos (Huanacuni, 2005, pág. 7).

El espacio en la *chakana*

En los cuadrantes superiores izquierdo y derecho, encontramos el *Alaxpacha* y el *Kawkipacha* respectivamente, y en los cuadrantes inferiores izquierdo y derecho, encontramos el *Akapacha* y el *Manqhapacha* respectivamente. En el centro, donde confluyen las energías cósmicas y telúricas de los diferentes *Pachas*, encontramos el *taypi* o centro; que Huanacuni lo representa con dos colores en posición vertical: blanco masculino y negro femenino (Huanacuni, 2005, pág. 6). La organización espacial cósmico-telúrica, la encontramos en las comunidades de los *Quechuas* y *Aymaras*, cuyo territorio está organizado en tres partes: *ayllu urqusuyu* / *aransaya* / espacio de arriba, *ayllu umasuyu* / *urinsaya* / espacio de abajo y el *taypi*, al medio dividido en dos mitades cósmico-telúricas. Cada *ayllu* está conformado por familias. A continuación mostramos dos ejemplos de esta organización territorial.

Observamos un primer ejemplo en el ritual *quechua-aymara* del *tinku* / confrontación o encuentro en forma de choque, que se lleva a cabo en la frontera entre los departamentos de Potosí y Oruro. Este es un ritual entre tres *ayllus* guerreros: Los *Laymes* y los *Juqumanis*, *quechuas* del norte de Potosí / *umasuyu* y los *Qaqachaqa aymaras* situados al sur de Oruro / *urqusuyu*, para ordenar el poder, cuando hay problemas de límites no claros. Las dos partes se pelean físicamente por un territorio que alcanza 85 kilómetros del límite interdepartamental y comprende a cinco municipios, 11 Tierras Comunitarias de Origen (TCO) que a su vez abarcan a 63 comunidades (Ariñez, 2014). El ritual del *tinku*, normaba la disputa y permitía una redefinición del límite por un período de un año, evitando la violencia no controlada a lo largo del año.

El *tinku*, se llevaba a cabo en el *taypi*, que es la frontera entre los departamentos. Entre las normas del *tinku*, las parejas de pelea se escogen con simetría tomando en cuenta género, generaciones, tamaño y fuerza. Hablamos entonces de una escalada simétrica por la lucha del poder que se expresa en la extensión territorial. Luego del ritual, los *ayllus* se acercaban y se restablece la relación de complementariedad amistosa. El *tinku* es una forma de reciprocidad negativa.

Un segundo ejemplo de la organización territorial la encontramos en los espacios rituales *aymaras* o *wak'as*. Ellos también tienen el lado *aransaya* /de arriba, para la *Pachamama* del *Akapacha* y el *Alaxpacha*, y un lado *urinsaya* /de abajo para el *Manqhapacha*. Estos lugares rituales no siempre son en el *taypi* de la comunidad;

sino en lugares donde cayó un *Illapa* / rayo determinado para el espacio cósmico o telúrico. Estos son lugares que la comunidad conoce. En La Paz; por ejemplo, todos los *Achachilas* y *Awichas* o espíritus de las montañas que nos rodean tienen sus *wak'as* y los pobladores conocen los lugares de ambos lados para los rituales. En general, podemos decir que las *wak'as* se caracterizan por una energía determinada, pero siempre tienen las dos. Por ejemplo, el *Illimani* es una *wak'a* de energía positiva; pero también tiene un lugar con energía negativa. La Muela del Diablo es una *wak'a* de energía negativa, pero también tiene su lado positivo. ¿De qué depende? Del tipo de rayo que cae y del tipo de mesa que la gente “da de comer” a los *ajayus* del lugar, para nutrirlos.

UINPI – CONAIE, nos muestran varias formas de organizar los elementos de la vida cotidiana en los espacios de la *chakana*. Por ejemplo, los cuatro elementos fundamentales de la vida, pueden ubicarse tomando como referencia lo cósmico y lo telúrico: en el eje vertical tendríamos el aire en la parte superior y la tierra en la parte inferior; en el eje horizontal en la izquierda masculina el fuego y en la derecha femenina el agua. Otro ejemplo: Las cuatro estaciones y su relación con las generaciones: invierno, comprensión y adulto mayor – cosmos; verano, emoción y juventud – telúrico; primavera, cuerpo, niñez y mundo externo – masculino, otoño, adulto, alma y mundo interno – femenino. En cuanto a los colores: azul para el cosmos, el rojo para la tierra, el amarillo del sol para lo masculino y la primavera; mientras que el verde es para el otoño femenino.

En relación a la psicología del ser humano, arriba podríamos poner lo consciente, lo visible, la razón, el pensamiento. Este es el espacio de los filósofos, los sabios, los *amawt'as*. Abajo podríamos poner el inconsciente, las emociones, el contacto, la vivencia intensa. Este es el espacio de los que hacen, es decir, de los maestros constructores, agricultores, artesanos, los *yatiris*. En lo masculino, está el poder: se encuentran los líderes, los políticos y los sacerdotes. En el lado femenino están los creadores: artistas, creadores, poetas, sanadores. En estos ejemplos, siempre hay dos pares de opuestos que se construyen con ciertas características que veremos adelante.

El tiempo en la *chakana*

Los 5 tiempos que Huanacuni nos presenta son: En el eje cósmico telúrico tenemos *Nayrapacha* / *Sintipacha*. *Nayrapacha* es el tiempo de adelante y pasado. Es el tiempo que se ve y está adelante porque se conoce el pasado. Se va hacia adelante viendo el pasado. y el *Sintipacha* / tiempo Intenso, de los rituales, contacto, vivencia, encuentro. En el eje *chachawarmi* tenemos *Jichapacha* / *Jutirpacha*. *Jichapacha* es el tiempo presente y *Jutirpacha* / tiempo de atrás y futuro. Este es el tiempo que no se ve, no se sabe cómo será.

El movimiento del sol en el templo de *Kalasaŷaya* de *Tiwanaku*, durante los solsticios de invierno y verano y los equinoccios de primavera y otoño, nos muestra que el movimiento del tiempo es de derecha a izquierda, lo que coincide con las teorías de Copérnico del movimiento de la tierra alrededor del sol y los cambios de estaciones. Este mismo movimiento circular, de derecha a izquierda, se realiza en los rituales de *ayni* / reciprocidad que fortalece la salud, en los momentos de *ch'alla* o

en el armado de las mesas para la *Pachamama* y el *Alaxpacha*. En cambio el movimiento de izquierda a derecha se usa para armar y *ch'allar* las mesas para el *Manqhapacha*, el movimiento del *kuti* / reciprocidad para la limpieza de la enfermedad.

Wiñaypacha / tiempo del más allá, se ubica en el *taypi* de la *chakana*. Ya habíamos dicho que en la cultura *Aymara* no hay la muerte; hay el más allá. La gente de la comunidad "se va al más allá, a las montañas, para convertirse en *Achachila* o en *Awicha*. Si una persona fue buena, será una protectora; si fue mala será dañina. El tiempo del *wiñaypacha* es el de los días lunes y con mayor fuerza el 2 de noviembre. El *wiñaypacha* implica el momento donde se juntan los tiempos y las dimensiones espaciales; y donde los vivos del *Akapacha* reciben a los *ajayus* de los seres queridos, que han partido al más allá antes del año. Estos *ajayus* se hallan de paso por el *Akapacha*, para ir del *Manqhapacha* al *Alaxpacha*. Por eso, en esta fiesta, se comparte con los *ajayus* y se los representa con muñecos de pan, se arma una mesa con comida, bebidas e *illas* de pan de todo lo necesario para el camino de su viaje. El *wiñaypacha* del tiempo, sería como las *pacarinas* del espacio el lugar del encuentro de varias dimensiones, es como el origen y el fin de la vida en nuestra cultura; pero para las culturas originarias no existe la muerte. Este tiempo, al igual que el *taypi*, también se va a llenar de las energías de los diferentes tiempos.

Cuando observamos la organización del tiempo y de las fiestas en la *chakana*, notamos una correlación con las estaciones y el ciclo de la productividad. Además de las cuatro fiestas importantes del ingreso a la nueva estación, tenemos las fiestas intermedias. Y si las relacionamos con la música, veremos que las fiestas en la época femenina, o de la producción de la tierra tienen música suave y no se baila zapateando fuerte, sino con pasos suaves, casi como acariciando a la *Pachamama*. Esto, porque la tierra está trabajando, está produciendo y no se la debe molestar. Mientras que en época femenina de cosecha, cuando la tierra ya tiene sus frutos, es la fiesta de los carnavales, es momento de alegrarse, de jugar, de bailar, se puede zapatear y la música es alegre y fuerte. Es decir, en el ciclo anual se acompaña y se vive con el ritmo de la producción *Pachamama*. Según los *Aymaros*, el año se divide en dos mitades: la mitad masculina es del 21 de marzo al 21 de diciembre, otoño e invierno en nuestro calendario. Esta época es la del contacto con el cosmos, de la reflexión interna, de los cambios internos, de las decisiones de caminos, de los compromisos, de la producción de ideas.

La otra mitad, del 21 de septiembre al 21 de marzo, primavera y verano en nuestro calendario, es la mitad femenina de la cosecha, del *sintipacha*, de la vida intensa y de los producción de los frutos o resultados del esfuerzo laboral. Esta es una forma de vivir que acompañada y guiada por el ritmo de la naturaleza quien nos determina como vivir: qué comer, qué música escuchar, qué hacer en pensamiento y acción, etc. La relación hombre-naturaleza es de íntimo contacto y giramos en función a las estaciones. Las fiestas son los momentos rituales de cambio de momento en el ciclo anual de producción. Cosa que nosotros, los occidentales hemos perdido. Cuando necesitamos algo, vamos al supermercado y olvidamos que es época de música suave o fuerte, de reflexión o de acción, de interna o externa, silencio o alegría.

Lo mismo sucede con los días de la semana. Los lunes son los días de los *ajayus* de nuestra familia, estamos rodeados de nuestros seres queridos. Esto exige cierto tipo de actividades importantes y nos permite tener siempre presente que nunca estamos solos. Los martes y los viernes, son los días del *Manqhapacha* y debemos protegernos con retama, romero y velas blancas, los días miércoles, jueves y sábados son los días del *Alaxpacha* y del *Akapacha* y son días de *ayni* el domingo es el día de todos.

Enfermedad y el “ritual de cura” en el *sintipacha*

Cuando los ancestros reclaman atención y se ponen molestos, juegan, jalan, asustan, nos llevan. Justo entonces aparecen las enfermedades como el susto cuando los ancestros molestos se llevan el *ajayu* y el *katja* cuando ancestros de un lugar con mala energía agarran el *ajayu*. Cuando se revisa la historia familiar, se encuentra el olvido de los *Achachilas* y/o *Awichas* que reclaman atención. Hay que hacer devolver o soltar el *ajayu*, con una “ritual de cura” que restablecerá el contacto y la relación de reciprocidad entre los ancestros, los seres humanos y la naturaleza. Durante los rituales no he visto a los *amawt’as*, ni a los *yatiris* transformarse, si los he visto concentrarse y trabajar entre dos para protegerse mutuamente de los ancestros enojados, juguetones y dolidos por el olvido, pero no son poseídos.

Los sabios y maestros son intermediarios entre los ancestros, la naturaleza y los hombres para facilitar y restablecer el contacto, la comunicación y la relación. Yo he visto en los diversos rituales, los signos de la naturaleza, como la llegada de las mariposas, de los vientos, de las aves marías y de los leke-leke en el día y he visto en las noches las formas del fuego de *ajayus* que llegan a comer su mesa. He oído la lucha entre *ajayus* de *Achachilas* y *Awichas* con *ch’amas* positivas y negativas y he comprendido la necesidad de saber protegerse en los rituales; pero no he visto posesiones. He visto como una semana después del ritual los *amawt’as* más comprometidos con sus pacientes, los llaman o visitan para conocer sobre sus sueños y cómo estos sueños marcan pautas del grado de efecto del ritual en la familia. Los *amawt’as* y *yatiris* interpretan estos sueños y determinan si falta o no realizar otro ritual. Los pacientes creen en esta visión de la vida y de la salud y la enfermedad, así es su vida y su cultura. A veces, los pacientes nos dicen que creen que se han enfermado porque los han embrujado.

La terapia ancestral, tiene al ritual como al momento central, pero que en realidad es todo un proceso, funciona para ellos, por ello, creo que este tipo de terapia funciona por la sugestión del ritual, por la creencia en los ancestros, por la reciprocidad, por la vivencia del encuentro, de contacto y del tiempo intenso.

Sucede lo mismo con nosotros los psicólogos, la terapia funciona por la relación de empatía y transferencia. Es decir, el efecto del espacio terapéutico va más allá de lo consciente, es subjetivo, es la vivencia de encuentro, de contacto en el tiempo intenso de la sesión donde se habla de cosas fuera de la cotidianidad.

En el ritual, los pacientes están en el *sintipacha* / tiempo intenso, con toda la fe y confianza en contacto con sus ancestros y conformando una comunidad del tipo *jiwasanaka* / comunidad grande con los ancestros de todos los presentes. Todos pedimos a los ancestros que devuelvan o suelten el *ajayu*, que nos den *qamasa*

/fuerza, *ch'ama* /energía, que nos devuelvan las illas perdidas / cualidades simbólicas del bien estar para la vida y que nos den ánimo / emoción. Este contacto se da a través del rol relacionador y negociador que juega el *amawt'a* o el *yatiri*.

Las mesas rituales específicas, tienen los elementos de la casa de la vida y de la cosmovisión, que gustan a los *Achachilas* y *Awichas* de los *Pachas* específicos. Es decir, que a través de las mesas concebidas como objetos de lazo, accedemos a los ancestros y al *Pacha*. En realidad las representaciones simbólicas que hay en nuestra cultura son muy ricas en metáforas. Que los ancestros vengan a comer ese gran festín, significa que nos abren las puertas del *Pacha* para sanar a la familia. Las mesas son *illas* de la cosmovisión, y el ritual significa “dar de comer” el banquete a los ancestros, para “pasar” el límite de nuestra dimensión y establecer contacto con los ancestros del más allá, para redefinir el equilibrio energético y sanar.

Realmente, desde este punto de vista, pareciera que hubieran similitudes con el psicoanálisis, pero la gente con ascendencia *quechua* o *aymara* puede despersonalizarse con nuestras terapias y nosotros podemos colonizar. No se trata de que estas concepciones culturales de la salud, de la enfermedad, de la forma de cura o de los procesos del tratamiento sean despreciables porque no son “científicos”, tampoco se trata de despreciar la psicología, o el psicoanálisis, todo tiene su sentido. De lo que se trata, es de reconocer estos saberes como válidos desde el momento en que tienen sentido para los pacientes se trata de articular y de combinar los saberes porque no podemos decir que nuestro País es netamente occidental o global y que no conoce el mundo ancestral o local. De lo que se trata es de articularlos, no se trata de volver 500 años atrás; sino de reconocerlo y recuperarlo porque en realidad no ha perdido su identidad; sino que se ha transformado. Se trata de recrear, de hacer emerger lo que es y de usarlo.

Tampoco se trata, con ingenuidad, de creer que los pacientes sólo trabajan con nosotros. Muchos pacientes de ascendencia originaria, cuando vienen a nuestra consulta, también van al *amawt'a* y al *yatiri*. Y qué bueno que vayan! Así mantienen su identidad y sus formas de cura. Los pacientes son más interculturales que nosotros los profesionales, porque tomarán del *amawt'a* lo que les hace bien y del psicólogo también. Ahora ¿cómo hacen esa articulación?. Entonces porque no vamos a reconocer lo que los pacientes hacen como una parte de la verdad y ponerla sobre la mesa, mostrarla y activar. Esta perspectiva, está subsumida como dice de Sousa Santos, es algo que está ahí abajo, que no lo vemos, pero que pasa. Entonces, ahora que sabemos que eso pasa, nos toca conocer ese otro mundo y ver la manera de hacer un trabajo conjunto.

Formas de reciprocidades rituales en las culturas *Quechua* y *Aymara*

Thérèse Bouysse-Cassagne (1987, págs. 31-35), en la relación de opuestos que no pueden encontrarse como el día y la noche, el sol y la luna, el blanco y el negro, el fuego y el agua, nos dice que los *Aymaras* proponen dos alternativas de encuentro, diferentes al *tinku* definido como el ritual *Quechua* que pone normas y reglas para un encuentro de contrarios en la guerra. Las alternativas *Aymaras*, originadas en su organización política muy avanzada, son el *kuti* y el *ayni*. El *kuti* es una alternancia de contrarios y el *ayni* es “dar y recibir” trabajo y bienes entre

contrapartes a fin de diferenciarse. El *ayni* puede ir desde el amor más íntimo, hasta la venganza. En cambio, el *kuti* significa “dar la vuelta”, “cambio”, el *kuti* “invierte” la dirección del poder.

Para entender el *kuti*, Bouysse- Cassagne, da una explicación a partir del movimiento del sol. Durante el solsticio de invierno, hay un *wilkakuti*, esto quiere decir que el sol da vuelta su recorrido hacia la inversa. Este *wilkakuti*, dividirá el año en dos: al sol que se acerca a la tierra cada día más entre junio y diciembre; se opone el sol que se aleja cada día más, de enero a junio. Nuestra autora dice algo más, que será de importancia fundamental para comprender la interculturalidad y también el ritual de limpieza de la medicina espiritual ancestral. Citando el diccionario *aymara* – español de Bertonio, jesuita de la época colonial española (Bertonio II: 61), Bouysse-Cassagne hace referencia al achicamiento del sol para explicar que es como “volverse hacia el interior” (*kutitatha*) o “deshacer lo que está torcido”, como la lana que se hace torciendo varios hilos juntos en el sentido inverso.

En el caso del ritual de limpieza, esta lana especial se llama *ch’iqha*, es de colores negro y blanco y ha sido torcida al revés con movimientos de izquierda a derecha, en dirección contraria al movimiento de la tierra alrededor del sol, realizados con la mano izquierda, lo mismo que para armar la mesa y realizar las *ch’allas*. Durante este ritual, en el que todo es invertido, se menciona constantemente la palabra *kuti*: dar la vuelta, invertir o deshacer lo que está torcido, lo que está mal y produce la enfermedad. Entonces el ritual de limpieza se encuentra en relación con el *kuti*.

Bouysse-Cassagne diferencia claramente el *kuti* del *tinku*. Ella dirá que el *kuti* es una alternancia de contrarios, mientras que el *tinku* es una relación de guerra entre dos similares. Un ejemplo podrá ayudarnos a comprender la diferencia: en el momento del crepúsculo. Desde la perspectiva del *tinku* diríamos que es el momento de la jornada cuando el día y la noche son similares entre ellos en relación a la luz. Se vuelven *chicasipacha*, es decir, dos mitades similares, o simétricas, (lo que no quiere decir que sean idénticas), de una sola cosa. Desde el punto de vista del *kuti* diremos que es el momento cuando el día comienza a empequeñecerse, para que la noche crezca. Es la alternancia. Así el *kuti* es “dar la vuelta a la inversa” y el *pachakuti* es dar la vuelta el tiempo, el espacio y el mundo a la inversa para la alternancia. Para el mundo de los Andes hay un *pachakuti* cada vez que una época, o un ciclo temporal, se termina y que otro comienza con una alternancia de poder.

La construcción de categorías interculturales en la *chakana*

La base estructural de la *amawt’aywasi* / casa de saber intercultural o universidad intercultural de las naciones y pueblos indígenas (UINPI) ha sido construida, con el Consejo de Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE), en base a su saber de la hermenéutica de la *chakana*, instrumento de construcción intercultural por esencia (UINPI & CONAIE, 2002, pág. 32) Ellos han definido criterios relacionales para la conformación de los pares de base, lo que nosotros llamamos pares conceptuales de base y con el movimiento articulador circular de la tierra alrededor del sol, han construido sus “categorías interculturales”. Los criterios que se deben cumplir para conformar los pares son cuatro:

Complementariedad: Las características de los elementos del par son la diferencia y la oposición. En el par se percibe la idea de *chacha-warmi* / o pareja de esposos. El hombre complementa a la mujer con aquellas cualidades o fortalezas que le faltan a la mujer y vice-versa, los dos elementos se complementan a partir de sus diferencias, para hacer uno sólo.

Proporcionalidad: Los componentes se caracterizan por ser similares en sus diferencias, pertenecen al mismo género (humano, animal, planta, cosa) y tienen la misma magnitud de poder, de fuerza, de tamaño. Son componentes simétricos con la misma característica de fondo. Una pareja con dos miembros de personalidad fuerte, o con dos miembros de personalidad baja. Ambos son sujetos similares. Por ejemplo, en la *chakana*, el círculo es proporcional al cuadrado y en el *tinku*, que es otra forma de reciprocidad, las peleas se realizaban entre iguales.

Correspondencia: Los elementos que se relacionan pertenecen a dos conjuntos o sistemas diferentes. La relación que se establece es unívoca y recíproca. Es decir a “A” le corresponde “B” y sólo “B” y no “C”. No hay ambigüedad. Es una relación digamos de colaboración, o un compromiso formal de palabra o escrito. Por ejemplo: noche / día, el *llatunka* de las montañas en el agua.

Reciprocidad: Entre los componentes se establece una relación de “dar y recibir”, de ida y vuelta como en el *ayni*, que produce lazos de asociación. Por nuestra experiencia nosotros observamos además el *kuti* como el movimiento de dar la vuelta, de invertir la dirección de la influencia.

Estos cuatro criterios nos muestran una “relacionalidad” parecida a los tipos de patrones complementarios y simétricos del enfoque sistémico. La diferencia es que los *Quechuas* y *Aymaras*, tienen la correspondencia y varias formas de reciprocidad visibles. En la casa del saber Quechua hay dos pares que cumplen los cuatro criterios relacionales: El par *ushay* / *munay* ha sido ubicado en el eje *chacha-warmi*, masculino / femenino; y el par *yachay* / *ruray*, o saber / hacer, ha sido ubicado en el eje de la organización espacial *Hananpacha* / *Ukhupacha*.

Una vez construidos y situados los pares, se construyen las “categorías interculturales”. Con una perspectiva ecologista, en contacto estrecho con la naturaleza, hacemos el movimiento circular anual de la tierra alrededor del sol, que nos marca las cuatro estaciones. Los puntos extremos de los ejes de la *chakana* serían las cuatro estaciones del año. Cada componente de la estructura base de los pares, situado en el lugar de una determinada estación, cobra un sentido metafórico de la cosmovisión andina. Este movimiento circular es de derecha a izquierda, como en la *ch'alla* y produce la interacción entre los dos pares de la *chakana*.

El movimiento inicia por el *Alaxpacha* y va a lo masculino. En estos espacios, en nuestro ejemplo, tenemos *yachay* / *ushay*; entre estos dos componentes de pares con naturalezas diferentes, pero de igual importancia, entre el saber y el poder, tenemos el “saber poder”. Es decir que, los conocimientos que se construyen entre diferentes, se oficializan y se hacen visibles. Esta interacción produce el “desafío de la interculturalidad”. Su concepción de interculturalidad implica entonces “saber sobre el manejo del poder”, esto porque en las relaciones entre iguales, se juega el poder y quien sabe manejar el poder, trata de corresponder y reciprocitar

con los iguales, alternando el poder. La interculturalidad se trata de que el saber ancestral local, tenga poder visibilizándose en un mundo globalizado, o que el poder o la institución formal se transforme, para tener saber ancestral.

Siguiendo nuestro círculo, entran en interacción los componentes del *ushay* (poder) y el *ruray* (hacer). Esta interacción produce la categoría intercultural de “poder hacer” que implica el desafío de la tecnocracia, de la práctica y de las técnicas ancestrales para producir como parte del sistema formal. Es el saber hacer sobre la agricultura para producir mejor que es recuperado y utilizado. Por ejemplo, los saberes espirituales articulados con el conocimiento sistémico son parte del sistema único de salud, u otro sector.

Los siguientes componentes en interacción son *ruray / munay*, lo que nos permite pensar en “hacer amor” es el contacto, el “desafío de habitar ecológico para la vida” que hace referencia a la relación de respeto y amor a la *Pachamama* y a la relación hombre – naturaleza, donde el hombre es parte de la naturaleza. Es la producción con la sabiduría de valorar la naturaleza y sin desequilibrar el sistema ecológico. Se trata del vivir bien y de proponernos de vivir sin que no falte nada y sin tener surplus. Este es el espacio de saber alimentarse con productos naturales para tener fortaleza física, equilibrio y armonía emocional. Es el espacio del saber vivir en armonía con el ritmo de la agricultura, donde además incluyen el tipo de práctica cultural según el momento del ciclo anual. Es el espacio de la articulación entre diferentes, de los rituales ancestrales y del contacto con la cosmovisión y los ancestros.

Finalmente, para cerrar el círculo, en la combinación *munay / yachay* tenemos el “amor de saber”, saber sobre la vida, saber vivir bien, o el desafío de la cosmovisión. Se trata de saber sobre la “casa de la vida” o de una forma de conocimiento filosófico acerca de la forma de ver el mundo, de su organización espacio-temporal, de su espiritualidad y de su influencia para saber vivir la vida. Se trata de reconocer limitaciones en el conocimiento y de desear seguir aprendiendo desde el lugar del otro.

El ciclo del ambiente vivido como hilo conductor del movimiento

El concepto del “ciclo del ambiente vivido” de Etienne Dessoy (2002, págs. 112-113) es parte de su teoría sobre “el hombre y su medio”, donde él profundizó sobre el contexto como espacio. Su propuesta consiste en una estructura organizada en dos ejes: el vertical con tres niveles: creencias, ética y ambiente; y en el eje horizontal hay dos temas: cultura y comunicación. Las creencias en la cultura implican contenidos como los mitos, la ideología, la representación y la motivación. Las creencias se comunican en el discurso. La ética, culturalmente, hace referencia al código de ética constituido por un código normativo y un código icónico. El primero hace referencia a las normas, reglas, ritos y valores instrumentales. Estos, comunicacionalmente, se expresan con la interacción digital.

El código icónico hace referencia a la expresión no-verbal de las normas, reglas, ritos, valores instrumentales. Desde el punto de vista de la comunicación, estas se expresan en la interacción analógica. Para Dessoy la ética es la coherencia entre estos dos lenguajes comunicacionales. Finalmente, el ambiente, desde un punto de vista



cultural, son: el estilo de vida, la valorización y las motivaciones fundamentales. Su forma de comunicación es el contacto. Desso y se refiere al ambiente para indicar el clima emocional del sistema y plantea el “espacio vivido” para comprenderlo.

Este espacio está compuesto de dos espacios extremos importantes: el de la unión y el de la distancia. Mientras que en el espacio de unión tenemos la proximidad relacional y la fusión, en el espacio de distancia encontramos la separación y la ruptura de contacto. Ejemplos pueden ser el amor y el odio respectivamente. Desso y, los pone en relación a través del ciclo del ambiente vivido cuyo recorrido se representa con el signo del infinito. Entre dos personas que acaban de conocerse, por lo general hay distancia y un ambiente algo frío. Si ambas personas se sienten cómodas la una con la otra, pasarán a un momento de tendencia al entendimiento en el que se conocerán un poco más y harán un esfuerzo por sobrepasar la dificultad de adaptarse a compartir la vida. Este período se presenta como un ambiente de contacto tibio a caliente. Este proceso continuará hasta llegar al punto de acuerdo y de máximo contacto con temperatura ambiente caliente. Entonces, puede suceder que el exceso de contacto asfixie a una de las personas, o que una de las personas invada el espacio del otro privándolo de todo espacio propio. Es el momento de iniciar el recorrido de la tendencia hacia el desacuerdo donde, la temperatura ambiente es de caliente a tibio con tendencia a frío.

En este período intermedio se genera un espacio de distancia entre las personas y cada una puede tener la posibilidad de realizar sus actividades independientes e individuales. Puede suceder que este hábito lleve a la pareja a distanciarse y hasta generar disputas, riñas y una separación con un ambiente de contacto frío. La distancia puede llevar a ambos miembros de la pareja a extrañarse y a reiniciar el proceso de la tendencia al acuerdo y al entendimiento con una temperatura ambiente de frío a tibio con tendencia a calentar. De esta forma reinicia el ciclo. Sin embargo, hay que remarcar que el segundo ciclo nunca será igual que el primero. De esta forma Desso y nos dice que toda relación de pareja, de amistad, de familia, de trabajo tiene normalmente esta dinámica cíclica (Desso y, 2002, págs. 107-109).

En este recorrido cíclico, en forma del signo de infinito, nos llama la atención la facilidad de establecer contacto entre los espacios diferentes, opuestos; similares y correspondientes. En el espacio intermedio, hay una cruz conformada por dos diagonales, como la *chakana*, que corresponde a períodos largos del ciclo: los procesos de tendencia al acuerdo y al desacuerdo. Estas diagonales que ponen en relación las categorías interculturales de arriba con las de abajo, son puentes de contacto y de relación de correspondencia, entre categorías no sólo definidas como simétricas por su importancia; sino también diferentes y opuestas. Estas diagonales nos permiten articular por un lado, el desafío de la interculturalidad con el desafío del habitar ecológico para la vida; y por otro lado articulamos el desafío de la tecnocracia con el desafío de la cosmovisión.

Propuesta de articulación entre la medicina espiritual aymara y la sistémica

Nuestra hipótesis es la siguiente: Si traspasamos el recorrido del ciclo del ambiente del espacio vivido a nuestra *chakana* de conceptos básicos y categorías interculturales, podemos realizar un recorrido cíclico, al que llamaremos “hilo

rojo o conductor de articulación”. Las diagonales de la *chakana*, nos permitirán articular las categorías interculturales. Pero, este movimiento cíclico en una sola dirección, queda con la influencia de un solo poder y, por lo tanto, incompleto. Si incluimos en él la reciprocidad del *kuti*, del *ayni* y del *tinku*: con el *kuti* damos la vuelta de dirección de influencia, con el *tinku* obtendremos la alternancia de poder y de influencia y con el *ayni* realizamos el contacto de saberes y conocimientos para crear lazos. Esto se expresará en nuestro recorrido cíclico, con un primer ciclo de ida y un segundo ciclo de vuelta, con alternancia de poder.

Entonces podemos decir que, desde el momento en que las diagonales de la *chakana* y el ciclo del ambiente vivido de Desso, facilitan el contacto entre dos puntos opuestos y simétricos, complementarios y correspondientes, se establece entre ellos una dinámica relacional circular de reciprocidad y de mutua influencia con alternancia de poder, imposible de evitar, que puede denominarse interculturalidad. Esta influencia mutua se expresa en la dinámica de ida y vuelta produciendo una reciprocidad cíclica de alternancia de poder entre las categorías interculturales en interacción.

Dos pares en constante cambio identitario: reflexión / acción y medicina espiritual *aymara* de El Alto / enfoque sistémico, interactúan circularmente y producen categorías interculturales. Su interacción cíclica de ida y vuelta produce un proceso creativo de articulación intercultural del que emergerá una construcción de conocimiento que se llamará “clínica intercultural”.

Los **dos pares fundamentales** de la *chakana* serán construidos siguiendo los cuatro criterios de la relacionalidad andina: complementariedad, proporcionalidad, correspondencia y reciprocidad. El primer par es la investigación-acción en el eje del *Alaxpacha / Manqhapacha* con los conceptos de base de reflexión en la parte superior y la acción en la parte inferior. El segundo par ubicado en el eje de género *chachawarmi* con los enfoques de la medicina espiritual ancestral en el lado masculino y el enfoque sistémico en el lado femenino.

Para construir las **categorías clínicas interculturales**, realizamos el movimiento circular de derecha a izquierda empezando por el *Alaxpacha*. Ponemos en relación la reflexión con la medicina espiritual ancestral y producimos una teoría de la terapia ancestral *Aymara* en El Alto, sobre el conocimiento de los procesos espirituales de enfermedad / salud. La relación entre la medicina espiritual ancestral *Aymara* y la acción, producirá la articulación de las intervenciones etiológico-terapéuticas rituales, respetando el orden local de la visión del mundo andino. La relación entre la acción y la sistémica producirá la articulación de las intervenciones etiológico-terapéuticas de la psicología de sistemas humanos rituales, respetando el orden global circular de la sistémica. Finalmente, entre la sistémica y la reflexión, se producirá la construcción del conocimiento clínico sistémico.

El siguiente paso es el movimiento de **los ciclos del hilo rojo conductor y articulador**. Este pone en relación dos pares categorías interculturales. La primera diagonal pone en contacto el conocimiento de la medicina espiritual *aymara* con la práctica clínica sistémica y la segunda diagonal, pone en contacto la intervención ritual de la medicina espiritual *aymara* con el conocimiento clínico sistémico.



El resultado de estos procesos de interacción será **la clínica intercultural** que podrá situarse en el *taypi* y en el *wiñaypacha*. En ella se articulan lo local y lo universal, la identidad y la alteridad, la diferencia y la similitud, lo ancestral y lo occidental, la medicina espiritual *aymara* y la clínica sistémica. Se articulan razonamientos y prácticas de dos enfoques etiológico – terapéuticos. En este centro entramos en el mundo fascinante de la mediación y de la atracción de fuerzas contrarias para ponerlos en contacto y al mismo tiempo se encuentra en transformación constante. El *taypi* tiene también su par *urinsaya / aransaya*. En *urinsaya* se da la articulación de la correspondencia de la reflexión intercultural, compuesta por la teoría del enfoque sistémico y el conocimiento espiritual. Ambos son resultados de los procesos de sistematización y análisis de la investigación. En *aransaya* se da la articulación de la correspondencia de la acción intercultural y la aplicación del dispositivo: “separados pero juntos”, para producir las intervenciones interculturales que son resultado de los rituales o la acción de la medicina espiritual y de la terapia familiar o la acción sistémica.

Haremos el ejercicio de articular los pares de las dos diagonales, haciendo el recorrido cíclico completo, es decir de ida y vuelta. Siguiendo el hilo conductor del ciclo de ida, en el que la influencia es de la medicina espiritual ancestral al enfoque sistémico, empezamos por la acción de la terapia sistémica, pasamos a la reflexión sistémica, reconocemos los límites y nos acercamos al enfoque de la medicina espiritual ancestral. En un segundo paso empezamos a conocernos en el *taypi* y pasamos a la acción de la medicina espiritual ancestral para realizar la intervención con sus propias prácticas y costumbres. En un tercer momento, en el punto de la reflexión de la medicina espiritual ancestral, esta información analizada con el método científico cualitativo, producirá una comprensión del trabajo de los *amawt'as* y de algo como un psiquismo andino.

En la diagonal de la reflexión del enfoque de la medicina espiritual ancestral a la intervención clínica sistémica, estos nuevos conocimientos serán transmitidos para devolver esta información a la acción sistémica. Finalmente, de este punto nos desplazamos hasta la reflexión sistémica donde se analizará el contenido de la devolución desde un punto de vista clínico sistémico. Podemos decir que este ciclo es un *ayni* de saberes y conocimientos, pues si bien la medicina espiritual ancestral hace aportes clínicos a la sistémica, la sistémica aporta a la medicina espiritual ancestral su método de análisis de información para producir saberes y conocimientos.

El segundo ciclo, inicia con el *kuti* para dar la vuelta la dirección de la influencia y del recorrido. Se trata entonces de la influencia ancestral sobre la sistémica y luego de la sistémica a la medicina espiritual ancestral. Así, en la reflexión del enfoque sistémico, habiendo reflexionado sobre la información emitida por la medicina espiritual ancestral, se identifican nuevos temas y perspectivas clínicas. Esta nueva información se aplica en la intervención clínica, donde se interviene en terreno tomando en cuenta estos aspectos. Desde este punto nos desplazamos a la reflexión de la medicina espiritual ancestral para mostrar el trabajo sistémico / espiritual realizado. En el punto de la reflexión de la medicina espiritual, ellos reflexionarán sobre esta información y podrán reconocer algunos límites y nuevos temas y perspectivas sistémicas que no fueron identificados por la medi-

cina espiritual ancestral y que pueden ser útiles para la familia. Algunos de estos temas y perspectivas podrán ser trabajados en la acción de la medicina espiritual ancestral con sus prácticas y costumbres, realizando intervenciones espirituales / sistémicas. Estas acciones serán reflexionadas en el campo sistémico / ancestral. Así vemos que los dos enfoques se influyen mutuamente y empezará un segundo ciclo de dos ciclos de construcción conjunta.

En la investigación hemos alcanzado a realizar sólo el primer ciclo y el primer paso del segundo. Para continuar con el proceso de construcción en el siguiente paso, será importante aplicar estas nuevas referencias ancestrales en el enfoque sistémico y hacer una devolución a los *amawt'as* del efecto de las nuevas intervenciones de terreno y mostrar la forma de intervenir. Su autocrítica podría permitirles reconocer sus límites y la necesidad de mejorar sus prácticas dejándose influir por el enfoque sistémico.

El caso Pusi Janq'u

La presentación del caso *Pusi Janq'u* o 4° blanco, es el cuarto caso con el que hemos aplicado la estrategia intercultural “juntos, pero separados”, para “hacer” interculturalidad. Esta estrategia fue el resultado de nuestro acercamiento a la medicina espiritual *aymara* entre los años 2008 – 2010. Nos plantea, por un lado, que cada enfoque intervenga en espacios separados, con sus propias prácticas culturales y técnicas; debido a las diferencias de intervención de los enfoques y al respeto del otro. Por otro lado, nos plantea que ambos enfoques intervengan al mismo tiempo. Es decir la estrategia nos plantea que los enfoques trabajen “separados”, cada uno en su “espacio terapéutico”; pero “juntos” en acción paralela en el “tiempo” y en el “mismo caso”. En cuanto al estatuto de los datos podemos decir que las informaciones sistémicas son las del tiempo común de aplicación de la estrategia y han sido recogidas por el terapeuta del caso (no por la investigadora), en forma de grabaciones de voz; mientras que las informaciones espirituales son de todo el proceso de intervención espiritual, recogidas por la investigadora mediante la observación participante en forma de fotografías, grabaciones de voz y filmaciones.

El caso *Pusi Janq'u* ha sido tomado en cuenta para realizar la primera aplicación del *thaki* intercultural que hemos propuesto para la articulación teórica de la medicina espiritual *aymara* y la sistémica. Para ésta primera aplicación hemos escogido el caso más complejo y delicado; pero al mismo tiempo con amplia información, como para cubrir las necesidades del análisis, o interpretación de datos. La información sistémica ha consistido en la carpeta clínica y en 6 sesiones sistémicas, 13 – 19, de la familia *Pusi Junq'u*. Las entrevistas grabadas, fueron analizadas mediante el método de análisis de contenido diacrónico y sincrónico; mientras que las informaciones espirituales, únicas, debido a que este enfoque trabaja con un solo ritual en un tiempo puntual e intenso, han sido analizadas con los métodos primero, descriptivo para conocer la otra forma de intervención, y después con un análisis contextualizado en la cosmovisión andina, para entender y recuperar sus conceptos y propuestas de trabajo.

Este *thaki* intercultural empieza en la “acción sistémica” o “el tiempo de la te-



rapia familiar”, en un contexto de intervención sistémica. Es decir, por mandato de la Defensoría de la Niñez y la Adolescencia de El Alto (DNA), presentamos el caso. En la parada “reflexión sistémica”, la terapia familiar en sí, se presenta como una interpretación de la sistematización de los datos brutos de seis sesiones de terapia familiar, cuidadosamente grabadas y transcritas. En el proceso de interpretación identificamos que el psicólogo introdujo una alternativa al sistema familiar, sólo en las últimas sesiones y que el profesional vivió un proceso muy duro y tortuoso, que nos lleva a reconocer los límites del trabajo terapéutico.

Este reconocimiento de falta en el sentido psicoanalítico, justifica la participación “genuina” de complementación con la medicina espiritual *aymara*. Siguiendo nuestro *thaki*, en el punto del “encuentro intercultural” conocemos a los *amawt’as* y les solicitamos su participación en la investigación y en el caso. Los *amawt’as* aceptan y asumen el caso y en la “acción de la medicina espiritual *aymara*, ésta responderá a la demanda sistémica, realizando sus rituales según sus hábitos y costumbres. En el punto de la “Reflexión de la medicina espiritual *aymara*” analizaremos e interpretaremos ésta información, intentando verla desde la mirada del otro, introduciendo otra mirada y otra lectura de la situación que vive la familia e impregnándonos de estas nuevas perspectivas. Finalmente en el tiempo de la influencia de la medicina espiritual *aymara* en la terapia familiar, analizaremos los temas nuevos que pueden ser introducidos en la terapia familiar, para que la familia vaya bien.

El tiempo de la terapia familiar

Este tiempo, situado en nuestra *chakana* en el vértice derecho inferior, por los eventos histórico – legales del caso y los datos de seis sesiones 13 – 17 y 19 de la terapia familiar del caso *Pusi Janq’u*. Sin embargo, por cuestiones metodológicas, en este ensayo presentaremos los eventos histórico-legales del caso y la situación clínica de la familia.

Los eventos histórico - legales del caso

La familia *Pusi Janq’u* ha sido enviada al Centro de Atención Terapéutica (CAT) del GAMEA (Gobierno Autónomo Municipal de El Alto) por la DNA del DV el 04.04.12. El seguimiento terapéutico ha comenzado el 25.04.12 y se han realizado 23 sesiones hasta el 19.02.13. Este es un caso peculiar, que por su grado de dificultad, ha tomado más tiempo de trabajo que el promedio de familias. Se trata de un caso de abuso sexual intrafamiliar de la hija adolescente, quien será llamada Claudia, por parte de su hermano mayor, quien recibirá el nombre de Alberto³³. Los eventos del procedimiento legal del caso refieren lo siguiente:

El informe del 27.03.12 de la Brigada de Protección a la Familia da cuenta que la patrulla 110 había llevado a la familia *Pusi Janq’u* a la policía y que el Sr. Julio *Pusi*, de 62 años, había denunciado a la Sra. Alicia *Janq’u*, de 37 años de edad. Los hijos la denunciaron de malos tratos psicológicos y físicos y comunicaron que ya habían realizado una denuncia en la DNA. La Brigada de Protección a la familia habiendo diagnosticado “irresponsabilidad materna y paterna” envió el caso a la

³³ Por cuestiones de ética, los nombres y características generales de la familia han sido modificados.

DNA 24 horas, donde quedaron los 5 hijos mayores: Alberto (16 años), Alfredo (14 años), Claudia (13 años), Luis (12 años) y Marta (9 años). Las dos niñas más pequeñas Felipa (2 años) y Rubí (1 año) partieron con sus padres a casa.

La psicóloga de la DNA, en su informe del 29.03.12, entregado al Fiscal del Ministerio Público a cargo del caso, da cuenta de malos tratos físicos y psicológicos de parte de la madre contra sus hijos, de la ausencia de autoridad paterna y materna, de consumo de alcohol por parte de la madre y del abuso sexual contra Claudia de parte de su hermano Alberto. De acuerdo a este mismo informe, ésta última información fue comunicada en primera instancia por la Sra. Alicia, al día siguiente del evento con la policía. Siendo que este evento fue confirmado por Claudia, dando detalles de su victimización, la DNA puso en acción la “ruta crítica” del sistema de protección para este tipo de situaciones. Alberto fue transferido a la unidad de la policía contra crímenes, la FELC-C, donde declaró y confirmó el abuso sexual contra su hermana. En el IDIF se realizaron consultas médicas con Claudia que mostraron una rasgadura antigua. Ante estos antecedentes la DNA solicitó al Ministerio Público tomar medidas preventivas. El 29.03.12 el Ministerio Público determinó tres medidas preventivas: La detención preventiva de Alberto, enviándolo al Penal de San Pedro. Claudia, Alfredo, Luis y Marta, a solicitud de la madre, retornaron a su casa con sus padres. Claudia y sus padres, recibieron una ficha de derivación para el CAT.

La Presentación de la situación clínica de la familia *Pusi Janq'u*

La familia *Pusi Janq'u* está compuesta de nueve miembros: dos adultos y siete hijos. La pareja de adultos se caracteriza por una diferencia de edad importante (62 – 37). La fraternidad de siete hijos tiene dos subsistemas: el primero, de los cinco hijos mayores, tres hermanos y dos hermanas, entre 16 y 9 años y el segundo conformado por dos pequeñas niñas de dos y un año. En cuanto al Sr. *Pusi*, se sabe que sus padres fallecieron, que él es el tercero de cuatro hermanos y el único varón y que es divorciado. En el primer matrimonio tuvo cuatro hijos. La Sra. *Janq'u* es hija única. Su padre falleció y su madre se volvió a casar y tuvo cinco hijos, cuatro varones y una mujer, del segundo matrimonio.

El Sr. *Pusi* trabaja esporádicamente y la Sra. *Janq'u* hace comercio viajando constantemente. La Sra. *Janq'u* tiene una relación difícil con su esposo y con sus hijos mayores. El Sr. *Pusi*, trata de no ser agresivo físicamente con sus hijos, pero tiene un rol paterno-filial periférico. Aunque viven bajo el mismo techo, ellos consideran estar separados desde hacen varios años y duermen en cuartos separados. Entre los hijos mayores también se presentan dificultades relacionales importantes que llegan a los golpes. Alberto, el hijo mayor, abusó de su hermana Claudia, la tercera. Además, pareciera que Claudia, hubiera sido abusada por el albañil vecino. Estos eventos nos muestran una familia sin control de norma interna y con límites externos transgredidos.

En cuanto al set terapéutico o al orden de participación de los miembros de la familia en la terapia, podemos decir que la primera entrevista, 20 días después, fue realizada con el padre de Claudia, el Sr. Julio *Pusi*. A la segunda sesión asistieron madre, padre e hija, a la tercera sesión asistieron padre e hija y a partir de la cuarta entrevista asistió la madre con Claudia. Sólo en algunas sesiones, sobre

todo del final del proceso, asistieron los hermanos de Claudia.

En la cuarta sesión Claudia comunicó que fue víctima de otro abuso sexual, por parte del vecino albañil, quien hizo trabajos en su casa. Los padres emprendieron los trámites, para abrir un segundo procesos judicial paralelo. Claudia sufrió abusos sexuales y maltrato psicológico, tanto en su familia como en el sistema de protección. La entrevista en la Cámara Gesselle fue anulada por ausencia de seguimiento del GAMEA y Claudia tuvo que realizar seis entrevistas, con seis psicólogos diferentes viviendo situaciones altamente estresantes para ella.

El tiempo de la reflexión sistémica

Este tiempo concibe la sistematización, análisis e interpretación de la información del enfoque sistémico. Como resultado de la misma, presentamos las hipótesis relacionales o el diagnóstico inicial, el análisis sistémico del proceso terapéutico y la conclusión de la reflexión sistémica.

Hipótesis relacionales o diagnóstico inicial

El método de la terapia sistémica está marcado por la construcción de hipótesis que se realiza a partir del dialogo circular, entre el terapeuta y la familia. La hipótesis de la situación familiar permite visibilizar un diagnóstico temporal y cualitativo, con perspectiva amplia, relacional y estructural. La hipótesis orienta el trabajo inicial del proceso terapéutico. En nuestro caso tenemos varias hipótesis complementarias que presentamos a continuación.

Minuchin (1979, págs. 116-122), nos orienta sobre la lectura estructuralista de la familia *Pusi Janq'u*. Desde este punto de vista, La familia *Pusi Janq'u* podría ser un sistema en proceso de desestructuración, que presentaría síntomas múltiples: problemas de pareja, problemas de comportamiento del hijo varón menor, dificultades escolares en todos los hijos que asisten al sistema educativo, dificultades para asumir el poder de parte de la madre, desvalorización contra el padre, celos por parte del esposo y abuso sexual de parte del hijo mayor a su hermana.

La dinámica familiar está marcada por múltiples eventos de emergencia, con crisis constantes y relaciones enredadas. Los límites relacionales son confusos a nivel interno intergeneracional y a nivel externo no tienen límites, ni control.

Desde este punto de vista estructuralista, podemos decir que el abuso sexual se presenta cuando los límites son débiles o difusos, generando confusiones en los roles intergeneracionales, donde los hijos son padres de los padres, o parentificados. El desorden produce el abuso sexual.

En la perspectiva relacional, Carter y McGoldrick (1989) nos guían a identificar el momento del ciclo vital de la familia para orientar el tipo de crisis que está enfrentando la familia. Esta familia, se encuentra en un momento de cambio hacia una familia con un padre de la tercera edad y una pareja aún joven. Esta transición produce un cambio de roles en la familia: La Sra. Alicia asumirá el liderazgo familiar. La difícil realidad económica, a causa de los trabajos esporádicos del Sr. Julio, obligará a la Sra. Alicia a trabajar más tiempo. Esto implicará, dejar la casa y a los hijos por períodos más prolongados. Ante esta situación, la Sra. Alicia solicitará ayuda

a su hijo Alberto. En el proceso, Claudia también recibe otras responsabilidades.

Esta dinámica de sustitución de tareas, normal en el marco cultural y del funcionamiento de los sistemas familiares, tiene dos factores interiores que marcan la diferencia: la dificultad de pareja y la inmadurez de Alberto. La madre entregó el poder a Alberto, entreverando los roles del hijo y del padre. Alberto toma el espacio de poder. Sin embargo, factores como su inmadurez en este manejo, sumada a su despertar a la sexualidad, junto a la ausencia de protección del sistema paterno a Claudia, han podido determinar que Alberto hubiera abusar de su poder con su hermana Claudia. Él habría transgredido y habría sobrepasado la autoridad materna. Estos síntomas comunican que la reorganización familiar no funciona.

Profundizando más el tema de la relación de pareja en el texto de Cirilo & di Blasio, (1992, págs. 89-91), encontramos que en las familias maltratantes hay juegos relacionales de coaliciones abiertas, como la crisis en la policía que se caracteriza por enviar el mensaje de la imposibilidad de los padres de cumplir su rol, introducir orden y cuidar a su progenie. Otros juegos relacionales son: la utilización del niño o adolescente, en este caso de Claudia, para enviar mensajes a terceros o al sistema de protección; y un hijo preferido, Alberto, y otros descuidados, sobre todo Claudia, Luis, Alfredo y Marta. La Sra. Alicia ha sufrido de carencia afectiva de niña con una madre que no orientaba y un padre que partió tempranamente.

Este patrón de irresponsabilidad paterna se repite en la nueva familia: Ella sale de casa y el esposo, asume responsabilidad sólo con los niños pequeños. Más bien, él cela a la Sra. Alicia, niega la paternidad de los niños pequeños y transmite este mensaje a su familia de origen. El abuso sexual de Alberto a Claudia no viene a ser otra cosa que el reflejo de la mala relación de pareja entre los padres.

La madre no dio sentido, ni visibilizó el abuso sexual de Alberto contra Claudia, en su momento. Sin embargo, la relación madre-hijo fue tomando la forma de escalada simétrica, que concluyó en coalición abierta. La Sra. Alicia, quien quería castigar a su hijo, ha comunicado el abuso sexual de Alberto, al sistema de protección. Sin embargo, ella no quería hacer daño a su hijo. Esta situación ha profundizado el malestar en la relación de pareja y la familia. A lo largo de la terapia, como en la vida actual, el Sr. Julio ha jugado un rol periférico, dejando en manos de la Sra. Alicia, la responsabilidad de resolver la situación. Claudia, pasó por un proceso de victimización múltiple en la familia, aprendió a colaborar a su madre, parentificándose, y asumió parte de la responsabilidad materna. La Sra. Alicia no asumió un rol de protección a Claudia; sino que la objetivó.

Análisis sistémico del proceso terapéutico

El análisis cualitativo del caso fue realizado a partir de las 6 sesiones terapéuticas del caso: 13-17 y 19, correspondientes al período de intervención de la medicina espiritual ancestral. Estas fueron facilitadas a la investigadora por el psicólogo a cargo del caso.

En cuanto al setting o a la participación de los miembros de la familia en las sesiones, encontramos que hasta la sesión 12 se realizaron 3 entrevistas con la participación del padre y 9 entrevistas madre-hija. A partir de la sesión 13, se ha



mantenido el espacio madre-hija y se abrió el espacio a la participación a los hermanos de Claudia. Se confirmó la ausencia paterna. Así las sesiones 13 y 14 fueron realizadas con la fraternidad del subsistema de hijos mayores, la sesión 15 fue una entrevista individual con la Sra. Alicia, la sesión 16 fue una sesión madre-hija con la presencia de las hermanitas pequeñas, la sesión 17 madre - hija y la 19 con la presencia de la madre, Claudia, Luis y las dos niñas pequeñas.

El análisis horizontal de las 6 sesiones analizadas, ha permitido identificar los temas trabajados: la introducción de normas en la fraternidad, los lazos fraternales dispersos, la definición de la relación terapéutica, la angustia de lo que se dice y la victimización múltiple de Claudia: sexual, física y psíquica en diferentes espacios sociales, el reconocimiento de la víctima y el contexto: la relación de pareja y la angustia de la madre. El análisis vertical ha permitido profundizar el contenido de los temas que desarrollamos a continuación.

La introducción de las normas en la fraternidad

En un primer encuentro entre el psicólogo y el subsistema de hijos mayores, se estableció un espacio para que todos los participantes puedan medir límites, definan el espacio terapéutico y la relación de confianza. La técnica utilizada fue el juego del ganso que ha permitido trabajar el tema del respeto de las normas y las reglas, el buen trato de explicación del sentido de las reglas ante las transgresiones ha generado suficiente confianza como para que Luis plantee sus dudas a propósito de las reglas en casa, la difícil situación de fragilidad socio-económica de la familia y el difícil rol de los padres. La conversación les permite reconocer la importancia de seguir la guía y la orientación de los padres. El espacio queda definido como un espacio de escucha, de buen trato, de orientación para seguir el buen camino.

Los lazos fraternales dispersos

Claudia, por su parte, demanda apoyo por parte del psicólogo para obtener el permiso de los padres a fin de trabajar y aportar económicamente. Cuando ella introduce esta demanda, su hermano Alfredo se hace la burla imitándola, socarronamente, con intención de ridiculizarla. Esta información comunicacional permite deducir una dinámica de tensión en la relación entre Alfredo y Claudia, que se confirma cuando Alfredo se despide comunicando que no volverá a la terapia. Marta, quien había participado silenciosamente, tampoco volverá. Luis, comunica que cree haber empezado a comprender el sentido de los encuentros de terapia y decide volver.

En la sesión 17, identificamos que la difícil relación entre Claudia y su hermano Alfredo se debió a que Claudia en la entrevista de psicología forense en la Cámara Gessell, había comunicado que su hermano Alfredo, también había participado del abuso sexual contra ella. Este fue motivo de gran disputa en la casa y Claudia fue fuertemente reprendida por su madre. Cuando Claudia tuvo la posibilidad de explicar lo vivido en el momento, explicó que ella no quería perjudicar más a su hermano Alberto. En realidad no sabía que decir. Esta comunicación de Claudia en la terapia nos muestra su vivencia de negación de su propia victimización dentro y fuera de la familia. Alfredo, teniendo miedo de verse implicado en el proceso y de correr la misma suerte que su hermano Alberto, tomó distancia del

proceso de terapia.

La angustia de lo que se dice y la victimización múltiple de Claudia

Se observa en tres eventos que se presentan en la sesión con el subsistema de los hijos mayores:

El primer evento: los hermanos generan un ambiente de caos, entendido como ruido cuya función marca, comunica, hace notar un peligro en la comunicación, o en la relación del espacio terapéutico. Este ruido tiene la función de impedir el avance del trabajo terapéutico, para llamar la atención y hacernos escuchar que lo que hay detrás del ruido es muy delicado y peligroso. Claudia habla y comunica su decisión de no grabar la sesión. La grabadora había sido introducida a fines investigativos por el psicólogo. Este instrumento implicaba la presencia de alguien externo, desconocido y peligroso: la investigadora. Claudia tuvo totalmente la razón. Debimos pedir permiso para grabar.

El segundo evento: la inquietud de los hermanos, genera una alianza entre ellos cuando se trata de definir lo que se contará a mamá sobre lo que se habló en la sesión (la madre asumió el control de lo que se dice en los espacios formales del sistema de protección). Jorge Barudy (1997) orienta sobre la importancia terapéutica de que las personas agredidas denuncien las situaciones de violencia para parar el proceso violento y como es fundamental una buena respuesta del sistema de intervención, para que las personas agredidas sean correctamente protegidas. En este caso vemos la falla del sistema estatal que permitió que Claudia vuelva a la casa, “por falta de espacio físico”. El retorno de Claudia ha producido la continuidad del proceso de instalación de la violencia, en este caso con situaciones de malos tratos psicológicos y físicos y Claudia fue utilizada como un objeto para el proceso judicial. El análisis de las siguientes sesiones nos hace, dolorosamente, testigos de este proceso de instalación de la tortura alrededor de lo que se dice sobre el abuso sexual. Claudia vivencia particularmente angustia y culpabilidad. En realidad, la mala experiencia de declaraciones ha tenido terribles consecuencias. Lo que ella dijo ha provocado la colocación de su hermano en una institución de observación, y este alejamiento se ha convertido en un problema para la familia. Para Claudia lo que se dice puede ser un problema porque se pueden agravar las dificultades entre sus padres, en la fraternidad y para ella misma.

Esto nos permite comprender que en el sistema existe un control interno y un acuerdo sobre lo que se exterioriza en relación al abuso. Hablamos entonces de una transgresión de las leyes universales de convivencia y contra el incesto que la familia realiza para liberar a Alberto, bajo la guía de los padres y con el acuerdo de toda la familia. Así en la terapia remarcamos una madre dividida entre sus dos hijos y más inquieta por el que “sufre supuestamente más”. La tendencia homeostática del sistema familiar ha cerrado o ha ocultado definitivamente el discurso liberador de Claudia.

El tema de lo que se dice fue retomado en una sesión individual con la Sra. Alicia y en una sesión madre-hija. La Sra. Alicia muestra su perspectiva sobre la vivencia de su hija y comunica que Claudia se arrepiente de haber hablado: si ella no hubiera hablado sobre el abuso del albañil ya habrían tenido la cocina bien

organizada, su sentimiento de culpa por los gastos económicos y los pagos a los abogados, sus problemas de pensamiento obsesivo con ideas que retornan constantemente, ya sea con contenido culpabilizante, o de inseguridad. “Quizás debí haberme quedado callada”.

De igual forma da cuenta de un débil sentimiento de culpabilidad cuando repite las frases de Claudia: “Claudia se arrepiente. A veces me dice: Tú te vas de casa. No hubiéramos tenido estos problemas si tú no hubieras salido. A veces te veo y tú pagas a los abogados, pero tú no tienes dinero, ¿con qué objetivo he hablado? ¿Por qué he hablado de eso mamá? Yo debería haberme quedado con eso toda la vida” (Sesión 18 – Terapia Familiar Familia Pusi Janq’u).

Las situaciones de represión a las que Claudia fue sometida, fueron varias. Entre ellas encontramos tres: La primera es su vivencia objetivante y traumatizante de la decisión materna de la liberación de su hermano. La segunda fue la visita a su hermano, pese a que la presencia del agresor genera trauma, temor, inseguridad y reprime la comunicación de los hechos reales. Claudia se sintió amenazada. La tercera es la sintomatización de Claudia como consecuencia de éste proceso. Ella comenzó a tener pensamientos obsesivos. Ni hablemos de las vivencias de tensiones y torturas psicológicas, antes de cada sesión con los diversos psicólogos forenses.

El reconocimiento de la victimización

La terapia fue un espacio externo a la familia, de recuperación de Claudia y de negociación con la madre. El psicólogo sensibilizado por este sufrimiento, acompañó a Claudia a identificar la forma de hablar con la verdad en las sesiones forenses, sin acusar a su hermano, jugó el rol del objeto de resiliencia para acercar la relación materno-filial de gran importancia afectiva para Claudia y al final del proceso, puso límites a la Sra. Alicia para evitar una mayor traumatización; pero es necesario reconocer que Claudia, tuvo la fuerza y la valentía de resistir a la presión familiar y buscar un camino de liberación en el espacio laboral para ser sujeto, ayudando a su madre maltratante. Sorprende, como ante tanto maltrato, Claudia tiene valores constructivos.

La pequeña Claudia, tan valiente, aprende lo que ella debe decir en las sesiones forenses, va a las sesiones forenses, hace su trabajo para liberar a su hermano, decide trabajar para ayudar económicamente a su madre, pide la palabra, habla, se hace escuchar y logra el apoyo del psicólogo para lograr sus objetivos. Siente la necesidad de reparar el sufrimiento de su familia, aunque ella no es culpable. Ella se vuelve el brazo derecho de su madre para sostenerla (económicamente) y apoyarla (moralmente), para resolver esta dificultad. Según la escuela contextual, de orientación sistémica psicoanalítica, que busca la justicia familiar, la recuperación de Claudia podría explicarse a partir de su elección de definirse, ella-misma, a través del dar y recibir familiar (Böszörményi Nagy & Framo, 1980, pág. 107). Con su aporte laboral ella ha dado una respuesta de legitimización constructiva a una injusticia distributiva.

La madre reconoce a Claudia como víctima de abuso sexual, no de Alberto, cuando el psicólogo introduce la reflexión sobre la perspectiva futura y de riesgo de Claudia, como mujer y con su pareja, a partir de la técnica de la identificación de

género y la contención. ¿Normalizará el maltrato y el abuso? La Sra. Alicia comprende que victimizar a Claudia no es el camino, reconoce su propio maltrato materno, e identifica la necesidad de apoyarla a recuperarse como sujeto.

Esta respuesta de sujeto activo para curar su culpabilidad, ¿habría sido posible si Claudia habría sido separada de la familia y protegida en una institución estatal? Según la teoría del apego de John Bowlby (1978, pág. 146) nos dirá que el niño tiene necesidad de la relación maternal para satisfacer sus necesidades de desarrollo y si esta condición no se produce, el niño queda en peligro de muerte. En nuestro caso, podríamos decir que pese a un contexto familiar disfuncional que reconoce internamente el abuso sexual de Claudia, expresa apego. Esto es mejor que un contexto de una institución desconocida que por las experiencias vividas en el “sistema de protección” se vuelve peligroso.

El contexto y la relación de pareja

El contenido de las sesiones 19, 15 y 16 da cuenta de una relación de pareja deteriorada que afecta a los hijos mayores del matrimonio. Se producen dificultades de comportamiento en el colegio. Luis sintomatiza amenazando a niñas para obtener dinero. De ésta forma, llama la atención, para hacer notar a sus padres que hay otros hijos más en la familia. El abuso sexual de Alberto a Claudia es otra forma de expresar malestar frente a la dificultad de pareja de los padres. El Sr. Julio, maltrata psicológicamente a la Sra. Alicia y la conmina a resolver sola los diversos problemas de los hijos. La Sra. Alicia, más lastimada que con el maltrato físico, siente enloquecer por el dolor emocional, presenta angustia de muerte, de pérdida y desea fugar o quizás partir; lo cual en el marco de la cultura *Aymara*, significa tener deseos suicidas.

Conclusión de la reflexión sistémica

Hemos visto como a lo largo del proceso se ha reflejado la normalización del maltrato y de la violencia. La misma que Barudy nos muestra en el proceso de instalación de la tortura, cuando se presenta la fase de represión y pérdida identitaria de la persona agredida. El síntoma de la angustia de lo que se dice, se ha vuelto un punto de confusión en lugar de haberse transformado en un punto de reorganización familiar. En realidad es Claudia, con el apoyo del proceso terapéutico, que comienza a dar algunas luces de reorganización familiar. Böszörményi-Nagy & Hiereman (1996, págs. 41,53), nos pregunta si la posición de Claudia no correspondería a volverse la madre de su madre y, por lo tanto, a una forma de parentificación. Esto coincide con las lecturas de Minuchin y de Nagy. Mientras que Pierre Kaminer (2014) y Cyrulnick nos plantean como pese a las angustias de muerte de la Sra. Alicia, Claudia encuentra sus recursos para volver a la vida. Sin embargo, Bowlby nos hace notar que sin el reconocimiento materno, Claudia no hubiera vuelto a la vida. En todo caso, como terapeuta será fundamental tener presente el riesgo de que Claudia sea victimada nuevamente y, por lo tanto, planteamos la urgencia de la prevención de la victimización de Claudia en la familia.

En cuanto a la interculturalidad, percibimos y sentimos la dificultad del terapeuta en el marco de un proceso largo y que recién en las últimas sesiones aparecen visos de solución. Lo difícil es la ambivalencia de la madre entre los hijos: cárcel del



hijo o maltrato psicológico de la hija. O quizás es la situación de una madre que está clara en relación a su hijo mayor y que nosotros, los terapeutas, queremos que apoye a su hija. Desde este punto de vista el enfoque sistémico asume una posición de reconocimiento de límites y de ausencia de poder total.

El tiempo del encuentro intercultural

Alrededor del 30.07.12, la familia ha sido invitada a ser parte de la investigación-acción por intermedio del psicólogo del CAT y dio una respuesta positiva. Establecimos el contacto con un primer *yatiri* quien hizo una primera lectura en casa de la familia el 06.08.12 entre las sesiones 10 y 11 del proceso de terapia sistémica. El psicólogo grabó las sesiones 13 – 17 y 19

A la ocasión del primer encuentro, durante el tiempo de espera al *yatiri*, la Sra. Alicia nos confió que su hijo Alberto, de 16 años, había ingresado a la prisión de San Pedro a causa del abuso sexual contra su hermana Claudia, de 13 años. Explicó que fue ella misma quien había denunciado a su hijo para castigarlo por haber sobrepasado su autoridad; pero que la situación había escapado a su control. En realidad, ella no quería hacerle daño. Es posible que ella nos haya dado esta información por el rol de investigadora, que no hace parte del sistema de protección y ella confió en la investigadora. Además Dña. Alicia nos agradeció por dar importancia a los médicos espirituales, grupo al que ella misma pertenece.

En la lectura de coca, el maestro ha sido suficientemente claro como para confrontar a la Sra. Alicia a su propia acción de denuncia contra su propio hijo. Entre las proposiciones de cura, el *yatiri* propuso realizar un ritual para que la Sra. Alicia y su esposo obtuvieran el permiso para curar. En el momento de la realización del ritual acordado, la Sra. Alicia comunicó su urgente necesidad de viajar al Perú para “curar la enfermedad” de su cuñada; pero la terapia continuó su curso normal esa semana, sin ausencia alguna de la Sra. Alicia. Fue sólo después del ritual realizado con otros *amawt’as* que ella nos explicó que no había hecho el ritual, porque no se sentía lista para tomar la decisión sobre su camino de curar con su esposo y menos aún de establecer el compromiso vano con sus ancestros para dicho fin. Sin embargo, su explicación la puso en posición de curandera falsa, lo nos hace pensar que el verdadero motivo para no realizar el ritual, fue la confrontación como madre, que produjo la diferencia con el *yatiri*.

Fue en la sesión 17 del 15.10.12, que la Sra. Alicia aceptó nuevamente la proposición del trabajo ancestral. Como en ese momento comenzábamos un trabajo con otros *amawt’as*, que trabajaban en pareja, el 23.11.12, después de la sesión 20, realizamos una segunda lectura de coca del nuevo trabajo ancestral. Antes de ésta lectura, se realizó en el CAT una reunión de coordinación del caso.

En la misma, participó uno sólo de los *amawt’as* y el psicólogo le comunicó su vivencia de dificultad para acompañar a la familia y su necesidad de contar con su apoyo. De igual manera, él transmitió su perspectiva del caso. Compartimos la información, como lo hacemos en un equipo sistémico cuando incorporamos otra área al proceso de terapia, dando a conocer nuestra percepción de la situación y las dificultades que se presentan. El *amawt’a* recibió la información y comunicó

que necesitaría hacer la lectura de la coca con la familia, para tener una opinión.

De acuerdo a la información recibida de la Sra. Alicia, buscamos respuestas a preguntas como ¿Trabajan los *amawt'as* y *yatiris* en situaciones de violencia? ¿Qué es para ellos la violencia y la violación? ¿En qué consiste el proceso de cura? ¿Qué es para ellos la salud, la enfermedad, la cura y el proceso de curar? ¿Cómo funciona? ¿Que hace que funcione? Dar respuesta a estas preguntas ha implicado el trabajo de conocer al otro a partir del otro, de volverlo visible, de conocer sus bases fundamentales.

El *amawt'a* nos habló sobre la magia de la *inhalmama* o el *ajayu* de la coca, la importancia del *akulliku* y su sentido de comunicación y de armonización contextual relacional. Como diríamos en sistémica, previo a la apertura del trabajo en sí, hizo una redefinición de contexto hacia lo ancestral.

Con una metodología descriptiva presentamos, en primera instancia, el ritual de lectura de la coca que nos permite identificar el problema y sus formas de resolución. En segundo lugar, presentaremos el ritual que llamamos “de cura”. Observaremos la estructura del proceso enfermedad/salud de dos rituales: de limpieza y de salud, cada uno con sus rituales específicos.

Ritual de lectura de la coca

El ritual de lectura de coca, se realiza para conocer el origen del problema de la familia. Esta lectura dará información similar a lo que nosotros llamamos como el diagnóstico. Este ritual tiene tres partes o rituales pequeños: el *akulliku* y solicitud de permiso a los ancestros, el ritual central o la lectura de la *inhalmama* o *ajayu* de la coca y el agradecimiento a los ancestros.

El ritual del *akulliku* y la solicitud de permiso a los ancestros

Cuando se inició la lectura de la coca con la familia, también con la presencia del segundo *amawt'a*, realizamos el *akulliku*. Este se hace *pijchando* o mascando la coca, a veces con lejía. Cuando se hace el *akulliku* con alcohol, es hace una *t'inka* que es un compromiso irrefutable. Las conversaciones van desde temas ligeros hasta delicados, hasta que el ambiente está cálido y el tono de confianza se instala en la comunicación. En sistémica, podríamos entender este momento como el espacio para presentarnos y generar un contexto de confianza.

Hecho el *akulliku*, iniciamos el ritual de **solicitud de permiso** a la *Pachamama*, para establecer contacto con la *inhalmama* o el *ajayu* de la coca. A través de la *inhalmama* entramos en contacto con los diversos ancestros de los *suyus*, de las comunidades de los *amawt'as*, de la comunidad de origen de la familia, del barrio de la familia y de la familia. Esto para saludar, abrir el espacio espiritual ancestral, establecer el encuentro y la comunicación en comunidad que en lengua *Aymara* podríamos nombrar como *jiwasanaka*, pero yendo más allá, quizás tiene un sentido de *Ayllu* o *comunidad*. Los *amawt'as* toman su lugar de mediadores para que la familia establezca relación con los ancestros. Levantando las manos hacia el *Wilkatata* / Padre Sol, saludamos a todos los ancestros masculinos y femeninos del *Ayllu* espiritual y los *amawt'as* les solicitan ayuda para hacer una lectura con fuerza y claridad para leer sus señales y comprender sus mensajes sobre la situa-

ción de la familia y la forma en que se podrá intervenir. Los *amawt'as* agradecen a los ancestros su apoyo.

Los dos *amawt'as* trabajan con dos vasos rituales pequeños con hojas de coca: Uno con vino blanco y otro con alcohol o agua. Después de solicitar el permiso a los ancestros, cada *amawt'a*, al mismo tiempo, hecha con fuerza el contenido del vaso ritual a un muro cercano y al piso. El líquido y las hojas de coca toman formas determinadas, que son leídas y cobran significados en función al lugar, la posición y el lado de las hojas. Los *amawt'as* ven el tipo de *thaki* o camino se presentará en el proceso de cura con la familia. El camino será difícil, con trabas, abierto, seguro, etc. Una vez que los *amawt'as* determinan que los ancestros han dado el permiso, concluyen esta primera parte agradeciendo a los ancestros por mostrar el *thaki* y el camino del caso. Hecho esto, los *amawt'as* agradecen a los ancestros y pasan al ritual central.

El ritual central: la lectura de la *inhalmama*

Esta parte del ritual sirve para identificar las dificultades de la familia a través de la lectura del *ajayu* de la coca: la *inhalmama*. Los *amawt'as* juegan el rol de mediadores entre la familia, la naturaleza, los *Achachilas* o ancestros masculinos y las *Awichas* o ancestros femeninos del *Pacha*, de la familia y de los *amawt'as*. Son los ancestros quienes establecen contacto con los *amawt'as* a través de señales en la coca. Los *amawt'as* saben leer o interpretar estas señales y las transmiten a la familia.

Ritual de lectura de la coca

Este ritual consta de la identificación de los problemas, de la prescripción del “ritual de cura” y de la despedida de los ancestros.

Para iniciar el ritual central, e iniciar la **identificación de los problemas** los *amawt'as* abren su *tari* o aguayu ritual cargado con las energías de las *wak'as* y, en éste caso han pedido el apoyo del *Tata Condor Mamani*, espíritus de las casas y de los *Achachilas* y las *Awichas* para aclarar lo que buscamos. Después pidieron informaciones generales y, el *amawt'a* activo se abre para escuchar las demandas de la Sra. Alicia. Dirigiéndose hacia nosotros, a través de la metáfora del camino sin salida, ella comunica su angustia de muerte, la destrucción de su hogar, su maltrato a los niños y haber tenido pensamientos suicidas, que han sido retenidos a causa de las niñas más pequeñas. Se queja también de la ausencia de ayuda económica de su esposo y de su falta de dinero para dar de comer a sus hijos.

Mientras el primer *amawt'a* deja caer suavemente las hojas de su mano derecha sobre el *tari* sagrado, pide a los ancestros protectores del barrio de la familia *Pusi Junq'u* que le muestren la verdad de los hechos y se presenta él mismo. Luego, empezó a leer la *inhalmama*. En las hojas que representan al *chachawarmi*, identificó que hubo un matrimonio por la fuerza y que la Sra. Alicia ha tenido miedo en un momento de peligro. La Sra. Alicia nos da entonces la primera información nueva que no fue identificada en el espacio sistémico. Ella nos cuenta un evento de robo de dinero por un hombre de la casa, que se había suscitado tres meses antes del problema de la policía. En dicho robo, ella sospechó tanto de Alberto como de su esposo, tuvo como diríamos en sistémica un conflicto de lealtad; y

decidiendo ser mejor madre, que esposa, sindicó a su esposo del robo. El Sr. Julio *Pusi* se sintió muy ofendido y los problemas de pareja iniciaron.

El *amawt'a* comunicó sobre la coordinación en el contexto de la investigación e indicando que entrará más profundamente en el tema e identificó tres temas: la consecuencia de trabajos espirituales realizados por la Sra. Alicia sin permiso, los embrujos hechos por las ex - esposas del Sr. Julio y los problemas energéticos del espacio de la casa. La Sra. Alicia nos informa sobre su historia de pareja: Ella es la tercera esposa y dos años más joven que la hija mayor del Sr. Julio, lo que dificulta la relación entre las mujeres. También cuenta que el Sr. Julio tiene una disputa con su primera esposa a propósito de la casa. Refiere que al inicio de la relación, ellos no tenían mucho dinero, pero que su esposo ayudaba con los niños. Actualmente, no sólo que ya no lo hace; sino que además golpea a los mayores, desconoce a las pequeñas y produce rechazo hacia sus hijos en su familia de origen. Finalmente, ella explica su llanto amargo quejándose de haber dado su juventud a su esposo y que él la llenó de hijos.

El *amawt'a* hace notar que el Sr. Julio está embrujado y que puede morir. La Sra. Alicia comunica que evidentemente él sabe, a través de sus sueños, que debe ir al doctor, pero se deja estar. Aunque este elemento introduce una cierta duda en la Sra. Alicia, ella concluye por informar que ellos no pueden hablar. Se excusa con el *amawt'a* y deja la puerta abierta para trabajar con sus hijos.

El segundo *amawt'a*, quien no había estado en el encuentro de coordinación, retoma el trabajo de lectura y comunica que hay una maldición que consume y roe a la Sra. Alicia y a su familia. Esta enfermedad se llama *limpu*. Es el malestar de los pequeños *ajayus* de bebés fallecidos antes del nacimiento, o de abortos provocados o no. Este *ajayu* que se queda en el limbo, se encuentra en desarmonía y afecta la energía positiva de la madre y, por ende, de la familia. La mujer es un factor transmisor de la cultura en la familia. El *limpu* puede explicar que se haya producido el robo de dinero en casa, que la Sra. Alicia haga trabajos de cura sin permiso, que la casa tenga hambre, que el esposo esté traumatizado por el abuso de su hija y que los hijos hayan transgredido.

La Sra. Alicia informa entonces que además del *limpu* ha perdido otro niño, el hermano gemelo de Alberto. Este niño fue entregado a un pariente de la Argentina por causas económicas. De esta manera identificamos que hay otro niño que forma parte de la familia. Remarcamos que debido a que no es común tener hijos gemelos, en la cultura andina estas madres y estos niños gemelos tienen un “don natural para curar” que se llama *ch'impu*. Igual que las personas que nacen *soxtalla* o con seis dedos, o *sonaques*, quienes tienen más de una corona en el cuero cabelludo, mujeres que tienen más de dos senos, personas que tienen muchos lunares a quienes se les dice lunarejas, los que nacen de pie son *qallullas*, o las personas que nacen con deformaciones congénitas. Esta creencia refiere que las personas con *ch'impu* no aprenden su sabiduría; sino que la tienen por naturaleza y la absorben de las *wak'as* y de los lugares energéticos ancestrales a través de sus *taris*.

La Sra. Alicia informó su padre también falleció cuando ella era muy pequeña y



tuvo vivencias de abandono, de ausencia de orientación materna y de protección. Pensamos que esta historia podría haber influido en su falta de madurez.

Lo interesante es que en el enfoque sistémico no apareció ninguna de estas informaciones de diversas pérdidas, que nos remiten a la necesidad de la cura de duelos no resueltos y que explican el apego de la Sra. Alicia con Alberto y que se reactivan desde el momento en que Alberto entra a la cárcel. Esto nos permite entender a la Sra. Alicia y hacer visibles otros temas en la terapia.

El *amawt'a* empieza a desarrollar el tema del abuso de Claudia. Indica que Claudia, tuvo miedo durante la violación y perdió *qamasa* / fuerza, *ch'ama* / energía y valor / emoción. Se siente triste porque su *ajayu* salió de su cuerpo. Es importante llamar al *ajayu* para que el abuso de Claudia no quede impune. También dicen que el violador ha “robado las *illas*³⁴” de Claudia y que hay que curarla devolviendo sus *illas*. La ausencia de estas *illas*, puede producir que Claudia no tenga futuro: “Hay que devolverle sus *illas* que le traen suerte para que ella esté bien completa y tenga una casa, su marido y fortuna en un buen futuro”.

Los *amawt'as* dicen que la coca comunica que la persona agresora es externa a la familia y sobre todo adulta. Es entonces, cuando la madre cuenta la historia del abuso del albañil a Claudia y pone a su hijo Alberto en posición de víctima del sistema judicial. De igual manera, expresa su angustia y culpabilidad. Esta explicación del malestar de Claudia que dan los *amawt'as*, tiene su origen en la creencia que la causa de la enfermedad es externa. De manera similar, Pasteur en su investigación sobre la vacuna aportó a la explicación de la enfermedad de la medicina académica. Organismos diminutos, que posteriormente se llamarían microbios, ingresan al organismo del exterior y causan las enfermedades. Desde este punto de vista, para los *amawt'as* el abuso sexual, que es una enfermedad llegada de afuera, no fue cometido por Alberto miembro interno de la familia; sino por el albañil vecino. Los *amawt'as* protegen la familia.

La transcripción y metodología cualitativa horizontal y vertical de las grabaciones de voz de los encuentros sistémicos, mostró que la Sra. Alicia se inquietó por la liberación de su hijo Alberto, dejando a su hija Claudia definida como víctima y a sus otros hijos sin atención. Este tema fue un gran conflicto a resolver en la terapia de enfoque sistémico. Percibíamos, intuitivamente, que la familia manipulaba al terapeuta, con engaño consciente. Así, interpretamos que temas que en una cultura se pueden hablar libremente; en otra cultura son prohibidos. Los *amawt'as* comunicaron a la Sra. Alicia que Claudia tendría que retractar su declaración; cosa que en el enfoque sistémico sería imposible, porque, teóricamente, no se concibe la negociación en situaciones de abuso sexual. Ante esta participación de los *amawt'as*, la Sra. Alicia informó que ya lo habían hecho y que Claudia había retractado su declaración ante el sistema judicial. Llama la atención identificar la forma en que la familia se posiciona y como usa un espacio terapéutico

34 Illa: Síntesis en pequeño de todo lo que necesitamos para vivir bien. Tienen la capacidad de reproducirse y de hacer crecer la cantidad de la producción. Por ejemplo, en alasitas si queremos una casa, nos regalan una casita chiquitita, lo más pequeña posible. Esa casita es una illa. Es algo simbólico, pero que tiene la capacidad de reproducirse y volverse real, para vivir bien. En la illa encontramos la *ch'ama* /energía de la salud, del trabajo, del amor, del viaje, del dinero y otros elementos que conforman la suerte. La illa está relacionada con la reproducción y la feminidad.

occidental, desde otra cultura y encontramos un punto de difícil articulación.

En relación a la pareja el segundo *amawt'a* explicó que la pareja ha tenido problemas desde el origen por una conformación forzada que se veía en la coca: “el Sr. Julio no es tu *wara-wara* / estrella³⁵”. Esto se observa en la diferencia de edad que influye en los problemas de celos del Sr. Julio y en la duda sobre la legitimidad de las dos niñas pequeñas.

El *amawt'a* indicó que también hay un embrujo contra el esposo por parte de las ex – esposas, quienes están en conflicto por la casa que construyó el Sr. Julio. El embrujo afecta también a la pareja y, por tanto, a la Sra. Alicia quien, pasa a sus hijos, sus maldiciones y las envidias contra ella. Para el *amawt'a*, los hijos comprendían esta situación y se daban cuenta de la ausencia del apoyo paterno. Esto se veía en la coca, donde el Sr. Julio aparecía como una olla negra, como si estuviera muerto, podrido, sus *illas* del oro, de la plata, del auto, de la casa, del bebé y todas sus *illas* se alejaban de él. Él debía partir. “Las *illas* no quieren ni el *ajayu*, ni el cuerpo de tu esposo”.

El esfuerzo de la Sra. Alicia por limpiar esta enfermedad caía al agua porque él no creía en esto: “él no escucha, no oye y no cree en esto”. El *amawt'a* predecía que no habría ningún ancestro del *Pacha* que quisiera recibir sus *illas* y moriría, si él no hacía su limpieza. Así, la Sra. Alicia se explicó el comportamiento de maldad y de alienación del Sr. Julio. Entonces apareció una paradoja: ¿Cómo curarlo si por efecto del mismo embrujo, él no cree que está embrujado?

El *amawt'a* leyó en la coca que también había un problema de embrujo en la casa; pero dijo que era un problema menor, porque la Sra. Alicia no se olvida del *Tata Cóndor Mamani* y siempre hacía ofrendas a los *ajayus* de la casa, juguetones y a veces enojados, que truncaban el camino de la familia. A raíz de esta situación, los *amawt'as* decidieron hacer el ritual en la *wak'a* de *Paylliri*, un lugar ritual antiguo y colonizado. Las *wak'as* son espacios en los que se articulan y se unen las energías de los diferentes *Pachas*. Es como un *taypi* para que entren en contacto todos los ancestros de todos los *Pachas*.

En relación a la práctica de la magia negra que llevó a cabo la Sra. Alicia, sin permiso de sus ancestros, los *amawt'as* refirieron que la coca informaba que no era un problema serio, porque ella había intervenido en una situación de emergencia. El *amawt'a* explicó que la licencia para curar es dada por los ancestros en una ofrenda, una vez que se ha realizado un *thaki* de visitas a *wak'as*. Este *thaki* permite usar los dones bajo la supervisión de *yatichiris* / profesores que los guían y recoger el saber de los lugares energéticos. Las personas que tienen *ch'impu*, deben tomar una decisión en un momento determinado. La decisión consiste en seguir el *thaki* de curar y servir a los ancestros, o en agradecer a los ancestros por el *ch'impu* y retirarse de ese *thaki*. Después de su intervención sin licencia, la Sra. Alicia había aceptado hacer el trabajo ancestral en *chachawarmi* / pareja, con su esposo. Esto debido a que generalmente se trabaja entre dos *amawt'as* o *yatiris*:

35 La creencia dice que nosotros venimos del cosmos y que en el lugar de origen somos dos estrellas. Una de ellas se queda en el cosmos y la otra estrella viene al akapacha para convertirse en ser humano. La estrella que se queda, se acopla y se complementa con otra estrella, cuyo par está en el akapacha y es la pareja. Entonces la expresión “no es tu estrella” quiere decir que la otra persona no es el complemento para formar el *chachawarmi* / esposo-esposa.

uno interviene y el otro protege. Sin embargo, por los problemas de pareja, el esposo ya no deseaba seguir trabajando con ella, desvalorizaba esta forma de cura reduciéndola a “brujería” y, por ende, a la Sra. Alicia, la llamaba “bruja”.

De esta forma, el segundo amawt’a concluyó la parte de la identificación de los problemas y pasó a la **prescripción del “ritual de cura”**. El amawt’a indicó que su función era mostrar el *thaki* a la Sra. Alicia y le dio la opción para tomar la decisión libremente. El amawt’a previno que el proceso no sería fácil y prescribió hacer terapia que consistiría en lo que nosotros llamamos un **“ritual de cura”** que consiste en:

Un **ritual de limpieza** para el *Manqhapacha*, que servirá para:

- Levantar el deshonor que trae la violación de Claudia, hacer partir el miedo de Claudia y hacer partir la injusticia contra su hermano. En este ritual, la Sra. Alicia debía decidir si destruir o anudar el *ajayu* del agresor de su hija. La Sra. Alicia escogió anudar (atar para que su vida quede trunca con dificultades y limitaciones). Este tema implicaba, de manera implícita, la introducción de la justicia espiritual. Vemos que se castigó al agresor.
- Dar su herencia al espíritu del *limpu* que genera desarmonía y acompañarlo a partir. En este ritual la familia hace una canastita chiquita donde ponen *illas* de elementos que el *ajayu* bebé necesitará para irse al *wiñaypacha* / más allá. Los elementos pueden ser biberoncitos, una cunita, pañalitos, chom-pitas, zapatitos, cuadernitos, pancitos de anís y romero. Todo hecho por la familia. Se utilizan los colores blanco y rosado, porque no sabemos si es varón o mujer; y lila porque es el color de la separación. La mamá y los familiares que lo deseen hacen una carta para disculparse, explicarse y despedirse. Esta canastita es ofrendada al *ajayu* del *limpu* quien la recibirá y quedará en paz. De ésta forma, desde un punto de vista sistémico la canasta es un objeto que simboliza la despedida y la liberación de culpa, en el proceso del duelo.
- Levantar los embrujos contra el Sr. Julio y contra la Sra. Alicia. Si ella decidía reconciliarse, debía curar a su esposo. Esta curación consistiría en hacer partir los *ajayus* malignos que estaban en el interior del Sr. Julio y sustituirlos con otros *ajayus* nuevos que traigan el beneficio a su hogar y a su familia.

Un ritual para la *Pachamama* y el *Alaxpacha*. Nosotros lo llamamos **“ritual de salud”**, porque sustituye la enfermedad que se limpia o se saca, con elementos positivos. Este ritual es para:

- Devolver el *ajayu* y las *illas* de Claudia para que tenga *qamasa* / fuerza y honor.
- Llamar el *ajayu* de Alberto para que salga de prisión.
- Devolver la armonía energética o el equilibrio de la *ch’ama* a la familia.
- Devolver la salud a las personas embrujadas.
- Casar a la pareja nuevamente para que sean *chachawarmi*.
- Excusarse con los ancestros por haber realizado rituales sin permiso.
- Pedir el permiso y el *q’epi* de *ch’impus* para curar en pareja.

En la parte final del ritual central de la lectura de la coca el *amawt'a* sugirió que el ritual sea en día viernes, día del *Manqhapacha*. La hora fue concertada entre todos a medio día y confirmada por la coca. Creemos que el ritual fue definido como tal por el tipo de problemas serios de la familia. Ante la aceptación de la Sra. Alicia, nos pusimos de acuerdo con los *amawt'as* para comprar los materiales y organizar el traslado a la *wak'a* para el día indicado.

Finalmente, agradecemos a los ancestros por su acompañamiento e iluminación e hicimos la **despedida de los ancestros** levantando los brazos en dirección del *Wilkatata* / Padre Sol y nombrando a cada uno de ellos.

El “ritual de cura” espiritual como intervención terapéutica

El ritual que nosotros llamamos “ritual de cura” espiritual está conformado por dos grandes rituales: la limpia o ritual de limpieza y el ritual que nosotros llamamos “ritual de salud”. Cada uno de ellos tiene diversos rituales pequeños específicos en su interior, que se llevan a cabo con personas específicas de la familia. Por eso, el “ritual de cura” se lleva a cabo con la presencia de toda la familia que vive bajo el mismo techo. El ritual de limpieza se realiza en la parte de abajo, masculina de la *wak'a*, para los ancestros, masculinos y femeninos del *Manqhapacha*. Este ritual tiene la función de dar la vuelta la enfermedad, o la mala suerte. Esto se hace a través de la práctica de la reciprocidad del *kuti*. Es el movimiento que permite “dar la vuelta” la enfermedad, para sacar la *ch'ama* negativa y retomar el camino de la salud. Este ritual se hace con mesas negras.

Mientras que el “ritual de salud”, que se realiza después del de limpieza, tiene la función de fortalecer la dirección del camino de la salud. Este ritual se realiza en la parte femenina y de arriba de la *wak'a*. En este “ritual de salud” se practica el *ayni*, entrando en contacto intenso con los ancestros del *Alaxpacha* y del *Akapacha*. El *ayni* consiste en dos acciones: la primera es “dar comida” a los ancestros a través de dos mesas rituales *chachawarmi*: una blanca para el *Wilkatata* y el *Alaxpacha* masculino y otra de colores para la *Pachamama* y le *Akapacha* femenino. La segunda acción es “recibir lo deseado” o las necesidades espirituales para fortalecer el camino de la salud. Este ritual también consta de varios rituales pequeños específicos y concluye con el ritual del *aphtapi* / comida comunitaria, donde la familia y los *amawt'as* comparten una comida.

Hay un momento en el ritual de limpieza en el que todos “ponen” algún elemento de la mesa que se prepara para los ancestros del *Manqhapacha*. El sentido terapéutico de poner estos materiales es el de hacer el “*kuti*” o de deshacerse de algo malo, negativo o de lo que está “torcido al revés”. Los elementos son generalmente materiales de color negro, o de textura sabor y olor desagradable. Las velas negras son las *illas* de la mesa negra, tienen formas de candado, tranca, nudo y otros símbolos que se *utilizan* para “dar vuelta” la dificultad de nuestro *thaki* de la vida. Estas *illas* se reparten a todos los participantes en el ritual y en ellas se vuelca el mal con la ayuda de los *amawt'as*. Ellos ayudan indicando lo que se debe hacer y rezando a los *Achachilas* y *Awichas* para sacar el mal. El mal y la enfermedad, se sacan con el pensamiento, con el llanto, con el grito o con el aliento. Ese contenido y energía negativa, se carga en la *illa* y, luego, esta se

quemar para simbolizar la partida del mal y para servir de rico alimento para los ancestros del *Manqhapacha*.

En el “ritual de salud” se hace el mismo procedimiento participativo, comunitario y espiritual. La diferencia es que, en general, son dos mesas: una blanca para el *Alaxpacha* y otra de colores para el *Akapcha*. Los elementos de ambos tipos de mesas simbolizan a todos los elementos de estos dos *Pachas*. Las *illas* también sirven de objetos flotantes metafóricos (Caillé, 2009) para hacer el *ayni* con los ancestros. También, son distribuidos a todos los participantes del ritual y mientras ponemos las *illas*, y con ellas nuestros aportes en la mesa, ponemos deseos para recibir *ch’ama* positiva y con ella, nuestra necesidad espiritual de *qamasa* / fuerza, *ajayu* / espíritu, coraje / emoción del valor e *illas* / símbolos en miniatura de la abundancia de nuestros deseos reproducibles. Esas *illas*, receptoras de nuestros deseos y necesidades espirituales, son el alimento de los ancestros del *Akapacha* y del *Alaxpacha* que se entrega o se hace pasar, a través del *Ninatata* / Padre fuego, que simboliza al *Wilkatata*. De esta forma se queman las mesas para entregar nuestros deseos de cura a los ancestros.

El tiempo de la influencia de la medicina espiritual en la terapia familiar

Este proceso de cura *Aymara*, hemos escuchado un discurso digamos diagnóstico y hemos realizado el *kuti* y el *ayni* en los rituales de *akulliku* y permiso, de lectura de coca y el “ritual de cura” o central que funciona por el deseo de la cura y su simbolización metafórica, a través de las *illas*, y del contacto con los ancestros. En estos rituales comunitarios, hemos producido *información* nueva, la cual podemos recuperar e introducir en el proceso sistémico de terapia familiar. Es el momento de dejarnos influenciar como sistémicos, por el enfoque espiritual.

La información espiritual nueva nos permite comprender a la Sra. Alicia. Por ejemplo, el tema del proceso de los duelos del padre, del *limpu* y del hermano gemelo de Alberto, pueden ser motivos fuertes de sufrimiento que la impulsan a proteger a su hijo Alberto, a inculpar a su esposo del robo de dinero en casa y a maltratar a su hija Claudia. El *limpu* o la energía negativa del bebé que no nació, desarmoniza la *ch’ama* materna y ella transmite o hereda su mala *ch’ama* a toda la familia, desarmonizando la *ch’ama* familiar. Se necesitan cerrar los duelos de la Sra. Alicia y del sistema.

Otro tema interesante a ser recuperado es el concepto de violación como un “robo de las *illas*” por parte del agresor; y para la persona agredida es un deshonor que trunca su *thaki* de vivir bien en la vida. Desde el punto de vista sistémico “el robo de las *illas*” puede entenderse como si la persona agresora se robara la parte positiva, la riqueza espiritual, la cualidad, la autoestima, los valores y los dones de la persona agredida. Entonces, la parte positiva de la persona ya no puede reproducirse, ni crecer. Solo se puede hacer un *kuti*, si la persona victimada se reconoce como agredida o “robada”. En el sentido castellano del concepto diríamos que tiene un contenido de haber sido dañada intencionalmente. Una vez hecho este reconocimiento, puede recuperarse como sujeto y “recibir su *illas*” o aquello que le quitaron. Estos contenidos nuevos podrán ser trabajados en la terapia sistémica con la Sra. Alicia y Claudia, para dirigirnos a abrir la posibilidad

del contacto en la familia.

También remarcamos diferencias entre los enfoques. En el proceso espiritual observamos la conversación abierta, sobre temas que en la terapia familiar sistémica no son factibles. Por ejemplo, la confirmación de la retracción de Claudia de su propia declaración de abuso sexual, el maltrato materno objetivante de Claudia y el uso del espacio sistémico con fines manipuladores. Al final del proceso, ya después de las declaraciones de Claudia, el espacio ha sido útil para sensibilizar a la Sra. Alicia con su hija y suspender este maltrato.

En el enfoque espiritual el mal nunca viene de la familia, sino de afuera. Por lo tanto, el agresor no pudo haber sido Alberto. Esta posición se diferencia con la del enfoque sistémico con tendencia a los derechos humanos que concibe el mal intrafamiliar y no negocia. Esta diferencia abre un gran debate. Este intercambio es el aporte de una terapia ancestral, para construir una clínica intercultural.

El tema de las *illas* de las mesas rituales, como objetos flotantes metafóricos depositarios de la enfermedad y del deseo de cura es muy interesante, a desarrollar desde una perspectiva terapéutica. Si entendemos la *illa* como la materialización simbólica, en miniatura, de aquello que se desea reproducir o exterminar; tenemos un objeto que es receptor de imaginarios y de deseos reales. En el caso del proceso de enfermedad-salud mental, por un lado, estos objetos son significantes del despojo de aquello negativo que causa enfermedad y que llegó del exterior. Por otro lado, el objeto significativo de la devolución de aquello positivo, que es propio de uno y que fortalece la salud. Este acto ritual, que se da en la vivencia intensa de un espacio borde compartido, produce un efecto subjetivo, no visible, de encuentro y de contacto con aquello que cura la enfermedad y da salud.

Los ancestros en la espiritualidad son el deseo de cura en el enfoque sistémico. Este encuentro subjetivo produce una catarsis de liberación y, por lo tanto, las familias y las personas se sienten con más *qamasa* / fuerza, más coraje / emoción, valor, más *ajayu* / espíritu, más *ch'ama* / energía, más *ch'impu* / don y más *illas* / cualidades para enfrentar las dificultades y encontrar alternativas. La salud se hace real o inconsciente, cuando se la significa o simboliza en las *illas*, en el marco de un encuentro ritual "real" en el sentido psicoanalítico.

Desde un punto de vista terapéutico, se puede decir que las *illas*, negras (enfermedad) o blancas (salud), son objetos flotantes metafóricos, como los *genogramas*, o el juego del ganso, vacíos de contenidos concretos como ser ciertas enfermedades y ciertos deseos constructivos. Desde este punto de vista, estas *illas*, permiten volver a dar significado, o a resignificar, la historia familiar. De esta manera la historia se redefine y se hace posible plantear nuevas dinámicas familiares. Desde este punto de vista, podríamos decir que el ritual ancestral llevó a la familia *Pusi Janq'u* a redefinir positivamente su identidad: Es decir, a borrar la realidad y la idea de una familia donde se producen las violaciones. Los *amawt'as* protegieron a la familia. El ritual da a la familia la vivencia intensa de recuperar sus necesidades espirituales, para encontrar alternativas que les permitan actuar, de tal manera, que puedan "vivir bien". Es decir, el ritual es un momento intenso que vive la familia para hacer un *kuti* y un *ayni* en su camino; para redefinir su



propia identidad y devolverle el camino de la salud.

Conclusiones

La interculturalidad es un proceso creativo de construcción de conocimientos, saberes y prácticas terapéuticas que se lleva a cabo a partir de la articulación entre dos bases identitarias temporales y autocríticas. En nuestro caso, hemos creado una estrategia de clínica intercultural denominada “separados pero juntos”. La misma pone en acción separada a dos enfoques de terapia: la sistémica y el espiritual *aymara*, que se llevan a cabo en un mismo período de terapia y en un mismo caso, donde la familia ha aceptado la doble intervención.

En relación a nuestra hipótesis, podemos decir que una propuesta de articulación sistémico-espiritual es posible de construir, no sobre la base de dos identidades diferentes; sino de tres: por un lado, la hermenéutica de la *chakana* de la cosmovisión andina, tal que explicada por Joao Santacruz *Pachakuti*; por otro lado, del movimiento del **ciclo del ambiente vivido** de Etienne Dessoy y la tercera entidad surgida, de la cura espiritual, son las prácticas relacionales, especialmente, de reciprocidad del *ayni*, del *kuti* y del *tinku*. La reciprocidad sirve para crear lazos y produce aprendizajes, complementaciones y mutua influencia de saberes y conocimientos entre los enfoques en contacto. Las clínicas interculturales nacen, entonces, del hecho de dejarnos influir por el saber de los rituales del otro, para mejorar nuestra práctica y en retorno hacer una devolución del efecto de su aporte y de nuestras sugerencias posibles de reflexionar y de asumir por el otro. De esta forma, en la clínica intercultural, se establece una relación de mutua influencia, con alternancia de poder a través del *tinku*, y se aplican las prácticas de reciprocidad del *kuti* y del *ayni*. Este proceso sostenido a lo largo de un período de dos ciclos, facilita la construcción de las bases de la clínica intercultural.

Conociendo las prácticas rituales de la cultura, vemos como los “rituales de cura” tienen una función curativa espiritual, en el imaginario de la familia y la psique de sus miembros, que funciona por dos aspectos: la creencia en la capacidad curativa y de recuperación de los ancestros a través del *amawt'a* y que puede relacionarse con la transferencia terapeuta-paciente del espacio sistémico. El segundo aspecto que hace que funcionen los “rituales de cura” es el deseo de curarse de los pacientes que se refleja tanto en el enfoque sistémico, como en la terapia espiritual. En ambos enfoques este deseo se expresa, metafóricamente, en objetos flotantes como ser genogramas, esculturas o juegos en el caso sistémico; o como *illas* de las diversas mesas en el enfoque terapéutico espiritual.

Lo que se debe entender es que el ritual es un tiempo intenso de contacto entre la familia, la naturaleza y los ancestros de diferentes *Pachas* que tiene un efecto subjetivo. El ritual es una ofrenda en la que se “da” de comer a los ancestros de cada *Pacha*, a través de una mesa ritual específica, donde se encuentran determinados elementos de la cosmovisión y de la casa de la vida, ordenados de una determinada manera. El ritual nos permite establecer un contacto íntimo con el *Pacha*. El “ritual de cura”, conformado por el ritual de limpieza y el “ritual de salud”, es un *sintipacha*, es una vivencia muy intensa que se comparte comunitariamente y efectiviza la partida de la enfermedad y la llegada de la salud, a través de

las *illas* negras y blancas de los rituales de limpieza y de salud, respectivamente. Las *illas*, como objetos flotantes, se cargan de contenidos específicos para que la familia haga el *kuti* / de la vuelta, en el camino del malestar y empiece a caminar hacia la salud y a través del *ayni* / recepción de los elementos espirituales necesarios fortalezca este camino.

Los contenidos teóricos identificados sobre la medicina espiritual *aymara* y la organización de la psique son: La cosmovisión, conceptos de la medicina espiritual ancestral, la salud, la enfermedad, el proceso de cura y los diferentes elementos que componen la “psique” *aymara*. La identificación de diferentes tipos de prácticas, para diferentes tipos de situaciones, la comprensión del rol mediador del *amawt'a* y del *yatiri* y lo que hace que funcione esta forma de terapia.

En el marco del *ayni* de saberes, la clínica del enfoque sistémico se favorece del enfoque ancestral para trabajar con la madre temas como la elaboración del duelo del padre, de su hijo gemelo de los primogénitos y del *limpu*. También hay temas que no se concilian entre enfoques y que abren un debate.

Hacer interculturalidad en psicología, es construir un camino que pasa por la historia, reconoce la lucha de los derechos humanos de los PIOC's y A, y las nuevas leyes del EPB, abre la epistemología de la psicología clínica a la medicina espiritual *aymara*, crea una estrategia denominada “separados, pero juntos”, articula los enfoques terapéuticos: espiritual *aymara* y sistémico en la práctica, trata de conocer al otro respetando su lógica, analiza e interpreta esta información hasta dialogar comprendiendo y traduciendo el significado del lenguaje del otro en su propio contexto y construir conocimientos sistémico-espirituales *aymaras* de mutua influencia, con alternancia de poder, que darán origen a las clínicas interculturales.

La investigación – acción, lejos de estar concluida es el inicio de un proceso de larga data. Podremos continuar el proceso de construcción en un grupo de reflexión sobre éste documento, como con el análisis de los cinco casos restantes, desde perspectivas de actores diferentes, trabajando sobre el segundo ciclo de influencia y extendiendo la experiencia a otras culturas del País.

BIBLIOGRAFÍA

Ariñez, R. (08 de Febrero de 2014).

Morales promulga la ley que sella los límites de los ayllus guerreros. Recuperado el 07 de Mayo de 2016, de la-razón.com: http://www.la-razon.com/nacional/Morales-promulga-limites-ayllus-guerreros_0_1994800561.html

Ausloos, G. (1977).

Délinquance et thérapie familiale: le double-lien scindé thérapeutique. *Bulletin de psychologie*, XXXVI(359), 217-223.

Barudy, J. (1997).

La douleur invisible de l'enfant. Approche eco-sytémique de la maltraitance. Paris: érès.

Bateson, G. (1970).

Vers une écologie de l'esprit. Paris: Seuil.

Böszörményi Nagy, I., & Framo, J. (1980).

Psychothérapies familiales. Paris: PUF.

Böszörményi-Nagy, I., & Hiereman, M. (1996).

Du côté de chez soi. Paris: ESF.

Bousse-Cassagne, & Thérèse. (1987).

Pacha: en torno al pensamiento aymara. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, & T. Platt, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (págs. 11-59). La Paz: Hisbol.

Bowlby, J. (1978).

L'attachement. Partie I: attachement et perte. Paris: PUF.

Brackelaire, J.-L. (2009).

Il a mis ma cultura à l'inverse. En J.-L. Brackelaire, & P. Collart, *Rencontre avec les différences. Entre sexes, sciences et cultures* (págs. 133-146). Louvain-la-Neuve: Bruylant-Académie.

Brackelaire, J.-L., Cornejo, M., & Kinable, J. (2013).

Violence, politique et traumatisme. Processus d'élaboration et de création. Louvain-la-Neuve: Academie L'Hartman.

Brechetti, Á. (2003).

"... Los pintaré como estaban hechos hasta que entró a este reino el santo ebangeleo". Santacruz Pachakuti Yamqui, 1613. *Anales del museo de América*, 11, 81-102.

Caillé, P. (2009).

Les objets flotants. Méthodes d'entretiens systémiques (5ta ed.). Paris: Fabert.

Carter, B., & McGoldrick, M. (1989).

Then changing family life cycle: a framework for family therapie (Segunda ed.). Boston: Alyn and Bacon.

Cereceda, V. (1978).

Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platte, & V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (págs. 133-231). La Paz - Bolivia: Hisbol.

Choque, R. (1992).

Historia. En H. Van den Berg, & N. Schiffers, *Cosmovisión aymara* (págs. 59-80). La Paz: Hisbol.

Choque, R. (2010).

Proceso de descolonización. En G. Gosálvez, J. Dulón, & J. E. Parra, *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio* (págs. 37-61). La Paz: Vicepresidencia, FBDM y SIPCA.

Cirilo, S., & di Blasio, P. (1992).

La famille maltraitante. Paris: E.S.F.

Constituyente, A. (07 de febrero de 2009).

Nueva Constitución Política del Estado (2015 ed.). Sucre: U.P.S.

de Munter, K. (2007).

Nayra: Ojos al sur del presente. Aproximaciones antropológicas a la interculturalidad contemporánea. Oruro: Latinos Editores y CEPA.

Desso, E. (2002).

L'home et son milieu. Études systémiques. Bruxelles: UCL - UL.

Dévisch, R. (1 et 2 de 2008).

L'espace-bordure partageable. Recuperado el 02 de Décembre de 2014, de DEVISCH/CODESRIA/BULLETIN: <http://www.codesria.org>

Flores Apaza, P., Montes, F., Andia, E., & Huanacuni, F. (2009).

El hombre que volvió a nacer. La Paz: Armonía - PADEM.

Grundy, S. (1982).

Three modes of action - research. En S. Kemmis, & R. Mc Taggart, *The action research reader* (págs. 353 - 364). Berlin: Daeken University.

Habermas, J. (2011).

La investigación - acción crítica. En C. R. Chuquimia Chuquimia, *Investigación - Acción. Guía de formación para el diplomado en Educación Superior* (págs. 1-50). La Paz: UMSA.

Heusch de, L. (1992).

L'adorcisme. En F. Laplantine, *Anthropologie de la maladie* (pág. 209). Paris: Payot.

Huanacuni, F. (30 de Mayo de 2005).

Concepción de la visión cósmica de los Andes. *Sariri caminandes de los Andes al mundo*(Cero), 1-12.

Laplantine, F. (1992).

Anthropologia de la maladie. Paris: Payot.

Legislativa Plurinacional, A. (2013 y 2015).

Ley de Medicina Tradicional y su Reglamento (2015 ed.). La Paz: Gaceta oficial.

Minuchin, S. (1979).

- Familles en thérapie*. Paris: Jean-Pierre Delarge.
- Morales Rainoff, K. (20-23 de agosto de 2003).
Tierra y territorios en salud mental intercultural. En MUSEF, *XVII Reunión de etnología* (págs. 375-384). La Paz: MUSEF.
- Onnis, L. (1991).
Renovation épistemologique de la thérapie systémique. Influences actuelles sur la théorie et sur la pratique. *Thérapie familiale, XII(2)*, 99-109.
- Pinedo, C., & Caballero, P. (Junio de 2008).
Calendario originario. (C. Sariri, Ed.) *Sariri: caminande desde los Andes al mundo(1)*, 1-15.
- Ponce Sanjinés, C. (1981).
Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura. La Paz: Los amigos del libro.
- Salvini Palazzoli, M. (1988).
Paradoja y contraparadoja. Buenos Aires: Paidós.
SaviaNueva. Punto y raya.
Canción para un continente. Lira, La Paz, Bolivia.
- Sousa Santos de, B. (2012).
Una epistemología del sur. Buenos Aires: Siglo XXI, CLACSO.
- Temple, D., Layme, F., Michaux, J., Gonzales, M., & Blanco, E. (2003).
Las estructuras elementales de la reciprocidad. La Paz: Plural.
- UINPI, & CONAIE. (2002).
Amaet'aywasi. Casa de la sabiduría. Recuperado el 18 de Marzo de 2013, de provinz.bz.it:http://www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/AMAW-TAY_WASI_uinpi.pdf
- Unidad de Salud Comunitaria y Movilización Social, M. (2009).
Salud familiar comunitaria intercultural. Documento Técnico - Estratégico. (Vol. 171). La Paz: Prisa.
- Vaca, P. (30 de Mayo de 2005).
La sabiduría ancestral: Ilatunka. (C. Sariri, Ed.) *Sariri: caminante de los Andes al mundo(2)*, 1-6.
- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., & Jackson, D. D. (1997).
Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas. Barcelona: Herder.

CRISIS CIVILIZATORIA TRANS-ONTOLOGICA Y EPISTEMOLÓGICA RELACIONAL COMUNITARIA PARA LA VIDA

Julio Alvarez Quispe¹

Instituto de Investigaciones de la Cultura y Lengua Aymara -
Universidad Indígena Tupak Katari

Resumen

Este artículo tiene la intención de poner en el plano del debate, las categorías ontología y epistemología que constituyen el núcleo central la ciencia universal moderna, en tanto sustrato fundante en la construcción de todo proceso cognitivo de carácter eurocéntrico, en procura de trascender su significado tradicional y develar las características ontológicas y epistemológicas propias de los pueblos indígena-originarios, proscritas por la gnoseología hegemónica.

La reflexión parte mostrando las evidencias de la crisis global provocada por la ciencia moderna, discute brevemente los conceptos ontología y epistemología, para luego centrar su atención en la ontología y epistemología relacional - comunitaria para la vida, que marca el ritmo y destino de los pueblos indígena originarios.

Algunas evidencias de la crisis civilizatoria global

El año 1972, UniverseBooks de Nueva York, publicó el libro Los límites del crecimiento, que era un informe al Club de Roma, realizado por Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, JorgenRanders y William W. Behrens (Mayor, 2009: 10). Este equipo del MIT (MassachussetsInstitute of Technology), liderado por el profesor Dennis Meadows, se puso a la tarea de estudiar los cinco factores básicos que determinan, y que al mismo tiempo limitan en definitivas cuentas, el crecimiento en el planeta Tierra, estos son: Población, producción agrícola, recursos naturales, producción industrial y contaminación.

Las principales conclusiones fueron:

1. Si las presentes tendencias de crecimiento en la población mundial, industrialización, contaminación, producción de alimentos y utilización de recursos naturales, no se modifican, los límites del crecimiento del planeta se alcanzarían dentro de los próximos 100 años.
2. Es posible modificar estas tendencias de crecimiento y establecer condiciones de estabilidad ecológica y económica de tal modo que se prolongue de forma sostenible en el futuro. Podría diseñarse una situación de equilibrio global que permitiera la satisfacción de las necesidades materiales básicas de cada persona en la Tierra y todas tendrían igual oportunidad de desarrollar su potencial humano individual.

¹ Julio Álvarez es Antropólogo, tiene una Especialidad en proyectos de inversión; una Maestría en Estrategias, Políticas y Proyectos de Desarrollo; otra en Desarrollo Sostenible. Es PhD. en Ciencias Sociales. Ha trabajado como consultor en proyectos de desarrollo, en gestión pública, periodismo y docencia universitaria. Actualmente es docente investigador del Instituto de Investigaciones de la Cultura y Lengua Aymara en la UNIBOL-A-TK.

20 años después de haberse publicado *Los límites del crecimiento*, En 1992 el mismo equipo de investigación alertó del incumplimiento de los límites reclamados, publicando el segundo libro titulado *Más allá de los límites*. Puesto que, quedaba muy evidente que no se habían respetado las recomendaciones del informe redactado en 1972, contrariamente, el mundo se precipitaba vertiginosamente hacia el anunciado colapso.

En esta batalla al parecer infructuosa de corregir el destino de la humanidad, doce años más tarde, el 2004, Donella H. Meadows, Jorgen Randers y Dennis L. Meadows publican esta vez otro documento bajo el título: *Límites del crecimiento: a los treinta años (Limits to growth: the 30 years update)* (Mayor, 2009: 11. En este nuevo documento se manifiesta el incremento del peligro, así como la necesidad de adoptar medidas urgentes.

El compendio de este nuevo informe empieza indicando que:

Las señales se hallan en todas partes alrededor nuestro:

- El nivel del mar ha crecido entre 10 y 20 centímetros desde 1900. La mayoría de los glaciares (no polares) se están reduciendo y la extensión y espesor del hielo del polo Ártico decrece notoriamente, especialmente en verano.
- En 1998 más del 45% de los habitantes de la Tierra han tenido que vivir con ingresos que se sitúan alrededor de los 2 dólares diarios como máximo. Entretanto, el 20% de la población rica del mundo posee el 85% del PIB global, por lo que la fosa entre ricos y pobres no deja de ampliarse.
- En el año 2000, la FAO anunció que el 75% de la pesca en el océano estaba sobrepasando los límites que podrían garantizar su conservación.
- Lo mismo sucede con el suelo, que presenta una extraordinaria degradación de la tierra utilizada para explotación agrícola).

Sumadas a las anteriores evidencias, las conclusiones y resultados de la “Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra”², señala al sistema capitalista como la responsable, sin lograr aún identificar el meollo mismo del problema, que va más allá de este sistema y del propio socialismo. Destaca lo siguiente:

El Modelo de Desarrollo Capitalista:

- Es el principal destructor de la Madre Tierra.
- Los Países industrializados han sobreexplotado y devastado los recursos naturales; contaminando con su alta actividad industrial; emitiendo gases tóxicos, residuos dañinos y activos para la atmósfera y el medio ambiente.
- La actividad industrial del modelo capitalista ha elevado la temperatura a tal punto, que ahora vivimos las consecuencias en inundaciones, sequías y otros eventos extremos; que dejan consigo hambrunas y enfermedades.

El modelo de desarrollo capitalista está guiado por la búsqueda de la máxima ganancia de las empresas (e individuos):

² El evento tuvo lugar del 19 al 22 de abril del 2010 en la ciudad de Cochabamba Bolivia.

- Para el capitalismo no existe nada sagrado en la naturaleza y la vida, todo es mercancía (todo se puede comprar y vender) para generar ganancia (dinero).
- El conocimiento, los saberes de los pueblos, los recursos naturales se convierten en mercancía que deben ser extraídos, transformados y consumidos; rompiendo la relación espiritual de los pueblos con la naturaleza.

La lógica de consumo ilimitado desencadena la sobreexplotación de los recursos naturales por el sistema capitalista:

- Las empresas y transnacionales son las principales comercializadoras de vidas, han llevado a la humanidad a una espiral de consumo y pérdida de la identidad cultural donde los pueblos están sustituyendo y cambiando sus formas de vida.
- Las personas solo son importantes porque consumen, esta identidad de las personas es fomentada por una campaña agresiva de los medios de comunicación que están al servicio de la comercialización permanente.
- La identidad del ser humano es el consumo, donde el que tiene más es el que vale más y está mejor, la lógica de la vida es la competencia.

El cambio climático no es un problema de mejora de la tecnología. La crisis climática que vivimos es un problema del sistema de producción capitalista:

- La tecnología y el conocimiento han sido utilizados para dañar el Planeta.
- La creación de tecnología apunta a generar mayores fuentes de inversión y de innovación tecnológica que, al no cuestionar el modelo de desarrollo capitalista, no pueden sino profundizar los problemas que confrontamos.
- Las puras respuestas tecnológicas no solucionarán la crisis climática, solo perpetúan el problema con soluciones falsas, así los agro biocombustibles, le quitan alimento a las personas y amplían la frontera agrícola en desmedro de los ecosistemas y formas de vida, bajo el pretexto de producir energía limpia.

El sistema capitalista profundiza las relaciones de desigualdad entre los Países, instaurándose los dominados y los dominantes. Esta visión de desarrollo antepone el interés por encima de la equidad, por lo que no es posible lograr un equilibrio entre los seres humanos; porque mientras los Países industrializados cuentan con recursos financieros y tecnológicos para protegerse de las consecuencias del cambio del clima, el resto de los Países no están preparados (Ministerio de Medio Ambiente y Agua, 2010: 15).

Recientemente, Jörg Elbers (2013: 16), basado en los estudios de Johan Rockström, Antony Barnosky y Jean Martens, señala la existencia de nueve límites planetarios: cambio climático, acidificación de los océanos, agotamiento del ozono estratosférico, ciclos biogeoquímicos de nitrógeno y fósforo, uso global de agua dulce, cambio del uso de la tierra, tasa de pérdida de biodiversidad, carga atmosférica de aerosoles y contaminación química. Las posibles consecuencias de trans-

gredir uno o varios de los límites planetarios podrían ser catastróficas, debido al riesgo de traspasar umbrales que puedan desencadenar cambios ambientales. Se estima que la humanidad ya transgredió tres límites planetarios: el del cambio climático, la tasa de pérdida de biodiversidad y los cambios del ciclo del nitrógeno.

Finalmente para Enrique Leff (2008: 24), la crisis ambiental se manifiesta en los altos niveles de contaminación del aire en las ciudades, los problemas de abastecimiento y calidad del agua, la erosión y salinización de los suelos, y el calentamiento global del planeta. Hasta el último tercio del siglo pasado, estos problemas emergentes no se habían manifestado en la escala y fuerza que hoy es cada vez más severo, debido a que la ciencia económica no había reconocido el equilibrio ecológico, la preservación de la biodiversidad y la calidad de vida de los seres humanos, no sólo como valores intrínsecos o extraeconómicos, sino como condiciones fundamentales de la sustentabilidad de la propia economía. En la visión de este autor, la responsabilidad recae en lo que él denomina como “racionalidad económica”, que ha tenido la osadía de externalizar todo lo que implica la naturaleza.

[...] una economía que se ha instituido como un paradigma totalitario y omnívoro del mundo, que codifica todas las cosas, todos los objetos y todos los valores en términos de capital, para someterlos a la lógica del mercado, sin haber internalizado sus complejas relaciones con el mundo natural. Ningún otro paradigma científico está construyendo y destruyendo el mundo de manera tan contundente, ni siquiera la biotecnología que ha invadido e intervenido el destino genético de la naturaleza y los mundos de vida de las culturas a través de la potencia de sus aplicaciones tecnológicas y sus impactos ambientales. La “ciencia económica” es el instrumento más poderoso que modela nuestras vidas [...]. La teoría económica se constituye como un paradigma ideológico-teórico-político –como una estrategia de poder–, que desde sus presupuestos ideológicos y sus principios mecanicistas –la mano invisible y el espíritu empresarial; la creación de riqueza y del bien común a partir del egoísmo individual y de la iniciativa privada; el equilibrio de la oferta y la demanda, de los precios y valores de mercado, de los factores de la producción–, ha generado un mundo que hoy se desborda sobre sus externalidades: entropización de los procesos productivos, alteración de los equilibrios ecológicos del planeta, destrucción de ecosistemas, agotamiento de recursos naturales, degradación ambiental (Leff, 2008: 25-26).

Cuando se habla de crisis, desde luego que se hace referencia a una situación caótica e insostenible que reclama cambios estructurales, no es solo la economía o la política, sino esencialmente las lógicas culturales y ecológicas, así como éticas y epistemológicas del sistema mundo moderno/colonial capitalista, que han llegado a los límites físico-naturales permisibles provocando intolerancias, malestar colectivo, carencias, violencias y al mismo tiempo también resistencias. En la oración que abre el clásico del pensamiento des/colonial Discurso sobre el

Colonialismo, el intelectual Afro-Caribeño, AimeCesaire declara que “Una civilización que se prueba incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente.” De inmediato añade que “una civilización que decide cerrar sus ojos a sus problemas más cruciales es una civilización enferma” y que “una civilización que usa sus principios para trampa y engaño, es una civilización muriente.” Cesaire escribía esto en 1955, luego de la gran depresión de los años 30 y de dos grandes guerras de occidente, y en el contexto de una ola ascendente de movimientos en Asia, África y el Caribe por la descolonización de los imperios europeos que imperaban desde el largo siglo XVI. Hoy día, 55 años más tarde, podemos decir que fue una aseveración profética si lo consideramos como pronóstico de la crisis actual de la civilización occidental capitalista. (Lao-Montes, 2011, pp. 2).

Como se puede ver, no se trata de un tema opcional, más bien su análisis y trascendencia tiene que ver con el presente y futuro del planeta Tierra. No se trata de una crisis más, o de la recurrencia de esta, sino de un callejón sin salida donde el viejo modo de producción no puede ni debe continuar más; por tanto es meritorio un recambio. Siendo global el carácter de la crisis del sistema, esta “es civilizatoria, con una diversidad de fases simultáneas en que se manifiesta” (Gambina, 2013, pp. 8), es financiera respecto a la bolsa y los bancos, económica por la quiebra de empresas y la superproducción de mercancías o capitales, así como también es alimentaria, energética y medioambiental entre otros aspectos.

Estos argumentos denotativos de una visión antropocentrista de la realidad, van constituyendo el anuncio de algo parecido a un suicidio colectivo producido por la decadencia de un paradigma de vida. Es que, el desarrollo ha conducido a la humanidad hacia un camino tecnocrático, cuantitativo y economicista dogmático, trasuntado en las políticas públicas de todos los Países del mundo, a través de acciones depredadoras sobre la naturaleza; llevando al mundo entero hasta los límites no permisibles. El concepto crecimiento inmerso en este modelo es como el cáncer que corroe toda la estructura socio-natural.

La velocidad con la que suceden los hechos se convierte en un factor esencial, no solo del modo de vida, sino del destino de la humanidad como especie y con ella todo el entorno eco simbiótico. Lo que puede parecer atractivo para el futuro, se convierte en un desastre en un lapso que no supera los 15 o 20 años (Lang, 2013). Desde los ojos críticos de Los Andes la elocuente crisis múltiple y global es reconocida como crisis civilizatoria.

Los efectos del paradigma civilizatorio vigentes descrito líneas arriba, en última instancia son el resultado de una forma de pensamiento, de una racionalidad, de un tipo de conocimiento, de la ciencia; que tiene su fundamento en un proceso gnoseológico, epistemológico y ontológico, que se arroga de ser universal, a través de procesos cognitivos que privilegian una sola realidad y una sola epistemología: la europea-norteamericana, a costa de un epistemicidio en los Países llamados tercermundistas o subdesarrollados y en última instancia de los pueblos indígena-origenarios, que han desarrollado otros paradigmas de vida y conocimiento más sustentables, de convivencia y respeto con todos las manifestaciones vitales,



que bien puede constituir una alternativa a la actual crisis global, precisamente provocada por esa ruptura humano-naturaleza. El conocimiento extractivista-depredador reinante, bien puede ser entendido como una colonialidad científica.

Ante este hecho, resulta ineludible desmitificar las categorías fundamentales del eurocentrismo: estos son la ontología y la epistemología, la realidad vivencial y el conocimiento llamado científico que se desarrolla sobre este presupuesto, a partir del cual se llevan adelante todas las investigaciones y las políticas, estrategias y proyectos de desarrollo, encarnadas en las casas superiores de estudio y las instituciones coloniales, invisibilizando los entornos y los saberes locales cultivados por miles de años por los habitantes del AbyaYala y otras latitudes del mundo.

Disquisiciones conceptuales

La construcción del conocimiento eurocéntrico, al igual que cualquier otro sistema cognitivo, parte por dotarse de conceptos y categorías, una de ellas resulta ser el sustrato sobre el cual se erige y desarrolla la labor epistémica, esta ha sido denominada por el mundo occidental como Ontología. Cuando hablamos de premisas ontológicas nos referimos a presupuestos o concepciones sobre la realidad. La definición clásica alude: "...la ontología es la ciencia que investiga el ser de los 'reales'...las ciencias que estudian el ser como es...ciencia de esencias...la constitución del ser de la Existencia...el fundamento de la Existencia" (Ferrater, 1964: 1378); desde el positivismo modernista la realidad se fue tornando cada vez más objetiva, en tanto ésta es entendida como una sumatoria de objetos inanimados.

En la perspectiva de trascender este concepto es meritorio partir de la crítica a la ontología de la civilización moderna, que constituye el cimiento sobre el cual se constituye el proceso cognitivo y discursivo del eurocentrismo colonial.

La posibilidad de una ontología, gnoseología y epistemología de la Unidad no se puede fundamentar en el quiebre o punto de inflexión donde se fracturan los paradigmas de la No Unidad, es decir, no se pueden sostener en la situación del actual desarrollo de las ciencias, de sus pensamientos y de sus paradigmas, sino se fundamentan y pueden partir creativamente, como recreativamente del estado actual de la condición humana (Illescas y Gonzales, 2006: 41).

El actual estado de la condición humana, no sólo separado de la madre naturaleza sino más aún detractora de ella, al estar encasillado en el desarrollismo antropocéntrico, no puede avizorar otra realidad que no sea la moderna, lo cual obliga a otear otros horizontes del pensamiento y sentimiento; siendo que el imperativo del crecimiento económico soliviantado por la ciencia positivista no permite ni permitirá otras alternativas que emerjan de su propio seno, por lo tanto la solución deberá germinar de otros contextos. Ya no se puede seguir generando conocimiento desde la vertiente hegemónica como hasta ahora, el nuevo fundamento ontológico debe suscitar un quiebre hacia y desde los marginados como son los pueblos originarios, en esta perspectiva, se van acuñando nuevas categorías contestatarias, tal es el caso de la trans-ontología.

[...] la posición trans-ontológica no parte explícitamente de la on-

tología de la modernidad, porque no la tiene a ella como su presupuesto, sino a otra ontología distinta, paralela o anterior a la de la modernidad, para indicar a su vez que su objetivo, telos o meta, no es la modernidad occidental, sino un proyecto más allá de la modernidad - posmodernidad (Bautista, 2015: 59).

Todos los paradigmas de investigación hasta el siglo XX se han desarrollado tomando como presupuesto de la realidad la ontología eurocéntrica – moderna, como si hubiera un contexto ecológico y humanohomogéneo sobre el cual se debe desarrollar también una cultura universal y uniforme. Como resultado de esta forma de producir y reproducir el conocimiento existe un norte cada vez más próspero y un sur día a día deprimido; es decir, la ciencia moderna encaramada en el discurso progresista ha procurado el desarrollo de los Países europeos y los Estados Unidos, al mismo tiempo que ha subdesarrollado a las naciones llamadas tercer mundistas.

En consecuencia, para criticar el conocimiento eurocéntrico – moderno y todo su andamiaje epistemológico y metodológico se debe partir por interpelar el cimiento ontológico sobre el cual está construido y avizorar la verdadera realidad sobre el cual se han constituido los pueblos indígena-origenarios en una perspectiva de retorno a ella, en la prospectiva no solo de salvar el territorio andino-amazónico sino el mundo entero, dado el inminente caos que ya hemos empezado a vivir en todo el planeta.

En la reflexión de Juan José Bautista, quien sustentado en Hinkelammert lo que se cuestiona es el fundamento mismo de la modernidad como tal, “por ello es que esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino trans-ontológica, porque cuestiona, crítica o sea pone en crisis a la modernidad en su conjunto, pero desde más allá de ella” (2015: 26). Se ha naturalizado de tal manera la teoría, la ciencia y la filosofía provenientes de la modernidad, como el escenario civilizatorio superior y último, que cuando se la crítica solo se la hace parcial y ópticamente; cuando la crítica es a nivel ontológico éste solo queda en cambiar de dirección, pero sin discutir el fundamento mismo de la ontología del sistema - mundo - moderno - colonial, es decir, la modernidad como tal, por eso es meritorio trascender la vieja ontología.

Otro concepto vital en todo proceso de construcción y reproducción de conocimiento e íntimamente ligado con la ontología es la Epistemología, que tiene la virtud de indaga acerca de la naturaleza del conocimiento y la verdad. “La epistemología ha sido desde sus orígenes, la disciplina que ha estudiado la ciencia o podríamos decir también las ciencias” (Zarate, 2015: 13); generalmente despliega su accionar a partir de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las fuentes del conocimiento? ¿Qué tan confiables son estas fuentes? ¿Qué puede uno conocer? ¿Cómo se sabe si algo es verdad? ¿Es una creencia un verdadero conocimiento o es el conocimiento sólo lo que puede ser probado a partir de datos concretos? ¿Cuál es la fuente de las evidencias? etc.

La epistemología, “tradicionalmente concebida como filosofía del conocimien-



to científico, puede también desplegarse en una perspectiva gnoseológica más amplia, como una teoría del conocimiento” (Llamazares, 2012: 45); por tanto, la jurisdicción de la gnoseología es más amplia y se ocupa del conocimiento en general, a diferencia de su par epistemológico que trata la ciencia como tal, constituyéndose esta última en la teoría de la ciencia; que además puede desdoblarse en acciones epistémicas mucho más específicas.

Considerando que, la epistemología se preocupa por el origen, evolución y alcance del conocimiento científico, en su versión clásica

La epistemología es aquella parte de la ciencia que tiene como objeto hacer un recorrido por la historia del sujeto respecto a la construcción del conocimiento científico; es decir, la forma cómo éste ha objetivado, especializado y otorgado un status de cientificidad al mismo (Jaramillo, 2003: 12).

Como es lógico, la epistemología se desarrolla en pertinencia con una determinada ontología, es decir erigirá e instituirá un tipo de conocimiento en directa concordancia con la realidad que pretende conocer, ésta a su vez tendrá directa relación con un tipo de cosmovisión y civilización. Sin embargo, como se viene mostrando, al tener la ontología un presupuesto eurocéntrico su contraparte epistémica será el fiel reflejo de aquella realidad, es este hecho el que se cuestiona, en procura de develar un escenario proscrito como el de los pueblos indígena-origenarios.

[...] la epistemología es una reflexión de la ciencia aislada de consideraciones morales, éticas, sociales y culturales de modo que sin dejar de tener la función de producir, reproducir y acumular la energía-materia del “modelo” social, cultural y civilizatorio de la No Unidad en absoluto no ha estado “al servicio” de lo Humano Integral, sino a su involución con todos los logros y su proyección desde sus bases ontológicas, gnoseológicas, lógicas a partir de instrumentalización de la razón, la racionalidad y de su tipo de ciencia y tecnología humana (Illescas y Gonzales, 2006: 40).

La visión clásica epistémica parece estar determinada solo por el acto de pensar, lo cual significa remitir los hechos únicamente a la parte racional – cerebral del ser humano, haciendo de esta filosofía un paradigma universal e irrenunciable, cuando hoy con el aporte de los diferentes corrientes del pensamiento crítico se sabe que esto deviene en un determinismo reduccionista; hoy se está hablando de nuevas categorías como el sentí-pensar por ejemplo.

Siendo que la acción cognitiva de la epistemología es conocer la realidad, esta tarea tradicionalmente se ha reducido a la dicotomía Sujeto – Objeto, ello significa que el único sujeto es el ser humano y su entorno cognoscible llamado objeto constituido por la naturaleza, que dicho sea de paso sería inanimado y pasivo. En contrarriorrente, desde fines del siglo pasado esta dicotomía ha sido duramente interpelada, sugiriendo avanzar hacia una orientación intersubjetiva en la labora investigativa, lo cual exige trascender la definición ortodoxa del concepto en cuestión.

En suma, la ontología y epistemología fundada en la visión de mundo de la civi-

lización europeo – norteamericano, ha justificado la producción sostenida del desarrollo antropocéntrico sustentado y su basamento científico, cuyo objetivo mayor es en última instancia la reproducción del capital.

Ontología y epistemología relacional - comunitaria para la vida

Desde fines del siglo XX y con mayor visibilidad en el presente, existen diferentes iniciativas que van emergiendo desde diferentes latitudes del mundo, entre ellos desde los académicos indígenas de los pueblos Bantú, Maori y Haway entre otros, liderados por intelectuales como BageleChilisa, Linda Tuhiwai y ReneePaolini, cuya labor ha tenido el corolario de erigir una nueva corriente epistémica denominada Paradigma de investigación indígena descolonizador. Desde AbyaYala, así como desde los Andes hay toda una generación de intelectuales indígena-origenarios, que vienen cuestionando los viejos paradigmas de investigación como el positivista (cuantitativo), interpretativo (cualitativo) y transformativo (socio crítico), cuyos fundamentos matrices legitiman la modernidad y no logran salir de la ontología eurocéntrica. Aquellas iniciativas desde el sur en muchos casos dispersos, son un caldo de cultivo de las reflexiones trans-ontológicas y el surgimiento de otras epistemes.

Entendiendo que, la ontología es aquella construcción de la realidad que se ocupa de las características esenciales de lo que significa existir en un contexto determinado y en interacción entre y con otros seres visibles y no visibles, viene tomando cuerpo la categoría relacional, como una de las características centrales de la visión trans-ontológica, planteada por la física, la biología, la ecología, la antropología y otras ramas, en concordancia con la sabiduría de los pueblos originarios.

En una ontología relacional, la realidad social que se investiga se puede entender en relación con las conexiones que los seres humanos tienen con los vivos y los no vivos. La idea central de la discusión es que entre las personas indígenas, en las sociedades colonizadas y antiguos colonizados, las personas son seres con muchas relaciones y muchas conexiones. Tienen conexiones con los vivos y los no vivos, con el terreno, con la tierra, con los animales, y con otros seres. Hay un énfasis en la relación yo/nosotros que se diferencia de la relación occidental yo/usted, con su énfasis en el individuo...La realidad implica un conjunto de relaciones (Chilisa, 2012: 21).

Retrotrayendo la historia, se recordará que a la llegada de Europa y el capitalismo al AbyaYala, el continente estaba poblado por naciones y pueblos con un profundo raigambre relacional comunitario; esto quiere decir que no existían las relaciones sociales modernas, en las que las personas estén aisladas y enfrentadas a sus pares, considerándolos como dueños de cosas vendibles; ni mucho menos enfrentados a la naturaleza concibiendo a ésta como mercancía.

El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena-origenario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una



respuesta no solo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida (Huanacuni, 2010: 19).

Haciendo eco de los argumentos del experto en filosofía andina Joseff Estermann denominado por el mismo como “pachasofía andina” (2012: 7) se debe tener presente que en el universo o pacha, “Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte”, desmitificando aquellas visiones mecanicistas que consideran la pacha como una máquina gigantesca movida por leyes mecánicas, esa es la tendencia por ejemplo de filósofos europeos modernos, como Descartes y sus discípulos. “Pacha es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio”. A partir de esto se deduce que, el concepto vida constituye el principio fundante de toda existencia, en un sentido totalitario y no únicamente del ser humano, puesto que incluye a los animales, las plantas y otros seres no precisamente visibles. “El ser humano, para las y los andinos/as, no es propietario ni productor, sino ‘cuidante’ (arariwa), ‘cultivador’ y ‘facilitador’”, en consecuencia la “única fuerza productora” es la pachamama o madre tierra, a través de sus diferentes elementos como el agua, los minerales, los hidrocarburos y los energéticos. El padre del indianismo-amautismo Fausto Reinaga, ya había sentenciado en la década de los 70 del siglo pasado: “El destino de la vida humana es conocer ¿Conocer qué? Conocer el cosmos” (1978:140), recordando el camino de la epistemología relacional andina, en contraposición a la ciencia racional antropocéntrica.

Esta filosofía de la cultura de la vida concibe que todo está unido e integrado, existe una interdependencia entre todo y todos en un mundo multidimensional, como parte del principio de relacionalidad, coincidiendo quizá en alguna medida con enfoques como la sustentabilidad compleja, el pensamiento complejo y el holismo provenientes del Norte. En la lógica comunitaria, por el principio de complementariedad lo individual no desaparece, sino que emerge en su capacidad natural dentro de la comunidad; este hecho muestra que individuo y comunidad no se excluyen ni son contradictorios, más bien promueven un estado de equilibrio entre ambas entidades, en la perspectiva del Vivir bien.

El hombre andino es consciente de que existe una preeminencia telúrica y anímica sagradas, la cual lo ubica en un rol subordinado respecto del orden cósmico; dicho orden determina la forma de las relaciones entre las personas, con el entorno ecológico y las deidades. Entonces, en los Andes impera una filosofía cósmica, que hace que el hombre se conciba a sí mismo como parte integrada al mundo, una parte más de las fuerzas naturales y sagradas; un elemento que forma parte de un flujo en movimiento constante, que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica. La naturaleza no existe para que sea depredada, ni para que el hombre haga una ostentosa muestra de su poder frente a ella. La manipulación lesiva y la destrucción del medio ambiente son impensables, el hábitat ecológico es mucho más que el entorno natural inerte, más bien se establece una relación recíproca con la humanidad y todo el complejo de biodiversidad que comparten el mismo escenario de vida.

Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales, hicieron florecer la cultura de la

vida inspirados en la expresión del multiverso, donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera [...]; la armonía y equilibrio de uno y del todo es importante para la comunidad. Es así que en gran parte de los pueblos de la región andina de Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Chile y Argentina, y en los pueblos ancestrales (primeras Naciones) de Norteamérica pervive la Cosmovisión Ancestral o Visión Cósmica, que es una forma de comprender, de percibir el mundo y expresarse en las relaciones de vida. Existen muchas naciones y culturas en el AbyaYala, cada una de ellas con sus propias identidades, pero con una esencia común: el paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno (Huanacuni, 2010: 15).

Desde tiempos inmemoriales hasta el presente, en el pensamiento andino el individuo como tal, si no está bien insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples, es como si no existiera, esto tiene que ver con los principios de relacionalidad, siendo que todo está conectado con todo y al mismo tiempo que se influyen. Por eso es que, cuando una persona ya no es parte de una comunidad o ayllu, por decisión propia o porque ha sido excluida en concordancia con la justicia comunitaria, es como un fantasma condenado a la soledad. En consecuencia, desligarse del conjunto de la sociedad y el territorio “[...] significa para el hombre andino prácticamente firmar su propia sentencia de muerte” (Estermann, 2004: 9).

En contracorriente, la cultura occidental ha privilegiado una imagen del mundo en la que el hombre se ha ubicado en el centro del universo, legitimando la racionalidad antropocéntrica que rige los destinos de la existencia. A partir de la suposición de que existe un orden universal, occidente ha establecido que la naturaleza debe ser entendida con objetividad y neutralidad, a pesar de que la física cuántica señala que “El pensamiento objetivo de un ser humano separado de la naturaleza no cabe en un sistema vivo. Las propiedades de las partes solo pueden ser entendidas dentro del contexto del todo” (Elbers, 2013: 51)

En esta línea, la racionalidad occidental ha orientado las energías humanas para dominar el entorno, para descubrir sus secretos para someter a la naturaleza y consolidar el dominio de la ciencia. Esta lógica ha fomentado el ego-eurocentrismo y la hegemonía política a favor de los protagonistas de la historia universal. Al mismo tiempo que se activan los impulsos para la depredación del planeta, obscurecer el futuro ecológico de la humanidad y justificar la política colonialista de la civilización europea y anglosajona, como el paradigma único.

Para la epistemología occidental la naturaleza existe para ser conocido, captado, controlado, transformado y usufructuado por el interés humano, para exaltar su filosofía antropocéntrica; en términos epistémicos la ciencia abstrae la realidad (ontología) para manipularla con fines utilitaristas, a partir del modelo dicotómico sujeto/objeto; este ejercicio en última instancia será reducido a la mente, al pensamiento, al cerebro del ser humano, a la racionalidad; convirtiéndola en conocimiento racional, por eso es antropocéntrica. Por el contrario, la “racionalidad andina” que sería mejor y apropiadamente denominada relacionalidad andina, como parte de la sabiduría indígena-originaria, que consiste en relacionarse

con las diferentes dimensiones con el propósito de conocerlos primeramente y luego convivir con ellos de manera recíproca y armónica, en una alteridad intersubjetiva comunitaria, siendo el hecho de vivir el objetivo mayor.

Para el Viceministro de Educación Superior de Bolivia Jiovanny Samanamud (2012) son cuatro las dimensiones con las que el ser humano se relaciona en el contexto de la realidad indígena, estas son la dimensión del infinito, la dimensión de la naturaleza, la dimensión del cosmos y la dimensión de la vida, donde ésta última es central y compleja, teniendo así un carácter pluridimensional en el contexto de un conocimiento relacionado a la vida; consecuentemente se constituye en la antítesis del pensamiento científico eurocéntrico, que reduce la realidad a la variable hombre o ser humano, porque al abstraer la realidad abstrae la vida, este acto lo convierte en un tipo de pensamiento unidimensional-antropocéntrico.

En una perspectiva trans-ontológica la realidad sujeto de estudio de la investigación y posteriormente escenario de implementación de programas y proyectos, será construida, interpretada, descrita y confrontada con los datos obtenidos mediante técnicas acordes al contexto de intervención. Siendo que la perspectiva ontológica originaria trasunta una realidad que se caracteriza por ser cósmica, intersubjetiva, multidimensional, visible y no visible, compleja, dinámica y abierta; en oposición a una ontología fragmentada, objetiva, inanimada y cerrada de la modernidad-eurocéntrica; la realidad no puede ser conocida de manera completamente objetiva, sino que es construida activamente por el sujeto cognoscente en interacción con su entorno. Así, el sujeto (en este caso nosotros como investigadores) tendrá la posibilidad de conocer la realidad que aborda, pero su conocimiento no será un reflejo puro de ella como pretende el positivismo, sino que estará mediada por la interacción vital de aquella realidad.

La relacionalidad ha sido una palabra fundamental en las diferentes cosmovisiones indígenas y ha sido útil para explicar la composición y dinámica de la existencia. La relacionalidad en cierto sentido define la 'totalidad' como unidad de todo lo que vive. Esta totalidad refiere a las cosas materiales y conocidas por los sentidos pero van más allá al integrar a su 'unidad' mundos que van más allá del planeta (el mundo de arriba) y más adentro del mismo (el mundo de abajo). El mundo medio es el que caminan los humanos, los animales, las plantas. Este mundo ha sido el objeto de la ciencia occidental y tan solo su versión material. El pensamiento indígena integra los tres mundos relacionalmente, tanto lo material como lo inmaterial, además de dar darle propiedades que no concibe la ciencia occidental: todo tiene vida, todo está relacionado y todo tiene espíritu. Por supuesto, la concepción del espíritu no pertenece a la tradición judeocristiana y por ello, muchas de las veces resulta difícil entender que una piedra esté viva y esté relacionada (Arévalo, 2013: 64).

Una visión cósmica y simbólica del mundo es posible que incluye lo racional como una parte, puesto que la realidad indígena es más amplia que la visión occidental; es decir, la composición de la realidad ontológica indígena contiene la occidental o versión racional-material, pero va más allá incluyendo lo que la visión occidental no logra captar por los sentidos o lo que el pensamiento racional no puede ex-

plicar. El pensamiento y sentimiento indígena-originario incluye el pensamiento racional, con la diferencia de que puede explicar de manera integral y pluriversal la totalidad. Si bien la relacionalidad es una concepción global, sin embargo su expresión, se vive y se siente en contextos cercanos a la madre tierra, las plantas, animales y espíritus de estos lugares, por eso es que estos espacios son sagrados.

Por su parte, la epistemología en el paradigma indígena de investigación plantea incorporar el sistema de conocimiento indígena a la investigación y convertirlo en guía y ordenador del proceso de conocimiento. Como reconoce Wilson “la epistemología indígena son nuestras culturas, nuestras cosmovisiones, nuestro tiempo, nuestros lenguajes, nuestras historias, nuestra espiritualidad y nuestro lugar en el cosmos. La epistemología indígena es nuestro sistema de conocimiento en su contexto o en su relacionalidad” (Arévalo, 2013: 66).

En la visión de este autor sustentado en Bagelechilisa, la epistemología relacional indígena denota seis características (Arévalo 2013), éstas son, Primero: la epistemología indígena expresa una multiplicidad de matrices de conocimientos, articuladas a partir de cada contexto histórico y las relaciones con los demás entes que lo componen; la epistemología indígena-originaria al reconocer la policromía de saberes, no pierde sus puntos de conexión, el punto más importante es la concepción de que los entes materiales y no-materiales están todos relacionados de diferentes maneras, es decir, en red de relaciones vivas y espirituales conviviendo en una totalidad-relacional. Segundo: consecuente con lo relacional, el enfoque del conocimiento no son las partes que componen la red de vida, sino las relaciones que hacen posible componerla y darle movimiento, son más importantes las relaciones que los articulan, donde los conceptos son movimientos relacionados referidos al tejido multidimensional del cosmos, más que significados y significantes estáticos. Tercero: la lengua es determinante en la producción del conocimiento y su papel en la investigación con perspectiva decolonial, asimismo como medio de comunicación, como medio de preservación de los conocimientos y como símbolo de eventos y experiencias de la comunidad. Las comunidades desarrollan su pensamiento desde su idioma y la lengua contiene al pensamiento; la riqueza del conocimiento pertenece a la lengua donde se crea y recrea las experiencias vivenciales, se sistematiza el saber y se hereda. Por tanto, la destrucción de la lengua es la pérdida del saber de los pueblos indígenas y el riesgo de su propia existencia. Cuarto: las fuentes del conocimiento anidan en los sueños, las visiones, durante las ceremonias y rituales; así como la memoria, las historias y los mitos. Quinto: Es la respuesta a la pregunta ¿a quién pertenece el conocimiento?, a diferencia del mundo occidental donde el conocimiento es apropiado por el individuo, en la visión relacional los saberes dependen de la comunidad, la concepción del conocimiento es una creación colectiva e histórica que se produce por el acumulado comunitario de generaciones en convivencia relacional; bajo esta lógica si todo está relacionado el conocimiento no puede ser ajeno a este principio cósmico, aunque hay responsables como los ancianos, los chamanes, o incluso el investigador indígena, pero de ninguna manera significa que el



conocimiento les pertenezca. Sexto: referido al papel relacional del investigador, quien constituye una fuente y perpetuador del conocimiento; inspirador y guía para hallar nuevos tópicos, temas, procesos, categorías de análisis y modelos; responsable de develar el conocimiento que ignorado y descubrir el profundo vacío que dejó el colonialismo y el imperialismo; teorizar sobre métodos y procesos de investigación desde la óptica de las culturas colonizadas; reclamar la tradición y la herencia cultural articulando procesos decoloniales de protección del saber ancestral; y por último creador de códigos éticos de respeto y reciprocidad en todo proceso de investigación.

En la perspectiva de trascender la ontología clásica y develar la epistemología proscrita, van emergiendo otros paradigmas epistémicos, una de ellas es la filosofía del Vivir bien, que día a día cobra mayor notoriedad no sólo en Bolivia sino en el mundo entero, es un paradigma dinámico, determinado por el concepto vida, constituido por todos los seres vivientes visibles y no visibles, la naturaleza y el medio ambiente, donde los bienes materiales no son los únicos indicadores de medición; por el contrario, son los elementos cuali-cuantitativos como el Ayni, lo comunitario, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con la gente y el entorno eco simbiótico, los valores humanos, entre otros, los que marcan el ritmo y destino. Con respecto al Ayni, éste es un “[...] mandamiento de Reciprocidad: EL AYNÍ, es la más alta forma de expresión humana de la ley Cósmica de la causalidad y posiblemente su presencia codificada esté también aún oculta en muchos símbolos de otras antiguas culturas del Planeta” (Milla, 2002: 16). El Ayni es el significante del principio de reciprocidad económica en términos andinos, cuyo concepto totalizador abarca tanto a los miembros de la comunidad, así como a ellos con la naturaleza y el cosmos, en todas sus expresiones; el significado del Ayni³ es: “Primero dar para recibir después [...] Para recibir, primero hay que dar” (Milla, 2002: 61-62).

Esta matriz filosófica que tiene que ver con el concepto vida, es cada vez más asociada a la categoría Pachamama en las últimas décadas, como significante de la naturaleza, de la Madre Naturaleza o Madre Tierra; incluso con un gran influjo en las sociedades modernas de los Andes. La Pachamama en tanto energía o fuerza telúrica, contiene la capacidad de concebir y dar nacimiento a todas las creaciones existentes, en correspondencia a su par Pachatao Pachakama.

Bajo el principio de ciclicidad, la dinámica del tiempo andino y su oscilación a través de los tres mundos⁴ (alax pacha, aka pacha y manqha pacha⁵), se conocen perío-

3 Existen metáforas aymaras como “taqi kunas aynikiwa”, que traducido literalmente quiere decir que todo es Ayni, pero al mismo tiempo conlleva el mensaje subliminal de que, antes de cosechar se debe sembrar y que toda acción tendrá inevitablemente su respuesta, dependiendo si el origen fue positivo o negativo.

4 Sobre este particular, existen posiciones indianistas críticos de una presumible equivalencia trídica cristiana, entre ellos WaskarChukiwanka, quien señala cuatro espacios, incrementando a los anteriores el alay pacha. Igualmente Fernando Huanacuni habla de un cuarto espacio: el Kauwkipacha (Olmedo, 2006: 82-84). Por su parte Silvia Rivera suma a los tres espacios conocidos el khayapacha (Rivera, 2014), que significaría el mundo desconocido exterior o infinito.

5 Su traducción del aymara al español es: mundo superior exterior, este mundo y el inframundo interior.

dos que marcan el transcurso del tiempo-espacio. Este flujo de eternos retornos es conocido como Pachakuti. Un Pachakuti es una Edad o ciclo que traducida al calendario gregoriano, significa un tiempo de 500 años, es un devenir permanente de renovación, a una edad de ascenso le sigue necesariamente una edad de descenso (Tatzo y Rodríguez, 2010: 89). Bajo esta lógica, el norte constituye el sur y por lo tanto el futuro es el pasado, es decir, los ancestros muestran los caminos a seguir:

“Las cosmovisiones indígenas de AbyaYala no comparten ni la concepción circular del mundo grecorromano ni la linealidad y progresividad del tiempo en acepción judeo-cristiana” (Estemann, 2012: 10)

Puesto que encarnan una dinámica cíclica en forma de espiral, que se expresa en el movimiento discontinuo del pachakuti, con su esencia reversible y nada homogénea. Esta noción diferenciadora del tiempo entra en contradicción con la concepción del desarrollo occidental, enfocado en la búsqueda del crecimiento lineal hacia el infinito superior.

Un hito histórico de trascendental importancia en la emergencia de la sabiduría indígena-originaria fue la declaración del Día Internacional de la Madre Tierra el 22 de abril de 2009, como una iniciativa del Presidente de Bolivia Evo Morales. La Asamblea General de las Naciones Unidas en su 63ª sesión aprobó por unanimidad el proyecto donde destaca la concepción de vida, para que todos los años en esta fecha sea celebrado el Día de la Madre Tierra, por los 192 Países miembros de este organismo. Este gesto es un indicador fáctico del proceso de subjetivación de la naturaleza y la legitimación de una otología-epistemología relacional comunitaria, tan arduamente reclamada por la cosmovisión de los pueblos indígena-originarios y afro descendientes, es decir, puede marcar el inicio de la ruptura de la racionalidad moderna expresada en la relación sujeto-objeto, siendo hasta aquí la Madre Tierra considerada como objeto a ser conquistada y usufructuada.

La actitud del gobierno Boliviano sobre este respecto es mucho más agresiva, sancionando el 15 de octubre de 2012 la “Ley marco de la madre tierra y desarrollo integral para vivir bien”; en su artículo 5 (definiciones) dice: “Madre Tierra. Es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada; alimenta y es el hogar que contiene, sostiene y reproduce a todos los seres vivos, los ecosistemas, la biodiversidad, las sociedades orgánicas y los individuos que la componen” (Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2012: 7). A partir de entonces están constitucionalizados los derechos de la Madre tierra, en tanto sujeto, dejando en el pasado su realidad de objeto. Este es un gran paso en los niveles ontológicos y epistemológicos, en términos de visibilización.

En la obra del filósofo Juan José Bautista, la filosofía comunitaria-relacional trasciende la racionalidad modernidad.

Esta pretensión se funda en experiencias ancestrales de las comunidades andino-amazónicas, que descalificadas por la modernidad como pre-modernas, hoy

vuelven por sus fueros como alternativas a la irracionalidad de la racionalidad moderna, desde sus propias formas de producir y reproducir la vida. Trascender la racionalidad moderna desde una racionalidad trans-moderna, plantea el problema de la transición de una a otra sobre el fundamento de las transformaciones de la subjetividad que implica (Bautista, 2011: 1).

Siendo que, la racionalidad moderna euro-céntrica reside en la relación sujeto-objeto, de lo que se trata es de trascender esta lógica del pensamiento, hacia una relación sujeto-sujeto entre todos los seres vivos, visibles y no visibles, como parte del Cosmos o Pacha, como sujeto de especial dignidad: la Pachamama; bajo la ontología comunitaria-relacional de los pueblos indígena-origenarios.

Leonardo Boff, con bases científico-filosóficas manifiesta que la ancestralidad de la tradición transcultural siempre consideró la Tierra como Madre y que en su visión cósmica, los pueblos originarios sentían que la Tierra era y es parte del Universo a quien rendían culto. “La constatación científica realizada por parte de sectores importantes de las ciencias de la Tierra (nueva biología, astrofísica, física cuántica). Según ellos, la Tierra es un súper organismo vivo, que articula lo físico, lo químico, lo biológico y lo ecológico, de forma tan interdependiente y sutil que se hace siempre propicia a producir y reproducir la vida” (Boff, 2012: 1). Si bien la física cuántica tiene 100 años de venir descubriendo y trabajando la naturaleza como un organismo complejo vivo, en la sabiduría indígena siempre estuvo presente este conocimiento y práctica desde hace miles de años

Las características civilizatorias de matriz indígena que reflejan un modo de vida comunitario relacional, atraviesan todas las categorías inherentes a una cultura o civilización, en su dimensión ontológica, epistémica, que se proyecta en los campos económico, político, ecológico, ético y de subjetividad, en su búsqueda permanente de un equilibrio entre las fuerzas vivas de la naturaleza, la comunitariedad humana y el entorno ambiental, de tal modo que permitan el flujo sostenido de energías para que la vida perpetúe su existencia en las plantas, animales, el hombre y todas las demás manifestaciones vitales. De hecho, esta experiencia, es por sí misma descolonizadora y muestra otro rumbo a la humanidad y va en contracorriente a los preceptos de una civilización que ha endiosado el progreso, la modernidad, el consumismo, y la industrialización, entre otros; teniendo como finalidad la superación ascendente y el crecimiento ininterrumpido, siendo el modelo de referencia los Países del Norte.

Desde la visión indígena, la lectura de la realidad y la generación de conocimiento, así como las políticas, estrategias, programas y proyecto de desarrollo, deben estar orientados por los principios de la complejidad ecológica, comunitaria, intergeneracional humana, pachasófica y cultural, sin perder de vista el carácter relacional en términos epistemológico-ontológicos, para una convivencia sistémica; donde los discursos de sostenibilidad y sustentabilidad del “desarrollo” tendrán asidero sólo si contribuyen al ideal del Vivir bien.

En cambio, un tipo de investigación y “desarrollo” que se jacta de extraer y depredar los recursos naturales, que alienta la desigualdad entre los seres humanos,

que atenta el equilibrio cósmico y ecológico, que fomenta el antropocentrismo y que no se preocupa por las futuras generaciones humanas, ya no tiene lugar en este planeta; constituyendo más bien una gran amenaza por encarnar no solo el retroceso de toda la complejidad existencial, sino su extinción.

Es bastante ilustrativo el testimonio del intelectual aymara Simón Yampara sobre la interrogante ¿Cómo ha podido sobrevivir la cultura Andina ante el embate de cinco siglos?

La única respuesta es que ha sabido sobrevivir porque sabe convivir con los diversos o sea, no sólo con la diversidad, sino con los diversos mundos. Y aquí hay algo importante, porque no se preocupa sólo del mundo de la gente, egoístamente, como occidente parece preocuparse sólo del mundo de la gente y hasta nos han hecho creer que el único ser racional e inteligente es el ser humano, y por ahí viene todo el paquete del “desarrollo humano”. Entonces, ¿qué pasa con los otros mundos? Resulta que los aymaras vivimos y convivimos con el mundo animal, con el mundo vegetal, con el mundo de las deidades y con el mundo de la tierra. Si esos mundos están bien, el mundo de la gente también estará bien (Yampara, 2011: 6).

Estas expresiones son la muestra elocuente de la praxis relacional-comunitaria de la ontología y epistemología de los pueblos originarios del AbyaYala, que ha permitido el sustrato contextual del tejido vivencial y cognitivo de las comunidades del área, en la interacción humana y de estos con toda la complejidad eco simbiótico, constituida por todos los seres visibles y no visibles.

En este maniqueísmo civilizatorio, vale decir, la civilización europeo-occidental contrastada con la civilización indígena-andina, está claro que existe una especie de analfabetismo cognitivo producto de una larga trayectoria de colonialismo y colonialidad, fundada en una ontología y epistemología objetiva-racional, puesto que el proceso de enculturación impuesta en la región del AbyaYala, desde la escuela hasta la formación académica, se enfoca a conocer el mundo eurocéntrico/moderno/desarrollista de la racionalidad antropocéntrica, quedando invisibilizada la sabiduría milenaria relacional de la vida, este hecho ha provocado una premeditada ceguera epistémica con respecto a la sabiduría indígena-originaria del Vivir bien.

En el actual escenario de crisis civilizatorio global que vive la humanidad, cuando el propio primer mundo está empeñado en la búsqueda de otros mundos posibles, la relacionalidad comunitaria de la vida se va afincando como una alternativa potencial. Desde la propia crítica norteamericana el ecologista Thomas Berry a fines del siglo pasado (1997: 108) reclamaba que “el universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos”.

En consecuencia, es meritorio trascender la sociedad moderna con su ontología-epistemología centrado en la racionalidad objetiva, que ha producido la llamada ciencia universal con su correlato desarrollo de crecimiento, hacia lo que Juan José Bautista denomina como la “comunidad transmoderna” (2012: 115).

Este planteamiento no pregona el retorno al estadio de la comunidad primitiva, la comuna de Paris o al pasado comunitario como tal, sino al remozamiento de la



comunidad amerindia con sus virtudes comunitarias de producción y reproducción intersubjetiva de la vida cósmica, lo que significa generar relaciones humanas y no humanas a la usanza comunitaria-relacional, de tal modo que supere las viejas relaciones sociales que encarna la civilización desarrollista actual, a través de la colonialidad, más conocida como globalización.

Se está reclamando la validez de otros conocimientos en base a realidades propias, desde la perspectiva del otro, constituido por los indígenas, originarios y afro descendientes, cuyos conocimientos han sido objeto de destrucción sistemática mediante la colonización y la colonialidad, provocando una especie de epistemicidio y ceguera cognoscitiva. Lo que se exige es una justicia cognitiva plural, una descolonización científica; no se puede negar que detrás de la ciencia, el desarrollismo y la modernidad hay un problema epistemológico-ontológico de depredación de saberes y realidades milenarias, sin esta acción perversa el conocimiento hegemónico no sería tal; es decir la creación y pervivencia de la ciencia moderna es a costa de la muerte de otras experiencias cognoscentes, manipuladas por el poder político colonial. Más que negar la validez de ciencia occidental, de lo que se trata es de tomar conciencia de que esta no es la única, que existen otras realidades y otros procesos cognitivos sustentados en categorías más alentadoras, que bien pueden ser el sustrato alternativo para construir otro modo de vida, otro mundo mejor y para todos.

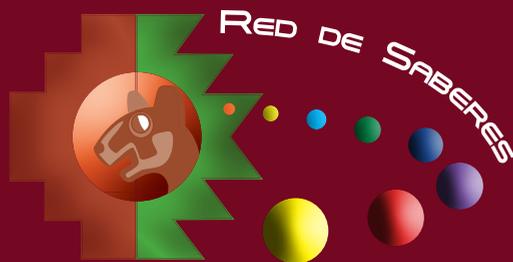
Bibliografía

- Arévalo, Gabriel Andrés. Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del Paradigma Indígena de Investigación. (Acceso diciembre 2015). (http://www.academia.edu/8770795/Reportando_Desde_un_Frente_Decolonial_La_Emergencia_del_Paradigma_Indigena_de_Investigacion).
- Bautista, Juan José. Dialéctica del fetichismo de la modernidad, hacia una crítica del fetichismo de la racionalidad moderna. La Paz: Autodeterminación, 2015.
- Bautista, Juan José. Hacia la descolonización de las ciencias sociales latinoamericanas. La Paz: Rincón ediciones, 2012.
- Bautista, Juan José. De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. México: UNAM, 2011.
- Berry, Thomas y Thomas Clarke. Reconciliación con la tierra, la nueva teología ecológica. Santiago: Cuatro vientos, 1997.
- Boff, Leonardo. "La madre tierra, sujeto de dignidad y derechos". El horizonte de los derechos de la naturaleza. Eds. América Latina en Movimiento. Quito: ALAI, 2012. 1-12.
- Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra CMPCC. Discursos y documentos seleccionados. David Choquehuanca, Ministro de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Diplomacia por la vida 8, 2010.
- Chilisa, Bagele. Indigenous Research Methodologies SAGE Publications, Botswana: Inc. University of Botswana, 2012)
- Estermann, Josef. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. "Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allinkawsay/suma qamaña andino". Polis, Revista de la Universidad

Bolivariana, V 11, No 33 180 (2012): 1-18.

- Estermann, Josef y Antonio Peña. Filosofía andina. Puno: IECTA, 2004.
- Elbers, Jörg. Ciencia holística para el buen vivir: una introducción. Quito: CEDA, 2013.
- Ferrater, José. Diccionario de filosofía. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- Gambina, Julio C. Crisis del capital (2007/2013): La crisis capitalista contemporánea y el debate sobre las alternativas. Buenos Aires: Fundación Investigaciones Sociales y Políticas – FISyP, 2013.
- Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. Ley marco de la madre tierra y desarrollo integral para vivir bien. Ley N° 301, de 15 de octubre de 2012, La Paz Bolivia.
- Huanacuni, Fernando. Buen vivir/Vivir bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.
- Illescas, José y Gonzales Jimena. “Acerca de la ontología, gnoseología y epistemología de los pueblos indígenas originarios y de la ciencia occidental moderna”. Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios. Eds. Freddy Delgado, César Escóbar. Cochabamba: AGRUCO, 2006. 31-50.
- Jaramillo, L. G. “¿Qué es Epistemología? Mi mirar epistemológico y el progreso de la ciencia”. Revista Epistemológica de Ciencias Sociales 18. 2010 (2003): 25-40.
- Lang, Miriam. “¿Por qué buscar alternativas?”. Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI. Eds. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. La Paz: AbyaYala, 2013. 7-24.
- Lao-Montes, Agustín. Crisis de la civilización occidental capitalista y movimientos antisistémicos. Massachusetts: Universidad de Massachusetts, 2011.
- Leef, Enrique. “Decrecimiento o desconstrucción de la economía”. Polis. V 7 No 21, 180 (2008): 81-90.
- Llamazares, Ana María. “Epistemología holística: una herramienta para ampliar la consciencia”. Kaleidoscopio volumen 9 No 18. 200 (2012): 43-58.
- Olmedo, Oscar. Paranoia Aimara. La Paz: Plural editores, 2006.
- Mayor, Federico. “Los límites de crecimiento”. Tribuna libre N° 181. 140 (2009): 25-44.
- Milla, Carlos, AYNi. Cochabamba: Asociación Cultural Amaru Wayra. 2002.
- Ministerio de Medio Ambiente y Agua. Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra. La Paz: MMAyA, 2010.
- Reinaga, F. El pensamiento amáutico. La Paz: PIB, 1978.
- Rivera, Silvia. Más allá del dolor y del folclor, Colectivo Chixi, La Paz, 2014.
- Samanamud, Jiovanny. Diálogo ciencia y sabiduría desde la perspectiva del Buen Vivir. Quito: FEDARPI, 2012).
- Tatzo, Alberto y Germán Rodríguez. La Visión Cósmica de los Andes. Quito: Editorial Abya-Yala - Universidad Politécnica Salesiana, 2010.
- Yampara, Simón. “Cosmovivencia Andina, Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”. Revista de Estudios Bolivianos. V 18 (2011): 22-44.
- Zarate, Abdón. Epistemología andina, Reflexiones metodológicas para las ciencias sociales. El Alto: ALFROPRI, 2015.





**MINISTERIO DE EDUCACIÓN
VICEMINISTERIO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
TELÉFONO: (591-2) 2681200
DIRECCIÓN: AV. ARCE N°2147**

CON EL APOYO DE:

