

ITINERARIOS FORMATIVOS PARA MAESTRAS y MAESTROS

Ciclo de Formación Continua N° 1

DINÁMICA PRODUCTIVA, IDENTIDADES Y TERRITORIALIDAD



Curso N° 2: Cosmovisiones acerca de la Tierra - Territorio
Potencialidades, Vocaciones y Organizaciones Productivas

Lic. Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN

Lic. Noel Aguirre Ledezma
VICEMINISTRO DE EDUCACIÓN ALTERNATIVA Y ESPECIAL

Prof. Silvia Chumira Rojas
DIRECTORA GENERAL DE EDUCACIÓN DE ADULTOS

Lic. Fernando Carrión Justiniano
DIRECTOR GENERAL DE FORMACIÓN DE MAESTRAS Y MAESTROS

EDICIÓN

Viceministerio de Educación Alternativa y Especial.
Dirección General de Educación de Adultos.

ELABORACIÓN

Equipo Técnico – Dirección General de Educación de Adultos.

REVISIÓN

Equipo Técnico – Dirección General de Educación de Adultos.
Unidad Especializada de Formación Continua-UNEFECO.

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Amilcar Ayaviri Saavedra.

Cómo citar este documento:

Ministerio de Educación (2016). Ciclo de Formación N° 1 “Dinámica productiva, identidades y territorialidad”.
Curso N° 2: Cosmovisiones acerca de la Tierra - Territorio. Potencialidades, Vocaciones y Organizaciones
Productivas. Cuaderno de Formación Continua. La Paz, Bolivia. Primera Edición. Junio de 2016.

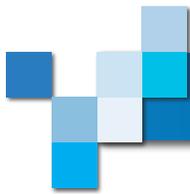
LA VENTA DE ESTE DOCUMENTO ESTÁ PROHIBIDA

Denuncie al vendedor a la Dirección General de Educación de Adultos, Telf. 2442144 int. 321.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

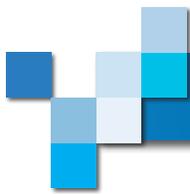
Dirección: Av. Arce, Nro. 2147
Pág. web: www.minedu.gob.bo

La Paz - Bolivia



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	3
INTRODUCCIÓN	4
DATOS GENERALES DEL CUADERNO	5
OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CICLO	5
OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CURSO	5
CURSO Nº 2.	
COSMOVISIONES ACERCA DE LA TIERRA-TERRITORIO	6
1. ¿QUÉ ES LA COSMOVISIÓN ANDINA?	6
2. PRIMEROS REGISTROS DE LA MEMORIA INDÍGENA EN LOS ANDES	8
3. CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DE LA COSMOVISIÓN ANDINA	10
4. PACHA Y TIEMPO	10
5. PACHA Y ESPACIO	12
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	28



PRESENTACIÓN

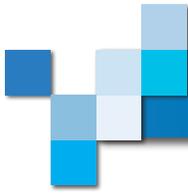


El Ministerio de Educación, a través del Viceministerio de Educación Alternativa y Especial (VEAyE) y la Dirección General de Educación de Adultos (DGEA), en coordinación con la Unidad Especializada de Formación Continua (UNEFCO) está desarrollando el Programa de Formación Continua en “Educación Productiva Territorial Comunitaria”, en el marco de la implementación del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo. El mismo, tiene el propósito de fortalecer las capacidades técnicas y tecnológicas y productivas, de Facilitadoras y Facilitadores de los Centros de Educación Alternativa (CEAs) y está orientado a la articulación de los procesos formativos con el desarrollo productivo de las comunidades en la lógica de la gestión territorial, la identidad cultural y en relación armónica con la Madre Tierra y el Cosmos.

Los objetivos, estrategias y contenidos temáticos que componen el Programa, son desarrollados en cuatro Ciclos Formativos y cada Ciclo comprende tres Cursos. Los cursos tendrán sesiones presenciales y momentos de concreción y práctica en contextos educativos y productivos. Finalmente, el momento de socialización e intercambio de experiencias como una propuesta para fortalecer la educación productiva y dar respuesta efectiva a la comunidad.

En este sentido, el desarrollo del primer Ciclo está referido a la “Dinámica Productiva, identidades y Territorialidad”, cuya finalidad es contribuir a la comprensión y gestión del territorio desde el ámbito educativo a partir de la elaboración de un Diagnóstico Comunitario Participativo, sus Cosmovisiones y la vinculación entre los Recursos Naturales Saberes y Conocimientos Locales.

Sobre esta base, facilitadoras y Facilitadores de los CEAs podrán adecuar o readecuar su propia práctica en correspondencia con el contexto, significativa en lo personal, pertinente en lo cultural y relevante en lo social.



INTRODUCCIÓN



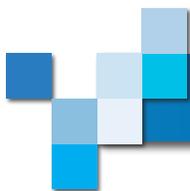
Este texto contiene una serie de reflexiones y planteamientos que emergen en el marco de la Ley No. 070 de la Educación boliviana “Avelino Siñani-Elizardo Pérez” la cual define el carácter laico y pluralista de la educación, fundado en el respeto a la cosmovisión de cada pueblo, su cultura y la libertad de creencias religiosas. La educación, de acuerdo a esta ley, debe promover los valores propios y, en tal sentido, desencadenar ideas y propuestas orientadas a revitalizar nuestra sabiduría milenaria y nuestra espiritualidad, dando formas propias a la educación que buscamos en este campo.

Queremos descolonizarnos, no podemos seguir desempeñando un rol pasivo ante la expansión de distintas corrientes filosóficas y religiosas que arremeten contra nuestras costumbres y creencias, anulando nuestras formas de espiritualidad. Nuestra propia ritualidad, entendida antes como una vía para despertar la espiritualidad, ha sido en gran medida colonizada, despojada de sus valores intrínsecos, al haber sido sometida a una simbiosis con las religiones foráneas, pero ocupando la posición de menor poder y prestigio.

Pretendemos evitar que suceda lo mismo ahora con la educación. Visualizamos el riesgo de que el tratamiento de las cosmovisiones y las respectivas formas de espiritualidad se convierta en una “materia” más, en la que se trivialicen los sentidos más profundos a través de una descripción superficial restringida a los aspectos rituales y/o folclóricos. Todo ello podría conducir a despojar a nuestros pueblos del poder sobre sus conocimientos, desplazando la autoridad del conocimiento de las comunidades dentro de un ámbito que hasta ahora se mantuvo en gran medida independiente.

Más allá de todo es el mismo Estado que, en su sentido diferente, plantea una nueva educación de carácter espiritualista y, por lo visto, los pueblos indígenas están convencidos de ello y quieren apoyar la iniciativa; a la inversa, son los mismos pueblos que exigen esta transformación. ¿Qué dicen ellos al respecto? ¿Cómo piensan implementarla? Es más, ¿están convencidos de que la educación es responsable de esta insurgencia? ¿Reflexionar a la luz de las construcciones políticas estatales y fundamentos legales o hacerlo a partir de la espiritualidad que palpita en nuestros pueblos? De cualquier forma la actual dinámica parece conducirnos a una profunda reflexión y su posterior construcción teórica en concomitancia con la práctica.





DATOS GENERALES DEL CUADERNO

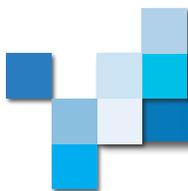
CICLO	CURSO
Dinámica Productiva Identities y Territorialidad	Curso Nº 1. Metodología del Diagnóstico Comunitario Participativo, con Enfoque Productivo.
	Curso Nº 2. Cosmovisiones acerca de la Tierra-Territorio. Potencialidades, Vocaciones y Organizaciones Productivas.
	Curso Nº 3. Recuperación de Saberes y Conocimientos Locales vinculados a los Recursos Naturales.

OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CICLO

Desarrollamos capacidades teóricas – metodológicas de Facilitadoras y Facilitadores en “Educación Productiva Territorial Comunitaria”, abordando una serie de temáticas que permitan vincular procesos educativos con vocaciones y potencialidades productivas territoriales, afirmando la identidad cultural hacia la perspectiva del Vivir Bien.

OBJETIVO HOLÍSTICO DEL CURSO

Reflexionamos, analizamos y comprendemos crítica/autocríticamente las Cosmovisiones, el Territorio, la Productividad y sus relaciones con la Educación Alternativa, fortaleciendo la identidad cultural en respeto a la diversidad, vinculando las potencialidades y vocaciones productivas de la región.



COSMOVISIONES ACERCA DE LA TIERRA – TERRITORIO

PARTAMOS DE NUESTRA PRÁCTICA



ACTIVIDAD SUGERIDA

Problematizamos la realidad a partir del reconocimiento nuestras cosmovisiones e identidades.

- ¿Qué lugares del territorio de Bolivia conoces?
- ¿Cuáles son tus raíces culturales y que identidad cultural asumes?

PROFUNDICEMOS NUESTROS CONOCIMIENTOS



1. ¿QUÉ ES LA COSMOVISIÓN ANDINA?

Todo indica que las cosmovisiones en el mundo indígena no se explican mientras éstas no sean experimentadas personal y comunitariamente. Por lo general, el abordaje respectivo se lo hace de forma mítico-histórica y tal cosa no es más que el hecho vivido de manera espiritual. Contrariamente, en el mundo occidental moderno algunas personas pueden hablarnos de la religión o de la espiritualidad sin haberlas vivido siquiera, eso que en otras palabras se llama “conceptualización”.

Es de suponer, entonces, que todas las historias que perduran en las sociedades carentes de la escritura convencional son historias íntimamente ligadas a su ser espiritual, donde nada está separado de nada. Por el contrario, las historias que carecen de soporte espiritual se esfuman en poco tiempo de la memoria colectiva. Ésta sería una de las tantas formas de abordar la temática que ahora nos ocupa.

La siguiente explicación histórica que un relator, hace de la espiritualidad nos dará una idea de aquello:

“Cuando llegaron por primera vez los conquistadores a nuestras tierras vieron que nuestros ancestros hablaban con los cerros, animales y plantas y los llamaron idólatras, politeístas y supersticiosos, porque no adoraban a un solo dios y, principalmente, al dios cristiano. La imposición de un dios único no sólo privó a muchas culturas de las prácticas antiguas sino que los des-sensibilizó de los sentidos que los conectaban con el universo espiritual. De este modo, para muchos, el árbol dejó de hablar, lo mismo que el río y el interior del bosque y de las montañas...”¹

1 Buena parte de estas miradas, fue recogida en la Memoria del Taller Nacional de Espiritualidad en la Educación efectuado en la ciudad de Cochabamba en Octubre de 2011, documento que bajo el título “Las formas como sentimos el mundo” fuera elaborado por el investigador y comunicador guaraní Elio Ortiz (+), editado por Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CNC) y el Ministerio de Educación. Estado Plurinacional de Bolivia. Primera Edición. La Paz: 2012. Por la diversidad y sobre todo por la legitimidad de esas miradas, dicho documento fue asumido como uno de los principales referentes para la elaboración del presente texto.



No es fácil imaginarse que antes de la colonia, las cosmovisiones de nuestros pueblos rebozaban de riqueza y vitalidad; que existía un complejo sistema para relacionarnos y entendernos con la totalidad existencial; que gozábamos de una extraordinaria agudeza sensorial para escuchar, ver y sentir el habla del planeta, del universo, del cosmos... virtud que fuimos perdiendo precisamente por la fuerza de la colonialidad, traducida en la “extirpación de las idolatrías”, que fue en América la réplica de la “Santa Inquisición” europea.

Después de la colonia española se nos vino encima la colonia neo-estatal con las mismas políticas, cristianos por un lado y bárbaros o indios por el otro; en esa condición hemos sobrevivido por muchos años.

“Esta (religión occidental) se mantuvo al margen de una postura crítica (...) y para eso se ha montado todo un aparato represivo, para nosotros los indígenas en particular; yo también lo he sentido en este aspecto, hasta los nombres se nos han impuesto, si no eres bautizado eres diablo y si estás enfermo es porque no estás bautizado, es decir, una serie de mitos manejados por este aparato para podernos imponer la religión”.²

Para la religión del conquistador nuestras historias eran simples fábulas y leyendas; nuestra fe, superstición; nuestros actos, barbarie; nuestros ritos festivos, bacanales; nuestra rebeldía, infidelidad. Ahí aprendimos que nuestros héroes no valen nada frente al héroe cristiano, que no existe otra forma de pensar, de sentir, de hacer y decidir que la que ya está escrita; que “la escritura” vale más que las palabras, que hay que “cambiar” nuestro modo de ser para considerarnos “hijos e hijas de Dios”, aunque eso signifique despojarnos de nuestros sagrados orígenes; que hay que imitar la vida de los pueblos que practican esa religión; que adorar otros dioses, otras diosas, es pecado y merece castigo; que los incrédulos pertenecen “al mundo” (lugar terrenal horrible y maligno) que para nosotros es nuestro hábitat.

“Esta cosmovisión tiene como causa y efecto el colonialismo y la colonialidad, un tipo de pensamiento de sometimiento que concibe, promueve y pregona la superioridad de unos pueblos frente a otros, la superioridad de una lengua sobre otra, y así en todos los ámbitos económicos, políticos, ideológicos, productivos, educativos, culturales, etc. En ese sentido lo que ha promovido es el individualismo, la pérdida de la identidad social y cultural, la desnaturalización de la vida, la explotación de la naturaleza”.³

Tuvieron que pasar muchos años para que en Bolivia se produjera, por fin, el esperado giro sistémico que daría inicio al cambio sustancial de la perspectiva político-ideológica; a partir de ahí, el Estado comenzaría a mostrar una nueva faceta del ejercicio político, social y cultural bajo el carácter de la plurinacionalidad, cosa que jamás se había producido antes; su Constitución Política (2008) y sus leyes propondrían una nueva forma de concebir el “modo de ser” del nuevo Estado Plurinacional.

Para que ello ocurra, los pueblos indígenas tuvieron que ejercitar desde 1990, una serie de acciones sociales y políticas que significaron, en primer lugar, el principio del fin de todo un aparato histórico desmembrador de cosmovisiones y espiritualidades y, al mismo tiempo, el inicio de una nueva perspectiva filosófica en el país, como a continuación describe una de las mesas de trabajo (en el Taller Nacional de Espiritualidad en la Educación ya citado):

“Desde 1990, las naciones y pueblos indígenas originarios de Bolivia han incursionado en la vida pública y política del país de manera más organizada y efectiva. La Marcha por el Territorio y la Dignidad ha significado el despertar del pueblo boliviano a la realidad pluricultural y plurilingüe, y ha permitido la construcción de una agenda que ha tocado, como nunca antes, los aspectos más críticos del sistema territorial, social, económico, cultural, educativo y espiritual imperantes en el país”.⁴

A partir de ese hecho y la posterior realización del Primer Congreso Nacional de Educación de los Pueblos Indígenas Originarios, realizado en la ciudad de Santa Cruz (2004), las naciones y pueblos indígenas originarios han venido trabajando, prioritariamente, en el campo educativo, elaborando propuestas que, en la actualidad,

2 Víctor Basilio Pinaya, Ministerio de Educación, invitado expositor. Citado por Ortiz en la Memoria de referencia.

3 Id. Op. cit.

4 Mesa de Trabajo No. 4, en una parte de los “Antecedentes”. Ortiz E.



En efecto, afirma Carvajal- “en la cosmovisión andina existen dos mundos simultáneos, dos dimensiones concurrentes, por ello, todo lo que existe mínimamente se agrupa en dos comunidades: la comunidad de la naturaleza y la comunidad de lo espiritual, intercomunicadas entre sí. La dimensión espiritual, la llamada comunidad de la wak’a la dimensión natural y social o la comunidad espacial, con sus características telúricas, cósmicas y sagradas guardan la energía del cosmos que rige su equilibrio y armonía. Estas comunidades se encuentran relacionadas a través de una continua relación de diálogo, reciprocidad y complementariedad”.

Un cúmulo de interacciones naturales, humanas y sagradas

En términos sencillos, se la entiende como una manera de ver, sentir y comprender el mundo. Refiere por tanto, la concepción, percepción y relación del ser humano con todo lo que le rodea en un plano objetivo y subjetivo, pero también en el plano natural y espiritual. La cosmovisión es consustancial al territorio y regula las ideas, valores, creencias y prácticas culturales en el ámbito del entorno. Cada cultura tiene una concepción de su realidad y de acuerdo a ella vive, “viendo” y “dejando de ver” el cosmos. Este ver la realidad desde cada cultura, desde cada pueblo, es lo que se conoce con el nombre de Cosmovisión⁶.

Según la visión de los pueblos indígenas que viven en los Andes, el cosmos, el mundo, está conformado por la comunidad natural constituida por la tierra, el agua, los animales, las plantas, el clima, el paisaje, la comunidad humana que comprende a los diferentes pueblos que lo habitan y por la comunidad de “huacas” (deidades sagradas) a quienes les tenemos mucho respeto por haber vivido y visto mucho más que otros seres y por haber acompañado a nuestros ancestros, a nosotros, a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos.

En efecto, en los Andes, un medio con gran cantidad de pobladores, con suelos de relieve accidentado, con diversos tipos de clima y variedad de culturas, tuvo y tiene lugar un extendido proceso de interacciones entre estas tres comunidades. Como consecuencia de esas interacciones se desarrolla un modo de ver, sentir y pensar el cosmos que, si bien tiene sus particularidades en cada lugar, puede ser reconocido en conjunto como cosmovisión andina. Por tanto, la cosmovisión andina recupera las maneras de ver, sentir y percibir la totalidad de la realidad constituida por las comunidades natural, humana y sagrada.

Cada una de estas comunidades es equivalente a cualquier otra: esto es, cada quien, ya sea hombre, árbol o piedra, es una entidad plena e imprescindible, con su propio e inalienable modo de ser, con su personalidad definida, con su nombre propio, con su responsabilidad específica en el mantenimiento de la armonía y el equilibrio del cosmos, y es en tal condición de equivalencia que se relaciona con cada uno de los otros; en definitiva, las tres comunidades tienen el mismo valor, ninguna vale más y por lo tanto todas son importantes, merecen respeto y consideración.

Ese respeto y consideración se expresan cuando se reconoce que todo es sagrado porque refiere esa estrecha relación de vida entre todo lo que existe: es sagrada la Pachamama y son sagrados los cerros (apus, achachilas, huamanis y auquis), las estrellas, el sol, la luna, el rayo, las piedras, los ríos, manantiales, lagos y lagunas, los animales y las plantas, no sólo las cultivadas sino también las silvestres, los seres humanos vivos y también nuestros muertos.

En consecuencia, la cosmovisión andina distingue la existencia de un mundo espiritual y uno natural, llamado también material, interrelacionados; en esta aparente confusa amalgama se manifiesta claramente el principio filosófico de la relación dual -o paridad- en función a la complementariedad de opuestos; es decir, donde no hay elementos ch’ulla, sin pareja, impar, incompleto.

En esta misma línea, Víctor B. Pinaya,⁷ añade que la noción de Cosmos se entiende como un “sistema armonioso” que comprende “todo lo que existe... todo lo que se ha descubierto y lo que aún no se ha descubierto, los aspectos que se perciben a través de los sentidos y aquellos de carácter espiritual imperceptibles por ellos. Asocia esta idea a la de pensamiento, misma que implica “el flujo de energías que encausa múltiples interpretaciones, abstracciones, imaginaciones, generación de conceptos, etc. que hacemos de la realidad”.

En este sentido, afirma, vamos a encontrar que en nuestros pueblos hay diferencias en cuanto a la comprensión de nuestras realidades, que el pensamiento es la energía que encausa esa comprensión y guía el curso de las acciones de los seres humanos en relación a la Madre Tierra y el Cosmos. Por tanto “(...) la cosmovisión muestra el lugar que el ser humano y su sociedad encuentran para sí y para los otros seres en el Cosmos y, a partir de ello,

6 Milla Villena, Carlos (1996: 293). Cit. p. Guzmán G. Fernando en: “Cosmovisión Andina”. Equipo de Comunicación y Difusión Kawsay. Centro de Culturas Originarias Kawsay. Cochabamba: 2007

7 Pinaya, Víctor Basilio. Técnico del Ministerio de Educación. “La espiritualidad en el currículo del sistema educativo plurinacional”. Pág. 27 y ss. En: Las formas como sentimos el mundo. Op.cit.



estructuran sus relaciones con las dimensiones tangibles e intangibles. Es de estas relaciones que surge un tipo de pensamiento, la filosofía y la espiritualidad, las religiones de todas las culturas”.

Por tanto“(…) la cosmovisión muestra el lugar que el ser humano y su sociedad encuentran para sí y para los otros seres en el Cosmos y, a partir de ello, estructuran sus operaciones con las dimensiones tangibles e intangibles. Es de estas relaciones que surge un tipo de pensamiento, la filosofía y la espiritualidad, las religiones de todas las culturas”.

COSMOS	VISIÓN
Sistema armonioso que comprende la comunidad natural, la comunidad humana y la comunidad de deidades sagradas; es decir, todo lo que existe, lo que se ha descubierto y lo que no, los aspectos que se perciben a través de los sentidos y aquellos de carácter espiritual imperceptible a ellos.	Flujo de energías que emerge de las interacciones entre las tres comunidades y encausan múltiples miradas, sentimientos e interpretaciones, que guían o regulan ideas, valores, creencias y prácticas culturales de los seres humanos en sus relaciones con la Madre Tierra y el Cosmos.
	

VALOREMOS NUESTROS CONOCIMIENTOS



3. CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DE LA COSMOVISIÓN ANDINA

Pacha

Tomando también como fuente a Milla Villena, Juan Carvajal, en el Taller sobre Espiritualidad ya citado, desarrolla este tópico expresando lo siguiente: Pacha es la unidad indivisible del espacio y tiempo, es la unidad indivisible de la energía y la materia, del pensamiento y la realidad. Cabe hacer notar al respecto que, la mayoría de los investigadores definen el concepto Pacha como la unidad indivisible solamente de espacio y tiempo, desconociendo o dejando de lado sus otras acepciones. En realidad, la Pacha más que la conjunción de tiempo-espacio en una totalidad, es el cosmos o mundo donde habita la colectividad de todos los seres, es el elemento generador de fuerza y energía. Desde esta visión de mundo, podemos concluir que la Pacha es la que estructura, ordena y equilibra la totalidad del Cosmos.

Así -añade Carvajal- en las culturas aymara y quechua, Pacha es el Cosmos Integral; es decir, la realidad cósmica integral que comprende tiempo, espacio, situación y ser, simultáneamente. Pacha es el concepto articulador y ordenador de la vida. En este cosmos existen mundos simultáneos, paralelos y comunicados entre sí, en los que se reconoce la vida y la comunicación entre las entidades naturales y espirituales. A pesar de estas características de unicidad de la Pacha, en esta reflexión presentamos por separado sus componentes “tiempo – espacio” por razones estrictamente didácticas, para facilitar la explicación de la forma más objetiva posible, aunque siempre con un margen de flexibilidad.

4. PACHA Y TIEMPO

En el mundo andino la Pacha en su modalidad tiempo responde a una concepción circular-espiral y no a un tiempo lineal e irreversible como en occidente. En efecto, en la visión andina el tiempo se concibe como una cualidad



cíclica o circular en una relación de complementación de opuestos, un proceso cíclico a manera de espiral con cambios generativos en el orden temporal y espacial que ocurren en el cosmos. El tiempo en el imaginario de las culturas andinas tiene un sentido horizontal y vertical, que se asemeja al tiempo atmosférico y tiempo diacrónico (gramatical) respectivamente.



Tiempo atmosférico: Jallu Pacha y Awti Pacha

El tiempo que denominamos atmosférico, que connota sentido horizontal, divide al año en dos grandes dimensiones (par-dual) en una relación de oposición complementaria: Jallu Pacha ‘tiempo de lluvias’ y Awti Pacha ‘tiempo seco’. Es decir, está presente el contraste entre tiempos de humedad y tiempos de sequedad. Sin embargo, al interior de estos grandes ‘tiempos’, generalmente en sus inicios, se encuentran tiempos de frío y calor intensos aunque breves y también opuestos, denominados *Juyphi Pacha* ‘tiempo de agudo frío o helado’ y *Lapaka Pacha* ‘tiempo de mucho calor’, respectivamente. Con seguridad en el pasado el inicio de los tiempos mayores era festivo, pero como producto de la colonización religiosa espiritual, la iglesia católica occidental la ha sustituido con fiestas patronales de la cultura occidental.

Siendo el calendario andino de cualidad astronómica, con referentes luni-solares, estos dos grandes tiempos debieran tener sus inicios conjuntamente en los equinoccios de verano y primavera, es decir, el referente astral para la división del tiempo en *Jallu Pacha* y *Awti Pacha* son los equinoccios. Sus inicios se sitúan alrededor de los meses de mayo y noviembre respectivamente y coinciden con la aparición de los tiempos menores de frío y calor intensos.

Tiempo diacrónico (gramatical): Nayra Pacha y Qhipa Pacha

El tiempo en su imaginario sentido horizontal se asemeja al tiempo gramatical. Este tiempo en aimara a su vez se divide en dos dimensiones, también en una relación de oposición complementaria: por un lado tenemos el *Nayra Pacha* ‘pasado’ o tiempo anterior y por otro el *Qhipa Pacha* ‘futuro’ o lo venidero. Como se advertirá, no se incluye el tiempo presente.

El *Nayra Pacha* o ‘tiempo pasado’ espacialmente se ubica delante o al frente de la persona que habla, el ‘pasado’ se lo puede “ver”, porque ha sido vivido o se tiene referencias de él. Gramaticalmente, el *Nayra Pacha* tiene



además dos realizaciones, un pasado inmediato o de ‘conocimiento directo’, del que se tiene clara evidencia e incluso una experiencia vivida y el pasado remoto, antiguo o de ‘conocimiento indirecto’, tiene relación con acciones de las que solamente se tiene referencias o noticias, no se tiene evidencia racional de estos hechos, generalmente se utiliza en narraciones de cuentos y mitos ancestrales (antiguos). El *Qhipa Pacha* ‘tiempo futuro’ espacialmente se encuentra detrás o a espaldas del hablante, no es conocido, ni se lo puede “ver”, en realidad se avanza de espaldas al futuro.

5. PACHA Y ESPACIO

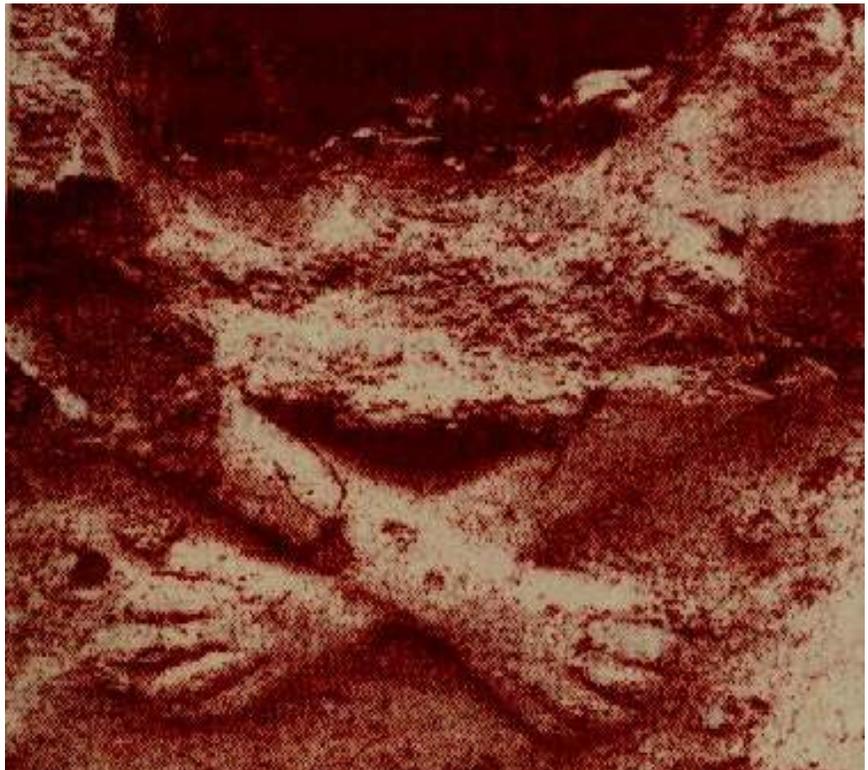
En el mundo andino la Pacha en su dimensión espacial es concebida también en dos niveles, básicamente dual o par en una relación de oposición complementaria. En el imaginario cultural aimara el espacio se manifiesta en los planos horizontal y vertical.

Alaxa Saya [Alasaya] y Manqha Saya [Masaya]

En el plano horizontal implícito se encuentran también dos dimensiones, las que se manifiestan en la organización espacial de los territorios en sus diferentes jerarquías: *Saya*, *Ayllu*, *Marka* y *Suyu*. Las unidades territoriales menores se agrupan en unidades inmediatamente mayores, articuladas en dos parcialidades: *Alaxa* ‘arriba’ y *Manqha* ‘abajo’. Todo el mundo andino ha organizado su territorio en esos dos espacios. Por ejemplo la comunidad o *Ayllu* está organizado territorialmente en *Alaxa Saya* (Alasaya) ‘parcialidad de arriba’ y el *Manqha Saya* (Masaya) ‘parcialidad de abajo’.

La dimensión dual: Alaxa Pacha y Manqha Pacha

En el plano vertical el espacio se divide en dos dimensiones: el *Alaxa Pacha*, literalmente ‘mundo de arriba’ y el *Manqha Pacha* ‘el mundo de abajo’. Para reforzar el principio de la dimensión espacial dual de la Pacha, citamos algunos autores. E. Luna sostiene que la concepción del espacio en la cultura quechua era básicamente dual que se expresaba en la división del espacio horizontal en Hanan y Urin; el ‘mundo de arriba’ y el ‘mundo de abajo’, respectivamente. Igualmente, Estermann⁸ y Flores Ochoa⁹, concluyen que entre los andinos “El espacio comprende dos mundos que se complementan e integran”. Resumiendo, los autores reconocen que en la cosmovisión andina el espacio se divide en dos dimensiones, el mundo de arriba y el mundo de abajo, en una relación de oposición complementaria.



8 Estermann, Josef. Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Ediciones Abya Yala. Cuzco, 1998.

9 Flores Ochoa, Jorge, citado por Teodomiro Palominos en “Cosmovisión Andina y Casa Sallqa”. Voces de los Apus.

La dimensión tríada: Alaxa Pacha, Aka Pacha y Manqha Pacha

Las dos dimensiones espaciales andinas por influencias externas, como el influjo de las Iglesias han sufrido algunas modificaciones. En principio han sido acrecentadas a tres dimensiones, agregando a los conocidos Alaxa Pacha y Manqha Pacha, el Aka Pacha, 'este mundo' como equivalente a la tierra.

Muchos investigadores han seguido y se han apropiado de la concepción tríada de la Pacha. Posteriormente, cada una de ellas ha sido asimilada a la tri-dimensión judeo cristiana: así el Alaxa Pacha ha sido asimilado al 'cielo (celestial)', el Manqha Pacha equivalente a 'infierno o averno' y el Aka Pacha considerado como lo 'terrenal'.

La dimensión cuatripartita de Pacha

El pensamiento de las tres dimensiones del espacio se fue generalizando y difundiendo incluso en la ideología aymara. Pero, llamó la atención que sean tres dimensiones, culturalmente incoherente este número; por ello, algunos investigadores han incluido una cuarta dimensión, así tenemos a Choquehuanca que completó a las tres conocidas, Alaxa Pacha, Manqha Pacha y Aka Pacha, con la expresión Araxa Pacha espacio infinito. Valentín Mejillones, seguido de Fernando Huanacuni, siguiendo esta misma lógica agrega Kawki Pacha como el espacio superior al Alaxa Pacha. Otros autores, como Luis Huarachi, amplían la tríada a cuatro con Taqpacha.



En conclusión, según Carvajal, dentro de la lógica del pensamiento aimara la concepción espacial es dual, o mejor dicho, pareada, en una relación de complementariedad de opuestos. Por ello se evidencia que, los términos de Alaxa Pacha 'mundo de arriba' y Manqha Pacha, 'mundo de abajo', arriba opuesto a abajo son genuinos. En cambio, el agregado de Aka Pacha 'este mundo' denominación para una tercera dimensión, no tiene relación con las dos anteriores, forma parte de otra categoría de términos relativamente diferentes. Finalmente, la posición cuatripartita de Pacha es producto de la reflexión sobre la filosofía cultural basada en pares, como no es coherente la existencia de tres elementos, aunque diferentes investigadores han intentado igualar a cuatro agregando otros términos, como Araxa Pacha, Kawki Pacha o Taqpacha.



Pasado, presente y futuro

El “tiempo” andino no es el tiempo lineal e irreversible del Occidente moderno (que, se dice, se inicia cuando Jehová-Dios creó el universo y terminará con el fin del mundo) en el que continuamente se cancela al pasado con el ansia de proyectar lo que se va a vivir en el futuro, escamotea el presente y, con ello, la vida. El “presente” en el mundo vivo andino se re-crea, se re-nueva, por inclusión del “pasado”. Pero, a la vez, la cultura andina es capaz de saber continuamente cómo se va a presentar el “futuro” por la participación de todos los miembros de la colectividad natural en la conversación cósmico-telúrica propia del mundo vivo¹⁰.

En los Andes no hay una distinción tajante y definitiva entre “pasado” y “futuro” porque el “presente” los contiene a ambos. Por tanto no hay lugar aquí para el tiempo lineal e irreversible del Occidente moderno. En los Andes existen las nociones de secuencia, de antes y después, pero ellas no se oponen como pasado y futuro tal como sucede en la cultura occidental, sino que se encuentran albergadas en el “presente”, en el “presente de siempre”, en “lo de siempre”, “siempre re-creado”, “siempre renovado”. Es que en los Andes vivimos en un mundo vivo, no en el mundo-reloj de Occidente. Por ello es que el sacerdote andino, en la ceremonia ritual, puede remontarse en el «pasado» miles de años y ver hoy en pleno funcionamiento ritual una “huaca” y participar activamente en aquel acto: de esta manera incluye el “pasado” en el “presente”. Asimismo, el sacerdote puede por su capacidad de conversar con todos los componentes del mundo vivo, saber el clima que corresponderá a la campaña agrícola o pastoril venidera y también puede remontarse más y llegar a saber el clima de las diez próximas campañas: de esta manera incluye el «futuro» en el “presente».

En los Andes, pasado, presente y futuro, antes, ahora y después, no son aspectos que están separados sino que ellos concurren en el ahora que, por eso mismo, es siempre: “siempre re-creado”, “siempre renovado”, “siempre novedoso”, “siempre dinámico”... Es que en los Andes vivimos en un mundo vivo, no en el mundo-reloj de Occidente. Cada año se embaraza la Pachamama –fecundada por el Sol- y pare un nuevo Pacha, es decir el micro-cosmos, el lugar particular y específico en que uno vive. Dentro del Pacha, a su vez, el agua fecunda a la tierra, y así sucesivamente. Los sacerdotes y las sacerdotisas toman el pulso a la Pachamama y tocan el feto durante la gestación para conocer antes del parto el carácter de la cría. Por eso pueden saber el clima del año venidero. La comunidad natural andina siendo sumamente diversa, es sin embargo la de siempre, porque la de siempre es la diversidad. La diversidad es lo habitual, es lo normal. Pero no cualquier diversidad sino la que conviene a la vida. Por este modo de ser es que la cultura andina ha podido mantener su presencia y ganarse el respeto en las grandes mayorías poblacionales del campo y de las ciudades. (Carvajal I. op. cit.)

Territorio, Territorialidad y Tierra

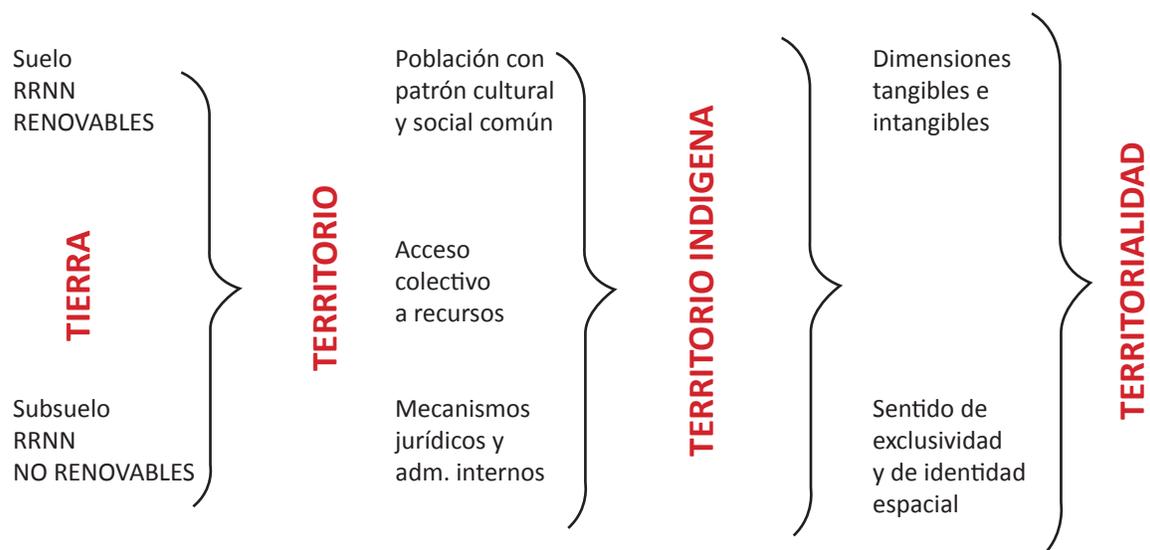
El territorio es el entorno vital donde se nace, se cría, se reproduce y transforma cada ser, cada especie, cada cultura y cada pueblo; es el espacio y tiempo donde nos criamos y desde donde nos proyectamos al mundo y al cosmos. Allí nos criamos físicamente como seres humanos; pero es allí donde también criamos nuestros saberes y los saberes de nuestras culturas. Por tanto, no existen seres ni culturas sin un territorio determinado. Tiene sus dimensiones palpables y otras perceptibles; unas tangibles, otras intangibles. El territorio es Pacha, es la base primera sobre la que se asientan nuestras vidas y nuestra primera sayaña o chaco. Por eso es que tampoco hay sabiduría sin territorio ni territorio sin sabiduría.

TERRITORIO	
Concepción Occidental	Concepción Andina
- Una mera extensión que puede ser demarcada, limitada o fraccionada.	- El territorio es la Pacha misma. Es la totalidad que nos rodea y tiene vida.
- Una cosa más, que se puede vender y comprar.	- Siendo parte nuestra y nosotros parte de la Pacha, ésta no se comercializa.

El ser parte de un territorio es lo que nos permite dimensionar el sentimiento de pertenencia, es decir de identidad personal, colectiva y cultural. Tal el alcance de la territorialidad. Por eso, en el marco de la cosmovisión andina, la noción de territorialidad implica no solo un espacio físico y geográfico, sino también el espacio de lo intangible. Refiere, por tanto, el espacio o microcosmos donde vivimos y donde desarrollamos toda nuestra vida, donde se reproduce nuestra identidad que pervive y se transforma.

¹⁰ Milla Villena, Carlos (1996: 293). Cit. p. Guzmán G. Fernando en: “Cosmovisión Andina”. Equipo de Comunicación y Difusión Kawsay. Centro de Culturas Originarias Kawsay. Cochabamba: 2007





Comprendido así el territorio y la territorialidad, desde el punto de vista jurídico, la tierra es un bien material, tiene cuerpo y consistencia. Es consumible porque se agota por el uso y la productividad natural. Es comercial en ciertos tipos de propiedad (medianas y gran propiedad) ya que está sujeta a las reglas del mercado. La noción de tierra se aplica con mayor frecuencia siguiendo un criterio económico o de producción y es una expresión más amplia que suelo (capa superior de la superficie de la tierra) porque, además de éste, incluye el relieve, el clima y otros condicionantes para su productividad, entre los que hay que incluir el manejo.¹¹

Ayllu

Quienes conforman la comunidad humana, natural y sagrada, constituyen el Ayllu que ocupa un Pacha local; es decir, todos son parientes pertenecientes a una misma familia. Pero no sólo son parientes esas personas sino también los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, los animales y las plantas que se encuentran en el Pacha. El Ayllu, incluye a los parientes. Pero resulta que el parentesco, y con ello el Ayllu, abarca a cada uno de los miembros del Pacha o microcosmos local. La familia humana no se diferencia de la gran familia que es el Ayllu sino que está inmersa en él. El Ayllu es la unión de la comunidad humana, de la comunidad natural y de la comunidad de huacas que viven en el Pacha local. Así constituida, la unidad comunitaria es muy íntima y afectuosa.

Cuando traemos a nuestra tierra una semilla de otro piso ecológico y le ofrecemos el mejor de nuestros suelos y la cuidamos con cariño y esmero, ella es ya un miembro de nuestra familia: es como una nuera. Se evidencia así que los cultivos vegetales de nuestra tierra son hijos de la familia humana que los cría. Las llamas y alpacas son también hijas de la familia que las pastorea y las cuida. El mismo hecho de reconocer la equivalencia entre todos, hace que cada comunidad y en especial la comunidad humana se sienta como una integrante más de la comunidad natural de la cual forma parte.

Todos quienes existen en el mundo andino son como somos nosotros mismos y son nuestros hermanos. Con ellos nos acompañamos, con ellos conversamos e intercambiamos de todo. Les contamos lo que nos pasa y nos dan consejos; y también ellos nos cuentan lo suyo y confían en nosotros. Tratamos con cada uno de ellos de persona a persona, conversamos con ellos cara a cara. De igual manera, el diálogo y la reciprocidad entre comunidades que sienten que tienen igual valor y que reconocen la necesidad de la otra para una misma, hace posible la armonía y el equilibrio. Es por ello que en la concepción andina no caben ni poderosos ni autosuficientes.

Según Javier Medina, el *Ayllu*, es decir, nuestra comunidad, no es algo en sí, no es una institución, no es algo dado o 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

¹¹ Casa Común 6. Pág. 11. Apostamos por Bolivia



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: mujeres, varones, plantas, animales, ríos, cerros, estrellas, luna y 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 sustentadores de la vida o deidades (*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 territorio 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 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... Total, siempre se está en el *ayllu*.

Esta ausencia de linderos es también extensiva a cada una de las formas de vida del Ayllu, sea esta *runa*, *waka* o *sallqa*. En cada *runa* -prosigue Medina- 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 comunarios que la vivencian no es que Juan Condori esté representando al cóndor o al maíz. En ese momento, es el mismo cóndor y el mismo maíz. La representación aparece en occidente cuando el hombre se desafilía 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 logramos 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 comunarios y dejando que ellos faciliten nuestra vida. Nuestra manera de vivir criándonos resulta agradable tanto a quienes estamos criando como a quienes estamos siendo criados, situación que se revierte a cada momento. Esta es nuestra manera de participar a plenitud en la fiesta cotidiana de nuestra vida; es nuestra actitud de vida.

Esta exaltación de la sensibilidad nos abre al goce de placeres diversificados. El sentimiento comunal consiste en la convicción de que únicamente la pertenencia a la comunidad hace que seamos lo que somos, que sintamos lo 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 solo es posible en la simbiosis de la comunidad. De ahí el sentimiento de incompletud de cada quien porque bien sabemos que nuestra ida sólo es posible dentro de este hervidero de vida que es el mundo comunitario andino.

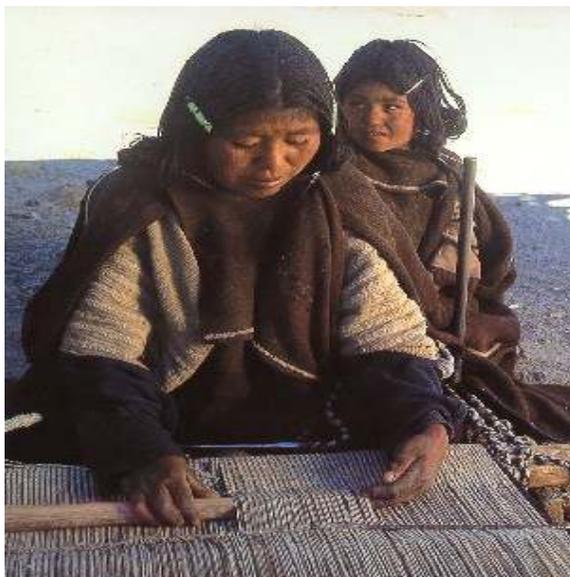


Inmanencia

Según Medina, otra característica de la cosmovisión andina es su inmanencia; esto es, que todo ocurre dentro del cosmos. El mundo andino no se proyecta al exterior de sí mismo y no reconoce algo que actúe sobre él desde fuera. En la cultura andina no existe lo “sobrenatural” ni “el más allá” ni “lo trascendente”. El mundo inmanente andino es el mundo de la sensibilidad: nada en él escapa a la percepción. Todo cuanto existe es patente. Todo cuanto existe es evidente; inclusive los seres sagrados son perceptibles.

Así, la cosmovisión andina subsiste a pesar de la imposición constante de otras visiones o formas de concebir la realidad; mantiene su diferenciación (con elementos propios) respecto de otras culturas; mantiene latentes sus procesos, sus normas y pautas individuales y sociales; se fortalece y desarrolla permanentemente, apropiándose y adecuando elementos y factores exógenos; es decir, continúa siendo la tradición andina, funcional y vigente.

Si Pacha es la vida misma de todos los seres vivos, entonces en la realidad cósmica no existe nada sin vida: *tukuy ima kawsaynimpi* (todo tiene vida en la realidad de la Pacha). Todo cuanto existe está vivo: no sólo el hombre, los animales y las plantas, sino también las piedras, los ríos, los cerros y todo lo demás, desde las pequeñísimas bacterias o virus hasta los más enormes seres, como las estrellas. Igual que nosotros, todos participan en la gran fiesta que es la vida: todos comen, duermen, danzan, cantan, producen y viven en comunidad.



Para los andinos el cosmos es una totalidad viva. En el mundo animal, por ejemplo, lo que afecta a uno de sus órganos, afecta necesariamente al organismo, al ser vivo. El cosmos es pues este mundo comunitario, pleno de un sentimiento de pertenencia, un mundo en el que no cabe exclusión alguna. Uno sabe siempre que es miembro de una comunidad con cuya persistencia se siente íntimamente comprometido. Uno sabe que es miembro de una comunidad que vive en uno. Por ello mismo es que, en la realidad de la Pacha, todo tiene relación con todo y convivimos todos relacionados con todos. Todos nos necesitamos, los unos a los otros para vivir. Cada uno de los seres que habitamos es equivalente a cualquier otro. Aquí no existen “todos” ni “partes”, aquí hay “asociaciones físicas prolongadas entre organismos de diferentes especies”.

Otra manifestación de equivalencia en el mundo andino es que así como el hombre hace crianza en la tierra combinando la forma de vida de las plantas, los animales, los suelos, las aguas y los climas que toma de la naturaleza con el permiso de las *huacas*, del mismo modo las *huacas* tienen su tierra que es la flora de la naturaleza y tiene sus rebaños que son la fauna y la comunidad humana.

Al respecto, Medina contribuye con el siguiente testimonio y su correspondiente análisis:

“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. Huamán. Cajamarca, Departamento del Perú, situado al norte del país.

Las frases pronunciadas por los campesinos cajamarquinos Olivares y Huamán, 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.

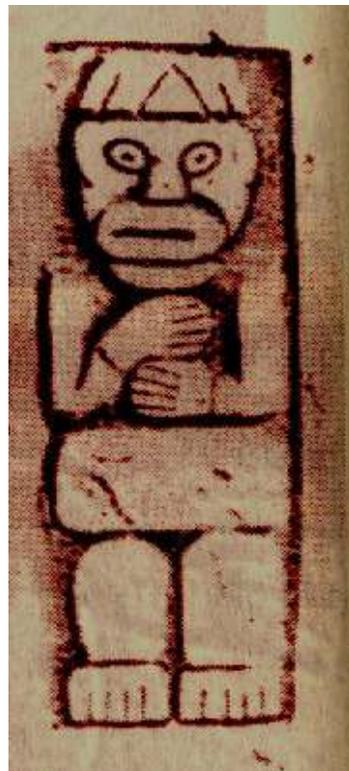
Así, pues, transferencia de significados y conciencia de duplicidad ocurren cuando para el que utiliza una frase con un significado diferente al sancionado en el diccionario, la cosa nombrada tiene una esencia única que, objetivamente, excluye cualquier otra definición que no sea en el hablar metafórico. Sin embargo, para el que vive en 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, puesto que existe ya una dimensionalidad 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 solo 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 Kush,¹² un mundo animal. Es como nosotros mismos. Necesita alimentarse y descansar. Es altamente sensitivo, mudable según las circunstancias, susceptible de ser presa de sus deseos, apetitos, pasiones, alegrías, tristezas y cóleras; desde luego, de su sensualidad. Al igual que cualquier animal es misterioso, impredecible y hasta caprichoso. El pueblo andino, que vive en un mundo con este temperamento, sabe a lo que se atiene y por eso trata con toda naturalidad, familiaridad y soltura a lo inesperado, insólito y contradictorio, sin repugnancia ni aprensión alguna. Así, la helada, el granizo, la sequía, las inundaciones y la abundancia de insectos u hongos ocurren 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 debemos criarla cada día. Si nos descuidamos o somos haraganes en su crianza, ocurre la alteración. Por eso, debemos advertir y estar más atentos a las circunstancias de la vida para criar con diligencia. En los Andes, todo se puede remediar, nada es definitivo y fatal. Como todo animal, u organismo vivo, la Pacha (territorio) 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.



¹² Kush, Rodolfo. América Profunda. Hachete. Buenos Aires: 1962, citado por Medina J.



Equivalencia

En el 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. 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 o 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 esa 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.

La equivalencia no va, pues, en un solo sentido: del runa al 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 a 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. Esos 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, espiritual. 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 tinku.

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, las deidades y 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, la vida de las comunidades humanas se sintoniza 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” dice 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: llamas, alpacas, peces, árboles, etc. La comunidad humana aparece así como un miembro más de la naturaleza y no como una entidad aparte.

En los Andes no se aprecia 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 de animales.

En el Occidente moderno la agro-industria ha reemplazado a la naturaleza, reduciéndola en la práctica a unos cuantos relictos (término que nos remite a los remanentes sobrevivientes de fenómenos naturales, o a especies vivas con una distribución muy reducida por causas naturales o menos frecuentemente por causa del ser humano, comparada con la que anteriormente tuvieron). Las especies actualmente en peligro de extinción son en su inmensa mayoría especies convertidas en relictas por el ser humano.

La comunidad humana andina es una comunidad chacarera y al hacer chacra “sigue” lo 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 le 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.

Crianza¹³

Quienes vivimos en los Andes lo hacemos en forma de crianza mutua. La tierra cultivada es una forma de crianza. Allí no sólo se cría a las plantas y a los animales considerando como condiciones ya dadas al suelo, al agua y al clima, sino que también se cría al suelo, al agua y al clima. Recíprocamente, la tierra cría a quienes la crían. Se

13 La noción de “Criar y dejarse criar por la Vida” según Grimaldo Renjifo y Eduardo Grillo. Cit, p. Medina Javier en SUMA QAMAÑA: Por una convivencia postindustrial. Editorial Garza Azul. La Paz, Bolivia. 2006.



trata pues de una cultura de crianza en un mundo vivo. En efecto, en los pueblos que habitan 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.

Así, pues, residimos 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, los arenales 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, la mujer, el varón, 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.

Según Renjifo y Grillo, 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 plenitud en la fiesta de la vida. Al conformar todos, una gran 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 aquél 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 cultivos 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 “atoj papa”, la papa del zorro, considerada una forma silvestre de papa.

Conversación¹⁴

Otra de las características que Medina destaca es ésta: 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. 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 quién es su capacidad de percepción y de emoción aunada a su capacidad de conversación. Conversar es sintonizarse, 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 de manera diferente. Esto se corresponde con la característica de la incompletud que es propia de todos los seres del mundo vivo andino. Es claro, entonces, que 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 las 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 aquél con quien conversamos.

14 Medina Javier, op. cit.



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 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 ser 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 imprevistas, que emanan de los demás y que no repite 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, 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 o 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 continúa 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” (encuentros) 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 en que se aprecia la simbiosis.

La chakana¹⁵

Habíamos dicho que la cosmovisión es la concepción e imagen del mundo que tienen los pueblos, mediante la cual perciben e interpretan su entorno natural, humano y sagrado. En el mundo andino, la cosmovisión está principalmente ligada a la cosmografía, que es la descripción del cosmos, la cual corresponde en nuestro caso al cielo del hemisferio austral, cuyo eje visual y simbólico lo marca la constelación de la Cruz del Sur, conocida como “chakana” en la antigüedad y cuyo nombre se aplica a la Cruz Escalonada Andina, símbolo de los principios ordenadores de la Pacha.

Literalmente, la *chakana* refiere la unión de las palabras quechuas *chaka* (puente o unión) y *hanan* (alto, arriba o grande). Por tanto, la “*chakana*” o “*chaka janán*” significa “escalera”, “puente a lo alto” o “unión con el Janan Pacha”, es decir con lo que está arriba o lo que es grande. Si la *chakana* es una representación gráfica de la Cruz del Sur, representa entonces un eje vertical (la dimensión de la profundidad del micro y macro cosmos) y un eje horizontal (la dimensión extensiva del micro y macro cosmos).

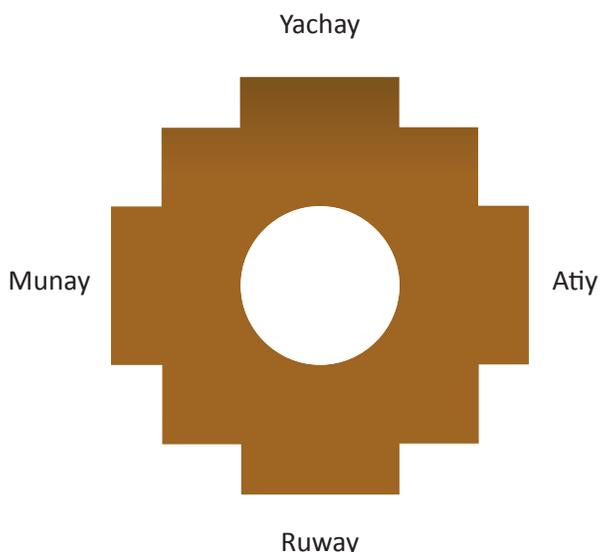
De igual manera, la *chakana* presupone también dimensiones físicas, sociales y espaciales del cosmos, las cuales están -igual que todo- estrechamente relacionadas y en equilibrio: nuestro “*munay*” es nuestro espíritu, nuestras energías; se complementa con nuestra parte material y productiva, nuestro “*ruway*”. Nuestro “*yachay*” se refiere a nuestro saber a través de la vivencia y la experiencia; esta a su vez se complementa con el “*atiy*” que es nuestra

15 Milla Villena, op. cit.



capacidad organizativa, de acción e interacción.

Es del equilibrio entre estas diferentes energías, las fuerzas, las fisiologías, las identidades de todas y todos, el que va a posibilitar el *Sumaj Kawsay* o *Suma Qamaña*.



YACHAY Lo recíproco	RUWAY Lo productivo	MUNAY Lo comunitario	ATYI Lo orgánico
Tiempo	Espacio	Modo de Ser	Poder
Teoría	Práctica	Filosofía	Política
Conocimiento	Acción	Visión	Organización
Sabiduría	Aplicación	Principios	Poder
Tecnología	Técnica	Normas	Gestión
Pensamiento	Producción	Sentimientos	Cumplimiento
Lógica	Economía	Relaciones	Administración

Por otra parte, la astronomía y la práctica astronómica en los Andes esta también vinculada con la chakana, debido a la necesidad de este conocimiento para la actividad agrícola y de relacionamiento con la naturaleza. Su presencia en la historia es muy importante, más aún si se encuentra representada en el personaje de los cetros que aparece tanto en el imaginario social como en sus milenarias edificaciones.

Entre los testimonios logrados por las investigaciones arqueológicas y astronómicas son relevantes, entre otros, los observatorios y alineamientos intersolsticiales y estelares, los calendarios iconográficos y de sombras, los fechados angulares y los espejos astronómicos, como artefactos de una práctica social y ritual permanente de reconocimiento de la ciclicidad del tiempo. En definitiva, los principios de la *Pacha* son percibidos y reflejados en la chakana.

Estos mismos principios son vivenciados en el cosmos específico por seres también definidos como nosotros los seres humanos. Es por ello que la chakana se convierte en una referencia para la organización de nuestra vida en lo social, en lo político, en lo económico y lo cultural. La manera cómo organizamos nuestra vida nos distingue de la manera cómo organizan su vida otros pueblos, otras culturas, particularmente las del “occidente moderno”.



APLIQUEMOS NUESTROS CONOCIMIENTOS



Los cuadros siguientes¹⁶, pretenden ir vaciando la información de tal suerte que las y los lectores vayan percibiendo la radical, no solo diferencia, sino oposición entre el occidente moderno y la cosmovisión andina. Una mejor percepción de la realidad nos permitirá pensar mejores soluciones a los problemas de la pobreza y la exclusión y, sobre todo proponernos caminos más realistas y pragmáticos; es decir, “caminos con corazón”.

Es útil siempre recordar la diferencia entre el Mapa y el Territorio. El Mapa es una ayuda conceptual para comprender la baraúnda, la agitación de lo real: el Territorio. Sin Mapa no se puede tener una visión del territorio; en este sentido es muy útil, pero el Mapa no es el Territorio.

Con esa salvedad, léanse los siguientes cuadros que, en este momento de nuestra historia, pueden arrojar algo de luz a la confusión con que diseñamos nuestras políticas públicas que por ello mismo no producen siempre los resultados esperados.

La relación con el Otro, en ambos sistemas	
La manera occidental	La manera andina
<p>Por lo visto, como fruto de esta variedad de lógicas, los occidentales tienden a recalcar la diferencia del Otro (dualismo) pero, luego, a no aceptar su diferencia (hegemonía del Principio de Identidad). Frente a esta suerte de paradoja o aporía, occidente ha desarrollado las siguientes estrategias:</p> <p>Obligar al otro a que deje de ser el mismo y se convierta en “su imagen y semejanza”. El lema “Bautismo o muerte”, aplicado a judíos e indios y ejecutado por la Inquisición, es la demostración de esta política y signa toda la edad moderna. Este enfoque se prosigue en las políticas de desarrollo: en vez de escuchar o aprender juntos, se impone la necesidad de catequizar al otro a través de los talleres de capacitación: homogeneizar y crear un pensamiento único.</p> <p>La otra estrategia es comprender al Otro como idéntico así mismo (universalización de la particularidad) pero menor de edad (discusión del comienzo de la edad moderna acerca de la “humanidad de los indios”: Sepúlveda, Las Casa, Vitoria) y, políticas públicas mediante, tratar de desarrollar al Otro hasta que llegue a ser igual a él: adulto. Esta es la historia del colonialismo, la evangelización, el tercermundismo, la ayuda al desarrollo y, actualmente, la lucha contra la pobreza.</p>	<p>La relación con el Otro, por parte de los andinos, se basa en el Principio de Complementariedad de Opuestos (A y B son diferentes: varón y mujer son diferentes pero se complementan en la pareja: la unidad dual, como una onda y una partícula en un electrón). Es decir, una forma andina de resolución de conflictos va por la búsqueda de la complementariedad de los intereses en pugna; no resolver el conflicto, sino manejarlo.</p> <p>El siguiente principio lógico que rige la relación con el Otro, es la consecuencia de la anterior: el Principio de Tercero Incluido. Existe una tercera posibilidad entre A y B que es el vínculo contradictorio entre homogeneización y heterogeneización, entre identidad y diferencia, que abre espacio a la reciprocidad, es decir, a una semi-actualización de dinamos antagonicos y, a la vez, una semi-potencialización de esos mismos dinamos antagonicos que producen una conciencia de que es la comunidad que, como sabemos, está compuesta por dos mitades antagonicas: aran y urin (arriba y abajo).</p> <p>Por tanto, otra forma de resolución de conflictos es la exacerbación de las energías psíquicas que produce el conflicto, al punto que la “agresión” y el “abrazo” por así decir, terminan reafirmando la complementariedad de los opuestos y sellan la alianza de las dos mitades antagonicas del ayllu. Es lo que sucede en los rituales del tinku (encuentro): la forma andina de resolución de conflictos.</p>

16 Medina Javier, op.cit.



En lo económico	
Occidente moderno	Pueblos indígenas originarios
<ul style="list-style-type: none"> -Rige el concepto de propiedad privada como valor básico que incluye los recursos, la capacidad de comprar y vender además de la herencia. -La producción de bienes es para el intercambio, la venta y la acumulación. -La producción de excedentes tiene como objeto la ganancia. Ello ha dado lugar al marketing para crear “necesidades” y así alimentar la maquinaria industrial. -El sistema requiere del crecimiento económico, por tanto, la necesidad de incrementar la producción, el uso de recursos y la ampliación de mercados le es fundamental. -Sistema monetario, valor abstracto. -Competencia: producción para el beneficio personal. -Recompensa según tareas/ salarios. -Se privilegia el ahorro y la adquisición. 	<ul style="list-style-type: none"> -No existe la propiedad privada de recursos tales como la tierra, el agua, el aire, los minerales o la vida vegetal; por tanto es incompresible el concepto de la venta de los mismos. -Los bienes son producidos por su valor de uso y para alimentar la reciprocidad. Metas de suficiencia y calidad de vida. -Ningún motivo de ganancia y acumulación; los excedentes son para semilla y despensa. -Como son sociedades sistémicas, la Economía debe buscar el equilibrio homeostático de todas las variables; por tanto, el concepto de crecimiento económico les es ajeno. -Sistema de reciprocidad, valores concretos, producción comunal. Funciona la lógica del don. -La naturaleza es vista como un “ser vivo”, inteligente, autoregulado; los seres humanos se consideran parte del continuo biosférico. -Se valora el compartir y el dar o convite.
En lo político	
Occidente moderno	Pueblos indígenas originarios
<ul style="list-style-type: none"> -Formas políticas jerárquicas y estratificadas. -Las decisiones generalmente son tomadas por el poder ejecutivo, por mando mayoritario o por un dictador. -Su desarrollo comprende desde la democracia representativa hasta el mando autocrático. Las modalidades políticas conocidas han sido: el capitalismo, el socialismo, el fascismo y la monarquía. -La mayor parte del poder está concentrada en autoridades centrales. -Las leyes son escritas. La base jurídica es antropocéntrica. -Los casos criminales son juzgados por extraños. -No existen los tabúes. 	<ul style="list-style-type: none"> -Formas políticas en red. Los “jefes” no tienen poder coercitivo. -Las decisiones se basan en consensos producto de la participación de toda la comunidad. -Su desarrollo comprende la democracia directa participativa de tipo consejista. -Las modalidades políticas se basan en sistemas de cargo de tipo rotatorio y base diárquica en el caso originario. -El poder está descentralizado; es más, reside principalmente en la comunidad: ayllu, marka, t̃eta, pueblos indígenas. -Las leyes son transmitidas oralmente e interpretadas para casos individuales. Existen los tabúes -La identidad se expresa como ayllu, pueblo indígena
En lo social	
Occidente moderno	Pueblos indígenas originarios
<ul style="list-style-type: none"> -Sociedades a gran escala, la gente no se conoce y las relaciones son prácticamente impersonales. -Familia, por lo general, patrilineal. -Familias nucleares con una pareja de padres; también con padre o madre solteros. -Se idolatra, se admira a la juventud. -La historia se escribe en libros y se representa en documentales de cine y televisión. 	<ul style="list-style-type: none"> -Sociedades a pequeña escala; toda la gente se conoce; baja densidad poblacional. -Familia, por lo general, matrilineal. -Familias extensas; varias generaciones y a veces muchas familias viven juntas. -Se respeta, se reverencia a los ancianos. -La historia es transmitida oralmente y representada en rituales y fiestas.



En medio ambiente

Occidente moderno	Pueblos indígenas originarios
<ul style="list-style-type: none"> -Se promueve el consumo de los recursos más allá de los límites de la naturaleza. -La topografía natural no es considerada como una limitación. Se celebra como valor la conquista de la naturaleza. Se considera deseable su modificación y la explotación de sus recursos. -Tecnología de alto impacto para cambiar el entorno. -Desarrollo a escala masiva: relación de uno-a-millones en el uso de las armas y otras tecnologías. -Se considera a los seres humanos como una forma de vida superior. Se considera a la Tierra como “muerta”. -Visión antropocéntrica. 	<ul style="list-style-type: none"> -Se promueve un modo de vivir dentro del ecosistema natural. -La armonía con la naturaleza es la norma: se pide “licencia” para leves modificaciones con el fin de satisfacer necesidades inmediatas de alimento, ropa, cobijo. No se producen daños permanentes. -Tecnología de bajo impacto; relación de uno-a-uno, incluso en el uso de las armas. -Los seres humanos no son superiores sino una parte de igual importancia en la trama de la vida. -Se considera que el mundo en su totalidad está vivo; las plantas, los animales, la gente, las rocas. -Relación recíproca con la vida no humana.

En arquitectura

Occidente moderno	Pueblos indígenas originarios
<ul style="list-style-type: none"> -Materiales de construcción transportados desde lugares distantes. -Construcciones diseñadas para durar más que la vida humana individual. -Tendencia a usar materiales nuevos de construcción. -Formas de contornos duros; tierra recubierta de cemento. -El espacio está diseñado para la separación y la privacidad. -Diseño de la vivienda puertas adentro. 	<ul style="list-style-type: none"> -Materiales de construcción generalmente recogidos en la misma localidad. -Construcciones diseñadas para retornar a la tierra con el tiempo. -Uso de materiales biodegradables dentro del tiempo de duración de la vida humana. -Tendencia a reciclar los materiales. Formas nuevas; tierra apisonada. -El espacio se diseña para fomentar el diálogo y la convivencia. -Diseño de la vivienda puertas afuera; la casa se prolonga en el entorno.

En religión y filosofía

Occidente moderno	Pueblos indígenas originarios
<ul style="list-style-type: none"> -Separación Sujeto-Objeto que trae consigo la separación entre creador-criatura; materia-espíritu; mente-cuerpo; iglesia-estado; sociedad-comunidad. -Sociedad dualista que se rige por los principios lógicos de Identidad (principio de no contradicción y tercero excluido). -O se tiene un concepto monoteísta de un dios masculino, o se es ateo (principio de no contradicción). -Concepto futurista/lineal del tiempo. Se subvalora el pasado. -Se considera a los muertos como desaparecidos. -Los individuos reciben la información de las escuelas, los medios de comunicación y de figuras de autoridad, fuera de su comunidad. -Los horarios determinan cuando se hacen las cosas. 	<ul style="list-style-type: none"> -Autocomprensión e inclusión dentro del continuo biosférico. -Sociedades de unidad dual que se rigen por los principios lógicos de complementariedad de opuestos y tercero incluido. -Percepción animista del cosmos, basada en la polaridad (principio de complementariedad de opuestos). -Integración del pasado y futuro en el presente. -Los muertos viven en otra dimensión y tienen contacto con los vivos. -Los individuos aprenden de la práctica, la experiencia, la observación de la naturaleza y la tradición oral, al interior de la comunidad. -La conciencia mide el tiempo, a base de la observación de la naturaleza; las cosas se hacen una vez llegado el tiempo oportuno.



ACTIVIDADES SUGERIDAS

ACTIVIDAD 1: DE FORMACIÓN PERSONAL

Respondamos por escrito a las siguientes interrogantes:

- ¿Qué significa exactamente la cosmovisión y la espiritualidad para las facilitadoras y facilitadores y para los propios pueblos indígenas? ¿Qué dicen ellos al respecto? ¿Cómo piensan implementarlas?
- ¿Es posible reflexionar a la luz de las construcciones políticas estatales y fundamentos legales o a partir de lo que realmente se vive la espiritualidad como pueblos? ¿O complementando ambas cosas?
- ¿Dónde, quiénes y cómo se definen las metodologías y los contenidos de enseñanza y aprendizaje en la espiritualidad? ¿Cuál o cuáles son las instancias más idóneas?
- ¿Quiénes forman a las y los docentes? ¿Los centros de formación están en la capacidad de hacerlo? ¿Participa la comunidad en esa formación? ¿Cómo?
- ¿Qué relación existirá entre las y los docentes y las personas entendidas en el tema dentro de las comunidades?

ACTIVIDAD 2: DE FORMACIÓN GRUPAL

Resultados	Productos
En grupos, participantes relacionan aspectos centrales de la Cosmovisión Andina con su desempeño, tanto personal como profesional, en el ámbito educativo y comunitario.	Diseñamos un gráfico, figura o cuadro representativo de la Cosmovisión Andina, considerando variables geográficas, poblacionales o lingüísticas. Incluye la reflexión de su desempeño según esa visión.
Por CEA, participantes obtienen una lista de: vocaciones, potencialidades, actividades y organizaciones productivas; instancias de gobierno e instituciones públicas y privadas con que desarrollan acciones preservando el medio ambiente, parques y/o reservas.	Elaboramos un documento que informa de manera detallada los resultados de la lista obtenida, considerando cada uno de los ítemes requeridos.
Por CEA, participantes evalúan la gestión de la educación y de las entidades educativas en las que trabajan, tomando en cuenta aspectos que hacen a los ámbitos: pedagógico/ andragógico curricular, organizativo-estructural y comunitario.	Realizado un Análisis FODA acerca de la dinámica institucional en los tres ámbitos.
Los productos logrados a través de ambas Actividades deberán ser elaborados en la fase de concreción y práctica en espacios productivos. La socialización y profundización correspondientes, en la próxima sesión presencial.	



BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Casa Común 6. Pág. 11. Apostamos por Bolivia. s/f

Convenio Interinstitucional de Cooperación entre el Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia y la Asociación para la Promoción de la Educación y de la Formación en el Extranjero. La Paz, 09 de Mayo de 2014.

Estermann, Josef. "Filosofía Andina". Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Ediciones Abya Yala. Cuzco, 1998.

Flores Ochoa, Jorge. Citado por Teodomiro Palominos en "Cosmovisión Andina y Casa Sallqa". Voces de los Apus. s/f

García Canclini. Citado en Yudice, George. "Postmodernidad y capitalismo transnacional en América Latina". En García Canclini, "Cultura y Pospolítica: El debate sobre la modernidad en América Latina". Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1995

Grillo, E., Rengifo, G. "Agricultura y cultura en Los Andes". Hisbol. La Paz, 1998

Heller, Agnes. "Historia y vida cotidiana". Grijalbo, México. 1985. p.39

Kush, Rodolfo. "América Profunda". Hachete. Buenos Aires, 1962

Medina Javier. "Suma Qamaña". Por una convivencia postindustrial. Editorial Garza Azul. La Paz, Bolivia. 2006.

Milla Villena, Carlos. (1996: 293). Cit. p. Guzmán G. Fernando en: "Cosmovisión Andina". Equipo de Comunicación y Difusión Kawsay. Centro de Culturas Originarias Kawsay. Cochabamba, 2007

Milla Villena, Carlos. "Ayni" Ley de la reciprocidad. Asociación Cultural Amaru Wayra. Lima. 2002.

Milla Villena, Carlos. "La Arqueoastronomía Andina y la Solución de la Cuadratura de la Circunferencia. En: "Organización Territorial del Tawa Inti Suyu". Vol. 105. Tomo III. En: Actas del 2º Congreso Internacional de Geografía de Las Américas. Lima, 1992

Ministerio de Educación (2012). Unidad de Formación No. 2. "Proyecto Comunitario de Transformación Educativa I: El Diagnóstico Comunitario Participativo". Cuadernos de Formación Continua. Equipo PROFOCOM. La Paz, Bolivia.

Ortiz, Elio. "Las formas como sentimos el mundo". Memoria del Taller nacional de espiritualidad en la educación. Cochabamba – Bolivia. 24 al 26 de octubre de 2011. Edit. p. Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CNC) y el Ministerio de Educación. Estado Plurinacional de Bolivia. Primera Edición. La Paz, 2012.

Renjifo, Grimaldo y Grillo, Eduardo. "Criar y dejarse criar por la vida". Cit. p. Medina Javier en SUMA QAMAÑA: Por una convivencia postindustrial. Editorial Garza Azul. La Paz, Bolivia. 2006.



Construyendo una
educación
para la **T**ransformación e **I**nclusión

viceministerio de
educación
alternativa y especial
ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA 

NEFCO
Unidad Especializada de Formación Continua
MINISTERIO DE EDUCACIÓN 

