



Suma Qamaña

La comprensión indígena de la Vida Buena

gtz



Programa de Apoyo
a la Gestión Pública
Descentralizada y Lucha
contra la Pobreza-PADEP





Suma Qamaña

La comprensión indígena de la Vida Buena

Esta publicación cuenta con el financiamiento del Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ).

Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI). No. 8
Suma Qamaña
La comprensión indígena de la Vida Buena

D.L.: 4-1-2083-06
Primera edición: Diciembre, 2001
Elaboración: Javier Medina

Segunda edición de 1.000 ejemplares

Edición: Comunicación PADEP/GTZ
Diseño y Diagramación: Imaginación Arte Creativo

Impresión:
????

Impreso en Bolivia

La Paz, octubre de 2008

Contenido

Prólogo, Gunter Meinert	9
Presentación, Diego Ávila	15
Esbozo del contexto	19
1. Pensar también el lado cualitativo, <i>Javier Medina</i>	23
2. La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia, <i>Javier Medina</i>	31
Algunas perplejidades amerindias	37
3. Carta al gran Jefe en Washington, <i>JefeSeattle</i>	41
4. ¿Es ésta la Buena vida del Desarrollo?, <i>Andrés Nuningo</i>	49
Empezando a pensar lo propio	51
5. Mario Torrez: El concepto de Qamaña	55
6. El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien, <i>Simón Yampara</i>	73
7. Grimaldo Rengifo y Eduardo Grillo: Criar y dejarse criar por la Vida	83
8. Domingo Llanque: Los valores aymaras	99
9. La dinámica originaria del equilibrio para tener Buena Vida, <i>Jorge Miranda</i>	105
Empezando a proponer alternativas	121
10. Cancio Mamani: Los cuatro Thakhi. caminos, para llegar a la riqueza	125

11. ¿Empresa Ayllu ó Ayllu Qamaña? <i>Simón Yampara</i>	137
12. Cuatro casos de "buena vida" en comunidades andinas <i>Juan San Martín</i>	147
¿Qué significa todo esto?	153
13. La reciprocidad y el origen de los valores humanos <i>Dominique Temple</i>	157
14. ¿Qué Bolivia, entonces, es posible y deseable?, <i>Javier Medina</i>	171
Epílogo: Lectura de la visión indígena desde el nuevo paradigma ecológico, <i>Javier Medina</i>	181
Vocabulario	205
Glosario de conceptos	211
Bibliografía	231



Prólogo

«No sólo de pan ... vive el hombre»

Gunter Meinert

La pobreza en Bolivia no sólo se identifica a través de estadísticas y cálculos econométricos. La pobreza se hace visible día por día en el campo, los pueblos y las ciudades del país: calles, que casi no merecen esta denominación, viviendas con nada más de cuatro paredes y un techo y gente mal vestida y nutrida, nos muestran los efectos abrumadores de la privación de los bienes básicos por falta de ingresos.

Una mirada más cercana detecta los círculos viciosos de causa-efecto de la pobreza: la educación deficiente, por ejemplo, mantiene a la gente a niveles poco competitivos en el mercado laboral; la pobreza, a su vez, le impide aprovechar las oportunidades educativas que sí hay.

Los conceptos de la lucha contra la pobreza buscan mejorar los factores estructurales de la pobreza: mejorar el acceso a los mercados laborales y comerciales y a los servicios básicos, prevenir o mitigar los efectos de desastres naturales, garantizar la seguridad alimentaria, etc.

Conceptos más corrientes consideran también la exclusión social, la marginación de la vida social y política de los grupos o estratos predominantes en la sociedad. Es aquí, precisamente, donde se ubica el punto de partida de nuestras reflexiones.

Si bien el sistema boliviano de Participación Popular ha abierto, en teoría y también en gran medida en los hechos, la posibilidad de una incorporación

de todos los grupos y estratos de la población en la toma de decisiones en la gestión pública y el seguimiento al cumplimiento de las mismas, no ha logrado superar la barreras culturales existentes - y, a veces, parecen crecientes - entre la Bolivia moderna y la Bolivia tradicional. No sólo que las divisiones territoriales no son congruentes, tampoco los son los mecanismos y los conceptos de la gestión pública, por ende, tampoco los valores.

“La calidad de vida” es una reflexión más amplia sobre la “condición humana”. Ella considera que la identidad cultural, el enraizamiento físico, mental y espiritual del hombre en su llacta, en su terruño, es de igual importancia que la base material de la vida. La pérdida de los valores comunes, la desintegración de estructuras comunitarias y la alienación del mundo espiritual pueden afectar el bienestar del hombre más que la carencia de bienes físicos.

La presente publicación intenta hacernos comprender mejor las estructuras, visiones y valores tradicionales de la población originaria e indígena de Bolivia. No se trata de pintar una imagen idealizada de una vida feliz en armonía con la naturaleza, desconociendo las carencias y restricciones de su realidad cotidiana. Menos aún proponemos un regreso (sicológico, social y político) a sistemas que tal vez han dado resultados satisfactorios en épocas pasadas, pero que ya no son practicables en la Bolivia de hoy. Tampoco se trata de declarar simplemente la cosmovisión tradicional como obsoleta y dejarla como un mero objeto interesante para estudios antropológicos.

La lucha contra la pobreza es más que mejorar la base económica y el acceso a los servicios públicos. La tensión social creciente no se disminuye a través del mejoramiento de la red vial o de la compra de tractores. La brecha entre los distintos grupos de la sociedad boliviana no es sólo económica, es social, política y cultural. Las intenciones de superar el desprestigio de lo tradicional y revalorizar lo autóctono a menudo quedan muy limitados en cuanto a su conceptualización y aplicabilidad a una Bolivia que ya no es “el Alto Perú”, sino parte de un mundo cada vez más integrado, sea por lo bueno o por lo malo.

El desafío entonces es múltiple:

Filosóficamente, hace falta conceptos epistemológicos con mayor capacidad integrativa; un “holon” que nos dé la base paradigmática para comprender las distintas realidades de la sociedad boliviana como un «todo complejo».

Socialmente hablando, la sociedad boliviana (igual que muchas otras) tiene

que desarrollar formas de convivencia basadas en la tolerancia y el respeto del otro. Tal vez, el concepto de “Erlebnismilieus”, entornos en el que grupos sociales se auto-identifican por su estilo de vida no por su etnia, nos pueda dar algunas pautas.

La gestión pública, finalmente, y ahí sí nos permitimos un poco de romanticismo, debe manejar un concepto de lucha contra la pobreza amplio en el sentido bosquejado arriba y promover un verdadero pluralismo cultural.

En este sentido invitamos a los lectores a acompañarnos en esta aventura intelectual y compartir críticamente estas reflexiones.



Presentación

Diego Ávila Navajas

El ajuste institucional y funcional del Estado Boliviano, que se viene dando desde 1985 y fundamentalmente a partir de 1993, orientado por la aprobación de importantes leyes y reformas (sobre todo la Reforma a la Constitución Política del Estado, Ley de Participación Popular, Ley de Descentralización Administrativa, la Ley de Reforma Educativa, Ley del Diálogo Nacional, etc.), está reconfigurando el andamiaje administrativo, la forma y los procedimientos para la formulación y ejecución de políticas públicas y permitiendo condiciones de acceso más igualitarias para los diversos grupos a los procesos del desarrollo nacional. Es pues innegable la orientación de estas medidas hacia el logro y la materialización de espacios deliberados de democratización de los procesos y procedimientos fundamentalmente políticos del país.

Se entiende que estas medidas fueron concebidas como una de las formas más efectivas de reponer condiciones de acceso igualitario a los factores y procesos de la producción y el desarrollo, negadas por las adversas condiciones del funcionamiento discriminatorio de los mercados luego del radical proceso de la liberalización.

Ya, las modificaciones en las definiciones macroeconómicas que reorientaron las condiciones del desarrollo económico del país han impulsado una nueva manera de relación y articulación entre los distintos procesos económicos, sociales, políticos e institucionales, los roles de los actores y las concepciones y visiones que sobre estos procesos y roles se tenían en el pasado. Es así por ejemplo, que se ha revalorizado el rol del Estado, partiendo de una posición

maximalista -que inicialmente impulsaba la total prescindencia del Estado en las actividades económico productivas- hacia una posición actual que asume la necesidad de contar con la participación del Estado en la perspectiva de equiparar las condiciones de acceso a los determinantes del desarrollo económico, para los distintos grupos de la sociedad, y de crear posibilidades de compensación por los desequilibrios y las inequidades que se generan y se han generado como fruto de la actuación imperfecta de los mercados.

Fruto de este nuevo marco regulatorio, se han replanteado los atributos y consecuentemente han asumido nuevas legitimidades otros actores sociales, económicos e institucionales que en el pasado no contaban con el reconocimiento societal o, en su defecto, eran asumidos como actores antagónicos y mutuamente excluyentes. Nos referimos a las concepciones que se tenían por ejemplo entre el mercado y el Estado, entre el empresario y el artesano, entre el ciudadano y el movimiento, entre lo “moderno y lo autóctono”, entre lo social y lo económico, entre lo público y lo privado, etc.

Pese a que en muchos de los casos mencionados se produjeron, como diría el sociólogo francés P. Bourdieu, rupturas en el “círculo de la reproducción simbólica” que determinaban posicionamientos irreductibles en el proceso del conocimiento y la aprehensión social sobre los roles de estos actores, no es menos cierto que se han instalado con un simplismo peligroso nuevas formas de privación de sentido y deslegitimación de categorías sociales y de procesos socio-productivos, en los que paradójicamente se da la reproducción social y económica de la mayoría del país.

Obviamente, las posibilidades de reproducción social, económica y política de los grupos mayoritarios del país, al ser concebidos como un reducto de lo marginal, lo atrasado y lo no reproducible, se ven seriamente limitadas generándose continuamente las condiciones de marginalidad y de reproducción de los círculos de pobreza ahora sustentados en los principios de la ineficiencia de esos procesos socio-económicos que, al ser confrontados con el funcionamiento moderno de los mercados institucionalizados por la Nueva Política Económica, determinarán que en un tiempo (lógico) breve sean asimilados (recreados productivamente) por la modernidad. Este enfoque que es sustentado aun por los sectores más influyentes en la conducción y generación de las políticas públicas, se expresa en la formulación de las estrategias con las que se pretende modernizar las estructuras productivas del país, tales como la Estrategia de Transformación Productiva del Agro, la propia Estrategia Boliviana para la Reducción de la Pobreza, etc., que asimilan en su núcleo duro parte de los planteamientos principistas del dualismo es-

tructural y de los planteamientos neoclásicos remozados con la asimilación parcial de algunos principios de la denominada corriente Neoinstitucionalista, como las bases conceptuales y explicativas de la dura realidad en la que se desenvuelven las mayorías poblacionales del país, pero asumiendo, a la vez, que una de las puntas de esa realidad dual no tiene opción de mantenerse y aún reproducirse en la nueva situación.

Es curioso el confrontar la profundidad de las reformas que se han impulsado en el país tales como las mencionadas en el primer párrafo de esta presentación con el discurso, podríamos llamarlo así, de la economía política del cambio, pues en este último se maneja aún una concepción fuertemente basada en el discurso neoliberal de la unicidad de los procesos y el rol del actor racional, frente a una nueva esfera de relaciones y concepciones que han abierto las leyes las cuales reconocen en todos los casos las posibilidades creativas de la diversidad de situaciones y realidades que caracterizan al país.

Si bien es importante reconocer la visión del individuo, esta corriente no profundiza el análisis de cómo se forman e interactúan las motivaciones y aún más, se desconoce o se obvia una visión explícita del poder como un campo de fuerzas que permite la reproducción, se imponen posiciones y condiciona la propia visión de los individuos y grupos y, consecuentemente, su comportamiento económico.

En otras palabras, nos parece absolutamente insuficiente la visión que se tiene de “los otros” procesos que no sean los del mercado, pues por ejemplo, se concibe al Estado como un espacio vacío de motivaciones que se llena con la interacción de individuos que traen motivaciones similares de la esfera económica y que, persiguiendo hedonistamente su propio bienestar, generan indefectiblemente el bienestar común y la óptima asignación de los recursos productivos.

En resumen, y si bien el “nuevo” contexto en el que está inscrito el país ha generado escenarios distintos con muchos potenciales, creo que hoy importantes sectores de opinión cuestionan la sostenibilidad económica del propio proceso de desarrollo del país y no se entiende cómo, pese a la estabilidad macroeconómica y la apertura comercial, los procesos productivos “tradicionales” no pueden auto-recrearse competitivamente y lograr la articulación con los mercados internos (aunque se reconozca que los mismos funcionan con fallas pues están fragmentados e incompletos) sino también y fundamentalmente con los mercados internacionales.

Los efectos de estas visiones son por demás medibles y constatables en cualesquiera de los indicadores -ya sea para las áreas económicas o sociales-, que observamos hoy en el país; y si bien no podemos afirmar que sean estos los causantes principales u originales de la actual crisis en que nos debatimos los bolivianos, es necesario reconocer que tienen un impacto fuerte en la misma y, como tales, cuestionan la viabilidad del país y marcan, nítidamente, el tono de la agresividad y la intransigencia creciente con que se plantean y no se resuelven los actuales conflictos sociales y regionales.

Partiendo de estas motivaciones, y en el intento de explicarnos el por qué obtenemos, como sociedad, resultados, cuando menos irrisorios, frente a la profundidad de las transformaciones y a la cuantiosa y creciente asignación de recursos y esfuerzos para alcanzar esos resultados, partimos de la hipótesis de que lo que nos perjudica es que no hemos sido capaces de construir una visión compartida de futuro como sociedad, sino que hemos agotado nuestros esfuerzos en perfeccionar instrumentos legales y aun operativos que, asumíamos, nos llevarían a todos por el “buen camino”.

En esa línea de indagación, y convencidos de que la viabilidad de nuestro país se encuentra en la base de su conformación multiétnica y pluricultural -si es que somos capaces de dotarnos de una visión que asumiendo la “diferencia” y la multiculturalidad como esencia de la afinidad que debemos construir- partimos impulsando un esfuerzo por definir un concepto de “calidad de vida” que nos sea propio y se diseñe a nuestra medida, incorporando principios, valores, conceptos y visiones que orientan las “distintas ópticas” que hoy mal conviven en el país que, como esfuerzo sea al tiempo asimismo, comprensivo y apto como para orientar la formulación, ejecución y evaluación de políticas como, por ejemplo, la que impulsa la Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza.

Desde una perspectiva analítica, la significancia de esta afinidad requiere la particularización de las actividades, sus procesos y canales de articulación al resto, por ejemplo de “la economía” y las economías, y la necesidad de conceptualizar como variables determinantes para el logro de los resultados económicos, sociales y políticos de las mismas, el rol, las disposiciones, las visiones específicas y las prácticas de las instituciones y comunidades que gobiernan las estructuras económicas y sociales en el proceso de cambio que vive el país.

El trabajo siguiente, que está al cuidado de Javier Medina, como él mismo lo manifiesta, no es más ni menos que eso. Comprender cómo se viven estas co-

sas en el “otro” y tratar de construir los lazos interpretativos que nos permitan construir lo nuestro.

Esbozo del Contexto

Una característica de todas las estrategias de lucha contra la pobreza es su restricción a lo meramente cuantitativo y, dentro de ello, a la variable Crecimiento y, al interior de la variable, al factor Ingresos monetarios. Los supuestos de este enfoque son: civilización occidental, sociedad industrial, Estado de derecho. El problema es que la Bolivia actual sólo con mucho voluntarismo se ajusta a estos presupuestos, nunca explicitados críticamente.

Se impone equilibrar y complementar esta visión: introducir la variable cultura; es decir, pensar el vector cualitativo. Este es el sentido del primer texto que muestra cómo y por qué el nuevo paradigma científico técnico reflota lo cualitativo en la comprensión de la realidad y en cual sea su utilidad para nosotros.

El siguiente texto muestra la visión cualitativa de la Buena Vida de la civilización occidental moderna, basada en la escisión sujeto / objeto, y la visión amerindia basada en lo contrario: el continuo biosférico.

Entender esta oposición radical entre el Occidente moderno y la Indianidad es clave para el diseño de políticas públicas que puedan funcionar y sacar a Bolivia de su pobreza tercermundista hacia un estilo de vida austero y convivial en equilibrio dinámico con el entorno.



1. Pensar también el lado cualitativo

Javier Medina

Uno de los aportes más importantes del nuevo paradigma científico técnico es no sólo haber vuelto a introducir el **principio cualitativo**, desalojado por el reduccionismo galileano-cartesiano que consideró científico únicamente lo cuantificable y medible, sino de entenderlo, por un lado, como opuesto, pero, fundamentalmente, como complementario del **principio cuantitativo**.

Esta idea de la Complementariedad de los Opuestos, formulada por Niels Bohr, es, ciertamente, el conocimiento más fecundo que ha traído consigo el Principio de Incertidumbre de la Mecánica Cuántica. Nos va a permitir corregir el mecanicismo reduccionista del paradigma newtoniano que ha marcado a fuego la ciencia de la edad moderna.

El nuevo paradigma trae consigo una serie de conceptos, como los de unidad dual, bifurcación, complementariedad de opuestos, complejidad, efecto observador, sincronicidad, etc. que aplicados a la comprensión y al cambio planeado de las sociedades, nos podrían ayudar a escapar del reduccionismo moderno que está terminando de hacer inviables sociedades abigarradas como la nuestra.

Como es sabido esta noción de la complementariedad de opuestos no es nueva en la historia de Occidente: *Coincidentia oppositorum* (Meister Eckhart) *Copula mundi*, *Misterium conjunctionis* (C.G.Jung) tuvo vigencia hasta el Renacimiento y es el corazón oculto de su *Philosophia perennis* que incluye la *Kabbalah*, el Sufismo y la Mística cristiana. Así mismo, como ya sabemos, es

el concepto lógico fundamental de la cosmovisión amerindia. En la Filosofía perenne se encuentran Occidente y la Indianidad.

Feliz coincidencia que debemos utilizar para resolver la pobreza producida por el paradigma newtoniano-cartesiano-hobessiano-smithiano en una civilización animista, en una sociedad no occidental y en uno de los espacios de mayor biodiversidad del planeta: una de las 8 cunas de la invención de la agricultura y la única que fue capaz de crear un eficiente sistema de seguridad alimentaria y social, gracias a la utilización de la altura y las bajas temperaturas para conservar alimentos y del principio de reciprocidad para tejer una red social hipercompleja.

Esta idea de la unidad dual deriva de la inquietante constatación de la mecánica cuántica que el Electrón es, a la vez, Onda y Partícula. La bifurcación puede colapsar en una u otra posibilidad dependiendo del Efecto observador, con lo que el concepto moderno de "objetividad" empieza a estallar en cámara lenta, cambiando radicalmente nuestra visión del universo. La mente interactúa con la materia-energía, más allá de la escisión sujeto-objeto. No hay sujetos ni objetos; hay interacción, red, pautas; he aquí la inquietante nueva del nuevo paradigma. Las implicaciones atañen a todo y el cambio ya ha empezado.

Sin embargo, esta idea de la unidad dual es tan antigua que, por ejemplo, la proposición fundamental del dogma cristiano tiene esta estructura: Jesús es Dios y Hombre, al mismo tiempo y, de hecho, todas las herejías han consistido, ora en reducir e identificar a Jesús sólo con Dios (Nestorianismo) o sólo con el Hombre (Arrianismo). Pero he aquí que esta estructura funciona por doquier. Veamos algunos ejemplos. Signo se bifurca en significado y significante; Hombre, en varón y mujer; Sociedad en individuo y comunidad, etcétera. Recordemos, a modo de epítome, que la Mente es el fruto de la interacción del lóbulo derecho y del lóbulo izquierdo del cerebro humano.

Esta tendencia de la razón occidental moderna a no pensar la complejidad y tratar de reducir e identificar el todo con sólo una de las partes de la dualidad, debida a la primacía del principio de identidad y no contradicción en nuestra programación neurolingüística, se ha ido repitiendo, de forma laica y secularizada, a lo largo de la era industrial.

Desde un punto de vista cuántico y sistémico, Democracia es la complementariedad de dos opuestos: el Principio representativo y el Principio participativo. El reduccionismo moderno estribó en identificar Democracia sólo

con el Principio representativo (una suerte de Nestorianismo político) y entender el Principio participativo ora como una forma primitiva del Principio representativo (tendencia de todo monoteísmo) cuando no de reprimirlo o simplemente ignorarlo. Pasada la euforia de la edad moderna, el Principio participativo empieza a complejizar los sistemas democráticos, dotándoles del contrapeso para el manejo de lo local, de acuerdo al principio de subsidiaridad. Como es evidente, éste es el rol que está jugando el proceso de participación popular y descentralización. O sea, en lo democrático avanzamos por el buen camino.

Lo mismo vale para el ámbito de la Economía, el lugar para pensar la estrategia de lucha contra la pobreza. Desde un punto de vista cuántico y sistémico, Economía es la complementariedad de dos opuestos: el Principio de intercambio (mercado, dinero, acumulación) y el Principio de reciprocidad (la lógica del don). El reduccionismo moderno estribó en identificar Economía sólo con el Principio de intercambio (ligado a la revolución industrial) y entender el Principio de reciprocidad ora como una forma primitiva del Principio de intercambio (trueque) ora como una forma salvaje (informalidad), cuando no (que es lo más frecuente) de reprimirlo o simplemente ignorarlo. O sea, en lo económico no avanzamos por el buen camino.

Cumplida, empero, la etapa de la revolución industrial (según Peter Drucker estaríamos en una era “postcapitalista” y, por tanto, de “postmercado” de acuerdo a Jeremy Rifkin) el Principio de reciprocidad empieza a complejizar los sistemas económicos, visibilizando la «esfera vernácula», al igual que las Ciencias de la Tierra empiezan a hacerlo con la «esfera ecológica», permitiendo repensar en un nuevo paradigma económico las externalidades (lo vernáculo y lo ecológico, justamente) que es donde queda obsoleto el Principio de intercambio, como sinónimo de Economía, dotándoles del contrapeso necesario para el manejo de lo local: producir sociedades conviviales de baja entropía, y para el manejo de lo global: producir una civilización planetaria de homeostasis biosférica.

Como es evidente ésta es todavía una tarea pendiente, no a nivel científico, pero sí a nivel de políticas públicas, tanto globales como locales.

Pues bien, este texto es una invitación a empezar a pensar el vector cualitativo de la Economía sobre el cual la Bolivia indígena es muy rica y a tenerlo en cuenta para complementar la unilateralidad con que se está encarando la lucha contra la pobreza como un asunto de crecimiento e ingresos.

Más sabio es, sin descartar a priori el crecimiento, construir sobre las potencialidades y fortalezas que ya tenemos. Ahora bien, eso que ya tenemos pertenece a una civilización totalmente contrapuesta a la civilización occidental moderna. He aquí una primera gran dificultad.

Conscientes de esta gran dificultad, empezamos proponiéndoles una aproximación a la comprensión indígena de lo que nosotros llamaríamos Buena vida, Calidad de vida, Bienestar, Estilo de vida, Buen vivir; quien sabe, Felicidad, Alegría... y que los aymaras llaman *Qamaña*.

Para hacer más digerible el **choque cultural** que experimentarán al leer las siguientes páginas, terminaré esta especie de dossier haciendo una lectura de la civilización amerindia desde los conocimientos e información que nos proporciona el nuevo paradigma científico técnico que el Occidente postindustrial está ahora mismo formulando y que, como ya insinuara y mostrara Frithof Capra para el caso del extremo Oriente, coincide asombrosamente no sólo con la física cuántica (**El Tao de la física**) sino, sobre todo, con las ciencias biológicas, en especial, con las nuevas Ciencias de la Tierra (**La trama de la vida**).

Así, pues, siguiendo la lógica del Principio de Unidad Dual, no sería insensato entender a la civilización amerindia como el opuesto complementario de la civilización occidental moderna. La Indianidad juega el rol de la función onda, como los bosones: lo que religa, conjunciona: *synballein, nagual*; en cambio, la civilización occidental moderna juega claramente el rol de la función partícula, como los fermiones: lo que atomiza y dispersa, disjunciona, *diabollein, tonal*.

La vida no sería posible sin el equilibrio dinámico de ambas magnitudes; contradictorias, sí, pero complementarias. A lo mejor, no sólo hacemos un aporte a Bolivia, sino al mundo que está enfrentado el mismo desafío: cómo construimos colectivamente una Casa común planetaria, dentro del nuevo paradigma ecológico.

La cuenta atrás ha empezado el 11 de septiembre de 2001, cuando los fundamentalismos (Sharon, Bin Laden y Busch) de los tres Monoteísmos abrahámicos, que han marcado a fuego la civilización patriarcal de Occidente los últimos dos mil quinientos años, han empezado su último arreglo de cuentas. De las cenizas de este campo de batalla, brotará -como después de un choque- el verde de una nueva y única civilización planetaria.

Bolivia (un verdadero microcosmos del mundo: 80 de las 101 Zonas de vida de los ecosistemas terrestres, según Tossi, **Zonas de vida natural**, y la presencia de las dos civilizaciones: Occidente y la Indianidad: una variante del Oriente) puede ser el laboratorio, el proyecto piloto, de esta nueva humanidad que está en dolores de parto.



2. La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia

Javier Medina

La tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: una, el mito bíblico del Jardín del Edén y, la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad. En ambos casos hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza. He aquí que en los Andes se construye **otro** paradigma de la Buena Vida que se basa, justamente, en lo **opuesto** del modelo occidental. No es la Ciudad, sino la Chacra; no es la separación sino la simbiosis con la naturaleza, el espacio-tiempo de la calidad de la vida. La contraposición no podía ser más radical.

Como sabemos, el paradigma semita separa Dios de Naturaleza y, en medio, coloca al Hombre como mediador y, sobre todo, como mayordomo encargado de concluir el trabajo creador, dominando la Tierra puesta a su servicio por el Creador. El cristianismo trabajará la experiencia nómada de sus raíces semitas entendiendo al hombre como *Homo viator*, un hombre en camino hacia su patria de verdad: la Ciudad de Dios mientras tanto está, en este mundo, de paso. Sin este *ethos* no hubiera sido posible la revolución industrial que da cumplimiento al mito de origen: «Dominad la Tierra». No se puede dominar la tierra si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella.

Incluso antes de la Caída, en el Jardín del Edén, la naturaleza sólo era pensable como un *Hortus clausus*, un huerto cerrado, cultivado, separado de la maleza silvestre, la jungla, y donde el hombre vivía sin trabajar, en ocio perpetuo.

Justamente, el castigo bíblico por antonomasia es el Trabajo: «comerás el pan con el sudor de tu frente».

Desde el lado griego, como recuerda Hannah Arendt, **La condición humana**, la noción de la Buena vida está ligada a la vida en la *polis*. La ciudad, pues, es el espacio ideal en que se realiza la Buena Vida, por oposición al espacio bárbaro: in-ci-vi-lizado, que está ligado a la agricultura, al bosque y, por tanto, a la naturaleza como opuesta de la cultura (Dionisio versus Apolo: Nietzsche).

El ideal griego de la Buena vida está, así mismo, vinculado a la actividad contemplativa, al desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes, a la política y a la posibilidad de disponer de tiempo libre para hacer lo que el espíritu demande. El trabajo manual, vinculado a los menesteres agrícolas y domésticos, no ha estado nunca asociado al arte del buen vivir. El trabajo manual rebaja la condición humana, por eso está destinado a mujeres, metecos y esclavos que no son considerados seres humanos civilizados: *polites*; una fácil manera de resolver el problema.

De ahí que en las utopías europeas, como recuerda Ernst Bloch, **El Principio Esperanza**, las máquinas deberían sustituir el trabajo humano. He aquí los mitos que han alimentado las utopías modernas. El costo de esta utopía es que precisa, por diseño, que dos tercios del total (antes, los esclavos y mujeres; ahora, el Tercer Mundo) posibiliten la Buena Vida de una minoría (antes, los *polites*; ahora, los ciudadanos del Norte industrializado). En este modelo dualista, que separa al Hombre de la Naturaleza, la mente del cuerpo, el campo de la ciudad, etc., no es posible la Buena Vida para todos: «pobres siempre los tendréis con vosotros», como dice el rabí de Nazareth.

El paradigma andino, de unidad dual, en cambio, como lo muestra Grimaldo Rengifo, **Identidad e interculturalidad en los Andes**, es diametralmente opuesto y tiene su propia lógica y belleza y, ahora, creo, que también una pertinencia que va más allá de sus fronteras. En efecto, después del 11 de septiembre del 2001, la humanidad tiene que diseñar un modelo de vida que incluya a todos, pues la ciencia y la tecnología ya han interconectado, materialmente, todo el planeta y pronto, paradigmáticamente, a toda la humanidad (la coincidencia epistémica del paradigma ecológico y el paradigma animista) y ya no hay, físicamente, un detrás de la verja del jardín para echar la basura o mantener en *apartheid* a los bárbaros.

¿Qué es, pues, Vida Buena para los pueblos originarios? Rengifo nos refiere que los campesinos *muchik* hablan de la «Vida dulce» para referirse a una si-

tuación en la que sus chacras florecen, tienen animales que criar, tiempo para compartir festivamente, hay agua y existen montes y praderas donde pastar sus animales, pueden acceder a los recursos lejanos a través del control vertical y, por tanto, disponer de los bienes suficientes para la reciprocidad, de donde surgirán los valores humanos: amistad, alianza, confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación, facilitada por el acullico. La sensación de la Vida Dulce es descrita como una vivencia interactiva y cotidiana de tener a mano lo necesario y suficiente dentro de un modo de vivir austero y diverso, lubricado por el cariño, que no excluye a nadie. En este modelo de austeridad, equilibrio y suficiencia de lo bueno, bello y necesario, nadie está excluido, ni los dioses ni la naturaleza.

Como dice don Humberto Cachique Tupullima «Todos desde niños sabemos tener chacra. Para nosotros es nuestra vida, aunque en la escuela nos digan: 'si no sabes la tabla de multiplicar, hacha y machete te va a comprar tu padre'. Algo así como castigo. Para nosotros trabajar la chacra es felicidad; cuantas veces, con el buen trato que damos a las plantas, de una resultan dos y tres variedades. La chacra te enseña a querer. Castigo puede ser cuando te haces esclavo del algodón o maíz duro; pero para el que tiene de todo la vida es gozo».

En el concepto de la Vida Dulce, «Muxsa vida» dicen algunos aymaras, la agricultura no es un medio de vida, un negocio, aunque ella proporcione ingresos monetarios. Lo que cuenta es el gozo que proporciona la recreación cotidiana de la naturaleza. Esta alegría no sólo se expresa en las fiestas, sino en ver el crecimiento del maizal que «hace alegrar al monte». El gozo, ese sentimiento, no sólo lo comparten los miembros de la comunidad humana sino las otras dos comunidades, la de los ancestros-divinidades, *Waka*, y la comunidad de la Naturaleza, *Sallqa*, con la que están interconectados.

Esta concepción de la Vida Dulce es posible porque la cosmovisión andina no es antropocéntrica ni newtoniana; es ecológica y cuántica. En este sentido, es un anticipo de lo que se viene para todos; pues ningún occidental educado en el nuevo paradigma científico técnico se sabe una excepción al proceso evolutivo de la vida. Las ciencias del siglo xxi ya no son dualistas, antropocéntricas ni mecanicistas. Las políticas públicas deben apurar el paso para marchar *parípasu* con la ciencia actual.

La satisfacción de las necesidades, en la civilización andina, está en relación directa al cariño y reciprocidad existente entre las tres comunidades cósmicas. Los instrumentos, el dinero, la cantidad de bienes, están subordinados al cariño, expresado ritualmente. Es el cariño el que proporciona "la pauta que

conecta" (G. Bateson) para "saberse alcanzar nomás." Si se fuera lógico y consecuente, con los "ingresos" que perciben los "pobres" indígenas bolivianos, ya deberían haber desaparecido de la faz de la tierra hace tiempo. Es obvio que el Ingreso no lo es todo. Y cuando ésta es nuestra mayor debilidad no es sensato apostar todo a los ingresos. Hay que pasar a pensar con el otro lóbulo del cerebro.

El problema boliviano es que sus élites quieren que una civilización animista (cuyos valores son simbiosis, cooperación, equilibrio, crianza, conversación, equivalencia, agro centrismo) funcione como una civilización monoteísta (cuyos valores son la separación Dios / Hombre / Naturaleza, libertad, progreso, desarrollo, individuo, acumular, subjetividad, competir, dominar, razón instrumental, llevar su verdad hasta los confines del mundo y convertir a los infieles a su verdad "para que el mundo sea uno como tu eres Uno").

La Vida Dulce no es el mundo del saber, pues los amerindios no pretenden ni quieren transformar el mundo (como los revolucionarios) sino amarlo tal como es (como los místicos). La Vida Dulce tampoco aspira a la perfección sino a la crianza mutua entre todas las formas de vida, de los astros a las plantas y animales. Se desea que todo ser viva, incluso aquellos que se presentan como maleza o plagas, pues todas son personas, es decir, seres con los que se dialoga y conversa y todas tienen derecho a vivir.

"En nuestra chacra nomás estamos viviendo. La chacra es todo, nos enseña a pasar la vida. Porque nuestra vida depende de la chacra, la chacra es nuestra vida. Si las plantas, los animales, los apus tienen vida, nosotros también tendremos vida": don Humberto Cachique.

La Vida Buena occidental **excluye** el trabajo, pues es entendido como castigo divino. La Vida Dulce amerindia **incluye** el trabajo como algo bueno y positivo. El concepto andino de trabajo tiene como fondo una cosmovisión animista. El hombre se sabe parte de un cosmos vivo, sagrado, animado y de una tierra madre. El cosmos es entero, no quebrado por la oposición materia-espíritu; ni desintegrado por la contradicción religión-tecnología y el divorcio entre ética y economía; no partido por la separación del hombre respecto de su trabajo y por la enajenación del producto de su trabajo.

Trabajar, por tanto, significa, como dicen Grillo y Rengifo, "criar la vida del mundo," pero vida en su sentido más pleno, como vida biológica, humana y espiritual. Como acota Jan van Kessel, **Criar la Vida: trabajo y tecnología en el mundo andino**, el trabajo en los Andes es una actividad litúrgica y hasta

sacramental. De ahí dimana su sentido, así como de su ejecución comunitaria en diálogo e intercambio con la comunidad de la *Sallqa* y la comunidad de las *Wakas*. Por lo mismo, el trabajo es contemplación, meditación y celebración y la Chacra deviene, por ello mismo, en el principal lugar de culto del hombre andino y, por tanto, en el punto de encuentro, diálogo e intercambio de las tres comunidades que componen el Ayllu cósmico andino.

Por este carácter animista, el trabajo, en los Andes, no lleva a violentar el medio natural y menos aún al trabajador; no conduce a un trato irrespetuoso de la vida, ni a abuso, maltrato o agotamiento de la tierra, ni a la sobreexplotación de su fertilidad y riqueza, ni al despilfarro y al consumismo. Produce frugalidad. Por ello, desde la perspectiva andina, el hombre no es entendido como *homo faber* (creado a imagen y semejanza de su *Deus faber*) sino como *homo maieuticus*: el que ayuda a parir a la Madre Tierra.

Así, pues, desde el punto de vista del trabajo, un activo importante que tenemos consiste en la manera cómo los amerindios han ligado trabajo con juego, a través de la ritualidad, que azuza una competitividad no antagónica sino de sinergia, sumamente importante, como insumo para la construcción de una civilización cualitativa.

La relación con la Naturaleza, en el paradigma occidental, como condición de acceder a la Buena Vida, ha sido también muy importante. Desde la perspectiva semita, la figura del "Jardín" está ligada al descanso sabático que trae la experiencia pre-patriarcal de Dios: la *Shekinah*, para consolar el desarraigo de la Diáspora y el Exilio y anticipar la Gloria futura. Recuerda la no escisión edénica y, por ello, el trabajo no aparece. Jardín, *Shabbat* (es decir, Buena Vida) se definen contra el trabajo; son el lugar del descanso: del no-trabajo.

Lo mismo sucede con la tradición griega y después latina. Epicuro liga la experiencia de calidad de vida (*hedoné* y *ataraxia*) al campo: "El sabio gustará del campo"; "Vive oculto" es otro célebre dictum del filósofo, dando origen a una larga tradición que elogiará la "vida retirada" célebre a partir del **Beatus ille** de Horacio, del **De vita beata**, de Séneca. Églogas bucólicas que llegan hasta el Renacimiento, pasando por Bocaccio, Petrarca: *Dolce far niente*. Fray Luis de León condensará esta larga tradición con sus famosos versos: "¡Qué descansada vida / la del que huye del mundanal ruido/ y sigue la escondida / senda por donde han ido / los pocos sabios que en el mundo ha sido!" Aquí, otra vez, la felicidad apacible, lúdica, erótica, se recorta contra el trabajo. Otros hacen posible el ocio; pero mejor es ignorarlos; no hay que ni siquiera nombrarlos, para no arruinar la fiesta.

Otro tanto sucede con la tradición romántica (Jeneser Kreis y Lake School: *ZurückzurNatur*, Goethe, Hölderlin, Heine, Schelling, Blacke, Wordsworth, Keats, Rousseau) que se rebela contra el mecanicismo y reduccionismo del Paradigma newtoniano (anticipo amenazante de la Revolución industrial) y vincula la Buena Vida, siguiendo el paradigma aristotélico, a la ciudad, no al campo, a la Chacra. Así, *Heimkunft* es regreso a la esencia de la patria: "*Glücklichselig Suevien, meine Mutter*" ("Bendita Suevia, mi madre"); a la ciudad natal: "*O Stimme der Stadt, der Mutter*" ("O voz de la ciudad, de la madre"). La Naturaleza es el espacio de las grandes *Erlebnis*, vivencias, del romanticismo: *Wanderung, Ruhe, Gemüt, Heilig, Frühling, Nacht, Revenes d'un promeneur solitaire, Schwärmereien*. Este idilio con la Naturaleza excluye el trabajo. "*Mich erzog der Wohlhlaut des säuselnden Hains / Und lieben lernt ich unter den Blumen / Im Arme der Götter wuchs ich gross*" (Me educó la melodía del bosque susurrante / y aprendí a amar debajo de las flores / crecí en los brazos de los dioses). Naturaleza sí, pero sin trabajo.

Este paradigma, de milenarias raíces, ha sido impuesto como una norma universal, válido para todos los pueblos y todos los tiempos. Progreso y desarrollo (sinónimos de Buena Vida) es avanzar en esta dirección: hacia la urbanización de la tierra. Los epígonos tercermundistas no se dieron cuenta que la lógica de la ciudad moderna es la fábrica y se lanzaron a tugarizar sus mega-capitales: verdaderos cánceres biosféricos.

Dopo Bin Laden, como dijera Humberto Eco, la cosa cambia inexorablemente. Tenemos que empezar diseñando un modelo de equilibrio biosférico para "sanar a Gaia" (Lovelock), para lo cual la *Deep Ecologie* ha formulado sus términos de referencia y la cosmovisión animista amerindia posee su *know how* ritual. La cama está tendida para estas nuevas bodas del hombre con la tierra: para el "Contrato natural" (Michel Sérres) que relevará 1700 años de maniqueísmo occidental.

Algunas perplejidades amerindias

Para introducirnos a la tonalidad, Stimmung, de esta excursión al mundo amerindio, empezamos con la famosa carta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos, considerada por los ecologistas como la Carta de navegación para la construcción de la Casa Común Planetaria del siglo XXI. En este texto se puede percibir todo el contraste entre la "visión orgánica" y la "visión mecanicista" del mundo.

Le sigue una desolada reflexión, de otro Jefe indio, cuando el desarraigo ya ha sido consumado. La "buena vida" prometida por el Desarrollo significa para muchos amerindios modernos "rebuscar comida en los basurales de la capital".



3. Carta al Gran Jefe en Washington

Jefe Seattle

El gran Jefe de Washington ha mandado decir que desea comprar nuestra tierra. El Gran Jefe nos ha asegurado también su amistad y benevolencia. Esto es amable de su parte. Ahora bien, nosotros sabemos que él no necesita nuestra amistad.

Vamos, sin embargo, a pensar en su oferta, pues sabemos que, de no hacerlo, el hombre blanco vendrá con armas y tomará nuestra tierra. El Gran Jefe de Washington puede confiar en lo que dice el Jefe Seattle con la misma certeza con que nuestros hermanos blancos pueden confiar en el cambio de las estaciones del año. Mi palabra es como las estrellas. Ellas no palidecen.

¿Cómo puedes comprar o vender el cielo y el calor de la Tierra? Tal idea nos es extraña. Si no somos dueños de la pureza del aire o del resplandor del agua ¿cómo puedes entonces comprarlos?

Cada terrón de esta tierra es sagrado para mi pueblo. Cada hoja reluciente del pino, cada playa arenosa, cada velo de neblina en la oscura selva, cada claro del bosque y cada insecto que zumba son sagrados en las tradiciones y en la conciencia de mi pueblo. La savia que circula por los árboles lleva consigo los recuerdos del hombre rojo.

El hombre blanco olvida su tierra natal cuando, después de muerto, va a vagar entre las estrellas. Nuestros muertos nunca olvidan esta hermosa

tierra, pues ella es la madre del hombre rojo. Somos parte de la Tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas. El venado, el caballo y la gran águila son hermanos nuestros. Las cumbres rocosas y las campiñas verdeantes, el calor de los ponis y el del ser humano, todos pertenecen a la misma familia.

Por eso cuando el Gran jefe de Washington manda decir que desea comprar nuestra tierra, exige mucho de nosotros. El Gran Jefe manda decir que va a reservar para nosotros un lugar en el que podamos vivir cómodamente. Él será nuestro padre y nosotros seremos sus hijos. Por eso vamos a considerar tu oferta de compra de nuestra tierra. Pero no va a ser fácil, porque esta tierra es sagrada para nosotros.

Esta agua brillante que corre por los ríos y arroyos no es sólo agua, sino también la sangre de nuestros antepasados. Si te vendemos la tierra deberás acordarte de que es sagrada y tendrás que enseñarles a tus hijos que es sagrada y que cada reflejo en el espejo del agua transparente de los lagos cuenta las historias y los recuerdos de la vida de mi pueblo. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre. Los ríos son nuestros hermanos. Sacian nuestra sed. Los ríos transportan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si te vendemos nuestra tierra habrás de recordar y de enseñar a tus hijos que los ríos son nuestros hermanos y también tuyos y tendrás que tratar a los ríos con la misma amabilidad que otorgarías a un hermano.

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida. Para él un lote de terreno es igual al otro, porque es un forastero que llega en el silencio de la noche y arrebata de la tierra todo lo que necesita. La Tierra no es su hermana, sino su enemiga. Y después de conquistarla se marcha. Deja tras de sí las tumbas de sus antepasados y no le importa. Arrebata la tierra de las manos de sus hijos y no le importa. Olvida la sepultura de sus padres y el derecho de sus hijos a la herencia. Trata a su madre, la Tierra, y a su hermano, el Cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear, vender como ovejas o quincallería reluciente.

Su voracidad arruinará la Tierra, dejando tras de sí sólo desierto.

No sé. Nuestros modos de proceder difieren de los tuyos. La visión de tus ciudades causa tormento a los ojos del hombre rojo. Pero tal vez sea así porque el hombre rojo es un salvaje que no entiende nada.

No hay ni un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco. No hay un lugar en el que se pueda oír el brotar de las hojas en la primavera o el revolotear de las alas de un insecto. Pero tal vez eso se deba a que yo soy un salvaje que no entiende nada.

El ruido no sirve más que para insultar a los oídos ¿Y qué vida es ésa en la que un hombre ya no puede oír la voz solitaria de un curiango, la conversación de los sapos junto al pantano? Soy un hombre rojo y no entiendo nada. El indio prefiere el suave susurro del viento acariciando la superficie de un lago y el aroma del mismo viento, purificado por una lluvia de medio día u oliendo a pino.

El aire es muy valioso para el hombre rojo, porque todas las criaturas participan de la misma respiración, los animales, los árboles y el ser humano. Todos participan de la misma respiración. El hombre blanco no parece percibir el aire que respira. Como un moribundo en prolongada agonía, es insensible al aire fétido. Pero si te vendemos nuestra tierra habrás de acordarte de que el aire es precioso para nosotros, que el aire reparte el espíritu con toda la vida que él sustenta. El viento que dio a nuestro bisabuelo su primer soplo de vida recibe también su último suspiro. Y si te vendemos nuestra tierra, deberás mantenerla reservada, hecha un santuario, como un lugar al que el mismo hombre blanco pueda ir para saborear el viento, endulzado con la fragancia de las flores del campo.

Así, pues, vamos a considerar tu oferta de compra de nuestra tierra. Si decidimos aceptar, lo haré con una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como si fuesen hermanos.

Soy un salvaje y no consigo pensar de otro modo. He visto millares de bisontes pudriéndose en la pradera, abandonados por el hombre blanco que los abatía a tiros, disparados desde un tren en movimiento. Soy un salvaje y no entiendo cómo un humeante caballo de hierro puede ser más importante que el bisonte que nosotros, los indios, matamos únicamente para sustento de nuestras vidas.

¿Qué es el hombre sin los animales? Si todos los animales se acabasen, el hombre moriría de soledad de espíritu. Porque todo lo que les sucede a los animales, le sucede luego también al hombre. Todo está relacionado entre sí.

Debéis enseñarles a vuestros hijos que la tierra donde pisan simboliza las cenizas de nuestros antepasados . Para que tengan respeto a los padres, cuéntales a tus hijos que la riqueza de la tierra son las vidas de nuestros parientes. Enséñales a tus hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la Tierra es nuestra madre. Todo cuanto hiere a la tierra, hiere a los hijos e hijas de la Tierra. Si los hombres escupen en el suelo, escupen sobre sí mismos.

Una cosa sabemos: que la tierra no le pertenece al hombre. Es el hombre el que pertenece a la Tierra. De eso estamos ciertos. Todas las cosas están relacionadas entre sí como la sangre que une a una familia. Todo está relacionado. Lo que hiere a la Tierra, hiere también a los hijos e hijas de la Tierra. No fue el hombre el que tejió la trama de la vida: él es sólo un hilo de la misma. Todo cuanto haga con la trama se lo hará a sí mismo.

Nuestros hijos han visto a sus padres humillados en la derrota. Nuestros guerreros sucumben bajo el peso de la vergüenza. Y tras la derrota pasan el tiempo sin hacer nada, envenenando su cuerpo con alimentos endulzados y bebidas fuertes. No tiene mucha importancia donde pasaremos nuestro últimos días. Estos no son muchos. Algunas horas más, algunos inviernos quizás, y ninguno de los hijos de las grandes tribus que vivieron en estas tierras o que hayan vagado en grupos por los bosques quedará para llorar sobre los túmulos, un pueblo que un día fue tan poderoso y lleno de confianza como el nuestro.

Ni el hombre blanco con su Dios, con el que anda y con quien conversa de amigo a amigo, queda al margen del destino común. Podríamos ser hermanos a pesar de todo. Vamos a ver. Estamos ciertos de que el hombre blanco llegará tal vez a descubrir, un día, una cosa: nuestro Dios es el mismo Dios. Quizás pienses que lo puedes poseer de la misma manera que deseas poseer nuestra tierra. Pero no puedes. El es el Dios de la humanidad entera. El tiene la misma piedad para con el hombre rojo y para con el hombre blanco. Esta Tierra es preciosa para Él. Causar daño a la Tierra es despreciar a su Creador.

Los blancos también han de acabarse un día. Puede que más temprano que todas las demás razas. ¡Seguid adelante! ¡Ensuciad vuestra cama! ¡Una noche vais a morir ahogados en vuestros propios excrementos!

Sin embargo, al desaparecer, brillarán con fulgor, abrasados por la fuerza de Dios que los trajo a este país y los destinó a dominar esta tierra y al hombre rojo.

Este destino es un enigma para nosotros. No conseguimos imaginarnos cómo será cuando los bisontes hayan sido masacrados, los caballos salvajes domesticados, los rincones más apartados del bosque infestados por el olor de mucha gente y las colinas ondulantes cortadas por los hilos que hablan.

¿Dónde ha quedado el bosque denso y cerrado? Se acabó. ¿Dónde estará el águila? Se fue. ¿Qué significa decirle adiós al poni ligero y a la caza? Es el fin de la vida y el comienzo de la supervivencia.

Por algún designio especial, Dios os ha dado el dominio sobre los animales, los bosques y el hombre rojo. Pero ese designio es para nosotros un enigma. Tal vez lo comprenderíamos si conociésemos los sueños del hombre blanco, si supiésemos cuáles son las esperanzas que transmite a sus hijos e hijas en las largas noches de invierno y cuáles las visiones de futuro que ofrece a sus mentes para que puedan formular deseos para el día de mañana.

Pero somos salvajes. Los sueños del hombre blanco siguen ocultos para nosotros. Y por estar ocultos, hemos de caminar solos nuestro propio camino, pues por encima de todo, apreciamos el derecho que cada uno tiene de vivir conforme desea. Por eso, si el hombre blanco lo conciente, queremos ver garantizadas las reservas que nos prometió. Allí quizás podamos vivir nuestro últimos días conforme deseamos.

Después que el último hombre rojo haya partido y su recuerdo no pase de ser la sombra de una nube flotando sobre las praderas, el alma de mi pueblo seguirá viviendo en estos bosques y playas, porque nosotros las hemos amado como un recién nacido ama el palpitar del corazón de su madre.

Si te vendemos nuestra tierra, ámala como nosotros la amábamos, protégela como nosotros la protegíamos. Nunca olvides cómo era esta tierra cuando tomaste posesión de ella. Y con toda tu fuerza, con tu poder y con todo tu corazón, consévala para tus hijos e hijas y ámala como Dios nos ama a todos.

Una cosa sabemos: nuestro Dios es el mismo Dios. Esta Tierra le es sagrada. Ni siquiera el hombre blanco puede eludir el destino común a todos nosotros.



4. ¿Es ésta la Buena Vida del Desarrollo?

Andrés Nuningo

Andrés Nuningo es huambisa; fue Presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa y, luego, Alcalde de Río Santiago, en la Amazonia peruana. En uno de sus viajes a Lima fotografió a las personas que se ven obligadas a tomar sus alimentos de los basurales. Con estas fotos advirtió a sus paisanos. «Miren el desarrollo. Este era antes un comunero».

*Una lectura de la buena vida prometida por el Desarrollo, hecha por uno de sus Beneficiarios, a partir de **Resultados**, tal vez sea un buen insumo para pensar.*

*El texto que reproducimos apareció en **Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena**, 6(1988)105-107.*

En mi tierra yo me levantaba tranquilo por la mañana. No tenía que preocuparme de ropa porque mi casa estaba aislada, rodeada de mis chacras y del monte. Con toda paz me quedaba mirando la naturaleza inmensa del río Santiago, mientras mi señora preparaba el fuego. Me refrescaba en el río y salía con la canoa a dar una vuelta para traer algunos cunchis o tarrafear unas mojaras, todavía con las primeras luces.

Sin preocuparme de la hora, regresaba. Mi señora me recibía contenta; preparaba los pescados y me daba mi cuñushca, mientras me calentaba junto al fuego. Conversábamos mi señora, mis hijos y yo hasta que la conversación se acababa. Después ella se iba a la chacra y yo, con mi hijo varón, al monte. Andando por el monte enseñaba a mi hijo cómo es la na-

turalaleza, nuestra historia, todo según mi gusto y las enseñanzas de nuestros antepasados. Cazábamos y regresábamos contentos con la carne del monte. Mi señora me recibía feliz, recién bañada y peinada, con su tarache nuevo. Comíamos hasta quedar satisfechos.

Si quería descansaba, si no visitaba a los vecinos y hacía mis artesanías; luego llegaban mis parientes y tomábamos masato, contábamos anécdotas y, si la cosa se ponía bien, terminábamos bailando toda la noche.

Ahora, con el desarrollo, la cosa cambia. Hay horas por la mañana para el trabajo. Trabajamos los cultivos de arroz hasta tarde y volvemos a la casa sin nada. La señora, tremenda cara larga; con las justas me pone un plato de yuca con sal. Casi no hablamos. Mi hijo va a la escuela a que le enseñen cosas de Lima. Luego de cosechar, son mil peleas para cobrar una miseria. Todo va para el camionero y para los comerciantes.

Apenas llevo a mi casa unas latitas de atún, unos fideos y, lo peor, es que con esta clase de agricultura se nos va terminando el terreno comunal y pronto no quedará nada. Ya veo a todos mis paisanos rebuscando en los basurales de Lima.

Cuando estuve en Bogotá, me preocupé por conocer cómo es la vida de los millonarios. Me dijeron que los millonarios tienen su casa aislada en medio de lindos paisajes. Que se levantan por la mañana tranquilos para mirar el paisaje, se bañan en su piscina. Llegan y el desayuno ya está servido y, como no tienen prisa, conversan tranquilamente con su mujer y sus hijos. Los niños van a un colegio selecto donde les enseñan al gusto del padre. El hombre pasea por su hacienda y pega unos tiros a las aves o pesca. A su regreso encuentra la mesa puesta y la señora bien arreglada para el almuerzo. Duerme después de la comida o se dedica a pintar o a pequeños entretenimientos de carpintería o cosas así. Luego, sale donde los amigos a tomarse unos tragos y si quieren bailan hasta cuando les parece.

Entonces yo me pregunto: ¿Es que yo, con todos mis paisanos, acabaremos en los basurales para que uno o dos millonarios puedan hacer la vida que nosotros hacíamos antes?

¿Es esto la Buena Vida que promete el Desarrollo?

Empezando a pensar lo propio

La Revolución Nacional de 1952 fue el tardío intento de Bolivia de construir un Estado de Derecho, industrializar el país a partir de la minería y los hidrocarburos, llevar a cabo la Revolución verde, integrar las diferentes identidades étnicas en la noción de «ciudadano boliviano». Treinta años más tarde era inocultable que ese intento había fracasado.

En 1985 se intenta lo mismo variando los énfasis. Esta vez la receta aplicada se basa en: achicar el Estado, instaurar el Libre Mercado y esperar el protagonismo del Sector privado para reactivar la economía. Quince años más tarde, Bolivia es un Estado quebrado al que la Comunidad internacional le ha tenido que perdonar su deuda, a cambio de «luchar contra la pobreza», siendo obvio, esta vez para todos, que los pobres son «los pueblos indígenas y las comunidades campesinas».

A partir de 1985 empieza también, entre la élite profesional de los pueblos indígenas -que habían sido educados en la promesa del desarrollo, la modernización y el progreso y que, incluso, habían trabajado en la empresa mundial del desarrollo, tanto en el Estado y la CSUTCB, como después en ONGs y la Cooperación internacional- un proceso de reflexión, evaluación, luego de autocrítica y, finalmente, de descolonización mental. A diferencia, empero, de otros procesos de descolonización, en el África sahariana y el sudeste asiático, los profesionales amerindios buscan no el enfrentamiento sino el diálogo intercultural a partir de su raíces culturales revalorizadas.

Una muestra de este pensamiento interactivo y propositivo se encuentra en los siguientes textos.



5. El concepto de Qamaña

Mario Torrez

Mario Torrez es un agrónomo y químico industrial aymara que trabaja en CADA, Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario. Largos años de diálogo intercultural con el concepto occidental de Desarrollo lo han llevado, en el seno de su institución, a buscar cuál sea el concepto homeomórfico a Desarrollo en la cultura aymara, puesto que no existe una traducción para este concepto axial de la civilización occidental.

*Torrez ha condensado su visión en el texto: Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña: Espacio de bienestar, aparecido en la revista institucional de CADA, **Pacha**, 6, 2001, págs. 45-67.*

La presentación del pensamiento de Mario Torrez ha sido hecha por el editor del libro.

Introducción

Como sabemos, la historia del Desarrollo ha consistido básicamente en tratar de introyectar este concepto en la mente y la vida de los amerindios, antaño a través de la evangelización, hogaño a través de la capacitación, la transferencia de tecnología y el financiamiento de proyectos de desarrollo. Ante la inoperancia de este intento, medido en la pobreza que produce y en la pertinacia del intento: casi 500 años, Torrez sugiere que «para evitar errores es mejor adecuar el saber y modo de pensar occidental al nuestro».

Pero he aquí que en este intento: pensar andinamente el Desarrollo, los aymaras entran en *perplejidad conceptual*; pues se encuentran con conceptos que son mutuamente intraducibles o que la complejidad aymara les deja estupefactos ante el reduccionismo cartesiano de la modernidad.

En un primer momento, el prestigio del saber occidental moderno les empujaba a «invalidar la idea y pensamiento de nuestro pueblo». En un segundo momento, del cual este texto es un testimonio, los aymaras empiezan un diálogo intercultural con los conceptos claves con los que el Estado y la Cooperación internacional los abruma: Desarrollo: ¿será verdad que somos subdesarrollados? ¿qué es ser desarrollado? Pobreza, ¿será verdad que somos pobres? ¿qué es pobreza y qué riqueza?

Ante la intraducibilidad de los conceptos fundamentales, los aymaras buscan el equivalente homeomórfico del más importante de ellos: Desarrollo. El suyo es Vida: **Jaka**, (suponen, en efecto, que el Desarrollo tiene que ver con la Vida) pero, he aquí que **Jaka**, para el pensamiento aymara, es indisociable del concepto de muerte: **Jiwa**. En cambio el concepto occidental de Desarrollo opera libremente; no está vinculado a su contrario; no rige en su semántica el principio de complementariedad de opuestos, sino el principio de identidad: A es igual a A: Desarrollo es igual a Desarrollo; casi una tautología. «Es aquí donde nos hundimos todos, cuando queremos interpretar occidentalmente» dice Mario Torrez. «Frente al modo de pensar occidental, al cual queremos acercarnos, (...) nos encontramos con otros elementos de juicio y caemos en grandes equivocaciones».

¿Cuáles son esos «otros elementos de juicio» que les dejan perplejos? El hecho de que toda palabra es parte de una red semántica y, por tanto, toda palabra es relativa; es decir, está en relación; está interconectada; no es un átomo aislado, suelto, sin conectividad.

En aymara no hay substantivos abstractos; rige la «lógica de lo concreto» (Lévi-Strauss): un radical enriquecido por prefijos y sufijos. Toda red conectada. Este hecho sintáctico les impide ser simplistas y, *a fortiori*, reduccionistas: condición *sin equa non* para ser modernos. De aquí proviene, justamente, la complejidad de su comprensión del mundo.

Ahora bien, todos deberíamos ser conscientes que, en el ecológico y sistémico siglo XXI, ésta no es precisamente una debilidad sino todo lo contrario: una fortaleza y una oportunidad para todos.

La complementariedad de opuestos Vida/Muerte, **Jaka/Jiwa**, especializada, da lugar a **Qama** que Torrez, heideggerianamente, traduce como «lugar del ser». Para entender el concepto de Desarrollo, los aymaras necesitan ubicarlo en un tiempo-espacio, *Pacha*, concreto. Ese aterrizaje se llama **Qama**.

Bien, antes de seguir a Torrez en su exposición, vale la pena resumir en un cuadro los conceptos fundamentales con los que los aymara piensan el equivalente a lo que nosotros entendemos por Desarrollo.

Qama / Sital Ser Lugar del ser	Qama-sa / Energía del ser Nuestro lugar de ser	Qama-wi / Lugar de vivencia Lugar de subsistir y convivencia	Qama-ña / Lugar de existir Hacia afuera Espacio armónico de bienestar de la comunidad en el ayllu
Jaka / Vida Ser integrado en la Trama de la vida	Jaka-sa / Nuestra vida Nuestro poder de vida	Jaka-wi / Lugar de vida Lugar de convivir del ser Lugar agradable	Jaka-ña / Lugar de vivir Hacia adentro lugar donde se desarrolla un ser
Jiwa / Muerte Transición a lo bello (agradable)	Jiwa-sa / Nuestra Agradabilidad Muerte y nacimiento como transición	Jiwa-wi / Lugar de muerte	Jiwa-ña / Lugar de morir Lugar agradable

Confusión y oscuridad

La reflexión acerca de la vida y, a saber, la calidad de la Buena Vida, Torrez la empieza indagando, paradójicamente, acerca de qué sea y signifique la muerte. Algo incomprendible para un moderno, por tanto, secular y racional (que sólo hace funcionar un lóbulo cerebral). **Ji-wa**, muerte, está compuesta por el prefijo de conjunción Ji que significa junto y el radical wa que connota tierra, origen, fundamento, *Abgrund*. Por tanto, la noción de **Jiwa** sugiere la idea de «estar juntos» en el sentido de volver a la tierra, al origen, para estar junto al *Abgrund* del ser.

Más exactamente, según Torrez, **Ji-wa** denota una «transición», el pasaje de esta vida a otra forma de vida, pasaje que es percibido como algo bello, agradable y apacible por el que, el hombre andino, no sólo se pregunta, sino que también desea «porque reproduce la vida», e incluso admira, «por lo extrañamente suave y bonito (que es)».

De acuerdo a Torrez, el hombre andino, en principio, no teme a la muerte, pues no la percibe como un final, sino como una transición, como una sinápsis entre dos voltajes diferentes de una misma energía cósmica, **Qamasa**, de donde dimana «una nueva vida». La serpiente se muerde la cola; esa conjunción es *Jiwa*.

Por tanto, ya no sorprende que Torrez diga que la «muerte es acción». Para el pensamiento andino la muerte no es algo pasivo, que se sufre o padece, o una culminación, un fin, como se imagina el hombre moderno. Es más, en la medida que es una transición, un pasaje, un puente, *Chakana*, suscita un espacio de belleza, gracia y agradabilidad. Así, pues, la cualidad más importante de la vida es que está ligada a la muerte. No hay separación; hay interconectividad. Torrez lo dice muy andinamente: «la vida *comparte* con la muerte». Es más: «Muerte, *Jiwa*, es un ser que sale a la vida»; por tanto, los contrarios se juntan en *Jiwa*. Rige, pues, la lógica de la complementariedad de opuestos y la noción de unidad dual: *Jiwa*, en efecto, es muerte-vida, del mismo modo que el electrón es onda-partícula.

Así, pues, la cadena semántica: Ser vida-muerte: *Qama-Jaka-Jiwa*, en la traducción de Mario Torrez, es uno de esos «conceptos en el idioma aymara que nos mantienen perplejos, hundiéndonos en la confusión», no sólo a los aymaras, cuando tratan de traducir el concepto simple y abstracto de Desarrollo a su cosmovisión, sino también a nosotros, hijos de Descartes: «ideas claras y distintas», cuando tratamos de entender un pensamiento complejo y, por tanto, sistémico.

Ésta es, pues, la primera perplejidad que nos enseña Mario Torrez.

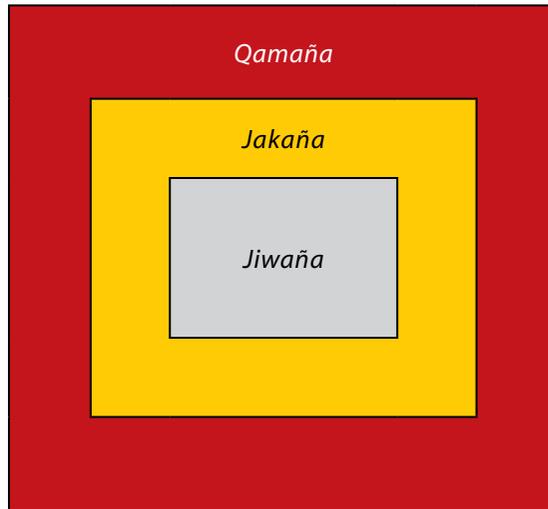
De la oscuridad a la claridad

Pareciera que este tránsito, Torrez lo vislumbra en el hecho de ubicar los conceptos de **Qama-Jaka-Jiwa** en espacios regidos por el principio de subsumción al añadirles el sufijo -ña: Qama-ña / Jaka-ña / Jiwa-ña, traducidos como «lugar de existir», «lugar de vivir», «lugar de morir», respectivamente.

Jiwaña es una totalidad en sí misma, pero es parte de la **Jakaña**; la **Jakaña** es una totalidad en sí misma pero es, a su vez, parte de una totalidad más grande: la **Qamaña**. Dicho con otras palabras, cada uno de estos conceptos es una totalidad-parte, es decir, un *holon*, tal como lo definió Arthur Koestler: una entidad que es, al mismo tiempo, una *totalidad* y una *parte* de otra totalidad.

Sorprendentemente los aymaras, como los sistémicos de la segunda mitad del siglo XX, han resuelto de la misma manera el debate filosófico bimilenario entre atomistas y holistas sobre cuál sea la realidad última, si la totalidad o la parte.

Mario Torrez gráfica así esta interrelación.



Qamaña y Jakaña

La segunda perplejidad conceptual que Torrez nos quiere comunicar es que el espacio-tiempo de la **Qamaña** es algo vivo, compuesto por seres vivos y habitado por seres vivos. Así, para los aymaras, el subsuelo, el suelo, el agua, el aire, las montañas no sólo que están vivos, sino que son, además, los espacio-tiempos en que «los seres espirituales están latentes»; los ecosistemas mismos: altiplano, valles, yungas son organismos vivos; las plantas, tanto cultivadas como silvestres, los animales, tanto salvajes como domesticados, son seres vivos.

Todos estos seres vivos «conviven y comparten» con el individuo, su familia y la comunidad humana. Son parte del continuum de la vida. Los occidentales modernos hemos sido educados justamente al revés; hablamos de tres reinos distintos y separados que, ahora, la Ecología profunda, desde la Academia, o la Ecosofía, desde la espiritualidad cristiana: "la visión cosmoteándrica", R. Panikkar, las vuelve a ligar.

Por tanto, el primer significado de **Qamaña** es «trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar». Dicho con palabras de James Lovelock, la litosfera, la biosfera y la atmósfera son sistemas autorregulados, inteligentes y, por tanto, son sistemas vivos biodinámicamente interconectados. O con palabras de Werner Heisenberg: «El mundo aparece como un complicado tejido de acontecimientos, en el que conexiones de distinta índole se alternan o se superponen o se combinan, determinando así la textura del conjunto».

El supuesto de la concepción occidental moderna de Desarrollo es, justamente, la inversa. La noción de un universo orgánico, viviente y espiritual fue remplazada por la del mundo como máquina y ésta se convirtió en la metáfora dominante de la era moderna.

Este cambio radical fue propiciado por la revolución científica y técnica y asociada a los nombres de Copérnico, Galileo, Descartes, Bacon y Newton. Galileo, en efecto, excluyó la **cualidad** de la ciencia, restringiendo ésta al estudio de fenómenos que pudiesen ser medidos y cuantificados. El Programa Galileo, por así decir, nos ofrece un mundo muerto: fuera quedan la vista, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y con ellos desaparecen la sensibilidad estética y ética, los valores, las cualidades, el alma, la conciencia y el espíritu. Dios (el *Misterium conjunctionis*) ya no sirve como hipótesis de trabajo para explicar la realidad.

Ahora bien, el efecto de la interrelación, en el espacio del Ayllu, es percibido como «felicidad y bienestar». Torrez se extraña que «aunque seamos pobres» (en términos del Desarrollo: ingresos monetarios) los aymaras se sientan bien e incluso disfruten de «cierta felicidad».

Ahora bien, en el afán de acercarse conceptualmente a la manera occidental de pensar, Torrez ontologiza su explicación de cara a nuestra comprensión. Para ello distingue **Qamaña** de **Jakaña**.

Qamaña es definida como «lugar de *existir*» y, a saber, como «el espacio *externo* de la existencia»; obviamente está mentando lo que nosotros llamaríamos el entorno, medio ambiente, *Um-welt*. Este espacio, dice, es el lugar de la «*Presencia*», de la *Gegen-wart* de los vegetales, los animales y la gente. Este es el espacio de los «instintos naturales».

Jakaña, en cambio, es definida como «lugar de vivir / sobrevivir»; «como espacio *interno* de vivencia». Este espacio es el lugar de la Reproducción, *Fort-pflanzung* de los vegetales, los animales y la gente. Según Torrez este espacio es el lugar de las «emociones y pasiones».

Es interesante señalar, de paso, la referencia «a los seres complementarios»: «tierra, agua, serranías y cordilleras, donde los seres espirituales están latentes». A diferencia del monoteísmo abrahámico, donde Dios, todopoderoso y onnisapiente, existe tanto si el hombre le venera como si le ignora, el cosmo-eco-centrismo animista aymara funciona en clave cuántica: Dios es virtual; «está latente en la naturaleza y el cosmos», hasta que el hombre, a través del ritual, lo convoca a la existencia para que entre en relaciones de reciprocidad con la comunidad humana. El joven Marx y Feuerbach no se lo hubieran imaginado mejor.

Desarrollo y Qamaña

Torrez empieza recordando qué signifique Desarrollo en castellano: «Dar incremento a una cosa». No se muestra contrario al concepto; es más, procura entender el Desarrollo en el **Qamaña**; lo incluye, por razones lógicas (el principio de Tercer incluido), como incluyeron al Dios cristiano a comienzos del siglo XVI, sin por ello dejar de ser animistas. Pero antes, Torrez da un vistazo a cómo entiende la República de Bolivia el Desarrollo. Su síntesis es lapidaria.

El Estado boliviano también busca el desarrollo... como sinónimo de bienestar», pero la vía de esa búsqueda consiste en «potenciar a las empresas privadas» («unas 300 familias que reciben dinero del Estado, lo administran mal y el mismo Estado tiene que pagar sus quiebras»); de este modo, estos empresarios «darán trabajo a los obreros» (repárese en la forma futura del verbo) y «con el dinero, encontrarán el bienestar». Este bienestar que traerá consigo el Desarrollo, «posiblemente» consista en «comida, ropa, educación para los hijos y salud». Por tanto, concluye Torrez: «lo primero es tener dinero y luego comida». «Con este sistema de operaciones, de leyes y prácticas de la democracia republicana, los pueblos originarios son empujados a comprender mal el rumbo del desarrollo.

¿Cómo entender entonces «el Desarrollo en las Qamañas de las Markas»? Torrez dice que para el *Amawta*, el «sentido» de la **Qamaña** («existencia de vida en un espacio placentero y satisfecho de bienestar») es «hierático»; es decir, tiene que ver con el ser, con la vida: con lo sagrado.

He aquí la tercera perplejidad conceptual que les suscita a los aymaras el concepto de Desarrollo del Occidente secularizado, reduccionista y materialista, pensado desde la complejidad de su sistema cognitivo.

Para explicarnos qué entienden los aymaras por **Qamaña**, Torrez empieza definiéndonos su concepto de «Bien-estar» como una dualidad complementaria: *Jakañaes* «el bienestar del hogar en la casa» y **Qamaña** es «el bienestar de la comunidad en el ayllu». Obsérvese que en ninguno de los dos casos aparece el «individuo» como sujeto del Bienestar; siempre el *Jaqi*: varón/ mujer dentro de una red: la familia y, luego, dentro de una red más amplia: la comunidad.

El siguiente paso, significativamente, Torrez lo llama «Disposición de valores del ser». ¿En qué consiste? En la «Unidad de la diversidad».

He aquí una cuarta perplejidad conceptual que les proporciona a los aymaras la lógica del Desarrollo occidental que busca la homogeneidad. Como sabemos, este principio implica y, a saber, inexorablemente, la extirpación de la heterogeneidad. Por ejemplo, en Ordenamiento territorial los desarrollistas buscan territorios homogéneos y contiguos (los aymaras, en cambio, buscan la complementariedad eco-simbiótica discontinua); en agricultura se busca el monocultivo, las plantaciones (los aymaras, los policultivos, la simbiosis interzonal).

Pero he aquí que esta disposición aymaras de «los valores del ser» hace explotar la visión humanista y antropocéntrica del Desarrollismo moderno. Se acerca más, a la visión de la *Deep Ecology*, Arne Naess, que reconoce que todos los seres vivos son miembros de comunidades vinculadas por redes de interdependencias mutuas.

Torrez llama a este concepto «*Quqi* como *Taqi*: el camino que liga todas las especies vivas. Pero no sólo eso, también "*Jaqi* como *Tayi*". la comunidad biótica que liga al *Jaqi* con otras personas, pero también con los animales y los vegetales. Esta visión se ubica en esa nueva frontera que se está gestando en el Occidente postmoderno entre Mecánica Cuántica y neochamanismo, **Taking the Quantum Leap** y **The Eagle's Quest**, de Fred Alan Wolf.

El tercer paso que señala Torrez tiene que ver con el objetivo de la disposición de los valores del ser: la «Reproducción de la vida», entendiendo la vida de un modo no antropocéntrico, sino ecológico.

He aquí la quinta perplejidad conceptual que les produce a los aymaras la visión occidental de Desarrollo. La vida va desde «las células» pasando por la **Jakaña** hasta llegar al *Ayllu*. Están hablando, por tanto, de la biosfera y, a saber, de equilibrio biosférico, pues es el equilibrio, justamente, lo que produce

bienestar. Por tanto, nada más lejos de la visión desarrollista del bienestar, como crecimiento exponencial de una sola variable: la cuantitativa del tener, medida en ingresos monetarios.

El cuarto paso tiene que ver con la «Administración» de esta herencia que reciben de sus hijos: *Nayraxa*: futuro/pasado en el hoy.

He aquí la sexta perplejidad conceptual que les produce, a los aymaras, la noción rectilínea y progresiva del Tiempo occidental moderno, sobre la que se asienta la noción de Desarrollo (con la teoría de la relatividad, 1904, ha cambiado, teóricamente, la noción clásica de Tiempo sobre todo en los círculos científicos: «*Spime*» de *spacey time*: Einstein. Pero ésta no se traduce todavía, social y políticamente, en las políticas públicas mundiales y nacionales).

Para los aymaras Tiempo y Espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de *Pacha*; por tanto, por razones cosmovisivas, como los físicos del siglo XX por razones cosmológicas, no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales modernos. Los aymaras, por ello, no pueden ser ni «desarrollistas» ni «progresistas» por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida.

La Administración de la biosfera, Torrez la entiende como «Cuidado físico y espiritual». «Cuidado» en el sentido del *care* inglés con el que Arne Naess explica el sentido de la «Ecología profunda»: cuidado, esmero, atención, delicadeza, precaución: una respetuosa y casi reverencial relación del ser humano con la naturaleza. Torrez usa dos conceptos para explicitar más este sentido: *Qaman*: «cuidar como criar la vida», como *Sorge* y *Pacha-qamana*: el cargo del que cuida la Tierra, entendida como tiempo / espacio; es decir, como unidad dual de materia / energía. Así, pues, el administrador / cuidador, lo es de un territorio entendido como un sistema dinámico vivo («*bewegliche Ordnung*», Goethe; «Holomovimiento», Bohm) compuesto por redes bióticas que van desde el mundo celular hasta el *ayllu*, la *marka*, el *suyo*, según sea el caso.

Ahora bien, la *administración de la vida* (porque de eso se trata en la concepción aymara de la gerencia de la biosfera) la administración está dirigida a un fin: «aprender a morir para vivir»: vida / muerte no son dos magnitudes diferentes o separadas; vida y muerte coexisten (como también ahora sabemos por la genética y la microbiología; en efecto, las neuronas, células ... mueren y nacen continuamente a lo largo de nuestra vida sin que dejemos de ser lo que somos).

Muerte / vida («El Todo armonioso» Goethe), he aquí la séptima perplejidad conceptual que les produce a los aymaras la concepción occidental del Desarrollo que prefiere ignorar la muerte, esta otra cara de la medalla de esa unidad dual que es la realidad: bosón / fermión, onda / partícula ... donde el Desarrollismo afirma el fermión y niega el bosón, afirma la partícula y niega la función onda; afirma el principio de Intercambio e ignora el principio de reciprocidad, afirma el principio representativo e ignora el principio participativo y así sucesivamente.

El quinto paso que Torrez nos propone es la «Transformación» de la *materia*, entendida biológicamente: *Siqi*, en *energía*: *Qamasa*. He aquí, pues, la comprensión «hierática» de la **Qamaña** que nos propone Mario Torrez. Para explicárnoslo nos lee aymaramente las palabras Vivencia y Existencia. *Vivencia* la interpreta como «experiencia de vida adquirida y compartida con su medio» y *Existencia* la interpreta como «un ser que está en el tiempo y en el espacio».

«Como se habla de Desarrollo cabe aclarar -dice- el concepto de *Ser*». Esta ligazón «Desarrollo / *Ser*» es el equivalente homeomórfico del aymara «Vida / **Qamaña**», puesto que ambos conceptos son mutuamente intraducibles.

Torrez entiende el *Ser*, andinamente, como *Estar*. Ahora bien, este «*Ser/ Estar*» es equiparado por Torrez con «Naturaleza» y ésta, a su vez, si es entendida materialmente es concebida como «energía mecánica»; si es entendida in-materialmente es concebida como «energía espiritual». «*Ser/estar-Naturaleza*» es, pues, energía que se manifiesta en la convivencia comunitaria en el *Ayllu*.

Torrez por más esfuerzo que hace no puede pensar el *Ser* como un occidental: como algo autónomo, absoluto, es decir, como una abstracción; tiene que espacializarla: estar; tiene que conectarla: energía. Torrez lee el *Ser* occidental como «ser-en-la-red». Generoso esfuerzo de interculturalidad y diálogo; de metabolización de lo otro.

¿Cómo ignorar que esta propuesta se inscribe en la así llamada *Philosophia Perennis*? La gran y enigmática diferencia aymara, empero, es que esta vía mística a la *Eudaimonía*, por así decir, es un **proyecto político comunitario**; en tanto que las demás vías místicas a la perfección, de la materia a la energía: la luz, tanto en Oriente (taoísmo, sufismo) como en Occidente (Kabbalah...) son normalmente **proyectos individuales de vida** y, en contados momentos de intensidad, proyectos monásticos. He aquí la gran contribución aymara / quechua a la construcción de la Casa común planetaria del siglo XXI: la mística como un proyecto político comunitario.

Esta concepción hierática de la **Qamaña** se manifiesta en la convivencia comunitaria en las siguientes prácticas del **Jaqi**:

1. «Crecemos en convivencia, animales, personas y cultivos».

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

«El Jaq/vive consubstanciado con el animal y las plantas». Así como hay una *Jakaña* humana en la comunidad, animales y plantas tienen también sus respectivas *Jakañas* que se interconectan mutuamente en el flujo de energía, *Qamasa*, de la vida. Por esta razón: la interconectividad, el cuidado, la administración se hace simultáneamente a todo el sistema que incluye, como opuestos complementarios, lo material y lo inmaterial.

El gerente aymara cuida que las sinápsis del sistema con la esfera cósmica, *Alaxpacha*, la biosfera, *Akapacha*, y el inframundo, *Manqhapacha*, estén interconectadas. La ritualidad es la instancia que produce la bioquímica que permite que los axones sinapsen.

En la visión holonómica aymara el *Jaqi*, la pareja, es el primer grado de gerencia del espacio familiar, *Jakaña*. Si se sabe manejar el espacio familiar, que es un microcosmos, se podrá manejar el espacio del *Ayllu*, la *Marka*, el *Suyu* y así sucesivamente. Esto es interesante porque corresponde exactamente, a nivel de sociedad, lo que implica la visión holográfica de la física cuántica: «en la parte está el todo y la parte es un todo, en sí mismo, y una parte, en relación con totalidades mayores».

Torrez llama «cuidado y manejo de la especie» al arte de la administración aymara. El administrador aymara debe producir bienestar; es decir, es el responsable de cuidar la homeostasis del sistema. Es responsable del cuidado animal, del cuidado de la familia y del cuidado agrícola.

Es más, según Torrez, es también «el responsable del cuidado físico, de los instintos, de las emociones y de las pasiones» de su familia, pero también de los animales y las plantas a su cargo. ¿Qué entienden los aymara por cuidado?. Tal vez *Sorge*, *Pflege*, *Vorsicht*, *Aufmerksamkeit*, *Besorgnis*, *Sorgfalt*, teniendo a Heidegger en el trasfondo pero en clave ecológica, nos podrían proporcionar

una idea de la complejidad de este concepto fundamental de «la espiritualidad administrativa de la naturaleza» de los aymaras.

Es interesante la frase que sigue: «Escarbamos y compartimos»; es decir, trabajamos, interactuamos con plantas y animales y «compartimos» con ellos, como seres vivos que también son. Aquí asoma el Principio económico de Reciprocidad que incluye también a las plantas y a los animales, para cuidar el equilibrio biosférico. Estas, plantas y animales no son externalidades, como entiende el Principio económico de Intercambio, que no busca el equilibrio sino la acumulación y, a saber, individualmente. Plantas-animales-seres humanos son, para la ecología y los aymaras, un continuo.

2. «Esa compartición es festiva»

Aquí se esconde, probablemente, el secreto cualitativo de la comprensión aymara de la Buena vida. El trabajo, al ser entendido como una interacción holista, pautado por la ritualidad, produce un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa... en fin, los «trabajos» comunales, son festivos. El principio económico de la reciprocidad acaece festivamente pues aceita las relaciones intracomunitarias.

Nada más ajeno a una mentalidad moderna que separa el «trabajo» de la «fiesta» y en su lugar ha ido poniendo las «vacaciones»: el espacio del no-trabajo por antonomasia. Para los aymaras, el «trabajo» es parte fundamental de la comprensión de la Buena vida. Aquí la contraposición con la concepción occidental de la Buena Vida es absoluta.

3. El Ayllu mantiene y cuida sus Jakañas (lugares donde se desarrolla la vida) en el contexto de la Qamaña (lugar ontológico del bienestar) en el espacio de la Pachamama (la biosfera o ecosfera)

Aquí Torrez nos muestra con mucha claridad la visión holonómica y autopoética de la realidad que tienen los aymaras. El *Ayllu*, la comunidad de los *Jaqi*, produce, por el cuidado, los lugares donde florece la vida; a su vez, este espacio, llamado *Jakaña*, autoreplica, subsumido, el espacio más grande, *Qamaña*, al cual está umbilicalmente unido; a su vez, este espacio, llamado *Qamaña*, autoreplica, subsumido, el espacio más grande llamado *Pachamama* (biosfera) al cual está umbilicalmente unido ... y así sucesivamente hasta el infinito, teóricamente.

4. El ayllu es una «célula estatal»

Es significativa la unión de un concepto biológico: célula, con un concepto político. Célula, aquí, sin embargo, no es una metáfora; hay que entenderla literalmente. Xavier Albo en la década de los setenta interpretó al *Ayllu* con la metáfora estatal, pues implica población, territorio y autoridad política propias. He aquí, *in nuce*, el sueño aymara de su autonomía política.

Percibo dos escuelas de pensamiento a este respecto: una, representada por CADA, que entiende aymaramente las potencialidades del modelo diárquico de red andino para un diseño federativo holonómico: ayllu / marka / suyo ... que complejizaría cuántico-organísmicamente el modelo federal plano de muchas democracias occidentales actuales, en cuyas sociedades, sin embargo, fermenta un software «deep ecology» que cuando tenga la masa crítica necesaria requerirá un traje constitucional apropiado para hacer justicia a la nueva complejidad que están inteligiendo las sociedades postindustriales.

La otra escuela de pensamiento, representada por Felipe Quispe, quiere vaciar esta concepción holonómica y orgánica a un modelo reduccionista, mecanicista y atomista: el modelo republicano moderno que, después del Tratado de Maastricht, es también un modelo obsoleto: «República Kollasuyo».

Tiene más sentido seguir pensando la veta CADAada. Un primer paso en esa dirección está en la Ley del Diálogo (Art. 5 parágrafo segundo): adecuar la territorialidad étnica al régimen municipal, así como en el Proyecto de Apoyo a la Descentralización (*issue 7*).

5. Articular y unir las *saraqas* (pisos ecológicos) que actualmente están desestructuradas y perdidas por las reformas agrarias coloniales y republicanas

Desde las *Reducciones* toledanas hasta la Reforma Agraria de 1953 se ha impuesto el modelo occidental atomista. Resultado: incremento del surcofundio en tierras altas y del latifundio en tierras bajas; es decir, los sin tierra no tienen oportunidades de Vida.

El modelo aymara que Torrez nos describe: articular y unir las *saraqas*, en la lógica de la «simbiosis interzonal» y no volver a atomizar la tierra, es una manera sistémica de encarar una solución sostenible a este problema.

Ahora bien, si se quiere optar por el modelo atomista (las clásicas reformas agrarias de tipo occidental) entonces, siguiendo el modelo hebreo de homeostasis: el Jubileo -según el calendario hebreo, después de 7 "semanas" de años, el 50, era el año del Jubileo, cuando no sólo se debía liberar a todos los esclavos hebreos, sino que todas las tierras vendidas durante el período (con ciertas excepciones) debían volver a sus dueños originales o a sus herederos- debía celebrarse cada medio siglo, todo volver a fojas cero y volverse a repartir la tierra de nuevo entre todos, sabiendo que en poco tiempo la tierra se habrá vuelto a concentrar en pocas manos. De ahí la necesidad del Jubileo cada medio siglo; es la lógica del individualismo competitivo gerenciado con sabiduría; es decir, buscando los equilibrios y complementariedades siguiendo un modelo secuencial.

Cualquier modelo es bueno si se lo adopta entero. El modelo Reforma Agraria conlleva un Jubileo cada medio siglo. Es una posibilidad que está a la mano ahora: ¿Cumbre de la Tierra? Pero es mejor el modelo sistémico andino de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, pues va en consonancia con la nueva concepción de la biosfera de las Ciencias de la Tierra; pero esta posibilidad requiere un modelo estatal sistémico; no cabe dentro de una República unitaria, aunque sea descentralizada; pues esta forma estatal corresponde al ya caduco paradigma newtoniano.

Pragmatismo del desarrollo de la Qamaña

Mario Torrez intenta un bucle a su discurso condensando lo hasta ahora dicho en cinco entradas:

Como espacio de bienestar. El bienestar de la gente es indisociable del bienestar de la tierra, las plantas y los animales. El *Qamaña*, administrador del bienestar, tiene que relacionar y hacer interactuar a los comunarios con el espíritu de los animales, los vegetales, la tierra, el agua, las montañas, el cosmos.

Cuidado y manejo de la especie: El *Jaqi* es responsable del cuidado de los animales, su familia y su chacra. Cuidar, por tanto, significa velar por la reproducción de la gente, los animales y las plantas y de conectarlos con lo que David Bohm llamaría su «Orden plegado».

Desarrollo material y espiritual: Para los aymaras todo es «macho / hembra». Que no se trata de una visión dualista lo prueba el hecho que ese par se llama con una tercera palabra, *Jaqi*, que une la dualidad en un Tercero incluyente. Pues bien, la moral de tal visión es que las partes se deben satisfacción mutua; es decir, que las constituye el dar y el recibir.

Este modelo: «Todo es par», lo aplican a todo: Tiempo: noche / día; Espacio: *aran / urin* etc. Por tanto, la complementariedad de los opuestos y la Reciprocidad constituyen el *modus operandi* del modelo. El buen funcionamiento del sistema produce, justamente, la Calidad de vida.

La fuerza del Jaqi Es interesante la manera como Mario Torrez contrapone y complementa las fuerzas productivas del varón y la mujer.

Una fuerza continuada, social y biológica: fuerza femenina
Dos fuerzas intermitentes: económica y productiva
Dos fuerzas intermitentes, social y biológica: fuerza masculina
Una fuerza continuada, económica y productiva

La competencia del desarrollo. Dice Torrez: «Hoy en día el desarrollo material nos empuja y obliga a competir, sacrificando parte del *Qamaña*, perdiendo algo de la complementariedad equilibrante». El desafío occidental moderno para los aymaras es insuperable, a pesar de sus esfuerzos; les exige romper el equilibrio. Buscan salidas para adecuar su paso; así dice Torrez: «Podemos entrar a la producción *Inkillu*». *Inkillu* es lo mejor de los recursos que tienen. Pero, a continuación añade: «cuidando la complementariedad del *Qamaña*, donde el *Inkillu* se desarrolle, sin descuidar la espiritualidad equilibrante, tanto a nivel humano, animal y vegetal».

Espiritualidad en el *Qamaña*

«Nuestra energía espiritual / *Qamasa*, nuestra vida / *Jakasa*, nuestra muerte / *Jiwasa* están interrelacionadas en el **Qamaña**; conforman el «tejido del bienestar»; tejido de espíritu, vida y muerte, «donde lo material está cementado por la espiritualidad».

Torrez grafica así esta idea:

La energía espiritual del universo	Qamaña Lugar y espacio material de seres de sentimiento e instintos inmersos en la energía espiritual	La energía espiritual de la tierra
------------------------------------	---	------------------------------------

Mario Torrez concluye su meditación diciendo: «En síntesis, **Qamaña** conjunciona la riqueza espiritual y la riqueza material». Con otras palabras, *Qama-*

ña es la unidad dual de riqueza material / riqueza espiritual: nuevamente, el principio de complementariedad de opuestos.

¿Qamaña en la ciudad?

Finalmente, Torrez termina su meditación haciendo referencia a qué se entendería por bienestar en las ciudades. Dice que la **Qamaña**: la interconectividad con el entorno medioambiental y el cosmos ya no existe, y sólo les queda la **Jakaña**: el bienestar de la familia en el hogar, producido por el *Qulqa*, la despensa llena, y el *Qalqu*: cantidad y valor que vendría a ser el dinero: *Qolqe*. Con otras palabras, el aymara, en la ciudad, pierde la vertiente ontológica de la calidad de vida y se queda restringido sólo a la vertiente doméstica y cuantitativa de la sobrevivencia.

En la ciudad, *Kani*: el trabajo alegre en la chacra se convierte en «*K'ultha*, trabajo con cierto grado de desazón». Las calles de la ciudad “no tienen espiritualidad”; por lo menos «manifiesta». Ya no se vive del fruto de sus propias manos: otros les proveen de los productos animales y vegetales; se ha roto, pues, la relación con los espíritus de plantas y animales.

«Perdimos el producir conviviendo con los cultivos y animales, la influencia espiritual de la tierra, las fuerzas de los espíritus de la naturaleza y de los seres con los cuales estuvimos consubstanciados».



6. Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien

Simón Yampara

Simón Yampara nació en el Ayllu Chambi Grande, marka de Kurawara de Paqajaqi. Es sociólogo. Jugó un rol muy importante en la conformación de la CSUTCB y el Katarismo; como gerente dirigió la implementación de las Corporaciones Regionales de Apoyo Campesino, CORACA. Fue Ministro de Agricultura, en el gobierno de la UDP y dirigente de la FEJUVE de El Alto. Con otros profesionales aymaras, fundó el Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario, CADA. Es probablemente el pensador aymara más importante de la actualidad.

Desde CADA anima un proceso de descolonización intelectual y, al mismo tiempo, de diálogo intercultural a partir de las experiencias de desarrollo rural, promoción económica, reforma educativa que se implementan en el país. En esta búsqueda por encontrar una traducción al concepto de Desarrollo, Yampara nos ofrece a los bolivianos occidentales el concepto de Suma Qamaña.

El siguiente texto ha sido enviado gentilmente por Simón Yampara para esta publicación que desea ampliar el conocimiento y debate de su aporte más importante para la construcción armoniosa de un país intercultural.

Introducción

Al considerar Género, en la concepción aymara, el concepto más próximo es *Jaqi* (Persona / pareja humana), pero para comprender *Jaqi* es necesario, por

una parte, a) buscar la comprensión conceptual, b) hacer un viaje a la y en la Pacha, c) comprender la institucionalidad del ayllu como la casa local de *Jaqi*, d) bienestar del *Jaqi* en la *Qamaña*.

a) Comprensión conceptual de *jaqi* / *cha*

Sabemos que *jaqi* es una palabra aymara. En este sentido, la raíz *ja* indica hálito / espíritu, que proviene de otra palabra: *japhalla* (designación de la deidad).

Por otro lado, *qi* denota un ser, como el ser de la gente; de donde:

ja-qi, sería espíritu de la gente o gente con espíritu

Por otro lado, en la vida cotidiana, el concepto *jaqi* está referido al ser humano, al género humano, pero también a la pareja humana consagrada ritualmente en la *jaqicha* (matrimonio). Así, pues, desglosando tendríamos: *ja* (espíritu), *qi* (gente o especie humana), *cha* (acción de crear, hacer, unir)

Jaqicha, acción de unir la gente / pareja con espíritu / habilitado para interactuar con el mundo de las deidades

b) Viaje del *Jaqi* a la *Pacha*

En la cultura aymara, una vez consagrada la pareja, al constituirse en nueva familia dentro la trama del *Ayllu*, está preparada para interactuar con el mundo físico natural y con el mundo espiritual de las deidades. Esta nueva familia, al consagrarse en la *jaqicha*, en su ciclo de vida, emprende un viaje e interactúa con la *Pacha*.

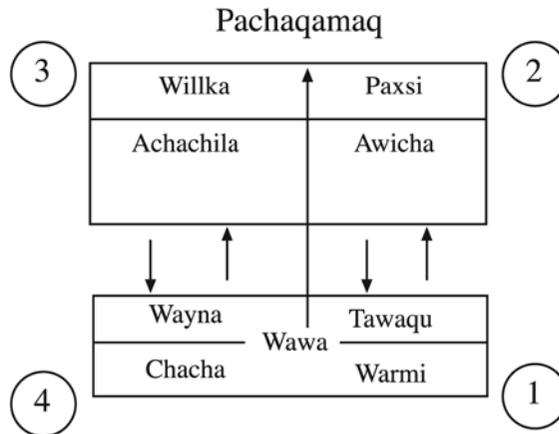
Ahora razonemos qué quiere decir *Pacha*. *Pa*, en aymara, designa doble / dos; *cha* es fuerza/energía espiritual.

Pacha, doble fuerza o energía, con espíritu

Entonces, la familia constituida, siendo doble, *jaqi*, en el viaje de su vida, busca comunicarse / emularse con el más allá, con sus antepasados y con el espacio desconocido, con la Pacha. Este viaje lo realizan a través del mundo de las deidades biológicas (antepasados) y las deidades naturales (astros, cerros nevados, la pachamama). En este caso con el mundo biológico espiritual de sus antepasados los *Pacha-achachila* (abuelos de tiempos inmemoriales) la

Pacha-mama (señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por *Tata-Willka* (padre sol cosmológico) y *Phaxsi*-mama (madre luna cosmológica).

Ello hace que la "religiosidad" aymara sea más natural y humana. Es decir, la emulación / empatía entre pueblos y deidades (naturales y espirituales) es permanente y periódica, practicada a través de ceremonias rituales. Veamos eso esquemáticamente:



Aquí vemos el accionar de la doble energía, o energía desdoblada, tanto de la *pacha* como de la *jaqi-cha*. La *Pacha* recoge las fuerzas y energías del sol, la luna, los *achachila* y *awicha* (antepasados inmemoriales); ello representa una especie de oxigenación permanente del *jaqi* con el mundo de las deidades, a través de ceremonias rituales. En esto consiste la emulación /empatía entre los seres bióticos, naturales y espirituales, de los pueblos andinos.

En el caso de *jaqi-cha*, expresa también una energía doble, tanto del hombre como de la mujer, que hacen pareja para el proceso de la reproducción de la especie humana. Pero cada uno de ellos también actúa procesando energías positivas y negativas.

Tal es así, que según afirman algunos investigadores: "en la mayoría de las culturas tradicionales, la gente cree que para mantener la salud y vitalidad de los seres humanos, animales, plantas y ambientes, tienen que dirigirse a fuerzas que se hallan tanto en el mundo espiritual como el natural". Las culturas andinas, tanto como las mayas, consideran que la vitalidad y la salud son el resultado de vivir en armonía con las leyes de la sociedad, la naturaleza y el mundo divino."

Entonces esta manera de diseñar y organizar la vida con vitalidad orgánica no es exclusiva de los aymaras; mejor dicho, no se limita a ellos, sino, así como hay variedad de espacios eco climáticos, también hay variedad de maneras de adaptación a la misma, donde cada pueblo genera su “saber hacer” y donde la relación de “género” es parte de esa cosmología de vida.

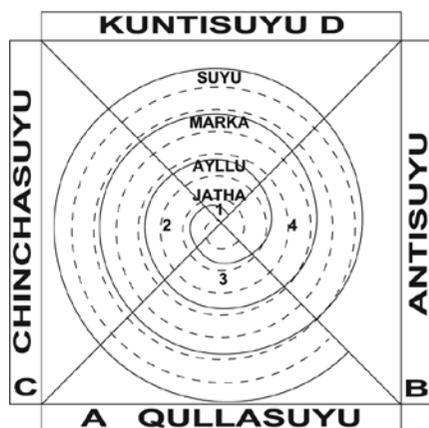
En nuestro criterio, en esta misma perspectiva van las nuevas Ciencias de la Tierra, con sus conceptos de “tierra inteligente”, “sistemas vivos” de la hipótesis Gaia de James Lovelock, que hay que ir trabajando.

c) Institucionalidad del Ayllu: casa cósmica andina

La agrupación de las familias, *jaqi-jaqichanaka*, constituyen la *jatha*; donde *ja* significa espíritu y *tha* semilla; por tanto, entendemos *jatha* como semilla con espíritu. Los *jaqinaka* constituyen, en una primera instancia, la *jatha*, comunidad de gentes con espíritu, semillero del *Ayllu*.

El *Ayllu* es una organización de la vida, propia de los Andes. La *jatha* es la célula estatal de los Andes; es la constitución de la casa cósmica con ordenador tetraléctico y en una espaciación complementaria de la tetralidad “ayllu utt’awi tiwanxaru” que consideramos como la casa cósmica, puesto que siendo *jatha*, en su expansión e interacción, transita por el ayllu, la *marka* hasta llegar al “*pusi - tiwana / tawan -tinsuyu*” (cuatro espacios territoriales del Estado Inka).

En ese tránsito está el diseño, la arquitectura y la ingeniería de la vida de los Pueblos Andinos, particularmente de los *aymara-qhichwa*. Esto se parece al tejido de la tela-araña, como veremos en el gráfico siguiente:



Como observa en el gráfico, la constitución de la *jatha*, semilla, como semejando a una célula viva, va generando una serie de envolturas / estadios superiores y complementarios de organización, tomando la forma de una espiral, donde la envoltura principal va de derecha a izquierda y la complementaria a la inversa.

En la segunda envoltura encontramos el *Ayllu*, que forma parte de la célula matriz, estructurado por cuatro elementos principales: Territorio, Producción -Economía, Complejo tejido cultural y Gobierno político.

En la tercera envoltura está la *Marka*, pueblos territoriales, que, además de los cuatro elementos, subdivide en dos parcialidades, alineando *Ayllus* en los espacios del *urin-aransaya*, *alasya - masaya*, hasta constituir el *suyu*, territorio del gran pueblo, como el *Qullasuyu*, parte integrante del *Tawantinsuyu*.

Toda esta estructura territorial está subdividida, por un eje diagonal, en dos espacios complementarios que expresan género territorial: *urqusuyu*, espacio territorial con valor y fertilidad masculino, y *umasuyu*, espacio territorial con valor y fertilidad femenino.

Ambos espacios interaccionados por el *Taypisuyu* (donde está ubicada la sede andina del gobierno), ambos espacios hacen la unidad territorial de los Pueblos andinos, del mismo modo como *chacha - warmi*, hacen *jaqi* (constituyendo la pareja humana ínter genérica en la familia).

Aquí vemos cómo la acción del territorio, como parte orgánica y vital, está constituida por elementos de género. Eso nos hace afirmar que género, entendido como *jaqi*, rebasa los límites sociales humanos. En los Andes no sólo que todo tiene vida, sino que todo tiene género: el mundo animal, el mundo vegetal, el mundo del territorio y, por su puesto, el mundo humano.

En esta visión holista, integral e interaccionada, no hay esa diferenciación entre seres bióticos y abióticos, que los ecologistas occidentales diferencian para explicar la ciencia de la ecología. Ese mundo biótico natural tejido en redes, nos hace afirmar que todo tiene sexualidad y sexo: el mundo lítico, el mundo vegetal, el mundo animal y, por ende, el territorio, donde, y con ellos, convive cotidianamente el hombre / sociedad andina. Y como todo eso tiene espíritu, *japhalla / qamasa*, hay razones para conversar / ponerse de acuerdo, cotidiana y periódicamente.

Otro aspecto que se observa es la dupla de la dualidad: la espaciación tetraléctica; es decir, al espacio horizontal de *urqu / umasuyu*, se suma la espaciación vertical del territorio en *alaja / aynacha, alaxsaya / manqhasaya* (espacios de arriba - abajo).

En esta estructura territorial aparecen los niveles de organización que pueden emitir energías expansivas y concéntricas que van de la célula, *jatha*, (semillero, micro organismo) al *Ayllu* (institución con bases tetralécticas), a la *marka* (institución emuladora de la doble tetralidad) y al *suyu* (espacio territorial parte del *Tawantinsuyu / Pusiasuyu*, macro organismo).

Cada uno de estos espacios, organizativos y territoriales, tienen también sus correspondientes autoridades políticas, interaccionando género en el ejercicio de sus funciones, poniendo en práctica el ejercicio político de un gobierno diárquico.

Esas autoridades son las siguientes: *Tata / Mama, Awatiri / Tamani*. A la instancia del *Ayllu* le corresponde *Tata / Mama Jilaqata* (familia sobresaliente del ayllu). En el nivel de la *Marka*, están los *Tata / Mama Mallkunaka*, (autoridades políticas de la *Marka*). A nivel de los *Suyunaka*, están los *Tata / Mama, Apu / Mallkunaka* (autoridades políticas de los espacios territoriales: *suyus*). Es preciso remarcar que el ejercicio político, en cada nivel, se ejerce en pareja, emulando la correspondencia e interacción de género.

Asimismo en el gráfico se aprecia la arquitectura y la construcción (ordenamiento) de espacios que podemos llamar como micro y macrocósmicos, bajo la lógica de la tetralidad en la organización socio territorial de la casa, desde el nivel de la *jatha*, la institucionalidad del *Ayllu*, seguido de la *marka*, luego del *suyu*, hasta la constitución del Estado Inka del *Tawantinsuyu*.

Es decir, la casa cósmica interaccionando la tetralidad de sus factores como son: a) territorio, b) producción y economía, c) tejido cultural y ritualidad, d) gobierno político y autoridades. Estos elementos dan el carácter de la institucionalidad holista del *Ayllu*. La armonía interaccionada de estos factores dan el bienestar a las familias del *Ayllu*.

Aquí surge la interrogante ¿por qué los cuatro elementos constitutivos de *Tiwanaku* y *Tawantinsuyu*? *Tiwana*, en aymara, es cuatro; donde *Tiwana-ku*, significa ordenado por cuatro Pueblos / espacios. *Tawa*, en qhichwa, también es cuatro; por eso, *Tawantinsuyu* es la constitución confederada del *Qulla, Anti, Kunti* y *Chinchasuyu*.

Por la matemática aymara sabemos que dos y cuatro -la tetraléctica- son elementos importantes del pensamiento aymara-qhichwa. En este caso, nos encontramos con la aplicación de la misma, en el ordenamiento de la casa en su relacionamiento con el cosmos.

Ahora bien, aquí surge la necesidad de contrastar la constitución del Estado de Tiwana-ku, con el Estado Inka del Tawantinsuyu y la mutación del aymara al qhichwa.

Como decíamos, *Tiwana*, en aymara, designa cuatro espacios / pueblos, como *Qala - jaqi* (hombres de pueblos de piedra), *Paka-jaqi* (hombres o pueblos águilas), *Lupi-jaqi* (hombres o pueblos del sol), *Urna-jaqi* (hombres o pueblos de la humedad o riberas de los lagos).

Tawa, en qhichwa, designa también cuatro espacios, como: *Qullasuyu* (espacio de serranías y hiervas medicinales), *Antisuyu* (espacio de tierras húmedas / bajas), *Chinchasuyu* (espacio de tierras de la costa), *Kuntisuyu* (espacio de tierras de la selva)

d) Bienestar del Jaqi en la Qamaña

El paradigma ideológico y la búsqueda permanente del pueblo aymara-qhichwa, están expresados precisamente en la ceremonia ritual de la *jaqicha*. Más que la búsqueda del bienestar material, buscan la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral / holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, c) crecimiento espiritual, d) gobierno territorial con crecimiento.

Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la armonía integral de la vida de los pueblos andinos que, en aymara, se llama: *Suma Qamaña*: "vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo".

Es decir, que los pueblos aymara-qhichwa, no sólo se limitan al crecimiento material y con ello, al bienestar. Van más allá. Se preocupan del propio crecimiento biológico, entendido como los mundos vegetal, animal, lítico y territorial. Todo esto tiene que ver con el crecimiento de las *wak'as* (deidades naturales). Estos espacios están regidos y administrados por un gobierno político diárquico.

Entonces, las familias, *jaqi*, son producto de *jatha*. La *jatha* viene de la sangre y el ADN da características a la sangre; entonces de estos elementos está constituida / sustentada, la institucionalidad del *Ayllu* en la vida de la *Qamaña*.

Como tal buscan el bienestar con felicidad, alegría, gozo, donde las actividades son una diversión / realización, más que desgaste físico o tortura, pero también no todo es monótono; combinan lo familiar-privado con las acciones comunitarias. Rito-trabajo-rito-fiesta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, *ayni*, complementariedad, *yanapa*, redistribución *jilir/ phuñchawi*, son prácticas cotidianas de la vida de los comunarios.

Naturalmente, los pueblos andinos sufren ahora una distorsión / confusión, como consecuencia de la intromisión de políticas de “inquisición”, de “desarrollismo” y de “desarrollo” que se ofertan desde la dinámica civilizatoria urbana, vía instituciones privadas y estatales.



7. Grimaldo Renjifo y Eduardo Grillo: criar la vida y dejarse criar

Grimaldo Renjifo, de origen quechua amazónico, nació en Tocache, Andes nororientales; es ingeniero agrónomo. Eduardo Grillo es de origen moche, de la costa noroccidental, también ingeniero agrónomo. Ambos trabajaron varias décadas en la “Empresa occidental del desarrollo”. En el curso de sus actividades profesionales llegaron a la conclusión que la teoría y práctica misma del “Desarrollo” eran el problema y la causa de la pobreza indígena.

Al principio pensaron que las cosas no funcionaban porque las metodologías eran defectuosas. Pasaron por todas las modas del desarrollo: desarrollo rural integrado, desarrollo de comunidades, desarrollo participativo, tecnologías apropiadas, desarrollo sostenible, género y desarrollo. La comprensión no era simplemente que el desarrollo había fracasado, sino que el desarrollo consistía de un paquete de prácticas, ideas, epistemologías y ontologías que venían del Occidente moderno y eran profundamente ajenas a la cosmovisión de las poblaciones indígenas.

Vamos a tratar de comprimir su obra (una verdadera simbiosis intelectual realizada entre los miembros del Pratec), en la medida de lo posible con sus propias palabras, aglutinándola en algunos de los conceptos fundamentales de su pensamiento.

Crianza

En los Andes es común escuchar decir a los criadores de alpacas que “Así como nosotros criamos a las alpacas, ellas nos crían a nosotros”. Lo mismo

sucede en relación con las plantas. Apreciemos el relato de don Mauricio Alvarez, de Paucartambo:

“La planta de nabo es una madre que nos cría durante los meses de carencia. Junto con el “arac papa” son los únicos que mantienen y satisfacen el hambre de los hombres. Durante la fiesta de la Virgen Purificación, que es la Mamacha Nabo, ella se retira bailando y cantando una canción muy triste, diciéndoles a los otros cultivos que su misión está ya cumplida; que ya salvó el hambre de todos los hombres del Ayllu, que ahora les toca a ellos cuidarlos. Por eso, a partir de ese día el nabo empieza a desaparecer porque ya existen otros productos que nos alimentarán. Con las primeras cosechas tenemos comida nueva. Cuando ya está cerca la fiesta de carnavales todos hacen chaco de todos los productos nuevos de la chacra; con fiesta les recibimos, besando a los nuevos frutos, con cariño agradecemos a la Pachamama por la comida que nos brinda”.

Así, pues, moramos en un mundo vivo y vivificante. Todo cuanto aquí existe es vivo: los hombres, los animales, las plantas, los suelos, las aguas, los vientos, los cerros, los valles y todo lo demás. Vivimos en un mundo sensitivo y emotivo. Aquí se vivencia la equivalencia de lo diverso, porque aquí el mosquito, el sapo, la helada, el granizo, el zorro, el hombre, el cerro, el río, las estrellas... somos imprescindibles en la delicada crianza de nuestra armonía, porque sólo nuestra exuberante diversidad sabe criar la armonía que aquí y ahora conviene.

El mundo andino es un mundo de crianza en el que cada quien halla el deleite de su vida al criar y al dejarse criar. Un mundo de simbiosis en el que la vida de cada uno facilita la vida de todos; en el que no hay lugar para la abstracción ni para la separación y oposición de sujeto y objeto y de fines y medios; no hay aquí un mundo “en sí” que se diferencie de nosotros, como en occidente se distingue al todo de las partes o al continente del contenido o al hombre de la naturaleza, y del cual se pudiera hablar en tercera persona: “el mundo es tal o cual cosa”. No, aquí el mundo somos nosotros mismos. No somos un mundo de conocimiento porque no queremos transformar al mundo sino que lo amamos tal como es.

La crianza es la vivencia de cada quien en la afirmación incondicional del mundo vivo y del amor a lo viviente. La crianza es la forma de facilitar el flujo de la vida en un mundo vivo. Amamos al mundo vivo tal cual es, tal cual se nos presenta en cada momento. La crianza, tanto para quien cría como para quien es criado, es la forma de facilitar la vida, es la forma de participar a ple-

nitud en la fiesta de la vida. Al ser todos una familia en permanente crianza, no hay el concepto de soledad y orfandad sino el de amparo.

En la crianza los que crían se enriquecen entre sí, pues aquel que es criado es amparado por el que le cría. No hay jerarquía entre criador y criado. Las papas y los maíces que se crían en una chacra crecen junto con las otras plantas denominadas rastrojos o “malas hierbas” que los campesinos extraen selectivamente y tienen para ellos utilidades diversas. Los cultivares crecen en la chacra en convivencia y asociación con lo “silvestre”.

La crianza andina no separa lo cultivado de lo silvestre, pues toda forma de vida es expresión de crianza. Así es común encontrar en las chacras el “*atoq papa*”, la papa del zorro, considerada una forma silvestre de papa.

Simbiosis

El mundo andino es un mundo sumamente diverso en cuanto a especies biológicas, ecologías, climas, geología, geografía. Es un mundo dándose, en el que la armonía no está dada sino que ella es criada en cada momento con la participación diligente de todos.

En este mundo de simbiosis cada quien sabe que es incompleto y que necesita de todos para vivir, para ser quien es. La plenitud se vivencia al armonizarse, al sintonizarse con todos a través de la conversación y conversar es compartir el ritmo, es compartir un sentimiento. La incompletud de cada quien busca la simbiosis, que es el amparo y la reciprocidad.

Este sentimiento de pertenencia al mundo, que criamos y que nos cría, es la vivencia de lo comunitario, un mundo de amparo, que no excluye a nada ni nadie. Cada quien, ya sea hombre, árbol, piedra, es tan importante como cualquier otro en la crianza cotidiana de la armonía. En el mundo andino, el *Ayllu* es la familia que no se limita al linaje sanguíneo sino que abarca a toda la comunidad humana, así como también a la comunidad natural, *Sallqa*, y a la comunidad de los ancestros convertidos en divinidades, *Waka*, que comparten con nosotros la vida en la localidad.

La crianza de la armonía ocurre por la conversación, la reciprocidad, la danza entre todas las formas de vida existentes para que ninguna quede excluida de la fiesta de la vida en un mundo enteramente vivo. Justamente es en esta fiesta jubilosa y cotidiana del mundo vivo en donde se va criando la armonía, al ir logrando la complementariedad entre todos, al comprobar que la vida

de cada quien sólo es posible por la presencia y colaboración de todos los otros. A esta comunidad de cariño de humanos, naturaleza y deidades, se denomina *Ayllu*.

Conversación

El mundo andino es un mundo inmanente; no se proyecta al exterior y no existe algo que desde fuera actúe sobre él. Todo cuanto ocurre, ocurre dentro de un mundo animal: animado. Aquí no existe lo sobrenatural, ni el más allá, ni lo trascendente. Este es el mundo de la sensibilidad en el que nada escapa a la percepción ni a la emoción. Todo cuanto existe es patente, es evidente. Cada quien es altamente perceptivo y emotivo. Aquí se vive en el mundo de la inmediatez, en el ámbito de la percepción y la emoción. Aquí no existe la intermediación de los razonamientos, ni de las teorías, ni de los modelos.

La sabiduría de cada quien es su capacidad de percepción y de emoción aunada a su capacidad de conversación. Conversar es sintonizarse. Conversar es latir al mismo ritmo, es lograr la empatía mutua. Pero no a todos nos es accesible lo mismo por la percepción y la emoción. Cada quien, según su propia índole, percibe y se conmueve diferentemente. Esto se corresponde con la característica de la incompletud que es propia de todos los seres del mundo vivo andino. Es claro, entonces, que en el mundo andino cada quien tiene su propia sabiduría que se corresponde con su capacidad de percepción y emoción así como con su propia vivencia, con su experiencia de vida.

Es así que el sapo, por su modo de ser, sabe asuntos del clima andino que el hombre, por su propio modo de ser, no alcanza a saber. Pero si el hombre conversa con los sapos puede enriquecerse con la sabiduría de ellos y, viceversa, los sapos que conversan con los hombres se enriquecen en su propio saber.

Vemos, pues, que la conversación nos permite acceder a la sabiduría de los demás a pesar de no compartir con ellos determinadas capacidades de percepción y emoción. La conversación no se limita al diálogo, al fluir de las palabras, sino que compromete toda nuestra capacidad de sintonizarnos, de latir al mismo ritmo de aquel con quien conversamos.

Ahora bien, entre los hombres existen algunos con aptitudes extraordinarias para la sabiduría. Su gran capacidad de percepción y emoción hace que no solamente en ellos estén muy sensibilizados los cinco sentidos de la percepción humana corriente sino que, conforme van avanzando en su formación, les van apareciendo otros sentidos más. Asimismo, se va acrecentando su

capacidad de conversar y de criar. Por esta vía adquieren una inmensa sabiduría y una gran capacidad personal para criar la armonía dentro de ellos y transmitirla a quienes la necesiten, restableciéndoles la armonía perdida y devolviéndoles a la plenitud de la vida.

Esta conversación requiere criada, estimulada para que la vida se recree. Un requisito en esta crianza es que todos estemos en disposición para escuchar en cada circunstancia y de modo permanente al “habla”, la seña de cada quien; como la vida andina no repite un arquetipo sino que es caprichosa, se requiere que todos estén atentos a las señales, muchas veces imprevisitas, que emanan de los demás y que no repiten un formato preestablecido.

Cada quien en cada momento está diciendo algo y hay que conversar con esa seña que algo nos indica y nos dice, al tiempo que nos invita a darle una respuesta. El color, el sabor y el olor del viento en un atardecer nos está diciendo y alertando sobre el clima presente y el que posiblemente vendrá luego. Las coloraciones de la piel de los sapos, también nos dicen sobre el clima presente y el que posiblemente luego vendrá. Los gestos de un *runa*, el llanto de una *wawa*, los celajes o la forma de aullar de los zorros, también nos dicen algo de la vida presente y la que luego vendrá. Para que la regeneración fluya hay que conversar a cada momento con todos y de todo; hay que seguir lo que nos dicen, avisan, como ellos también siguen lo que les decimos.

Si cada quien escucha y conversa, sigue lo que las señales en esa circunstancia dicen, la vida continua su curso regenerativo; si no se está alerta a la conversación se torna un monólogo y no fluye, se interrumpe, produciéndose atascamientos, embalses, acumulaciones, interrupciones, que dificultan e impiden la regeneración de la vida. Estos conflictos producen entrampamientos que requieren de *Tinkus* para disolverlos de modo que la vida vuelva a fluir.

Los sentidos comunes se amplían en el ritual, la persona que participa ve más. Los momentos profundos y densos de la organización de la Pacha se expresan en la intimidad de las ceremonias. En estos momentos uno puede y llega a conocer y vivir a plenitud la vida de los demás miembros de la *Pacha*, a intimar con la naturaleza, a ser “mismo animal”.

La conversación es así una actitud, un modo de ser solidario con la vida, un saber escuchar y un saber decir las cosas en el momento adecuado. La simbiosis que es vida en común es la forma en que florece la conversación entre las diversas formas de vida, siendo el *Ayni* la manera como se aprecia la simbiosis.

Ayllu

Nuestra comunidad no es algo en sí, no es una institución, no es algo dado, establecido. Nuestra comunidad es nuestro modo de acomodarnos entre nosotros colectivamente según conviene a cada momento de la continua conversación que sostenemos con las circunstancias de la vida para seguir viviendo y engendrando. Esta es nuestra forma de vida. Nuestra comunidad no es simplemente un ámbito humano sino que ella somos todos quienes vivimos juntos en una localidad: hombres, plantas, animales, ríos, cerros, estrellas, luna, sol... Nuestro *Ayllu*, nuestra familia, no somos sólo las gentes de nuestro linaje sanguíneo sino que somos el íntegro de la comunidad humana de la localidad, *runas*, así como también nuestra comunidad natural, *sallqa*, y nuestra comunidad de los sustentadores de la vida, *waka*, con quienes compartimos la vida en nuestra localidad, *pacha*, al compás telúrico-sideral anual, *wata*.

El *Ayllu*, en ese sentido, no es sólo la comunidad de parientes humanos. Los andinos llaman abuelos a los cerros y madre a la tierra. Los maíces son considerados nuestros hijos y el agua de ciertos manantiales es considerado como nuestro yerno. Además, los maíces tienen su madre: la *Saramama*; las papas, su *Papamama*; los ríos su *Yacumama* y el pacha su *Pachamama*. Los campesinos consideran al maíz y frijol como hermanos porque crecen sin pegarse. Y en otros casos dicen que la papa y la quinua son familia porque no les afectan las plagas.

El *Ayllu* no tiene linderos físicos fijos. En cierta circunstancia mi *Ayllu* es mi comunidad. Pero cuando se está en la comunidad puedo decir que pertenezco al *Ayllu* de mi apellido paterno, o al de mi *Apu*, montaña, de referencia, o al sector en que vivo. En otro contexto, por ejemplo si estoy en la capital de la provincia, y si se me pregunta por mi *Ayllu*, puedo responder aludiendo al nombre de mi distrito al que pertenece mi comunidad y con cuyos *Apus* me siento familiarizado y así mi *Ayllu* puede ser también mi provincia; siempre se está en el *Ayllu*.

Esta ausencia de linderos es también extensiva a cada una de las formas de vida del *Ayllu*, sea ésta *runa*, *waka* o *sallqa*. En cada *runa* habita la forma de vida *waka* y *sallqa*, como en cada *Apu* habitan las formas *sallqa* y *runa*. Esto muestra cómo es que en ciertas ceremonias los *runas* se visten de maíces o cóndores. Para los comuneros que la vivencian no es que Juan Condori esté representando al cóndor o al maíz. En ese momento es el mismo cóndor, el mismo maíz. La representación aparece en occidente cuando el hombre se

desafilia de la naturaleza y de las deidades, de modo que su relación con una planta o un animal no es directa sino mediada por la representación simbólica que tienen de éstas. En este caso, en el hombre no anida la naturaleza. Esta ha sido expulsada y su relación con ella es de sujeto observador a objeto observado.

Nosotros hallamos el pleno deleite de nuestras vidas al contribuir a criar a nuestro *Ayllu* y al dejarnos criar por nuestro *Ayllu*. Vivimos en simbiosis, es decir, facilitando la vida de nuestros hermanos comuneros y dejando que ellos faciliten nuestra vida. Nuestra manera de vivir criándonos resulta agradable tanto a quienes estamos creando como a quienes estamos siendo criados, situación ésta que se revierte a cada momento. Esta es nuestra manera de participar a plenitud en la fiesta cotidiana de nuestra vida. Esta es nuestra actitud de vida. Aquí sabemos gozar de todo un poco sin aferrarnos, que es lastimar.

Esta exaltación de la sensibilidad nos abre al goce de placeres muy diversificados. El sentimiento comunal consiste en la convicción de que únicamente la pertenencia a la comunidad hace que seamos lo que somos, que sintamos los que sentimos, que gocemos lo que gozamos. En un mundo así no existe la soledad. Aquí todos nos conocemos, todos nos acompañamos, todos nos estamos viendo siempre. Aquí la vida sólo es posible en la simbiosis de la comunidad. De ahí el sentimiento de incompletud de cada quien porque bien sabemos que nuestra vida sólo es posible dentro de este hervidero de vida que es el mundo comunitario andino.

Mundo vivo

Nuestros antiguos decían que la piedra tiene vida, que crece. Y sí, es cierto. Hará unos 5 ó 6 años, mi padre se había encontrado una piedra y todos le dijimos que la vuelva a enterrar donde estaba. Después de un tiempo la volvimos a sacar y ya estaba más grande. Tiempo más tarde la volvimos a desenterrar y la pusimos en otro lugar; ya no creció más. Si encontramos una culebra y cogemos una piedra para matarla, es difícil; a veces ni la alcanzamos. Por eso dicen que las piedras son su familia de las culebras y de las lagartijas” (Testimonio de C. Olivares y J. Huaman).

Las frases pronunciadas por los campesinos cajamarquinos Olivares y Human, desde una perspectiva occidental, se explican como metáforas; pues, objetivamente, no es posible aceptar que una piedra pueda crecer; eso es un atributo de lo vivo. Lo que ocurre -se argumenta- es que los campesinos confieren a las cosas adjetivos que corresponden a otros seres, produciéndose

una transferencia de significados, pues, en la metáfora, se pasa a un sentido nuevo, sin abandonar totalmente el antiguo y el que la usa tiene conciencia de la duplicidad de su significado.

Así, pues, transferencia de significados y conciencia de duplicidad ocurren cuando, para el que utiliza una frase con un significado diferente al sancionado en el diccionario, la cosa nombrada tiene una esencia única que, objetivamente, excluye cualquier otra definición que no sea en el hablar metafórico. Sin embargo, para el que vive el mundo “tal como es”, no existe tal transferencia de significados, pues estas frases hacen parte del lenguaje ordinario y expresan vivencias corrientes que lo colocan en similar plano de equivalencia con la naturaleza.

Desde el punto de vista “objetivo”, una lagartija no puede participar de los atributos de una piedra, a no ser en un sentido figurado; pues la piedra pertenece al reino de lo inerte, mientras una lagartija pertenece, en occidente, al reino de los seres vivos. Nos hallamos así frente a dos maneras de vincularse con el medio ambiente.

En la modernidad prima una racionalidad construida sobre el principio de identidad, por el que la existencia se corresponde con una esencia que expresa la naturaleza del ser. Una rosa no puede ser al mismo tiempo y en la misma circunstancia un zorro, pues son seres que participan de esencias diferentes. Esta racionalidad impide percibir otras formas que puedan anidar en cada ser, pues *ex ante* existe ya una intuición unidimensional de la cosa que excluye otras posibilidades. La definición se convierte así en la expresión que muestra de modo unívoco, objetivo y sin lugar a dudas, las características del objeto mentado.

En el mundo andino las definiciones son contextuales. La palabra tiene significados varios dependiendo de la circunstancia en que se enuncia. Y esto es así porque las cosas del mundo, para él, participan de los atributos de otras formas. Además, su campo perceptivo se halla bastante más abierto al de un individuo que se guía sólo por la razón, pues no sólo la mente sino los sentidos son los que informan al cuerpo de lo que acontece en el mundo, estableciendo entre ambos una relación de inmediatez, de intimidad y de simbiosis que caracteriza a la vivencia y que no da lugar a una relación objetiva de sujeto a objeto.

El mundo andino es, como dice Rodolfo Kusch, un mundo animal. Es como nosotros mismos. Necesita alimentarse y descansar. Es altamente sensitivo, mudable según las circunstancias, susceptible de ser presa de sus propias

preferencias, de sus deseos, de sus apetitos, de sus pasiones, de sus alegrías, de sus tristezas y sus cóleras y, desde luego, de su sensualidad. Al igual que cualquier animal es misterioso, impredecible y hasta caprichoso. El pueblo andino, que vive un mundo con este temperamento, sabe a lo que se atiene y por eso trata con toda naturalidad, familiaridad y soltura a lo inesperado, a lo insólito, a lo contradictorio, sin repugnancia ni aprensión alguna.

Así, pues, la helada, el granizo, la sequía, las inundaciones, la exagerada abundancia de insectos u hongos ocurren, en los Andes, estrechamente vinculados a la armonía de nuestro mundo. Su presencia severa revela una alteración de la armonía más conveniente en nuestro mundo vivo animal. Son un aviso oportuno si es que queremos recuperar la armonía perdida. Nosotros siempre estamos necesariamente implicados en la alteración de la armonía de nuestro mundo. Porque la armonía no está dada sino que hay que criarla cada día. Si nos descuidamos, si somos haraganes en su crianza, ocurre la alteración. Por eso es que les agradecemos su gentileza de advertirnos y tratamos de estar más atentos a las circunstancias de la vida para criar con diligencia. Aquí en los Andes todo se puede remediar, nada es definitivo, nada es fatal.

Como todo animal, como todo organismo vivo, el *Pacha* tiene sus momentos de contracción y otros de expansión; de relajamiento y de tensión; de sístoles y de diástoles. Nada hay estático, pues todo está en continuo cambio regenerativo.

Equivalencia

Pablo Macera le preguntó a don Jesús Urbano, artesano y caminante ayacucho ¿quienes son los hijos de la *Pachamama*? Éste le respondió: “Todos, todos son hijos. Yo mismo soy hijo de mis padres, que en paz descansen, pero también soy hijo de la Pachamama (...) Ahora, igualito que con los runa, hay hijos que cría el Orcco, el varón y hay hijos que cría la Pachamama, la hembra, las hermanas...”

Cuando alguien pronuncia una frase así, se argumenta que está personificando a la *Pachamama*, haciendo una analogía por considerar a ésta como poseedora de similares atributos que su madre biológica. En Occidente la equivalencia es un atributo de especies similares. Así una planta que pertenece a una familia botánica participa de similares características que sus congéneres. Lo mismo se puede decir de la especie humana. Todos los hombres, aunque distintos unos de otros, participan de similares atributos existiendo algo, una esencia, una naturaleza común, que los define como hombres y del

que no participan los animales, las plantas y los ríos. Cuando alguien dice entonces ser hijo de la madre tierra o hace poesía, ficción, se dice que usa la metáfora.

La tradición occidental no coloca al hombre en similar plano que la naturaleza. El hombre no hace parte de la naturaleza; es alguien distante y diferente a ella. Algunos consideran, desde una perspectiva evolucionista, que asumirse Cóndor y tener una actitud crítica frente al mundo, no son sino expresiones que revelan estadios diferentes de un mismo proceso de evolución de la conciencia. Llamen mentalidad mágica a aquella en la cual el hombre se halla atado a la naturaleza por una suerte de cordón umbilical, por oposición a la mentalidad consciente que es capaz de abstraer; es decir, de separarse intelectualmente de la naturaleza. Sobre esta base argumental se separa prehistoria de historia en la medida que, en la historia, el proceso de cambio es dirigido por el hombre que en uso de su libertad se libera de las ataduras naturales.

Lo que expresa don Jesús Urbano es, sin embargo, su mundo andino de siempre. Ciertamente don Jesús no vive el mundo de sus abuelos. Su frase entonces no reproduce la vivencia de sus ancestros, sino que la recrea a su propio contexto sin que por ello su ligazón con la naturaleza se haya extraviado. Recrear es sintonizarse con la circunstancia que uno vivencia, pues en un mundo cíclico e impredecible no hay lugar para repeticiones arquetípicas.

De otro lado, el lenguaje de don Jesús no es un habla desapegada del mundo; no está tomando distancia de la naturaleza para hablar de ella. El lenguaje para el andino es una narración circunstancial y no una representación conceptual de las cosas. Su discurso es una habla en que la naturaleza también se manifiesta; es una conversación colectiva. No está hablando para los demás. Su habla muestra la equivalencia de la naturaleza respecto del hombre. Dice que el *Orcco*, cerro deidad, se comporta de modo equivalente al de la comunidad humana. La equivalencia no va, pues, en un solo sentido: del *runa* \ *Orcco*; sino de la naturaleza, de la deidad, hacia los miembros de la comunidad humana. El cóndor y el *runa*, en este sentido, participan de similares atributos; son equivalentes.

Este es un rasgo notablemente diferente al de la cosmología occidental moderna. El hombre moderno no dialoga con la naturaleza, se impone sobre ella.

En los Andes, una forma de vida -sea un maíz, un *runa* o una alpaca- tiene en su ciclo de vida una diversidad de modos de ser, desde que es semilla hasta

la adultez. Estos modos de ser no son apreciados como etapas cancelatorias por las cuales la etapa que sigue en el tiempo es mejor y superior respecto de la anterior. Cada modo de ser es visto como otra forma de vida equivalente respecto de las otras. No existe la noción de cancelación y exclusión de una forma de vida por ser considerada inferior o no adaptada a las nuevas condiciones.

Una forma de vida que brota al mundo es vivenciada como la expresión y sentimiento participativo de todas las formas de vida: humana, natural, divina. Los seres vivos son expresión de una dinámica regenerativa, por la que las variedades y especies no sólo dan lugar a descendencias específicas, sino a formas diferentes, de suerte que una misma especie encierra la posibilidad y potencialidad de contener, a su vez, especies y variedades de formas de vida nuevas.

En la dinámica regenerativa, las nuevas especies emergentes no desplazan a las otras, sino que dialogan, se sintonizan con las antiguas reacomodándose de modo que logran armonizarse en cada circunstancia permitiendo que la vida fluya y se amplíe. Este no es un proceso mecánico y sin conflictos, sino de diálogos y arreglos mediante el *tinkuy*.

Esta equivalencia en los Andes es tal que llega a la intimidad y simbiosis de las formas de vida entre sí. Esto quiere decir que entre los miembros de la comunidad humana, la comunidad de las deidades y la comunidad de la naturaleza, no existen límites demarcatorios de identidad tal que impidan que uno sea hombre y deidad al mismo tiempo. En ciertas ocasiones, particularmente en las fiestas, las autoridades humanas también son deidades. Y no es que estén representando a la deidad, sino que la “forma-deidad”, que anida en el *runa*, se expresa, se actualiza, en la circunstancia de la fiesta. Lo mismo sucede en las fiestas agrícolas cuando los *runas* se visten de maíces: la “forma-maíz”, que también anida en el *runa*, se expresa, se actualiza, en la circunstancia de la fiesta agrícola. Así, pues, sólo en este marco de pensamiento es posible entender el casamiento ritual de una joven con el agua que la comunidad trae de otro lugar en los festivales de propiciamiento de lluvias. En esta circunstancia en la “persona agua” aflora la “forma *runa*” contenida en ella.

Así, pues, la vida de las comunidades humanas se sintonizan con las de las otras comunidades de vida; siguen sus señales. De ahí que los campesinos digan: “nuestras costumbres son la costumbre de la naturaleza”.

Agrocentrismo

Aquí, estos animalitos que ves, no son míos; parecen míos, pero no son. Yo sólo soy pastor; mama Maxi también es pastora nomás; cuidantes nomás somos. Primero de nuestro dios, después de nuestros Apus, de ellos son. Pastores nomás somos” (don Indalecio Pomasoncco).

El agrocentrismo hace referencia a la agricultura como el centro articulador de las relaciones del *runa* con la naturaleza. En efecto, las prácticas andinas están referidas a la actividad agrícola. Lo mismo se puede decir de las artesanías, del lenguaje y de la vida ceremonial. Los rituales andinos son ceremonias de profundo contenido agrocéntrico.

La naturaleza, en los Andes, es diversa y abundante. Observando las pinturas rupestres de los chacos -la caza y recolección andinos- resalta no sólo la abundancia de formas de vida, sino el diálogo ritual entre comunidad humana y naturaleza en el que la comunidad humana cría a la naturaleza al tiempo que la naturaleza -llamas, alpacas, peces, árboles- es criada mediante una sacá selectiva por la comunidad humana. La comunidad humana aparece así como un miembro más de la naturaleza y no como una entidad aparte.

No se aprecia, en los Andes, lo natural como algo en lo que no esté implicado el hombre mismo. Lo que llamamos *sallqa*, lo silvestre, es decir, donde moran los animales, la vegetación, donde brotan las aguas, aquel espacio que podemos llamar “naturaleza” es considerado, en la visión andina, como la chacra de los *Apus* o cerros deidades, chacra que la comunidad humana ayuda a pastar, a criar.

En este sentido, la chacra agrícola no viene a ser sino una modalidad de criar la diversidad natural; una especie de acompañamiento humano a la crianza que hacen los *Apus* o deidades tutelares de la naturaleza. La agricultura, en un contexto así, no resulta una invención humana, sino la continuidad de lo que hacen los *Apus* y otras formas de vida. En la chacra de los *runas*, la comunidad humana solicita a los *Apus* y a la *Pachamama*, criar parte de sus suelos, transformándolos en suelos criados. Lo mismo sucede con el agua. En la chacra aparece el riego que es una forma de crianza humana del agua. Parte de las plantas de la naturaleza se crían en la chacra surgiendo las plantas criadas.

De igual modo algunos animales de la *sallqa* son criados en la chacra surgiendo las crianzas animales. Como hemos dicho, la comunidad humana también es criada, brotando así los pueblos con sus costumbres particulares que “son

las costumbres de la naturaleza." Así, pues, parte del paisaje natural se recrea en un paisaje chacarero que dialoga con el paisaje natural y no lo reemplaza. En el Occidente moderno la agro-industria ha reemplazado a la naturaleza, reduciéndola en la práctica a unos cuantos relictos.

La comunidad humana andina es una comunidad chacarera y al hacer chacra "sigue" los que los *Apus* hacen. En este sentido, la agricultura es el quehacer de todos y no una actividad exclusivamente humana. Los zorros, que son miembros de la *sallqa*, también tienen sus chacras de ocas que se llaman en quechua "*atoq oca*". Las vicuñas, así como las perdices y las alpacas son consideradas chacra de los *Apus*. Estamos, pues, ante una visión del mundo en que todas las formas de vida crían chacra.

Hay que decir, además, que la chacra de las comunidades humanas no se reduce a la chacra agrícola. Los campesinos dicen: "La llama es mi chacra", "chacra de sal", "chacra de oro", "chacra de totora", "chacra de sachas", etc. La noción de chacra, en los Andes, parece referirse a todo escenario de crianza por el que las diversas formas de vida conversan para contribuir a la regeneración de todas las formas de vida.



8. Los valores aymaras

Domingo Llanque Chana

*Domingo Llanque es aymara; estudió filosofía, antropología y teología. Es sacerdote católico y uno de los pioneros en el diálogo cristiano-aymara, un diálogo que empezó al interior de él mismo. Escritor prolífico, el siguiente texto es una condensación de un capítulo de su libro **La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad** (Idea-Tarea, Puno, 1990).*

La célebre y memorable controversia del siglo xvi, entre Sepúlveda y Las Casas, acerca de si el hombre americano es un individuo racional y tiene alma, es decir, si es como el homo occidentalis, no ha concluido; sólo ha cambiado de intensidad y formas. La experiencia de su radical alteridad continua hasta el día de hoy. La ignorancia de sus valores sigue siendo una tarea a ser superada.

El Estado, digámoslo así, ha intentado dos formas para manejar esta situación; una de separación y otra de inclusión. Durante la Colonia se establecieron "dos repúblicas"; una para los indios y otra para los españoles. La República intentó el esquema de la Integración que, como todos sabemos, no ha logrado sus objetivos. Ahora tratamos de construir un modelo intercultural de complementariedad de opuestos, a partir del régimen municipal.

Para este menester lo primero de todo es conocer los valores del otro. He aquí la opinión de un aymara católico.

Comunitariedad

La base ancestral de la comunidad aymara es el *Ayllu*. La comunitariedad es la adhesión y unión permanente del individuo con su grupo; por eso el aymara aun cuando haya salido de su comunidad, siempre regresa en tiempos festivos para hacer patente su adhesión y unión al grupo. Estando lejos, forma asociaciones que son formas extendidas de la comunidad y se siguen preocupando de las necesidades de su comunidad. El individuo encuentra seguridad en su comunidad. La fiesta, la alegría, es la máxima expresión de la unidad comunitaria.

Solidaridad

La solidaridad es el espíritu de la unidad de la vida comunitaria. El honor y el buen nombre de la comunidad tiene que ser guardado, porque el bien o el mal que haga un miembro de la comunidad afecta a todos sus integrantes, pues un comunero es el representante de su comunidad fuera de ella.

El trabajo comunitario todavía subsiste en la *Mink'a*, el *Ayni*, el *Arktaya*, *Satja*, *Phawja*. La comunidad aymara se caracteriza por la preocupación general por el bienestar de sus miembros y esto se expresa en la ayuda mutua, en la reciprocidad.

Laboriosidad

Se ha dicho que el campesino tiene “alma manual” porque expresa su personalidad mediante el trabajo. Tan es así que el trabajo físico es considerado como la actividad primordial. Por el contrario, la ociosidad es considerada pecado. En la comunidad aymara todos tienen que trabajar. El niño, desde los cuatro años, aprende a laborar junto a su padre; la niña junto a su madre. El hombre que trabaja es valorado como un sujeto de bien, pues mediante el trabajo obtendrá felicidad para sí y para los suyos.

En la comunidad aymara no existen mendigos. Toleran la mendicidad en las ciudades, pues las consideran el mundo de los *mistis*, un mundo de flojera, pues el trabajo que no es manual no es considerado trabajo por los aymaras.

Familia

La familia aymara la constituyen, primariamente, la pareja, luego los hijos; después, los miembros de la ascendencia (ancestros) y descendencia (los futuros hijos de sus hijos) de la pareja; luego, los amigos, compadres y vecinos.

Cuando una pareja se constituye en familia, esta parentela la ayuda con la vivienda y la alimentación hasta que puedan valerse por sí mismos. En los años aciagos (sequías e inundaciones cíclicas) se socorren mutuamente. La familia aymara brinda una seguridad especial a los niños y a los ancianos; “huérfanos” y “ancianos desamparados” son insertados automáticamente en la red familiar: abuelos, tíos, sobrinos los cobijan e incluyen en sus casas.

Generosidad

Los aymaras tienen la cualidad de compartir lo que tienen, sin esperar algo en retorno. Cuando se visitan siempre llevan un presente; la familia visitada devuelve con una encomienda. La hospitalidad es el móvil de la reciprocidad. Las viudas son ayudadas en las faenas agrícolas. Al interior de la familia aymara rige el principio *Janiwa janiw sañati*: no hay que negarse.

Respeto

El respeto rige todas las relaciones. Se respeta a los ancianos como depositarios del saber comunal. Se respeta a los casados, pues por el matrimonio han entrado al estado de adultos. Se respeta a los padres por ser causa de la propia existencia. Se respetan a las autoridades de la comunidad por sus juicios y su comportamiento personal. Se respeta el saber fruto de la experiencia vital, no el saber aprendido de memoria. La falta de respeto ofende a los aymaras y rompe la relación. Por eso el rapto, el adulterio, el robo son considerados una afrenta, no sólo personal, sino a toda la comunidad y se sanciona hasta con la expulsión de la comunidad.

Religiosidad

La religiosidad aymara está influenciada por el medio geográfico, pues en la meseta del Collao se encuentra en una continua lucha contra los fenómenos climáticos y atmosféricos. Al no poder dominar dichas fuerzas adversas se vuelve hacia un ser que le pueda ayudar. El aymara siente que depende y quiere depender de ese Espíritu para recibir favores y ayuda contra las adversidades cósmicas. Quiere comunicarse con ese Espíritu, lo busca y piensa que está en los cerros, en el sol, en la luna. Dios es omnipresente e inmanente para el aymara.

La Fiesta comunal

La fiesta es una ocasión para estrechar los vínculos sociales, buscar la armonización en la amistad y fraternidad; es una oportunidad para compartir, con

alegría, la comida, la música y la danza. Es tan importante que se ha institucionalizado en el Alferazgo que es un cargo que la comunidad encomienda a uno de sus miembros para; que organice, presida y dirija la fiesta. Aunque este cargo acarrea gastos económicos, religiosamente, significa una oportunidad para manifestar públicamente su devoción y, socialmente, significa su generosidad para compartir lo que tiene con toda la comunidad. Por este acto de generosidad y sacrificio el alferado adquirirá prestigio y será tenido en mucha estima en la comunidad y él tendrá la convicción de que Dios o los santos Patrones bendecirán abundantemente su generosidad.

La Tierra

La vida del aymara está ligada íntimamente a la tierra. Su cultura es determinada por este elemento cósmico que afecta su mentalidad concreta como también sus abstracciones. La tierra es el valor más importante y razón de ser del aymara. Sin tierra, el aymara es un paria, se torna inestable. La estabilidad física, emocional, social proviene de la tenencia de la tierra.

La tierra debe ser conservada, criada; es el elemento primordial de la vida. La tierra no puede ser vendida; no es una cosa. Hay una relación mística entre el aymara y la tierra. El hombre es considerado como tierra animada. La *Pachamama* es la conceptualización de la madre tierra que es el símbolo de la fecundidad y la generosidad. El aymara muestra su agradecimiento a la Tierra mediante el ritual, poniendo de relieve la interdependencia de todo.

La lengua aymara

El valor de la lengua consiste en que ésta es la exteriorización del pensamiento humano, la expresión del espíritu; tal como se manifiesta en la cultura. La lengua aymara es la expresión máxima de su cultura, porque compenetra la experiencia misma de la vida del hombre aymara. La mayoría de los aymarás son bilingües, pero su experiencia vital, en la familia, las amistades y la comunidad, se expresa en aymara.



9. La dinámica originaria del equilibrio para tener Buena Vida

Jorge Miranda

Introducción

Cuando empezamos a discernir sobre la calidad de vida en el mundo andino, la idea central es la relación de lo “Bueno” con lo “Bello”. Esto significa buscar una visión armónica en la simplicidad de la naturaleza y la lectura de la misma en un determinado contexto cultural.

Si acudimos al idioma aymara, podemos verificar que los conceptos de lo “Bueno y lo Bello” son sinónimos en el sentido que no se separa lo bueno de lo bello. La palabra **Suma** expresa que es lo bueno y lo bueno es también lo bello; por lo tanto “calidad de vida” se entiende como el buen y bello existir en nuestro Planeta Tierra: **Wali suma Jakaña.**

Lo bueno y lo bello se define como la adecuada conformidad de las partes entre sí y su respectiva interrelación en la totalidad. Expresa la magnificencia de la totalidad en los fenómenos individualizados de la vida.

La “calidad de vida” implica la íntima relación de lo particular con lo múltiple o comunitario. Además es la expresión del estar y su devenir en la vida. Por lo tanto, vivir, o “criar” la vida, es percibir las interconexiones entre las particularidades y sus afinidades con la multiplicidad de la totalidad.

Pero para poder leer y comprender las interconexiones que rigen la vida en el universo, es preciso haber alcanzado un alto grado de sensibilidad espiritual que permita descifrar, a través de los patrones numéricos y geométricos, las leyes y el orden cósmico, así como lo plantea Johannes Kepler en un pasaje de su obra **La armonía del mundo**:

Esa facultad que percibe y reconoce la nobleza de las proporciones en lo que nos viene dado por los sentidos, y en otras cosas que están situadas fuera de sí mismas, debe ser adscrita al alma. (...) Por consiguiente, adyacente a la energía puramente vital del alma, que no piensa de un modo discursivo, es decir, por medio de conclusiones (...) ni emplea ningún método determinado, y que por lo tanto no es sólo peculiar al ser humano. (...) Podríamos entonces preguntarnos cómo es que esta facultad del alma, que no se implica en un pensar conceptual (...) puede ser capaz de reconocer lo que viene dado en el mundo exterior. Puesto que reconocer significa comparar la percepción sensible de lo exterior con las imágenes originales internas, y juzgar de su conformidad con ellas. (...) Porque así como las cosas del mundo exterior que nos presentan los sentidos nos recuerdan aquellas que antes hemos percibido en el sueño, así también las relaciones matemáticas captadas sensiblemente evocan en nosotros aquellos arquetipos inteligibles que figuran ya de antemano en nuestro interior, de modo que ahora resplandecen verdaderamente y vividamente en el alma, allí donde antes sólo estaban oscuramente presentes. ¿Pero cómo han llegado a nuestro interior? A esto respondo que todas las ideas puras o patrones armónicos arquetípicos, como son aquellos de que estamos hablando, están presentes de un modo inherente en todos aquellos que tiene la capacidad de aprehenderlos. Pero no son primeramente recibidos en la mente en virtud de un proceso conceptual, sino que son más bien producto de una especie de intuición instintiva puramente cuantitativa, y son innatos en aquellos individuos, así como en la planta es innato, digamos, en virtud de su principio formal, el número de pétalos, o en una manzana el número de cápsulas que contienen la semilla.

Esta energía innata del alma provoca un estado de contemplación intuitiva que les ha permitido a las culturas andinas observar las constelaciones estelares y comprender sus interconexiones cósmicas como consta en un fragmento de la época de la colonia española, "Deposición y defensa de Abenraí ben Casai o Francisco Santángel, el judío de las brújulas" frente al Tribunal de la inquisición en Cuzco, Oro de Pachacamac, LE. Tord.

Lo que no consignaba el manuscrito de Ondegardo y tuvo la gentileza de proporcionarme, es que esos lugares estaban tan sabiamente distribuidos

que coincidían, aplicando determinados círculos, con la disposición de las constelaciones de este hemisferio austral. (...) Desde su corazón inmóvil (Cuzco) giraban como en un mapa mágico huacas, astros simbólicos, constelaciones y un ordenado régimen de adoratorios cuya distribución, número y jerarquía era la expresión exterior de un complejo sistema de pensamiento que permitiría la coherencia del KAY PACHA, es decir, en este mundo. (...) Se nos iban las noches en estas conversaciones orientadas al mejor conocimiento de los antiguos de esta tierra, para el caso de diseño de mapas para que fueran más llevaderas y seguras las andanzas por este inmenso territorio en gran parte desconocido.

De los estudios de Ibarra Grasso, *Ciencia astronómica y sociología incaica*, podemos fácilmente ubicarnos en lo referente a la organización territorial andina:

Lo anterior nos era muy necesario para poder explicar cumplidamente el problema de la Imagen Cósmica que representaba la ciudad de Cuzco. (...) Poseemos varias descripciones sobre la distribución por barrios y Ayllus (...) la cual se subdividía en dos o cuatro zonas básicas. Para tiempos anteriores al tipo cuzqueño de organización (...) los grupos sociales parecen haber comenzado por distribuirse en dos, luego en cuatro, después en ocho y, finalmente, en diez y seis.

Con esas someras citas, pasamos a exponer algunos de los aspectos más relevantes de conocimiento y sabiduría del universo que desarrollaron las culturas andinas sobre el uso y manejo del espacio y la demografía para tener un buen vivir. Será una presentación muy sinóptica de todo aquello que merece mucha más explicación y tiempo para poder presentar los alcances de esta cultura en cuanto a su planificación y ordenamiento y organización territorial.

Arquetipo colectivo astronómico de las proporciones y relaciones

La lectura de lo inscrito a través de los astros y constelaciones, que conforman nuestro cielo plagado de estrellas, ha sido el primer gran libro donde se inscribió el orden cósmico y los mitos de las culturas andinas en particular, y de todas las otras que pueblan nuestro planeta Tierra.

La observación del comportamiento y la conformación de las constelaciones han proporcionado a las culturas andinas un patrón de proporciones y de relaciones. El uso y manejo de las mismas definirán códigos de comportamiento social en cuanto a las lógicas de distribución del territorio, la conformación

del núcleo social, *Jatha*, la familia, la familia extensa, la comunidad, *Ayllu*, y el relacionamiento de la sociedad con la naturaleza.

En este trabajo sólo nos ocuparemos de dos constelaciones que definen la organización social y territorial del mundo andino: la constelación de la "Cruz del Sur"; la *Chaqana*, considerada femenina, y que rige el firmamento andino en la época de sequía, en complementariedad con este aspecto que es considerado masculino; además, esta constelación define el "verdadero Norte" en el hemisferio sur, es decir, que es circumpolar y señala al polo sur y sirve de orientación cardinal a los viajeros que residen en este sector de la Tierra.

La otra constelación es la de Orion, *Chaqa siltu*, que también, de forma complementaria, es masculina y domina el firmamento en la época de lluvias (época considerada femenina). Esta constelación, por encontrarse entre el hemisferio sur y el norte, define el límite entre esas dos partes de la Tierra.

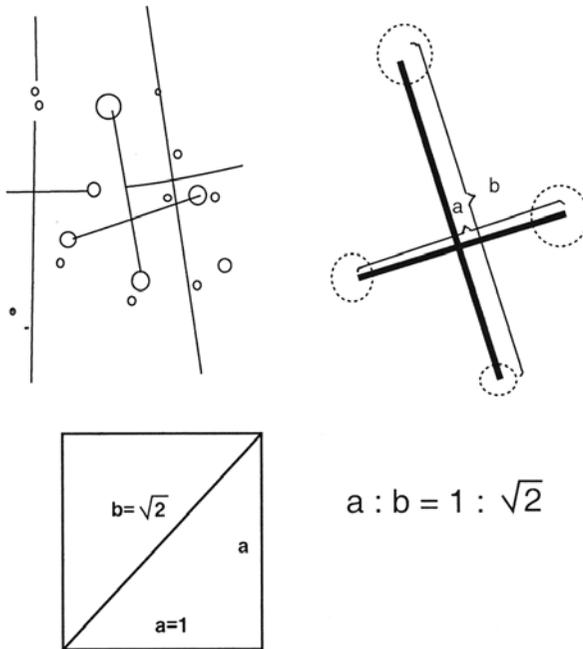


Fig.:1 La constelación de la CHAQANA y su relación geométrica de proporcionalidad

Entonces un patrón y código fundamental andino es el cuadrado y la relación de un lado del mismo (como unidad relativa), con su diagonal o el diámetro del un círculo circunscrito a ese cuadrado base.

La observación de estas constelaciones a través de espejos de agua, proporciona las medidas relativas que sirven de fundamento a los códigos que presentamos a continuación.

A través de la observación de la *Chaqana* (Fig.:1) se define la UNIDAD RELATIVA expresada en el lado de un cuadrado, el mismo que se encuentra en relación equitativa con su perímetro, área y diagonal.

Esta observación permite tomar cualquier dimensión como unidad y en íntima proporcionalidad se pueden construir modelos de distribución social y territorial que se encuentran en relación dinámica entre sí y que están armónicamente elaboradas y reflejan el comportamiento y el régimen del cosmos.

La constelación de Orion define un canon geométrico matemático con el cual se descifra el crecimiento proporcional de los elementos de la naturaleza (Fig.: 2) . Este representa, por un lado, el principio de ordenamiento natural en el cosmos y, por otra parte, define armónicamente las proporciones de la naturaleza, el arte, la arquitectura. La relación de proporcionalidad que se define de la Cruz de Orion, por lo menos en las culturas andinas, no se la utiliza para definir comportamientos sociales.

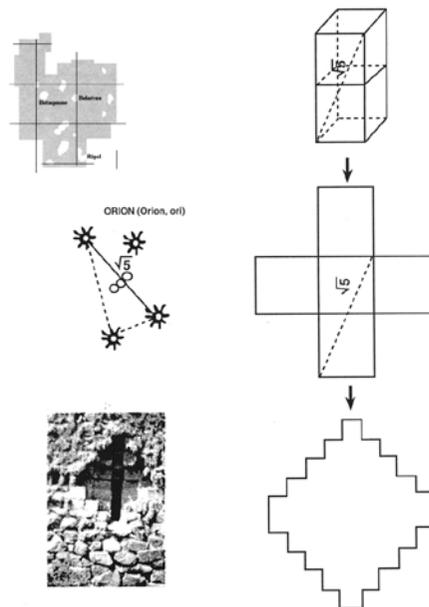


Fig.:2 La Constelación Chaqa siltu y las proporciones armónicas

Ambas constelaciones tienen sus representaciones geométricas y la relación de la constelación de la Cruz del Sur servirá para definir los códigos de ocupación armónica del territorio y su correspondiente distribución demográfica; en cambio la constelación de Orion define el principio de regeneración dinámica de la naturaleza.

El código de la ocupación armónica del territorio

Si tomamos como base el cuadrado unitario y su correspondiente diagonal, ésta la abatimos para generar un rectángulo que tiene ahora como lado la dimensión de la diagonal y el otro lado la unidad relativa. Este rectángulo dividido en dos genera un nuevo cuadrado, el mismo, progresivamente, se sigue subdividiendo en espacio iguales (cuadrados) hasta llegar a la unidad mínima de ocupación del espacio: el *AYLLU*. Sobre la base de esta interpretación de las dimensiones obtenidas a partir de la constelación de la Cruz del Sur, se genera un código de distribución del espacio o territorio andino (Fig.: 3):

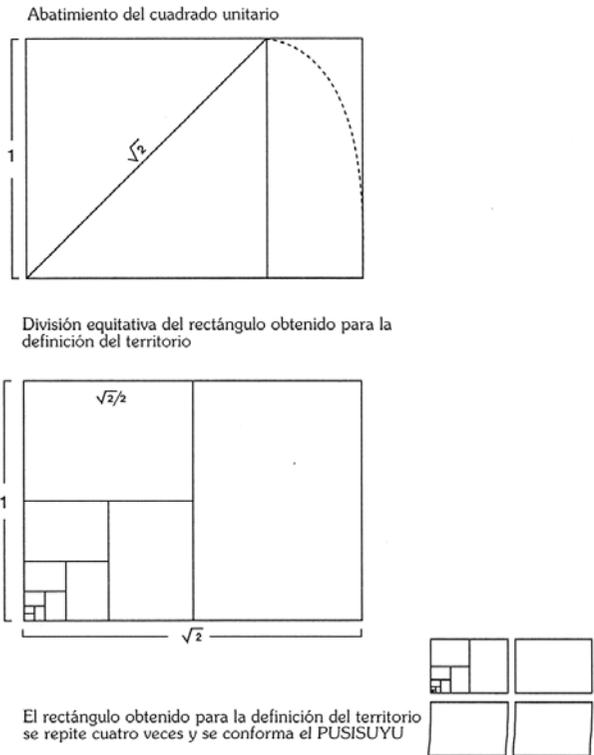


Fig.3: El código geométrico de la ocupación del territorio

La interpretación matemática de este aspecto, se define a través de sus contenidos filosóficos, pues la unidad relativa representa la totalidad de la existencia. La diagonal generada por el cuadrado unitario, expresada matemáticamente por el valor de $\sqrt{2}$ (raíz de dos como la dimensión de la diagonal del cuadrado) representa el aspecto de crecimiento de las unidades individualizadas. La $\sqrt{3}$ (raíz de tres) representa al aspecto creativo de cada unidad individualizada.

Por lo tanto, la relación que se expresa a través de la generación de cuadrados, a partir del rectángulo generado por el abatimiento de la diagonal, es la combinación del aspecto de crecimiento y el aspecto creativo de las unidades individualizadas (Fig.: 4). Luego, a partir de la generación y adición de cuatro unidades primarias para formar el todo, se ajusta al aspecto armónico de la cualidad filosófica de la tetralidad. Estos son los aspectos directrices de la ocupación del espacio que definen la organización político administrativa del territorio y su organización en cuanto a uso y manejo del mismo.

La característica esencial de esta visión del territorio otorga un aspecto de equidad en cuanto a la tenencia de la tierra y su usufructo. Los espacios otorgados a las comunidades son de propiedad comunal y se desconoce la propiedad privada. La otorgación de tierras de cultivo y pastoreo son anuales y según el número de miembros de la familia.

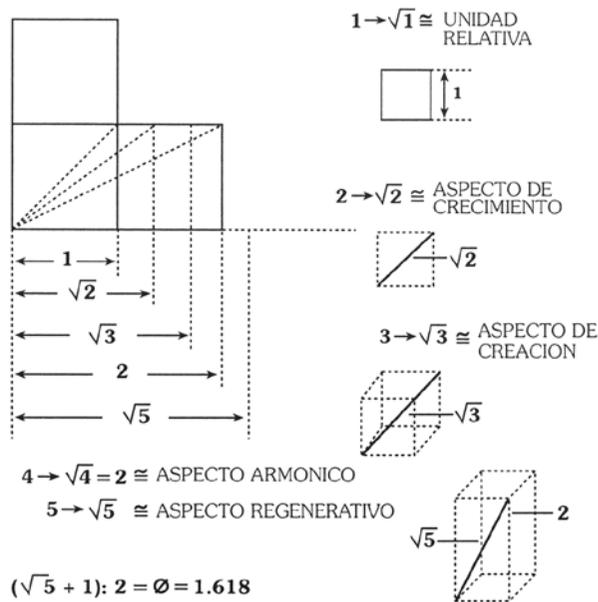


Fig.4: la representación geométrica a través de diagonales de las cualidades filosóficas del pensamiento andino.

El código de la distribución demográfica

Un territorio no solamente está constituido por un espacio vacío o desierto, sino que el mismo alberga a un conglomerado de seres vivos, como ser la naturaleza expresada en minerales, plantas, animales y la humanidad como tal.

La distribución de los minerales, las plantas y los animales, se rige a un ordenamiento natural que obedece a una progresión matemática conocida como la Progresión de Fibonacci, la misma que desarrollaremos en la meditación que sigue.

La humanidad, al pasar del ser natural a ser cultural, ya no se puede regir por la mencionada progresión, sino que goza de la libertad de asentamiento. Para los pueblos andinos, los asentamientos y el control social de los mismos se rige por otra relación de códigos. Esta vez, también es la base el cuadrado unitario, pero su comportamiento y relación se define por la categoría filosófica quinta que significa el equilibrio dinámico en el quehacer de la sociedad y en los actos seculares y espirituales. Esto significa una transición a las actividades de los seres humanos, es decir al “estar” de la calidad humana. Corresponde también a la fijación del tiempo en el espacio tetrapartito.

Por esta razón es que el cuadrado unitario se subdivide en dos y estas mitades en cinco hasta definir la unidad básica de la sociedad, el *AYLLU*, con un número promedio de cinco miembros por familia. Para el manejo de la población, es la cantidad de cinco la que rige los comportamientos y la distribución demográfica.

Sobre la base de esta relación se define la cantidad aproximada de habitantes para las unidades demográficas del *Pusisuyu* (Fig.: 5):

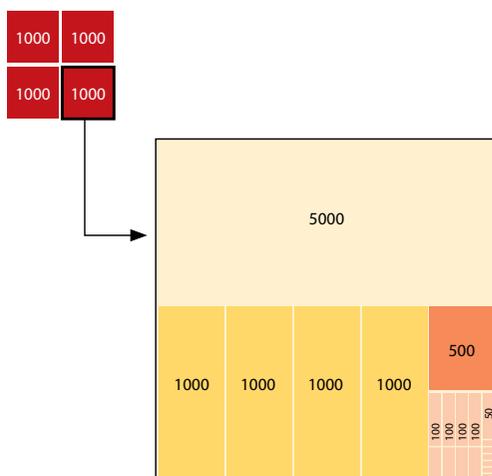


Fig. 5.- Código geométrico de la distribución demográfica.

Para el manejo político administrativo del espacio territorial, se definen áreas en la extensión del territorio de la siguiente manera:

Primero, la *Panaka*, que significa el reconocimiento de una unidad dual, conformada por dos partes o parcialidades opuestas y complementarias, donde se establece un juego de correspondencias, oposiciones y emulaciones. Estas parcialidades se denominan *Aran*, la parcialidad de arriba y *Urin*, la parcialidad de abajo, dentro de las cuales se ubican las *Sayañas* o tierras de cultivo y las *Aynuqa*, tierras comunales de cultivo y pastoreo.

La visión *Panaka* define todos los espacios territoriales, desde los más pequeños hasta los más grandes; es decir, desde los *ayllus* hasta los *suyus*.

Entonces, dentro de esa lógica, el *Ayllu* es el espacio más pequeño que obedece a la visión *Panaka*. Luego, para un conjunto de *Ayllus*, se define una *MARKA* o población que sirve para el intercambio social y económico principalmente.

Las familias se unen comunalmente en diferentes grupos según la lógica presentada en la Fig.5; hasta alcanzar a los 40.000 habitantes. Esa unidad administrativa andina se la denomina *MAMANI*.

Un *MAMANI* encierra unidades administrativas menores que se incrementan a partir del *Ayllu*.

Si consideramos que en el *Tawantinsuyu* su población habría alcanzado a 20.000.000 aproximadamente, podemos calcular el número de habitantes que albergarían cada una de las divisiones político administrativas antes de la llegada de los españoles:

40.000 Hbts = 1

5x40.000 Hbts =1 LAYA (200.000)

5x200.000 Hbts = 1 MAKANI (1.000.000)

5 X 1.000.000 Hbts.=1 SUYU (5.000.000) y finalmente para alcanzar la distribución equitativa, se vuelve a la división cuatripartita:

4X 5.000.000 Hbts. =1 PUSISUYU (20.000.000)

Por lo tanto podríamos aseverar que la población andina estaba de tal manera repartida, para evitar concentraciones de población en espacios territoriales ecológicamente frágiles, como ocurrió con las “Reducciones Toledanas” en la Colonia o colapsos poblacionales ocasionados por migraciones espontáneas y colonizaciones no programadas que afectan a la calidad de vida y son causa de agresiones al medio ambiente, como en la actualidad ocurre en el Oriente boliviano.

La regeneración dinámica de la naturaleza

Los estudios sobre los cánones que rigen la distribución armónica de la naturaleza (ya sean los pétalos de una flor o la armónica conformación de un caracol) obedecen a la progresión de Fibonacci, de ella se desprenden la espiral de crecimiento y el valor de proporcionalidad armónica: PHI = 1.618, más conocido como el “corte de oro” y definida como la “proporción áurica o divina”. Naturalmente que las construcciones de las más altas culturas y de las más conocidas catedrales del mundo europeo, obedecen a ese patrón arquitectónico, reflejo del ordenamiento de la naturaleza.

Los arquitectos de aquellas épocas buscaban plasmar sus ideas, rigiéndose a la armonía que inspira el uso de esta proporción.

El método que usan, para la obtención del “corte de oro”, las culturas no andinas, consiste en lo siguiente: dividen un espacio en partes desiguales (comparar la construcción del rectángulo áurico) y obtienen como consecuencia una definición de lo estético y lo justo basado en la creación desigual de grupos sociales: unos que se embelesan por su sensibilidad “estética” y otros que dan sus fuerzas de trabajo y sus vidas por cumplir con esas exigencias.

Naturalmente que esta visión sirve para la construcción de monumentos arquitectónicos y artísticos, pero con seguridad en aspectos sociales, este patrón ha creado una situación de injusticia social y desigualdad en la distribución del usufructo del trabajo y su remuneración.

Por esta razón es que la proporción del “corte de oro”, que fue conocida por la cultura andina, no fue utilizada como canon de ordenamiento y control social.

Como se puede deducir de este trabajo para lo territorial y lo poblacional, estas culturas se rigieron por patrones y códigos de proporcionalidad equitativa a partir del “aspecto de crecimiento” ($\sqrt{2}$, raíz de dos), el “aspecto de creación” ($\sqrt{3}$, raíz de tres) y sus relaciones armónicas en cuanto a la distribución del espacio, el control y la distribución demográfica.

En la cultura andina recién a partir de la “Cualidad quinta” se define el Corte de oro. Esta cualidad tiene como significado el “equilibrio dinámico del todo” para regenerar los aspectos de la creación de vida a través del rito. Geométricamente esta se deduce de la $\sqrt{5}$ (raíz de cinco) para obtener el valor de PHI = 1,618:

$$(\sqrt{5}+1):2 = 1,618$$

Para la construcción del espiral rectangular de Tiwanaku procedemos de la siguiente manera: dividimos un rectángulo cualquiera a través de su diagonal y se obtiene un triángulo rectángulo, trazamos una perpendicular hacia la hipotenusa. Luego trazamos una recta que cruce la perpendicular y así sucesivamente se trazan perpendiculares que forman el espiral geométrico rectangular. Si definimos la línea AB como unidad (según el principio andino de unidad relativa) entonces el primer lado de la espiral tiene el valor de $1/\text{PHI} = 0,618$ y la suma de los lados a partir del punto B, hasta llegar al punto de origen del espiral, tiene el valor de PHI.

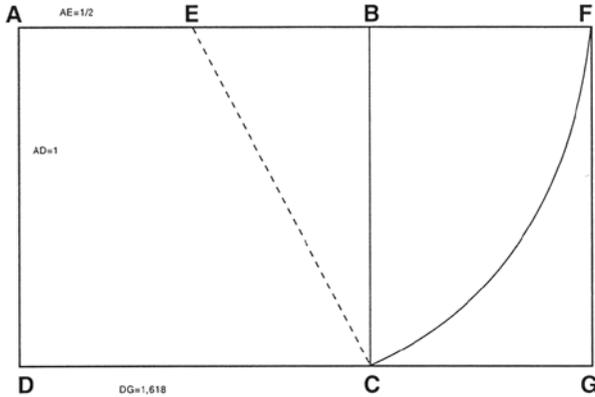


Fig. 6.-Construcción del rectángulo Auríco .

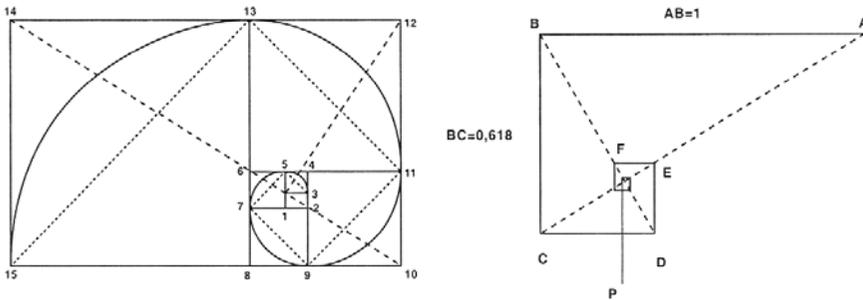


Fig. 7- El espiral geométrica de la naturaleza

Conclusiones

Estas meditaciones tienen como conclusiones que a cada cultura le corresponde un territorio y una forma peculiar de organizar el mismo; por lo tanto, habrán tantas formas de organizar un territorio como culturas existan. La organización del territorio de una comunidad cultural está estrechamente ligada a la relación que se entabla entre los hombres y la observación de los cuerpos estelares que descubren en su universo.

Las características culturales peculiares, tienen que ver con su modo de “estar”; su lengua, sus costumbres, sus vestimentas y los conocimientos y tecnologías que utilizan para manejar su territorio; es decir, con las técnicas de conservación de su medio ambiente y, en el caso andino, del diálogo que asumen con sus deidades tutelares y protectoras de su habitat.

Lamentablemente, este territorio desde la Colonia ha sido desestructurado por visiones de organización territorial basadas en lógicas diferentes. Estas se superponen e inviabilizan el manejo y la gobernabilidad del mismo. Lo más significativo de este desencuentro con lo europeo, podemos resumir en dos aspectos fundamentales:

- la transformación de la comunidad y
- la desestructuración del territorio

La visión de concebir el mundo enteramente mecanicista es parte del fenómeno de colonización política, económica, administrativa, cultural y espiritual que soportaron las culturas andinas y que la República heredó reproduciéndola hasta la fecha.

Por lo tanto, es pertinente revisar estas concepciones y vigorizar las culturas propias, respetando la pluralidad cultural, con la finalidad de hacer viable un verdadero “diálogo intercultural”.

Podemos concluir que la concepción **andina del territorio** es holista e integral, considera la diversidad de animales, plantas, ríos, cerros y divinidades en comunión con el género humano. Es un habitat sacralizado. El Panteón andino es diverso; las deidades principales son las *Wak'as* y los *Achachilas*, como también las *illas* que aseguran la producción. Estas deidades son seres que protegen al territorio y todo lo que vive allí, son seres inmanentes a la naturaleza y son a los que se les solicita permiso para hacer uso de los bienes que alberga.

Entonces el territorio como espacio de vida está integrado por tres colectividades:

- la divina
- la naturaleza y
- la humana

Entre estas tres colectividades se establece la conservación y el manejo del territorio.

Es un Territorio vivo

A partir de esta cosmovisión, los elementos que forman parte de un territorio gozan de vida: las montañas, los montes, los ríos y los lagos, la lluvia, el grani-

zo y la nieve, son seres sexuados, hembras y machos. Es un mundo sensible y emotivo, donde se evidencian caprichos o reacciones inesperadas como normales. Los andinos así lo entienden y buscan la simbiosis con la naturaleza y el territorio.

La naturaleza y el territorio requiere de un trato cariñoso, exige conocer al otro para dialogar, retribuir y reciprocarse bienes; por esa razón toda conversación se inicia con un ritual de invitación al diálogo.

Lo sagrado, lo espiritual, en el mundo andino es algo que está inserto dentro del territorio, dentro de cada uno de nosotros; por lo tanto es evidente. Lo espiritual no es algo que trasciende o a lo que se accede por una fe sino algo que se siente y percibe con los sentidos y se experimenta constantemente sintonizándose con la naturaleza.

Es un Territorio comunitario

De acuerdo a esta visión compartida, todos estamos emparentados y formamos una familia y ese parentesco no sólo es entre humanos, sino que es un atributo de todo lo que existe en el territorio. Es común escuchar que las lagunas y los ríos tienen madre, la madre andina del agua es la "Qucha Mama" con representaciones zoomorfas como serpientes o sapos.

Vivimos, pues, en un mundo de comunidad, una comunidad que no se agota en el ámbito humano; los familiares son tanto humanos como espirituales, animales como vegetales.

Es un Territorio sacralizado

La característica esencial de estas culturas es el modo de vivir con respeto a todo cuanto existe y esta vivencia se despliega en las ceremonias rituales que simbolizan el macrocosmos en un microcosmos, es decir la naturaleza en toda su extensión y grandeza: los ríos, los cerros, las plantas, los animales y los minerales por ejemplo.

Entonces todo es sagrado y divino.

El Territorio tiene Carácter recreativo

Las culturas andinas, consideradas por algunos como reacias a las opciones de cambio que se ofertan en la actualidad, buscan su propio desarrollo. Evi-

dentamente, estas culturas se desarrollan a partir de otros razonamientos. Los procesos de cambio obedecen a una conversación de los ciclos agrarios, climáticos, rituales y de actividades comunales.

Seguidamente y de acuerdo con lo anterior, diríamos que un cambio de cualquier índole es un cambio recreativo. Recrear significa, en este contexto, volver a lo de siempre de modo renovado. La memoria en este tipo de visión sólo es referente; no obliga a repetir una actividad o un arquetipo, sino a evolucionarlo.

Un cambio, que se opere dentro de estos contextos culturales, tiene que gozar de características locales y singulares. El cambio tiene que ser paulatino y adecuado a comportamientos y situaciones particulares de la población en el territorio. Esto conlleva incluso estrategias particulares de socialización de las propuestas. No conviene tener un discurso técnico: "así se hace", sino "así se lo podría hacer".

Los cambios se realizan en sintonía con los ciclos de la naturaleza, con las situaciones de la familia y la comunidad; unos estarán más proclives al cambio, otros no. No se puede exigir homogeneidad en el comportamiento, todo es diverso. Una innovación o recuperación, sea que pertenezca a su propia tradición o cultura, pero que haya sido olvidada, tiene que pasar por un período de consulta y prueba, peor sí la propuesta afecta a toda la comunidad. Esto, obviamente, no cuenta en las planificaciones estatales o de organizaciones no gubernamentales que tienen un comportamiento "racional" y cronogramado.

Otro aspecto importante es que, el cambio no es solamente percibido como acción humana; del mismo participan los miembros de la naturaleza y las divinidades. El cambio no es antropocéntrico, sino que se realiza a través de la conversación y el consenso con todas las colectividades que habitan el territorio.

Lo que se propone cambiar, se tiene que apropiarse en términos de su propia esencia. Pero, ciertamente, no de manera compulsiva, como generalmente se pretende enfrentar las transformaciones culturales, porque se producen erosiones en la sabiduría que se traducen en olvidos y letargos como un aparente inmovilismo. La sabiduría no anida en lo estático, sino en el modo de "estar" en este mundo. Las relaciones con culturas impositivas no derivan en olvidos, menos en mestizajes. En la apropiación del cambio ocurre una simbiosis con lo conocido y la aparición de nuevos aspectos.

La Organización territorial andina

Resumiendo podemos aseverar que las sociedades amerindias son espacio-céntricas y la visión del espacio-territorio es holonómica, tetra-dimensional y compleja. El territorio se lo considera en términos de , es decir, un espacio-tiempo de un territorio vivo, inteligente, auto-organizador y dinámico. De esta filosofía proviene el planeamiento hierático de Tiwanaku, tema que en este trabajo no lo desarrollaremos.

Los Accesos al espacio y la biodiversidad para la buena vida

La visión macro del territorio es el acceso a los diferentes pisos ecológicos, a través de islas interconectadas en red que se amplían o reducen según las vicisitudes climáticas o sociales que atraviesan los pueblos. Esta visión tuvo como principal estrategia un manejo de la biodiversidad a través de la complementariedad de recursos y la reciprocidad del intercambio, traducido en el acceso vertical a los diferentes pisos ecológicos del territorio andino y acceso horizontal de los diferentes micro climas dentro de un mismo piso ecológico, para que, finalmente, esta visión integral y holística del territorio constituya una totalidad a través del acceso transversal o de manejo de los recursos hídricos (Fig. 8).

Esta visión integral del territorio, para planificar sus accesos a los recursos y diferenciarlos, divide el mismo en una doble dualidad donde el eje principal atraviesa la cuenca lacustre de los Llagos Titicaca y Poopo. Estos territorios ahora diferenciados se los denomina *Urqusuyu*, la región occidental y *Umasuyu*, la región oriental de la cuenca.

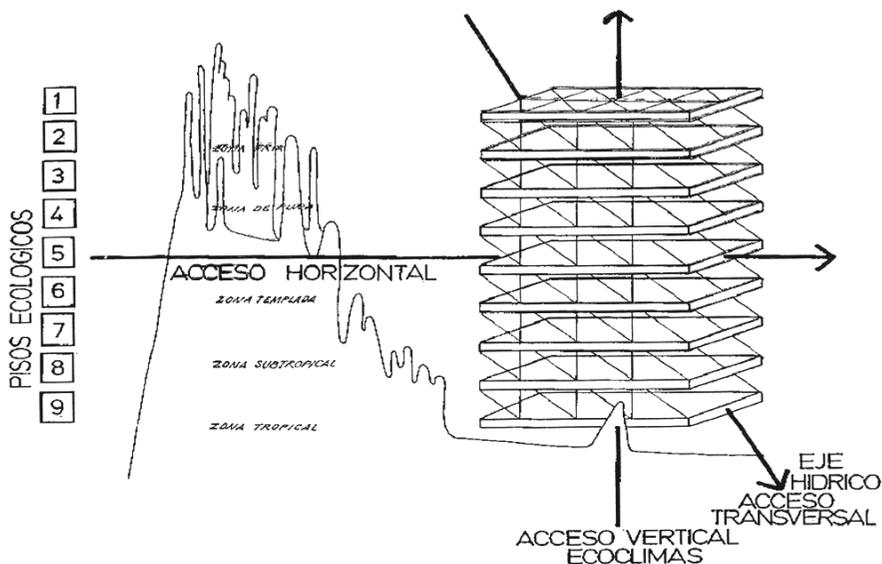


Fig. 8: Simbiosis de accesos dentro de la lógica andina de territorio

La División cuatripartita del territorio

Finalmente, el *Urqusuyu* que es la parte occidental del territorio se divide a su vez en la zona *Urqu* propiamente dicha hacia los lagos y la zona *Ala* que tiene como límites la costa del Océano Pacífico.

El *Umasuyu* también obedece a la división dual en la zona *Urna* que se establece en la región oriental de los lagos y remonta la cordillera hacia la zona tropical con la denominación de *Manqha* y sus límites se pierden en la Amazonia. Esta organización del territorio demuestra la visión cuatripartita del espacio.

Empezando a proponer alternativas

“Alter-nativa” proviene del alter latino que significa “otro”. En Bolivia siempre que se ha hablado de “alternativas”; en economía, se ha propuesto más de “lo mismo”: la perspectiva del Intercambio. En la década de los sesenta se propuso, para los indígenas, el sistema cooperativo porque, vagamente, se intuía que llegar a ser empresarios privados (que implica, en gran parte, lógica y ética calvinista) no les iba. De hecho, los empresarios privados bolivianos actuales son casi todos europeos, americanos, judíos y árabes de primera y segunda generación.

El sistema cooperativo intuye bien que no todo es competencia individualista sino que también hay algo así como lo cooperativo y comunitario, pero al no tener la lucidez de entender que estos dos complejos semánticos corresponden a dos principios económicos opuestos y contradictorios, subsumieron lo cooperativo y comunitario bajo el Principio individualista y competitivo del Intercambio, con el consiguiente fracaso que todos conocemos.

Dos décadas después se vuelve a intentar lo mismo, sólo que hablando ahora de los “Microempresarios”. En general, el discurso sobre la “Informalidad económica” acierta en el diagnóstico: no son empresarios strictu senso, pero falla en la receta: legalizarlos y, últimamente, intitular la propiedad privada (justamente, son informales porque conocen, además de la propiedad privada, la comunitaria, una combinación de ambas y, además, unas fijas y otras rotativas).

Los últimos años se oye hablar de “Capital social”; es otra moda para mentar lo mismo. Lo “social” (esfera comunitaria de la reciprocidad) es subsumido, mono-teístamente, en el “Capital” (esfera individualista del intercambio y la acumulación). Si no somos capaces de pensar cuánticamente la economía (complementariedad de dos principios opuestos: reciprocidad e intercambio) cada década vamos a inventar una nueva etiqueta para expresar nuestra contumacia a no aceptar la alteridad que, sin embargo, nos constituye como país.

*Que yo sepa, las propuestas que van a leer a continuación son las primeras **Alter-nativas** reales que se ponen sobre la mesa para una discusión; discusión que esperamos sea secularizada, técnica y a la altura del nuevo paradigma científico técnico. Con los teólogos del Modelo, que el último Premio Nobel ha aplazado públicamente, no se puede discutir nada, porque para ellos la economía es una cuestión de fe; no de resultados.*



10. Los cuatro *Thakhi*, caminos, para llegar a la riqueza

Cancio Mamani

Cancio Mamani es un antropólogo aymara, con cerca de tres décadas de experiencia en comunicación y educación para el desarrollo. Su pensamiento refleja la posición de una tendencia importante de profesionales aymaras urbanos que empiezan a buscar un camino propio en diálogo, sin embargo, con la teoría y praxis del desarrollismo occidental.

*Cancio Mamani da a conocer su propuesta en el texto **Inkillkuna. Cuatro caminos o métodos** Movimiento Cultural Qullana, La Paz-Chukiyawu Marka, 1998. Se basa en tres pilares: «Biodiversidad, Organización ancestral e Intercambio de tecnologías y conocimientos» y cuatro caminos: «Ayra, Ayni, Tinku, Jach'a», que explicaremos enseguida. Su lema es "generar riqueza en la cabeza y en los bolsillos".*

*Este capítulo es una condensación contextualizada de **Inkillkuna**, hecha por el editor.*

Los Pilares

Biodiversidad

A pesar de que el discurso acerca del Desarrollo Sostenible ha traído consigo la importancia de la Biodiversidad, ésta no es una perspectiva que asuman los proyectos de desarrollo y menos los que tengan como objetivo la lucha contra la pobreza. Se sigue privilegiando germoplasmas de alto rendimiento

(por ejemplo, papa holandesa) en lugar de cultivar la variedad (más de tres mil variedades de papa en los Andes), pues lo que se persigue es aumentar los ingresos.

Se tiene buena información acerca de los ecosistemas bolivianos, pero se sigue planificando sobre el supuesto de espacios homogéneos y planos. Se puede decir que a pesar de la información científica disponible, se sigue buscando reducir la variedad y homogeneizar el ordenamiento territorial, en vez de buscar la complementariedad ecosimbiótica que es lo que recomienda la información científica.

Qullana reivindica como su principal pilar la Biodiversidad; por tanto, marca una diferencia respecto del desarrollismo pero conecta, al mismo tiempo, con una megatendencia global: las nuevas “Ciencias de la Tierra” (Vladimir Vernadsky, Edward Wilson, Pieter Westbroeck, James Lovelock, Lynn Margulis) que coincide, sin embargo, con la teoría y práctica amerindias. El comienzo de la invención de la agricultura, en los Andes centrales, hace doce mil años (cuando termina la última glaciación) fue posible gracias a que la ingeniería genética prehispánica supo utilizar la biodiversidad de los ecosistemas de montaña tropical, para domesticar el 20% de las plantas que actualmente consume la humanidad.

Organización ancestral

Este concepto hay que entenderlo como una crítica y corrección al proceso abierto por la Reforma Agraria de 1953 que impone a los pueblos indígenas la “forma Sindicato” (propia de sociedades industriales) como modo de organización. Regresar a formas ancestrales de organización, como el *Ayllu*, es una tendencia que ha sido legalizada por la **Ley de Participación Popular**, con su concepto de organizaciones territoriales de base, y ampliada por la **Ley del Diálogo** que abre la posibilidad de adecuar la territorialidad de la organización ancestral al régimen municipal.

Intercambio de conocimientos

Este concepto implica una revalorización de la ciencia indígena y una apertura hacia la ciencia occidental. Pero he aquí que, mientras tenga vigencia la ciencia newtoniana del desarrollismo, éste será un diálogo de sordos.

El diálogo posible se da sobre una sintaxis compartida: una visión organísmica de la realidad que, en el caso del nuevo paradigma, tiene un soporte electrónico y un modo de operación digital y, en el caso indígena, tiene un

soporte biológico y un modo de operar analógico. Con otras palabras, un diálogo intercultural de saberes con Occidente sólo será posible cuando el desarrollismo deje el paradigma newtoniano moderno y empiece a diseñar sus políticas públicas de acuerdo al paradigma ecológico e informático.

Los cuatro *Thakhi*

Los métodos que propone Cancio Mamani son los siguientes:

Ayra (hacer dos cosas en forma simultanea o concatenada)

Ayni (cooperación, complemento)

Tinku (encuentro, competencia, centro)

Jach'a (autoestima, autovaloración)

Ayra

«Hacer dos cosas simultáneamente» es la traducción de Mamani del concepto de *Ayra*. «Hacer dos cosas simultánea y concatenadamente; es decir, unir entre sí esas dos cosas en función de un interés común; pero equitativamente, en un tiempo para cada cosa». Por tanto, sin mezclarlas.

Frente a la dualidad, el pensamiento moderno tiende a pensar una *Aufhebung* (de ahí provienen los discursos acerca el mestizaje, el sincretismo, la hibridez...). Los aymaras no comparten esta *Denkform*. Afirman la diferencia, pero buscan la complementariedad de los opuestos (como, por cierto, Meister Eckhart, Ángelus Silesius, Hildegard von Bingen, Werner Heisenberg, Schrodinger, Born, Planck).

Aquí, los aymaras urbanos introducen un correctivo a los principios de Identidad y No contradicción con que opera el paradigma occidental moderno desde los griegos.

Dicho de otro modo, o se es cristiano y entonces se deja de ser idólatra o se sigue siendo idólatra y, por tanto, no se es cristiano; no se puede ser cristiano e idólatra al mismo tiempo; no existe una tercera posibilidad. O se está por el desarrollo y el progreso, entonces hay que renegar y olvidarse de las propias tradiciones; no se puede, en efecto, ser progresista y tradicionalista al mismo tiempo; no existe una tercera posibilidad. Esta es la disyuntiva que Occidente ha planteado a la Indianidad desde la llegada de Colón.

Mamani introduce el principio de Complementariedad de opuestos, propio de su civilización, para abrir un espacio a la posibilidad de recuperar sus propias raíces e identidad sin menoscabo de abrirse también a la oferta occidental y, a saber, simultáneamente. Con otras palabras, quieren ser arcaicos y modernos, al mismo tiempo; aymaras y bolivianos al mismo tiempo; cristianos y animistas, al mismo tiempo; cultivar la economía de reciprocidad y la de intercambio, al mismo tiempo; afirmar su localidad y apertura a la globalización, al mismo tiempo. Desde el punto de vista moderno (Principio de identidad y no contradicción) una paradoja, un sin sentido; obviamente.

Lo remarcable es que las investigaciones pioneras de la Mecánica cuántica y, luego, de la biología y de todas las nuevas ciencias que están conformando el nuevo paradigma científico técnico, han reconocido que el «Principio de complementariedad de opuestos», expresado inquietantemente, por el Principio de Incertidumbre, explica el funcionamiento de la realidad, desde el mundo subatómico, pasando por el mundo bacteriano y celular hasta el de las sociedades complejas, a partir del principio de complementariedad de los opuestos.

Este nuevo talante de los aymaras urbanos respecto «del sistema de Occidente» se percibe en esta cita de sus *Amawt'as*: “para triunfar, perder o empatar, hay que entrar en cancha”. Cancio Mamami dice «hay que subir al carro de reproducción del sistema occidental. Con protestas desde fuera, condenas, no lograremos nada; hay que emplear nuestra sabiduría. Con el conocimiento es posible hacer una buena gambeta, podemos meter gol y hasta podemos transformar esta realidad en función de nuestro Norte”.

De estos supuestos se derivan lógicamente sus propuestas de «Intra-culturalidad», hacia adentro, e «Inter-culturalidad», hacia afuera. Por lo primero, Mamani entiende «el fortalecimiento de la organización, economía, espiritualidad, ciencia y tecnología de los pueblos indígenas». Por lo segundo entiende «interactuar con el mundo exterior al mundo indígena. De esta manera proyectar nuestro desarrollo integral y sistémico dentro de una concepción incluyente”.

Es importante recalcar los conceptos de «desarrollo integral» que, técnicamente, es una contradicción *in terminis*; en efecto, la concepción occidental moderna del desarrollo es siempre parcial, segmentaria, sólo desarrolla los valores cuantitativos. Desde Galileo lo cualitativo está fuera, en este esquema del mundo. Si hay integralidad, en cambio, habrá necesariamente equilibrio, homeostasis; justamente, porque la visión aymara es «sistémica», como dice

Mamani. Todo sistema busca la homeostasis de *inputs* y *outputs*. Un sistema no es desarrollista por definición; por esta razón las sociedades indígenas no son desarrollistas.

La otra corrección tiene que ver con su experiencia del talante occidental: ser excluyente con lo que no puede ser absorbido en su mismidad. Por razones teológicas (Monoteísmo) y por razones lógicas (Principio de identidad) Occidente trata de convertir al Otro hacia su propio paradigma; si no lo consigue, históricamente, lo ha aniquilado (¡Bautismo o muerte!, contra indios y judíos) y cuando ésto no ha sido posible, como en el caso andino (pues los precisaban para la Mita potosina) los utilizan y excluyen.

Mamani ofrece, en cambio, «una concepción incluyente» del «desarrollo integral». «No somos excluyentes, ni totalitarios, ni etnocentristas, ni extremistas». ¿Se podrá llamar «Desarrollo» a esta propuesta de Mamani o estaremos ingresando a otra dimensión del desenvolvimiento de las sociedades?

En cualquier caso para «generar riqueza en la cabeza y en bolsillo», es imprescindible conocer sistemáticamente la ciencia occidental y la ciencia ancestral y reivindicar el Qama»: la energía cósmica que anima la Vida.

Ayni

«Cooperación» y «complemento» es la traducción que nos ofrece Cancio Mamani de este conocido concepto aymara. Por Cooperación entiende lo siguiente: «una persona coopera por un valor indeterminado, no cuantificado, sin esperar devolución. Entonces, el *Ayni* es de gran valor; pero monto, cantidad y tiempo-espacio no tienen mayor importancia».

Por Complemento entiende lo siguiente: «El beneficiario (el donatario) nunca se olvida de la cooperación que ha recibido; está atento nomás. Por ejemplo, un día por radio se entera que el hijo del que le ha cooperado sufrió un grave accidente; inmediatamente le va a avisar. Esta forma de devolver el *Ayni*, sobre el gran valor, cuánto cuesta, qué cantidad es, no importa. Esto sería el complemento» y añade: «absolutamente todos, hasta el más rico, algún momento tendrán problemas, necesidad y urgencia». Este es un sentido; pero también tiene este otro significado.

«Conversar y pedir cooperación a la Naturaleza y al Cosmos a través de ritos y ceremonias en *Wak'as*. El *Ayni*, reciprocidad o complemento por parte de la gente, consistirá en respetar, proteger y cuidar la Madre Tierra; no atentar

contra la biodiversidad y el medio ambiente». «Respetar, proteger y cuidar» no son conceptos compatibles con los del desarrollismo; suponen sociedades de baja entropía y alta sinergia. Las sociedades desarrollistas son, por el contrario, de baja sinergia (pues se basan en la competencia) y muy alta entropía (disipan mucha energía).

Así, pues, en Mamani aparecen dos dimensiones del *Ayni*; una vez, con la esfera inter-humana y otra con la esfera de la Naturaleza y el Cosmos, entendidos como seres vivos con quienes se pueden mantener relaciones de tipo interpersonal: «conversar y pedir». Esta es una dimensión desconocida para una mentalidad moderna. En cambio, a este punto de vista aymara se están acercando, aceleradamente, la *Deep Ecology* (Naess) y toda esa reinterpetación ecológica del Génesis que está llevando a cabo la nueva *Schopfungstheologie* (Jurgen Moltmann).

El *Ayni* inter-humano es tan amplio que incluye a todos. Cancio Mamani habla de *Ayni* entre los beneficiarios y el Estado. *Ayni* con instituciones de Cooperación internacional, con las ONG nacionales, con los Partidos políticos, con la Iglesia, con la Banca y la Empresa privada, con los periodistas y medios de comunicación social, con las universidades, con el pueblo de Bolivia (re-párese cómo entiende al «pueblo de Bolivia» como otro con el que quieren interactuar) con los Qamiris (los aymaras ricos de la calle Buenos Aires y el Gran Poder) con los héroes y mártires, con profesionales, docentes, tutores, promotores. En fin, con todos y todo.

El *Ayni* acaece ritualmente; no es pues, por tanto, secular o laico y, sobre todo, sirve para articularse a la energía del universo: “a través de cha’llas pedir transferencia de Qamasa” (obsérvese la resemantización del concepto bancario de «transferencia»).

Dicho con otras palabras, Cancio Mamani está refiriéndose al Principio económico de Don y Reciprocidad, como base de su propuesta para crear riqueza para el bolsillo y la cabeza. El énfasis es absolutamente cualitativo. El *Ayni* produce los valores humanos de la amistad, la alianza, la confianza: las redes sociales que son productoras de humanidad y, *a fortiori*, de Comunidad.

Tinku

«Encuentro, competencia, centro» son los conceptos con los que Mamani traduce este otro concepto fundamental de la civilización amerindia. Dice Cancio Mamani «para nosotros, dentro de la concepción comunitaria» Tinku

significa lo siguiente: «Encuentro: es pelea entre dos fuerzas contrarias para dar lugar a una nueva realidad. Competencia: acciones de competencia en todo aspecto. Centro: es el lugar o sitio para la ch'alla de logros, distribución y redistribución, resolver conflictos, proyecciones futuras»

El gran *Tinku* que propone Mamani, sin embargo, es: en base al pasado y el presente caminar al futuro.

Esta concepción circular y cíclica del pueblo indígena significa girar permanentemente de izquierda a derecha, avanzar hacia por donde sale el sol, nuestro Norte". Este pensamiento «significa avanzar hacia el Norte con valores ancestrales propios y de la presente era. Aterrizando a la realidad presente, diríamos: caminar en dos sistemas: occidente y ancestro para alcanzar la meta trazada. Dicho de otro modo, atrapando y domesticando valores neoliberales que interesan y movilizandolos valores ancestrales, vamos a hacer un gran Tinku, un gran Qipi, un gran Taypi. De este encuentro saldrá un nuevo paradigma socioeconómico, una nueva realidad, un nuevo ser, una identidad nacional, una nación sólida y fortalecida.

Este Kuti es entendido como «un reencuentro con el cause natural» del cual los desvió el cristianismo, la colonización y el tercermundismo. En este momento los aymara viven «en dos culturas». «En la casa, con la familia o el *ayllu* vivimos como *jaqi* y en el medio de los *qara* nos comportamos también como *qara*».

De acuerdo al talante inclusivo aymara, Cancio Mamani propone hacer, *Tinku* con la ciencia y tecnología de occidente, con el neoliberalismo, con otras propuestas para luchar contra la pobreza, con la realidad actual, con grandes tecnócratas y políticos, con productos y alimentos orgánicos, con jóvenes.

Jacha

«Autoestima, autoaprecio, autovaloración» es la traducción que nos ofrece Cancio Mamani de este concepto aymara. Añade «Un pueblo carente de autoestima, difícilmente puede salir adelante, resolver sus problemas. Entonces, para forjar nuestro porvenir por nosotros mismos y para nosotros mismos es vital tener energía, el *Qamasa* de autoestima, autoaprecio, autovaloración».

Como uno de los principales motivos de orgullo (y no sin razón como puede apreciarse desde el nuevo paradigma ecológico) Cancio Mamani saca a relucir lo nuclear de la concepción aymara del mundo. Dice: «El universo, la Na-

turalidad y el Hombre somos una unidad. La unidad del cosmos es como una totalidad entre materia y espíritu; unidad entre el Hombre (varón y mujer) y la Naturaleza. El Hombre como la capacidad de comprender la realidad del Cosmos en todas sus dimensiones, como parte indisoluble, para poder desarrollar sus poderes, para coadyubar en el desarrollo mismo de la naturaleza».

Como sabemos, el Monoteísmo abrahámico en su mito de origen, Génesis, capítulo primero, instauro, justamente, la separación que ha signado cuatro mil años de civilización. Entre Dios, Cosmos y Hombre no hay continuidad. El *Deus faber* crea la tierra, las plantas y los animales para que estén al servicio del Mayordomo del jardín, el hombre. Concluida la creación, Dios “descansa” y el hombre tiene que proseguir su obra. De esta escisión arrancan los mitos de desarrollo y progreso: continuar la creación como dominio de la naturaleza. Bacon lo volverá a recordar (“torturar a la naturaleza hasta sacarle sus misterios”) cuando se ponen los cimientos de la era moderna.

El Monoteísmo abrahámico afirma la primacía del varón sobre la mujer: es formada de una de sus costillas. Los aymara parten de la unidad dual. Hombre, *Jaqi*, es varón + mujer; no hay primacía; hay complementariedad de opuestos.

Como sabemos, asimismo, la modernidad se levanta sobre la separación de lo cualitativo del corpus científico. Sólo es real lo medible y cuantificable.

El poder que desarrolla el *homo occidentalis* es el suyo propio. Los aymara, en cambio, buscan desarrollar el poder de la Naturaleza.

Como igualmente es sabido, Descartes inaugura la modernidad separando “*res extensa*”, materia, de “*res cogitans*”, mente; significativamente a ambas magnitudes las llama res, es decir, “cosa” para recalcar su visión mecanicista. Ni la materia ni la mente son seres vivos.

Los aymara propugnan, por el contrario, el desarrollo de la naturaleza o, mejor, su desenvolvimiento, como dice Juan San Martín; no el de las fuerzas productivas o el producto interno bruto.

Mamani es consciente de la situación actual del pueblo aymara, dentro del sistema capitalista. Sin embargo se rebela contra la etiqueta que ya tienen puesta como sanbenito. “No somos pobres por esencia, ni por filosofía, ni por naturaleza, pero lamentablemente estamos en situación de pobreza”. Ahora bien, “esta situación es pasajera, no es eterna; ya estaremos en el *Kutipacha*,

en la grandeza". Lo que pone de manifiesto la visión cíclica aymara: *Kuti* (vuelco: *Umwälzung*). A siete años malos, suceden siete años buenos, ligados al fenómeno El Niño que los aymara conocen desde tiempos inmemoriales. Ahora estamos pobres, mañana estaremos ricos; pero no somos pobres.

Crítica, pues, al reduccionismo. Primero pide que los aymaras hagan desaparecer, "de su cabeza y corazón" las ideas alienantes, reduccionistas y conformistas. Luego, pide revisar el contenido de los discursos bolivianos. "Todos los discursos económicos, sociales, culturales... se dedican a concepciones reduccionistas; se pierde tiempo hablando lo negativo". Hay que invertir el discurso. Tenemos que pensar a partir de nuestras potencialidades, valores, posibilidades, en lo que somos grandes, exitosos, en lo que descollamos. "Los pensamientos propios, creatividades, iniciativas y propuestas nuevas deben ser el contenido de los discursos".

En esta vena, crítica que los aymaras hayan aceptado y hasta asumido los "nombres reduccionistas" que les han impuesto los otros: "oprimidos, explotados, esclavos, postergados, discriminados". "La propuesta es redescubrir o inventar nombres propios que proyecten al país". Por ejemplo, Aymara significa "lo de siempre", "eterno"; algo profundo, a todas luces. Otro nombre es *Qulla* que significa "cosa prima, lo excelente, lo divino".

Cancio Mamani propone, pues, cuatro caminos para llegar a la riqueza, entendida como desarrollo de la Naturaleza y como puesta en escena de valores que fortalecen la red cósmica en la que se sabe cobijado el hombre aymara, bajo el principio de la complementariedad de opuestos.



11. ¿Empresa Ayllu ó Ayllu Qamaña?

Simón Yampara

La experiencia de la alteridad: la extrañeza frente a lo otro, se incrementará con la lectura del siguiente texto. Implica, en efecto, una visión holista y sistémica de la realidad que no tienen, por diseño, los proyectos de la edad moderna.

Tal vez no esté de más, recordar que la edad moderna ya pasó y que, en ese lapso histórico, Bolivia no logró industrializarse. No tenemos otro camino que reinventarnos en el paradigma ecológico del siglo XXI. Y, para ello, nuestras ventajas comparativas, son muy grandes, gracias, precisamente, a la mayoría indígena que nos sesga, en el conjunto de las naciones, como un país mayoritariamente indígena y, por tanto, cosmovisivamente ecológico.

Introducción

Empresa

Tenemos que empezar indicando que el nombre de “Empresa Ayllu”, para muchos no es común; además, tenemos la costumbre de pensar que sólo los ricos pueden organizarse en empresa; nosotros, los indígenas, no podemos aspirar a esos niveles; inclusive la ideología del marxismo nos ha hecho pensar eso. Nuestro propósito es romper esos estigmas prejuiciosos.

Por otra parte, hacemos notar que, a nivel interno, para el Pueblo aymara, lo adecuado es hablar de *Ayllu - Qamaña*; pero para la comunicación con otros, a nivel externo, manejaremos el concepto de “Empresa Ayllu”.

Ahora, con esa aclaración, pasamos a reflexionar sobre nuestra comprensión y conceptualización de las dos palabras: Empresa y *Ayllu*.

- a) Empresa es una iniciativa organizada, estructurada con fines productivos, para la administración de los recursos naturales y financieros, para cultivar nuevos bienes.
- b) *Ayllu* es una “casa” cósmica andina. La casa entendida como medio, habitat y cósmico entendido como la interacción con el mundo de las deidades y la espiritualidad.

El *Ayllu* es una institución, parte de la red de las *markanaka*, construida por los pueblos andinos en la premisa y orientación de la *Tiwana* que, en aymara, quiere decir seriación de cuatro, *pusi*. Es decir, se sustenta con bases tetralecticas (construidas sobre 4 pilares fundamentales) que interaccionan simultáneamente.

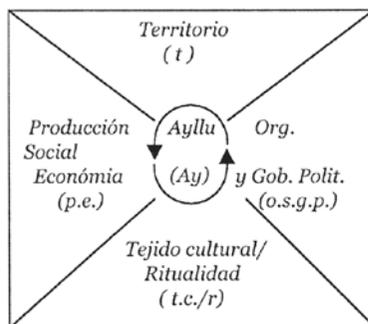
Reflexión sobre elementos constitutivos del *Ayllu -Marka*

¿Cómo está constituido el *Ayllu* ?

Está constituido sobre la base de *Tiwana* / cuatro elementos estructurales; a saber:

TIWAN AYLLU UTT’AWI	CUATRO ORDENADORES DEL AYLLU
<ul style="list-style-type: none"> • Uraqpacha apnaqawjaru 	<ul style="list-style-type: none"> • Sistema de gestión y administración del Territorio
<ul style="list-style-type: none"> • Kasta-kasta achuyawi- qulqichawi • Taqi kasta, pacha ajayu yatini 	<ul style="list-style-type: none"> • Sistema de producción y economía • Complejo tejido cultural, ritual, manejo de conocimientos, sabiduría y tecnología
<ul style="list-style-type: none"> • Ayllu-markatamachata, chachawarmi piqinchirini / irpirini 	<ul style="list-style-type: none"> • Una organización social y gobierno político pareado (diárquico)

Gráfico 1. Constitución del Ayllu



Estos son los elementos constitutivos estructurales de la institución *Ayllu Marka*. Tenemos que saber que el *Ayllu* siempre tiene su par; es decir, se desdobra espacio-territorialmente en dos parcialidades, *pa manqhalli*: *urinsaya-aransaya*, *alaxsaya-manqhasaya* y ambos conforman la *marka*. El *ayllu* no puede existir solitariamente ni aislado de la *marka*; es parte de ella.

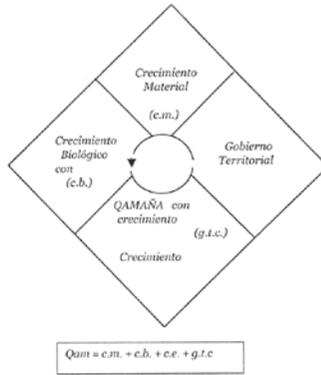
Ahora, con estos elementos ¿qué es lo que busca el Ayllu?

Los elementos estructurales anotados anteriormente, nos sirven para entender la *Qamaña* del *Ayllu* que, a su vez, tiene que ver con los tipos de crecimiento en la vida de los pueblos andinos. Ellos son:

QAMAWI SARAWINAKA	CRECIMIENTOS INTERACCIONADOS

Gráfico 3. Tipos de crecimiento para el bienestar

.Taqi kasta yanaka mirayaña	.Crecimiento material (cm)
.Q'uma jathanaka mirayaña	.Crecimiento biológico (cb)
.Ajayu-pacha sarayaña	.Crecimiento espiritual (ce)
.Miryanakampi uraqi apnaqaña	.Gobierno territorial con crecimiento (gtc)



Como ven, los Pueblos andinos buscan no sólo el crecimiento material sino, también otros crecimientos como el espiritual, biológico, administrativo. Interaccionando estos cuatro tipos de crecimientos llegan a un “desarrollo” integral en la vida de los pueblos andinos.

Aproximación a la “Empresa Ayllu”

La “Empresa Ayllu” quiere llegar a alcanzar, integralmente, los cuatro tipos de crecimiento antedichos; es decir, busca el “vivir bien en armonía holista con la naturaleza”. Es decir, hacer ingeniería en esa casa cósmica.

Estructura del Ayllu Marka y sus Autoridades

Como hemos dicho, el *Ayllu - Marka*, espacio territorial, es parte de la construcción de la casa cósmica andina, desdoblada para emularse ritualmente a través de t’inkhus periódicos y a lo largo del calendario agropecuario. Los niveles del tejido de la institucionalidad andina y sus autoridades son los siguientes:

Niveles de estructuración socio-territorial	Niveles de estructuración socio-política
.Jatha	.Tata, Mama, Tamani/Awatiri*
.Avllu	.Tata, Mama, Jilaqata *
.Marka	.Tata, Mama, Mallku
.Suyu	.Tata, MamaApu Mallku

Cada uno de los niveles de autoridad, tiene su cuerpo / equipo directivo, donde están las autoridades de producción, llamadas *qamananaka*. Inme-

diatamente después viene la autoridad política, llamados *Tata, Mama, Jilaqata*. Luego están los *Yapu Qamana*, responsables de la producción agrícola; los *Uywa Qamana*, responsables de la producción pecuaria; los *Pacha-yatiri Qamana* que hace prognosis del estado del tiempo y conversan con la comunidad de las deidades. Eso es como sigue:

Inst. Territorial	Autoridad Política	Autoridades de la Producción		
Ayllu X	X Tata Mama Jilaqata	Tata Mama	Yapu	Qamana
			Uywa	
		Tata Mama	Pacha	Qamana

Lo que se quiere con la “Empresa Ayllu” es reactualizar / dinamizar / refuncionalizar esa estructura de autoridades, dedicadas a la organización de la producción y su destino, junto al *Jilaqata* y el *Mallku*.

Diferenciación de Sistemas Económicos

Así como hemos diferenciado espacios culturales, pueblos y paradigmas de vida, así también, consecuentes con eso, es importante diferenciar los sistemas económicos que coexisten en esta parte del mundo. Ellos son:

Sistema occidental

Con lo occidental nos referimos a todo lo que no es andino-indígena. Sus principales exponentes son dos:

Capitalismo, un sistema de producción y economía fundamentada en la propiedad y derecho privado, el capital y el aprovechamiento de tecnología para esos propósitos.

Socialismo, es un postulado de disidencia y respuesta al capitalismo; su fundamentación está basada en la planificación centralizada de la economía por parte del Estado; se pretende socializar la producción y la propiedad privada. Esta postura, con el derrumbe del muro de Berlín y la Perestroika de la ex URSS ha desaparecido como paradigma de sociedad alternativa.

Sistema andino

Se caracteriza por el ordenamiento complementario de la variedad de espacios ecológicos, desde la costa al altiplano, pasando por los valles y los llanos orientales; *pata - suni*, *qhirwa - yunka*, *wasá - qhirwa*, *juntu - ch'umi* y *quta laka / thiya uraqinka*.

El *Ayllu - Marka*. Es un sistema de organización para enfrentar y construir la vida en interacción / acuerdo con la naturaleza. Este sistema tiene que ver con los cuatro pilares que hemos anotado en el punto 2.1. gráfico 1. La movilización de estos factores lleva a los cuatro tipos de crecimiento del punto 2.2. gráfico 3. Con ello se establece "el vivir bien en armonía integral con la naturaleza y con uno mismo." Esto, en aymara, se llama *Suma-Qamaña*, un paradigma de vida generada y encargada en los actos rituales del matrimonio, *Jaqicha*.

Por otro lado, el *Ayllu-Marka* ha tenido la capacidad y la habilidad de manejar simultáneamente aspectos del derecho privado familiar y del derecho comunitario público. Estas dimensiones están expresadas en el usufructo de los espacios territoriales al interior del ayllu; eso es como sigue:

Gráfico 4. Estructura Territorial Interna del ayllu



- Sayaña**, espacio territorial de asentamiento principal, de uso y disfrute familiar privado, donde está ubicada la casa, el patio, los corrales de ganado (parcialidad principal de uso de las familias)
- Saraqa / unta**, es el espacio territorial complementario a la *Sayaña*, de circulación, uso y disfrute, a nivel de las familias que hacen una comunidad, de usufructo comunitario y circulación pública.

En ambos espacios, según el pronóstico climático y el calendario agropecuario, los espacios de las sayaña-saraqa se usan y disfrutan como:

Aynuaqa, espacio territorial principalmente asignado con destino a los cultivos agrícolas, de usufructo familiar y comunitario, puesto que las familias de los *ayllus* determinan, según el pronóstico de los *Pachaqamana*, cultivar un determinado espacio por una gestión agrícola. Entonces el espacio es comunitario y los cultivos, en ese espacio y por ese año agrícola, son familiares.

Anaqa, es otro espacio territorial complementario a la *aynuqa*, principalmente asignado con destino al pastoreo de los ganados. También es de usufructo familiar y comunitario. El espacio de pastoreo es comunitario y los ganados son de las familias que pertenecen a ese espacio.

Llumphaqa / Umaraqa / Jayma / Ch'uqhu (Juntu jaqi), generalmente son trabajos matinales comunitarios en espacios también comunitarios, para cultivos, trabajos de infraestructura comunitaria: riego, defensivos, caminos, construcción de escuelas, iglesias etc. Salvo *llumphaqa* que se hace en un espacio territorial virgen fertilizado; el uso y disfrute, en este caso es de beneficio comunitario.

Naturalmente, tanto el *Ayllu* como estos sistemas de usufructo familiar-privado y comunitario-público, con las leyes de las reformas agrarias republicanas y la dinámica del mercado están afectadas. Reflexionando críticamente, podemos retomar para la Empresa-Ayllu. Haciendo notar entonces que el *Ayllu* no es sólo colectivista, sino también familiar-privado. La combinación de ambos hacen la armonía del usufructo de las familias de los *Ayllus*.

Qamaña y Economía alotrópica

La *Qamaña* es una especie de ecuación de la vida que maneja y procesa simultáneamente los cuatro tipos de crecimientos: material, biológico, espiritual y gobierno territorial. Esto hace que haya un bienestar integral en una vida holista.

La producción holista (con los cuatro crecimientos) hace que la Economía también tome formas distintas: privada, comunitaria y mixta, pero complementarias; a eso llamamos alotrópica

El t'inkhu, la competencia y la productividad

T'inkhu, entendemos como el encuentro / concertación / emulación de dos partes / parcialidades, generalmente de *urin - aransaya*, (saliente - poniente) de *araja - aynacha* (arriba - abajo)

T'inkhu también es entendido como la renovación / cargarnos de nuevas fuerzas y energías vitales: *Marka Chamacha*, emulación con las deidades naturales, para continuar el proceso de la vida en los *ayllus*.

La *Qhachwa* es una forma de competencia en la productividad; por ejemplo, en la cosecha el que vence tiene que arrastrar al que se ha quedado, como esto se produce a lo largo de la jornada agrícola, al inicio y a la terminación, juntando las *chapara, llallawa, ...* terminan haciendo una fiesta ritual comunitaria de la *qhachwa*, que nuevamente sirve para emularse entre las partes.

El t'inkhu en la productividad del Ayllu

Una forma más organizada y más comunitaria es el t'inkhu, que tiene que ver precisamente con las dinámicas de *mamura*, selección, *ampu*, altura, elevación, *llapa*, rayo, *llla*, representación, imagen, *llallawa*, señalizaciones, distinciones.

Esa representación es como sigue:

1. Grandes cualidades (Mamuranaka)	2. Altas cualidades (Ampunaka)
3. Energías diversas (Illapanaka)	4. Energías unidas (Illanaka)
5. Imperfecciones armonizadas (llallawanaka)	6. Perfecciones concentradas (llanaka)
7. Competencia emulante (T'inkhu)	

En resumen, el objetivo de la "Empresa Ayllu" / *Ayllu Qamaña* es recuperar, reconstituir los elementos constitutivos del Ayllu, sus tipos de crecimiento y sus sistemas de manejo del territorio y de trabajo con sus correspondientes autoridades, para proyectar y consolidar la marcha del Pueblo andino.



12. Cuatro casos de “Buena Vida” en comunidades andinas

Juan San Martín

Juan San Martín es ingeniero agrónomo, nacido en Cochabamba. Ha sido el animador de Agruco: el proyecto de Agroecología de la Cooperación Suiza con la Universidad Mayor de San Simón. Gracias a Juan San Martín y Stephan Rist, Agruco ha sido el espacio institucional de diálogo intercultural más importante de Bolivia. Su inmensa experiencia, bibliografía y, sobre todo, sus egresados, son un recurso extraordinario para avanzar, en los municipios y mancomunidades rurales, hacia la calidad de vida, la seguridad alimentaria y social, como fruto de la reactivación de sus aparatos productivos locales, en base a la complementariedad de la agroecología y el saber campesino.

Sobre la traducción de conceptos

Los lingüistas nativos nos previenen sobre las traducciones de conceptos nativos que atañen a la vida, pues los Cronistas sólo habrían atendido a sus traducciones literales. Pero también en G. Iriarte, **Análisis de la realidad**, se nos anuncia que “con mucha frecuencia veremos que detrás de la ciencia y las teorías hay intereses personales o de clase que las condicionan”. De similar manera R. Pannikar, *Ciencia religión y misticismo*, se refería sobre la ciencia moderna que sería perversa, “por que ha pervertido el sentido de las palabras relacionadas a la continuidad de la vida como espacio, tiempo, energía... ellas ya no tendrían su significado original”. Los resultados acarreados lo encontramos en el antropocentrismo, en el individualismo humano.

Si el lenguaje expresa la forma propia de sentir, ver y vivir el devenir, entonces su contenido ideológico puede ser comunicado abiertamente con otras formas de comunicación. Ahora, al hablar diferentes idiomas se afirman sus identidades diferenciadas, pero esto no significaría que son otras culturas. Basándonos en K. Libermann, *Mundo rural andino*, más correcto es hablar de una única cultura expresada en distintos idiomas. Entonces para entender calidad de vida desde la comunidad, debiera ser reflexionado sobre lo que significa para nosotros y la que procuran dichas comunidades.

Las traducciones al ser interpretaciones activas, con versiones para contextualizar buena vida, no serían simplemente una operación lingüística que va de un idioma a otro. Una traducción lingüística, según J. Derrida, *Conversación*, es completamente insuficiente, pues, existe al lado de la traducción interlingüística, la traducción intralingüística, al interior de una misma lengua, la cual compromete una fuerte responsabilidad política.

Así la reflexión sobre vida buena en las comunidades rurales nos condujo a nuestros conceptos, tanto de Desarrollo, como de Sostenible. En ellos hemos encontrado diferentes matices y colores conceptuales, sintetizados en la metáfora aymara: *Inamayán kunaymanawa*, grande es la diferencia en la similitud, según su traducción literal, pero que en su traducción conceptual, significaría: puedes hacer todo lo técnicamente posible, pero para llegar a nada. De ahí las recomendaciones de los padrinos: *Jaqir uñtasaw sarnaqata*, vivan siguiendo los buenos ejemplos. Esto significó para nosotros un esfuerzo conceptual, con amplitud y flexibilidad, hasta entrever el potencial de la concepción autóctona, para lograr sostenibilidad productiva y calidad de vida en la comunidad actual.

Para el caso del presente trabajo, nos referiremos a dos conceptos nativos que “bañan” a todos los demás, por lo que nos referiremos a ellos, de manera muy sintética, ellos son: 1] *Qamaña/ Kawsay*, Vida, en su concepción totalizadora, eterna.; 2] *Pacha*, espacio-tiempo en su connotación de eternidad y, los conceptos referidos al desarrollo sostenible: a) *Nayrapacha*, de antes, antiguo, pasado, b) *Pachamama*, fuente generatriz del espacio-tiempo.

Precisando la connotación eterna, implicaría ser invariable, sería totalidad inalterable, por lo tanto, no podría existir vida “buena” o vida “mala”, sino que ella siempre sería y será una, con todas sus vicisitudes. Entonces con la metáfora “mala vida”, estarían manifestando la existencia de algún desequilibrio que habríamos provocado nosotros mismos. Al otro lado, buena vida, daría a entender a la manera cómo transcurre el devenir del *Pachankiri*, aquel hombre

involucrado de manera inmanente en el *Pacha*. Es aquel que busca estar en equilibrio con el acaecer del Cosmos Total, es aquel que “lee” las manifestaciones de los desequilibrios en el ámbito no visible para nuestros sentidos.

Cuatro casos de buena vida

El insumo que presentamos, toca las diferencias encontradas en cuatro casos de familias (tres aymarás y uno quechua), que invita a reflexionar la buena vida como objetivo del desarrollo en los pueblos indígenas. Pensamos que estos casos complejizan la Visión Estratégica que busca cómo crear y producir calidad de vida en la concepción nuestra, pero que su aplicación en el área rural, debe forzosamente considerar al fundamento, al principio de la reciprocidad que “conduce” las actitudes y comportamientos individuales, familiares y comunitarios. Dichos casos son los siguientes:

- Familia extensa en ex hacienda sector Ancoraimes; La Paz
- Dirigentes del Ayllu Mujlli Urinsaya y Dirigentes en Collpa Pata- Tacopaya; Cochabamba.
- Migrantes ahijados de Sabaya,, desde hace una generación a la ciudad de La Paz.
- Migrantes “independientes” desde hace dos generaciones a la ciudad de La Paz.

Según lo que hemos percibido y acompañado, pareciera que cada uno de estos casos tiene una concepción diferente respecto a lo que es buena vida. Pareciera que ellos, en su actividad cotidiana, siguen las pautas de un ideal “marcado” desde el origen de su rumbo. En los tres primeros casos, se ha encontrado una diferente manera de relacionarse con la totalidad. El cuarto caso no ha logrado asimilar en su totalidad el comportamiento ciudadano y ha perdido toda relación con la comunidad rural de origen.

Las diferencias específicas

El primer caso: la familia extensa comunitaria, en el proceso de consolidar su organización de la producción, accede con variadas modalidades de reciprocidad y de redistribución a diferentes zonas productivas. A ellas accederán todos los hijos y la trabajan de manera familia nuclear. Ninguno de los hijos ha migrado con motivos de trabajar permanentemente en la ciudad, aunque

lo realizan muy eventualmente. El grado de educación escolar no supera al 5 básico.

El segundo caso: la organización, tanto en el *Ayllu*, como en la ex-hacienda quechua, ha mostrado la concepción integral de vida para su relación con la Naturaleza. Dicha concepción estaría constituyendo el referente sobre la buena vida, que pretenden lograr. *Pachamama* y *Kawsay/Qamaña* a través del *Ayni*, como principio de reciprocidad.

El tercer caso: Ahijados de “contrabandistas” de Sabaya, ellos acompañan al padrino desde hace una generación en la ciudad. Tienen actividad artesanal o servidor público, o agricultor en tierras del padrino. La relación Padrino-ahijado contiene muchos rasgos de reciprocidad y “costumbre” comunitaria.

El cuarto caso: por haber roto sus relaciones con su comunidad de origen, buscaron desde dos generaciones, hacer su vida como gremiales panificadores “independientes”. En la ciudad, iniciaron su proceso “desde abajo”, su grado de educación llegó a 2° medio. Las relaciones cultivadas se guían por relaciones de comercio y de su actividad. Han adquirido varios lotes de terreno, tienen movi­lidades, aunque mantienen todavía la austeridad inicial. Uno de ellos pertenece a grupo evangélico.

Con respecto a la buena vida que alcanza cada uno de los casos que hemos referido es distinta:

Para el primer caso, sería lograr autonomía alimentaria, sostenibilidad productiva y equilibrar los sucesos cotidianos, anuales, en base al principio de la reciprocidad para no separarse de la Naturaleza. Su voluntad está guiada por seguir el *Thakhi* o camino, para llegar a convertirse en persona. Sus lazos familiares se extienden a otras zonas agroecológica a través de los viajes interzonales en las épocas de movimientos interzonales adecuados.

Para el segundo caso, dos son los conceptos fundamentales: *Pachamama*, fuente generatriz del espacio-tiempo, y *Kawsay*, vida total. Ambos conceptos son integradores de la realidad, en base al principio de reciprocidad/redistribución, ya sea en la modalidad *Ayni* o, en la modalidad Diezmo y una identidad inmanente respecto a la Totalidad. Complementan su seguridad alimentaria con los viajes interzonales.

Para el tercer caso, la relación fundamental es Padrino-Compadre, reciprocidad /redistribución. Mediante ella, amplían o complementan las redes fami-

liares y espirituales para apoyar la formación de la actividad posterior; por ejemplo mecánico, con el que podrá devolver favores al padrino en cuanto los camiones de transporte de éste tengan alguna dificultad.

Para el cuarto caso, el concepto fundamental es actividad/comercio independiente complementado por el ahorro, austeridad. Permite acumular riqueza material y gozar los gustos de la familia. Al llegar el "apogeo" acumulativo, se ven en la necesidad de solicitar "tienes que ayudarme, ¿que hago con tanta plata?". Sus ahorros están "bajo el colchón" y no desea mayores ingresos. ¿Será la crisis de la acumulación?. Se han convertido en los "ricos pobres"? ¿Es eso buena vida?

A manera de conclusiones

En los cuatro casos predomina la austeridad, quizá derivado de sentirse inmanente a la Totalidad. Sin embargo, el cuarto caso, ha perdido o distorsionado el principio de la reciprocidad / redistribución y ha derivado en un ahorro paralizante del capital y en una especie de esquizofrenia en su familia.

En los cuatro casos, pareciera que relativizan lo que es importante para la civilización moderna: la eficiencia. En los tres primeros casos parecen priorizar la sostenibilidad a largo plazo, independencia e inmanencia espiritual, que está muy relacionada con el ahorro de energía.

Consideramos que el "modelo Sabaya" de compadrazgo tiene éxito y cohesiona al grupo familiar extenso, hasta conformar verdaderas empresas "invisibles", con perspectivas a largo plazo. Es generadora de lo que el Estado considera "economía informal", "microeconomía solidaria". Pero como son miles de éstas, ya se convierten en macroeconomía. Sin embargo, se requiere que los economistas convencionales presten atención al Principio de la Reciprocidad para entender que la buena vida depende de la concepción de vida que lo guía.

Por otro lado, se requiere apoyo formativo para diseñar las líneas adecuadas, sabiendo que las limitantes nuestras, en la práctica, están en el Diálogo Participativo Inter-cultural, que no apoyan eficientemente. Se debiera fomentar, fortalecer las fiesta/ ferias de reciprocidad y el apoyo a los cargos rotativos anuales en comunidades, para jerarquizar la Autoridad y que se convierta en *Jaqi*, hombre o Don.

De allí derivaría un comportamiento ético, espiritual, productivo, que beneficiará al Estado que quiere modernizarse con sostenibilidad y relación con

la Naturaleza. Sería un modelo que se acerca de manera más eficiente a una buena vida, pese a la situación de crisis económica mundial.

Para el caso de buena vida en la civilización moderna, ella pareciera haberse entendido como la disposición de medios materiales para todos los aspectos de la vida corriente. Sin embargo lo que se observó en casos de excesiva libertad, se manifestaron casos psicosociales, violencia, contaminaciones, etc. La libertad ofrecida a la juventud y a la niñez, estaría conduciendo a crear un mundo irreal, ante el cual, estarían surgiendo inadaptaciones al chocar con la realidad, que estaría conduciendo a un sentimiento de desolación, disconformidad, respecto a la generaciones anteriores.

La oferta de abundante instrumental tecnológico, obligaría a un apresuramiento para no “quedarse atrás” de la competencia. Se estaría conduciendo a una acumulación material para lograr un nivel de vida estandarizado de acuerdo a normas muy diferentes a las que rigen en los tres primeros casos que hemos presentado. La prioridad de los verbos Ser, Tener y Poder en el lenguaje moderno estarían cambiando el sentido de la calidad de vida en los pueblos cuyo lenguaje prioriza los verbos Estar, Agradecer y Reciprocarse/ Redistribuir.

En todo caso, pareciera que habría que entender a ese “otro camino”, con amplitud y flexibilidad, sin utilitarismos ni funcionalismos. Habría que procurar que las generaciones jóvenes recuperen la confianza en ellos mismos, para que descubran su importancia en la continuidad de la vida en comunidad. Los programas y proyectos rurales debieran estar involucrados en la integridad comunitaria, es decir, en la espiral evolutiva expresada en aymara como *Irakamachita*.

Debiera lograrse también una definición clara y explícita para el largo plazo y con adecuada diferenciación de etapas. La percepción de sus resultados, en la buena vida, sería la condición necesaria para atender al grupo objetivo, mediante una metodología participativa para aproximarse a su realidad. De esta manera, se podría apoyar a la organización de la producción en este ecosistema tan frágil y variado en la condición actual de cambio climático. De ahí que la buena vida tendría una base sólida con el apoyo a la producción sostenible, con arraigo no sólo de economía convencional sino también con la basada en el principio de la reciprocidad y el apoyo a los movimientos ecosimbióticos poblacionales, a la realización de las fiesta-ferias comunales.

El proceso formativo y de difusión, permitiría “capitalizar experiencias”, en el sentido que toma De Zutter en **Historias, Saberes y Gentes**, es decir, apren-

der de las experiencias locales e institucionales para revalorarlas. La interrelación de dichos temas permite tocar aspectos sobre calidad de vida. Con este pre-supuesto, podría superarse actitudes, derivadas de nuestra formación urbana previa, para entender la costumbre de las comunidades. Habría que forjar criterios de análisis y reflexión sobre sus potenciales y limitaciones. Las comunidades rurales estarían ofreciéndonos su Saber y conocimiento, para encontrar alternativas para reencontrarse con la buena vida.

Desde 1985, el concepto aymara *Nayra Pacha*, aymara, y *Ñawpapacha*, quechua, el ver al pasado para avanzar, se ha constituido, en la aproximación metodológica conceptual que nos aproxima a comprender la concepción de calidad de vida en los Andes. Recordar el pasado resulta importante, pues en los idiomas nativos contemporáneos, el sentido de ver atrás, hace la diferencia fundamental con la concepción urbana de “lo pasado pisado”, el cual resultaría limitado por su carácter rectolineal y cortoplacista, encerrado entre el vivir ahora y el futuro incierto, entre un inicio y un final, entre no creer en nada como totalidad, entre génesis y apocalipsis.

¿Qué significa todo esto?

Para ir cerrando esta excursión al mundo amerindio, que equivale a una incursión al lado cualitativo y sistémico de la condición humana sin más, vamos a ofrecer una lectura, debida a Dominique Temple, del Sitz im Lebem, del lugar donde, universalmente, brotan los valores humanos: la reciprocidad. Le sigue una suerte de recapitulación de lo dicho en forma de proposiciones que intentan condensar algunas líneas de acción posibles y a la mano que puedan complementar, en nuestros municipios, la estrategia de reducción de pobreza.

*Dominique Temple nació en Montpellier. Es licenciado en geología, en biología y tiene, además, un diplomado superior en botánica; investigador de la medicina en la Universidad de Montpellier. En 1972 dejó la Academia y decidió convivir con las comunidades indígenas de la Amazonia y los Andes. Reside en Montpellier, además de Bolivia, trabaja con africanos que estudian en Francia. En Bolivia ha publicado **La dialéctica del don, Estructura comunitaria y reciprocidad, El Quid pro quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas**. En L'Harmattan ha publicado, con Mireille Chabal, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*.*

A Dominique Temple le debemos la distinción entre Economía de intercambio y Economía de reciprocidad que es clave para salir de las aporías reduccionistas de la edad moderna que declaró externalidad todo lo que no podía explicar. Así, como recordarnos que los valores humanos nacen de la dialéctica del don, es decir, de la reciprocidad interhumana.



13. La reciprocidad y el origen de los valores humanos

Dominique Temple

Todas las tradiciones han tenido la intuición de que la conciencia humana es el lugar de la confrontación de dinámicas mutuamente contradictorias. Esta perplejidad ha sido calificada de diversas maneras: “fuerzas ciegas”, “tinieblas”, “caos”.

Hay pensadores que han descrito la aparición de la conciencia como una metamorfosis de las tinieblas a la luz. Otros han precisado esta idea a partir de las metáforas de la identidad y la diferencia. La identidad, afirman, no puede permanecer invariable, sino que debe ser relativizada por la diferencia. Ello implica el rechazo de lo mismo; por ejemplo, la prohibición del incesto, en la conformación de la función simbólica y, por tanto, en la organización de la sociedad.

O la inversa. La diferencia, para ser fecunda, debe relativizarse por la identidad. Ello implica el rechazo de lo otro. En el caso de las comunidades amerindias, por ejemplo, Lévi - Strauss observa: “En el pensamiento de los indios de la América septentrional y, sin duda, también de los otros, el equilibrio familiar se concibe en permanente amenaza: sea por el incesto, que es una conjunción abusiva, sea por una exogamia lejana, que representa una disjunción llena de riesgos. Por tanto, los lazos familiares no deben ser ni demasiado próximos, ni demasiado lejanos” (**Paroles données**).

Según nuestra propia tradición occidental, la alteridad, simbolizada por la diferencia sexual, es requerida por los Elohin: “Creemos al hombre a nuestra imagen y semejanza” y los “crearon macho y hembra”, pero no sin una identidad común: la mujer surge de la costilla del macho. Se podrían multiplicar los ejemplos.

La reciprocidad

Ahora bien, ¿por qué la mayoría de las tradiciones colocan la Reciprocidad en el inicio de la historia humana? La conciencia de sí ¿no emerge acaso cada vez que apuestas, mutuamente contradictorias, se neutralizan las unas a las otras y liberan un instante de libre elección entre sus determinaciones respectivas?

Ahora bien, el paso de una situación a su contraria (por ejemplo, de la vida a la muerte, para cualquier animal amenazado por su depredador) es, generalmente, un instante fugaz y las opciones no le interesan al ser vivo, que está dirigido por su finalidad biológica. Cuando esta situación contradictoria, empero, es generada por la Reciprocidad, el instante de elección se eterniza, escapa a la empresa de la vida y se constituye como un instante de libertad.

“Aquel que actúa debe sufrir”. Este proverbio, que ya Esquilo consideraba antiguo, confronta dos situaciones antagónicas, obrar y sufrir, invirtiéndolas por el Principio de reciprocidad. La Reciprocidad aparece así como una astucia por la cual cada uno redobla la finalidad inherente al obrar por la finalidad inherente al sufrir. Dos conciencias biológicas, ciegas cada una para la otra, se convierten, por su confrontación y relativización recíproca, en concientes la una de la otra y se dan mutuamente sentido. Es un equilibrio contradictorio perfecto. De este modo, la Reciprocidad instauro una Conciencia de conciencias, libre en relación a las determinaciones de la biología.

Esta Conciencia de conciencias se presenta como otro para el yo de cada uno; lo que no quiere decir reducible al yo de los demás. Es una referencia que se presenta como externa a la identidad individual, tanto del uno como del otro. Esta alteridad radical parece nacer fuera de la naturaleza. Es por ello, sin duda, que ha sido calificada de sobrenatural o, simplemente, como Dios.

Hay que subrayar que esta nueva Conciencia de sí, liberada de toda determinación biológica, es consciente de sí misma: es su propia revelación; lo constituye en Sujeto.

Esta revelación, que hemos designado como el Otro, se presenta como Sujeto en cada miembro de la pareja de la relación de reciprocidad. Este Otro-Sujeto, que resulta de la expansión del sí mismo en la relación con los demás, equivale a un nuevo nacimiento: el de la humanidad en cada uno de nosotros. De ahí la expresión, común en todas las comunidades de reciprocidad: “Henos aquí, los verdaderos hombres”.

La reciprocidad y lo simbólico

El sentimiento de ser humano, nacido en el corazón de la reciprocidad, se expresa, tanto a través del cuerpo como sobre el cuerpo mismo, gracias a lo que Aristóteles ha llamado “la belleza”: un don que recibimos demás.

Se podría hablar de transfiguración. Cada uno es, en efecto, más que el mero testigo o el espejo del Otro; está inspirado por el Otro. La belleza, justamente, da testimonio de ello.

Pero se podría hablar también de transustanciación, ya que el cuerpo es la sede de la metamorfosis del yo en él; de la metamorfosis de una identidad natural en una identidad humana.

Fortalecidos por el Principio de reciprocidad, los hombres han aplicado este Principio a todas sus demás actividades: alimentar, amar, procrear, morir, cuidar, producir, consumir, etc.. así como a las expresiones de esos sentimientos: cantos, himnos, danzas, tatuajes, pinturas corporales, adrezos que, a su vez, se pueden desprender del cuerpo, convirtiéndose en máscaras: los rostros de lo espiritual. De este modo, todo lo que se da o que se transmite como tal, se convierte en un símbolo.

La conciencia humana no es solamente un producto de la metamorfosis de las energías de la naturaleza; ella transforma la eficiencia de esas energías en su propia eficiencia: es el “debe” de los ancianos o “la obligación de reciprocidad”. El mana de los polinesios, el hay de los maromees, el *ajayu* de los aymaras, el espíritu del don, redescubierto por Marcel Mauss, son, pues, eficaces.

El símbolo es activo, es motor, es energía, con igual categoría que las otras energías de la naturaleza; es una palabra imperativa: un mandato. El objeto simbólico está dotado de una fuerza que arrastra a los otros en su movimiento: el objeto que va de uno a otro crea aún más sentido.

La movilización del don, por la Reciprocidad, produce el espíritu del don que ordena su reproducción. Dar y recibir se convierten en obligaciones del mismo don.

Ahora bien, si la Reciprocidad se expresa en términos de violencia, aparece el espíritu de venganza, el *kakarma* de los jíbaros, los *erinyes* de los griegos... que llaman y ordenan la venganza. Un muerto que no sea invocado públicamente permanecerá sin sentido; cualquier muerto debe ser proclamado y la tierra se poblará así de espíritus vengativos; es la hora de los chamanes.

Notemos que, en la reciprocidad de dones, la inversión de un objeto simbólico es una pérdida para el donador, pero ésta pérdida es simbólica de la misma función simbólica, puesto que es análoga a la ampliación de las fuerzas de la naturaleza necesaria para la génesis del valor.

La ofrenda o el sacrificio son, de este modo, la puesta en escena del nacimiento de lo simbólico; la representación de la metamorfosis de lo natural en espiritual.

Si el símbolo deviene un préstamo significativo, para engendrar más sentido desde que entra en un nuevo ciclo de reciprocidad, el don recibirá en cada re-inversión un nuevo valor: la plusvalía del prestigio que conferirá a aquel que lo recibiera. De ahí proviene la puja del don. Si el mana se expresa en el adorno y, después, en el tesoro, adornos y tesoros se recibirán como títulos de gloria.

El deseo de adquirir prestigio, reconocido en los símbolos, pugna ahora con el deseo de ser autor del prestigio que se produce al volver a donar.

Toda parálisis en la inversión de la palabra, para crear más sentido, es, al mismo tiempo, la parálisis de la génesis que induce al fetichismo del valor, a la apropiación del símbolo y a la competencia por el poder de unos sobre los otros. La finalidad del don puede, por tanto, ser convertida en su contrario: en propiedad y en poder.

La reciprocidad y lo económico

De la experiencia primordial de la Reciprocidad, retengamos lo siguiente: que engendra un sentimiento que se convierte en valor de referencia y que este valor es pronto reimpulsado en una nueva estructura de reciprocidad. Estos dos niveles de reciprocidad pueden ser llamados, el uno, real y, el otro, simbólico.

Pero, ¿por qué el don? El don lleva a la reciprocidad fuera de su contexto biológico, fuera del cuerpo a cuerpo de la filiación y la alianza: trasciende lo real porque es un símbolo. El don es hospitalidad, don de víveres, pero también, inmediatamente, un símbolo de la humanidad nacida de esta hospitalidad, nacida de este don de víveres y, por tanto, una palabra que se sitúa a otro nivel que el de la naturaleza, suscitando la construcción de una segunda existencia, una existencia artificial: la sociedad.

El don permite recrear la reciprocidad como fundamento económico de la sociedad. El don modifica lo real: se convierte, efectivamente, a su vez, en alimentos, hospitalidad, protección y cuidado, pero a partir de una producción destinada a este efecto.

En seguida, dar, recibir y devolver, significan “producir-para-dar”, “consumir-para-recibir” y “producir-para-volver-a-dar”. Por tanto, el continuo “dar-recibir-devolver” incrementa el sentimiento de humanidad, pero para construir la sociedad como el lugar de la producción.

La ruptura del ciclo significaría la muerte de la sociedad, a menos de renunciar al don, sin renunciar a la reciprocidad, lo que instauraría el pillaje, el rapto y la muerte, exigiendo venganza para ser reconocido por los demás en tanto que enemigo, como Caín, cuyo don no fue recibido con agrado.

La reciprocidad y lo político

De aquí provienen dos formas de reciprocidad opuestas, la del don y la de la venganza. En las comunidades de América, aparecen íntimamente vinculadas como si una debiera ser necesariamente equilibrada por la otra. Otras veces van juntas; la reciprocidad positiva, animando las relaciones próximas, y la reciprocidad negativa, animando las relaciones lejanas.

Entre los jíbaros, una red de relaciones de hostilidad (reciprocidad negativa) se encuentra entrelazada con una red de relaciones de alianza (reciprocidad positiva). Un hombre anuda, con un compromiso, una relación de amistad eterna. Lo da todo y recibe todo del otro. Pero cada uno puede establecer una relación idéntica con otra persona. De este modo se crean redes de amistad abiertas a los extraños, pues no están restringidas por ninguna condición previa de parentesco o de alianza. Estas redes trazan caminos para la circulación de la riqueza.

En los Andes, existen tanto organizaciones dualistas, en las cuales amistad y enemistad están íntimamente mezcladas, como organizaciones cuadripartitas, en las que las familias se hacen frente en dos mitades para las relaciones de dones y de alianza y en otras dos mitades para los actos de violencia y hostilidad. Aquí todavía se observa un curioso equilibrio entre las estructuras que movilizan la benevolencia y aquellas que movilizan la violencia.

Estas mismas comunidades, de la Amazonia y de los Andes, incluso hacen más justicia a la reciprocidad generalizada, pues es suficiente tres miembros para construir este tipo de reciprocidad.

La reciprocidad binaria más simple, la que nace del encuentro con los demás, engendra una conciencia de sí, libre de toda determinación biológica. De dos existencias biológicas puestas en juego, resulta una Conciencia de conciencia que aparece como un Tercero entre ellas, un Tercero invisible. El sentimiento de liberación que caracteriza tal Conciencia de conciencia es también el de una energía: se experimenta como potencia autónoma, libre, aunque no pueda manifestarse sin la presencia de los demás.

Así, pues, si esta energía se instala en cada miembro de la pareja de reciprocidad, como su propia libertad, no tiene menos razón de ser para uno que para el otro. Tanto más, cuanto que desde el momento en el que se manifiesta como sujeto para el uno, aparece también en la expresión del otro. De este modo, adquiere inmediatamente un cuerpo y un rostro familiar. A esta experiencia llamaron los griegos *philia*, mutua amistad.

Nada semejante en la reciprocidad terciaria, donde la imagen del Otro es compartida con el compañero pasivo y con el compañero activo. Ninguno de esos dos compañeros puede revelarle al intermediario el sentimiento del Otro-sujeto, del Tercero; es decir, el sentimiento de humanidad.

El intermediario tiene la impresión de encontrarse solo para realizar lo que acabamos de llamar el Tercero (el Otro-Sujeto). El Tercero intermediario de una estructura de reciprocidad terciaria sólo puede reconocerse a sí mismo, como humanidad, en el eco de su propia palabra que le suscita la impresión de que él es la única fuente del Otro-Sujeto.

La reciprocidad terciaria engendra la individualización del Otro-Sujeto en tanto que humanidad revelada a sí misma. No está, por ello, condenado a la soledad, puesto que la estructura de reciprocidad le impone implícitamente tener en cuenta la existencia de su prójimo, tanto como la suya propia. Le im-

pone postular que aquel del cual se origina su padecimiento pueda padecer y que aquel sobre el que actúa pueda actuar, so pena de su propia desaparición como ser humano; so pena de muerte espiritual.

Dicho de otra manera: la reciprocidad segmentada reconoce al prójimo, siempre que éste done o reciba, como Otro-sí-mismo. Y la estructura terciaria centralizada reconoce, a su vez, como Otro-sí-mismo a cualquier otro donador o donatario; reconoce a quien se encuentre en el lugar del Tercero intermediario el postulado de que todo hombre es Otro-sí-mismo, pese a que este otro esté ausente de su horizonte, como tal.

El sentimiento que de ello dimana podemos llamarlo sentimiento de responsabilidad. Responsabilidad es, en primer lugar, receptividad al mandato, de una estructura invisible, de ser sujeto de la palabra en representación de todos. En segundo lugar, el acto de esa palabra, expresa y representa a toda la humanidad.

En la reciprocidad terciaria, la libertad individual es expresión de la responsabilidad, no del interés propio, como en un sistema de librecambio. Mejor dicho, la individualización del sujeto significa que la libertad se transforma en responsabilidad.

Ahora bien, este sentimiento de responsabilidad se transforma en un sentimiento de justicia, cuando una estructura terciaria o bilateral obliga a tener en cuenta la existencia de los otros. Digámoslo con un ejemplo: un don es recibido por un lado y dado por el otro, pero es equilibrado sistemáticamente por otro don que viene en sentido inverso, o sea, que vuelve al primer donador a través del mismo intermediario; ello implica, obviamente, la necesidad de tener en cuenta tanto la existencia de uno, como también la existencia del otro; esta dialéctica confiere a la responsabilidad del intermediario un nuevo sentimiento que se expresa, justamente, como un imperativo categórico; es decir, como un sentimiento de justicia.

Otras estructuras elementales de reciprocidad, como la redistribución descentralizada o la redistribución vertical, son, a su vez, matrices de otros valores, que no comentaremos aquí.

Se adivina, sin embargo, por estos ejemplos, que cada estructura elemental de reciprocidad es matriz de un valor humano específico, pero que la organización, o la relación entre estas estructuras, difiere de una a otra, tanto más cuanto algunas de estas estructuras se excluyen mutuamente, como la reci-

prociudad generalizada descentralizada y la reciprocidad generalizada centralizada.

Para conciliarlas es preciso hacerlas cohabitar concediéndoles territorialidades que les sean propicias. Las modalidades de estas cohabitaciones son diversas y, según la importancia o la prioridad que se conceda a una u otra de las estructuras elementales, los sistemas de reciprocidad conducirán a referencias éticas diferentes.

Entre los jíbaro, por ejemplo, el concepto de *kakarma*, surgido de un sistema de reciprocidad negativo, era antaño la referencia suprema y el parámetro de lo que se entendía por valor, en el sentido de coraje; por tanto, muy diferente de aquella de los franciscanos, cuyo maná, por así decir, era el producto de la reciprocidad de dones.

La expresión de cada uno de estos valores fundamentales: responsabilidad, justicia, amistad, confianza, etc. conduce a nuevas estructuras de reciprocidad; nuevas en el sentido de que se sitúan a otro nivel: el del lenguaje. La reciprocidad se convierte, de este modo, en principio de organización de la sociedad a partir de la eficacia de la palabra.

En los Andes, el lenguaje se desenvuelve, principalmente, gracias a una modalidad de la función simbólica que Lévi-Strauss llamó el Principio de oposición. Una comunidad de reciprocidad dualista se representa a sí misma, por ejemplo: en los textiles, por dos términos opuestos: negro y blanco. Esta oposición, convencional, autoriza la reproducción de la reciprocidad; vale decir, el blanco será listado de negro y el negro listado de blanco; lo que puede significar que de las dos mitades, hemos pasado a las cuatro secciones; es lo que se llama cuatripartición y cuya ciencia es la tetraléctica.

Las dos mitades podrían, sin embargo, decidir interrumpir el proceso de reciprocidad y cada una podría enfeudar a su dimensión particular el sentimiento de humanidad al cual ha accedido, excluyendo al otro. A partir de ese momento, cada uno tendría como fin su propio interés en detrimento del otro y se constituiría en comunidad separada; luego, propondría al otro de intercambiar lo que tuviera en exceso con lo que le faltara para realizarse según su ideal particular. Esta es la lógica que rige el surgimiento de nuevas comunidades, pero también pueblos y cantones.

En las sociedades amerindias, sin embargo, la reciprocidad se ha impuesto siempre sobre el intercambio, hasta que el intercambio fue impuesto por la colonización.

Hoy, la confrontación de los dos sistemas, de reciprocidad y de intercambio, operan según diferentes modalidades que van del *quid pro quo* histórico (el malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas: la occidental y la amerindia) hasta la reconquista de los valores de humanidad en el seno de los Consejos indígenas, pero sin que en todas partes pueda prevalecer una conciencia clara de las opciones que ofrecen uno y otro sistema.

La reciprocidad y lo religioso

La función simbólica, además del conocido Principio de oposición, conoce el Principio de unión. En efecto, las estructuras elementales de reciprocidad, como la redistribución generalizada descentralizada y la redistribución generalizada centralizada, sugieren una forma de expresión más adecuada que el Principio de oposición para expresar los sentimientos que ellas producen.

Llamamos, pues, a esta segunda modalidad de la función simbólica, Principio de unión. Este segundo principio se contrapone casi por todas partes al Principio de oposición y origina lo que vamos a llamar también una Palabra de unión; no otra cosa es la religión.

En los Andes, la Palabra de unión es muy distinta de la Palabra de oposición, debido al reparto de roles según las modalidades de la filiación paralela. Tradicionalmente, en las sociedades andinas, la línea masculina recibe la responsabilidad de expresar los valores sociales y políticos de la comunidad, por la Palabra de oposición, y la línea femenina recibe la responsabilidad de expresar los valores conviviales y familiares mediante la Palabra de unión.

Es fácil constatar hasta qué punto estas dos Palabras presiden la organización de la vida social, incluido el paisaje, Hoy, en el altiplano, la estancia está a menudo constituida por dos casas; una para los asuntos del varón: sus herramientas, aperos, etc. y la otra para los asuntos de la mujer: la cocina, la tejeduría, etc.; pero, una es cuadrada (masculina) y la otra es redonda (femenina). ¿Quiere esto decir que los varones sólo pueden proferir Palabras de oposición y las mujeres sólo Palabras de unión? No, ciertamente.

Es evidente que las mujeres utilizan también la Palabra de oposición y los varones la Palabra de unión. Ahora bien, cuando ellas son colocadas bajo la responsabilidad de una filiación paralela, las dos modalidades de la función simbólica deben asociarse entre sí en una unión indisoluble, gracias a la relación matrimonial, *jaqicha*, que se convierte entonces en la matriz de aquello que hay que denominar con la palabra aymara

jaqi que Félix Layme traduce como “ser humano que ha llegado a su madurez”.

Se alcanza la madurez, en efecto, por la conjunción de las dos modalidades de la función simbólica: la Palabra de oposición y la Palabra de unión. La Palabra de unión es susceptible, a su vez, tanto de reproducir la reciprocidad como de interrumpirla. La detención es sinónimo de totalitarismo, pues el centro impone entonces su imaginario a todos. Pero, incluso en esta posibilidad, las comunidades de la Amazonia y los Andes han elegido reproducir la Reciprocidad.

Los Huni Kuin (“Nosotros, los verdaderos hombres”) que viven en la frontera entre Perú, Bolivia y Brasil, se organizan en ocho clases, según el Principio dualista, pero, al mismo tiempo, como una sola unidad social y política, cuya claridad irradia alrededor de la aldea. Esta claridad disminuye alejándose y se pierde en lo desconocido, *Kayabi*.

Si la Reciprocidad fuera únicamente un Principio de unión y si la expresión del sentimiento nacido de esta comunicación fuera únicamente la redistribución generalizada a sus miembros, la comunidad tendría el sentimiento de ser la única que puede reivindicar el título de humanidad.

Pero los Huni Kuin reconocen que están influidos por Occidente que, en efecto, sustituyendo la Reciprocidad de dones por el Intercambio o el robo, destruye su orden comunitario y su entorno ecológico. Los Huni Kuin ignoran lo que hay más allá de lo que abarca su visión del mundo, pero descubren las huellas en los desórdenes que padecen.

En los Andes, una lógica idéntica parece actuar para desplegar la Palabra de unión, que es una palabra religiosa, más allá de la revelación ya adquirida. *Pachamama* es la Palabra de unión, pero, en los límites de su dominio, está influida por espíritus invisibles, los *saxra*, que los aymara saben reconocer por sus huellas, después de sus fechorías. En esta frontera, se puede encontrar un extraño personaje, el *Chamacani*, intermediario con los *ayllus* de la *Waka* y la *Saqlla*, capaz de hacer oír la voz “divina”.

Los rituales andinos y amazónicos, necesarios para guardar la inspiración de la Palabra, recuerdan a las jóvenes generaciones sobre cuáles estructuras de base está fundada la sociedad y hacia qué valores están ordenadas estas estructuras. La ofrenda es el ritual de la reciprocidad positiva. El *tinku*, el combate ritual, el de la reciprocidad negativa. El sacrificio es el ritual de la metamorfosis de las fuerzas de la naturaleza.

Lo diverso y lo universal

Estructuras elementales, formas y niveles de Reciprocidad, sus rituales, todo ello están organizados en diferentes sistemas: políticos, puesto que las instituciones dan un espacio propio a cada una de las estructuras elementales; económicos, puesto que la producción, la circulación y la distribución de riquezas dependen de estructuras de reciprocidad y de sus relaciones; en fin, culturales, según el predominio de tal o cual valor.

Los hombres se han apasionado en inventar toda clase de sistemas, para crear, primero, la amistad; luego, la justicia. Pero también han ido a buscar la reciprocidad de la muerte, por asesinato.

¿Qué camino permitiría alcanzar lo más rápido posible lo sobrenatural? Se diría que, por emulación, cada comunidad se empeña en saber cómo podría inventar la humanidad de modo diferente al de la comunidad vecina. ¿Cómo explicar, en efecto, un florecimiento tal de culturas, tradiciones, sueños, himnos y religiones? La riqueza de América no es ni su oro, ni su petróleo, ni su caucho, ni su plata, ni su guano, ni su gas, sino la abundante variedad de sus comunidades originarias.

Desde el momento en que nos encontramos en una comunidad amazónica o andina, se está confrontado con modos de vida extraordinarios, como el de la *maloca* amazónica, la gran casa, donde decenas de familias están separadas por los tabiques invisibles del respeto mutuo, donde todas las experiencias de la vida, del nacimiento, del amor y de la muerte pasan juntas. O el modo de vida de las aisladas familias jíbaras, donde cada uno vive siempre al acecho, entre la vida y la muerte.

El ser es, pues, diverso. Pero cada uno de estos sistemas es universal; universal por la calidad de los valores creados; universal porque el sentimiento de humanidad y la cultura que genera permite a cada uno participar en él a su comodidad.



14. ¿Qué Bolivia, entonces, es posible y deseable?

Javier Medina

El leitmotiv de esta especie de resumen es pragmático: ¿qué es posible emprender con los recursos que ya se tienen, habida cuenta el rumbo por donde irá el nuevo paradigma científico que va a configurar el siglo XXI? ¿Tiene sentido seguir deseando bellas quimeras que la misma razón y, sobre todo, la experiencia nos dicen que nos han sido negadas por la globalización de la economía? ¿Cuál es nuestro lugar en el mundo? ¿Cuál nuestra especificidad? ¿En qué somos buenos?

Una sociedad convivial

Históricamente, el concepto de “cantidad” ha sobredeterminado a las sociedades industriales; el de “calidad” a las sociedades vernáculas, como la amerindia. Ahora bien, la República de Bolivia no ha llegado a ser una sociedad industrial; hay fábricas, cierto; (10 empresas capitalizadas; 100 empresas grandes, 600 medianas y 6000 “informales”: Samuel Doria Medina) pero un par de golondrinas no hacen verano. En el deseo, empero, sí que es el modelo sobre el cual se ha construido el imaginario de la República. El modelo industrial, en un país sin fábricas y sin capitanes de industria, es el generador del gran simulacro que somos.

Ahora bien, desde el punto de vista de este análisis, tanto calidad como cantidad, tienen como criterio operativo el concepto de herramienta. Las socie-

dades industriales trabajaron sobre la hipótesis de que la herramienta podría sustituir al esclavo, retomando así la vieja discusión aristotélica. En este empeño la herramienta se convierte en “máquina-herramienta” y destila, a través de la producción en serie, lo que se va a llamar la productividad industrial, azuzada por el dogma desarrollista del crecimiento indefinido.

Terminada la revolución industrial, sabemos que la máquina herramienta se ha metamorfoseado en un implacable productor de servidumbre para el obrero y de intoxicación para el consumidor. El señorío del hombre sobre la herramienta, como dice Illich, fue reemplazado por el señorío de la herramienta sobre el hombre.

Por eso es que una “sociedad de calidad de vida” sólo se puede definir a partir de la relación del hombre con la herramienta y su entorno.

Iván Illich, **La Convivialidad**, llama, a este tipo de herramienta, convivial y dice que para que sea tal tiene que responder a tres requerimientos: (1) tiene que generar eficiencia sin degradar la autonomía de las personas; (2) no debe producir ni amos ni esclavos; (3) debe expandir el radio de acción de las personas.

Esto quiere decir que el hombre precisa de una herramienta con la cual trabajar y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Precisa de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe.

La escala óptima es aquella que permite al ser humano conjugar eficacia y autonomía y la diferencia entre la productividad industrial y la convivialidad es el paso de la repetición de lo mismo: economía industrialista de intercambio, a la espontaneidad del don: economía postcapitalista de reciprocidad. La relación industrial entraña una suerte de reflejo condicionado a mensajes emitidos por seres a quienes jamás se conocerá: abstracción y anonimidad; la relación convivial, en cambio, implica interacción de personas que participan en la creación de la vida social: personalización y localización.

La convivialidad es producida en el seno de una comunidad equipada con herramientas eficaces. Illich llama convivial a aquella sociedad en la que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta.

En ese sentido una Bolivia convivial parece más a la mano que una Bolivia industrial.

Una sociedad de frugalidad y calidad de vida

La inmensa mayoría de Bolivia: la Bolivia rural, periurbana, amerindia no van a poder acceder nunca a los ritmos y tasas de consumo de las sociedades industrializadas del Norte. Otras Bolivias, sí, como rebalse de la interacción de las élites occidentales con la globalización, pero no tanto por la dinámica propia de nuestro aparato productivo, que apenas si rebasa el nivel de ser exportador de materias primas, con aranceles preferenciales.

El Desarrollismo tercermundista azuza la ilusión de una quimera: progreso como consumo y riqueza como acumulación de dinero. No vale la pena entrar a la discusión de si con el consumo se incrementa la calidad de vida. Los sabios de Occidente dicen que no.

Por lo que a nosotros atañe, debiéramos ser pragmáticos. Si materialmente es imposible que el Sur pueda acceder a los mismos niveles de consumo del Norte, entonces no debiéramos, en nuestras políticas públicas, aspirar a ello. Toda la clave para salir del Tercermundismo está en no aspirar, no desear, lo que no se va a poder conseguir; máxime si encima ello, además de no posible, no es deseable; no aumenta la calidad de vida.

Lo inteligente y lo sensato, en cualquier circunstancia, es aspirar a calidad de vida. Ahora bien, resulta que a lo único que podemos aspirar, materialmente hablando, es a calidad de vida, ¿por qué no hacemos de esta necesidad y posibilidad una política pública?

En verdad, lo posible y lo bello es una Bolivia frugal y de calidad de vida y no una Bolivia industrializada y consumista que, encima, no va a llegar nunca a ser una realidad y que la estamos persiguiendo desde 1825. ¿No es éste un tiempo suficiente para verificar una apuesta?

Una sociedad de alta sinergia

No debe haber una sociedad en la actualidad que disponga de un sistema tan sofisticado e institucionalizado de circulación de información, energía, bienes, servicios, dones: ayuda mutua, en base a la reciprocidad, como las sociedades amerindias.

El Ayni ha permitido que esta civilización no sucumba ante la aplanadora de la modernidad que ha traído consigo el individualismo, la atomización de la vida, la primacía de la abstracción, la erosión de los valores humanos y la fragmentación de la realidad.

El *Ayni* es la ingeniería ritual del modelo de Red, con el que se tendrá que construir el proyecto de la Casa Común Planetaria. Para dar una idea de la complejidad del *Ayni*, habría que señalar cómo este sistema extiende su sistema de prestaciones recíprocas más allá del *Ayllu* visible, de acuerdo al cosmos newtoniano, a los *Ayllus* de lo que David Bohm ha llamado el **Orden implicado**: el de las *Wakas* y la *Sallqa*, en el caso andino.

Ahora bien, lo que causa perplejidad es ver cómo teniendo semejante recurso, a la Bolivia occidental no se le ha ocurrido usarlo para incrementar su riqueza. El *Ayni* debiera aparecer en los Planes de Desarrollo Municipales y en los Planes Anuales Operativos. Estos instrumentos de gestión deben incluir el *Ayni*, no sólo como el “aporte local” de los pobrecitos beneficiarios que no tienen dinero. El *Ayni* tiene que romperle la hegemonía al Dinero de ser considerado como el único medio capaz de mover al mundo.

De la noche a la mañana podríamos, por lo bajo, duplicar nuestros recursos disponibles, si involucráramos el *Ayni* en las finanzas públicas. Ahora bien, para que esto no sea un saludo a la bandera, es preciso que las soluciones, vía *Ayni*, salgan de la iniciativa de la misma gente; es decir, que se hayan generado desde abajo, en los talleres de planificación participativa.

La gran riqueza de Bolivia es el *Ayni*, su pobreza es el dinero.

Una sociedad de baja entropía

Nicholas Georgescu-Roegen, **The Entropy Law and the Economic process**, desde las teorías del caos y de la termodinámica, ha mostrado la miopía suicida de la Economía de intercambio del industrialismo. Desde la perspectiva de la Ley de entropía, el bendito crecimiento, en realidad, resulta una ilusión. En efecto, en la medida que se produce más, en menos tiempo, mayor es la cantidad de energía no reinvertible que se produce y, en consecuencia, menor es la cantidad de energía disponible. Eso significa que a mayor crecimiento económico, mayor decrecimiento de la naturaleza.

Desde la Segunda ley de la termodinámica, la Economía de intercambio del industrialismo avanza en forma de count down. Mientras más cree que avan-

za, más retrocede en los hechos, globalmente. Mientras menos gastamos, más ganamos. De ahí que Georgescu-Roegen proponga estimular economías de bajos niveles entrópicos o, como dice el, de “economías sintrópicas”. Pues bien, eso es lo que son, justamente, las Economías de reciprocidad.

Ahora bien, la tecnología andina, en especial, y las tecnologías indígenas, en general, son tecnologías sintrópicas; es decir, intensivas en mano de obra y extremadamente eficientes en el uso de la energía. Algo que necesita a gritos la Economía de intercambio que es intensiva en capital y en gasto entrópico de energía.

V.M. Toledo, ha demostrado cómo la agricultura americana necesita meter 9 *inputs* de energía (en petróleo, abonos, pesticidas, herbicidas, diesel, etc.) para producir 2 *outputs* de energía (en proteínas, vitaminas, minerales, hidratos de carbono), versus la agricultura de policultivos de los *Tsembaya* de Nueva Guinea que necesitan meter 4 *inputs* de energía (humana) para producir 15 *outputs* de energía (en proteínas, vitaminas, minerales, hidratos de carbono). Vale la pena recordar que los *Tsembaya* son considerados los agricultores más primitivos del mundo, desde el punto de vista de la agricultura industrial, pero los más eficaces desde el punto de vista de la eficiencia energética.

Pero, además, es que las tecnologías amerindias, por ello mismo, son integrales.

Por ejemplo, una andenería está, al mismo tiempo, creando suelo agrícola, donde no lo había, dado el escaso humus en pendiente; está regulando el clima (la única tecnología eficaz contra heladas y granizos) gracias al efecto de turbulencia que produce el escalonamiento de la pendiente y gracias al efecto térmico que produce la piedra de la andenería, al conservar el calor del día durante la noche. El sistema de canales no sólo regula el uso del agua, sino que la almacena en los acuíferos del cerro, mantiene llenos los manantiales y los dosifica y distribuye en todo el espacio cultivado en la ladera.

Otro tanto se puede detallar de las otras tecnologías amerindias, insuperables en el manejo de la energía. Si la Economía es la ciencia del manejo de la escasez para producir abundancia, la tecnología y las economías amerindias son, otra vez, una inagotable fuente de inspiración para construir la Casa Común Planetaria.

Una Bolivia posible es una que tenga sistemas económicos sintrópicos y no una quimérica Bolivia industrializada con un sistema económico altamente entrópico.

Una sociedad de equilibrio

Conceptualmente, la sorda lucha y enfrentamiento entre la Bolivia occidental y la Bolivia amerindia ha sido la pugna por instaurar un modelo de sociedad basado en privilegiar sólo la variable cuantitativa, extractiva, reduccionista-mente economicista, versus el modelo de sociedad amerindio, basado en tener en cuenta todas las variables: de ahí su complejidad y, al mismo tiempo, basado en buscar su equilibrio: de ahí su homeostasis.

Por esta razón, las sociedades amerindias son básicamente sociedades anti-desarrollo. El desarrollo apuesta al crecimiento exponencial de un sola variable a costa de todo lo demás.

Los amerindios se han resistido, como han podido, hasta el día de hoy, a este sistema. El resultado de cinco siglos de pugna desigual, es una suerte de empate trágico: ni funciona bien el modelo occidental, por eso somos “pobres” en los indicadores del Desarrollo; ni funciona bien el modelo amerindio, por lo que éstos se tienen que contentar con resistir (bloqueos, huelgas...).

La Bolivia posible, por tanto, debería consistir en desbloquear ese impasse y facilitar que los dos sistemas funcionen y dejen de bloquearse mutuamente.

Una sociedad eco-simbiótica con su espacio

En cuanto al espacio ocurre también otro bloqueo conceptual y operativo. Se enfrentan la visión mediterránea de región, válida para espacios planos, de humus profundo, alta pluviosidad, poca biodiversidad, muy homogéneos, a la que se ha añadido la visión cartesiana del espacio como una res extensa, inerte, plana, con la visión amerindia del espacio, entendido como un ser vivo, inteligente, caprichoso, imprevisible y que se expresa en la metáfora de “el Ayllu como animal”, que tiene las cuatro patas en tierras bajas, el estomago en los valles y la cabeza en tierras altas. Dicho conceptualmente, la conocida estrategia de la ocupación vertical de un máximo de pisos ecológicos, por tanto discontinua, pero en simbiosis interzonal y no como compartimentos estancos.

Volver a tejer ecosimbióticamente el espacio a partir de los Municipios, mediante el concepto de Mancomunidad, es la estrategia más fácil, barata y a la mano para acceder a la variedad que ofrece la biodiversidad boliviana.

Morirse de hambre y estar desnutrido en Bolivia, sólo es posible porque el lavado de cerebro ha sido muy profundo, se han trastocado todos los valores, los propios y los ajenos, y la autoestima está por los suelos

Propongo, pues, que nos pongamos metas pragmáticas, en vez de desear la quimera que proponen los proyectos clásicos de promoción económica, desde 1953: que los amerindios se conviertan *en farmers* blancos y protestantes, y la alta montaña tropical se comporte como el medio oeste americano y los llanos amazónicos como la pampa argentina, porque sólo semejantes ecosistemas podrían soportar esa estrategia de transformación productiva del agro.

En vez de esa fatamorgana desarrollista, propongo algo más obvio y a la mano: que los amerindios desplieguen todas sus grandes cualidades como criadores de la vida, expertos en biodiversidad, tejedores de la simbiosis interzonal, de modo que podamos hacer de nuestra biodiversidad y multiculturalidad el insumo con el que podamos articularnos a los postmercados de la globalidad.

Así, pues, es más fácil tejer nuestra biodiversidad ecosimbióticamente, que llegar a hacer de este espacio una llanura isotrópica para hacer la Revolución verde.

Una sociedad de redes y flujos dinámicos

Un peligro latente del proceso de municipalización es entender los 314 municipios como 314 compartimentos estancos. Si se consolida esta manera de entender la municipalización se va a acelerar y agudizar la pobreza y se va a incrementar la migración a las ciudades del eje central. Ahora somos pobres; entonces seremos tercemundistas de verdad: miserables, hacinados y desarraigados.

Pero también podemos entender la municipalización como las unidades básicas para que la sociedad, no el Estado, recomponga el espacio en nuevas redes y mancomunidades. Por eso el concepto de Mancomunidad es estratégico para la sostenibilidad de la Participación popular.

Es preciso entender el espacio como un espacio vivo. Para ello, como dijimos, es menester investigar por donde fluyen los servicios, los bienes, la información, los dones, la energía; con otras palabras, cuales son los recorridos, en el tiempo y en el espacio, de nuestras ferias y mercados, los trajines de la reciprocidad, los santuarios, las fiestas e incluso los eventos deportivos. Es decir,

cuales son los nucleadores de la socialidad, los generadores de los vínculos y las conexiones que tejen la socialidad, es decir, nuestros productores y generadores de humanidad. Para ello es estratégico implementar el Municipio indígena que faculta la Ley del Diálogo (Art. 5, parágrafo 2).

En esto Bolivia es pródiga; su problema es que el Estado no diseña sus políticas públicas en base a este insumo fundamental. Bolivia no se construye sobre sus fortalezas sino sobre sus debilidades y carencias respecto del modelo industrial.

Una sociedad de democracias locales directas

La dinámica natural de las organizaciones territoriales de base cultiva una suerte de Democracia de tipo consejista en el que la Asamblea, los talleres: la interacción cara a cara son el corazón del sistema.

Pues bien, el florecimiento de este recurso que posee la sociedad boliviana va a depender grandemente, por un lado, de que el Estado y, por otro, las Entidades ejecutoras, no intervengan tecnocráticamente, ora para sacarles información científica, ora para misionar desarrollistamente y bajar línea, desvirtuando lo que son en realidad.

¿Qué son, en realidad? El crisol de la integralidad; el espacio donde emerge la inteligencia colectiva, donde se garantiza la simbiosis a diferentes niveles de la sociedad, donde se regula el sistema mediante un control jerárquico descendente y un control democrático ascendente. Estas Asambleas son el lugar y el momento donde se ejerce la subsunción del individuo y la pareja en totalidades cada vez mayores; donde se favorece las organizaciones paralelas: territoriales, funcionales, rituales etc.

El lugar y el momento desde donde se impulsan los círculos virtuosos; se fractaliza el conocimiento: los saberes locales se interfecundan y complejizan mutuamente, formando corpus cognitivos eficientes para tomar buenas decisiones. Estas asambleas son el lugar y el momento desde donde la comunidad pilota la co-evolución y la co-gestión de la *Pacha*. Aquí el verbo pilotear es usado en su sentido etimológico, *kibernao*, como conducción y gobernanza.

Así, pues, circunscribamos la Democracia representativa y la “forma Partido” para el manejo del Estado Nación y liberemos los espacios municipales para el florecimiento de las Democracias participativas locales, sin la “forma Partido”.



Epílogo: Lectura de la visión indígena desde el nuevo paradigma ecológico

Javier Medina

La humanidad avanza en espiral. Volvemos, a un nivel más complejo, a una comprensión orgánica de la realidad. Lo más antiguo y lo más nuevo vuelven a encontrarse. En este nuevo bucle, la ventaja comparativa de las sociedades indígenas consiste en haber conservado tanto el saber como el know how, para la humanidad del siglo XXI, del gran desafío que plantea el nuevo paradigma científico: construir una civilización planetaria en el continuo biosférico.

Llamar la atención acerca de esta conexión de las cosmovisiones amerindias y la cosmovisión ecológica es el objeto del siguiente texto.

Gaia y Pachamama son seres vivos

Morris Berman, **El reencantamiento del mundo**, nos recuerda que, hasta el siglo XVII, la naturaleza fue sentida y considerada como viva, encantada, como el lugar de pertenencia del ser humano. Hasta hace 250 años el ser humano no se sabía un observador ajeno al cosmos sino un participante de su misterio. Su destino estaba ligado al de la naturaleza y ello daba sentido a su vida.

Esta visión animista del cosmos, que permite al ser humano estar cognitivamente amoldado al mundo, es un filón que los pueblos amerindios han conservado, protegido, guardado y hecho llegar hasta el siglo XXI.

La visión mecanicista del mundo se remonta a los siglos XVI y XVII pero fue explícitamente formulada por Julien Le Mettrie, en el siglo XVIII, en su obra **L'Homme machine** y por Joseph Louis Lagrange en su **Mécanique Analytique**. La tesis mecanicista ha pasado por tres fases.

En la primera con Galileo, Newton y Descartes, los procesos orgánicos eran explicados en términos mecánicos. Los científicos buscaban explicaciones estrictamente mecánicas para la digestión, la génesis embrionaria, las reacciones nerviosas y hasta para el funcionamiento de la mente.

En la siguiente fase, era industrial, los seres vivos fueron comparados con las máquinas de vapor y los procesos vitales con la combustión. Priestley, por ejemplo, pensó que los ratones y las velas emitían una sustancia que denominó "flogisto". Por tanto, cuando ya no quedaba flogisto la vela se apagaba y el ratón moría. Vida y combustión eran lo mismo.

Lavoisier substituyó el flogisto por el oxígeno. La metáfora termodinámica toma el relevo. Se demostró que, durante el metabolismo, la energía se conserva (primera ley de la termodinámica) y el calor se disipa (segunda ley). Luego, se comprobó que la vida es más que la combustión de alimentos para liberar energía; también implica síntesis, el cambio de energía de un estado de materia a otro.

En la tercera fase (siguiente ola de la revolución industrial) aparece la metáfora química. Como en la química, pues, un organismo utiliza materias primas y les incorpora una reacción biológica para producir nuevos compuestos. Dicho termodinamicamente: los procesos vitales superan la influencia de la segunda ley porque la biosfera, dentro de la que se dan, es un sistema abierto desde el punto de vista de la energía.

J. H. Woodger, **Principios biológicos**, critica a los científicos mecanicistas por pretender "tener una máquina sin una mecánica". Su problema, dice, es demostrar "cómo es posible tener una máquina que nace, funciona, se repara, autoregula y, finalmente, se divide en dos máquinas, sin una mecánica".

Los científicos mecanicistas han olvidado que las máquinas presuponen "organismos" que ellos pretenden negar. Ahora bien, al intentar eliminarlos

(como, por cierto, los economistas con el don) los han “externalizado”; a la espera de que nadie se percatara. Lo notable es que la mecánica cuántica ha dejado, científicamente, obsoleta la visión mecanicista, pero ésta continúa todavía con fuerza. ¿Cuál podría ser la razón? E. Goldsmith, **El Tao de la ecología**, sostiene que la explicación vendría por el hecho de que la visión mecanicista está ligada a los intereses del industrialismo y a la ideología del desarrollo.

Si el mecanicismo, por ejemplo, afrontase la naturaleza humana como una forma compleja de vida, tendría también que afrontar el hecho de que sus necesidades, también complejas: biológicas, sociales, ecológicas, espirituales y cognitivas, son satisfechas cada vez menos adecuadamente con el progreso y el desarrollo económico. En efecto, si el ser humano es una máquina se puede sostener que sus únicas necesidades son de orden material y tecnológico; precisamente las que pueden ser satisfechas por el sólo desarrollo económico: ingresos monetarios.

M. Polanyi, **Personal Knowledge. Toward a Post Critical Philosophy**, sostiene que la mecánica universal de Laplace “induce a la idea de que el bienestar material y el establecimiento de un poder ilimitado son el bien supremo”. La industrialización mecanicista, al reducir a plantas y animales al nivel de materias insensibles, carentes de propósito y de inteligencia, ha eliminado las barreras “animistas” que se resistían a la explotación económica indiscriminada. La enfermedad de las “Vacas locas”, por ejemplo, es el precio de esta cosificación industrial de la vida, que está empezando a pasar factura.

Ahora bien, la visión mecanicista, si bien se impuso con la revolución industrial, fue resistida también en Occidente. Henry Moore, en el sigloXVII, recuperó el concepto platónico de *Anima mundi*. Los dos siglos siguientes, los románticos la complejizaron más. W. Goethe percibía la naturaleza como “activa, viva, manifestándose en su totalidad en cada mínima parte de su ser”. Los románticos desarrollaron una visión ecológica de la naturaleza: un ser vivo no podía ser desmontado y luego reconstruido como un reloj. El mundo está vivo, no muerto como suponen los científicos.

El siglo XX conoció el concepto de *élan vital* de H. Bergson, **La evolución creativa**.

“Este ímpetu, *élan*, que fluye paralelo a las líneas de la evolución, entre las cuales se divide, es la causa fundamental de las variaciones, al menos de aquellas que permanecen, se acumulan y crean nuevas especies”. El problema con el

élan vital, así como con la “entelequia” de Driesch es que son tan vagas, como el “flogisto”, pero, panza arriba, siguen resistiéndose al mecanicismo reduccionista de la ciencia moderna.

J. Needham, **Orden y vida**, plantea en la década de los treinta el paso siguiente. Lo que se requiere es una teoría de la vida no mecanicista; para ello, tal teoría debe ser holísta. Los seres vivos están vivos porque son parte de un todo. Sus rasgos esenciales: su dinamismo, creatividad, inteligencia, propósito, no son perceptibles si se los estudia aisladamente de la jerarquía de los sistemas naturales de los que son parte. Needham llega a afirmar que “una molécula, un átomo o un electrón, si pertenece a la jerarquía espacial de un organismo vivo, estará tan vivo como una célula, mientras que inversamente, si una entidad no pertenece a esa jerarquía espacial, estará muerta”.

Needham habla de la vida a nivel biológico, pero esos criterios valen también para niveles más complejos de organización: ecosistemas, la sociedad humana, e incluso el planeta Tierra mismo.

James Lovelock es conocido por haber sido el primer científico en afirmar que el planeta Tierra es un ser vivo: “Gaia está viva”. En su libro, **Gaia: la ciencia práctica de la medicina planetaria**, Lovelock considera como viviente a “todo aquello que se metaboliza y se autoregula. Razón por la cual la vida es algo compartido por los gatos y los árboles, por las colmenas, los bosques, los arrecifes coralinos y por Gaia”.

Se encuentran, pues, los contrarios: Pachamama / Gaia son considerados como seres vivos.

Los seres humanos, los animales y las plantas tienen conciencia / ajayu

E. Jantsch, **The Self-Organizing Universe**, sostiene que la evolución es habitualmente considerada como la historia de la organización de la materia y de la energía. No obstante, también puede ser vista como “la organización de la información en la complejidad del conocimiento”. Tal cosa, “puede interpretarse como la evolución de la conciencia”, el estado más elevado de la evolución, que correspondería a la “noosfera” de Theilhard de Chardin. Continua: “una vez alcanzado tal estadio, el Universo íntegro puede ser identificado con la conciencia y será ésta la que determinará el curso de posteriores evoluciones”.

C.J. Herrick, **La evolución de la naturaleza humana**, considera a la conciencia como un estado de conocimiento, asociado a una elevada actividad mental que puede ser requerida si se necesita identificar e interpretar detenidamente un desafío ambiental importante, ante el que es indispensable una respuesta inmediata y, con frecuencia, innovadora. Ahora bien, en esta tesis no sólo se encuentra el ser humano sino todo ser vivo que interactúa con su entorno: su medio ambiente.

W.H. Thorpe, **Science, Man and Moral**, está dispuesto a aceptar que el ser humano no es el único ser vivo que posee esta facultad. Observa el mismo nivel de conciencia en los animales superiores (chimpancés y delfines han sido los más estudiados) y la posibilidad de su presencia aún en niveles inferiores de la escala animal. La conciencia es la que posibilita la adaptación al entorno, sin lo cual no hubiera habido evolución de la vida.

Julián Huxley, **Evolución en acción**, nos habla de la organización “intensificadora de la mente en el cerebro de los animales”. Considera que esto aporta una conciencia mayor de las situaciones externas e internas y permite a los seres vivos afrontar mejor las situaciones caóticas y complejas.

Para ciertos autores, todos los sistemas naturales están dotados de conciencia o “bioconciencia”. Theilhard de Chardin va más lejos, llega a atribuir una conciencia primaria al átomo.

Hay consenso, sin embargo, en considerar la conciencia como una característica de todo organismo vivo; en estado embrionario, en los organismos simples y más desarrollada según sea la evolución del cerebro, en especial del neocórtex, en los organismos más complejos.

Desde este punto de vista, la “conversación” amerindia con todo lo que vive: la esfera Waka y la esfera Sallqa, deja de ser asunto de gente supersticiosa y simple. Todo lo contrario.

La ecología y los saberes indígenas son subjetivos

Uno de los argumentos con los que se desvaloriza los “saberes locales indígenas” es que no son científicos; con ello se quiere decir que son subjetivos e irracionales, es decir, que son pura superstición. Esta ignorante petulancia proviene de que, en la era industrial, se consideraba objetivo el conocimiento científico porque, pretendidamente, estaba libre de valores, creencias, ideas personales de quienes los detentaba y, por tanto, era neutral.

Ahora sabemos que, en realidad, el conocimiento científico no es epistemológicamente diferente de otras formas de “conocimiento”. El antropocentrismo occidental gusta creer, sin embargo, que el conocimiento humano es algo muy especial, pero en realidad es una manera, entre otras, de manejar información y, por tanto, como ahora sabemos por las nuevas ciencias de punta, se genera, organiza y utiliza del mismo modo que otras clases de información.

En cualquier caso, sabemos por la ecología, E. Goldsmith, **El Tao de la ecología**, que la información objetiva no juega ningún papel en la estrategia de la ecosfera. “La información utilizada por los sistemas naturales, en todos los niveles de la organización, no es objetiva sino subjetiva”.

Así, por ejemplo, la información contenida en un óvulo fertilizado no es objetiva; contiene lo que precisa el desarrollo del embrión. Del mismo modo, la información contenida, por ejemplo, en el modelo cognitivo de un pueblo indígena tampoco es objetivo. Roy Rappaport, **Ecology, Meaning and Religion**, ha mostrado cómo su papel consiste en asegurar la adaptación de la sociedad en cuestión al medio ambiente específico en que vive; por tanto, un sistema cognitivo sólo puede ser juzgado en términos de su aptitud para lograr este propósito.

Aunque los científicos del viejo paradigma sigan rehusándose, los modelos científicos más duros: la física, las matemáticas, también son subjetivos. Francis Bacon, “el padre de la ciencia moderna”, fue el primero en insistir en que “la ciencia debía separarse sin contemplaciones de los valores”; a los que llamó “los ídolos del entendimiento”, pero no hizo nada por practicar lo que postulaba. Su “conocimiento científico”, lejos de estar libre de valores, se erigió explícita e intencionalmente para “dar al hombre poder sobre la naturaleza”. No tuvo empacho en afirmar que “La verdad y la utilidad son perfectamente idénticas y aquello que es más útil en la práctica es lo más correcto en teoría”, **Novum Organum**.

Ahora bien, a partir de la revolución causada por la física cuántica empieza a haber un consenso en que la ciencia no puede prescindir de la subjetividad. La razón principal es que el ser humano, como todos los seres vivos, es un participante de la vida en la ecosfera, a diferencia de la tradición filosófica de occidente que consideró al hombre como un espectador y, por tanto, capaz de conocimiento objetivo. De esta apuesta griega por la visión, el ojo, proviene la ilusión de la objetividad, F.K. Mayr, **Geschichte der Philosophie**.

Como sabemos, esta idea del así llamado “Efecto Observador” la formuló Werner Heisenberg en su famoso Principio de incertidumbre, al cual ya nos hemos referido, F. Capra, **El Tao de la física**.

Ahora bien, lo que caracteriza, precisamente, los sistemas cognitivos indígenas es que postulan, justamente, la continuidad entre el observador y lo observado y que todos los bolivianos conocemos gracias a la ritualidad indígena. Toshihiko Izutsu dice, refiriéndose al conocimiento en las sociedades vernáculas, la mística y la experiencia de los físicos cuánticos: “El grado más alto de conocimiento siempre se alcanza cuando el conocedor, el sujeto humano, se identifica completamente y se vuelve uno con el objeto, a tal punto que la diferencia entre ambos desaparece. Pues diferenciación o distinción significa distancia y, en las relaciones cognitivas, la distancia significa ignorancia”, en: E. Goldsmith, **El Tao de la ecología**.

Que el conocimiento, científico o no, es subjetivo, también deriva del hecho de que los procedimientos con los que nos ha equipado nuestra evolución para percibir nuestra relación con el medio ambiente, son puramente subjetivos. En contra de lo que pensaron los empiristas, el cerebro humano no está diseñado para brindarnos una representación objetiva del mundo. En palabras de K. Popper, **Conocimiento objetivo**, “el conocimiento en sentido objetivo es conocimiento sin conocedor”. Los empiristas, los fundadores de la ciencia moderna, no fueron capaces de darse cuenta de esto, razón por la cual Popper descarta la epistemología de Locke, Berkeley, Hume e incluso Russell, pues todos suponen la posibilidad de conocimiento objetivo.

La vieja tesis de la mente como tabula rasa ha sido definitivamente desbancada por las teorías del genoma humano, el código genético, el ADN: nacemos, en efecto, con un paquete de información impresionante para poder interactuar creativamente con nuestro entorno.

Finalmente, una última acotación: la subjetividad de las distintas disciplinas con las que la edad moderna dividió el conocimiento, también resulta clara. Su función fue racionalizar y, por tanto, legitimar los diferentes aspectos de la empresa del desarrollo económico, o progreso, con la cual la sociedad moderna se halla tan comprometida.

De este modo, Adam Smith propuso en **La riqueza de las naciones** que cuanto más egoísta sea nuestro comportamiento, maximizaremos no sólo nuestros propios intereses materiales sino también, a la larga, los de toda la sociedad. Esta filosofía racionalizó el individualismo y el egoísmo haciendo-

los pasar como si fuesen un proceso natural. Ahora sabemos que lo contrario es cierto: la cooperación es la lógica de lo viviente: E. Odum, **Ecología**.

Desde este punto de vista, la "tecnología simbólica" amerindia (Hans van den Berg, **La Tierra no da así nomás**) se revela como un insospechado recurso para que la humanidad del siglo XXI pueda interactuar con su entorno de modo más amigable.

La cooperación / reciprocidad es la relación gaiana fundamental

La imagen del mundo como una "vasta empresa cooperativa" es una idea no sólo muy antigua sino, sobre todo, muy generalizada. En occidente tomó cuerpo bajo el concepto de "Economía de la naturaleza", acuñado por Kennel Dogby, en 1658, y recuperada un siglo más tarde por Linneo cuando intentaba explicar "la sublime organización y regulación de la vida en la tierra, el racional ordenamiento de todos los recursos materiales dentro de una totalidad en permanente acción recíproca", Worster, **Nature's Economy**.

El concepto de "cooperación recíproca" también jugó un rol importante en el pensamiento de Johannes Warming, uno de los pioneros de la ecología; destacaba especialmente el caso de la simbiosis, como en el caso de los líquenes, un cuasi organismo constituido por un alga y un hongo. En general, la ecología del siglo XIX veía en el "mutualismo" un rasgo básico de la organización ecológica. Pound describía en un célebre artículo, "Symbiosis and mutualism", todas las variadas formas de mutualismo que se dan en los ecosistemas, incluyendo la polinización y la fijación de nitrógeno, realizada por bacterias que viven en las raíces de las leguminosas.

Pero como no hay conocimiento objetivo, sino que vemos las cosas con el software que tengamos, los ecólogos newtonianos, por así decir, veían en las interacciones entre los organismos sólo las relaciones de predación y rivalidad. Es más, hubo ecólogos que, aceptando la evidencia de la mutualidad, la consideraron "contraproduktiva", tal la posición de Robert May que, en la década de los setenta, cambiaría de opinión: **Stability and Complexity in Model Ecosystems**.

En la década de los ochenta se da un renovado interés por el mutualismo en la investigaciones ecológicas; sobre todo acerca del papel que juegan los microorganismos en el metabolismo de los organismos complejos. Muchas investigaciones que, en décadas anteriores, sólo observaban las relaciones parasitarias o predatorias, al ser estudiadas más minuciosa y complejamente,

demonstraron, más allá de sus comportamientos predadores, su carácter finalmente cooperativo.

Boucher, **The Biology of Mutualism**, se pregunta si esto no significaría que “el mutualismo está destinado a ser parte de una nueva síntesis, en que la ecología newtoniana sea reemplazada por una visión más organicista e integrada del mundo natural”.

Así, pues, cobra una nueva profundidad la Reciprocidad amerindia, que se afina en estas raíces biológicas y ecológicas del funcionamiento de todo lo viviente, pues demuestra cómo el continuo biosférico hace su bucle social, político y económico; continuo que fue roto por **La riqueza de las naciones**, de Adam Smith, en el comienzo de la era industrial.

EL orden gaiano es crítico

Los amerindios saben que el orden del cosmos es crítico, de allí que su preocupación fundamental sea la preservación de tal orden a través de la ritualidad. El concepto ecológico de “orden crítico” se refleja en las nociones de “armonía y equilibrio” que no tienen ninguna connotación romántica, como a veces se cree.

La necesidad de mantener esa armonía y equilibrio se basa en el principio esencial de que todo aquello que es parte del mundo vivo debe reciclarse, así como en el principio de reciprocidad que rige las relaciones económicas dentro de las comunidades.

Otra manera de mantener el orden crítico del mundo vivo es la preservación del equilibrio entre dos principios opuestos pero complementarios. Una pedagogía para conseguir este fin, son principios como el Yin y el Yan taoista o el Chachawarmi andino.

Desafortunadamente para todos, el progreso económico que produce el industrialismo no puede acontecer sin alterar el orden crítico del mundo natural. Por tanto, a medida que la revolución industrial y su paradigma científico se desarrollaban, el concepto de equilibrio o armonía iba siendo desacreditado por los científicos y, luego, negligido por el proceso de industrialización.

Cuando la ecología comenzó a reaccionar ante el paradigma científico mecanicista, buscó recuperar el concepto de “equilibrio natural”. S. A. Forbes, **On some interactions of organisms**, consideraba que “el equilibrio ideal de la naturaleza es aquel que promueve el mayor bien para todas las especies”.

W.C. Alle y otros miembros de la Escuela de ecología de Chicago, **Principios de ecología animal**, en los cuarenta, también aceptaron el Principio de equilibrio de la naturaleza, según el cual “la comunidad mantiene una determinada correspondencia, establece un orden biótico y crea una cierta unidad entre el equilibrio dinámico y la organización de otros sistemas vivos”.

Los procesos y sistema vivos, en todos los niveles de la jerarquía gaiana, tienen una estructura crítica. Los rasgos básicos de una sociedad humana también son críticos. Así, la supresión de costumbres e instituciones vernáculas, como la *jilakatura*, los rituales agrícolas y ganaderos, el uso de la coca, por poner unos ejemplos, debido a que son incompatibles con el cristianismo, el desarrollo o el progreso, pueden tener consecuencias fatales para dichas sociedades, de la misma manera que la extracción de un órgano vital puede provocar la muerte de un organismo.

Tomemos un ejemplo lejano: las costumbres maritales de los Comores, en el océano Índico. Practican la poligamia y tienen una alta tasa de divorcios. Desde la perspectiva occidental, tenderíamos a asociar “divorcio” con un alto nivel de inestabilidad emocional, drogadicción y delincuencia juvenil. Sin embargo, las cosas no son así.

Los Comores están adaptados a la “inestabilidad marital”; lo que no sucede en occidente. Hay dos tipos de razones. Primero, la sociedad es matrilineal y matrilocal; eso quiere decir, que los niños son responsabilidad del clan materno y las “funciones paternas” nuestras son allí asumidas por el hermano mayor de la madre. La segunda razón es que el padrastro corre con los costos de todos los hijos de su compañera. Por estas razones, el divorcio en las Comores no tiene los efectos desestabilizadores que en nuestras sociedades.

Ahora bien, imaginemos que un misionero o un tecnócrata colonial quiere abolir la matrilinealidad o matrilocalidad, por bárbara, no cristiana y premoderna. El resultado sería desastroso; aparecerían inmediatamente altos índices de delincuencia, crimen y alienación, como los provocados, en occidente, por la destrucción de la familia nuclear de la era industrial. Es lo que ha sucedido, en los Andes, con la destrucción del control vertical de un máximo de pisos ecológicos, la desestructuración del sistema de redistribución recíproca, la sustitución de las autoridades étnicas por las sindicales, la extirpación de idolatrías, la fragmentación de su espacio, la reducción de su Territorio “vivo” a 30 cm de tierra arable... que han producido la actual situación de pobreza. Si se quiere hablar de **causas** de la pobreza, he aquí las causas de la pobreza amerindia actual. Todo lo demás son paños calientes

Así, pues, como las sociedades tienen su orden crítico, también los ecosistemas. Veamos un ecosistema constituido por plantas, capaces por la fotosíntesis de movilizar energía solar; por herbívoros que se alimentan de esas plantas; por predadores que se comen a los herbívoros; por entes descomponedores que reducen la biomasa a sus partes constituyentes, para que sirvan de materia prima y perpetúen así el ciclo vital completo.

Lo mismo sucede con la ecosfera que tiene su propio orden crítico. Lovelock, **Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra**, ha documentado el caso de la atmósfera terráquea. Entre otras cosas, su contenido de dióxido de carbono es crítico; si fuese demasiado bajo, el planeta sería extremadamente frío y si fuese alto, la temperatura superaría los niveles máximos de tolerancia de muchas formas de vida. Su contenido de oxígeno es también crítico; si fuese un poco menor, ciertas formas de vida no serían capaces de respirar; mientras que si fuese muy elevado la atmósfera se volvería tan inflamable que una simple chispa podría desencadenar incendios incontrolables.

Todo esto nos lleva a concluir que los cambios adaptativos que se dan en cualquier sistema natural son aquellos que sirven para mantener su orden crítico y su estabilidad, dentro del contexto integral de la jerarquía gaiana. En este sentido, pues, las comunidades amerindias, por su diseño cosmológico, privilegian el equilibrio y la armonía que ha sido codificado en una ética cósmica manejada ritualmente. Este saber de yatiris y chamakanis fue totalmente ignorado, por ejemplo, por filósofos como Platón, Hobbes y Rousseau, cuya ideas tanto influyeron en la Revolución francesa; es decir, en el diseño de las sociedades modernas, y por sociólogos contemporáneos que justifican la atomización social y una destrucción ecológica cada vez mayores, con tal de favorecer un mayor desarrollo económico.

La ecología y los saberes indígenas son cualitativos

El conocimiento, en todas las sociedades vernáculas se ha expresado siempre a través de los mitos, las leyendas, las canciones, las fiestas, los rituales; el paisaje mismo, abierto a todos, imposible de censurar u ocultar, ha sido y es el soporte sensible de la codificación de la información; es decir, el conocimiento vernáculo se expresa por una semiótica compleja donde ningún sentido ha sido excluido. Es un lenguaje democrático por antonomasia, un lenguaje holista: un lenguaje humano. No un lenguaje de expertos.

Las sociedades monoteístas, que separaron sujeto de objeto, estaban pre-dispuestas a buscar un conocimiento objetivo; es decir, separado del sujeto

cognoscente. Es decir, en este empeño, se dejaban fuera, por lo menos, la mitad de la totalidad de la información (la subjetiva). De ahí a percatarse de la conveniencia de cuantificar ya había sólo un paso que se lo dio gracias al matrimonio con la Hélade. En este otro empeño se dejaban la mitad de la mitad de la información que quedaba. Esta posibilidad llegó a su mayoría de edad con Galileo que estableció que sólo lo cuantificable es real. A este proceso es que se llama Reduccionismo y su resultado más asombroso ha sido el dominio de la naturaleza a través del industrialismo. Se cierra el círculo: el objetivo de la separación sujeto / objeto se ha cumplido: la Tierra ha sido dominada, como pidió el mito fundador del Génesis.

He aquí, sin embargo, que empezamos, como humanidad, otra andadura civilizatoria que precisa de modelos que combinen lo cuantitativo y lo cualitativo. La primera señal la dio la mecánica cuántica con su principio del “efecto observador”, ejemplificado en el experimento de “el Gato de Schrödinger”. La Teoría de sistemas viene luego a reconstituir la consideración de todas las variables; aquí recién estamos empezando a gatear; nos horripila todavía tener en cuenta, por ejemplo, lo que la física cuántica llama “universos paralelos” (como los *Ayllus* de las *Waka* y la *Sallqa*). En cualquier caso, lo importante es cómo nos sirve todo eso para vivir mejor. Y aquí veo yo el aporte de las sociedades amerindias que han conservado, junto con la visión semiótica de la totalidad, el *know how* operativo para ello.

El rol del conocimiento no es describir la realidad a la manera de una enciclopedia, sino mediar un “comportamiento adaptativo homoetélico”, como sostiene E. Goldsmit, **El Tao de la ecología**. R. Rappaport, **Ecology, Meaning and Religión**, observa que los modelos cognitivos ofrecen a las poblaciones vernáculas un medio propio y distintivo de mantenerse en su medio ambiente. No deberían ser juzgados según el grado en que se asemejen al paradigma de la ciencia moderna, sino por el grado en que orientan el comportamiento hacia formas que resultan apropiadas para el bienestar biológico de los actores y de los ecosistemas en los que participan. El criterio de aptitud de un modelo cognitivo no es su “exactitud” sino su eficacia adaptativa. Por aquí va el nuevo paradigma; sofisticado, sí, pero sobre todo pragmático y operativo.

G. Reichel-Dolmatoff, **Cosmology as ecológica! analysis: a view from the rainforest**, considera que la mitología de una sociedad vernácula, como la de los Kogi, proporciona a sus miembros un modelo de su relación con su sociedad y su medio ambiente natural, a la luz del cual buscan interpretar los cambios ambientales y apreciar sus pautas de comportamiento a fin de reducir al mínimo los cambios y mantener la estabilidad de la sociedad.

El modelo vernáculo se formula en el lenguaje de la mitología. Las interrelaciones del sistema son expresadas en términos de dioses y espíritus como vehículos que facilitan tener en cuenta, justamente, las relaciones. N.E. Whitte, Imaginería ecológica y adaptabilidad cultural, refiere que entre los quechua ecuatorianos tocar instrumentos de viento, cantar y relatar mitos constituyen actividades integradas a la discusión entre *Amasanga* (que controla el clima, el trueno y el rayo) *Nungui* (que controla el suelo donde echan raíces los huertos y de donde se extrae el barro para la cerámica) y *Sanghui* (que controla el agua). Entre otras cosas, “estas actividades son mecanismos para la vinculación analógica del conocimiento cosmológico o del ecosistema con las normas y transgresiones sociales; es decir, ligar la dinámica social con sus premisas cosmológicas”.

Problemas tales como la escasez de venados, la erosión del suelo, la escasez de arcilla o el mal tiempo pueden ser interpretados en términos del modelo y atribuidos a alguna desavenencia en la relación entre los varios dioses que controlan estos recursos que, a su vez, están relacionados con alguna falla de parte de la sociedad en el cumplimiento de sus obligaciones hacia ellos o hacia los otros comunarios. Este modelo es holista antes que reduccionista: los espíritus no son componentes atomizados de la ecosfera sino, por el contrario, reflejan la naturaleza jerárquica de las interrelaciones del sistema; son una metáfora plástica.

El modelo vernáculo, pues, está formulado en un lenguaje que todos pueden entender y que, por tanto, habilita a todos para actuar de manera coordinada si fuese necesario. Como es evidente, esto se encuentra en agudo contraste con un modelo matemático, formulado en un lenguaje esotérico, que sólo entiende un puñado de especialistas y divulgarlo implicaría ingentes recursos en capacitación.

Por estas razones el modelo cognitivo vernáculo satisface los requerimientos básicos de un sistema cibernético de un modo que el modelo científico matemático no puede. Más aún, sólo el modelo vernáculo es capaz de proporcionar la base de información para un comportamiento homeotético y, por lo tanto, homeostático en el nivel social: E. Goldsmith, **El Tao de la ecología**.

La estabilidad, más que el cambio, es el rasgo esencial del mundo vivo y de las sociedades amerindias

El paradigma newtoniano y la visión moderna del mundo están marcados por la ilusión del cambio: todo parece fluir, cambiando constantemente en

una dirección progresiva considerada positiva. La realidad biológica, empero, es diferente; el rasgo más sorprendente del mundo de los seres vivos es la estabilidad, la permanencia. G. Simpson, **The Meaning of Evolution**, sostiene que “la herencia, en su conjunto, es un factor conservador que tiende a mantener a sucesivas generaciones dentro de un parámetro común. La bellota produce un roble similar al árbol que la produjo, excepto en detalles inapreciables”

P. Weiss, **Los sistemas vivos**, dice que existe, en el mundo occidental, una preocupación tan grande por el cambio que hemos ignorado totalmente la menos atractiva pero más fundamental constancia del mundo vivo. “Todos los mecanismos bioquímicos de la síntesis macromolecular, la utilización de energía, la respiración, el almacenamiento, la proliferación, la división celular, la estructura y función de las membranas, la contractilidad, la excitabilidad, la formación de las fibras, la pigmentación, etc. han permanecido esencialmente inalterados durante muchísimas eras”

S. Gould y sus colaboradores de Harvard desarrollaron la teoría del “Equilibrio puntuado”, según la cual largos períodos de estabilidad están puntuados por breves períodos de cambio evolutivo dramático y rápido. El equilibrio puntuado es más fácil de armonizar con los registros fósiles que la visión de Darwin según la cual la evolución es el resultado de una sucesión gradual de pequeños cambios.

Ahora bien ¿qué significa esta estabilidad? O en palabras de Th. Dobzhansky, **Studies in the philosophie of biology**, “¿Qué provocó que los fósiles dejaran de evolucionar? Que la evolución simplemente se detuvo cuando alcanzó un grado suficiente de adaptabilidad”. Para J. Monod, **El azar y la necesidad**, la respuesta se encuentra en “la enorme coherencia de un sistema teleonómico que durante la evolución jugó simultáneamente el papel de guía y de interruptor, preservando, ampliando e integrando esa infinitesimal fracción del astronómico número de posibilidades que se le ofrecían”

Waddington, atribuye la estabilidad de los seres vivos a la “constancia del material genético y a la mezcla y recombinación de genes”. Goldsmith, **El Tao de la ecología**, considera la posibilidad de que la finalidad esencial de los seres vivos “sea la de mantener su estabilidad dentro del orden crítico de la jerarquía gaiana y que la dinámica de ese proceso consiste en asegurar que en condiciones normales tal meta se alcance”

Así, pues, los sistemas naturales no tienden hacia el cambio sino a evitar el cambio. El cambio acontece no porque sea deseable, por sí mismo, sino porque, en ciertas condiciones, se le juzga necesario como medio de preservación de alteraciones probablemente mayores y más destructivas. Esta parece ser la tendencia real tanto en la evolución social como biológica, más allá de cualquier ideología progresista.

Ahora bien, el rasgo esencial de las sociedades vernáculas, en las cuales -por cierto- el ser humano ha pasado más del 90 % de su experiencia en este planeta, ha sido también su estabilidad. Especialmente en las sociedades de cazadores y recolectores. Por ejemplo, las técnicas de afilado de piedras no han variado durante 200.000 años y los aborígenes australianos tampoco han cambiado su estilo de vida durante al menos 30.000 años.

Estos datos, por lo menos, nos deberían llevar a relativizar la unilateralidad de la ideología del cambio con la que estamos inculcando los occidentales y no pensar que lo contrario al cambio es negativo.

W.E.H. Stanner, **The dreaming**, resume bien lo que hasta ahora llevamos dicho: "Las características del pueblo aborígen parecen ser la continuidad, la constancia, el equilibrio, la simetría, la regularidad. No hay grandes conflictos de poder. No compiten por la tierra (...) No esclavizan a otros. Otorgan un valor especial a las cosas que permanecen inalteradas y ajustan su existencia a una rutina conocida, en la que confían. La ausencia de cambios les parece una cosa buena en sí misma. El valor dado a la continuidad es tan elevado que no se les puede considerar un pueblo sin historia, sino un pueblo que en cierto sentido, ha logrado vencer la historia para convertirse en vitalmente ahistórico".

Ahora se entiende mejor el provocativo "No queremos transformar el mundo. Lo amamos tal como es" de Eduardo Grillo.

Los sistemas vivos y las sociedades amerindias son homeostáticos

Los organismos biológicos son sistemas cibernéticos que se autoregulan, capaces por su propio esfuerzo de mantener su estabilidad ante los desafíos internos y externos; esta cualidad se llama homeostasis. Un sistema natural controlado por un agente externo no puede ser estable. Dado que el agente externo no es parte de la jerarquía gaiana no está sujeto al control homeoárquico y, por tanto, no se comporta homeotéricamente hacia la totalidad de la que forma parte. En cambio, dirigirá al sistema hacia una meta azarosa que

satisfará sus intereses específicos sin considerar los efectos sobre los sistemas biológicos, sociales y ecológicos.

Hipócrates, por ejemplo, sostenía que las enfermedades se curan por el accionar natural del cuerpo. W. Cannon, explica que ello se debe a la existencia de “fuerzas listas para actuar correctivamente cuando el estado normal del organismo es alterado”. Claude Bernard llamó *milieu interieur* al modo en el que las células vivas mantienen su constancia: “Esta constancia del medio ambiente interior es una condición para que la vida sea libre e independiente”.

El término homeostasis fue acuñado por Walter Cannon en su libro **La sabiduría del cuerpo**. Cannon estaba sorprendido por el hecho de que “los organismos compuestos por material que se caracteriza por su extrema inconstancia y volubilidad, han aprendido de algún modo el método para mantener la constancia y conservar la estabilidad en presencia de condiciones que pueden provocar profundos disturbios”. Por ejemplo, los mamíferos pueden mantener constante la temperatura de su cuerpo a pesar de los cambios externos.

E. Odum, **Basic Ecology**, observa cómo los ecosistemas también están dotados con los necesarios mecanismos de autoregulación. “Además de los flujos de energía y de los ciclos de materia, los ecosistemas son ricos en redes de información, incluyendo flujos físicos y químicos de comunicación que conectan todas sus partes y guían o regulan al sistema como totalidad. En consecuencia, los ecosistemas pueden considerarse cibernéticos por naturaleza, pero su control de funciones es interno y difuso, no como en los ingenios cibernéticos humanos donde es externo y específico”. A estas redes de información Odum las denomina “los cables de la naturaleza” y, otra veces, “las hormonas de los ecosistemas”.

Roy Rappaport, **Pigs for Ancestors**, es el primer antropólogo en demostrar que las sociedades vernáculas también funcionan homeostáticamente. En su libro interpreta el ciclo ritual de un pequeño grupo de Nueva Guinea en términos cibernéticos, demostrando que es un medio de controlar su impacto sobre el medio ambiente y asegurar de tal manera su sostenibilidad o estabilidad.

Gerardo Reichel-Dolmatoff, **Cosmology as ecológica! analysis**, por su parte interpreta los patrones culturales de los indígenas *tukano*, de Colombia, de forma similar. Al ser afectada por fuerzas externas, una cultura experimenta-

rá, si es necesario, cambios específicos con la intención de conservar inalterados su estructura fundamental y su carácter

James Lovelock, **Gaia: Una nueva visión de la vida en la Tierra**, demuestra que Gaia misma manifiesta homeostasis. Sagan y Margulis, **The Gaian perspective of ecology**, se muestran sorprendidas por la extraordinaria estabilidad en la relación de la Tierra con su medio ambiente. La atmósfera, en efecto, se ha de haber mantenido como es ahora, al menos desde la época en que los animales comenzaron a habitar los bosques; es decir, unos 300 millones de años. Los estudios de fósiles, por su parte, muestran que el clima ha cambiado muy poco desde que la vida apareció en la Tierra hace 3.500 millones de años, mientras que la intensidad del calor del sol, las propiedades superficiales de la Tierra y la composición de la atmósfera han variado bastante durante el mismo periodo.

Para Lovelock la única explicación para esa increíble estabilidad del clima mundial es que la vida debe haber desarrollado la capacidad de autoregulación, manteniendo así su estabilidad. Lovelock se refiere a la obra de Cannon sobre la homeostasis de los organismos biológicos y considera que ha de haber un proceso homeostático similar que regule la temperatura del planeta.

Una conclusión, por cierto, de amplísimas implicaciones para una visión monoteísta del mundo y de la relación del hombre con él. Algo muy importante, en efecto, empieza a resquebrajarse ante la evidencia de la mayor información con que contamos para interpretar el mundo.

Los procesos vitales son anticipatorios

Para que los sistemas naturales logren su finalidad de mantener su propia estabilidad y la de la jerarquía gaiana en la que están insertos, han de ser capaces de “predecir” los cambios a los que tendrán que adaptarse, así como los efectos ambientales de semejantes adaptaciones.

Pareciera, siguiendo esta lógica, que, por ejemplo, los cactus andinos y el baobab africano fuesen capaces de almacenar la cantidad precisa de agua que necesitarán para soportar la estación seca; otro tanto se puede decir de las tortugas verdes que viajan para desovar tres mil millas desde las costas de América del Sur hasta la isla de Ascensión en el Atlántico; o de la mariposa monarca, la noctua y algunas moscas que, cuando llega el invierno, emigran a regiones más cálidas. Como que la migración se anticipara a cualquier cambio negativo en las condiciones de vida futuras.

H. Kalmus, **Regulation and Control of Living Systems**, asegura que “los actos anticipatorios acontecen con frecuencia en el mundo orgánico”. Un predador que atrapa una presa móvil, una araña tejiendo su tela... de todos ellos se puede decir que están anticipando las futuras modificaciones de su medio ambiente.

La predicción, pues, es un componente importante de la percepción; por así decir, el primer paso de la autoregulación. Ahora bien, la ciencia moderna se rehusa a admitir que los seres vivos puedan “predecir”, pues no sólo los supone pasivos y gobernados por agentes externos sino que, en teoría, no pueden predecir por qué el conocimiento sólo se adquiere mediante la observación y no se puede observar aquello que no ha acontecido todavía.

Ahora bien, la “predicción” no sólo es posible en base a la información contenida en el cerebro, sino también a la que es organizada por el genoma mismo. L.Z. Young, **La vida de los vertebrados**, ha señalado que “los genes desempeñan una tarea análoga a la predicción”. Así, por ejemplo, los genes del oso polar están “prediciendo” que vivirá en los hielos del ártico y que su pelambre blanca le ayudará a camuflarse de su presa. Si repentinamente hubiese un calentamiento de la zona ártica, estas predicciones demostrarían ser erróneas y, como una de sus consecuencias, los osos polares podrían no sobrevivir.

Esta capacidad de “predicción” o antelación o tomar recaudo antelado, sólo es posible si postulamos la realidad como una red hipercompleja y multidimensional, donde cada ser vivo es parte de un tejido de relaciones. La precisión de sus predicciones no sólo dependerá de la exactitud con que su modelo mental represente estas relaciones, sino también de la estabilidad de la jerarquía gaiana.

Esta es la razón por la que el ser humano de las sociedades vernáculas no tiene dificultades para leer, en determinados indicadores biológicos: un pato poniendo sus huevos a determinada altura en los totorales, el vuelo de los pájaros, la caca de los zorros, la floración de las plantas... lo que vaya a ocurrir en el futuro, pues es parte del ecosistema (“participante” en el sentido cuántico; no espectador) y en el cual sabe cómo convivir sin alterar su funcionamiento crítico.

Gaia / Pachamama es la fuente de todo

Para el imaginario moderno, que culmina la separación sujeto / objeto, es

obvio considerar que todas las cosas y beneficios tienen origen humano; son el resultado del progreso científico, tecnológico e industrial y están a nuestra disposición gracias al sistema de mercado.

Este modelo cognitivo nos lleva a considerar con naturalidad, por ejemplo, que la salud es algo que se distribuye en postas y hospitales, con la ayuda de artilugios tecnológicos y preparados farmacéuticos; que la educación es una mercancía que se adquiere en escuelas y universidades; que la ley y el orden son proveídos por la policía, los tribunales y las cárceles; que incluso la misma sociedad es un producto fabricado por el hombre a través del “Contrato social”. Con esta lógica, no ha de sorprender que la riqueza de un país sea medida por su Producto Nacional Bruto que ofrece, como sabemos, una estimación de la capacidad de ese país para proporcionar a sus habitantes todas esas mercancías de factura humana.

Para los economistas de la edad moderna, los beneficios naturales, aquellos aportados por el normal funcionamiento de la ecosfera que aseguran la estabilidad del clima, la fertilidad de las tierras, la provisión de agua... no son tenidos en cuenta. De ello se deriva, también con naturalidad, que la privación de tales beneficios no se considere un costo y, por tanto, los sistemas naturales que los proporcionan puedan ser destruidos sin pena alguna.

Incluso aquellos economistas de sociedades industriales capaces de ver más allá de ese absurdo sistema contable, niegan que la destrucción del medio ambiente sea un problema, pues, han aprendido, de memoria, que el mercado, junto con la ciencia, la tecnología y la industria, pueden afrontar cualquier “déficit de recursos”.

Ahora bien, el principio básico de la visión indígena y ecológica del mundo, por el contrario, considera que los beneficios reales y la verdadera riqueza derivan del normal funcionamiento de los ecosistemas terrestres y del cosmos mismo: *Gaia sive Pachamama*. Nuestra riqueza más preciada ha de ser el clima estable y favorable, que hemos disfrutado durante millones de años, nuestras selvas y sabanas, las fértiles tierras de cultivo, nuestros ríos y arroyos, manantiales, aguas subterráneas, arrecifes de coral, los océanos y mares y las miles formas de vida que la habitan.

Es habitual describir a nuestros ancestros remotos (que vivieron de esa riqueza sin saquearla, como hoy hacemos) como pobres y desdichados. Se los describe sufriendo malnutrición crónica, viviendo al borde del hambre. Nada más lejano a la realidad. Al respecto, ahora, la literatura científica es abundan-

te y contundente. M. Sahlins, **La economía de la edad de piedra**, ha llegado a hablar de la edad de piedra como una era de abundancia y afluencia.

Nada más ajeno a nosotros, clase media global, que una actitud como esta: vivir en la abundancia de lo necesario y de lo bello. Nuestro apetito por bienes materiales e ingenios tecnológicos parece insaciable. Es más, medimos nuestra riqueza y hasta nuestro bienestar en función de nuestra capacidad de acceder a tales objetos.

Ahora bien, si somos sensatos nos daremos cuenta que difícilmente un objeto fabricado, por muy sofisticado que sea, puede reemplazar adecuadamente al producto de la naturaleza que intenta imitar. La diferencia es que este último ha sido diseñado para satisfacer los innumerables requerimientos de los pequeños sistemas que lo componen y de los grandes sistemas de los que forma parte, mientras que el producto humano está diseñado para satisfacer sólo algunas de esas demandas. Por ejemplo, sustituir la leche materna por la leche en polvo.

Del mismo modo, los bosques naturales son algo de lo que no podemos prescindir. Las selvas contribuyen a disminuir los niveles de dióxido de carbono, al tiempo que generan el oxígeno que los animales necesitan respirar. La actual quema masiva de selvas es uno de los motivos que incrementan la liberación del dióxido de carbono a la atmósfera, una de las causas del calentamiento global. Donde la destrucción es irreversible, el resultado es una menor disponibilidad de oxígeno respirable. Las selvas, mediante la transpiración de sus hojas, generan una parte de la humedad atmosférica que origina las nubes y absorben parte del calor del sol, proporcionando así un sistema de refrigeración para el planeta.

En la Amazonia, entre un cincuenta y un setenta por ciento de la lluvia que cae sobre tres millones cuadrados de selva tiene su origen en ese ciclo. Es así como en esa región, permanentemente, caen y se evaporan enormes cantidades de agua, siendo ésta otra de las formas en que las selvas contribuyen a refrigerar nuestro planeta.

James Lovelock, **Gaia. The practical Science of Planetary Medicine**, ha tratado de calcular el coste energético anual para lograr el mismo grado de refrigeración por medios mecánicos. "Si consideramos que las nubes producidas por las selvas contribuyen a reducir tan sólo el uno por ciento del calor solar recibido sobre su superficie, se necesitaría un refrigerador con un poder de seis kilovatios por hectárea. La energía requerida, suponiendo una efica-

cia total y ningún desembolso de capital, tendría un coste anual de 2.600 dólares por hectárea”.

En base a tales cálculos, Lovelock estima que el sistema de refrigeración, al que equivale toda la Amazonia, estaría valorado en torno a los ciento cincuenta trillones de dólares. Por el contrario, la cría de ganado en esas mismas tierras contribuiría con unos ingresos de menos de una treceava parte de esa suma y sólo durante un par de décadas; después la Amazonia se convertiría en una gran desierto verde.

Para el imaginario del siglo XXI que deberá buscar la complementariedad del paradigma animista y del paradigma monoteísta, bajo el paraguas del nuevo paradigma científico ecológico-informático, esperemos que sea obvio considerar que todos los bienes son resultado de un sabio manejo de los ecosistemas terrestres y puestos a nuestra disposición gracias al sistema de mercado, para lo que sea cuantitativo, y a los sistemas de don y reciprocidad, para todo lo que sea cualitativo.

Este nuevo modelo cognitivo nos podría llevar a considerar con naturalidad, por ejemplo, que la salud también es fruto de una buena alimentación, ejercicio físico, armonía consigo mismo, con el entorno doméstico, laboral, social y espiritual; que la educación es también un proceso continuo de aprendizaje e interacción consigo mismo, con la sociedad y la naturaleza; que la ley y el orden son también la expresión del equilibrio y la armonía de las relaciones de la sociedad humana con los otros ordenes del ser; que incluso la misma sociedad es también el fruto de un **Contrato natural**, Michel Serres, con nuestra biodiversidad.

En fin, para vencer a la pobreza tenemos que hacer un *link* a nuestro otro lóbulo cerebral.



Vocabulario

Siglas: alemán (al); aymara (ay); francés (f); griego (gr); inglés (i); latín (l); neerlandés (n); quechua (q); tolteca (tol).

Achachila (ay) Abuelo; espíritu de los antepasados, divinidad protectora que, generalmente, reside en las montañas.

Akapacha (ay) Este mundo; la tierra donde viven los humanos.

Alásaya (ay) Parcialidad de arriba del ayllu; simbólicamente masculina.

Alax (ay) Arriba, exterior.

Alaxpacha, (ay) Nivel superior, cielo Amawt'a, (q y ay) Sabio, consejero Anan-saya, (ay) La parcialidad de arriba.

Apartheid (n) Sistema de segregación racial; tener aparte al Otro.

Apu (q) Montaña o cumbre como deidad; espíritu tutelar.

Ataraxia (gr) Animo tranquilo, sosiego.

Atuq (q) zorro.

Axón (gr) Es una extensión protoplasmática de la neurona, capaz de conducir un impulso nervioso.

Chakana (q) Puente, nexo; la Cruz del sur.

Ch'amakani (ay) Dueño de la oscuridad; especialista ritual que invoca a los seres del Manqhapacha.

Copula mundi (l) Nexo del mundo.

Denkform (al) Forma de pensar.

Deus faber (l) Dios fabricante, productor.

Elan vital (f) Impulso vital, fuerza vital.

Eudaimonia (gr) Felicidad.

Erlebnis (a) Vivencia.

Ethos (gr) Costumbre.

Fruhling (al) Primavera.

Gemut (al) Sentimiento de cordialidad, afabilidad, bonhomía; confortabilidad.

Hanaq pacha (q) Espacio superior, cielo.

Hanaq (q) Arriba, parte alta, parte superior.

Hedoné (gr) Placer lascivo.

Heilig (al) Santo, sagrado.

Holon (gr) El todo, la totalidad, todo complejo.

Homo copula mundi (l) El hombre como nexo del mundo.

Homo faber (l) El hombre fabricante, productor, hacedor.

Homo mayeuticus (l) El hombre que ayuda a parir, partero.

Homo viator (l) Hombre itinerante; caballero andante, peregrino, nómada.

Jacha (ay) Grande.

Jaqi (ay) Persona mayor de edad con todos los derechos.

Jiwasa (ay) Nosotros inclusivo.

Kamaq (ay) Ordenador, energía animadora.

Know how (i) Saber cómo.

Kuti (ay) Vuelta, vez, cambio, retorno, inversión.

Mallku (ay) significa cóndor. Autoridad aymara, título ceremonial que también se aplica a las principales montañas.

Nacht (al) Noche.

Nagual (tol) Lo abstracto, lo que no ven los ojos, el espíritu.

Nayra (ay) Ojo, delante, antiguo.

Nestorianismo No reconocimiento de la Unión hipostática en Cristo de Dios y Hombre.

Noqa (q) Yo.

Noqanchis (q) Nosotros inclusivo.

Noqayku (q) Nosotros exclusivo.

Ñawi (q) Ojo.

Nawpa (q) Anterior, antiguo, remoto.

Ñawpapacha (q) El pasado.

Ñawpaq (q) Anterior, antes, primero; que se adelante.

Orcco (q) Cerro, deidad masculina.

Pachakuti (q) Vuelta del universo, cataclismo cósmico.

Promeneur (fr) Caminante, viandante.

Polites (gr) Ciudadano.

Qamaña (ay) Vida saludable; buena vida.

Qamasa (ay) Alma individual que confiere valor.

Res cogitans (l) Cosa pensante.

Res extensa (l) Cosa extensa.

Réveries (fr) Ensoñaciones.

Ruhe (al) Tranquilidad, sosiego, calma.

Runa (q) Gente.

Sinapsis (gr) Punto de contacto entre las neuronas para que pase la información.

Sinergia (gr) Articulación de energía en vista de un fin común.

Solitaire (fr) Solitario.

Schwarmereien (al) Entusiasmo extravagante.

Stimmung (al) Estado de ánimo, tonalidad.

Sym-ballein (gr) Convergencia, hallarse juntos.

Taypi (q) Centro, medio.

Tonal (tol) Lo concreto, lo que ven los ojos, lo que organiza el mundo.

Wak'a (q) Lugar sagrado, santuario andino.

Wanderung (al) Caminata, excursión, paseo campestre.

Yanantin (q) Dos cosas pareadas, que vienen juntas.

Yatiri (ay) Hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual.



Glosario de conceptos

Ajayu. Es el principal de los espíritus que tiene el hombre. Está relacionado con la conciencia, con el razonamiento y también con la fuerza vital. Se diversifica en distintos espíritus que vitalizan las distintas partes del cuerpo humano. El más importante, llamado *jach'a Ajayu* a la cabeza; los otros, *jisk'a Ajayu* se encuentran en las otras partes del cuerpo, en especial en los miembros. El *Ajayu* puede salir del cuerpo, particularmente durante el sueño, pero también a causa del susto.

Apxata. En la economía de reciprocidad se llama *Apxata* a la ayuda económica que ofrecen los parientes y amigos de una persona que se ha obligado a costear una fiesta. También es la ofrenda de comestibles que se prepara en la fiesta de Todos Santos para obsequiar a los que vienen a recordar al difunto.

Asxata. Ayuda en forma de utensilios que se da a los novios o a los responsables de una fiesta.

Atomismo. El fue propuesto, por primera vez, por Leucipo y Demócrito, en siglo V antes de Cristo. Los atomistas percibían una realidad inmutable subyacente al mundo cambiante. Tenían como punto de partida a Parménides, que intentó establecer una concepción intelectual del último ser inmutable. Llegó a la conclusión de que el ser debía ser una esfera inmutable e indiferenciada. Sólo podía existir una cosa inmutable, no muchas que cambien. Pero, en realidad, el mundo que experimentamos contiene muchas cosas distintas que cambian. Parménides consideraba esto como una ilusión.

Esta antigua filosofía fue resucitada en el siglo XVII y en su gran síntesis Isaac Newton unió el *Atomismo* con el concepto de leyes matemáticas eternas,

dando lugar a una visión dual de inmutabilidad, materia permanente en movimiento gobernada por leyes permanentes inmateriales. Desde entonces la visión científica del mundo lleva implícito un dualismo cósmico de realidad física y leyes matemáticas.

La tradición que hemos heredado es, a la vez, materialista y platónica. Algunos científicos han subrayado su aspecto materialista, otros el aspecto platónico y la ciencia mecanicista presenta ambos aspectos. El *Atomismo* nació del matrimonio entre las leyes eternas, el tiempo y el espacio matemáticos del Padre celestial, y la siempre cambiante realidad física de la Madre Naturaleza. La Madre se convirtió en las fuerzas de la naturaleza y la materia en movimiento.

Ayllu. Sistema andino de organización del parentesco, la reciprocidad, la ocupación y manejo del espacio, la generación de la riqueza etc. como una red por la que circula la información y la energía en *feedback* con su entorno y en comunión con el *Ayllu* de las *Waka*: la esfera energética de sentido y el *Ayllu* de la *Sallqa*: la esfera genésica, no domesticada, con los que el sistema busca la homeostasis. El *Ayllu* es una suerte de fractal mesocósmico, entre el macrocosmos: la *Pacha* y el individuo: el microcosmos.

Ayni. Forma del Principio económico de la Reciprocidad que consiste en intercambiar recíprocamente bienes y servicios iguales, practicada en la actualidad entre parientes consanguíneos y rituales.

Aynuqa. Conjunto de terreno de cultivo de propiedad comunal que sigue un mismo ciclo de rotación, al interior del cual hay muchas *Liwa qallpa* cultivadas individualmente. Es un ejemplo de cómo al interior de lo comunal coexiste lo individual.

Bifurcación. Concepto de la Termodinámica que describe cambios súbitos no lineales que se dan en los sistemas, cuando éstos se hallan sobretensionados. En ese momento, en los límites de su umbral de estabilidad, sobreviene la bifurcación; es decir, un cambio en la pauta de su dinámica interna; entonces el orden se rompe, sumiendo al sistema en el caos, la indeterminación, la libertad y la creatividad para configurar otro orden.

Biosfera. Aplicado por James Lovelock al mundo de los seres vivos, visto como una organización. Lamarck, Vernadsky y otros aplican el término al mundo de los seres vivos junto con su substrato geológico y su entorno atmosférico, al que Lovelock se refiere como Gaia y que Goldsmith llama ecosfera.

Bosones y Fermiones. Las partículas se presentan bajo dos clases de formas básicas: bosones y fermiones. Los fermiones son aquellas partículas que se combinan para proporcionarnos la materia: electrones, protones y neutrones; son esencialmente antisociales. Sus funciones de onda se pueden superponer hasta cierto punto, pero nunca por completo. Siguen siendo hasta cierto punto individualidades. En cambio los bosones: fotones, partículas positivas y negativas *w* y la partícula neutral *z*, gluones y gravitones, constituyen partículas relacionales. Los bosones transportan las fuerzas que mantienen unido al universo y son esencialmente gregarias.

Bucle. Concepto usado en cibernética para significar el retorno de la información a su fuente de origen. Por ejemplo: Biofeedback es el bucle de información que va del cuerpo al cerebro.

Chachawarmi. Es la unión de dos fuerzas energéticas arquetípicas, macho y hembra, para el trabajo armónico en la unidad básica del *Ayllu*: la familia. Según Yampara, *chacha*, significa no sólo varón, sino también parcialidad, *urin, araxa, urqu, waña*; y *warmi*, significa, así mismo, no sólo mujer, sino también parcialidad, *aran, aynacha, urna, ch'arana*.

Challa. La ceremonia de la *Challa* consiste en derramar sobre el suelo un poco de alcohol que se va a beber, en honor de la *Pachamama*; o en asperjar alcohol sobre los implementos que se usan en los ritos o sobre un animal que va a ser sacrificado. También se realiza la *Challa* de las chacras, con motivo de la siembra o en algún momento durante el período de crecimiento de las plantas, en el estreno de herramientas de trabajo, cuando se ponen los cimientos de una nueva casa y durante un viaje, cuando se pasa por una cumbre.

Chari. Forma del Principio económico de la Reciprocidad por la que se presta en especie y se devuelve en especie.

Chiki. Forma del Principio económico de la Reciprocidad por la que quien no tiene tierra recibe el uso de una parte a cambio de servicios ocasionales.

Churxaña. Devolver lo prestado. Los bienes de este mundo el hombre los ha recibido en préstamo y tiene que devolverlos. El Achachila, por ejemplo, es el dueño de los animales. Cuando un animal ha sido matado por un rayo, significa que su verdadero dueño se ha vuelto a apoderar de él y el dueño en este mundo tiene que devolvérselo ritualmente, para recordar esta ficción que funda y mantiene una ética de responsabilidad frente a los bienes de este mundo.

Chuqu. Forma del Principio económico de la Reciprocidad por la que todos ayudan rotativamente a cada uno de los comunarios.

Chhala. Porción de productos intercambiados en la economía de reciprocidad.

Cibernética. Estudio de las funciones de control humanas y de las máquinas diseñadas para remplazarlas. En sentido amplio, la ciencia de los mensajes, del intercambio de información y de la comunicación. Como rama de las matemáticas se ocupa de los problemas del control, la recursividad y la información.

Co-evolución. Sistema estocástico de cambio evolutivo en el que dos o más especies interactúan de modo tal que los cambios en la especie A preparan el terreno para la selección natural de los cambios en la especie B. Los cambios posteriores en la especie B, a su vez, preparan el terreno para la selección de cambios similares.

Complejidad. El término lo utilizan los principales ecólogos como medida del número de partes que integran un ecosistema, sin considerar la forma en que se organizan, o si contribuyen a su estabilidad e integridad. La Complejidad también se aplica prácticamente como sinónimo de diversidad, aunque en este caso lo que se contabiliza es el número diferente de especies.

Conciencia ecológica. Todo es función de todo. La cibernética no permite separar los medios de los fines. La ecología localiza la biosfera, que va desde las bacterias hasta el hombre, donde todo está interrelacionado. Dentro de este ecosistema, la supervivencia de cada elemento depende de la supervivencia de los demás. Si la cultura neolítica estuvo basada en la herramienta fálica agresiva, que consideraba al hombre separado del entorno, la cultura ecológica entiende que entre el hombre y el medio ambiente hay continuidad. La Conciencia ecológica trata de terminar con la milenaria enemistad del hombre con la naturaleza y hacer conciencia que la supervivencia humana depende de que abandonemos el viejo reflejo de conquistar la naturaleza y lo substituyamos por la disposición a cooperar creativamente con ella. Esta Conciencia ecológica supone también renunciar al aspecto agresivo de las relaciones inter-humanas e inaugurar un nuevo concepto de la solidaridad y la reciprocidad entre los hombres.

Cosmoteándrico. De kosmos, universo; theos, dios; andros, hombre. Propuesta de Raimón Panikkar para volver a pensar/ vivir en su interrelación, complementariedad y reciprocidad estas tres dimensiones de la realidad que se han ido separando y autonomizando a lo largo de la edad moderna.

Deep Ecology. Esta escuela fue fundada por Arne Naess, a principios de los setenta, cuando distinguió entre ecología «superficial» y ecología «profunda». Esta distinción está ampliamente aceptada en la actualidad. La Ecología superficial es antropocéntrica. Ve al ser humano por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo valor y da a los valores una significación puramente instrumental, de uso. La Ecología profunda, en cambio, como los amerindios, no separa a los humanos -ni a ninguna otra cosa- del entorno natural. Ve el mundo no como una colección de objetos aislados sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes. La Ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una hebra de la trama de la vida.

Despachamamización. E. Bolhuis ha llamado Despachamamización a la pérdida de los valores andinos como efecto de la modernización de la agricultura, la escolarización y la propaganda de las sectas protestantes. Los rituales de producción, la tecnología simbólica, se convierte en folclore y luego tiende a desaparecer. Con lo que los andinos pierden lo mejor de su civilización a cambio de lo peor de la civilización occidental.

Dualidad. Es producto de una separación artificialmente creada por el pensamiento en el cuerpo total del ser, bajo la forma de conceptos. La primera dualidad es aquella que separa al yo del no-yo; la que crea la escisión sujeto-objeto. Nuestra comprensión habitual de la vida es dualista: tu y yo, esto y aquello, el bien y el mal.

Dualidad onda / partícula. En mecánica cuántica, concepto de que no hay distinción entre ondas y partículas; las partículas pueden a veces comportarse como ondas y las ondas como partículas.

Economía de reciprocidad. Concepto creado por Dominique Temple. La Economía de reciprocidad está motivada por la necesidad del otro, por el bien común, entendido no como la suma de bienes individuales (la colectividad) sino como el ser comunitario, ese tercer incluido e indivisible que no es reductible a la suma de las partes y que no puede ser propiedad de nadie. Una estructura de reciprocidad prohíbe el nacimiento de toda privatización, impide la acumulación y la explotación. Su identidad incluye la diferencia del otro.

Economicidio. Es una forma de lo que Dominique Temple ha llamado el “Quid pro quo enmascarado” que practican en la actualidad las iglesias cristianas, las ONG y la cooperación internacional. Consiste en que la autoridad adquirida, por ser donadores, sirve, a unos, para sustituir el sistema de valores

amerindio, por un sistema de valores cristiano u occidental; a otros, para introducir en las comunidades enfeudadas (los famosos Beneficiarios) cambios de estructura, es decir, la sustitución de la infraestructura de la reciprocidad por la infraestructura del intercambio.

Eco-organización. Hoy la ecología es algo más que la ciencia de las relaciones de un organismo con su medio ambiente; es un nuevo paradigma. Así, pues, la E-o es un bucle entre lo físico y lo vivo, cuya originalidad está en que lo vivo retroactúa sobre lo físico. Toda organización sigue el paradigma de la ambivalencia; vale decir, comporta orden /desorden. Los antagonismos excluyentes que han signado a la mente pre-ecológica, definen hoy la misma esencia de la organización e, incluso, de una nueva solidaridad, tipo *tinku*. Nada puede “comunicar” tanto como dos factores antagónicos. Nada se parece tanto a un abrazo como una pelea cuerpo a cuerpo. Antagonismo y complementariedad no se excluyen. El mundo es una permanente desorganización / reorganización. Hay que sustituir la idea substancial de ser por la idea eco-organizativa. El circuito que se autogenera a sí mismo y que, a su vez, está inscrito en otros circuitos más generales.

Electrón. Partícula con carga eléctrica negativa que gira alrededor del núcleo de un átomo.

Entropía, Del griego entropé, retorno. El grado en que las relaciones entre los elementos componentes, de cualquier agregado de ellos, están mezcladas, indiscernidas e indiferenciadas, y son impredecibles y aleatorias. Lo opuesto de E es la negentropía, el grado de ordenamiento, diferenciación o predecibilidad en un agregado de elementos.

Filosofía Peremne. Constituye el núcleo de las grandes tradiciones de sabiduría del mundo entero. La Filosofía Peremne sostiene que la realidad es una Gran Holoarquía de ser y de conciencia que va de la materia hasta la vida, la mente y el espíritu. Cada dimensión trasciende e incluye a las dimensiones inferiores en una holoarquía anidada que, en ocasiones suele representarse mediante círculos o esferas concéntricas que implican trascendencia e inclusión.

Gaia. La gran diosa, la diosa de los cuernos, dama de los animales que aparece por doquier en el arte del Paleolítico superior. Gaia, popularmente, se iguala a Gea: la diosa de la Tierra. Lovelock la usa para denominar al Sistema Tierra en cuanto organismo vivo, inteligente y autoregulado.

Gato de Schrodinger. Este gato cuántico está encerrado en una caja opaca, fuera de toda posibilidad de observación. Dentro hay un sistema que decide, al azar, si alimenta al gato con comida o le da veneno. Ahora bien, según la lógica mecanicista, cabe esperar que el gato esté muerto, si se le da veneno, o que esté vivo, si se le da alimento. Pero he aquí que esta caja es un pequeño mundo cuántico, en el que todo es posible. Dado que no puede ser observado el gato, existe en una “superposición”; es decir, está vivo y muerto al mismo tiempo. Sólo cuando se abre la caja para observarlo, es cuando el estado del gato puede “colapsar” en una opción: o está vivo, o está muerto.

Hilozoísmo. Del griego *hyle*, materia, y *zoe*, vida. Teoría según la cual una fuerza vital fluye por el mundo vivo y se establece y acumula en diferentes lugares y en distintos seres y espíritus. Estos son sagrados en la medida en que están imbuidos de fuerza vital.

Holismo y organicismo. Si la Mecánica cuántica y la Teoría de la Relatividad son los grandes modelos que la Física aporta al nuevo Paradigma, los otros dos componentes son el H y el O que los aporta la Biología. Ian Cristian Smuts acuñó el término Holismo en 1919 para referirse a una teoría de los “todos”. En el “todo” aparece “algo” que no es la suma de las partes, sino algo más y que, por añadidura, las condiciona. Según estén situadas o relacionadas las partes entre sí, habrá un todo u otro.

La idea de Organicismo, al igual que el Holismo, contempla el “todo” como un conjunto de componentes materiales que contienen algo más que sus partes; ese algo llamado “vida”. Así como en el Holismo el “todo” se compendia en la estructura (un concepto estático) en el Organicismo la “vida” está en el proceso, que es una estructura dinámica.

Bertalanffy y Schrodinger han facilitado dos conceptos que permiten al nuevo Paradigma trabajar en ese vacío existente entre materia y vida. Se trata de los conceptos de Sistema abierto y de Negentropía. Para Bertalanffy, la vida es un sistema abierto con retroalimentación que mantiene la homeostasis. Para Schrodinger la vida es una reacción negentrópica por la cual el organismo mantiene su orden frente a la decadencia entrópica.

Holográfico, paradigma. El físico David Bohm dice que el Holograma es el punto de partida de una nueva descripción de la realidad: el orden plegado. La descripción clásica de la realidad se ocupaba solamente de las manifestaciones secundarias, del orden desplegado; no de su origen. Estos desplegamientos, esta exterioridad, es abstraída, desvinculada, del flujo intangible

e invisible del orden plegado que no está compuesto de partes, sino que es pura interconectividad; es decir, no hay separatividad. Bohm dice que la ciencia que pretenda separar el mundo en sus partes no puede descubrir las leyes físicas primarias.

¿Es la realidad producto de una matriz invisible? La física teórica ha demostrado que los acontecimientos no pueden describirse en términos mecánicos a niveles subatómicos

Karl Pribram ha demostrado que la estructura profunda del cerebro es esencialmente holográfica; es decir, análoga al proceso fotográfico sin lentes. En efecto, las estructuras del cerebro ven, oyen, gustan, huelen y sienten mediante un sofisticado análisis matemático de las frecuencias temporales y/o espaciales. Una de las propiedades del holograma y del cerebro estriba en que la información es distribuida a través de todo el sistema. Cada fragmento codificado puede producir información del todo.

¿Es la realidad un holograma? Dice Pribram que la materia está relacionada con lo que recogemos con nuestros sentidos y percibimos como relativamente estable y recurrente. No disponemos de ningún conocimiento de mente sin materia, o de materia separada de la mente. Así, por ejemplo, en una semilla en germinación se encuentra toda la materia y la energía procedente de su entorno. Según el orden implicado, la semilla está continuamente proporcionando nueva información a su entorno, lo cual la lleva a producir la planta o el animal. ¿No estaba inmanente la vida incluso antes de que se plantase la semilla? Todo parece indicar que la inteligencia es inmanente a la materia. Si se ahondase más en la inmanencia que reside en la materia, se llegaría a ese orden implicado en el que mente y materia se funden en una sola realidad. De este modo trascendencia e inmanencia son dos caras de una misma realidad. Conciencia cósmica y experiencia trascendental, no son excluyentes. El Paradigma holográfico es una buena metáfora para pensar el todo y las partes como conectividad y reciprocidad.

Homeostasis. Del griego homeo, igual, y stasis, detención. Tendencia de cualquier sistema a mantenerse en equilibrio o preservarse, si es que ha sido perturbado. Un sistema homeostático es un sistema que intenta optimizar sus variables en lugar de maximizarlas.

Homeotélica. Del griego homeo, igual, y telos, objetivo. Término acuñado por E. Goldsmith para designar la conducta normal que sirve para mantener el orden crítico de la totalidad gaiana.

Intercambio. Del cual el trueque es la forma primitiva, está motivado por el deseo de cada una de las partes de satisfacer sus deseos. Busca el interés individual e implica la propiedad privada que conduce a la competencia, a la acumulación, a la expropiación de los medios de producción por los más favorecidos. Su identidad postula la diferencia de los otros como antagonica.

Jaqi. La pareja humana. El varón y la mujer devienen personas al unirse como pareja. La pareja es la unidad mínima de sentido social entre los aymaras.

Jayma. Trabajo y terreno colectivo en la economías de reciprocidad. También significa trabajo comunitario.

Kabbalah. Significa "recepción del don de la tradición". Es la tradición oral de los judíos que se distingue de la Torah: su tradición escrita.

La K es un sistema y un método para entender, por un lado, la insondable complejidad de la vida, utilizando las letras del alfabeto: las palabras como disparadores para atrapar el sentido y, por otro lado, en el deslumbramiento producido por la combinación de las palabras y los números, unirse a la fuente de la que mana todo sentido: el impronunciable nombre de Dio. Como Job, el kabalista quiere ver a Dios "en la carne" de las palabras.

Kuti. Alternancia de contrarios. Significa vuelta, cambio, turno. En Bertonio se dice *cutipatha, aynitha*: "contradecir lo que otro dize"; *cutipasitha, aynisitha*: porfiar uno con otro. Debatir entre sí. Harris y Bouysse sostienen que se trata de una pareja de enemigos, contrarios. La idea central de estos conceptos es que aquí cada elemento se va alternando con su opuesto en un reiterado vaivén. *Pachakuti*, por tanto, significa el vuelco total de todo un mundo, una era, una situación, etc.

Límites al crecimiento. Concepto acuñado por el Informe del Club de Roma, en 1973, para indicar que, puesto que la tierra es finita, sus recursos también lo son y, por consiguiente, que las sociedades industriales tienen que poner límites a su crecimiento que incluye también el incremento de desechos tóxicos y basura. Recomiendan la búsqueda del equilibrio de la biosfera.

Mecanicismo. Implica un rechazo consciente de la antigua ortodoxia según la cual el mundo estaba vivo; la naturaleza era animada y contenía en ella misma su principio de vida y sus propios límites; todo ser vivo tenía un alma. El Mecanicismo desprovee de alma y propósito a la naturaleza; sólo los seres humanos tienen mente racional y propósitos racionales porque su mente ra-

cional, como Dios, eran espirituales y, por tanto, no formaban parte del mundo material. Descartes suponía que el espíritu humano interactuaba con el cerebro humano a través de la glándula pineal, sin que él ni nadie lograra explicar dicha interacción. Actualmente la glándula pineal ha sido sustituida por la corteza cerebral como supuesto albergue de la conciencia, pero el problema del “fantasma en la máquina” sigue sin resolverse.

En la naturaleza todo funcionaba mecánicamente; en otras palabras, todo era inanimado, salvo la mente humana. Así Descartes eliminó del mundo preocupaciones tales como la vida, la voluntad y las intenciones. Nada tenía un principio de vida propio ni un origen de movimiento propio: ambos procedían de Dios. Las leyes matemáticas de la naturaleza eran verdades metafísicas concedidas por Dios.

Minka. En la economía de reciprocidad, una forma de colaboración mutua en el que alguien trabaja para o por otro a cambio de pago en comida, producto o dinero.

Noosfera. Designa la esfera naciente del espíritu humano. Tras la biosfera, la N menta el conjunto de las producciones desmaterializadas.

Pacha. Es el concepto axial donde se expresa con toda su complejidad y riqueza arquetípica la concepción aymara y quechua del cosmos. P se deriva de la sílaba **Pa** que significa dos, bi, dual y **Cha** que significa fuerza, energía en movimiento. Pacha, por tanto, significa la unidad dual de dos fuerzas primordiales antagónicas: *laqampu*, espacio, y *sarawi*, tiempo. Por tanto el principio de complementariedad de opuestos se expresa en *Pacha*. Cuando Pacha precede a otra palabra, por ejemplo, *Pacha-mama* connota espacio; cuando la sigue, por ejemplo, *Mama-pacha*, connota tiempo.

Pachamama. Señora del espacio habitado por los hombres. Es la protectora y cuidadora por excelencia de los hombres. Es una madre anciana que ampara a sus hijos y que les da los alimentos que necesitan para vivir. Al mismo tiempo, se la considera como joven, como una virgen que se renueva constantemente. Se la invoca en todos los ritos. Pachamama se encuentra, según Oblitas, en todas partes, esto es, en toda la superficie de la tierra, así como en el subsuelo, los minerales, los cerros, los lagos, los ríos, los montes, las flores; todos forman parte de su existencia.

Pampachasiña. Reconciliarse. La actitud de los hombres desequilibra la convivencia y, por consiguiente, desequilibra también el orden natural y cós-

mico, *jucha*. Por eso, los aymaras tienen que restablecer constantemente el equilibrio en las relaciones humanas que inciden en la homeostasis global del sistema.

Paradigma. Un Paradigma es un conjunto de acuerdos sobre cómo considerar e investigar la realidad. Por tanto, contiene al menos los siguientes elementos: Una noción, aceptada por consenso, de qué es la realidad.

Otro consenso sobre qué fenómenos son “reales” y cuáles “ilusorios”. Por ejemplo, en el “Paradigma mecanicista” el “espíritu” es inaceptable, no existe, es ilusorio; en cambio, la “fuerza gravitacional” (por el momento tan misteriosa como el espíritu) sí existe, se acepta y es “real”; (2) un conjunto de reglas sobre cómo llevar a cabo la investigación científica que se tiene por válida; así, en el paradigma mecanicista se emplean: (a) un método racional: lógica, silogismo, principio de inducción, deducción etc. (b) un método operativo: separación observador / experimento, repetibilidad de la experiencia, cuantificación y medición.

Con la noción de realidad o visión del mundo, que nace del consenso, la exclusión de los fenómenos ilusorios y las reglas de juego mental y operativo, se tiene configurado un Paradigma. Una vez consolidado un Paradigma, la realidad queda definida por él. Por consiguiente, la realidad es como es, pero, para los humanos, la realidad es función del Paradigma con que se mira. La realidad es creada por el Paradigma. Si cambia el Paradigma, cambia la realidad.

Paradigma cartesiano. Para Descartes existía, por un lado, el universo material, perpetuado en el espacio matemático y gobernado por leyes inmutables. Por otro lado, existían mentes humanas racionales que, al igual que la mente de Dios, eran de naturaleza inmaterial. Todas las plantas y animales, al igual que el cuerpo humano, se convirtieron en máquinas inanimadas. Sólo las mentes racionales eran no mecánicas y tenían la capacidad divina de comprender el orden matemático del mundo.

En esta ciencia matemática, la geometría era la ciencia de los cuerpos en reposo y la física la ciencia de los cuerpos que se desplazan por el espacio matemático. Las propiedades geométricas de los cuerpos, su forma y tamaño, no pueden dar explicación alguna al hecho de que se muevan; y así, Descartes explicaba el movimiento suponiendo que Dios, en el principio, había puesto el universo material en marcha, manteniendo la misma cantidad de movimiento. Por tanto, desde la creación, el mundo sólo había sido una gran máquina, sin libertad ni espontaneidad algunas.

Paradigma newtoniano. El universo de Newton estaba constituido por materia atómica permanente que se movía en el vacío. Los cuerpos con masa, tales como la tierra, no giraban alrededor del sol a causa de vórtices de materia sutil, sino debido a fuerzas inmatrimales. La tierra y el sol estaban unidos por la fuerza de atracción de la gravedad, que actuaba a través del espacio vacío. La gravitación entonces era como una fuerza mágica, ya que comportaba conexiones invisibles que actuaban a distancia. En opinión de Newton dicha fuerza no surgiría de las mismas partículas de materia sino de la existencia de Dios; eran una expresión de su voluntad. De modo parecido, el espacio y el tiempo en los que toda materia existía, eran sólo un aspecto de Dios. Ahora bien, esta manera de pensar pronto caería en el olvido y estas fuerzas procederían de la misma materia. Al eliminar a Dios, lo que quedó fue una gran máquina del mundo, que contenía fuerzas inanimadas y materia gobernadas por leyes matemáticas eternas.

Este Paradigma mecanicista, apoyado por los métodos experimentales de la ciencia, dio buenos resultados en la Revolución industrial. Permitió entender muchos fenómenos físicos en términos de modelos matemáticos; permitió efectuar predicciones y, sobre todo, demostró ser enormemente útil en el control y la explotación de la naturaleza, estimulando el desarrollo de las tecnologías de la segunda Ola.

Precio de reciprocidad / Precio de intercambio. En una comunidad, la racionalidad económica es producirlo que necesita el consumo de todos, incluidos los bienes para el don y la reciprocidad. Sin embargo, el límite de consumo, para cada producción particular, establece una cantidad de cada producto, que permite hacer las equivalencias. Esta equivalencia define un precio justo y fijo. Este es el “precio de reciprocidad” y no puede cambiar.

En un sistema de intercambio, cada uno puede modificar el precio de acuerdo a las circunstancias; aquí puede aumentar porque falta; allá tiene que bajar porque hay demasiado. El precio, en general, resulta del equilibrio de la oferta y la demanda en cada tiempo y lugar. Los precios no son fijos, pueden cambiar.

Principio contradictorio. Parece ser que las estructuras básicas de la sociedad brotan del equilibrio entre dos fuerzas antagónicas: Diferencia e Identidad, vale decir, de las fuerzas de heterogeneización y de las fuerzas de homogeneización. Es, justamente, este equilibrio contradictorio el que parece permitir un reconocimiento del hombre por el hombre, como un ser superior a su identidad biológica. Si cada uno se reconociera como hombre en la par-

te del otro que es idéntica a sí mismo, las sociedades estarían constituidas por individuos similares o reducidos a un modelo único e inmutable. Por otra parte, si se reconocieran sólo por ser diferentes unos de otros, los hombres serían extranjeros entre sí y hasta enemigos.

La antropología nos ha mostrado estas estructuras dualistas en las que hay siempre simetría de relaciones de hostilidad, de la misma importancia que las relaciones de alianza. Pero pocos, por el Principio de identidad aristotélico, llegan a la observación de que es, justamente, el equilibrio mismo de la relación de identidad y diferencia, de unión y exclusión, de faccionalismo y comunitarismo, el que hace posible que haya sociedad y que, por consiguiente, nos las tenemos que haber con las dos.

Principio de incertidumbre. Nunca se puede estar totalmente seguro acerca de la posición y la velocidad de una partícula; cuanto con más exactitud se conozca una de ellas, con menos precisión puede conocerse la otra.

Productividad. No es cierto que la Economía de reciprocidad sea un sistema antiproduktivo. Es tan o más productivo que la Economía de intercambio. Pero mientras el sistema de intercambio busca producir bienes para satisfacer sus deseos, el sistema de reciprocidad comunitaria produce excedentes que son justificados por la fiesta; las manifestaciones del Prestigio, provenientes del don, son las que motivan las fiestas y son la razón última de la redistribución del don, de la producción y de las inversiones necesarias a esa redistribución. Es una productividad para lo colectivo, ahora; no para la acumulación abstracta, mañana.

Qhumxata. En la economía de reciprocidad, se llama así a la cooperación que se presta a la persona que se ha responsabilizado para correr con una fiesta.

Quid pro quo. Concepto acuñado por Dominique Temple para dar cuenta del equívoco original entre Occidente y la Indianidad y el fracaso de la Economía de reciprocidad frente a la Economía de intercambio y acumulación. El malentendido consistió en que los amerindios consideraron que los españoles también pertenecían al sistema de la reciprocidad; y que podrían ser sometidos al no poder éstos sobrepujar en contradones a los amerindios, pues, de acuerdo a la lógica del don, la superioridad del donador estriba en enfeudar al otro. El equívoco consistió, pues, en que los mecanismos del don y de la acumulación actuaron acumulando fuerzas en el mismo sentido: asegurar la transferencia de las riquezas materiales de la sociedad india a la so-

ciudad occidental. Cuando se dieron cuenta los amerindios de este equívoco, ya era tarde.

Reciprocidad. Principio económico que se basa en una prestación económica que uno recibe de otro cuando necesita y dará, a su turno, cuando el otro así lo precise. Lo importante es que esta prestación económica sea motivada por el interés de quien necesita; por tanto, la persona que da, no puede exigir una contrapartida en el momento en el cual el otro está en situación de necesidad; no intercambia, sino que da.

Reciprocidad negativa. Cuando el prójimo no puede ser contado como aliado, es tenido en cuenta como enemigo; pero no se rompe la relación que encuentra un status dentro de la unidad de la reciprocidad; a esto llama Temple Reciprocidad negativa. Este principio permite explicar la hostilidad, la venganza y la guerra. Existen mitos según los cuales el primer trabajo diseñaba dos figuras del don: el don aceptado, que conduce a la paz, y el don rechazado, que instituye la venganza.

Reciprocidad vertical. Es aquella en la que interviene la redistribución centralizada y la jerarquía en la diferenciación de los estatus.

Reciprocidad horizontal. Es aquella en la que interviene una redistribución dispersa. En realidad, horizontalidad y verticalidad están siempre asociadas y una u otra es dominante, según las esferas de la actividad económica. El conjunto de sus relaciones define la estructura de las sociedades de redistribución.

Reduccionismo. Todo científico tiene como tarea encontrar la explicación más simple y más económica que pueda dar cuenta de todos los datos conocidos. Ahora bien, más allá de esto, el Reduccionismo se convierte en un vicio si va acompañado por una excesiva insistencia en que la explicación más simple es la única posible. Puede ocurrir que los datos deban ser comprendidos dentro de una Gestalt mayor.

Sallqa. Designa el espacio no domesticado, salvaje, silvestre; así mismo, a los animales salvajes que moran en él. Por tanto, es el espacio-tiempo, el campo unificado, no cultivado por el hombre pero que interactúa con él, genésicamente.

Sathapi. En la economía de reciprocidad, obsequio de semilla variada de papa a los recién casados.

Sathaqa. Forma de reciprocidad por la que el dueño del terreno ofrece a alguien un surco de terreno cultivado, por cariño o agradecimiento.

Shekinah / Shabat. Para el misticismo judío, el elemento femenino de la divinidad, el rostro materno de Dios, pero sobre todo la pareja sagrada de la hierogamia, por tanto, el arquetipo de las bodas de Israel con el Creador y, fractalmente, del hombre con el polo femenino de la divinidad. Por eso, la Shekinah / Shabat es sentida como la presencia e inmanencia de Dios en la creación y, en la historia, como amparo y consuelo en el exilio de la diáspora. Es el corazón de la alegría sabática.

Simbiosis. Una relación de mutua interdependencia productiva entre dos o más especies. Una relación fuertemente simbiótica puede dar como resultado la coevolución de las especies implicadas.

Sistema. Las definiciones más interesantes unen el carácter global y el rasgo relacional. "Un sistema es un conjunto de unidades en interrelaciones mutuas" (v Beratanffy). "Es la unidad resultante de las partes en mutua interacción" (Ackoff). "Es un todo que funciona como todo en virtud de las partes que lo constituyen" (Rapoport). "Sistema es una totalidad organizada, hecha de elementos solidarios que no pueden ser definidos más que los unos en relación a los otros en función de su lugar en esta totalidad" (Saussure).

Sufismo. Escuela de misticismo islámica. En el nacimiento del sufismo intervienen una interiorización de las prácticas cúltricas, la protesta contra los abusos sociales y un apasionado afán de purificarse y unirse con Dios. No le es ajeno al S cierto tono herético: "Vi al Señor con los ojos del corazón. Le pregunto: ¿Quién eres? El contesto: Tu", que ha rozado con la ortodoxia islámica.

Tao. Concepto central del budismo. Puede significar el *Camino* del universo, de las cosas y de las personas; la energía primordial que todo lo penetra y orienta. Cuando se internaliza en la persona, significa transfiguración y unión con el Todo y con todo.

Teoría cuántica. La mecánica cuántica constituye una ruptura mucho más radical con la física clásica que la teoría de la relatividad. Una de sus consecuencias más importantes ha sido el abandono del determinismo crítico: sus ecuaciones permiten efectuar predicciones únicamente en términos de probabilidades. Sin embargo, a pesar de sus características radicales, sigue siendo un desarrollo de la tradición pitagórico-platónica, ya que permite comprender las propiedades de los átomos en términos de números y de series armónicas de números.

Luis de Broglie describió el objetivo de la Teoría cuántica como lograr penetrar en el reino de las armonías naturales, llegar a vislumbrar un reflejo del orden que rige el universo, a comprender algunas porciones de las realidades profundas y ocultas que lo constituyen.

La Teoría cuántica lleva el planteamiento platónico al mismo corazón de la materia, que Demócrito y otros atomistas consideraban sólido y homogéneo, al intentar encontrar las partículas últimas de la materia, encontrar más allá del mundo cambiante de la experiencia una realidad matemática eterna.

Teoría de la relatividad. La teoría unificada del electromagnetismo de Maxwell permitió situar a la electricidad, el magnetismo y la luz en un amplio entramado matemático que insinuaban campos en el corazón de la física, entendidos como modificaciones de un medio sutil, el éter. Pero los repetidos fracasos para detectar experimentalmente el éter llevaron a Einstein a elaborar su Teoría de la relatividad restringida para dar una explicación a los fenómenos electromagnéticos únicamente en términos de campos: campos que existen en forma inmaterial en la naturaleza.

Einstein revolucionó la visión newtoniana del mundo al abandonar la idea de que la masa, el espacio y el tiempo son cantidades absolutas; en su lugar, tomó a la velocidad de la luz como absoluto. Unificó los hasta entonces separados conceptos de masa y energía y demostró que ambos son aspectos de la misma realidad, relacionados en su famosa ecuación $E=mc^2$, donde c es la velocidad de la luz. La luz es en sí misma inmaterial; está integrada por vibraciones energéticas que se mueven en el campo electromagnético.

En su teoría general de la relatividad, Einstein amplió el concepto de campo a la gravitación, tratando a la gravedad como una propiedad de un continuo espacio-temporal que se curva cerca de la materia. Sus ecuaciones se basan en una geometría de cuatro dimensiones que trata al tiempo como si fuera una dimensión espacial: por lo tanto, el tiempo se espacializa o geometriza.

Tinku. Encuentro de contrarios. Es probablemente el concepto que expresa más compleja y concretamente el principio homeostático de la civilización andina. Según van Kessel, T significa: (1) Límite; por ejemplo, entre el territorio de dos estancias, ayllus o sayas. Se considera que este límite separa y une, a la vez, a ambas partes; (2) Combate ritual; por ejemplo, entre dos ayllus o sayas de una misma comunidad. Este combate ritual funciona como un mecanismo de ajuste y redistribución de lo que durante el año se hubiere desequilibrado; (3) Equilibrio, entre dos partes de un todo; (4) Encuentro; por ejemplo, el punto de confluencia de dos ríos.

El verbo *tinkuña* significa encontrarse en dos bandos contrarios; *tinkusiña* es ajustarse, venir bien una cosa con otra, igualar; *tinkuyaña* es comparar, co-tejar, confrontar, derribar, tumbar, parejar. La raíz *tinku* se puede interpretar como emparejar, equilibrar adaptar las dos partes que son contrarias y complementarias y que, juntas, constituyen un todo dual en equilibrio dinámico; fértil y provechoso, como el que se da entre el principio masculino y el femenino. Es también el encuentro de las fuerzas positivas y negativas del cosmos que deben garantizar el equilibrio del universo. Este concepto suele ser traducido también por Reciprocidad.

Trueque. El T se diferencia del Intercambio por tener como objetivo la satisfacción de las necesidades individuales de cada una de las partes, mientras que el Intercambio tiene como finalidad la acumulación del provecho. Para el T se trata de satisfacer necesidades, para el Intercambio de conquistar el poder.

Umaraqa. En la economía de reciprocidad, forma en que todos se van ayudando mutuamente por turno.

Valor. En la economía de intercambio, la noción de V es estrictamente material. La satisfacción del deseo se reduce a la que pueda mediatizar una relación con las cosas reificadas. El sustrato del intercambio es una relación con objetos, con los productos de consumo. La conciencia del ser se reduce a necesidades básicas de orden biológico. La concepción del trabajo se reduce a la de fuerza de trabajo. En el Intercambio cada parte reemplaza el objeto que vende por el objeto que adquiere. El acento está puesto sobre el objeto. Sobre el tener.

En la Economía de reciprocidad, el Valor se expresa en que cuando se da un objeto, ese don no tiene retribución. Ese vacío es compensado, no por algo material, sino por la adquisición de prestigio, de un valor espiritual y sagrado, que consiste en haber participado en la génesis y la construcción del ser y los valores comunitarios. Mientras más se da, más se es y, por tanto, más se recibe. El poder y la riqueza, aquí, no están en la acumulación, sino en la redistribución. El acento se pone sobre la relación comunitaria; es decir, sobre el ser.

Vernáculo. Del latín *vernaculus*, esclavo indígena, pero también del latín *vernare*, germinar, algo vernal es algo que aparece en primavera. El término lo redefinió Iván Illich para referirse a todas las características de la cultura de una sociedad que no sean impuestas por el Estado o por otro tipo de entidad externa.

Vitalismo. Doctrina según la cual los organismos están realmente vivos, por contraposición a la teoría mecanicista, según la cual son inanimados y mecánicos. El Vitalismo es una forma de holismo de menor alcance que el organicismo, en la medida que acepta la suposición mecanicistas de que los sistemas estudiados por los físicos y químicos son inanimados y mecánicos.

Waki. En la economía de reciprocidad, forma en que uno pone terreno, otro semilla y ambos trabajan.

Yanantin. Se refiere a las cosas que siempre vienen juntas, como son los dos ojos, las dos manos, una yunta de bueyes etc.

Yanapa. En la economía de reciprocidad, forma institucionalizada de reciprocidad entre parientes reales o rituales, de la que no se espera correspondencia en el sentido estricto.



Bibliografía

Alle, **W.C. (ed) Principles of Animal Ecology.** W.B. Saunders, Philadelphia, 1949

Apaza, J. "Conversación entre diferentes formas de vida del agua con los demás miembros del ayllu de los pueblos aymarás de Conima y Tilali". Chuyma Aru, Puno, 1996

Arnold, D. et alt. **Hacia un orden andino de las cosas,** Hisbol-IIca, La Paz, 1992

Berg, H vd. Schiffers, N. comp. **La cosmovisión aymara.** Hisbol, La Paz, 1989

Berg, H, vd. **Diccionario religioso aymara.** Ceta-Idea, Iquitos, 1985 Berg, H vd.

La tierra no da sí nomás. Hisbol, La Paz, 1987.

Bergson, H. **L'Evolution creatrice.** PUF, Paris, 1981

Berman, M. **El reencantamiento del mundo.** Cuatro Vientos, Santiago, 1987

Bohm, D. **La totalidad y el orden implicado.** Kairos, Barcelona, 1980

Boucher.D.H. **The Biology of mutualism.**

Croom Helm, London, 1985.

Cáceres, E. **Si crees, los Apus te curan.** Ediciones CMA, Cuzco, 1988.

Cannon, W. **The Wisdom of the Body.** Norton, New York, 1931.

Capra, F. **El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental.** Luis Cárcamo editor, Barcelona, 1984.

Capra, F. **La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos.** Anagrama, Barcelona, 2000.

Chambi, F. "Indicadores naturales. Predicción de año bueno o malo para la agricultura," **Tecnologías campesinas de los Andes**, N°226, Pratec, Lima, 1985.

Doria Medina, S. **La economía informal en Bolivia.** La Paz, 1986.

Drucker, P. **La sociedad postcapitalista.** Norma, Bogotá, 1993.

Earls, J. Kessel, J. v et alt. **Tecnología andina. Una introducción,** Hisbol, La Paz, 1987.

Earls, J. **Ecología y agronomía en los Andes.** Hisbol, La Paz, 1988.

Earls, J. **Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes.** Cofide, Lima, 1989.

Fernández, D. "Rituales para la producción." Informe Agruco; septiembre, 1997.

Georgescu-Roegen, N. Theentropy Lawandthe Economic Process. Harvard U.R Cambridge, Mass., 1971.

Goldsmith, E. **El Tao de la ecología.** Icaria, Barcelona, 1999.

Grillo, E. Rengifo, G. **Agricultura y cultura en los Andes,** Hisbol, La Paz, 1988.

Grillo, E. (ed) **Sociedad y naturaleza en los Andes.** PPEA / PNUMA / Pratec, Lima, 1990.

- Grillo, E. **La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna**, Pratec, Lima, 1991.
- Grillo, E. "El lenguaje en las culturas andina y occidental moderna", en **Cultura andina agrocéntrica**, Pratec, Lima, 1991.
- Grillo, E. **¿Desarrollo o descolonización en los Andes?**. Pratec, Lima, 1995.
- Grillo, E. **Caminos andinos de siempre**, Pratec, Lima, 1996.
- Grof, S. **Ciencia moderna, Sabiduría antigua**, Cuatro Vientos, Santiago, 1991.
- Hatch, J. **Nuestros conocimientos**. AID-Universidad de Cornell, La Paz, 1981.
- Herrick, C.J. **The evolution of Human Nature**. Harper and Brothers, New York, 1963.
- Huxley, J.S. **Evolution in action**. Harper Bros. New York, 1953.
- Jantsch, E. **The Self-Organizing Universe**, Pergamon Press, Oxford, 1980.
- Illich, I. **La convivencialidad**. Barral, Barcelona, 1974.
- Kalmus, H. **Regulation and Control of Living Systems**. John Wiley, New York, 1967.
- Kessel, J v. Condori, D. **Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino**. Vivarium, Santiago, 1992.
- Kessel, J v y Cutipa, G. **El marani de Chipukuni**. IECTA/ CIDSa, Iquique, 1998.
- Koestler, A. **The ghost in the machine**, Random House, New York, 1964.
- Kusch, R. **América profunda**, Hachette, Buenos Aires, 1962 Laymi, T. El concepto Pacha desde el pensamiento aymara. UMSA, La Paz, 2001.
- Lieberman, K. "El mundo rural andino", en Albo, X et alt. **Para comprender las culturas rurales en Bolivia**. MEC / CIPCA / UNICEF, La Paz, 1990.
- Lovelock, J. **Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra**. Blume, Madrid, 1983.

Lovelock, J. Bateson, G. Margulis, L. Varela, F. Maturana, H. **Gaia. Implicaciones de la nueva biología.** Kairos, Barcelona, 1992.

Lovelock, J. **Gaia: la ciencia práctica de la medicina planetaria.**

Lovelock, J. Sagan, C. Panikkar, R. Simposium sobre la tierra. Kairos, Barcelona, 1989.

Maturana, H. Y Varela, F. **El árbol del conocimiento,** Editorial Universitaria, Santiago, 1984.

May, R. **Stability and Complexity in Model Ecosystems,** Princeton University Press, Princeton, 1973.

Mayr, F.K. **Geschichte der Philosophie. I. Antike.** Verlag Butzon Bercker, Kvelaer, 1966.

Margulis, L. **Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde de nuestros ancestros microbianos.** Tusquets, Barcelona, 1991.

Martínez, G. **Espacio y pensamiento.** Hisbol, La Paz, 1988.

Meadows, D. et al. **Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma.** FCE. México, 1982.

Medina, J. **Repensar Bolivia.** Hisbol, La Paz, 1992.

Medina, J. **Qu Bolivia es posible y deseable? Repensar la economía, el desarrollo y la modernidad desde lo local y el nuevo paradigma, para no desaparecer en la globalización.** PADER y UASB, Sucre, 1999.

Medina, J. **Diálogo de sordos. Occidente y la Indianidad.** CEBIAE, La Paz, 2000.

Medina, J. **Repensar la pobreza en una sociedad no occidental.** Ministerio de Hacienda, La Paz, 2000.

Medina, J. **Manifiesto municipalista. Por una Democracia Participativa Municipal.** G-DRU, La Paz, 2001.

Miranda, J. Y Del Carpio, V. "El *en si*, el *para si* y el *porque si* de la filosofía andina", en Miranda, J. (ed) **Aportes al dialogo sobre cultura y filosofía andina**, Siwa / CSQ / Goethe Institut, La Paz, 2001.

Miranda-L, Jorge, "Die Schrift der Anden-Kultur", diritlo- Indult Verlag (Eichstätt, 1994).

Monod, J. **El azar y la necesidad**. Tusquets, Barcelona, 1989.

Morin, E. **El método, I,II,III,IV**. Cátedra, Madrid, 1986-88.

Needham, J. **Order and Life**. MIT Press, Cambridge, 1936.

Odum, E. **Ecology**. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1975.

PAC, Proyecto de autodesarrollo campesino, **Tecnologías campesinas de los Andes**, CEE-Cordeor, Oruro, 1988.

Panikkar, R. **Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra**, San Pablo, Madrid, 1994.

Polanyi, M. **Personal Knowledge. Towards a Postcritical Philosophy**. Routledge and Kegan, London, 1978.

Popper, K. **Conocimiento objetivo**. Tecnos, Madrid, 1988.

Rappaport, R. **Pigs for Ancestors**. Yale University Press, New Haven, 1967.

Rappaport, R. **Ecology, Meaning and Religion**. North Atlantic Books, Richmond, 1979.

Quiso, V. **La chacra con patas**. Ediciones Chuyma Aru, Puno, 1994.

Reichel-Dolmatoff, G. "Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest", **The Ecologist, Vol. 7, N°1**.

Rengifo, G. Kóhler, A. **Revalorización de tecnologías campesinas andinas**. Hisbol, La Paz, 1987.

Rengifo, G. **La chacra en la cultura andina**. Pratec, Lima, 1990.

Rengifo, G. (ed) **Las crianzas de las Wacas. Los parientes silvestres de las plantas cultivadas en los Andes.** Practec, Lima, 1999.

Rengifo, G. (ed) **La cultura andina de la Biodiversidad.** Practec, Lima, 1996.

Rengifo, G. **Identidad e interculturalidad en los Andes.** Pratec, Lima, 1999.

Sahlins, M. **Economía de la edad de piedra.** Akal, Madrid, 1983.

San Martín, J. "El Nayra Pacha. Aproximaciones metodológicas para el desarrollo andino," en **Agroecología y saber andino**, Pratec-Agruco, Cochabamba, 1990.

Simpson, G.G. **The Meaning of Evolution.** Oxford University Press, London, 1950.

Temple, D. **La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas.** Hisbol, La Paz, 1995.

Temple, D. **Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid pro quo al economicidio.** Hisbol, La Paz, 1989.

Temple, D. Chabal, M. **La réciprocité et la naissance des valeurs humaines.** L Harmattan, Paris, 1995.

Temple, D. **El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas.** Aruwiyiri, La Paz, 1997.

Temple, D. «Le Quiproquo historique chez les Guaraní». Paper, s.f. s.l.

Temple, D. "Le Quiproquo historique chez les Aztèques". Paper, s.f. s.l.

Temple, D. "L'économie humaine," en **La revue du MAUSS**, 10(1997)103-109.

Temple, D. «La fronde de David ou la thèse du label». Paper, Janvier 1998.

Thorpe, W.H. **Science, Man and Moral.** Methuen and Co. London, 1965.

Torrez, M y Yampara, S. La Pacha y la Pachamama en la producción. Paper, Cada, La Paz, 1994.

Torrez, M. y Yampara, S. El conocimiento hierático en el saber aymara. Paper, Cada, La Paz, 1998.

Tossi, J.A. "Zonas de vida natural en el Perú", MCA, **Boletín técnico** N°5, Lima, 1960.

Vachon, R. *(editor) **Vivre avec la terre. Perspectives interculturelles du developpement durable: pratiques indigenes et alternatives.** Actes du colloque international. Institut interculturel de Montreal, Quebec, 1992.

Vachon, R. Et alt. «Un appel au dialogue entre amérindiens et blancs», en **Interculture**, Vol. XXIV, no 1, cahier 110, Montreal, 1991.

Weiss, R A **Science of Life.** Futura Publisching, New York, 1973.

Whitten, N.E. "Ecological imagery and cultural adaptability" in **American Anthropologist**, Vol. 80 N 4, 1978.

Wilber, K. Bohm, D et alt. **El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia.** Kairos, Barcelona, 1987.

Wilber, K. **La conciencia sin fronteras.** Troquel / Kairos, Buenos Aires, 1990.

Wolf, F.A. **La búsqueda del águila,** Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1997.

Wolf, F.A. **Star Wawe: Mind, Consciousness and Quantum Phisics,** MacMillan, New York, 1985.

Woodger, J.H. **Biological Principies.** Routledge and Kegan Paul, London, 1967.

Yampara, S. "Economía comunitaria aymara" y "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales en los Andes" en Hans van den Berg (comp.) La **cosmovisión aymara,** Hisbol, La Paz, 1992.

Yampara, S. **Pachakuti-Kandiri en el Paytiti. Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la Armonía original.** Cada, La Paz, 1995.

Yampara, S. (comp) **Naciones autóctonas-originarias: vivir-convivir en tolerancia y diferencia.** Cada, La Paz, 1993.

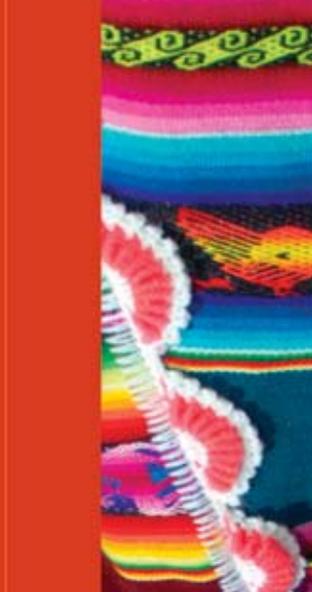
Yampara, S. **Jaqi-Pacha en el pensamiento aymara**. Cada, La Paz, 1992.

Yampara, S, **El Ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Cambi Grande**. CADA, La Paz, 2001.

Yampara, S. "El Ayllu y la Qamaña," en **Pacha**, 6(2001)15-44.



Gestión Pública Intercultural



Deutsche Gesellschaft für
Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH

- Cooperación Técnica Alemana -

Programa de Apoyo a la Gestión Pública
Descentralizada y Lucha contra la Pobreza - PADEP

Componente Equidad Social
Av. 6 de Agosto 2399 esq. Belisario Salinas
Casilla 13539
La Paz – Bolivia
T +591-2-244 3908 / 244 3913 / 211 5125
F +591-2-212 1674
E componente3@padep.org.bo
I www.padep.org.bo