

Diálogo intercultural e intercienfífico : para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios	Titulo
Delgado B., Freddy - Compilador/a o Editor/a; Escóbar, César - Compilador/a o Editor/a; Delgado B., Freddy - Autor/a; Escóbar, César - Autor/a; Gonzales García, Jimena T. - Autor/a; Illescas Pompilia, José Mario - Autor/a; Haverkort, Bertus - Autor/a; Balboa, Esther - Autor/a; Vélez, Germán - Autor/a; Mirtenbaum, José - Autor/a; Gazzano, Inés - Autor/a; Rist, Stephan - Autor/a; Medina, Javier - Autor/a; López, Luis - Autor/a; Soto, Jaime - Autor/a; López, César - Autor/a; Ishizawa Oba, Jorge - Autor/a; Vargas, Franz - Autor/a; Breilh, Jaime - Autor/a; Zapatta, Alex - Autor/a; Escóbar, Filemón - Autor/a; Pengüe, Walter - Autor/a; Rocha, José Antonio - Autor/a; Caniullan, Víctor - Autor/a; Herrera, Alejandro - Autor/a; Gómez, Felipe - Autor/a; Ortiz, Ariel - Autor/a; Tarifa, Juan - Autor/a; Cordero, Hugo - Autor/a; Moreira, Aelita - Autor/a; Flores, Genaro - Autor/a;	Autor(es)
Cochabamba ; La Paz	Lugar
AGRUCO Plural Editores	Editorial/Editor
2006	Fecha
Cosmovisión y ciencias no. 2	Colección
Reforma universitaria; Educación; Desarrollo sostenible; Pueblos originarios; Filosofía; Diálogo; Interculturalidad; Ciencia; Pensamiento crítico; Bolivia; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agruco/20171003042045/pdf_21.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Freddy Delgado B. / César Escóbar V. (editores)

Diálogo intercultural e intercientífico

para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos
indígenas originarios



Serie Cosmovisión y Ciencias / 2



Diálogo intercultural
e intercientífico

Diálogo intercultural e intercientífico

para el fortalecimiento de las ciencias
de los pueblos indígenas originarios

Freddy Delgado
César Escóbar
(editores)



PUBLICADA EN ESPAÑOL POR
AGRUCO
Coor. COMPAS-Latinoamérica
Av. Petrolera km 4 1/2 (Facultad de Agronomía-UMSS)
Casilla 3392
Teléfono/Fax (+591 4) 4762180 - 4762181
Cochabamba - Bolivia
E-mail: agruco@agruco.org
www.agruco.org

PUBLICADA EN INGLES POR
COMPAS, Programa de la Fundación ETC
P.O. Box 64
3830 AB Leusden, Holanda
Teléfono: + 31 (0)33 4326008
Fax: + 31 (0)33 4940791
E-mail: compas@etcnl.nl
www.compasnet.org

© AGRUCO - COMPAS, 2006.
© PLURAL EDITORES, 2006.

D.L.: 4-1-1561-06
ISBN: 99954-1-023-0

Producción:
Plural editores
c. Rosendo Gutiérrez 595 esquina Av. Ecuador
Teléfono (591 2) 2411018, Casilla 5097, La Paz - Bolivia
E-mail: plural@accelerate.com

Impreso en Bolivia

CONTENIDO

Presentación	9
Capítulo 1	
Marco filosófico del diálogo intra, intercultural e intercientífico	
El diálogo intra, intercultural e intercientífico en el contexto global y latinoamericano para un desarrollo endógeno sostenible <i>Freddy Delgado</i> (AGRUCO-Bolivia) <i>César Escóbar</i> (AGRUCO-Bolivia)	15
Acerca de la ontología, gnoseología y epistemología de los pueblos indígenas originarios y de la ciencia occidental moderna <i>Jimena Gonzales</i> (Tukuy Rijcharina-Bolivia) <i>José Illescas</i> (Tukuy Rijcharina-Bolivia)	31
Propuesta de desarrollo endógeno sostenible y reformas universitarias en Latinoamérica y el mundo: las experiencias del Programa Internacional COMPAS <i>Bertus Haverkort</i> (COMPAS-Holanda) <i>Freddy Delgado</i> (COMPAS-Latinoamérica-Bolivia)	51
Reflexiones y comentarios en torno al marco filosófico del diálogo intra, intercultural e intercientífico <i>Esther Balboa</i> (Bolivia) <i>Germán Vélez</i> (SEMILLAS-Colombia) <i>José Mirtenbaum</i> <i>Inés Gazzano</i>	61
Respuestas de los expositores <i>José Illescas</i> (Tukuy Rijcharina-Bolivia) <i>Bertus Haverkort</i> (COMPAS-Holanda)	81

Capítulo 2

Avances para el diálogo intra, intercultural e intercientífico entre comunidades ontológicas

Diálogo intra e intercientífico entre comunidades ontológicas: “Caminos para recuperar las dimensiones espirituales de las ciencias naturales y sociales” <i>Stephan Rist</i> (CDE de la Universidad de Berna-Suiza)	87
La convergencia del nuevo paradigma científico y la sabiduría indígena <i>Javier Medina</i> (Bolivia)	101
Reflexiones y comentarios acerca de los avances hacia el diálogo intra e intercientífico entre comunidades ontológicas <i>Luis López</i> <i>Jaime Soto</i> (FUNDECAM-Chile) <i>César López</i> (Bolivia) <i>Jorge Ishizawa</i> (PRATEC-Perú)	121
Respuestas de los expositores <i>Javier Medina</i> (Bolivia) <i>Stephan Rist</i> (CDE de la Universidad de Berna-Suiza)	135

Capítulo 3

Caminos para el diálogo entre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y la ciencia occidental moderna

Reforma universitaria y educación intra e intercultural, hacia un nuevo paradigma de la educación superior en Bolivia y Latinoamérica <i>Franz Vargas</i> (UMSS-Bolivia) <i>Freddy Delgado</i> (AGRUCO-UMSS-Bolivia)	141
Ciencia emancipadora, pensamiento crítico e interculturalidad <i>Jaime Breilh</i> <i>Alex Zapatta</i>	155
Conversación del saber andino-amazónico con la tecnociencia: ¿punto de partida o punto de llegada? <i>Jorge Ishizawa</i> (PRATEC-Perú)	169

Reflexiones y comentarios en torno a los caminos para la conversación entre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y la ciencia	
Filemón Escóbar (Bolivia)	
Walter Pengüe (Argentina)	
José Antonio Rocha (Bolivia)	
Stephan Rist (CDE de la Universidad de Berna-Suiza)	187
Respuestas de los expositores	
<i>Franz Vargas</i> (UMSS-Bolivia)	
<i>Breilh y Zapatta</i>	
<i>Jorge Ishizawa</i>	203
Capítulo 4	
Las ciencias de los pueblos originarios y el diálogo intra, intercultural e intercientífico	
El saber mapuche y la intra, interculturalidad	
Víctor Caniullan (Machi mapuche-FUNDECAM-Chile)	209
Globalización, desarrollo y el pueblo mapuche en Chile	
<i>Alejandro Herrera</i> (Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera-Chile)	217
La ciencia maya y el diálogo intra e intercultural	
<i>Felipe Gómez</i> (Oxlañuj Ajpop-Guatemala)	235
Reflexiones sobre la ciencia maya y el diálogo intercientífico	
<i>Ariel Ortiz</i> (Oxlañuj Ajpop-Guatemala)	249
La experiencia de la Universidad Indígena Intercultural	
<i>Juan Tarifa</i>	255
Cosmovisión andina: construyendo el Pachakuti educativo	
<i>Hugo Cordero</i> (Bolivia)	259
Reflexiones y comentarios en torno a las ciencias de los pueblos originarios y el diálogo intra, intercultural e intercientífico	
<i>José Illescas</i> (Tukuy Rijcharina-Bolivia)	
<i>Aelita Moreira</i> (Uruguay)	
<i>Genaro Flores</i> (Bolivia)	267

Respuestas de los expositores

Alejandro Herrera (Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera-Chile)

Víctor Caniullan (Machi mapuche-FUNDECAM-Chile)

Felipe Gómez (Oxlajuj Ajpop-Guatemala) 281

Capítulo 5

Conclusiones y perspectivas del diálogo intra,intercultural e intercientífico

Conclusiones generales 291

Presentación

En el mundo y en Latinoamérica existe una imperiosa necesidad de promocionar y experimentar el diálogo entre las distintas formas de conocimiento científico y los saberes “locales”, en especial con la sabiduría de los pueblos indígenas originarios. Entendemos a la ciencia moderna como una *expresión histórica y cultural del “conocimiento occidental”*, que en su forma actual se remonta a la ilustración y al enciclopedismo que no tiene una tradición más allá de unos 200 años.

A principios del siglo XVII, Francis Bacon propuso que la finalidad de la ciencia “es la mejora de la suerte del hombre en la tierra” y, según él, esa meta se lograría recogiendo hechos a través de la observación organizada y derivando de ello teorías. Desde entonces unos han modificado y mejorado la teoría de Bacon y otros se han opuesto a ella de una manera bastante radical. Sin embargo, la ciudadanía del mundo sucumbió en las tentaciones de la ciencia moderna por sus promesas de desarrollo o más bien mejoramiento de lo que hoy denominaríamos “la calidad de vida”. A pesar de que es una realidad innegable que hoy en día la ciencia occidental moderna tiende a llegar a todos los rincones y poblaciones del mundo, es también innegable que esto –en vez de simplemente sustituir las concepciones de vida y de creación de conocimiento que provienen de una matriz civilizatoria no occidental– más bien produce encuentros y desencuentros de diferentes nociones civilizatorias. Para nuestro caso es el encuentro/desencuentro de la matriz civilizatoria amerindia con la “occidental”. En este contexto sentimos que el problema principal no es el encuentro como tal, sino más bien las condiciones en el cual éste se está dando: es claro que después de más de 500 años de colonización externa e interna de los pueblos amerindios el reto está en crear condiciones de equidad y justicia para que el encuentro/desencuentro pueda transformarse en un diálogo de saberes que en vez de competir por la supremacía global busque recrear condiciones para la diversidad sociocultural, basado en la complementariedad y reciprocidad.

El entendimiento de la ciencia como un instrumento que coadyuve a la expansión del conocimiento para el desenvolvimiento del ser humano integral en su relación con el todo (el Cosmos, la tierra y el territorio) debería ser la base del diálogo con otros saberes y ciencias de los pueblos originarios como el aymara, quechua, guaraní, mapuche, maya. Por eso, la descolonización de la educación y la desevelización son fundamentales en un proceso de diálogo e interacción entre pueblos, culturas y civilizaciones. Entendemos que la lógica homogeneizadora y colonizadora de la ciencia occidental tiene su origen en una combinación de cosmovisiones basadas en el monoteísmo religioso (cristiano, judío y musulmán) con afanes e intereses colonizadores que excluye, si no puede aniquilar, cosmovisiones diferentes; del mismo modo que entiende a la educación como un instrumento de entrenamiento –más que formación– de las nuevas generaciones en la cosmovisión monoteísta y toda la secuela civilizatoria, filosófica, cultural y de sentido común que de ella se derivan.

En contrapartida, las civilizaciones del hemisferio sur del planeta, en particular las civilizaciones amerindias, tienen la particularidad de anteponer a la exclusión-inclusión la complementariedad (cuya condición indispensable es el diálogo): al monoteísmo el politeísmo, a la trascendencia espiritual el animismo ritual; sentando las bases ontológico-epistemológicas de una forma diferente de pensar-sentir el conocimiento.

En esta perspectiva, con la finalidad de analizar y reflexionar sobre las visiones para construir un diálogo entre los saberes de los pueblos indígenas originarios de Latinoamérica y el conocimiento científico “moderno”, varios académicos de universidades públicas, líderes de los movimientos sociales y personeros de instituciones de cooperación al desarrollo se reunieron en el Seminario Latinoamericano para el Diálogo Intercientífico y el Fortalecimiento de las Ciencias de los Pueblos Indígenas Originarios, realizado entre el 19 y el 21 de septiembre de 2005 en la ciudad de Cochabamba-Bolivia y que congregó a más de 100 personalidades de Perú, Colombia, Guatemala, Chile, Argentina, Uruguay, Nicaragua, Ecuador, Bolivia, Holanda y Suiza. Los objetivos del encuentro fueron:

- Analizar y reflexionar sobre las proyecciones para construir un diálogo intercultural entre los diferentes saberes de los pueblos indígenas originarios del mundo y el conocimiento científico “moderno”, en la perspectiva de promover la reforma de las universidades públicas y el desarrollo endógeno sostenible en Latinoamérica.
- Dar lineamientos generales para promover una reforma universitaria intra e intercultural que considere como bases la investigación participativa revalorizadora con un enfoque transdisciplinar.
- Dar lineamientos generales para la elaboración de programas de formación e investigación transdisciplinarios y participativos que permitan el aprendizaje social como base para un desarrollo endógeno sostenible.

El punto de partida para este análisis y reflexión en función de los objetivos planteados está explicitado en la introducción, donde los editores presentan al lector el contexto global y Latinoamericano del diálogo intra e intercultural e intercientífico para un desarrollo endógeno sostenible. Luego, desde una mirada autocrítica, en el primer capítulo, la primera ponencia plantea un marco filosófico global partiendo de la ontología, la gnoseología y la epistemología de los pueblos indígenas originarios y la ciencia occidental moderna, marcando sus diferencias y complementariedades. La segunda desarrolla una experiencia que se inicia en 1996 sobre una red internacional denominada Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS), que propone un desarrollo endógeno sostenible y acercamientos para realizar reformas en la educación superior tomando al diálogo intercultural e intercientífico como la base de sus acciones. Como en cada uno de los cuatro capítulos en los que se ha organizado la publicación, estas ponencias son comentadas por personalidades del ámbito académico y/o social, y luego respondidas por los expositores.

En el segundo capítulo, dos destacados científicos comprometidos con los movimientos de los pueblos indígenas originarios exponen sus reflexiones sobre los avances para el diálogo intra e intercultural e intercientífico. Haciendo referencia a la parte introductoria, entienden a sus pueblos indígenas-originarios como comunidades ontológicas y epistemológicas diferentes. Un punto de encuentro para ello es el origen gnoseológico de los conocimientos, que se hace recíproco mediante el diálogo de saberes.

En el tercer capítulo encontramos experiencias que nos remiten a esfuerzos institucionales que intentan establecer los puentes entre comunidades ontológicas-epistemológicas que promuevan el diálogo, se identifican puntos de convergencia y divergencias que aterricen en propuestas de cambio de actitudes personales, colectivos y estructurales, dando énfasis en la educación superior en la región andino-amazónica. Esta propuesta de cambio tiene como base un proceso de autoformación cuyo objetivo es de aprender a escuchar a nuestras comunidades indígenas originarias creando un proceso de aprendizaje social y colectivo de ida y vuelta, retroalimentándose mutuamente y fortaleciendo las identidades culturales.

En el cuarto capítulo se presentan sentimientos, experiencias y reflexiones de líderes indígenas originarios mayas, mapuches, aymaras y quechuas que resaltan los efectos que se ha tenido dentro de sus culturas con todo un régimen de colonización de sus conocimientos, lo que confirma que cada vez resulta más necesario reflexionar sobre los resultados iatrogénicos de la ciencia occidental “moderna” sobre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y los saberes locales. Si la ciencia hasta la década de los sesenta podía contar con una opinión pública fiel y creyente, hoy en día sus esfuerzos

y avances son objeto de desconfianza y duda, incluso en los países donde ha surgido y se ha impuesto hegemónicamente.

Las experiencias que hacen referencia al saber de los pueblos indígenas originarios ponen de manifiesto que este saber no se reconoce en conceptos subjetivos, sino en sentimientos y prácticas que expresan una relación armónica con la naturaleza y con la vida espiritual, incluyendo a otras visiones y culturas.

El hecho de que las afirmaciones científicas ya no sean sacrosantas y que puedan ser discutidas en los ámbitos de la vida cotidiana significa simplemente que ha dejado de ser privilegio de la ciencia la duda sistemática como principio estructurante del discurso científico. La diferencia entre lo que antes había sido catalogado como “vulgo ignorante” y se hacía una marcada diferencia con el “ciudadano culto” desaparece y se inicia un diálogo entre saberes locales y conocimiento científico “moderno”, partiendo de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios. El resultado son “modernidades emergentes” entre las cuales la versión occidental no es nada más que una modernidad entre muchas otras.

La supuesta neutralidad valorativa de la ciencia occidental moderna nuevamente es puesta en cuestión, pero esta vez desde los pueblos, naciones y civilizaciones que han mantenido en su memoria histórica un sentimiento ligado a una ontología-epistemología que los une al Cosmos, a la madre tierra, a la totalidad en una relación de equidad, reciprocidad y complementariedad.

Dr. Freddy Delgado B.
Director de AGRUCO (UMSS-COSUDE)
Coordinador de COMPAS Latinoamérica

Ing. Ms Sc. César Escóbar
Coordinador de COMPAS Sudamérica

Dr. Stephan Rist
Centro para el Desarrollo y Medio Ambiente
Universidad de Berna, Suiza

CAPÍTULO 1

Marco filosófico del diálogo intra, intercultural e intercientífico

El diálogo intra, intercultural e intercientífico en el contexto global y latinoamericano para un desarrollo endógeno sostenible

Freddy Delgado¹

César Escóbar²

Introducción

A partir de la última década del siglo XX, el mundo ha entrado a una nueva etapa de su proceso histórico, marcada por cinco factores centrales: la globalización, la revolución informática, el neoliberalismo, la unipolaridad en términos políticos y la crisis ecológica. A estos se suman otros factores colaterales en el campo político, como es la crisis de la ONU; en el campo social las migraciones transnacionales, la urbanización y el despoblamiento de las zonas rurales; en el campo espiritual la reinstrumentalización de la religión; y en el campo económico una reorganización de los procesos productivos a la par de la revolución informática y el neoliberalismo (Rist, 2005; Haverkort, 2005).

Si bien existen relaciones íntimas entre ellos, cada uno de los factores mencionados ha tenido un proceso particular de desarrollo que ha confluído coincidentemente en la última década (Dabat, 2005). Estas relaciones no crean necesariamente interdependencias simbióticas; ello se explica tanto por las características particulares de cada uno que desarrollaremos en el presente texto, como por su relación con la etapa precedente a la vigente y sus potencialidades para la etapa posterior.

El análisis que presentamos a continuación es un resumen apretado que no pretende otra cosa que dar una mirada rápida al contexto latinoamericano donde se inserta el

-
- 1 Freddy Delgado es Director Ejecutivo del Centro Universitario Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) de la Universidad Mayor de San Simón y Coordinador de Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS) Latinoamérica. Bolivia.
 - 2 César Escóbar es miembro del Centro Universitario Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) de la Universidad Mayor de San Simón y Coordinador de COMPAS-Sudamérica. Bolivia.

diálogo intra, intercultural e intercientífico. También es una invitación a enriquecer el texto en base a las experiencias puntuales de cada uno de los países.

Las etapas en la época contemporánea

Entendemos a la época contemporánea como el periodo que se extiende desde la revolución industrial de fines del siglo XIX hasta el presente. En ese sentido se pueden diferenciar claramente tres etapas: la primera de la naciente revolución industrial y la configuración de la denominada economía clásica de origen liberal. La segunda etapa marcada por la crisis de la economía clásica, que tiene su punto de inflexión en la crisis de 1929 que obligó a los teóricos liberales a replantear el modelo económico, inaugurando el llamado capitalismo de Estado y el keynesianismo. La tercera etapa es la crisis del keynesianismo y la reimplantación del neoliberalismo bajo el paradigma de la economía neoclásica, denominada así porque recoge los postulados básicos de la economía clásica.

Es importante puntualizar que las etapas tienen la característica de estar marcadas por modelos de carácter genérico en la medida que son capaces de reconfigurar los procesos productivos, las relaciones sociales dentro la sociedad (con la educación como el factor central), la institucionalidad de los Estados y el conjunto de creencias de la sociedad. Ha sido una característica de las etapas nombradas estar precedidas por revoluciones en el campo tecnológico que marcan claramente la diferencia entre una etapa y otra.

La revolución industrial

La invención de la máquina a vapor tanto en barcos como en el ferrocarril ha significado no solamente un salto en el proceso productivo, sino una reorganización en el conjunto de la sociedad. En el campo económico, la noción de una organización macro de la economía nacional que permitiese sincronizar los procesos productivos (producción, traslado y comercialización) con los ritmos de la máquina a vapor le dieron una dimensión global/nacional a procesos que antes eran particulares y aislados. Se pasa de una etapa artesanal donde el individuo se encargaba del conjunto del proceso productivo a una de incipiente especialización y división social del trabajo.

Ello condujo a que la sociedad se reorganice en función de las exigencias del nuevo proceso productivo. Surgieron las concentraciones laborales y las ciudades, las comunidades rurales se desestructuraron y se crearon comunidades urbanas basadas en los

sindicatos obreros. Este cambio del espacio concreto de vivencia cotidiana repercutió inevitablemente en el ámbito espiritual de la sociedad; la relación ya no era directamente con los elementos de la naturaleza, sino que ahora estaba intermediada por la vivencia en las ciudades.

Esta nueva dinámica económica, social y hasta cierto punto espiritual de las sociedades, rápidamente se transnacionalizó y marcó para algunos autores el inicio de la globalización contemporánea. El sistema entró en crisis por la sobreproducción y la falta de demanda de los mercados produciendo su colapso, que tiene su punto crítico en el año 1929 en el núcleo mismo del desarrollo capitalista como era y es Estados Unidos. Este hecho obligó a replantear la economía capitalista inaugurando la segunda etapa que analizamos a continuación.

El capitalismo de Estado y el keynesianismo

Keynes (economista inglés) elabora una teoría donde establece que la dinámica económica no puede estar solamente en manos de un mercado invisible y que los postulados de la economía clásica son efectivos para procesos micro, pero aplicados a la generalidad de la economía nacional e internacional que claramente colapsaba (Fujji, 2005). En ese sentido, plantea que el Estado debe asumir un rol protagónico en la economía tanto en la generación de la riqueza como en su distribución, garantizando el pleno empleo. Esta política fue rápidamente asumida tanto en Estados Unidos como en los países europeos y latinoamericanos, inclusive por países del oriente y centro de Europa del llamado “socialismo real”. Por esta alta intervención del Estado se denominará a esta etapa también con el nombre de capitalismo de Estado.

Esta etapa está marcada por la revolución del fordismo en el sistema productivo que demuestra ser altamente eficiente. Si bien el fordismo ya se había inaugurado en la etapa precedente, recién con el keynesianismo se expande a todas las ramas de la producción, principalmente de metalmecánica y de manufactura, bases fundamentales de la industria.

El fordismo es la expresión máxima de la especialización de la mano de obra y de la división del trabajo. Rompe radicalmente con la tradición artesanal y se instaura un régimen que sienta las bases materiales del individualismo al interior de los trabajadores, hecho que se manifestará décadas más tarde con el fraccionamiento interno del movimiento obrero industrial. Nuevamente las repercusiones de una revolución tecnológica y de proceso productivo inciden en las relaciones sociales y también se muestra claramente su influencia inclusive en el campo académico.

La especialización en la formación universitaria es correspondiente a la especialización en el proceso productivo. Ahora se requieren especialistas profesionales en la administración, en la organización del trabajo, en la reparación de tal o cual máquina, etc. Lo mismo sucede en el campo de las ciencias sociales, donde se impone también el paradigma de la especialización como mecanismo de hacer más eficiente el estudio de la sociedad. Esto profundizará también la relación individual con la trascendencia y la desacralización de la naturaleza; de este modo hasta el ámbito espiritual está influenciado también por las etapas que vive la sociedad en su conjunto.

Será nuevamente una revolución tecnológica la que inducirá en la formación de una nueva etapa, al mismo tiempo que la etapa descrita empieza una crisis irreversible por diferentes factores (deterioro de los términos de intercambio, crisis de deuda, obsolescencia tecnológica, sustitución de materias primas) que la hace inviable históricamente.

Reimplantación del liberalismo o neoliberalismo

Como mencionamos, esta nueva etapa que tiene como precedente inmediato al capitalismo de Estado y keynesianismo, está caracterizada por cinco factores: la globalización, la revolución informática, el neoliberalismo, la unipolaridad política y la crisis ecológica.

a) La globalización

La globalización es un hecho dado y dándose a la vez en los ámbitos económico, social y en definitiva cultural. No es un producto planificado, sino fruto natural de la dinámica de interrelación entre las sociedades; existe globalización desde la conquista de América, la instauración del comercio mundial y la acumulación originaria del capital del siglo XVI (Dabat, 2005). Contemporáneamente está marcada por la revolución industrial y la organización de la producción de los Estados nacionales, que incluía el comercio internacional a fines del siglo XIX.

Sin embargo, esta globalización no es un hecho neutral, sino que está influyendo aceleradamente en las dinámicas de los Estados nacionales. Se produce en una relación desigual entre la civilización occidental y las civilizaciones originarias de Latinoamérica, Asia y África. Es desigual en relación al poder político, militar, económico, de control sobre el desarrollo tecnológico y de reinstrumentalización de la religión. De tal manera que es un hecho que desestructura economías nacionales, reconfigura formaciones sociales e institucionales de los Estados, es agresiva en cuanto a modificar las creencias y prácticas religiosas, y finalmente es homogeneizadora culturalmente.

Como reacción a la globalización, en los Estados desfavorecidos por la relación desigual han surgido localmente movimientos sociales que procuran defenderse de la agresión en los ámbitos señalados; de esa manera existen movimientos sociales que van desde la defensa de conquistas laborales, sociales y económicas ante los modelos económicos de libre mercado hasta movimientos de reivindicación identitaria ante la homogeneización cultural. También tienen características de defensa de derechos humanos desde el momento en que se anteponen los intereses económicos a los intereses de la condición humana misma.

De movimientos antiglobalización han transitado a movimientos alterglobalizadores en el entendido de que la globalización es un hecho objetivo dado y dándose del que no se pueden sustraer los Estados y de lo que se trata es de impulsar una globalización simétrica (¿intercultural?) y no homogeneizadora (Rist, 2005).

Un fenómeno secundario que contribuye a la globalización como un hecho dado y dándose son las migraciones transnacionales que tienen origen en la crisis económica de los países del hemisferio sur del planeta, en la violencia política y étnica, y en la explosión demográfica que no permite retener a la población en sus países de origen. La migración ha significado también un acercamiento de las diferentes culturas ya no en el ámbito virtual, sino en el real y cotidiano. Esto ha generado en los países receptores de migrantes (generalmente Estados Unidos y Europa) reacciones contradictorias, por un lado el desprecio al otro y la acentuación de rasgos discriminatorios por el origen étnico, cultural y religioso; por otro, la formación de sociedades multiculturales basadas en la “tolerancia” que obliga al reconocimiento y a la convivencia entre formas culturales y religiosas diferentes.

Un hecho que ha contribuido a la evidencia de la globalización ha sido la revolución informática que ha acortado las relaciones temporales entre las personas y entre los Estados.

b) La revolución informática y el desarrollo tecnológico

Desde la invención de la radio a transistores hasta el microchip en el campo de la informática y telecomunicaciones, y el desarrollo tecnológico en los campos de la medicina y la biotecnología, son componentes de otro factor característico de esta etapa. No se han visto todavía sus implicancias en el conjunto de la sociedad y de los sistemas productivos, porque en cierta manera los sistemas precedentes siguen siendo rentables sin el uso pleno de la informática.

Pero de la misma manera que la revolución industrial y el fordismo, que con el transcurrir del tiempo influyeron con cambios sustanciales no sólo en la economía, sino también en las relaciones sociales y espirituales de la época, es previsible que la revolución informática siga el mismo patrón y veamos una reconfiguración de las sociedades. De hecho, corrientes sociológicas sostienen que vivimos en “sociedades del conocimiento” donde el eje articular central ha sido sustituido por redes (Castel, 2002).

Con este factor se ha puesto en el centro del debate la importancia de la educación (primaria, secundaria y superior) en las sociedades con una vehemencia nunca vista, en la medida que se sostiene que para superar las brechas entre la disponibilidad de la tecnología y su acceso efectivo no pasa por otro camino que no sea la formación de los recursos humanos o la educación. También el hecho de que el aprendizaje social se haya desplazado de una categoría explicativa a un enfoque teórico-metodológico de entender procesos sociales, es indicativo de la importancia del proceso aprendizaje/enseñanza en la etapa actual.

Lo mismo que la globalización, la revolución informática es un hecho dado y dándose contra el cual no tiene sentido gastar energías oponiéndose. De lo que se trata es de considerarlo como una oportunidad para el desarrollo de formas alternativas de organización de las sociedades en los ámbitos económicos, sociales y espirituales, dada su evidente influencia en el presente y en el futuro en las dinámicas de las sociedades. Esta misma actitud ha sido ya asumida hacia el desarrollo tecnológico en las otras áreas mencionadas, de tal manera que se plantea como una alternativa el diálogo intercultural y el diálogo de saberes, donde el conocimiento científico es una forma más de generar conocimientos.

Sin embargo, la complementación y el diálogo no son fórmulas cerradas aplicables a cualquier contexto, sino más bien tienen un carácter crítico en el sentido que discierne lo que puede ser complementario y lo que es francamente un conocimiento que sigue la lógica colonizadora y homogeneizante, como es el caso del desarrollo de la tecnología transgénica. De la misma manera que en la globalización, de lo que se trata es de resistir las lógicas homogeneizadoras y contrastarlas con las del diálogo, complementariedad e interculturalidad.

En el caso específico de la sabiduría de los pueblos originarios, es parte del rol de las universidades transformarlas de su carácter local a uno de carácter universal (mediante la investigación, sistematización, formación), de manera que se vaya superando la asimetría en cuanto al alcance del conocimiento. Un conocimiento centrado en lo local tendrá permanentemente una situación desfavorecida ante co-

nocimientos pretendidamente universales. Este es un mecanismo importante que contribuye a la hipótesis que las culturas locales, no importando su ubicación geográfica, tienen valores y conocimientos universales, por tanto tienen un carácter de civilización universal.

c) El neoliberalismo

El neoliberalismo es el factor más reconocido de la etapa actual y a la vez el que más rápidamente ha entrado en crisis. Vargas y Delgado (2005) plantean características que las apuntamos a continuación:

- Crisis financiera internacional por el carácter especulativo de la economía de mercado y la inestabilidad de los mercados financieros.
- Creciente desigualdad y mayor pobreza material y moral (en 1998, 1.200 millones de personas vivían con menos de un dólar diario).
- La competencia es el mecanismo básico de acción entre los individuos y ésta prevalece ante la solidaridad.
- Los derechos humanos han sido reducidos a derechos del mercado (seguridad jurídica en función de las relaciones comerciales).
- La libertad está siendo restringida a la libertad de comprar y vender.
- Debilitamiento del trabajo colectivo-comunitario y la seguridad social, ante un fortalecimiento del individualismo y la inseguridad ciudadana.
- Reformas educativas neocolonizadoras, sin la revaloración de las culturas locales ni el fortalecimiento de sus identidades.
- El cientificismo instrumental, que presenta una racionalidad de manipulación y dominación, y que excluye la ética, bajo la premisa de una neutralidad valorativa.

América Latina representa más del 8% de la población mundial, con una mayoría de pueblos de origen indígena y mestizo, bajo las siguientes características:

- Bolivia, Guatemala y Perú son los países con mayor población indígena originaria.
- Además del español y portugués, se habla una serie de lenguas y dialectos, destacando el quechua, aymara, lenguas mayas (como el quiche, quechi), el mapuche, el guaraní (con varios dialectos).
- Veinte millones de latinoamericanos viven fuera de su país de nacimiento, de los cuales quince residen en EEUU.
- Existe un proceso de creciente concentración urbana. En 1950, el 60% de la población residía en el área rural, en la década del noventa más del 70% vive en el área urbana, aunque se mantiene una alta relación campo-ciudad (CEPAL, 2004).

América Latina es la región del mundo con la peor distribución del ingreso y el índice más alto de criminalidad:

- El 5% de la población se lleva el 25% del ingreso nacional, en contraste con el 16% del sureste asiático o el 13% de los países desarrollados.
- El 20% más pobre recibe sólo el 4,5% del ingreso nacional (Iriarte, 2002).
- Elevados índices de pobreza e indigencia. En la última década, la pobreza se ha mantenido en torno al 45% de la población y la indigencia en el 20%, siendo para el sector rural un 64% y 39%, respectivamente.
- Lentos procesos de recuperación. En los últimos cuatro años hay una leve mejoría de un 1% de la población, pero la crisis social económica continúa, poniendo en cuestión las bases fundamentales de lo que ha sido la relación Estado-sociedad, y los sistemas democráticos y su institucionalidad.
- La crisis del sistema democrático liberal afecta al sistema educativo y a la universidad pública latinoamericana.

Tanto el liberalismo de principios del siglo XX, el keynesianismo como el neoliberalismo, claramente son variaciones de un mismo sistema económico capitalista que en términos reales ni siquiera ha tenido un contrapeso en los países del “socialismo real”, que adoptaron muchos de los postulados de Keynes para organizar sus economías. Pero todos los indicadores descritos arriba demuestran que el neoliberalismo ha fracasado en su intento de superar la pobreza y la exclusión social, ahora resulta que aparentemente no existen alternativas genéricas o universales para sustituirlo.

La revaloración de otras lógicas económicas basadas en la reciprocidad y la redistribución de los pueblos originarios han resultado ser las únicas alternativas reales, en lo micro, a la economía de intercambio capitalista. El gran desafío está en plantear un sistema económico basado en estas formas endógenas que trascienda lo micro y tenga un carácter genérico. Transitoriamente, la teoría de la complementariedad de opuestos y la búsqueda de equilibrios es una estrategia que puede permitir en primer lugar la pervivencia de las economías indígenas ante la hegemonía económica capitalista, mientras se ensaya con la economía de reciprocidad en escenarios micro y meso, tales como los municipios, y construir una teoría económica macro de la reciprocidad y la redistribución en procesos de descentralización cada vez más importantes.

Mientras ello no ocurra, tiene sentido plantear una economía de complementariedad no desde la óptica de quién complementa a quién, sino de cómo conviven las diferen-

tes economías en espacios ya definidos, y que además ya coexisten, sin perder la perspectiva que en el tiempo la economía de acumulación capitalista ha ido ganando terreno de manera sostenida a lo largo de las últimas décadas, pero que no ha solucionado los problemas de desigualdad y pobreza.

A pesar del fracaso de la economía de acumulación capitalista, se puede sostener que en realidad se trata del fracaso o agotamiento de un ciclo dentro de una misma etapa. La característica del ciclo es que dentro de una misma etapa (tal como la de globalización, revolución informática, neoliberalismo, unipolaridad y crisis ecológica) puede regenerarse y abrir otro ciclo que puede ser una combinación entre la economía de libre mercado con la de intervención estatal (keynesianismo a medias). Está claro que las “alternativas” que se plantean no son tales, sino reelaboraciones ya conocidas en sus posibilidades y limitaciones.

En este marco, el desarrollo endógeno sostenible –que asume una posición ante la globalización (simétrica y de intra e interculturalidad) y la revolución informática (diálogo de conocimientos, de ciencias y saberes)– tiene la urgencia de desarrollar una posición ante el neoliberalismo y su esencia: la economía de acumulación acelerada de capital. La economía de reciprocidad y redistribución en las zonas rurales, las economías autogestionarias en los centros urbanos parecen ser los indicadores conceptuales por donde explorar la alternativa económica real de carácter genérico.

d) La unipolaridad política

Los imperios y los imperialismos no son un hecho particular de la etapa que describimos, han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad. La particularidad de esta etapa contemporánea es su carácter unilateral o unipolar, que se inicia con la caída de la Unión Soviética en la última década del siglo XX. Esta unipolaridad está siendo contrarrestada por la emergencia de economías y potencias militares y demográficas como las de Europa, China e India.

Mientras no haya una apertura a la diversidad y diálogo entre las diferentes civilizaciones, la unipolaridad es hegemónica no sólo militar y económicamente, sino también objetiva en sentido de que su grado de influencia ha creado dependencia tecnológica y de conocimiento (la alienación). Por ejemplo, de nada sirve una plena soberanía sobre instrumentos tecnológicos si no se sabe cómo operarla. Otra dimensión de la hegemonía es el hecho de que instrumentaliza formas locales o endógenas en el campo económico y social a la economía y organización social hegemónica (la subsunción). La hegemonía es la expresión superior de la unipolaridad política, que nos obliga a hacer

referencias inmediatas a los niveles de aprendizaje societal³ necesarios para buscar la autodeterminación como Estados y naciones.

Un efecto directo de la unipolaridad ha sido el debilitamiento de organismos multilaterales como la ONU y el fortalecimiento de otros escenarios menos democráticos y más dependientes como son los tratados comerciales bilaterales y multilaterales controlados por Estados Unidos. Entre otros efectos de la unipolaridad en el marco de los tratados comerciales está el monopolio de la propiedad intelectual en vastos sectores que van desde los industriales y tecnológicos hasta los farmacéuticos, de biodiversidad e inclusive conocimiento. A ello se suma el uso de la fuerza militar para someter oposiciones radicales al proceso hegemónico (como está sucediendo en los países musulmanes).

La reevangelización (abordada exhaustivamente por el Amauta Illescas, 2005) es otro mecanismo del proceso hegemónico que busca posicionarse en el corazón y el sentimiento de los pueblos y naciones recolonizadas, extirpando de raíz el último baluarte de preservación de culturas originarias.

La revalorización de la sabiduría de los pueblos originarios y su universalización mediante el aprendizaje societal, el conocimiento libre de propiedad intelectual y el fortalecimiento de redes internacionales tales como COMPAS resultan ser centrales en el marco de las alternativas posibles a este proceso hegemónico.

e) La crisis ecológica

Es cada vez más evidente que cada una de las revoluciones tecnológicas que se han dado en la historia de la humanidad han tenido efectos nefastos en el equilibrio ecológico (Vargas, Delgado, 2005), tales como:

- Disminución de la diversidad biológica y cultural.
- Aumento del efecto invernadero y del calentamiento global.
- Escasez de aguas dulces, tierras fértiles y otros recursos.
- Recolonización de tierras-territorios y sus recursos naturales (parques nacionales, hidrocarburos, recursos genéticos, etc.).

3 El aprendizaje societal es entendido como el proceso de autoformación y reflexión de grupos sociales a nivel meso que contribuye a la formación de un cuerpo o grupo social crítico ante la realidad que vive.

Si bien existen intentos por mitigar los efectos de la crisis ecológica mediante convenios internacionales que se inician en la Conferencia de Río de 1992, la Convención de Kyoto y otras convenciones como la de biodiversidad y desertificación, los resultados a la fecha han sido incipientes en la medida que no se ha transformado la matriz productiva y más aún, no se han transformado las bases epistemológicas y ontológicas de relacionamiento con la naturaleza.

Medina (2004, 2005) ha demostrado en diversos escritos cómo la depredación de la naturaleza tiene un origen no sólo cultural en Occidente, sino también religioso judeo-cristiano. Mientras estas bases materiales, sociales y espirituales no se transformen, la crisis ecológica no se mitigará sustancialmente. Confiamos en que no será necesaria una crisis ambiental de proporciones catastróficas en lo inmediato, que obligue recién a los poderes hegemónicos a sustituir sus matrices energéticas, modificar sus patrones de consumo y cambiar su cosmovisión en relación a la naturaleza.

Una nueva revolución tecnológica genérica que lleve consigo el uso de energías renovables, limpias, de equilibrio con la naturaleza, socialmente incluyentes y que requieran de esfuerzos mancomunados es la deseada para que la crisis ecológica actual no derive en un colapso ambiental.

Ante ello la búsqueda y uso de energías renovables, la producción en equilibrio con la naturaleza, la sostenibilidad de sistemas productivos, la organización social fortalecida y la resacralización de la relación sociedad-naturaleza, despojándola del antropocentrismo, son herramientas fundamentales que COMPAS impulsa en el trabajo de campo y sus reflexiones colectivas.

Las opciones emergentes

A manera de síntesis se puede señalar que los cinco factores centrales más sus derivaciones inmediatas en esta etapa del desarrollo de la humanidad tienen una relación íntima entre sí, pero no necesariamente son interdependientes como se ha demostrado. Esto tiene una utilidad práctica al momento de describir el contexto global y las tareas opciones que lleva adelante COMPAS en la perspectiva del desarrollo endógeno, en sentido de discernir cuáles son las oportunidades que se tienen en este contexto global tanto en lo referido a la complementariedad y las amenazas a las cuales se debe estar alerta y que nos obliguen a políticas de franca resistencia.

Las opciones emergentes las hemos ido nombrando a medida que describimos los factores de la nueva etapa que vivimos. A manera de resumen presentamos un cuadro que sintetiza estas opciones desde el enfoque del desarrollo endógeno sostenible:

Factor	Opciones emergentes
Globalización	Simetría, intra e interculturalidad. Autoreconocimiento de las naciones originarias como civilizaciones.
Revolución informática y desarrollo tecnológico	Retrabajar el sentido de los medios. Aprendizaje social y societal.
Neoliberalismo	Intraculturalidad en el plano de la economía de reciprocidad y redistribución. Complementariedad de opuestos. Diversidad económica.
Unipolaridad política	Revalorización del conocimiento local, universalización del conocimiento, redes internacionales de solidaridad y trabajo colectivo. Comunitarismo político.
Crisis ecológica	Uso de energías renovables y limpias, equilibrio productivo, organización social fortalecida, resacralización de la relación sociedad-naturaleza, no antropocentrismo.

Diálogo intercivilizatorio

En el entendido de que la globalización es un fenómeno con el que convivimos cotidianamente y no tiene mayor sentido buscar formas de resistencia a ella, de lo que se trata es de buscar los mecanismos por los cuales nos insertamos al fenómeno sin alienarnos ni recurrir a la formación de identidades relativas. Partimos del reconocimiento que los pueblos originarios de América, África y Asia conforman *civilizaciones* porque llevan en sí mismas ontologías y epistemologías que organizan a sus sociedades de una manera totalizadora y no fragmentada.

El autoreconocimiento de los pueblos originarios como *civilizaciones* es un proceso que recurre de manera inmediata a lo que se denomina intraculturalidad o fortalecimiento de las cualidades culturales, identitarias y de conocimiento propio de las civilizaciones originarias. Por tanto, la descolonización de los sistemas de conocimiento y de organización totalizadora de sus sociedades es central para encarar un paso ulterior, como es el relacionamiento simétrico (interculturalidad) con las otras fuerzas sociales y civilizatorias que están presentes en el escenario de la globalización.

Consecuentemente, la intraculturalidad es una tarea urgente que se plantea a las civilizaciones originarias si queremos ser actores de los hechos sociales, económicos, políticos y religiosos del siglo XXI. Para nadie es desconocido que la erosión de la identidad cultural de estas civilizaciones, fruto de siglos de colonización occidental, tiene

como principal resultado la autopercepción de las sociedades que la componen como subalternas y de menores capacidades para afrontar los retos de la nueva fase del capitalismo actual. Por ello, el proceso de intraculturalidad se debe encarar en todos los ámbitos de la vida cotidiana (natural, social y espiritual) de nuestras sociedades, contando como ejes de este proceso a los mismos actores locales.

Por tanto, la inserción a la globalización debemos realizarla en clave y matriz originaria. Ello permitirá que nuestro relacionamiento con otras civilizaciones sea de un carácter simétrico y horizontal. El reconocimiento de nuestras civilizaciones como interlocutoras en este proceso no puede ser dependiente de una política asistencialista de “promover” lo exótico; más al contrario, es nuestra obligación demostrar que la matriz originaria y los hechos que de ella se derivan no tienen validez solamente en el estricto espacio territorial en el que se desenvuelven, sino más bien pueden convertirse en opciones genéricas o universales. Tal es el caso de la relación sociedad-naturaleza en el campo del ecologismo, el comunitarismo como expresión superior a la democracia liberal en la toma de decisiones de interés común, la reciprocidad y la redistribución en el campo de la economía, etc.

El objetivo final es que mediante el diálogo simétrico de las diversas civilizaciones e identidades se alimente y construya una civilización ahora sí universal, y no la pretendida occidentalización y colonización de las civilizaciones originarias como el mecanismo de universalización, que es el paradigma que han intentado inculcar en la actualidad los poderes mundiales hegemónicos. La civilización universal o interculturalidad tiene como condición *sine qua non* el reconocimiento pleno de los aportes de diferentes civilizaciones en los diferentes campos de la vida cotidiana de nuestras sociedades.

Sentidos y contenidos propios

La “industria cultural” promovida por Occidente, y particularmente por Estados Unidos, entre otras de sus características ha intentado propagandizar el hecho de que los instrumentos informáticos y de la revolución tecnológica están desprovistos de contenido ideológico. Tal vez el instrumento como tal (hardware) así lo sea, pero el conocimiento concentrado en ellos (software) en ningún caso es un instrumento neutral y despolitizado. Sin embargo, como en el caso de la globalización no podemos señalar un camino de resistencia hacia ese hecho, sino más bien buscar mecanismos de reapropiación de esos instrumentos y utilizarlos en el ámbito del diálogo de conocimientos, ciencias y saberes.

Por tanto, no se trata de asumir la informática y la tecnología de manera acrítica, y más bien convertirlas en instrumentos eficaces del diálogo de conocimientos: tomar la for-

ma y nosotros darle sentido y contenido. Ésta no es una tarea menor en el entendido de que el monopolio de la generación de software está en Occidente y si bien presentan una aparente gran diversidad de opciones, lo mismo que la televisión, en realidad son disfraces de un mismo ropaje, o lo que es lo mismo, son variaciones irrelevantes de una misma matriz occidental. Por ello, no es fácil creer el argumento de que la revolución informática y tecnológica están democratizando a las sociedades, como sostienen varios intelectuales de la globalización, sino al contrario, al presentar diversos ropajes de un mismo cuerpo lo que pretenden más bien es una hegemonía cultural y por tanto totalitaria, muy lejos de la pretendida democratización de la sociedad.

El hecho de dotar a estos instrumentos de sentido y contenidos propios debe corresponder estrechamente al enfoque teórico-metodológico del aprendizaje social y societal porque de lo que se trata no es de cambiar un sistema de conocimientos por otro, sino de generar personas y comunidades críticas con capacidad de crear y recrear sentidos de manera permanente. La revolución informática y tecnológica que aparentemente ahonda las diferencias entre Occidente y las culturas subalternas puede ser vista más bien como una oportunidad que ahorre decenas de años en procesos de interculturalidad, de conocernos y aceptarnos entre culturas diferentes.

Economía de reciprocidad y redistribución

Está en cuestión el capitalismo y no así la presencia de un mercado mundial, de exigencias de calidad y competitividad de los bienes, por ello nuestra crítica apunta a las formas de redistribución y apropiación de la riqueza generada por el mercado, y la responsabilidad hacia la forma de generar riqueza. Si hasta la fecha el plusvalor, la reapropiación individual de la riqueza y la concentración de los medios de producción como tres características fundamentales del capitalismo han sido confundidas con mercado, competitividad y calidad, es hora de marcar el parte aguas.

El mercado, la competitividad y la calidad por sí mismas no generan desigualdades sociales y económicas, o instauran un sistema de explotación humana, sino más bien la forma en la que es reapropiada la riqueza generada y la propiedad sobre esos medios de producción. En ese marco, las economías de reciprocidad y redistribución presentes en las civilizaciones y pueblos originarios no niegan ni son negadas por el mercado mundial, más bien aportan a éste en una suerte de valoración social y simbólica, no sólo económica de los bienes producidos, porque de lo que se trata es de redistribuir y no de acumular.

Vivimos en experiencia propia cómo la generación de riqueza en el marco del sistema capitalista contradictoriamente genera pobreza, ya señalamos que básicamente esto se

debe a la acumulación de esta riqueza en pocas manos. De manera radicalmente opuesta, la generación de riqueza en las sociedades de economías de reciprocidad y redistribución generaba abundancia y bienestar colectivos. En la actualidad, las sociedades que conviven entre las economías de reciprocidad y capitalista, o subsumidas al capitalismo (que son básicamente las comunidades campesinas), encuentran en la reciprocidad y redistribución un mecanismo eficaz de mantener equilibrios al interior de sus sociedades y evitar su desestructuración total, fruto de la presión capitalista, como sucedió con las sociedades rurales en Europa en la segunda mitad del siglo XIX en pleno proceso de instauración de la revolución industrial.

La economía de mercado y la economía de reciprocidad pueden jugar un rol de complementación en el presente y futuro inmediatos si se mantiene en el horizonte la redistribución de la riqueza generada como el objetivo central. La segunda crítica estaba referida a la responsabilidad en la forma de generación de riqueza, específicamente nos referimos a la degradación de los recursos naturales, que abordaremos en el subtítulo Ecologismo productivo y social.

Redes de solidaridad entre sociedades subalternas

La unipolaridad en el campo político o el nuevo rostro del totalitarismo está trascendiendo a todos los ámbitos de la vida social, económica y material de nuestras sociedades. Ya hemos mencionado cómo el capitalismo, la industria cultural y la globalización como proyecto homogeneizante son otros elementos que confluyen en dirección de un proyecto totalitario. Nuestra respuesta no puede ser otra que la extensión de las redes de solidaridad entre las sociedades subalternizadas al proyecto totalitario y la profundización de mecanismos democráticos en la sociedad, entendiendo la democracia como una praxis de plena participación del individuo en su comunidad, y que por tanto puede adoptar formas comunitaristas o liberales en función de los contextos.

En ese entendido es que COMPAS fomenta el intercambio de experiencias y conocimientos Sur-Sur, tanto a nivel de actores locales campesinos e indígenas como de estudiantes y profesores universitarios. El marco teórico de este diálogo intra e intercientífico, inscrito en el marco de las ciencias sociales críticas, tiene como objetivo la generación de un referente ontológico y epistemológico de matriz originaria que contribuya a que los movimientos sociales y comunitarios tengan la posibilidad de generar creativamente opciones que disputen en el terreno ideológico la primacía del liberalismo económico, social y político, y en el terreno de la creación de sentidos la primacía de los fundamentalismos.

Desde nuestros modestos esfuerzos, dotarnos de elementos ontológicos, epistemológicos y gnoseológicos que contribuyan a reforzar las posiciones de disputa que libran otras corrientes contra el liberalismo en el plano ideológico sólo puede ser posible si tenemos la capacidad de profundizar estos intercambios Sur-Sur entre nuestras civilizaciones originarias, con el fin dotarnos de una teoría genérica *comunitarista* que trascienda los localismos y particularismos que hasta ahora hemos padecido en el campo de la resistencia al liberalismo y su hegemonía política, sin dejar los intercambios con Occidente.

Ecologismo productivo y social

La necesidad de cuestionar la *forma* de generación de riqueza nos lleva a sostener que la “urgencia” de acumulación acelerada en las sociedades occidentales capitalistas ha sido uno de los factores que ha acelerado también el deterioro de los recursos naturales, sea por medio de la sobreexplotación o de la contaminación. Tampoco la economía de reciprocidad es ajena a la sobreexplotación y/o contaminación de los recursos naturales en su forma de generar riqueza, aunque sin duda, en menor dimensión que la forma capitalista.

La degradación de los recursos naturales es un fenómeno nuevo para las civilizaciones originarias, y por ello mismo insistimos en enfoques como los del aprendizaje social y societal, que contribuyen a que fenómenos externos sean procesados por los actores locales y se desarrollen capacidades suficientes para afrontarlas. Este mismo enfoque puede ser también empleado para las sociedades de economía de mercado que padecen las mismas consecuencias del deterioro ambiental fruto de sus sistemas productivos.

Por ello, la responsabilidad en las formas, la innovación y recreación de tecnologías poco agresivas con el medio ambiente y sus recursos naturales como fuente de energía es otra de las alternativas que se van gestando en el seno de las distintas sociedades. Para el caso de las sociedades campesinas, la *revalorización del conocimiento ancestral* ya perdido o severamente erosionado es una herramienta concreta de responder a la crisis ecológica. Por la dimensión de la crisis, es indudable la necesidad de innovaciones y del entablamiento de espacios de diálogo de conocimientos y saberes en torno a esta problemática con otras ciencias que buscan los mismos objetivos respecto a paliar y revertir la crisis ecológica.

Pero es importante dar un paso más allá en sentido de que la relación sociedad-naturaleza deje de estar instrumentalizada entre hacedores individuales y proveedores de riqueza, y más bien se regeneren lazos colectivos en torno a esta relación como un mecanismo eficaz de generar conciencia social sobre la importancia de búsqueda de equilibrio duradero entre sociedad-naturaleza.

Acerca de la ontología, gnoseología y epistemología de los pueblos indígenas originarios y de la ciencia occidental moderna

*Jimena Gonzales
José Illescas⁴*

Introducción

La presencia casi totalmente hegemónica y dominante del “modelo” de sociedad, de cultura, de civilización y de condición de existencia humana de la No Unidad⁵ es nuestra madre, padre, hermana y hermano Tierra, que nos presenta en todos los continentes que aún queda, como subyugado, al “modelo” de La Unidad⁶ en la esencia y la forma actual de lo que se sustantiva como “los pueblos indígenas originarios”.

La No Unidad, por la historia de la filosofía, del conocimiento como de la ciencia, nos refiere la existencia de la ontología, de la gnoseología y de la epistemología.

-
- 4 Los autores son dos porque en el mundo originario denominado hoy como “indígena” todavía se siente y se vive la unidad entre la pareja, de modo que uno es el otro y viceversa porque cada uno es la esencia del otro, constituyendo ambos una sola esencia: la unidad de la familia nuclear; donde a la vez todos, sea cual fuese la cantidad de los componentes, constituyen una unidad. Ediciones Tukuy Rijcharina.
 - 5 La No Unidad es un “modelo” de sociedad, cultura, civilización y de existencia de la condición humana donde lo humano está separado, individual y colectivamente, de la propia condición humana como separado de todo lo inmediato y mediato a niveles de lo telúrico, del sistema planetario solar, de lo cósmico y de toda la totalidad. Tal separación es un estado de Ser y de Estar siendo en la ausencia del sentimiento consensual, de la no vivencia de una existencia equilibrada, de un no hacer que realice cotidiana e históricamente la complementariedad como la autocomplementación y de no tener la sabiduría del respeto a cada identidad en su diferencia y semejanza, en los procesos combinados e intracombinados de existencia de lo individual, lo colectivo, lo familiar, lo social, lo cultural, lo civilizatorio y lo humano. Es un modo de existencia virtual y por ello inverso
 - 6 La Unidad es un “modelo” de existencia de la condición humana donde ésta se halla unida indisolublemente a sí misma como a toda la totalidad de la realidad en lo inmediato y mediato. Es un modo de existencia real y por lo mismo no invertido.

Y aquí podemos preguntarnos si “los pueblos indígenas originarios” tuvieron, tienen y tendrán ontología, gnoseología y epistemología, y por consiguiente si desarrollaron, desenvuelven y desenvolverán ciencia, filosofía, métodos y metodologías científicas para que en este evento se puedan alcanzar los objetivos de:

- Analizar y reflexionar sobre las perspectivas para construir un diálogo intra, intercultural e intercientífico entre los diferentes saberes de los pueblos indígenas originarios del mundo y el conocimiento científico moderno, en la perspectiva de promover la reforma de las universidades públicas y el desarrollo endógeno sostenible en Latinoamérica.
- Promover y dar lineamientos generales para la elaboración de programas de formación, investigación y desarrollo transdisciplinar y participativos que permitan el aprendizaje social como base para un desarrollo endógeno sostenible.

Dar respuesta a la pregunta planteada y aportar para alcanzar los objetivos citados nos conduce a explicar los siguientes tópicos: de la dimensión integral humana en su diferencia semejanza; de la actual condición de existencia humana; de la ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad, de la ontología, gnoseología y epistemología de la Unidad; de la sociedad, cultura, civilización y universidad, y establecer las conclusiones de la ponencia en las cuales estableceremos nuestra perspectiva y la viabilidad de los objetivos de este Seminario.

De la dimensión de lo humano integral en su diferencia-semejanza

La “noción” de realidad en *los pueblos indígenas originarios* de la Unidad, del pasado, del hoy y del advenir no se llega a *comprender*, sino, en sí, luego de haber llegado a *sentir* la realidad o al sentimiento de unidad con la realidad.

El modo de Ser y de Estar siendo lo humano integral es un desenvolvimiento o “desenrollamiento”⁷ que combina e intracomina al mismo tiempo la totalidad del todo en lo humano que uno que es todo y un todo que es uno.

7 El desenrollo es el proceso de desenrollar a “lo enrollado”, es decir, es el proceso de desenvolvimiento o desenrollamiento de Lo Humano Integral desde su pleno potencial. El “desenrollo” es global en todas las direcciones, no es ni espiral ni lineal de manera que no es “desarrollo”.

Es de esta condición en la que lo humano es Uno-Todo y Todo-Uno que parte o *se origina el sentimiento de Ser y Estar siendo lo Humano Integral* que desarrollan los pueblos indígenas originarios.

- Lo humano integral, *en su Uno-Todo*, donde cualquier individualidad como el género mismo advienen a constituir *un Uno que es Todo* nos presenta que es:
 - **por la dimensión de su diferencia**, *lo Humano Específico*; y
 - **por la dimensión de su semejanza**, *lo Humano Medio Ambiente, lo Humano Naturaleza, lo Humano Planeta, lo Humano Sistema Solar, lo Humano Cosmos-Caosmos, y lo Humano Ser Total.*

Lo Humano Integral *como un Uno que es Todo*, concentra y desconcentra en su Uno o Individualidad, como Individuo o género, a todo el Todo del Ser Total por lo que entonces como un Uno-Todo: *se siente-sabe, desde el sentir que es la totalidad concentrada-desconcentrada en su propia diferencia-semejanza, en su finita-infinita condición de lo Humano Integral que sólo puede ser comprendida, si antes el sentir y el sentimiento, de tal realidad, le permite llegar a la comprensión que pueda llevar a “una concepción”.*

Pero lo maravilloso sucede cuando lo Humano Integral que siente y comprende logra el sentimiento y comprensión *de no concebir*, porque la concepción es únicamente la representación o la imagen representada de una realidad que solamente se hace o se construye desde fuera de la realidad.

- Lo Humano Integral, *en su Todo-Uno*, como individualidad o género, es una Totalidad que adviene a Ser y Estar siendo una Unidad por lo que *es un Todo-Uno* y nos presenta que es:
 - **por la dimensión de su diferencia**, *lo Humano Específico; y lo Humano Medio Ambiente, lo Humano Naturaleza, lo Humano Planeta, lo Humano Sistema Solar, lo Humano Cosmos-Caosmos, y lo Humano Ser Total.*
 - **por la dimensión de su semejanza**, *la Totalidad Misma.*

Lo Humano Integral *como un Todo que es Uno* referido a la concreción de Lo Humano Integral sea: en los Andes, en la Amazonia, en cualquier punto de la madre-padre-hermana-hermano Tierra, en el Cosmos-Caosmos y en el Todo permite a todo Individuo tanto Individual como Colectivo expresar desde el sentimiento de unidad e inclusión plena en la Totalidad:

***Nosotros somos toda la Totalidad Misma*⁸**

En este marco, este nosotros ser el Todo, todo el Todo, solamente puede ser sentido cuando como un Uno se *siente, se vive, se hace* para luego *comprender o pensar al Todo* desde adentro, sin efectuar la representación que ejecuta la concepción, de manera que entonces podamos expresar que no se tiene concepción alguna de la Realidad (o de la Pacha)⁹ y se cancele el hecho de realizar el proceso de conocimiento de la realidad como objeto, al modo occidental, manifestada como la representación o la imagen concebida.

De la actual condición de existencia humana

De los orígenes

La actual esencia, forma y función de la condición de existencia humana en lo que podemos denotar como lo Casi Humano tiene su génesis en realidades inmediatas y mediatas del proceso histórico del “modelo” de sociedad, de cultura y de civilización de la No Unidad, aquí sólo indicaremos algunas de esas realidades genésicas:

- La aparición de la propiedad privada de los medios de producción y de comunicación.
- El surgimiento del Estado como medio de dominación y opresión.
- La emergencia hegemónica de la familia patriarcal mono y poligámica donde la división del trabajo deviene en su interior en un instrumento de dominación de la mujer; dominación que reproduce la dominación de la estructura global social, tanto en la familia nuclear como en la familia ampliada.
- Se manifiesta el proceso de desarrollo de las luchas o guerra de clases, de las guerras entre pueblos, de la aparición de los imperios, de las guerras entre imperios.
- La separación en la condición de existencia de lo Humano, de su unidad en lo diferente-semejante respecto a sí mismo como individuo y género, produciendo la

8 En runa simi o lengua del ser humano (en quechua): “*ñoqanchij kanchij tukuy Pacha*” o el nosotros somos toda la Pacha, puede asumir el expresar de Ser y Estar siendo la Pacha misma, la realidad misma o el todo.

9 La Pacha en runa simi (lengua quechua) o jaque aru (lengua aymara) sustantiva y significa a toda la Totalidad o Realidad Unidimensional-Multidimensional donde el Cosmos o Universo sólo es una dimensión de las finitas e infinitas multidimensiones de la Pacha o Realidad Total.

desaparición gradual del integral individuo humano que como unidad de lo individual-comunal correspondiente a la unidad diferente-semejante, se encamina a desarrollar únicamente lo individual de lo diferente de su integral condición para devenir en la expresión del individualismo que niega a la unidad integral del individuo en su diferencia-semejanza.

- El quiebre total de la existencia humana en su unidad con el entorno inmediato medio ambiental y el entorno mediato natural, telúrico, cósmico-caósmico y Total.
- La división de poderes entre lo material y lo espiritual.
- El advenimiento de las religiones monoteístas como aliadas de la estructura y función de la No Unidad en la falsa prédica de la religación de la condición humana a un dios.
- La transformación de los dominados y oprimidos en esclavos con cadenas y sin cadenas de quienes son dominantes y opresores en cualquier escenario de la existencia del “modelo” de sociedad, cultura y civilización de la No Unidad.

Del presente de la condición humana

La condición de existencia humana en el presente se define en las dimensiones: de lo Diferente y de lo Semejante.

En la dimensión de lo Diferente presenta algunas de las siguientes definiciones por las que ya no siente ni comprende que es un Uno-Todo y un Todo-Uno, a saber:

- Deshumanizada en alienación por no expresar su real condición integral y enajenación por no pertenecerse al ser convertida en una condición de “neoesclavitud” no sólo con valor de uso y de cambio, sino como capital variable y capital constante negando su condición de lo Humano Diferente.
- Desfamiliarizada porque se destruye a la familia en un proceso cotidiano e histórico sin intersubjetividad e intrasubjetividad familiar, donde la familia se difumina en una dinámica de carácter excéntrica hacia una sociedad del vacío humano.
- Dessocializada porque la red social es una ilusión al extremo que el “vecino” no conoce al “vecino” sin que tengan ninguna interacción e interrelación social.
- Desculturalizada porque la propia cultura correspondiente a su espacio-tiempo-histórico social se subordina o se acultura en términos de asumir a la cultura hegemónica donde la realidad “cultural” es sólo el epitelio de una existencia humana que no siente ni tiene conciencia de dónde, cómo, por qué, para qué y a dónde va sin ninguna valoración de su existencia.

- Descomunicada y desinformada porque la comunicación y la información es virtual e inversa al real desarrollo de lo Humano Integral.
- Deshistorizada porque no posee raíz, memoria y fines de existencia.
- Descivilizada porque no se vive la pertenencia plena a un tipo de civilización cuyo estado cotidiano es de involución de su modelo económico-social-político-jurídico-cultural-civilizatorio en el contexto de la globalización del capital en su modalidad Neo-neoliberal.¹⁰

En la dimensión de lo Semejante se tiene algunas definiciones por las que la actual condición humana ya no siente ni comprende que es un Todo-Uno y un Uno-Todo, a saber:

- Desbiologizada por no desarrollar la óptima evolución, adaptación, mutación y variabilidad genotípica y fenotípica cancelando lo Humano Semejante en el aspecto de lo Humano Natural.
- Desmedio ambientalizada por no desenvolver un medio ambiente equilibrado entre lo Humano Específico y lo Humano Natural.

10 El Neo-neoliberalismo es a nuestro sentir y comprender el actual rostro o forma que toma el imperialismo dejando de lado su faz neoliberal del siglo pasado. El Neo-neoliberalismo o imperialismo de este nuevo siglo se caracteriza por lo siguiente:

- Transformación de la actual condición humana, de las tierras, territorios, recursos naturales, de la Tierra, de la Luna, de lo existente en el espacio interestelar y de las ideas como de todo lo intersubjetivo e intrasubjetivo no sólo en mercancía con valor de uso y de cambio, sino en capital variable y capital constante profundizando y ampliando la voracidad de su lógica de producción, reproducción y acumulación del capital.
- La violencia sin límite en la intervención militar imperialista sin respeto a ninguna jurisdicción internacional.
- La agudísima contradicción contradictora interimperialista entre el eje imperialista estadounidense-anglosajón con los otros imperialismos por los países a recolonizar y a reevangelizar.
- La reemergencia de las naciones oprimidas en su lucha contra el imperialismo.
- La dura confrontación entre capital y trabajo en el seno de los países capitalistas.
- El fortalecimiento de “los pueblos indígenas originarios” y de su paradigma de la Unidad.
- La crisis de la ciencia dominante y la insurgencia de la Sabiduría no antropocéntrica y etnocéntrica de lo No Occidental y Cristiano.
- La aparición de redes colectivas no sistémicas, en muchos países del mundo, sobre todo en el hemisferio norte en los países y metrópolis que expresan lo más profundo y amplio de la descomposición de lo Humano.

- Desnaturalizada, desplanetarizada, descosmoscilizada, descaosmoscilizada¹¹ y destotalizada¹² porque la existencia en su artificialidad no se complementa con los periodos, ritmos, ciclos, constantes o frecuencias naturales inmediatas, y mediatas a la condición de lo Humano Integral de Origen.

La No Unidad, en toda su historia, redujo a la condición humana de lo Humano Integral a desarrollar sólo lo Diferente de su naturaleza de manera que al presente ha transformado a la condición de existencia de lo Humano en un total esclavo con dos aspectos complementarios que constituyen la unidad de la esclavitud de la existencia humana: en lo Casi Humano (o lo Cuasi Humano o lo Humano Particular) de carácter factual-virtual y en la Persona Humana de carácter sobre factual-virtual. En el marco de lo planteado:

“Es pertinente, desarrollar que lo factual-virtual de lo Humano Particular tiene niveles: el factual de su condición de lo Humano Particular en la sociedad, el factual-virtual de su condición de lo Humano Particular en la cultura y lo virtual en la civilización. Mientras, que la Persona Humana, como construcción de la No Unidad sobre lo Humano Particular, es sobre factual-virtual y tiene los siguientes niveles: el sobre factual en la justicia y democracia de la Persona Humana y de su sociedad, el sobre factual-virtual en la dignidad de la Persona Humana y de su cultura; y, lo sobre-virtual en la libertad de la Persona Humana y de su civilización” (Cfr.: Gonzales / Illescas, 2002:183).¹³

De la ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad

La ontología de la No Unidad¹⁴

La ontología como preocupación filosófica ha estructurado un SER, “captado” u “ontologizado”, extraño al sujeto filosófico, el cual nunca se consideró parte de tal Ser.

11 El Cosmos procede de KOS, que denota orden y está realidad para todos las sabias y sabios de la antigüedad de la Unidad como del presente y del futuro constituye una unidad con el KAOS, que denota desorden de modo que la condición humana está indisoluble e inseparablemente integrada a la unidad orden-desorden o Cosmos y Caosmos.

12 La Totalidad, de la cual se destotaliza el ser humano actual, es infinita-finita de carácter Unidimensional y Multidimensional, donde lo que se denota y connota como Universo es sólo un pequeñísimo punto o una de sus finitas e infinitas multidimensiones.

13 Jimena Gonzales; José Illescas, “Acerca de la ontología, gnoseología y epistemología de lo Humano Integral o del Ser en su Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás”, UAGRM, Nueva Escuela de Postgrado, Ediciones Tukuy Rijcharina, Santa Cruz de la Sierra, 2002.

14 Jimena Gonzales; José Illescas, “Acerca de las ‘Sociedades Indígenas’ o Diálogo Crítico con la Cientificidad Europea”, UAGRM, Nueva Escuela de Postgrado. Ediciones Tukuy Rijcharina, Santa Cruz de la Sierra, 2002, pp. 53-54.

Esta ontología oponía la infinitud-finitud del ser a la finitud-infinitud del “filósofo” que nunca pudo llegar a “captar” su propia finitud-infinitud e infinitud-finitud en su condición humana.

Y por lo mismo nunca pudo “aprehender” la infinitud-finitud-finitud-infinitud del SER y de su Ser-No Ser, de su Estar-No Estar, de su Hacer-No Hacer y de su Saber-No Saber en el Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás de la multidimensionalidad en la Unidimensionalidad.

El ser, en su Estar siendo nunca pudo ser “aprehendido”, en la No Unidad, con tan sólo la “especulación lógica-racional” y con “la experimentación-inducción-deducción” de sus filósofos.

En la No Unidad siempre vamos a apreciar y evaluar el nivel de “desarrollo” de su filosofía y el modo como “concibe” la Realidad Misma: en su Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás, nunca hallaremos un filósofo que se sienta y sepa ser el Ser Mismo y el Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás del Ser.

Casi todos los filósofos de la No Unidad que elaboraron ontología reciclaron la deshumanización e hicieron práctica ontológica y de vida donde separan al Ser del Saber, el Ser del filósofo del Saber del filósofo, por lo que también enajenaron su propia condición de seres humanos, al enajenar estamos diciendo que destruyeron y/o socavaron la propia condición humana para “negarse” como tales, y vivenciar niveles de “menor humanidad” o de mayor deshumanización.

Una ontología que separa a lo Humano del Ser, no hace otra cosa que una acción-no acción de destruir lo Humano y tal ha sido la práctica histórica de la ontología de la No Unidad.

La gnoseología de la No Unidad¹⁵

La gnoseología de la No Unidad separó el “conocimiento” o producto gnoseológico, separó al “sujeto” o “sujeto cognoscente” del “objeto” u “objeto cognoscente” de la Realidad; esta gnoseología estableció una “relación cognoscente” vertical desde el sujeto cognoscente a pesar de sus enfoques objetivistas, eclécticos, estáticos, mecánicos, dialécticos, fenomenológicos, relativistas, cuánticos y además, en esencia, desarrolló sólo la razón instrumental.

15 *Ibíd.*, pp. 54-55.

La gnoseología de la No Unidad, en consonancia con su ontología, devino en antropocéntrica y por ello postulaba que el conocimiento sólo residía en el conocedor o Sujeto Cognoscente y que éste era el único capaz de desarrollar el conocimiento de la realidad, la cual sólo podía ser conocida o ser no conocida; aun en el agnosticismo el antropocentrismo implicaba el no conocimiento.

La gnoseología de la No Unidad elaboró teorías del conocimiento siempre ligadas a una ontología de la No Unidad, donde se separaba el Saber del Ser o de la Realidad Misma y nunca se llegó a apreciar la Unidad entre ellas, de manera que nunca se percibió que el Ser es Saber y que el Saber es Ser en una unidad que no se puede separar porque se siente-sabe o se constata en la Unidad de la Realidad y en el Estar en Ella por parte de lo Humano Integral.

La gnoseología de la No Unidad, con todas sus teorías y su práctica histórica, factorizó un proceso de alienación y enajenación, combinada e intracombinada, simultánea por la que lo Humano se incapacita de percibir la totalidad de su dimensión Unidimensional-Multi-dimensional en su Uno-Todo-Uno. Además de percibir el carácter “frustrante” de su condición de Conato de lo Humano en la No Unidad y el conjunto de abstracciones que lo articulan y lo sujetan “esclavizado” al modo de existencia que cancela en su interior-exterior el desenrollamiento mismo de toda la posibilidad humana finita-infinita e infinita-finita de su Estar siendo en el Estar siendo de la Unidad con la Realidad.

La gnoseología de la No Unidad, al “hacer entrar” en la práctica social sus teorías de la Realidad dividida en aspectos materiales e inmateriales, permitió la construcción de subliminales abstracciones, donde se rebajaba lo material a niveles de inferioridad para someterlas al “poder” de lo espiritual.

La epistemología de la No Unidad

La epistemología de la No Unidad dilucida, aclara o explica, los fundamentos de las ciencias y “(...) es una reflexión sobre la ciencia estricta y no sobre el conocimiento (...) no es por ahora más que una reflexión sobre la ciencia y, por lo tanto, no ha llegado a constituirse en un saber de tipo peculiar que desborde el cuadro de las consideraciones lógicas y ontológicas” (Ferrater Mora, 1944:113-114).¹⁶

16 José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Editorial Atlante S.A., México, II edición corregida y ampliada, 1944.

El criterio de verdad de la práctica social e histórica evidencia con toda transparencia que hasta el presente la epistemología es una reflexión de la ciencia aislada de consideraciones morales, éticas, sociales y culturales de modo que sin dejar de tener la función de producir, reproducir y acumular la energía-materia del “modelo” social, cultural y civilizatorio de la No Unidad en absoluto no ha estado “al servicio” de lo Humano Integral, sino a su involución con todos los logros y su proyección desde sus bases ontológicas, gnoseológicas, lógicas a partir de instrumentalización de la razón, la racionalidad y de su tipo de ciencia y tecnología.

La epistemología casi nunca, en la Unidad, se planteó la posibilidad de la unificación de las ciencias en una ciencia única como lo podía ya vislumbrar Lévi-Strauss al considerar que la antropología cultural pueda desarrollarse en el seno de las ciencias naturales porque la diferencia entre naturaleza y cultura no puede ser necesariamente ontológica o real (Cfr.: Ferrater Mora, 1986:290).¹⁷

La epistemología no avizó en su praxis y en su horizonte la posibilidad de una ciencia que surja de la cancelación de las ilusorias dicotomías de la realidad ontológica. Cabe mencionar al respecto una notable excepción, la visión de Federico Engels a mediados del siglo XIX sobre lo que ahora en la No Unidad se empieza a considerar como posibilidad de “unir los conocimientos”.¹⁸

Engels afirmaba:

“En efecto, cada día aprendemos a comprender mejor las leyes de la naturaleza y a conocer tanto los efectos inmediatos como las consecuencias remotas de nuestra intromisión en el curso natural de su desarrollo. Sobre todo después de los grandes progresos logrados en este siglo por las ciencias naturales, nos hallamos en condiciones de prever y por lo tanto de controlar cada vez mejor las remotas consecuencias naturales de nuestros actos en la producción, por lo menos de los más corrientes. Y cuanto más sea esto una realidad, los hombres no solo sentirán de nuevo en creciente grado su unidad con la naturaleza, sino que la comprenderán más, y más inconcebible será esa idea absurda y antinatural de la antitesis entre el espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo, idea que empieza a difundirse por Europa a raíz de la decadencia de la antigüedad clásica y que adquiere su máximo desenvolvimiento en el cristianismo” (Engels, 1978:381).¹⁹

17 José Ferrater Mora, *Diccionario de grandes filósofos*, Editorial Alianza, Madrid, 1986.

18 Edgar Morin, “Los desafíos de la complejidad”, en Edgar Morin, *El desafío del siglo XXI: unir los conocimientos*, La Paz, Plural editores, 2000.

19 Federico Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Obras Escogidas, tomo I, Ediciones Progreso, Moscú, 1978. Esta cita se encuentra el artículo “Marxismo y Ecología” (fotocopia) del economista Raúl Gutiérrez Rojas, docente de la Facultad de Economía de la UMSS, Cochabamba.

En conclusión, la ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad han sido factores de creación, producción, reproducción y acumulación energética-material de la actual esencia y forma de la presente condición humana.

De la ontología, gnoseología y epistemología de la Unidad²⁰

Mientras la ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad actualmente consolidan su fundamentación en las ciencias de modo que el actual pensamiento sistémico-holístico-complejo deviene de los avances científicos²¹ “*desde la física, la astrofísica, física cuántica, la genética, la química, la biología*”,²² posibilitando “*(...)un cambio de paradigma que rompe con el mecanicismo cartesiano –para el cual el mundo es una máquina estática y desmontable compuesta por partes independientes entre sí– y se declara a sí misma como una visión materialista unificada de mente-materia, no antropocentrista*”.²³

Por otro lado, la posibilidad de una ontología, gnoseología y epistemología de la Unidad no se puede fundamentar en el quiebre o punto de inflexión donde se fracturan los paradigmas de la No Unidad, es decir, no se pueden sostener en la situación del actual desarrollo de las ciencias, de sus pensamientos y de sus paradigmas, *sino se fundamentan y pueden partir creativamente, como recreativamente del estado actual de la condición humana*. Y podemos afirmar:

“Es lo Humano Actual, con su concreta condición de existencia en ‘Sí Mismo’ y con su entorno inmediato-mediató lo que fundamenta la exigencia de la ‘recreación’ reconstructora de una ontología, de una gnoseología y de una epistemología factorizadoras de lo que denominamos el ‘desenrollamiento’, no el desarrollo, de lo Humano Integral, como una Especificidad del Ser, o del Todo en su Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás, desde la actual condición Casi No Humana del contemporáneo ser autosustantivado como Humano.

La ontología, gnoseología y epistemología que “recrearemos” no se fundamentan en ninguna “ciencia” con sus cambios y paradigmas en particular; ni, mucho menos, en alguna filosofía y/o paradigma humanista.

20 Este tema se puede ampliar con el estudio del Anexo N° 1.

21 Lo que hace que las ciencias y el pensamiento que producen se ajusten al enfoque del materialismo dialéctico como explicación científica de la realidad.

22 Graciela Mazorco, *Educación y saber andino*, PROMEC-UMSS, Cochabamba, 2004, p. 78-79.

23 *Ibíd.*, p. 79.

Como “recreaciones” ontológicas, gnoseológicas y epistemológicas no son nada nuevo, fueron ya vividas por lo Humano Integral en antiguas “civilizaciones”, en diferentes latitudes y longitudes del pasado, del planeta con modelos sociales-culturales-civilizatorios que sustentamos ubicados en un “orden”: el de la Unidad, donde se “desenrolló” lo Humano Integral en unidad Consigo Mismo, con el Medio Ambiente, la Naturaleza, el Planeta, el Cosmos y toda la Totalidad” (Gonzales / Illescas, 2002:43).

De la ontología de la Unidad

La ontología de la Unidad, si la hubiese, tendría que considerar al Ser y Estar siendo-sucediendo-ocurriendo de lo Humano como parte inseparable de la totalidad del Ser y de su Estar siendo como Unidimensionalidad y Multidimensionalidad.

Desde lo afirmado, una “ontología” entre comillas de la Unidad puede emplear el préstamo conceptual y denotarlo de modo entrecomillado pero la diferente connotación en la Unidad implicaría la incapacidad creativa y/o recreativa de nuevas-viejas denotaciones y connotaciones.

En la Unidad del pasado, del presente y del futuro lo que fue, es y será la ontología, con comillas o sin ellas, es el Ser Unido a lo Humano Integral y viceversa, en el Cotidiano Individual y Colectivo o lo que abreviadamente podemos denominar como ESSLHIC.

Ampliando la trama y la urdimbre significante²⁴ de ESSLHIC fue, es y será *la realidad del ser en su Estar siendo-ocurriendo-sucedendo siempre nomás unido a lo humano integral individual y colectivo en su ser y Estar siendo-ocurriendo-sucedendo siempre nomás*.

Esta *realidad* se ejecuta u operativiza con los siguientes procesos:

- El Proceso de Sentir y Pensar el Ser en el Cotidiano Individual y Colectivo (PSPS).
- El Proceso de Sentir y Pensar el Ser en la Autonomía Individual y Colectiva (PSPA).
- El Proceso de Sentir y Pensar el Silencio del Ser en el Cotidiano Individual y Colectivo (PSPSS).
- El Proceso de Sentir y Pensar lo Silencioso en el Ser de lo Humano Integral en el Cotidiano Individual y Colectivo (PSPLS).

24 Para la comprensión inmediata se emplea conceptos que en castellano se pueden explicar y comprender con muchas palabras sustentadas en su racionalidad y lógica. Cabe indicar que lo mismo abarca la total extensión de la ontología en runa simi (lengua quechua) se indica con *ñoqanchiq tukuy Pacha*, que traducido indica que “nosotros somos toda la realidad”.

La combinación e intracombinación de los referidos procesos nos puede permitir acceder a sentir, vivenciar o convivenciar el ESSLHIC.

La gnoseología de la Unidad

La gnoseología de La Unidad de ser posible realizaría de aprehensión de la realidad por un proceso que no separa al Sujeto, al Objeto y a la Relación Cognoscente o Conocimiento. Tal proceso se combina con los niveles de logro del ESSLHIC mediante niveles de sentirse y comprender que se es la realidad misma por procesos de *realidalicimientos*.²⁵

La gnoseología de la Unidad se operativa o se realidadiliza o realidaliza por las siguientes realidades:

- El Sentimiento-Pensamiento de la Unidad de mi Ser con el Ser en el Cotidiano (SPLUMSSC).
- El Sentimiento-Pensamiento de la Unidad del Ser en lo Humano Integral con el Ser en el Cotidiano (SPLUSHISC).

La unidad combinada e intracombinada del SPLUMSSC con el SPLUSHISC vendrá a ser lo que constituiría la gnoseología de la Unidad.

La epistemología de la Unidad

La epistemología de la Unidad en su factibilidad lograría sus logros no sólo con la racionalidad y con el apoyo de la razón instrumental de las ciencias y tecnologías, sino se alcanzaría sus logros con todo el potencial humano.

La epistemología de la Unidad se alcanzaría por la combinación e intracombinación de los *procesos* (indicados en la ontología de la Unidad) con las *realidades* (referidas en la gnoseología de la Unidad) mediante la realidad del CRS, que combina e intracom combina a las realidades del Cosmocimiento,²⁶ del Realidadicimiento y de la Sabiduría.

25 Una gnoseología de la Unidad exige y autoerige desarrollar procesos de realidalicimientos por el cual al cancelar la separación entre sujeto y objeto se tiene que Ser y Estar siendo la realidad que se construye por niveles de realidadicimientos o realidalicimientos.

26 El Cosmocimiento es un término más amplio y profundo que Conocimiento y a la vez contiene a este último. Mas el Cosmocimiento, en la medida que se profundiza y amplía la vivencia en la inseparabilidad de la Realidad Total, deviene en la unidad del Cosmocimiento-Cosmocimiento y la posterior “evolución” permite advenir a la realización del *totalcimiento*

Si bien la epistemología de la Unidad es la unidad de la realidad del CRS, la Sabiduría de la Unidad deviene en la más profunda y amplia expresión epistemológica que no sólo se fundamenta en la ontología y gnoseología de la Unidad, sino que se sustenta, además, en el Cosmocimiento y el Realidadicimiento, generando una Sabiduría que trasciende a la Sabiduría, que sólo se fundamenta en el conocimiento.

Si en las presentes condiciones históricas y coyunturales en Bolivia y en el continente indo-afro-latinoamericano tenemos que plantear un diálogo entre sociedades, culturas y civilizaciones no sólo tenemos que reconocer las realidades intra e intersociales, intra e interculturales, e intra e intercivilizacionales, sino sobre todo tenemos que reconocer y llevar a la práctica social e histórica todo el proceso previo a la construcción de la Sabiduría de la Unidad.

De la sociedad, cultura, civilización y universidad

Es obvio que la universidad y los institutos superiores (sin dejar de reconocer que se trata de todo el sistema formativo) son al presente la expresión institucional de un total funcionalismo con respecto al modelo de sociedad, de cultura y de civilización de la No Unidad al reproducir, por lo general, la ontología, la gnoseología y la epistemología de la No Unidad.

Universidad y su situación contextual

La universidad y los institutos superiores pueden advenir a Ser y Estar siendo un factor de profundos cambios en cada país recolonizado y reevangelizado de indo-afro-Latinoamérica.

El que asuman un status y función no funcionalista implica que se sienta y se comprenda el siguiente diagnóstico situacional con algunas de sus referencias contextuales extra e intra institucionales:

- “la profundización y ampliación de la dominación y opresión imperialista actual;
- la alienación-enajenación del potencial del desarrollo del PSPS de las mujeres y hombres que pueden orientar y conducir sus propias individualidades y sus países en un Proceso de Sentir-Pensar la Autonomía Individual y Colectiva, o PSPAIC o PSPA, en consenso, en

o realidadicimiento total, donde el conocimiento del Cosmos y cualquier conocimiento es poco profundo y amplio.

- equilibrio, en complementariedad, en complementación y en identidad Consigo Mismo y con toda la Realidad Total;
- la fosilización de la estructura académica, la descalificación del carácter de estudiantes del estamento estudiantil, la robotización administrativa, la corrupción jerárquica, la no corporativización e institucionalización de la investigación en todos sus niveles, la no combinación e intracombinación de sus diversos componentes: entre sí, con los padres de familia, con la sociedad civil organizada local-regional-nacionalmente y con el plan-programa-proyecto político del Estado de sus países;
 - la movilización social de las capas bajas y medias bajas de la sociedad urbana-rural hacia capas medias altas que sostienen la estructura de poder interno de la dominación y opresión externa;
 - la desmovilización social en el subempleo y desempleo de sub-cualificados egresados en un mercado del empleo reducido y excluyente;
 - el reciclaje de las propuestas científicas y tecnológicas e ideológicas alienígenas que desmovilizan al potencial “de científicidad y de tecnología” que responda a las exigencias de lo Humano en su PSPS y en su PSPA;
 - la des-biologización, la des-humanización, la desnaturalización, la des-planetalización, la des-cosmoscilización y la des-totalización de la condición humana;
 - la des-politización de lo Humano Integral y la politización de lo Humano Particular; y
 - el rechazo a las innovaciones que cancelan: a las estructuras de poder en su interior y a los discursos con sus proyecciones de mantener el desarrollo de la No Unidad en el seno de la universidad; tal rechazo se autogenera para destruir el potencial de la condición humana que contiene en su estructura universitaria” (*Gonzales / Illescas, 2002:121-122*).²⁷

Universidad, reforma y contrareforma

En la situación estructural y coyuntural establecida el horizonte por advenir de la universidad, de plantearse un proceso de continuidad con nueva esencia y forma, es posible establecer que:

“En el contexto de las universidades de la América indo-afro-latino-americana es una exigencia una Contra-Reforma Universitaria: allí donde existe la Universidad, que esté en el marco de la vigencia de la Reforma Universitaria.

En las universidades que no desarrollen el modelo de la Reforma Universitaria se tiene que impulsar una Reforma impregnada de los contenidos y fines de la Contra-Reforma.

²⁷ Jimena Gonzales; José Illescas, “Acerca de la ontología, gnoseología y epistemología de lo Humano Integral o del Ser en su Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás”, UAGRM, Nueva Escuela de Postgrado, Ediciones Tukuy Rijcharina, Santa Cruz de la Sierra, 2002.

La Contra-Reforma es posible no sólo desde los estamentos universitarios; sino, hoy, tiene que ser ejecutada, además, por los padres de familia, la sociedad civil, la política económica de la sociedad y la política estratégica del Estado.

La Contra-Reforma, de ser viable, se ejecutara por: estudiantes-docentes-administrativos-autoridades universitarias-padres de familia; y, será dirigida por: la sociedad civil organizada en sus instituciones, las políticas económicas-sociales de la sociedad y la política estratégica del Estado.

En el marco de una Contra-Reforma las universidades se autofinanciaran en lo fundamental, secundizando la financiación tradicional del Estado y de los ejes financiadores nacionales y extranjeros que recolonizan las universidades” (*Gonzales / Illescas, 2002:122-123*).²⁸

En la universidad se tiene que autoerigir una autocontrareforma antes que la “reformen” en el marco de la emergencia y gravitación de los movimientos sociales impulsados por indígenas originarios, campesinos y sectores populares de cada país. En lo que respecta a la actual Bolivia cabe considerar las siguientes reflexiones:

“El ascenso de los movimientos sociales en sus diferentes niveles, después de un período relativamente corto de acumulación, ha conseguido la caída del símbolo del neoliberalismo en Latinoamérica y ha puesto en agenda la recuperación de los recursos naturales, la Asamblea Constituyente y la radical transformación del Estado liberal. Es precisamente, en este punto donde entran en conjunción los movimientos sociales y la Universidad estatal y su autonomía, que pasan a formar parte de la vieja estructura del Estado liberal. La autonomía universitaria es una conquista democrática, liberal mas no revolucionaria ni mucho menos. Que nos parezca extraño por tanto, que en una futura Asamblea Constituyente (que previsiblemente estará controlada por los movimientos sociales y sus expresiones políticas, culturales y sindicales) vaya a interpelarse a la Universidad y su autonomía, ya no solamente en su desastroso manejo económico sino también en el campo de lo académico e institucional” (*Escóbar, 2004:142*).²⁹

La situación exige a la universidad el desenvolvimiento de un proceso de autoreforma, no le queda otra alternativa.

28 *Op. cit.*, 122-123.

29 César Escóbar, Ensayo Político, “Universidad estatal y movimientos sociales”, en *Movimiento estudiantil y Reforma Universitaria*, UMSS, Vicerectorado-PROMECC, Cochabamba, 2004.

Autonomía universitaria, autocontrarreforma y la ontología, gnoseología y epistemología de la Unidad

Una autocontrarreforma de la universidad pública en Bolivia tiene que tener claras definiciones en la coyuntura hacia el quiebre de la estructura recolonial y reevangelizante del país. A partir de este enunciado podemos afirmar que:

“La autonomía, hoy, de una universidad, en el contexto de una posible Contra-Reforma, se puede definir:

- por su autonomía de autofinanciamiento;
- por su apertura a ser una universidad abierta y totalmente incluyente;
- por ser una organización de ingresados en el pregrado y una organización de egresados en el postgrado;
- por tener una doble rectoría: la del pregrado y la de postgrado y un Consejo Coordinador de Rectorías conformado por representantes de los cinco estamentos ejecutores más los dos rectores;
- por una política de gastos que invierta más en investigación, menos en docencia y administración, y mucho menos en roles de autoridades jerárquicas;
- por dejar de lado la Onto-Gnoseo-Epistemología del sistema y optar por el desarrollo combinado e intracombinado de la PSPS y de la PSPA en un proceso de des-acumular conocimiento y de acumular Cosmocimiento-Realidadicimiento-Sabiduría;
- por retroalimentarse cotidianamente, en todos sus niveles operativos, del sentimiento-pensamiento de la universidad como una autocreación, o una institución auto-génica y autótrofa, que se alimenta de sus propias limitaciones económicas;
- por autogenerar egresados en grados y postgrados que, comparados con los egresados de las ‘mejores universidades’ del mundo altamente desarrollado, sean infinitamente super cualificados por el desarrollo combinado e intracombinado de la PSPS y de la PSPA;
- por la combinación e intracombinación del PSPS-PSPA que coloca al conocimiento de La No Unidad muy “por debajo” del Cosmocimiento, de la Realidadilización y la Sabiduría de La Unidad; y,
- por ser una Universidad Re-evolucionada y no Revolucionaria por lo que su carácter y fines son los de factorizar la cancelación de la recolonización y de la re-evangelización, si es el caso, del país en que se desarrolla el PSPA y el PSPS”. (*Gonzales / Illescas, 2002:123-124*).³⁰

Los excluidos por 180 años en Bolivia, como todos los bolivianos que sienten y comprenden la pertenencia al país, esperan aún que la universidad pública boliviana, en lo

30 Jimena Gonzales; José Illescas, “Acerca de la ontología, gnoseología y epistemología de lo Humano Integral o del Ser en su Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás”, UAGRM, Nueva Escuela de Postgrado, Ediciones Tukuy Rijcharina, Santa Cruz de la Sierra, 2002.

principal, proceda a autoreformarse y ser un factor de recrear al país, sin duda como una nueva segunda República. He aquí el actual desafío para la universidad, que implica que la propia institución universitaria se autocambie.

Conclusiones

- La condición de existencia humana tiene un carácter integral que la define como lo Humano Integral de Origen en la unidad de su diferencia- semejanza, donde cada individuo humano como individualidad, colectividad o género es un Uno- Todo y a la vez un Todo-Uno.
- La actual condición humana ha involucionado a niveles, podemos decir, infrasubcuánticos de carácter humano integral para expresar una condición de neoesclavitud al modelo social, cultural y civilizatorio de La No Unidad en condiciones de existencia factual-virtual en lo Humano Particular y sobrefactual-virtual en la Persona Humana.
- La ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad hegemoniza casi todas las dimensiones de la actual existencia de la humanidad en lo individual y colectivo.
- En el presente es posible establecer las bases individuales, colectivas e institucionales para iniciar un proceso combinado e intracombinado de reconstrucción y de construcción de la ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad y de La Unidad, respectivamente.
- La universidad indo-afro-latinoamericana y la universidad pública boliviana tienen la opción de autodesenvolver procesos de contrareforma universitaria y estar realmente en función de sus países en el marco del proceso de la cancelación de las actuales estructuras recoloniales y reevangelizantes que desarrolla la actual forma del imperialismo.
- En relación a los objetivos del Seminario Taller para el Diálogo Intra e Intercultural e Intercientífico con respecto al primer objetivo se establece:

“Analizar y reflexionar sobre las perspectivas para construir un diálogo intra e intercultural e intercientífico entre los diferentes saberes de los pueblos indígenas originarios del mundo y el conocimiento científico moderno, en la perspectiva de promover la reforma de las universidades públicas y el desarrollo endógeno sostenible en Latinoamérica” (*Delgado, 2005*).

Se tiene que considerar no sólo la revalorización de los saberes como productos ya logrados, sino que tales “saberes” son parte de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios alcanzados por todo un vasto proceso, de manera que se tiene y debe de reconocer y validar “académicamente” todos los procesos y realidades que se tienen

que *desenrollar* para llegar a la sabiduría. De lo contrario, de no plantearse esta horizontal interculturalidad, no se podría desenrollar la intraculturalidad de los pueblos indígenas originarios y por consiguiente en nombre de una falsa complementariedad se estaría manteniendo y conservando la dominación de lo no indígena y originario mediante la institucionalidad universitaria.

Un diálogo intercientífico sólo puede realizarse entre quienes se consideran científicos de manera que la sola sustantivación de “saberes” denota su carácter no científico y en este contexto el diálogo sería entre no científicos y científicos desde la perspectiva académica que no reconoce el método científico para la realización de los “saberes”. Sin embargo, de establecerse una horizontalidad real entre universidad y pueblos originarios sí se puede realizar una universidad intracultural-intercultural porque la complementariedad es plena y sin ninguna verticalidad, la cual se hace evidente con la primacía del método científico occidental y con ello al imponer la ontología, gnoseología y epistemología de la No Unidad y consecuencia la profundización de la recolonización y reevangelización del país.

- Con relación al segundo objetivo que establece:

“Promover y dar lineamientos generales para la elaboración de programas de formación, investigación y desarrollo interdisciplinarios y participativos que permitan el aprendizaje social como base para un desarrollo endógeno sostenible” (*Delgado, 2005*).

Es factible que el Seminario alcance este objetivo, lo óptimo sería que se plasme el mismo estableciendo los lineamientos generales de una real intra-interculturalidad y transdisciplinariedad sustentada en la unidad combinada e intracombinada de la realidad y, por consiguiente, el método y la metodología para la formación, autoformación, investigación e interacción sea el de la combinación e intracombinación de procesos y realidades.

Propuesta de desarrollo endógeno sostenible y reformas universitarias en Latinoamérica y el mundo: las experiencias del Programa Internacional COMPAS

*Bertus Haverkort*³¹
*Freddy Delgado*³²

Introducción

En el presente artículo presentamos la experiencia del Programa Internacional COMPAS en el terreno de innovaciones y propuestas para encarar el desarrollo, y la superación de las comunidades indígenas y campesinas a escala global. Son dos los campos concretos de participación del Programa Internacional COMPAS en esta temática, por un lado, las actividades de campo en la vida cotidiana de las comunidades, considerando los ámbitos material, social y espiritual; por otro, mediante la investigación científica transdisciplinar y participativa de las dinámicas productivas y socioculturales de las colectividades culturales y la posibilidad de generar innovaciones a partir de estas investigaciones.

En los últimos treinta años los modelos de desarrollo rural basados únicamente en el crecimiento económico y el enfoque de la revolución verde han entrado en cuestión por sus reducidos impactos logrados para reducir la pobreza y el hambre en el mundo. Si por un lado los incrementos en rendimientos productivos, la transformación de productos y en general las cadenas productivas han sido de alto impacto en algunas experiencias, por otro lado han generado deterioro de los recursos naturales y la ampliación de la brecha en la distribución de la riqueza generada.

31 Bertus Haverkort es Coordinador Internacional de Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS). Holanda.

32 Freddy Delgado es Director Ejecutivo del Centro Universitario Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) de la Universidad Mayor de San Simón, y Coordinador de Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS) Latinoamérica. Bolivia.

Paralelamente, las investigaciones convencionales de corte neopositivista en el campo agrario han demostrado estar demasiado centradas en aspectos materiales de la producción y restringidas a ambientes y contextos difícilmente replicables. La investigación de corte social ha estado orientada por enfoques materialistas y naturalistas que han aportado al conocimiento parcial acerca de la vida social de estas colectividades, intentando generalizar dinámicas sociales y culturales específicas, teniendo como resultado una distorsión acerca de realidades específicas.

En Latinoamérica, África, Asia y Europa han surgido de forma paralela diferentes experiencias y movimientos que buscan y proponen otras alternativas tanto en el campo del desarrollo de las zonas rurales como en la investigación científica, orientadas a comprender de manera holística la vida de las comunidades campesinas e indígenas. La agroecología, la agricultura con uso de bajos niveles de insumos externos y la agricultura sostenible son algunas de estas experiencias y propuestas que han generado metodologías donde la mayor participación de los actores locales, la interdisciplinariedad y el paradigma cualitativo son fundamentales.

Por los reducidos impactos favorables de la revolución verde en reducir el hambre en el mundo y sus negativos impactos en el medio ambiente y la diversidad biológica y cultural, han surgido otras experiencias y propuestas que plantean la revalorización de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios como base para el “desarrollo”. Esto implica ampliar el enfoque tradicionalmente tecnocrático hacia una visión que busque, por un lado, una mayor relación entre las ciencias naturales con las ciencias sociales, considerando la dimensión espiritual y, por otro, el diálogo entre los saberes de los pueblos originarios y el conocimiento científico.

¿Qué es COMPAS?

En 1996 se crea una red internacional denominada Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS), que inicia sus actividades en 1998 en base a las experiencias de varias organizaciones ligadas a la cooperación internacional como Ecología, Tecnología y Cultura (ETC) de Holanda, y el Centro de Desarrollo y Medio Ambiente (CDMA) de la Universidad de Berna, Suiza.

A nivel regional, la fundación Green, FRLH, CIKS de la India, CECIK y la Universidad de Ciencias del Desarrollo de Ghana en África, y en Latinoamérica AGRUCO de la UMSS, han sido fundamentales en su constitución. Actualmente se cuenta con 26 socios relacionados directamente a acciones de “desarrollo” (fundaciones, ONG) y diez universidades (cinco en Latinoamérica) que trabajan en catorce países y cuatro continentes.

COMPAS es una red internacional que tiene el propósito de entender la diversidad de conocimientos, tecnologías y metodologías, principalmente de los pueblos indígenas originarios, alentando la experimentación e investigación local dentro de las diferentes visiones de mundo, promoviendo el diálogo intra e intercultural entre los diferentes saberes indígenas y campesinos, y el conocimiento científico.

COMPAS pretende coadyuvar e incidir en la generación de políticas que consideren la diversidad cultural de los Estados y las regiones, dejando de lado la visión simplista de la transferencia de tecnologías y que busque a través del diálogo sur-sur y sur-norte el desarrollo a partir de las dinámicas y capacidades locales. Por tanto, la incidencia política que se busca está relacionada tanto a las políticas públicas, sean nacionales, regionales o municipales, que es donde se concentran de manera importante las colectividades indígenas y mestizas, así como a nivel de la formación superior.

En este último caso la incidencia es variable en función del peso demográfico y sociopolítico de los grupos indígenas y culturas locales en sus respectivos contextos, de tal manera que en el caso de la Universidad Mayor de San Simón, mediante el Centro Universitario AGRUCO, se busca una incidencia a nivel del conjunto de la Universidad Pública, en tanto que en otros países de Latinoamérica la incidencia está más relacionada a fortalecer o crear institutos universitarios que aborden el conocimiento indígena como parte del conocimiento universal.

El Desarrollo Endógeno Sostenible (DES)

El Desarrollo Endógeno Sostenible (DES) surge conceptualmente como un encuentro y/o relación dialéctica entre la visión local de desarrollo y las visiones externas o exógenas que tienen como premisa contribuir al desarrollo de las zonas rurales y urbanas sin violentar las formas, sistemas y estrategias locales. De tal manera que el DES está basado principalmente, pero no exclusivamente, en recursos disponibles a escala local. Tiene mecanismos para el aprendizaje y experimentación local, la construcción de economías locales y la retención de beneficios en el área local.

Desde una visión teórica y en función de las experiencias de campo ya implementadas mediante los Programas Integrales Comunitarios para la Autogestión y Desarrollo Sostenible (PICADS), el DES es un proceso continuo de recreación, adaptación e innovación de conocimientos, tecnologías, técnicas y metodologías que se inician a nivel local. En esta experiencia se sintetizan tanto actividades de campo específicas insertas dentro una visión global, y reflexiones e investigaciones científicas con enfoque transdisciplinar y participativo.

El DES considera las dimensiones espirituales, sociales y materiales de los pueblos como parte de la vida cotidiana. La dimensión espiritual está referida a la comprensión de que es importante considerarla como parte de una dinámica social y productiva, determinante para el entendimiento de la cosmovisión de las culturas locales. La incorporación de la dimensión espiritual como parte comprensiva de las investigaciones no significa el estudio de las religiosidades o espiritualidades de una manera específica, en el entendido que la investigación científica es por principio laica y no sujeta a consideraciones morales surgidas de una determinada religión. El estudio y la consideración de las espiritualidades se realizan más bien de manera relacional a las dimensiones sociales y materiales.

La dimensión material está referida a las actividades productivas y de convivencia cotidiana con el entorno del ecosistema: biodiversidad, fauna, flora, agricultura, ganadería, forestería y en general de recursos naturales. En esta dimensión también está contemplada la actividad económica tanto de reciprocidad como mercantil de los colectivos culturales. En la dimensión social se contemplan las formas organizativas a nivel de la familia y comunidad, el relacionamiento social de interés colectivo o particular (lazos sanguíneos y espirituales) entre los miembros de la comunidad.

En tal sentido, se entiende al DES como procesual y de coaprendizaje entre actores locales y externos. Por ello, cuando se implementan procesos de DES, no se parte de la idea positivista de una previa elaboración de un modelo que luego es puesto en práctica a manera de prueba en diferentes contextos y determinado número de repeticiones de experiencias. Cada experiencia es particular, propia, y por tanto los procesos de DES no son paquetes, sino un enfoque flexible que es tomado en cuenta de acuerdo a las dinámicas particulares de los colectivos culturales y las características de la institución social de COMPAS.

Dentro del proceso de DES local se han establecido elementos comunes y transversales a todas las experiencias que han surgido tanto de las reflexiones colectivas y particulares como de demandas de los actores locales; estos elementos comunes son la intra e interculturalidad como objetivos, y la transdisciplinariedad como metodología.

Los objetivos

Los objetivos del Programa Internacional COMPAS son los siguientes:

- Conformar una plataforma para el diálogo intra e intercultural, y el intercambio de experiencias sobre agricultura, cultura y desarrollo endógeno sostenible.

- Monitorear y apoyar la sistematización de las investigaciones participativas y las experiencias desarrolladas.
- Apoyar y fortalecer la gestión institucional de los proyectos piloto de campo (PICADS) de las instituciones de desarrollo y las universidades socias.
- Crear espacios de diálogo y coordinación con entidades públicas y privadas que promuevan reformas educativas en la formación superior.
- Coadyuvar en la generación de políticas públicas de abajo a arriba que consideren la diversidad cultural de Latinoamérica y el mundo.

Las líneas estratégicas

Las líneas estratégicas del Programa Internacional COMPAS son las siguientes:

- Implementación de programas y proyectos piloto comunitarios para la autogestión y el desarrollo endógeno sostenible.
- Intercambio de experiencias entre organizaciones indígenas y campesinas, instituciones socias de COMPAS, instituciones de desarrollo y universidades.
- Capacitación a diferentes niveles en gestión del desarrollo endógeno sostenible y de los recursos naturales (educación no formal, pregrado y postgrado universitario).
- Consolidación de las redes de comunicación y difusión (revista, sitio web, seminarios, etc.).
- Apoyo para el fortalecimiento institucional de los socios de COMPAS (fundaciones, ONG, organizaciones de base, universidades).

El enfoque teórico-metodológico

El enfoque teórico-metodológico del Programa Internacional COMPAS se circunscribe a las ciencias sociales críticas y específicamente a los enfoques histórico, cultural, lógico y al aprendizaje social. El primero es un enfoque que permite abordar la vida cotidiana de las comunidades campesinas indígenas y mestizas desde tres ámbitos de vida: material, social y espiritual. Esta amplitud se aplica tanto a las acciones de campo como a las investigaciones científicas, permitiendo una integralidad fecunda en la relación de actores externos y locales.

El segundo enfoque, referido al aprendizaje social, es de carácter complementario al primero ya que nos permite acompañar los procesos de manera diacrónica. En ese sentido, existe una relación estrecha entre el enfoque teórico y las herramientas

metodológicas, evitando en todo momento entrar en contradicción entre el enfoque teórico y las metodologías empleadas. Por ello, una de las metodologías centrales es la investigación acción participativa revalorizadora con énfasis en el uso de métodos de diferentes disciplinas científicas. Otro método bastante usual es el análisis comparativo de sistemas de conocimiento (diálogo de saberes) entre el conocimiento local y el externo, y entre conocimientos locales de diferentes contextos (latinoamericano, asiático, africano y europeo).

El uso de métodos de diferentes disciplinas permite establecer investigaciones transdisciplinarias con énfasis en técnicas cualitativas y análisis de procesos. Desde la visión de las ciencias sociales críticas se establece una interrelación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales para buscar una relación sociedad-naturaleza equilibrada. La fraccionalización del conocimiento hasta la fecha observado, si bien permite profundizar en ciertos aspectos, es sobre todo una limitante al momento de comprender la vida cotidiana de las comunidades tal como es.

Otro componente de los enfoques teórico-metodológicos empleados es que tanto las acciones de campo como el desarrollo de investigaciones tienen origen en las demandas que parten de diagnósticos comunitarios participativos realizados por las comunidades indígenas-campesinas en el marco de la gestión municipal o de otra figura institucional donde se procura que los resultados de las acciones e investigaciones se inserten a mediano plazo como políticas públicas a escala local y/o regional. Esta premisa justifica el hecho de que los aportes científicos, reforzados por experiencias de campo, no tienen un carácter neutral ante la situación social, económica, política y cultural sobre la que se interviene, sino más bien tienen un carácter de compromiso hacia el reforzamiento de las cosmovisiones locales (intraculturalidad) y la interrelación con elementos culturales exógenos (interculturalidad) bajo el condicionante que estos nuevos elementos se inscriban en la superación de las condiciones de pobreza, marginalidad social y exclusión cultural o étnica.

Globalmente, los enfoques teórico-metodológicos en el marco de las ciencias sociales críticas en las que trabaja el Programa Internacional COMPAS tienen una clara orientación de coadyuvar al proyecto emancipador de las naciones originarias, colectividades culturales y organizaciones indígenas y campesinas mestizas. En ese entendido, las investigaciones realizadas a nivel de pregrado y postgrado por el consorcio de universidades de COMPAS deben constituirse en aportes a la resolución de problemas y ejecución de programas autogestionarios desde la perspectiva del actor social local.

Resultados 2003-2006

A través de las fundaciones, ONG, organizaciones de base y universidades socias, por medio de las investigaciones participativas en ambientes socioculturales diferentes, se han producido:

- Métodos operacionales para apoyar el desarrollo endógeno sostenible.
- Diagnósticos comunitarios participativos.
- Programas integrales comunitarios autogestionarios tomando en cuenta las dimensiones naturales, sociales y espirituales.
- Experiencias sistematizadas a través de libros, revistas, manuales, audiovisuales.
- Dos libros en inglés y español.
- Tres libros en español (*Biodiversidad en América Latina*, *Educación intra e interculturalidad y reforma universitaria*, y *Diálogo intercientífico para el fortalecimiento de los pueblos originarios*).

A través del consorcio de universidades:

- Se han realizado investigaciones transdisciplinarias en el uso de recursos locales, tierra, territorio y biodiversidad.
- Se ha iniciado un diálogo entre instituciones de desarrollo (ONG, fundaciones), organizaciones de base y centros de investigación científica con énfasis en aspectos metodológicos y sistematización de experiencias.
- Se ha aportado al corpus cognitivo de los pueblos indígenas originarios, buscando un diálogo intercientífico con la ciencia occidental moderna (en Ginebra-Suiza el año 2006 se realizará el I Seminario Internacional para el Diálogo Intercientífico).
- Se han desarrollado cursos créditos modulares en el marco de programas de pregrado y maestrías internacionales en desarrollo endógeno sostenible.
- Se han desarrollado marcos teóricos y lineamientos metodológicos para buscar puentes epistemológicos.
- Se cuenta con un sitio web: www.compas-network.org.
- Cinco revistas COMPAS (4.000 suscritos en inglés, 2.000 suscritos en español).
- Se coordina una red entre organizaciones de base, instituciones de desarrollo y universidades.

Los coordinadores regionales e internacionales apoyan en:

- La sistematización de experiencias y las reflexiones teóricas y metodológicas.
- Edición de publicaciones (libros, revista COMPAS, artículos, audiovisuales).

- Edición de un manual de formación y capacitación para profesionales del desarrollo endógeno sostenible.
- Diálogo político a escala nacional e internacional para promover reformas universitarias en las universidades públicas.
- Desarrollo institucional descentralizado (cuatro regiones) en base a experiencias que respondan a las bases sociales con carácter internacional.

Perspectivas para 2007-2012

Las perspectivas para una nueva fase 2007-2012 son ampliar el marco institucional de COMPAS para más ONG, fundaciones, organizaciones de base y universidades mediante el apoyo en la implementación de métodos de desarrollo endógeno sostenible. Para el caso de Latinoamérica, se prevé ampliar el número de socios a diez países; los ya existentes: Bolivia, Perú, Colombia, Chile y Guatemala, e incorporar a Ecuador, México, El Salvador y Honduras. En todos los casos, además del funcionamiento como red internacional, se ampliará el funcionamiento a nivel de redes nacionales; esto significa que cada uno de los socios identificados por país tiene la misión de formar redes nacionales con la participación de otras ONG, organizaciones de base y universidades.

Otra perspectiva es ampliar el diálogo político a nivel regional, nacional y municipal promoviendo la diversidad cultural y biológica. Hasta la fecha, todos los logros y resultados tienen una importante proyección de convertirse en políticas públicas, respetando el principio epistemológico de que no se trata de “modelos” o “paquetes”, sino de experiencias de campo y resultados de investigaciones que reúnen una serie de premisas que las hacen *indicativas* para la formulación de políticas públicas.

Finalmente, otra perspectiva es la de fortalecer los programas de formación superior en pregrado y postgrado insertando experiencias en desarrollo endógeno sostenible y metodologías para la revalorización de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios. En un marco de coherencia con las investigaciones realizadas hasta la fecha, el fortalecimiento de los programas de formación apunta a la socialización de insumos que permitan la autoformación de un número mayor de profesionales en los enfoques teórico-metodológicos planteados. Solamente un cuerpo académico sólido al interior de diferentes disciplinas en una perspectiva transdisciplinar permitirá que las experiencias hasta la fecha desarrolladas se conviertan en ejes centrales del debate académico y dejen de estar en la periferia de los mismos. Por otra parte, un mayor número de académicos permitirán discusiones y un enriquecimiento de los enfoques planteados considerando la epistemología, gnoseología y ontología de los pueblos originarios.

En apoyo a iniciativas locales para el desarrollo endógeno sostenible, se ha identificado preliminarmente diez que se presentan a continuación:

1. Establecer relaciones horizontales y construir sobre necesidades y recursos locales.
2. Mejorar el saber y las prácticas locales (revitalizar, experimentar, intracambiar e intercambiar).
3. Control local de opciones de desarrollo y reforzar la propiedad de conocimientos.
4. Identificación y uso de nuevos nichos de desarrollo en base a recursos, conocimientos y valores locales (por ejemplo: sistemas de gobernación revitalizar, mercado, procesamiento de cultivos tradicionales).
5. Uso selectivo de recursos externos.
6. Retención de los beneficios en el área local.
7. Intercambio y aprendizaje intra y entre culturas.
8. (Re-) formación y capacitación.
9. Redes y convenios estratégicos para diálogos políticos.
10. Comprender sistemas de conocimientos como ciencias y sabidurías culturales (ontologías, gnoseologías y epistemologías).

Reflexiones y comentarios en torno al marco filosófico del diálogo intra, intercultural e intercientífico

Esther Balboa³³

Nuestros abuelos, cuando había los encuentros y decían que el Sol es nuestro padre y debemos recordarlo porque con su energía trabajamos y a partir de eso vivimos, también nos decían que la Pachamama es nuestra madre y el universo, nosotros somos solamente sus hijos y por eso nos cría.

El comentario desde la ciencia occidental, como nos enseñaron en la universidad, abarca tres partes: la primera, el estado de la cuestión; la segunda, los conceptos centrales; y finalmente, las perspectivas de las dos exposiciones.

En el estado de la cuestión, Bertus Haverkort nos ha ubicado en la trascendencia de la ciencia originaria, la que tenemos en nuestro continente y también una ciencia transcontinental. En este sentido, quiero recordar que lo que dijo Bertus Haverkort ya estaba escrito exactamente hace 23 años, en 1982, en el libro titulado Ciencia astronómica y sociología incaica, perteneciente al ilustre argentino y boliviano, fundador del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Simón, el profesor Edgar Ibarra Grasso, y en las conclusiones de tamaño investigación que consta de siete tomos, algo más de cinco mil páginas sobre el tema.

Él concluye que: “los conocimientos científicos americanos precolombinos han sido sistemáticamente degradados tanto por los autores del tiempo de la conquista como por los actuales y ello ocurre especialmente con los conocimientos del caso que existían en el imperio incaico y sus antecesores. Nos dice que sencillamente los incas no

33 Esther Balboa es docente de la Universidad Católica. Ex Viceministra de Educación. Bolivia.

habían dado un paso adelante sobre los conocimientos existentes en los más primitivos pueblos agricultores pues en su calendario no habrían pasado del conocimiento de un primitivo calendario lunar al cual no sabrían siquiera ajustar a la duración del año verdadero o sea que sus conocimientos en ello serían inferiores a los de los pieles rojas, o los de los primitivos agricultores de la amazonía. Con ello el imperio incaico resultaba ser de un primitivismo increíble que más de un autor europeo comparó con la edad de oro de la mitología”.

Y el profesor Ibarra Grasso continúa: “la concepción geocéntrica del universo existente en México se aplicaría también a toda la región maya y a la región andina, con lo cual tenemos amplias pruebas y estudios directos en Tiwanacu y los Incas, y tenemos demostrado la forma en que se medían los hechos astronómicos, cosa que nos falta para México, pero que para los Mayas ya se conoce de mejor forma”. Además nos dice que todos estos calendarios del nuevo mundo estaban ajustados también al calendario del viejo mundo, pero sobre todo hacen referencia a lo que ocurría en la China antigua; en la Indochina, según diversos trabajos, lo mismo que hacen entre los yorubas de Nigeria, por lo cual resulta que la antigua ecúmene, es decir, el conocimiento total del mundo, de la civilización, se extendía continuamente no sólo desde Grecia hasta China, sino pasaba por el sur de Asia como generalmente se acepta, sino que se extendía también atravesando el Pacífico por la antigua América civilizada desde meso América hasta la región andina.

Al parecer, la época de mayor difusión de los conocimientos comunes es esa antigua ecúmene de la civilización y que se produjo entre los siglos que van desde unos 500 años antes de la era hasta los tiempos de Cristo, época en que América recibió sus mayores conocimientos de la civilización helenística desde un punto no bien establecido todavía, sea desde el Mar Rojo, desde el Golfo Pérsico. Antes, un millar de años más o menos, América había recibido otros conocimientos astronómicos y calendáricos que fueron la base de sus posteriores desarrollos.

Finalmente se concluye, haciendo alusión a muchos autores, diciendo que “en consecuencia, estamos obligados a estudiar, estamos obligados a rever las formas interpretativas de la investigación que estamos haciendo actualmente sobre nuestras culturas. Actualmente estos estudios se basan en suponer desarrollos puramente locales e ínfimos y una escasa difusión entre regiones inmediatamente vecinas. Es necesario que las comparaciones interpretativas se hagan a escala mundial”, esto lo subrayo, y no local entre territorios vecinos. Ciertamente, como se ha dicho más de una vez y lo decimos directamente, somos ultradifusionistas en nuestras interpretaciones. No se olviden de que el difusionismo es una teoría antropológica, pero también somos

evolucionistas (el evolucionismo también es otra teoría)... de un evolucionismo a escala mundial y no local.

“En esta forma es como creemos que se pueden interpretar los altamente desarrollados conocimientos científicos de las civilizaciones americanas a las cuales hoy hemos estudiado”. He leído a grandes rasgos las conclusiones del estudio del profesor Ibarra Grasso, justamente haciendo alusión al texto de Bertus Haverkort, nos plantea que nos es la primera vez que existe relación entre la India, África y América. Hace 23 años ya tenemos datos de esto y hay un estudio completo al respecto. Este es el estado en el que se encuentra la cuestión, es decir, no es la primera vez que nos estamos planteando un estudio comparado de las culturas a escala mundial.

¿Cuáles son los conceptos centrales? Fundamentalmente me voy a referir a la exposición de José Illescas cuando plantea lo intra e intercultural asumiendo un rol de la universidad como transdisciplinar, finalmente que todo ello llevaría al título con el cual está signado este Seminario y que se denomina desarrollo endógeno. Desde la perspectiva de la ciencia andina y desde mi perspectiva al leer el texto, me parece que se ha olvidado añadir un concepto: el de inculturación. Es decir, lo intracultural y lo intercultural nos llevarían básicamente a hablar de un proceso de inculturación de los paradigmas de la ciencia occidental a la sociedad andino-amazónica.

Cuando hablamos de inculturación tenemos que decir que éste no es un concepto nuevo que se pretende imponer en nuestro continente, sino que esto ya fue hecho hace más de treinta años con lo que se denominó la Teología de la Liberación para América Latina. Tenemos un excelente resumen de lo que fue la Teología de la Liberación, especialmente en el área andina de las montañas, que son límites entre Perú y Bolivia. Este trabajo fue hecho por el equipo pastoral de Bambamarca en Perú. ¿Por qué hago alusión a la Teología de la Liberación? Porque es el más claro ejemplo de lo que hoy la ciencia occidental quiere hacer con nuestra ciencia y nuestra tecnología andino-amazónica. Es decir, se quiere meter, como dice Illescas, los conceptos de ontología, gnoseología y epistemología, y redescubrirlos en la ciencia actual nuestra. Para la Teología esto ya estaba hecho y sería muy largo para leerlo.

En resumen, a partir de este trabajo que menciono he elegido unos versos que señalan que a partir de una visión antropológica del compadrazgo, cómo luego éste pasa a tener una interpretación bíblica, de que entre compadres deben entenderse y perdonarse. Entonces, los conceptos centrales de intraculturalidad e interculturalidad para nosotros en estos últimos treinta años han sido pasados y repasados por delan-

te nuestro, pero de lo que se ha tratado siempre desde todas las áreas de la ciencia, sea desde la Medicina, desde la Agronomía o de otras áreas, también desde la Arquitectura, no ha sido hacer un diálogo intercultural como lo andino, sino simplemente ha sido incultural los paradigmas de la ciencia occidental a la cultura andino-amazónica.

Finalmente, quiero destacar que quedan tareas centrales, quedan perspectivas desde la cultura andina. Ayer justamente estuve en contacto con el Cosmos, fue el equinoccio de primavera. Desde el calendario occidental teóricamente esto va a pasar el 21 de septiembre, desde el sentimiento y la visión de nuestros abuelos eso ha pasado ayer porque ayer fue luna llena. Entonces existe la conjunción de la Luna y el Sol, eso es lo que provoca un equinoccio. Estando ayer en el cerro con los que conocen de esto (ustedes dirían yatiris), ellos decían de que Urtha, o sea la luna llena en aymara, o Junt'a killa, que sería la traducción en quechua, nos tiene que llevar a un momento de unir la mente y el corazón. El equinoccio fundamentalmente nos hace abrir tres cosas: en primer lugar hay que abrir una puerta (punku en quechua), esta puerta es el conocimiento.

Nosotros tenemos muchas puertas en nuestra cultura: Puma Punku, la Puerta del Sol, etc., donde podemos adquirir los conocimientos que han dejado nuestros abuelos, las estelas, todas las "ruinas" que se encuentran diseminadas a lo largo y ancho del territorio americano. Eso sería el conocimiento.

Las ventanas, hay que abrir las ventanas decían ayer los que saben. Las ventanas son los sentidos: el ojo, el olfato, el gusto, el tacto, el oído. El ojo es lo que ustedes llamarían cosmovisión, el olfato lo que ustedes llamarían lo ritual, el gusto referido a las formas diferentes de cocinar la comida, el tacto es lo que sería la tecnología, y los oídos lo que sería cultivar la lengua, la música, el arte. Entonces, la tarea que tenemos como andinos en este mundo es precisamente abrir ventanas que nos comunican con el Cosmos para encontrar nuestro thaki, nuestro ñan; en castellano se dice simplemente camino y en el nivel de la ciencia se dice método. ¿Cuál sería el camino, cual sería el método? Nuestros abuelos nos han recordado que el único camino y el único método que podemos adoptar nosotros, desde nuestra perspectiva, desde el sur mirando hacia el sur, es el Pachakuti.

Este método ya lo definió también un amauta, un irpiri, Carlos Milla, en el año 2002. Solamente hace tres años se editó este libro que se llama Ayni y en el cual define el Pachakuti no solamente de su ciencia, sino también de la ciencia de otros hermanos. Él dice que "el Pachakuti es el eterno retorno, siempre igual y siempre

diferente de la espiral que contiene por igual a la vida y a la muerte”. De este eterno retorno heliaco (está hablando del Sol), derivarán también conceptos paralelos mayores originados por el sol de soles galáctico, concepto cultural que no está escrito en los diccionarios filosóficos occidentales, sino en las estelas de nuestros centros rituales. Sin entenderlo y tratando de imitar a intelectuales o aprendices de políticos, es que Thodros (un autor) propone una alternancia en el poder entre indígenas y alienígenas para gobernar los Estados-nación surgidos de las colonias, y esto los occidentales no lo permitirían. Objetivamente la experiencia ha probado que en Amerindia esta propuesta es inviable, no puede haber Kuti entre invasores e invadidos porque tienen objetivos y destinos diferentes, imposibles de comparar a los cambios de estaciones, ni a cada una de las vueltas siempre iguales y diferentes de nuestro tiempo en espiral.

Además, ¿qué sistema político seguiríamos? La democracia es el sistema inventado por la cultura occidental para que se perpetúen en el poder los dueños de iglesias, bancos y logias político-militares. La democracia se respeta en tanto no se toquen los intereses de sus dueños. El sistema prostituye a la democracia de acuerdo a los intereses políticos que generan artificialmente y es obvio que nuestra ayllucracia no sería nunca aceptada por ellos porque no prioriza la propiedad privada. Y aquí retoma las palabras de Eduardo Grillo, otro amauta que en el año 1993 escribió (él fue agrónomo, pero su espíritu está entre nosotros): “la equivalencia (decía Grillo) y la incompletud son condiciones necesarias para la existencia del diálogo y de la reciprocidad, que constituyen el modo de ser de la vida, sólo entre equivalentes puede haber diálogo, pues si se rompe la equivalencia ya no hay diálogo. Y en cambio son los unos quienes dan las órdenes y son los otros quienes las ejecutan.

Tampoco puede haber reciprocidad sin equivalencia, si se rompe la equivalencia las relaciones se tornan asimétricas de modo que unos se benefician y otros se perjudican. Por otra parte, quien es o se considera autosuficiente, es decir completo en sí mismo, no necesita dialogar o reciprocitar, la autosuficiencia es la negación de la vida y por tanto no tiene lugar en el mundo vivo”. Ahí termina la cita de Eduardo Grillo. Sigue diciendo Milla: “los runas aprendemos el equilibrio en el equinoccio y entendemos que el verano o el día no son superiores al invierno o a la noche, por esto sabemos que no puede haber Pachakuti con los descendientes de los invasores que quieren mediante la razón de la fuerza de sus ejércitos, sus iglesias y sus bancos, sus transnacionales y sus fundamentalismos científicos tomar toda la tierra como heredad para ellos solos”.

Finalmente, podemos decir que necesitamos nuestra propia universidad.

Germán Vélez³⁴

Quisiera hacer una pequeña reflexión acerca de la ciencia, su papel, la tecnología y la comunidad científica con relación a la sociedad, mirando un poco cuáles son los aspectos más críticos en esta relación y los retos, desafíos, amenazas que hay en el mundo actual y específicamente centrándonos en la relación de las ciencias biológicas, agronómicas, ambientales con respecto a las sociedades originarias, especialmente cómo se relacionan con las comunidades indígenas, campesinas, en nuestros contextos y en nuestras realidades. Este tipo de relación es la que tiene que replantearse si verdaderamente se quiere una relación de intra e interculturalidad, y una reforma no sólo al sistema de enseñanza, sino al sistema de relación entre las sociedades, que actualmente están en una crisis que nos está llevando al abismo.

Inicialmente quería resaltar que en la conferencia de Bertus, en el mundo moderno existe una ciencia dominante y múltiples ciencias marginadas. Se produce todo ese choque entre la ciencia y la cultura que ha generado la creación de la cultura y el conocimiento, pero a la vez ha producido estrategias de las sociedades para enfrentar y también amoldarse y generar nuevos mecanismos de formación de conocimientos, de supresión, de sustitución, de relaciones, de sincretismo como lo señalaba Bertus.

También mostraba los conflictos que existen entre ciencia y religión, y cómo hay una separación entre la materia y el espíritu en las formas de ver la vida y el conocimiento desde las culturas cristianas y post cristianas, basadas en la racionalidad, en el reduccionismo, en las disciplinas que son atomizadas en la aplicación universal y unificada del conocimiento occidental, etc. También mostraba cómo históricamente ha existido una relación entre la cultura material y espiritual, entre ambiente y sociedad, lo que ha permitido generar el conocimiento e intervenir en todos los procesos de generación del territorio, los ecosistemas, la espiritualidad.

En estos aspectos es importante resaltar los planteamientos que hace Vandana Shiva, donde muestra cómo el mundo occidental ha basado su desarrollo en el paradigma de que el conocimiento y la ciencia occidental son los únicos válidos y que están basados en un único método científico. Se parte de la premisa de que el conocimiento occidental es científico y se ignora todos los fundamentos científicos y las metodologías propias de los múltiples sistemas de producción y de conocimientos tradicionales.

34 Germán Vélez es Director de la institución SEMILLAS. Colombia.

Desde la época colonial en América, por ejemplo, el patrimonio biológico, intelectual de las comunidades indígenas y locales ha sido desvalorizado y desechado por una visión occidental del mundo donde el conocimiento es ordenado jerárquicamente en forma vertical, subvalorando e invisibilizando los múltiples sistemas de conocimientos indígenas y locales. Históricamente las comunidades indígenas, negras, campesinas han compartido e intercambiado con orgullo sus plantas, animales, semillas y conocimientos. Esta valoración y forma de compartir el conocimiento es el factor, el eje fundamental que ha permitido generar y crear conocimiento, la adaptación y la forma de diseminar la cultura ha sido un factor de sobrevivencia y afianzamiento de estas.

Hagamos una reflexión sobre la ciencia y la tecnología. La ciencia la podemos definir como un sistema de ideas para entender la naturaleza y para obtener conocimientos fiables que nos permitan vivir de una manera sustentable con la naturaleza. Mein Wan Hu (científica coreana) afirmó muy acertadamente que en realidad la discusión no es si la ciencia es buena o mala, en realidad uno podría decir que hay mala ciencia cuando sirve mal a los intereses de la humanidad. La ciencia está inmersa en un principio y valores morales de los que no se puede dissociar, por eso la mala ciencia pretende ser neutral y divorciada de los valores morales, en la medida en que la mala ciencia ignora las pruebas científicas. La mayoría de los científicos creen que la ciencia nunca puede equivocarse, aunque puede ser mal utilizada o distinguen cuidadosamente entre la ciencia como neutra y carente de valores, y consideran que su aplicación depende de la tecnología, la cual puede ser buena o mala.

En general, existe una separación artificial entre la ciencia pura y sus consecuencias, se considera que la ciencia está fuera del reproche ya que está constituida por las leyes de la naturaleza, pero es evidente que la ciencia ante todo es fiable y negociable con la sociedad. La ciencia no se puede separar de sus valores morales ni de la tecnología, que le da forma a nuestra sociedad. Por ejemplo, los científicos parten de la premisa de que la tecnología puede ser mala para la salud o para el ambiente, pero en ningún momento aceptan que la ciencia pueda ser mala; la ciencia se fundamenta en una tecnología específica que puede ser reprochable, pero en sí la ciencia no puede ser cuestionable.

También Mein Wan Hu sostiene que actualmente existe una alianza muy estrecha entre dos poderes que pueden hacer, crear o destruir el mundo, que es la alianza entre la ciencia y el comercio, y más específicamente entre los científicos y el capital que controla actualmente la ciencia y la tecnología. Esta alianza y la relación directa o indirecta entre los científicos y la industria es la que establece los límites en cuanto a lo que los científicos pueden hacer y en cuanto a lo que pueden investigar. Incluso en muchos casos llega a comprometer la integridad como científicos independientes.

Camila Montesinos (científica chilena) ha demostrado cómo el nuevo orden político, económico y social que quieren imponer en el mundo se basa en una homogeneización global donde somos todos iguales y que debemos ser hermanos en el mismo bote, comunicándonos a través de un idioma común en un único mercado planetario. Cualquier fuente de conflicto que no se desarrolle en el mercado es producto de la religiosidad primitiva, los ideologismos anacrónicos, los nacionalismos aberrantes y las nostalgias románticas e irresponsables de unos pocos. Actualmente, todas las formas de disidencia que enfrentan a los autoritarismos y las políticas económicas globales de control y dominación de la sociedad se consideran como fuentes de conflicto no tolerado y van en contra del establecimiento, bajo el estigma de los diversos significados que se le da a la palabra terrorismo.

Adicionalmente, hoy en día existe un marco ético basado en una visión postindustrial y globalizante que es poderosa e incompatible con la diversidad étnica y cultural y con la sobrevivencia de la mayor parte de la humanidad. Vivimos bajo una ética estrecha y arrasante, la antítesis de la ética para la diversidad de la vida, es por ello que se hace necesario construir una ética común pues estamos en un mundo donde ya no es posible aislarse de los impactos provocados por los otros, donde nuestro accionar irremediamente impactará no sólo en el bienestar, sino también en las posibilidades de sobrevivencia de los demás. No podemos pretender ser un conjunto de individuos con libertades infinitas esperando a ser realizadas.

Uno de los aspectos más críticos que enfrenta actualmente la ciencia y la tecnología en nuestros países se origina por la falta de voluntad política de valorar y apoyar el desarrollo de la ciencia y la tecnología acorde a las realidades y necesidades de nuestras sociedades, lo que se refleja en el estrangulamiento financiero que los gobiernos asignan a la investigación. Es especialmente vergonzoso el financiamiento que los gobiernos asignan para la investigación del sector público en las áreas biológicas, agrícolas y más aún en las áreas sociales, pues actualmente las ciencias sociales, en una economía globalizada basada en la productividad y la competitividad, son vistas como dinosaurios relegados al cuarto de san alego.

Es preocupante ver cómo el exiguo presupuesto que se invierte en el desarrollo de ciencia y tecnología en el sector rural se aplica principalmente a la promoción de proyectos agropecuarios con enfoques agroindustriales y recientemente hacia la biotecnología. Pero no existe un apoyo hacia la investigación que no encaje en este enfoque, es decir, que esté orientada hacia aspectos como la conservación, el manejo sostenible de los recursos naturales, los ecosistemas, la capacitación y el fortalecimiento de las formas de producción alternativas y agroecológicas, la pro-

blemática real del campesinado, la conservación y mejoramiento de las semillas por los agricultores.

Este enfoque y visión se ha trasladado muy fuertemente y se refleja en la educación superior en las áreas biológicas y agropecuarias de nuestros países. En las últimas décadas la formación académica de profesionales de las áreas agropecuarias en la mayoría de las universidades de los países de América Latina está enfocada a fortalecer el paradigma de la revolución verde, el cual ha estado dirigido y subordinado hacia la invisibilización de la cultura de las poblaciones rurales, especialmente de las tecnologías y de los recursos locales y al conocimiento de las prácticas tradicionales.

Desafortunadamente, la mayoría de nuestros profesionales en las áreas biológicas y agrícolas tiene como paradigmas y metas convertirse en biotecnólogos y en agentes del arrasante modelo agrícola. En muchos casos, los investigadores, para realizar sus actividades dentro de un mundo cada vez más hostil para la investigación, tienen como única alternativa las alianzas con los centros internacionales de investigación o la industria global, que están dispuestos a financiarlas, pero con la condición de que se investigue lo que necesitan las empresas. Todos sabemos que lo que buscan las empresas es el control y la privatización de los procesos productivos con todos sus componentes.

Esto ha llevado a un divorcio entre los investigadores y científicos y los procesos sociales y productivos de las comunidades indígenas y campesinas, hecho que ha generado choques culturales expresados en divergencias entre las formas como se concibe el mundo, la conservación, el uso y el manejo de los recursos. Adicionalmente ha llevado a diferencias en muchos casos irreconciliables sobre la mirada de los problemas, los retos, los desafíos, las oportunidades de la proyección del trabajo. En la última década todos sabemos que se han reconocido ampliamente las necesidades de incorporar los aportes y el papel que desempeñan las comunidades rurales como punto de partida y eje central en los programas de desarrollo que afectan la biodiversidad de los sistemas alimentarios, agrícolas y de sustento.

Incluso esta valoración se ha dado en muchos convenios e instancias internacionales, donde los derechos de los agricultores y de los pueblos indígenas han sido reconocidos bajo diversas formas, aunque este reconocimiento no ha llegado a los niveles de transformación que quisiéramos en la sociedad. Mientras esto ocurre, los gobiernos están reformulando sus políticas cediendo ante las presiones e intereses comerciales internacionales que pretenden la privatización de los recursos locales y la cesión de los derechos de propiedad intelectual, la bioprospección, el empleo de cultivos y animales transgénicos, entre otras, con consecuencias potencialmente desastrosas para

la estrategia de control y manejo local de los recursos naturales, y para los derechos comunitarios y la soberanía alimentaria.

Actualmente, estos sistemas de investigación pública en el sector rural están fuertemente cuestionados en muchos países por estar aliados a los desarrollos tecnológicos dirigidos hacia el control corporativo de la biotecnología de punta. En la medida que la investigación pública cada vez tiene mayor financiamiento privado se pierde autonomía en la definición de las prioridades de la investigación, las cuales son establecidas por las transnacionales. Esta situación hace apartar aún más la ciencia pública de la gente y de sus necesidades, la cual ha afectado la capacidad de las comunidades locales y de los grupos con quienes ellas trabajan para seguir construyendo sus sistemas sostenibles de sustento, basados en la cultura local y en la diversidad.

En la última década han surgido múltiples iniciativas y experiencias con nuevos enfoques, justo cuando esta presión por el manejo de los recursos se hace mucho más fuerte. Muchas de estas iniciativas se han desarrollado al margen y contrariando estas políticas y acciones de investigación y desarrollo gubernamentales. Estas iniciativas varían ampliamente en cuanto a los alcances, los enfoques, las especificidades y los contenidos desde los movimientos sociales y de los procesos tanto académicos como de las ONG que los acompañan.

Si se pretende construir una relación intra e intercultural entre la comunidad científica y académica, y las comunidades indígenas y campesinas, se requieren cambios estructurales en la forma cómo los investigadores y los científicos asumen a las comunidades cuando tienen la mirada como objetos para la investigación, el cual se ha basado en un marco de relación jerárquica y de valoración del conocimiento. La privatización de todas las formas de vida, incluyendo a la biodiversidad y los conocimientos asociados a través de los sistemas de propiedad intelectual, pone en cuestión varias de las actividades de bioprospección e investigación que se realizan por la comunidad científica y académica, puesto que en muchos casos ellos han sido los vehículos para las actividades de biopiratería.

La comunidad científica y académica afirma que la actividad científica es apolítica y ajena a los intereses económicos, que sus objetivos son buenos y sólo tienen fines académicos y científicos. Sostienen que dentro de sus objetivos como investigadores no pretenden hacer biopiratería o saqueo de conocimiento tradicional.

En realidad, en muchos casos no hay por qué dudar de las buenas intenciones a título personal de los investigadores, pero en este debate es fundamental introducir la discusión sobre los fundamentos de la ética y el papel que desempeñan los investigadores

en las áreas biológicas y sociales, porque más allá de las buenas intenciones que puedan tener los investigadores y los agentes externos que interactúan con las comunidades locales y las instituciones, éstos se tienen que replantear preguntas como: qué, quién, cómo, para qué y quién investiga, y cómo tiene acceso a los recursos y a la información. El papel que desempeñan las instituciones y los investigadores en la cadena de la bioprospección tiene que partir de principios éticos de la investigación, qué responsabilidades y obligaciones tienen los investigadores con las comunidades para evitar que sus recursos sean saqueados, cómo se puede reconocer y proteger los derechos de las comunidades locales y evitar la biopiratería, quién controla y quién obtiene los beneficios finales de la investigación.

Por un lado, la integridad territorial y cultural está amenazada por los intereses del saqueo y el control corporativo de los recursos, pero por el otro lado, no hay claridad sobre una posición ética común de la comunidad científica académica y de las instituciones de investigación, de tal forma que permita restablecer la necesaria relación de confianza y apoyo mutuo entre la ciencia académica, academia y comunidades a través de un diálogo intra e intercultural.

No es que las comunidades locales se opongan y rechacen la investigación y la ciencia, por el contrario, desean que éstas busquen resolver los problemas y planteen las alternativas sostenibles. Pero lo que verdaderamente rechazan es la relación con agentes externos y actividades que terminen en biopiratería. Es por ello que en el marco de la educación intra e intercultural se plantea como una de las estrategias la investigación-acción participativa en las comunidades locales dirigidas hacia la recuperación, uso manejo y control local de los recursos, el conocimiento tradicional, los sistemas productivos sustentables basados en las características y necesidades ambientales, económicas, y culturales de las condiciones locales. Yo creo que este punto es fundamental y es quizás el eje directriz de este evento; es mirar cómo se vuelve a restablecer y a construir ese diálogo de saberes, esa relación intra e intercultural, y esa reforma estructural que se requiere dentro del sistema de educación y dentro del sistema de relación entre Universidad y procesos sociales.

José Mirtenbaum³⁵

Quiero empezar diciendo algo que me hizo desencantar un poco de la disciplina de la Antropología: empecé mi programa de doctorado en Nueva York, mi profesor guía me

35 José Mirtenbaum es Director del Centro de Investigación Social y Apoyo al Desarrollo (CISAD) de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Bolivia.

dijo una cosa significativa y de ahí empecé a dudar mucho de lo que significa la ciencia social como tal, dijo lo siguiente: “la antropología más allá de la exquisitez, el exotismo que pueda representar, es simplemente el estudio de hombres en crisis por hombres en crisis”. Entonces eso me dio una pauta muy clara de que estaba entrando a un campo doctoral que evidentemente tenía muchas fisuras, redes, alambiques, contrabandos epistemológicos y muchas cosas que deberíamos mejorar, reestudiar, deberíamos hacer muchas cosas al estudiar a aquel “objeto” que, como señalaba José Illescas, era el bárbaro fuera de las paredes de la República de Platón y no solamente era el hombre, sino el bárbaro eran también los niños y las mujeres.

Entonces este aspecto un tanto aristotélico que está muy permeado, muy calibrado en la vieja lectura de la filosofía griega, aunque en el trabajo de Dominique Temple, brillantemente editado por Javier Medina, demuestra que en realidad la interpretación cristiana de Aristóteles fue absolutamente errónea respecto al hecho de que estaban hablando los filósofos griegos desde la perspectiva de la complementariedad y la reciprocidad, y la donación y contradonación para la construcción de los saberes, por tanto, lo que señalaba José Mario Illescas: construcción de la sabiduría como tal.

Entonces, con esta pequeña reflexión filosófica quería tratar de unir las labores de José Illescas y Bertus Haverkort, e intentar hacer una labor conjunta en términos de imaginarnos como es posible hacer investigación participativa desde la alianza de una comunidad originaria americana, india, gitana o la que fuere con un centro académico cartesiano. Es evidente que en el caso mío en Santa Cruz hemos intentado hacer profundas reformas porque contamos con una sociedad biodiversa sin historia, ya que todos aquellos que estudian o viven en Santa Cruz son poblaciones demográficas en transición, están dejando su historia cultural de lado y están empezando a reconstruir una nueva historia sobre la base del significado de la globalización como fenómeno que les afecta cotidianamente, o lo que José llamaría la invasión del sentimiento de la “No Unidad”.

Creo que estamos empezando a entender en la práctica dura del choque de circunstancias que se da en el departamento de Santa Cruz, porque somos el contenedor de varias tendencias bolivianas, tanto indígenas, criollas o lo que se quiera llamar. Estamos sufriendo una especie de embate y estamos obligados a hacer una especie de etnogénesis muy consciente: cómo hacer investigación haciendo.

Particularmente, en la carrera a la que pertenezco, que es Sociología, nos hemos movido hacia una postura filosófica de aprender haciendo, es decir, tenemos que enseñar a aprender y que ambos aprendamos haciendo. Un ejemplo de ello es que si uno quiere

hacer investigación en planes de desarrollo municipal tiene que hacer planes de desarrollo, no hay otra forma, y a través de esa metodología de aprender haciendo se logra aprender algo y quizás articularse al medio ambiente, especialmente con las poblaciones indígenas a las que servimos en cierta manera, con este tipo de servicios.

En Santa Cruz estamos en un proceso de aprendizaje haciendo y también con hostilidades hacia la cultura andina, hostilidades hacia cosas que no sean del todo occidentales. Pero eso es simplemente un caso muy concreto y lo que yo quisiera aportar en términos de unificar lo que Bertus y José estaban hablando es respecto a la forma de hacer las cosas.

Creo que la crítica amigable que José le hace al proyecto, de esta configuración de redes que puedan generar conocimiento, pasa por reflexionar claramente y yo diría que hay que añadir a las tareas el generar nuevas formas de entender la gnoseología, epistemología, ontología “combinada e intracombinada” en el lenguaje de José Illescas en los proyectos que se hacen, en los proyectos de desarrollo endógeno, sostenible o desarrollo económico, ahí al final voy a recomendar tres cosas respecto a esta situación.

Cualquier proyecto que intenta transformar la vida tanto del objeto a ser transformado, que en este caso es la población subdesarrollada, es evidentemente el resultado cartesiano de la modalidad capitalista de intervenir sobre los pueblos indígenas, obviamente adscrito a una forma de pensar y hacer las cosas, y transformar las relaciones entre dominado y dominador, pues tenemos que entender que cualquier prólogo o cualquier intencionalidad de actuar sobre el carácter de una sociedad indígena originaria o aquella población que la encontramos “subdesarrollada” creo que parte de la premisa de que hay que entrar en una suerte de diálogo inicial, en lo que Bolivia llamamos la planificación participativa.

En Bolivia, fíjense ustedes, se ha generado como norma del Estado una situación donde se convoca a la comunidad y por lo menos se le pregunta qué es lo que necesita, a partir de ese momento ideal empieza a trabajar sobre una posibilidad de transformar la realidad siempre en el marco del desarrollo, por supuesto, y entrar a actuar sobre temas que son concretos. Pero lamentablemente el Estado boliviano, tan corrupto y el simulacro que es hasta ahora, lo único que ha hecho es simplemente un agendamiento y menús de cumplir la planificación y participación cuando solamente hubiese el financiamiento para hacerlo. No era un acto en términos de sustantividad y ética en el que el Estado boliviano y los funcionarios hasta la fecha hayan podido agarrar un instrumento y hacerlo cumplir en la forma como está escrito en la letra muerta.

Lamentablemente, si hay fallas en la planificación participativa de muchos temas sustanciales como la educación, la salud, el tema del municipio y el manejo de sus recursos es porque simplemente los organismos internacionales y los funcionarios del Estado aplicaban el menú, que había que gastar sí o sí los 400 mil dólares que se habían presupuestado ese año, por lo tanto imponían a las comunidades indígenas lo que el Estado boliviano creía que era una especie de prioridad para la comunidad originaria. Así, con imposiciones y relaciones de poder de esa índole, no se puede hacer proyectos. En Bolivia existen y las seguimos reproduciendo, lamentablemente las estamos reproduciendo al revés también porque resulta que hay imposiciones del otro lado sobre la base de una imposición inversa.

Entonces aquí hay que preguntarse de verdad qué es lo que podría hacer funcionar un proyecto bien intencionado como COMPAS. O sea formar una red tan ambiciosa, con productos, aunque yo no los llamaría productos, más bien serían procesos de aprendizaje, de resultado y de confiabilidad sobre la base de mejorar sustantivamente la vida, la calidad de vida de los “pobres”, pasaría obviamente por este ejercicio que digo, es decir, de reconocerse primero o como mi amigo Javier Medina dice: olerse primero, veremos qué tipo de animales somos, luego continuar a hacer animales metafísicos como Nietzsche quisiera que seamos y luego volvernos realmente humanos como está generando una idea el trabajo de José Illescas.

En ese contexto de ideas que las estoy lanzando a libre albedrío y a quemarropa, voy a plantear tres cosas que creo que deberían hacerse. Primero, definitivamente hay que variar lo que entendemos por desarrollo, es decir, conceptual y epistemológicamente el tema de desarrollo a mi entender y según lo que el profesor Stanley Amu en la nueva escuela de investigación expuso sobre el tapete: el desarrollo para él y para nuestra escuela en ese entonces era repetición sin cambio, una especie de eterno retorno a lo mismo, yo creo que aquí la compañera Balboa ha demostrado que volvemos a reiterar ciertas cosas cada 25 años, pero no hacemos nada, no llegamos a plantearnos la cosa concreta que pasa por otras lógicas; primero, obviamente en este proyecto quizás y en otros proyectos de la universidad, incluyendo el mío, tenemos que empezar a cuestionar la base epistemológica del concepto de desarrollo.

Desarrollo para mí es un concepto que está sujeto a la teoría de la evolución y quizás hay múltiples formas de evolucionar, evidentemente la biológica es una de ellas, pero hay otras formas también que están representadas en la metáfora del “desenrollo” de la que habla José, y eso pasa por empezar a desencantar la lógica del mercado; esta es la segunda tarea mayor que tenemos. Desencantar qué quiere

decir: desmitificar la idea de que las fuerzas y las relaciones sociales de producción en el mercado van a solucionar los problemas humanos. No es así, Marx nos lo dijo hace más de un siglo, nos lo ha dicho inclusive Tomás Moro al inicio del capitalismo cuando empezó a surgir en su mercantilismo primitivo en Europa, donde se discutía y se sentía los efectos del capitalismo como tal en la vida cotidiana de los europeos. Entonces tenemos que desencantar la idea y eso quiere decir hacer un esfuerzo consciente de que las relaciones sociales de producción tienen que ser mayormente resociabilizadas, reencantadas a un nivel más sagrado y eso quiere decir alejarse de la lógica de mercado. Es decir, tenemos que dejar de pensar entre unos a otros como si fuéramos cifras en un proyecto o en una matriz cartesiana, o desenchufarnos de la matriz del mercado en el sentido de la brillante película Matrix, donde todos estamos básicamente bañándonos en valores que llamamos euros o dólares y si es que no hay eso, no funciona el proyecto. Si el proyecto no es financiado de alguna manera hay que hacerlo de una manera comprometida, si es que vamos a comprometernos a una situación distinta.

Y aquí un tercer elemento tiene que ser una reformulación total de las relaciones de producción y de reproducción del poder y de las relaciones humanas. Habrá que pensar en diferentes formas que vayan más allá del ordenamiento que genera el poder mismo como tal. Aquí evidentemente tenemos un problema al cual yo quisiera señalar porque soy parte y miembro de la academia boliviana. Yo creo que la universidad boliviana merece un mejor destino en términos de que tiene que haber una revolución desde adentro, desde abajo, no hay otra forma, no la veo. Yo he estado en la administración universitaria aproximadamente siete años, lo único que me ha producido es una especie de cuasi infarto individual y no hemos llegado a más nada, he dicho que la única manera es crear generaciones de nuevos pensadores, nuevas ideas, hacer haciendo las cosas y eso implica la no separación de los indígenas, porque en la universidad nuestra no podemos hablar para indígenas, los hay, están sentados en la clase ambos y no hay caso de hacer ese tipo de separaciones, sino que hay que hacer mayormente complementaciones. El docente cartesiano que está arriba en la palestra tiene que meterse a convivir con los estudiantes de una manera adecuadamente sustantiva y humana, empezar a sentirlo y olerlo como ser humano y no como objeto de aprendizaje, de enseñanza o de investigación.

Bien, eso requiere cambio de conducta y eso se tiene que ver. Ojalá parte de lo que dijo José Mario Illescas y los que vayan a hablar más tarde puedan aspirar a armar una red verdaderamente de intercambio de conocimiento, más aún en la perspectiva de construir una sabiduría distinta, más humana en términos que José Mario Illescas ha señalado.

Quiero agradecer a los organizadores de AGRUCO, de la Universidad hermana de San Simón, y los felicito porque es la primera vez que vengo a un seminario organizado además para colmo por agrónomos, cuando esto deberíamos estar haciendo los científicos sociales; pero me alegra que sea así, realmente creo que puede salir algo útil en el tránsito de empezar a integrar las ciencias naturales, sociales, integrarlas en la búsqueda de esa sabiduría que pretendemos en la vida cotidiana de un capitalismo depredador como éste.

Inés Gazzano³⁶

Comparto el diagnóstico de ciencia, universidad y desarrollo que planteó Germán, en la medida que represento a una universidad y vengo desde esa cultura y esa forma de analizar la situación. Anoté algunos puntos acá que me gustaría compartir con ustedes. La primera de las cosas es que estando hoy acá creo que es esencial partir desde una humildad de la ciencia occidental para poder decirles algo. Tenía la tendencia hace un minuto de buscar el punto de presentación y el punto de las diapositivas que me llegaron, pero he dejado de pensar en ello y he tratado de ponerme a pensar desde el rol de la universidad que es imperioso un gesto de humildad antes de empezar a conversar.

Primero, valorar en gran medida lo que es para nosotros el intercambio de experiencias y saberes fundamentalmente sur-sur, entre lo que son los conocimientos tradicionales y los llamados conocimientos científicos, en particular creo que deberíamos analizar cuál ha sido, para hacer una autocrítica, y en función de eso cuál deberá ser el rol de las universidades en este diálogo entre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y el conocimiento científico concentrado en la versión occidental de la ciencia.

Cuando pensábamos en esto anotábamos que hubo una cantidad de experiencias en el área agraria en varias universidades de Latinoamérica a partir de los setenta, donde se intentó rescatar y valorar el conocimiento de agricultores indígenas y campesinos. Esas experiencias tuvieron, por un lado, la gestación de movimientos sociales agrarios y, por otro, los movimientos sociales cuestionaron fuertemente el rol de la educación y los problemas generados por el modelo de agricultura impulsado por los países dominantes. En ese sentido, hay mucho por aprender de las experiencias tanto del mundo andino como de los otros sectores campesinos, y de la diversidad de formas que ha tenido la resistencia y la salvaguarda de ese conocimiento.

36 Inés Gazzano es docente de la Universidad Nacional del Uruguay. Uruguay.

Primero, en la capacidad de conservar esos conocimientos y segundo, en la capacidad de transmitir ese conocimiento aun a aquellos que lo han negado. En esa medida hay un doble aprendizaje que hay que hacer: el primero de cómo resistió y el segundo de cómo lo abre después a determinadas instancias del mundo científico. Algunas preguntas que nos parece que tendríamos que trabajar son que cuando se parte de la premisa del conocimiento científico y de los saberes locales por otro lado, es necesario precisar qué es lo que entendemos por ese conocimiento científico occidental. Sabemos mucho de la relatividad de la ciencia, sabemos de la ciencia como un producto cultural de Occidente, como mercancía, como poder mágico e incontaminado del conocimiento vulgar, de su negación como parte de las culturas, pero cómo construir un intercambio sobre esas bases de conocimiento científico.

En ese sentido, estuvimos analizando que la ciencia trata de encontrar modelos de interpretar una realidad, que nuestra percepción nos hace sospechar que esconde algo más que no sabemos qué es. Pero lo hace intentando negar una evolución biológica, cultural, social o de pertenencia a grupos, y una evolución o un sentimiento de ser afectivo emocional, psicológico. ¿Y cómo lo hace? Negando esa evolución biológica, ese ser cultural y ese afecto en la cantidad de repeticiones y experimentaciones posibles hasta el punto de que esas cosas queden anuladas y la realidad se parezca a esa realidad que percibimos y no logramos entender.

De alguna forma, la ciencia occidental tiene que repensarse a sí misma en el sentido de reinterpretar esa actitud de científicos, sin negar ese ser biológico y ese ser cultural, e incluso la afectividad en la relación de análisis de la realidad en la relación consigo mismo y con otros seres. Pero esa es una visión que podemos poseer algunos que sentimos una visión crítica de cómo el mundo occidental o la ciencia occidental se posiciona, pero que a mí me interesa relacionar a que cuando se dice que la universidad se reforma o la reforman, y que el conocimiento científico occidental debe revisarse a sí mismo. Estoy un poco preocupada porque la universidad no se siente a sí misma en crisis, ni se siente en posición desde su arrogancia de ver el aspecto más fundamental con el cual construye su cuerpo de conocimiento.

En esa medida es posible el intercambio de saberes con los científicos, es posible hablar de una sabiduría y del intercambio con el conocimiento científico tradicional occidental. Hay autores que evidentemente defienden que desde la perspectiva de la arrogancia que está planteada, desde una visión de poder y desde el poder eso no es posible. Por tanto, no sólo se requiere encontrar el modo de que la ciencia occidental entienda la sabiduría ancestral y de los pueblos originarios, sino que tiene que entenderse a sí misma en esa nueva relación, redefinirse a sí misma.

Respecto al conocimiento tradicional, estamos de acuerdo con el contenido que le da COMPAS, pero creemos que hay que profundizar conceptualmente en relación al mismo. COMPAS ayuda a construir un marco de referencia teórico, qué parte del conocimiento tradicional, cómo nos posicionamos en relación a ese conocimiento tradicional. Me interesaría llamar la atención, más allá de este diálogo, desde el reposicionamiento de la ciencia occidental cómo entender el saber local, que es en relación al concepto de desarrollo endógeno.

Lo que no nos preocupa es el tema endógeno porque parece haber un acuerdo profundo en que no hay otro modo que hacer desde adentro, sino el concepto de desarrollo. En esa medida, nuestra preocupación es que el desarrollo desde la ciencia occidental ha sido y sigue siendo concebido como un ejercicio a partir de esa ciencia, como una reproducción de una realidad en el sentido de esa ciencia. Si no se resuelve, no el tema endógeno que no está en conversación, sino que el desarrollo debe ser construido socialmente por los participantes de acuerdo a su propia perspectiva y eso influye en la otra, puede ser el mismo desarrollo, pero esta vez endógeno, y corremos un doble riesgo de validarlo con un falso discurso, con unas pretendidas intenciones positivas en el concepto de desarrollo hacia lo interno de lo que son las universidades.

Esa es una preocupación que la hemos sentido fuertemente en el sentido de que lo endógeno no es la discusión, la discusión está en que se cuele por debajo el desarrollo sin esa discusión en la universidad y como decimos nosotros: puede volverse el mismo perro con distinto collar.

En relación a la investigación participativa que se menciona en los documentos que me toca analizar, otra vez cuestionamos no la investigación-acción participativa como estrategia, como enfoque metodológico, sino centrarse que para lograr desde la universidad estar en eso, lo primero que hay que hacer es estar en condición de querer saber y no de querer enseñar. Entonces anotamos algunos puntos de Villasante en la discusión de qué indicadores nos llevarían a pensar si estamos en un proceso de investigación acción participativa, el primero es la capacidad de aprender del investigador, volverse humildes, aprender a ver, oír, sentir, escuchar, primero dejarse llevar por la situación. La capacidad de entender que todos debemos aprender de todos, la capacidad de construir, pero desde posiciones diferentes, es reconociendo las diferencias y el hecho de que sea hacerlo juntos no quiere decir hacerlo igual, sino respetando las diferencias de unos y otros.

Ese aspecto es para nosotros central en la posición de la universidad, reconocer que no todas las visiones aportan ni cuali ni cuantitativamente igual y que es en ese inter-

cambio de relación de sujetos con sujetos donde se puede dar esa situación de equivalencia, ese crecimiento, esa construcción colectiva.

A modo de conclusión, creemos que en varias universidades de Latinoamérica se está construyendo o intentado caminar hacia este nuevo paradigma, visualizando el nuevo rol de la universidad pública, intentando aportar, redescubrir y ubicarse en otro plano de humildad en relación al conocimiento local. En ese proceso de la universidad, primero debería verse a sí misma en una autocrítica para recién después reconstruirse y establecer un diálogo sobre unas bases diferentes en las que está partiendo en general en la comunicación. Queda mucho por hacer, por sentir y por vivir.

Respuestas de los expositores

José Illescas³⁷

Pretendemos encontrar en las ciencias occidentales, en general y en particular, alguna noción, de ahí arrancar un paradigma y pretender cambiar; pero no estamos sintiendo, viviendo nuestra propia condición de existencia en su estado real y concreto de lanzar la opción del cambio paradigmático, también desde allí complementar el paradigma que nazca desde esta situación concreta de vida, complementarlo con el paradigma científico pertinente. Pero aquí viene también la situación de cómo complementar un paradigma científico que sale de ciencias que, más allá de ser buenas o malas, siempre han sido instrumentos de dominación y negación de la condición humana.

Esto nos lleva a priorizar sin decantar absolutamente el aporte científico, la importancia de sentir y comprender el cambio de la universidad, si es que retoma desde sus actores internos la posibilidad de posibilitar su cambio y el impacto social que puede tener desde la acción autosenida de cambiar ella misma individual y colectivamente, y pretender cambiar entonces a largo plazo tal vez o con una estrategia planificada de plazos cortos, medianos y largos nuestro entorno. De otro modo no podemos considerar un Pachakuti si no hay individualmente un autopachakuti, si el Rector no cambia, si el docente no cambia, si el alumno no cambia, si el investigador no cambia, no hay Pachakuti.

El cambio pasa inevitablemente por el corazón individual de uno que siente la totalidad del cambio, porque el plan de una reforma educativa, por ejemplo, se ejecuta

³⁷ Es Director de la Asociación Tukuy Rijcharina en Bolivia. Amauta, médico tradicional, investigador autodidacta y escritor.

única y solamente en la acción en aula, donde el docente aprende del alumno y el alumno aprende del docente, implica ahí un vestigio de que el cambio pasa por lo individual que siente la colectividad y se siente individualmente impactado por la totalidad.

Quiero complementar a Bertus y a los compañeros que han comentado, consideramos que todo es viable, pero la viabilidad de todo implica sentir y comprender que el quiebre del paradigma occidental que al modo cartesiano implica pensar y luego existir, hoy día se revierte en sentir primero, abrir el corazón primero, luego hay que ver cómo en ese sentimiento se concentra y se desenvuelve la vida y el hacer en esa vida con ese sentimiento, para luego sentir el equilibrio de esa vida que hace que se encuentra con el respeto a su propia identidad y a la del semejante, y el respeto a las diferencias y semejanzas de los otros.

Pero si queremos hacer cambios con el viejo paradigma, sea cual fuese, el aporte científico paradigmático de pensar y luego existir, estamos haciendo lo mismo, hay que quebrar la lógica. Tampoco se trata de establecer un proceso lineal de primero sentir, vivir, hacer y luego pensar, no; todo está combinado e intracombinado, el sentimiento concentra la vida, estos dos concentran el hacer, estos dos concentran el hecho de que se encuentre la identidad diferente en uno mismo, que uno respeta porque uno es el otro. No se trata de establecer la alteridad de la diferencia, el otro no es el otro, el otro es uno mismo. Con eso trascendemos básicamente una sustentación, una postulación de que hay que respetar al otro porque es el otro, sino que se respeta al otro porque el otro es uno mismo. He ahí entonces que la investigación, sea cual fuese, es una autorreflexión porque uno es el otro.

Recordemos al viejo Hessel, que reproduciendo la fenomenología de Hoser nos hace una definición de la filosofía como la autorreflexión del espíritu, recuperando un tanto a Hegel. Pero ahí no entiendo cómo queremos hacer investigación sobre el otro, viéndolo como objeto, si no lo sentimos como si fuésemos nosotros mismos, es decir, la investigación entonces se llena de un subyacente hecho: la autorreflexión. Y esto pasa por cualquier investigación, en cualquier ciencia o disciplina, y más aún si nosotros podemos para reformar la universidad y reformarnos nosotros establecer de la revuelta o de la redefinición o del recambio del método tradicional por un método básico donde el camino de la realidad intracombinada y combinada.

Cómo hacer una investigación con un método así, ese es el desafío de una universidad que tenga que plantearse un diálogo hacia adentro y hacia afuera.

Bertus Haverkort

Se utilizó la palabra humildad, que para mí es la más importante y por eso no me siento muy bien hablando aquí como representante de Occidente, pero yo soy del Occidente, recibí mi educación allá, también hice mis experiencias aprendiendo de los errores que hice en mi trabajo. También se utilizó la palabra Pachakuti, no tengo la menor idea de qué es eso, en ese sentido soy un ignorante. Dentro del paradigma occidental hay muchos enfoques, es cierto que el enfoque cartesiano es dominante, pero también es bastante discutido en el mundo académico. También hay mucha gente en el occidente que tiene otros enfoques pioneros, con los cuales tenemos que intentar de buscar alianzas.

Necesitamos experiencias muy prácticas respecto a todas las filosofías y reflexiones teóricas que son importantísimas. Al final sólo logramos algo cuando hemos cambiado la realidad, el modo de hacer ciencia, el modo de hacer investigación aquí en nuestros países; en ese sentido, creo que ahora es un chance importante, aunque también sabemos que hace 25 años que se habla de estos temas, pero no ha cambiado nada, por tanto hay mucho por hacer, ese es el desafío que tenemos, hacerlo, ponerlo en práctica de una manera diferente que en experiencias pasadas. Atacar más el cartesianismo, pero formalizar una alternativa conjunta, enseñarnos qué es el Pachakuti, qué es el sentimiento, enseñarme cómo podemos hacer una epistemología de unidad porque es fácil utilizar estas palabras, pero no tenemos idea de qué son. ¿Cómo hacer eso?

Tengo algunas experiencias, he estado viajando bastante y soy consciente de que no soy capaz de entender toda la sabiduría que existe en otras en culturas y tampoco creo que las palabras sean suficientes para entender, expresar la sabiduría que existe en otras culturas. Vivo en un pueblo donde durante la Segunda Guerra Mundial habían bastantes combates, una metodología personal, no científica, ni cartesiana, solamente personal, es que cada vez que viajo a un pueblo, a un país diferente donde hay un sitio sagrado, llevo una piedra pequeña para mi pueblo, la pongo en un sitio donde hay piedras de Asia, África, América Latina para que conjuntamente mejoren la energía de este pueblo que ha sufrido mucho en esta guerra. No sé si esto es ciencia, si es Pachakuti, pero son las experiencias en las que creo para mejorar la situación en la cual estamos en este mundo que no tiene suficiente paz y pan, que no tiene suficientes procesos de aprendizaje.

Creo que en este grupo que tenemos este espíritu, para mí es muy importante y me hace muy feliz estar en la posición de Occidente, pero también como persona individual, de estar en eventos como este en África, en América Latina y tratar de construir puentes y la posibilidad de intercambiar y aprender conjuntamente.

CAPÍTULO 2

Avances para el diálogo intra, intercultural e intercientífico entre comunidades ontológicas

Diálogo intra e intercultural entre comunidades ontológicas: “Caminos para recuperar las dimensiones espirituales de las ciencias naturales y sociales”

Stephan Rist³⁸

Para buscar algunos caminos que nos permitan recuperar las dimensiones espirituales de las ciencias naturales y sociales voy a partir de un momento en la vida cotidiana de Facundino Poma (un comunario aymara), quien expresa lo siguiente:

Todas las autoridades teníamos que tener mucho cuidado, porque si en algo fallamos esto puede atraer granizo o helada. Cuando yo era jilakata la helada también me había caído. ¡Triste estaban las chacras de papa! Todo negro era. Claro, grave era y mucho he llorado. Al final he ido donde el yatiri y con él hemos hecho el ritual de cambio de aguas. Primero hemos ido a traer agua ahí arriba de este manantial que no se seca nunca. Luego lo llevamos a la ayanoka de papa donde la helada más había afectado y ahí echamos el agua al manantial que se había secado por completo. Durante el rito, harto hemos pijchado, orado que la Pachamama nos traiga lluvia... Y de ahí, ¡cuando ya estaba amaneciendo empezaba a llover! Las plantas han retoñado y bien se han recuperado. Así, en la cosecha bien han sacado y toda la comunidad me ha agradecido diciendo “¡Gracias! Bien nos has alimentado”.

Observando con cuidado este párrafo, es importante preguntarse qué tipo de tratamiento científico estamos dando a esta clase de experiencia, aunque sobre esta reflexión podemos ver algunas conclusiones que nos permiten avanzar hacia la idea de una universidad intra e intercultural, y un diálogo intercultural.

Primero debemos preguntarnos ¿qué nos está planteando esta experiencia? Podemos decir que lo que nos sugiere don Facundino es que *hay una relación entre lo que es la*

38 Stephan Rist es docente investigador del Centro de Desarrollo y Medio Ambiente (CDMA) de la Universidad de Berna, Suiza. Durante nueve años ha sido codirector del Centro Universitario AGRUCO-Bolivia a través de la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación.

conducta humana y el proceso biológico, ecoclimático, esto es la base y el fundamento de esta experiencia.

También nos está indicando que podría haber previsto una relación entre lo que es la vida espiritual, los humanos y los procesos naturales; veamos ahora, en cuanto a esta experiencia, qué es lo que nos puede decir la ciencia natural convencional ortodoxa dominante; todos sabemos que la respuesta será que *desde el punto de vista de la ciencia natural es imposible que haya una relación entre la conducta humana y el proceso climático*, tendríamos que decir que esto no es posible, ¿y por qué no es posible? Ahí encontramos la imposibilidad de asumir esto de que la ciencia natural tiene su explicación en la base ontológica, epistemológica de las ciencias naturales y podríamos en otros términos expresar más concretamente en una visión materialista de lo que es el mundo; toda la lógica de interpretar los datos científicos desde las ciencias naturales es esencialmente lo que se está pensando que todos los fenómenos de la vida y el mundo son efecto de las leyes que rigen la vida material.

Vemos la importancia del tema de ontología y gnoseología en cuanto a lo que es la ciencia natural en este caso.

Otro aspecto que es importante analizar lo tenemos en la figura 1.

Figura 1
Aspectos epistemológico-metodológicos: experimentación desde la ciencia disciplinaria

La figura 1 nos muestra claramente el significado que tiene partir de una base ontológica científica. Veamos, por ejemplo, cómo la biología analiza lo que es una planta, la planta la encontramos en la naturaleza viva, la manera de entenderla desde esta base ontológica es destruirla, descomponerla en sus componentes biológicos, minerales, etc. Entonces le damos un tratamiento dentro del procedimiento que responde a una metodología de investigación científica; tratamos de identificar sus componentes físicos, químicos e incluso actualmente analizamos su estructura genética.

Lo importante en esta figura es que tenemos un estado inicial en el cual tenemos una planta viva, con todas sus expresiones de color, aroma, vigor. En las siguientes fases del procedimiento tenemos mucha información científica (física, química, etc.) acerca de los componentes de esta planta, pero tenemos que estar conscientes de que el hecho es que de la fase terminal del análisis no podemos volver al estado inicial de la planta viva. Es decir, esencialmente todo lo que generamos en cuanto a información científica aplicando este procedimiento es ¿información válida?

No quiero cuestionar los resultados de este procedimiento, que de hecho es muy útil, pero mi reflexión va en el sentido de que debemos ser conscientes que toda esta información corresponde a un organismo biológico muerto.

Interpretación desde la perspectiva de las ciencias sociales y humanidades

Retomando el ejemplo de inicio de la experiencia de don Facundino, nos preguntamos qué podríamos decir en cuanto a una interpretación desde una perspectiva de las ciencias sociales y humanidades; ahí la perspectiva es diferente, puesto que en este caso no podríamos negar la relación entre conducta humana-moral y procesos bioecológicos o climáticos desde las ciencias sociales que estudian los fenómenos socioculturales como expresiones subjetivas de actores sociales sin requerir de postulados de “objetividad” en sentido de ciencias naturales; podríamos decir que esta es una visión de un actor social que se ha socializado en su propio ambiente y que tiene su propio contexto para explicar lo que son los fenómenos principales, lo que es la vida y el mundo, lo aceptaríamos en el sentido de que esto corresponde a una *expresión simbólica, cultural o indígena* que es legítima y *subjetiva*.

Según posiciones ontológicas, las ciencias sociales comparten el postulado del *materialismo* o separación entre espíritu y materia con calidades inconmensurables (*dualismo*); en la última década se ha desarrollado un importante *aporte epistemológico*: en la

teoría del actor-orientado (N. Long.) en el que se transforma la relación objeto-sujeto → sujeto-sujeto (pero sólo en cuanto a lo humano).

Otro importante aporte es el enfoque *interdisciplinario*, que tiene mayores avances articulando las ciencias naturales y sociales, pero que todavía desde este enfoque no se puede dar respuestas y se deja a don Facundino solo con sus preguntas y experiencias reales.

Diálogo intraontológico y epistemológico de ciencias naturales y sociales

Debemos ser muy cuidadosos en relacionar lo que son estas diferentes formas de conocimiento, hay una forma de conocimiento de don Facundino, hay una forma de conocimiento de la ciencia natural y tal vez hay una o varias de lo que son las ciencias sociales, lo que podemos analizar cuando vemos la posibilidad de una relación de lo espiritual y lo material por principio es posible hacer eso, es lo que ha pasado en el pensamiento científico moderno; pero esto carece de fundamento científico, es una decisión a priori que se hace y con esto en la cabeza estudiamos, organizamos empero esto es una de las posibilidades ontológicas epistemológicas que son posibles cuando vemos desde una perspectiva de la filosofía.

Si entramos a una lógica de este tipo, la imposibilidad de una relación entre lo material y lo espiritual es una hipótesis, pues si no estamos conscientes de que esto es una hipótesis, el hecho de la imposibilidad de una relación entre lo material y lo espiritual se convierte en verdad y la ciencia se convierte en ideología.

La consecuencia de esto –es lo que generalmente encontramos en muchas universidades del mundo– es que se ha establecido una *ceguera intraontológica y epistemológica* donde las ciencias naturales y sociales obstaculizan el diálogo y la evolución propia de un determinado conocimiento, por ejemplo, el andino.

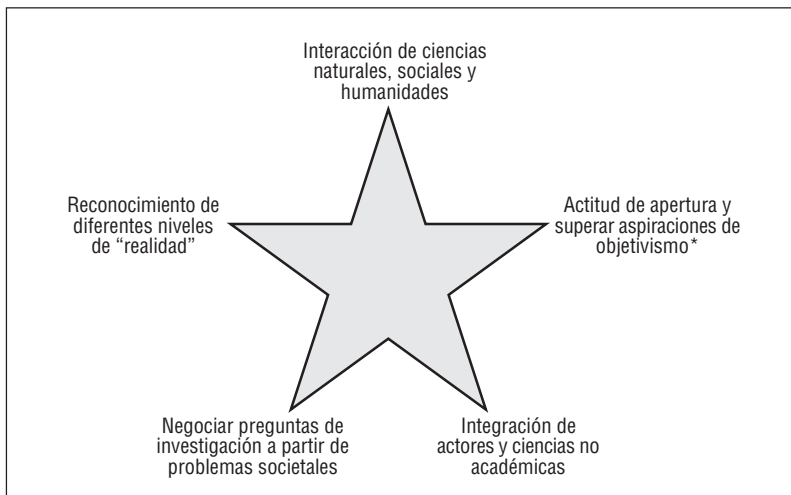
Vacío ontológico y epistemológico en el diálogo entre ciencia natural, social y andina

Es importante tomar en cuenta que hasta aquí, con todos los enfoques científicos que hemos mencionado, en el fondo dejamos a don Facundino solo; ni desde la ciencia social, natural ni desde humanidades le podríamos dar respuesta a la pregunta sobre la

posibilidad de una relación directa entre espíritu y materia, a no ser que tendríamos que plantear esto como algo *a priori* que sugiere que la relación entre espíritu y materia podría ser el sustento de un sentimiento-pensamiento basado en la experiencia reflexionada emergiendo de un estar en la vida.

Entonces vemos aquí una de las dificultades que también hemos pasado con mucho rigor en AGRUCO para tratar de establecer un diálogo entre cosas tan distintas en términos ontológicos y epistemológicos, pues la ciencia no se preocupa de las inquietudes ontológicas-epistemológicas de don Facundino, por tanto, ¿qué es lo que podemos hacer? Una posible salida es recurrir a un *enfoque transdisciplinario*, que podríamos caracterizarlo en cinco aspectos que se muestran en la figura 2.

Figura 2
Enfoque transdisciplinario



1. Cuando trabajamos desde la ciencia, alguna pregunta que tenga que ver con el interés para establecer el diálogo debe trabajarse desde una perspectiva de integración de todo lo que son los principales ámbitos de las ciencias naturales, las ciencias sociales y humanidades.
2. Este diálogo debe estar fundamentado con una actitud de apertura que supera aspiraciones de un objetivo excluyente, en el sentido de reconocer sólo una verdad absoluta, o sea en términos de un enfoque científico planteamos algo que va mucho

más allá con el conocimiento abstracto ontológico que podemos tener, sino hablamos en términos de adquirir una actitud de apertura.

3. El enfoque transdisciplinario busca una integración de actores y ciencias no académicas.
4. Las preguntas de la investigación ya no las planteamos en función a una de las teorías científicas, sino lo que se va a hacer en términos científicos lo vamos a definir a partir de un proceso de negociación entre varios actores donde los científicos son un actor social entre varios.
5. Se reconocen diferentes y múltiples niveles de realidades, no hay una sola realidad, sino muchas que se conjuncionan, que a veces están desarticuladas, pero que están en juego cuando tratamos de definir algo en la perspectiva de lo que es un enfoque transdisciplinario.

En este sentido, podemos decir que el desarrollo ya no es algo que viene digitándose desde la ciencia, sino que es un proceso de aprendizaje societal que determina el rol de la ciencia, no al revés como se ha estado dando hasta ahora.

Posiciones en el diálogo ontológico

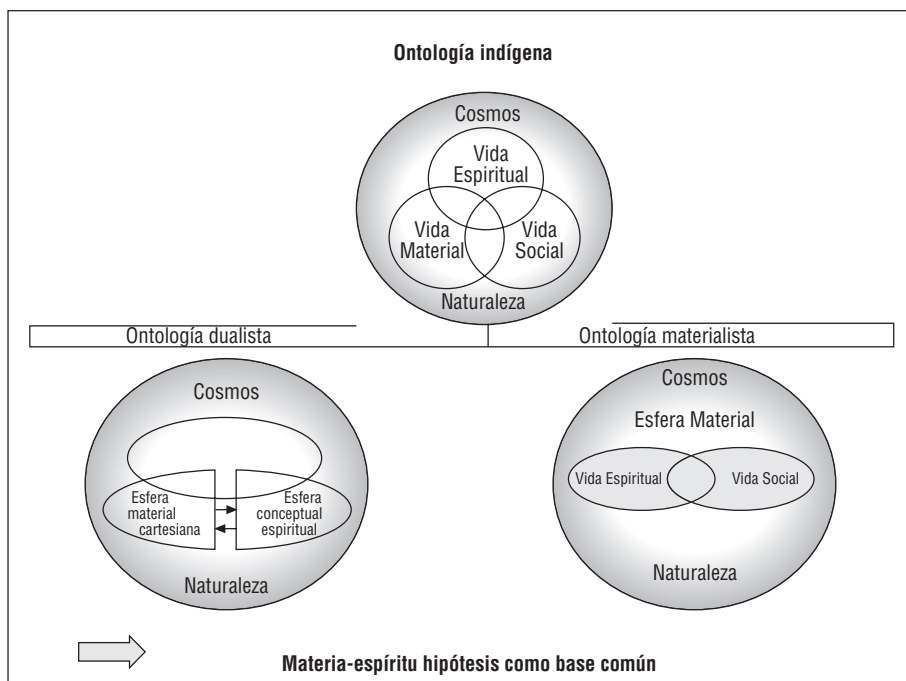
Cuando nos referimos a un diálogo entre formas de conocimiento tenemos a las ciencias naturales, las ciencias sociales y el conocimiento indígena de don Facundino, tratando de entender esto en términos ontológicos, significaría que tenemos tres posiciones distintas.

- La posición del conocimiento indígena nos muestra que no hay separación entre las vidas, material, social y espiritual, y que estos tres ámbitos de vida están interrelacionados entre sí, por tanto, esta es la forma en que hay que organizar la vida desde la perspectiva de don Facundino.
- Desde las ciencias sociales tenemos una posición ontológica de tipo dualista, en la cual de alguna manera hay estas dos cualidades en la vida que no sabemos cómo están interrelacionadas. Lo material está por un lado y lo espiritual corresponde a otra dimensión, ésta es la manera en la que se debe organizar el conocimiento.
- Una tercera posición es la de las ciencias naturales, basada en una ontología materialista que nos indica que todo está determinado por fenómenos naturales, afectando a lo que la ciencia natural está estudiando.

En la figura 3 vemos que es importante, pero muy difícil dialogar tomando las diferentes posiciones porque cada uno tendrá suficientes argumentos para mostrar su posición

como la más ideal, pero para superar esta dificultad podemos ver que lo que nos podría ayudar es tomar en cuenta que en el fondo las tres son posiciones y son parte de un continuo ontológico que en términos filosóficos podríamos llamar un monismo espiritual donde se indica que en el fondo todo lo que existe tiene su fundamento en lo esencial, tenemos una posición intermedia o dualismo que reconoce la existencia de lo material y espiritual; pero que no explica su interrelación, y una tercera posición de un monismo material.

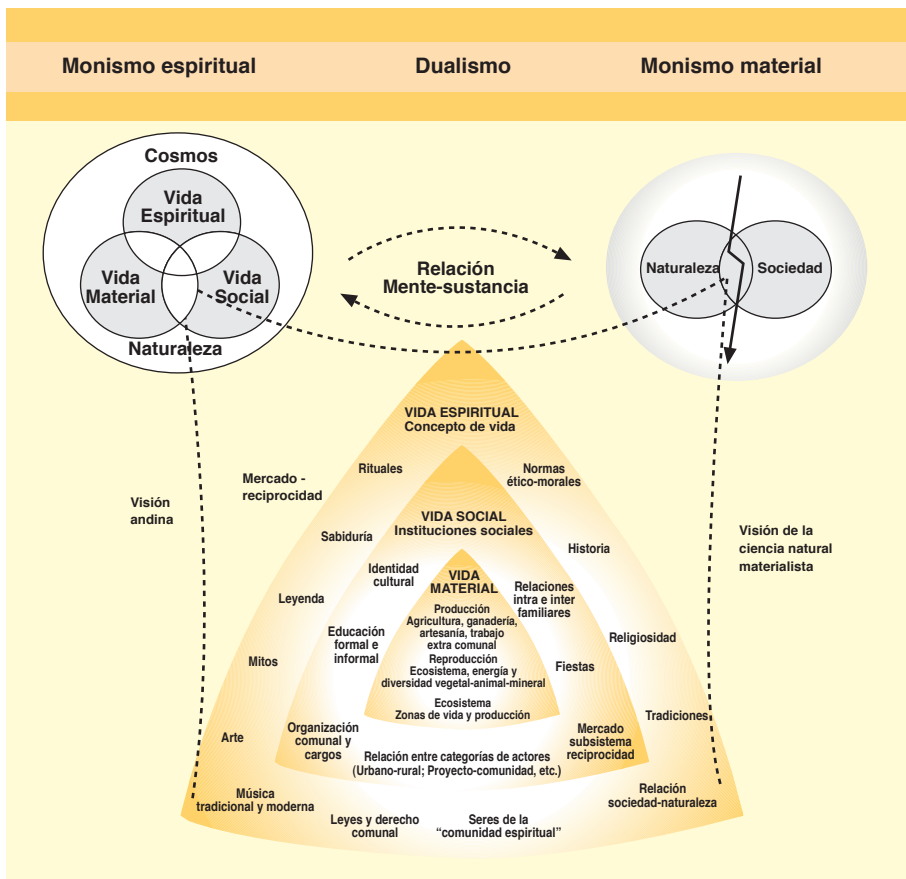
Figura 3
Posiciones en el diálogo ontológico



Si lo colocamos en esta perspectiva podríamos identificar una base más sólida para el diálogo y esta base es la que venimos trabajando con AGRUCO, con aportes de otros y en el marco de COMPAS trabajaremos entre todos una hipótesis sobre la relación entre lo que es la materia y el espíritu, que se referirá más que todo a que desde la ciencia tendríamos que admitir que tenemos una posición que en el fondo no es sino una hipótesis más entre otras.

Entonces si lo percibiríamos así, podríamos ver qué es lo que debería hacerse a nivel de las universidades cuando nos ocupamos de todo lo que es la vida material (ecología, recursos naturales, etc.). Entonces tendríamos que trabajar esto desde la perspectiva de los campesinos involucrando todo desde lo práctico, lo ontológico y epistemológico; trabajándolo desde lo que son las ciencias naturales y desde lo que puede ser el aporte de las ciencias sociales como parte del diálogo (figura 4).

Figura 4
Diálogo intra, interontológico y epistemológico



Si lo trabajamos en la perspectiva de una hipótesis ya tendríamos un diálogo, que nos parece más viable, porque cada uno sugiere y aporta con sus conocimientos, sin imponer su posición. Si lo trabajamos en esta perspectiva podríamos tener una base más sólida para un diálogo intra e intercultural.

¿Qué aprenden las ciencias naturales y sociales?

Nos damos cuenta de que nuestras posiciones ontológicas y epistemológicas no son más que hipótesis que no tienen valor más allá de ser una posibilidad, también aprendemos que hay otras ciencias dentro del Cosmos del conocimiento, donde podemos encontrar lo que es una especie de conocimiento indígena, o endógeno, dentro de lo que es la cultura occidental. Ahora hay una *ciencia postmaterialista* que se ha ido formando en las ciencias sociales y naturales, dándose cuenta de que en el fondo se explica todo lo que es posible explicar; pero que hay muchos fenómenos que se conocen y que se puede hasta evidenciar científicamente que no se toman en cuenta porque no encajan en el pensamiento o el fundamento ontológico y epistemológico de la ciencia.

Una de las ramas que está cobrando fuerza se remite a lo que es la ciencia natural goetheanista. Este escritor y poeta alemán que en el siglo XVIII era un poeta, investigador y científico porque se preocupaba de todo lo que veía y trataba de entender cuáles eran las bases de todos los fenómenos, desde esa época empezó a describir estos fenómenos en términos de lo que es la ciencia natural. Después en la medicina tenemos muchos investigadores que se han dado cuenta de que con todas las leyes estadísticas con las que se cuenta en la actualidad en la medicina convencional se puede mostrar la efectividad de las *curaciones a distancia*, que son hechas a partir de una actividad espiritual de personas especializadas, esto está publicado en las revistas científicas correspondientes (Sicher, *et al.*, 1998).

También se tiene un campo cada vez mas importante dentro de lo que es la *Cronobiología*, que estudia no solamente lo que es el enfoque convencional de la biología, además de cómo los organismos están evolucionando en el tiempo; ellos han logrado mostrar experimentalmente que efectivamente existe una influencia directa de los ciclos lunares (fases de la luna) en el crecimiento de las plantas (Zurcher, *et al.*, 1998).

Otro campo nuevo es lo que se ha ido desarrollando desde la etnoagroclimatología. Es sabido que en la agricultura andina la predicción del clima es algo de muchísima importancia porque esto determina el éxito de la actividad agrícola en el termino de sembrar en el momento adecuado, hay trabajos que demuestran que los indicadores climáticos que los campesinos están utilizando tienen un fundamento incluso dentro de lo que es la ciencia natural (Ponce, 2003)

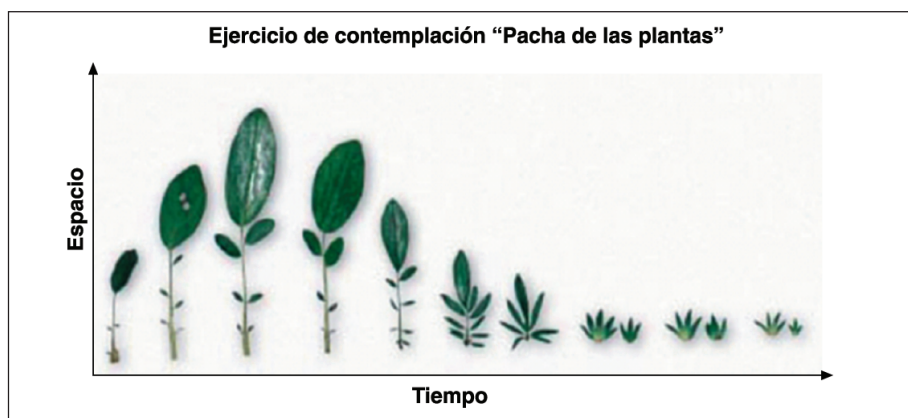
Un ejemplo para explicar un fenómeno desde la corriente de la ciencia postmaterialista ha sido trabajado por el Instituto de Medicina Complementaria o Nativa ubicado en la Universidad de Berna; aquí tenemos una forma de trébol que es el trébol cicatriz (*Anthyllis vulneraria*).

Podemos hacer el siguiente ejercicio, aquí la ciencia plantea una salida de una base ontológica materialista, para lo que también tiene que desarrollar metodologías diferentes como para acceder al conocimiento.

Una de las formas de hacer ciencia en esta perspectiva diferente es que para el estudio de plantas no sólo se quiere conocer cuáles son sus componentes biológicos esenciales porque no sólo se pretende hacer análisis de laboratorio, sino se quiere conocer lo que en términos andinos se diría ver el Pacha de la planta. Pacha es la unión de tiempo y espacio, y si tratamos de ver y percibir esto en forma completa lo que debemos hacer es estudiar la metamorfosis de una planta.

En la figura 5 vemos también la metamorfosis de la hoja del trébol cicatriz, donde tenemos la primera hoja de la planta hasta llegar a la hoja más grande y su transformación hasta llegar a la última hoja antes de que la planta produzca su flor. ¿Qué hacer con una hoja que muestra diferentes secuencias?, una posibilidad de entender el proceso de esta planta desde una perspectiva holística sería que observemos atentamente el movimiento a lo largo del proceso de su desarrollo.

Figura 5
Investigación fenológica-naturaleza en una perspectiva sujeto-sujeto
(goetheano)



En la figura 5 vemos el movimiento de las hojas, que muestra un balanceo dinámico, si tratamos de entender a la planta en su Pacha, en su espacio-tiempo, vemos que hay un fuerte impulso de expansión en el que las hojas llegan al punto máximo después del cual hay un punto de contracción (inicio y fin = punto-semilla); la metamorfosis que se da en la planta es un juego entre fuerza interna (expansiva) y fuerza externa (contractiva), por tanto, el Pacha de la planta es resultado de la fuerza interna/externa, la fuerza creativa es típica de cada especie “tipo” (especie) y cada tipo es parte invisible (espiritual) de la planta (Illa). En esta metamorfosis de la planta predomina una fuerza creativa al final del ciclo vegetal que incide en la calidad curativa de la planta: facilita procesos de cicatrización.

Lo interesante es que no se trata de una contracción mecánica, sino que lo que aquí se da es que a la vez de esta expansión está reduciéndose cada vez la variabilidad de las formas se incrementa significativamente, para entender una planta en su dimensión de Pacha podemos tomar otros aspectos que solamente aquellos que nos reportan los resultados del laboratorio y aquí diferenciamos, observamos la vida de la planta en su desarrollo.

Entonces podemos ver que si ampliamos este tipo de ensayos y observaciones tenemos un impulso que se manifiesta en la planta desde un punto hacia la extensión y luego otra vez vuelve hacia el punto. Podemos decir para qué nos servirá esto, lo importante es que nos sirve para darnos cuenta de que el pensamiento y el conocimiento tiene su base en un sentimiento porque si nos observamos a nosotros mismos cuando replicamos este movimiento el punto hacia la extensión y volver cuando decimos ya lo hemos sentido, ahí podemos observar nosotros mismos cómo el pensamiento tiene su fundamento en el sentimiento.

Qué tiene que ver esto con lo que puede ser el diálogo con don Facundino y ahí es importante pensar en la posibilidad de que él, cuando nos habla de los rituales que se practican a lo largo de un ciclo vegetal, por ahí en vez de observarlo tomando la secuencia de las hojas lo está viviendo también junto con el ciclo vegetal que acompaña a través de los rituales. Si vemos los principales rituales que se practican en la zona donde vive don Facundino (figura 6) tenemos a la fiesta de San Andrés, que marca el fin de las siembras y la espera del inicio de las lluvias, en este momento es cuando hacen el ritual para ayudar a que estos puntos que están puestos en la tierra puedan llegar a esta fase de expansión porque esto sería lo que después produce la planta que se pretende producir; Virgen Anata, que es para recordar a la Pachamama entre el 28 y 30 de enero, esencialmente es una fiesta donde se celebra esta fase ya en plena expansión y se agradece a los apus, a la Pachamama, a los ancestros para que ayuden a que estas plantas se puedan desarrollar; después viene el Carnaval y esto es el inicio de la

época en la que las plantas en el campo ya han llegado a este punto de inflexión donde esta fase vegetativa de expansión ya se convierte en una fase de maduración que va a terminar otra vez en la cosecha, que se celebra en esta zona aproximadamente en la fiesta de Corpus, donde se celebra que se ha logrado cumplir otra vez un ciclo exitosamente.

Figura 6
Vivir la fenología de la vida

Ritual	Época del año
San Andrés (30.11)	Fin siembras. Inicio de lluvias Celebrar la potencialidad espiritual concentrada en un punto (=semilla).
Virgen Anata (28-30 enero)	Plena fase vegetativa Celebrar la encarnación de la fuerza creativa en lo material-espacial; expansión de la vida.
Carnaval (movible)	Inicio de maduración Transformación de la expansión a la contracción.
Corpus (movible marzo-junio)	Cosecha: finalización del ciclo transformativo de lo espiritual a lo material.

Entonces podemos ver también que esto es una metodología de investigación porque nos sumerge dentro de lo que es un proceso normalmente estudiado por la ciencia natural como si no tuviera relación con lo que son nuestros propios sentimientos, entonces podemos ver que quizá a través de este tipo de diálogo podamos encontrar una base más sólida que tratar de establecer un diálogo entre sordos, entre algunos representantes de ciencia natural o social que no están dispuestos, que no están conscientes de que todo lo que hacen tiene un fundamento ontológico, epistemológico que tiene que ser parte de lo que es el diálogo.

Entonces si nos preguntamos acerca de todos los fenómenos que hemos tratado de caracterizar, qué posibilidades habría de relacionarlos en términos epistemológicos y ontológicos con las ciencias postmaterialistas y ahí encontramos hombres mujeres muy interesantes que han estudiado la física, pero no sólo para escribir artículos y ser conocidos, sino para entender qué nos dicen los últimos resultados de la física en términos de una ontología, de una epistemología. Uno de los conocidos en Europa es Hans Durr (1998), quien llega a la conclusión de que todo lo que estudiamos en términos de física hablando de átomos, moléculas partículas etc. Tenemos que admitir en términos ontológicos que todo esto no es nada más que simetría y relación de diferentes cualidades; entonces su conclusión es que los átomos en el fondo son nada más que expresio-

nes semimaterializadas de potenciales espirituales y por tanto todo lo que es materia desde las ciencias naturales en el fondo es espiritualidad condensada.

Entonces vemos que en los márgenes de lo que son las ciencias occidentales dominantes también hay fuertes corrientes que tratan de cuestionar y llevar adelante un diálogo intracultural en el marco de lo que es la ciencia occidental.

¿Qué aprenden los comunarios de un diálogo intra, interontológico y epistemológico?

Para concluir, ¿qué es lo que podemos aprender de una perspectiva de este tipo? Creo que ha quedado claro que el diálogo intra e interontológico y epistemológico entre ciencias naturales, sociales y ciencias originarias, si las queremos llamar así, puede ser de beneficio mutuo. También hemos aprendido que podría ser una pregunta común sobre la cual organizaremos lo que es el diálogo intra e intercultural, sería la hipótesis o la posibilidad de una relación entre espíritu y materia, ¿qué significa esto? Lo que nos interesa también para una reforma universitaria sería que el diálogo y la reflexión intra e intercultural ontológicos y epistemológicos en cada comunidad tendría que tener dos elementos: por un lado, la revalorización de los saberes de los pueblos indígenas en general y, por otro lado, dentro de la ciencia es necesario que se profundice mucho más la formación de lo que es la ciencia social o ciencia natural complementando con lo que son los fundamentos filosóficos de estas mismas ciencias, luego también pensamos que la creación de plataformas entre universidades y comunidades indígenas es de fundamental importancia porque ahí es donde se puede empezar a organizar y encontrar las maneras más óptimas para compartir sabidurías, conocimientos y sentimientos.

También es importante abrir más espacios para ciencias alternativas postmaterialistas dentro de lo que es el mismo ámbito académico convencional, sino les enseñamos a los ingenieros agrónomos que también hay otra manera de hacer agronomía dentro de lo que es la misma ciencia natural, entonces desde luego fomentamos una visión de ceguera ontológica y epistemológica, luego también todos estamos en busca de remover los obstáculos estructurales y las diferencias de poder que existen entre lo que son los representantes del saber indígena y del conocimiento académico, pero todo esto no es posible si no cambiamos de actitud siendo investigadores, siendo universitarios, nuestra experiencia se juega en la medida que seamos capaces de desarrollar una actitud de mayor respeto y sentimiento ante otras formas de conocimiento de humildad y de solidaridad.

Concluiré con una frase de un monje indio que tiene un centro de investigación de cultura occidental y de cultura hindú. Él llega a la siguiente conclusión: “Ciencia sin espiritualidad es coja, la espiritualidad sin ciencia es ciega” (Brama Kumaris Centre, India, en COSUDE-Política de Investigación).

La convergencia del nuevo paradigma científico y la sabiduría indígena

Javier Medina³⁹

Introducción

La humanidad ha producido dos modos de conocimiento: uno a través de la *experiencia* que podemos llamar sabiduría y que acaece ora individual ora comunitariamente; la otra forma de conocimiento se produce a través de la *experimentación científica*, precisa de una institucionalidad y también de una comunidad científica que la valide. La historia de Occidente se caracteriza porque ha separado estas dos maneras de conocimiento y ha privilegiado la experimentación científica a costa de la sabiduría; es una civilización que no se conduce con cordura. La historia de la indianidad se caracteriza porque no ha separado estas dos maneras de conocimiento y las ha equilibrado sistémicamente dentro de una comprensión homeostática de la biosfera de la cual el ser humano se sabe parte. De aquí su actualidad y pertinencia.

Las novísimas tendencias del mundo y la cuestión de las palabras

La tendencia global, todavía incipiente, es volver a juntar, por así decir, la *experiencia* con la *experimentación científica* para reducir la peligrosidad de una ciencia que privilegia el desarrollo de las tecnologías de la muerte: de los otros y de la naturaleza. Basta ver los noticieros de televisión. Esta aberración es posible porque el paradigma de sentido básico de Occidente se funda en la separación, en la escisión que trae consigo, con naturalidad, la autonomización de las partes y el culto del experto. Nadie es responsable porque ya nadie tiene una visión de la globalidad.

Esta tendencia de las élites intelectuales y éticas de Occidente por volver a juntar la *experiencia* con la *experimentación científica* se encuentra con el impulso de las élites

³⁹ Javier Medina es consultor en temas municipalistas. Bolivia.

indígenas descolonizadas, que han encontrado en el software de su civilización un paradigma de relevo para la gran aporía de la modernidad: la guerra (a) como motor de la economía: generar riqueza a partir de la pobreza del otro y (b) como motor del avance tecnológico. Que esto sea así no debe extrañar: proviene de una visión no sistémica de la realidad, algo en lo que el Occidente monoteísta se ha especializado y empieza a ser cuestionado por sus propias élites intelectuales y morales.

Las palabras tienen su historia y hay que respetarlas para minimizar la confusión. No es inteligente encapsular nuevos contenidos en viejas formas, por muy prestigiosas que estas fueran. El concepto europeo de universidad está ligado y nace de una visión monoteísta de la realidad, por tanto separada e historicista, basada en los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, producidos justamente en la *universitas* medieval. Si lo que actualmente flota en el ambiente, en el *Zeitgeist*, tiene que ver con una visión animista del Cosmos: mecánica cuántica, teoría Gaia, y con principios lógicos postaristotélicos basados en la física cuántica: relacionalidad, contradicción, complementariedad de opuestos, tercero incluido, entonces ya no tiene sentido seguir usando el concepto de universidad y la institucionalidad que le sustenta. Estamos entrando a un nuevo terreno del saber que exige una nueva institucionalidad. Hay que poner un nuevo nombre a lo que nace.

Esta inadecuación entre forma antigua y nuevo contenido se deja entrever en conceptos como “multiversidad”, “humaniversity” o la añadidura de adjetivos para corregir reduccionismos clásicos: “universidad ecológica”, por ejemplo. Todos éstos, empero, no se cuestionan el concepto separado de universidad, tratan sólo de mejorarlo. Lo cual ya es un paso hacia adelante. Tal vez el concepto más coherente, hasta ahora, sea el de la Osho Commune International, que es una especie de laboratorio para hacer crecer un nuevo tipo de ser humano que vive en armonía consigo mismo (algo fundamental que deja de lado, por diseño, la universidad moderna) y con su ambiente (algo que también deja fuera por diseño la universidad) y está libre de todos los sistemas de creencias que dividen actualmente a la humanidad (algo que también deja fuera por diseño la universidad occidental que, ahora ve en el Islam un “choque” civilizatorio y empuja a la humanidad hacia una “nueva Edad Media”).

Civilización y culturas

Hasta no hace mucho tiempo se partía del supuesto de que sólo existía una civilización: la occidental y el resto, con matices más o menos diferenciados, pertenecía a la barbarie, “civilización o barbarie”; en cualquier caso, los bárbaros no tenían otro

destino que llegar a asemejarse a Occidente a través de la industrialización y el ingreso a la modernidad. Japón, China, Corea, la India se han industrializado y hasta llevan cierto liderazgo tecnológico y sobre todo productivo, sin embargo, no se han convertido en sociedades occidentales, como se presumía. Por tanto, modernidad no es igual a occidentalización. Luego, siempre sobre la anterior matriz monista, vino el debate sobre “las culturas”: se reconocen las diferencias; teóricamente, se empieza a hablar de multi, inter e intraculturalidad; prácticamente se ha avanzado poco debido al breve tiempo transcurrido y probablemente al hecho de que se suele entender la interculturalidad como una manera más sofisticada de occidentalizar al bárbaro siguiendo el modelo jesuítico: entrar con su cultura para salir con la propia cultura como hegemónica.

Últimamente, siguiendo la lógica de la física cuántica y de las investigaciones neurológicas sobre el cerebro humano, se empieza a tener una visión que rebasa los provincialismos culturalistas y se sugiere que así como, en el nivel subatómico, un electrón colapsa como onda o como partícula, de acuerdo al efecto observador y el cerebro humano, siguiendo esa estructura, colapsa en un hemisferio-onda (el derecho) y un hemisferio-partícula (el izquierdo) la humanidad como tal colapsa, igualmente, en una civilización-onda (Oriente) y una civilización-partícula (Occidente). Ahora bien, lo que distingue a ambas civilizaciones es el software, programación y ninguna es mejor que la otra; ambas, antagónicas, siguiendo la complementariedad de opuestos, componen lo humano sin más. En lo humano occidental, la función partícula es hegemónica y la función onda se halla “reprimida” como dice Freud; la ciencia lo ocupa casi todo, pero también tiene su sabiduría, si bien mantenida subalterna. En lo humano oriental, del cual la indianidad es un subsistema, la función onda es hegemónica y la función partícula se halla subordinada; la “tecnología simbólica” lo ocupa casi todo, pero también conoce una “tecnología instrumental”, si bien minimizada, sobre todo a partir de la colonización. Cada humanidad tiene que desarrollar su otra mitad reprimida y buscar un equilibrio entre ambas energías antagónicas, sabiendo, sin embargo, que su peculiaridad es indispensable para la salud global del planeta; es el don que le hace al otro y que creará los valores humanos que nacen de la reciprocidad.

La humanidad del siglo XXI tiene necesidad de desarrollar más su función onda si quiere sobrevivir. En este sentido, entiendo esta colaboración entre las élites minoritarias que representan la función onda en Occidente y las élites, ojalá las comunidades indígenas mayoritarias que representan la función onda en Bolivia. Esta concentración de esfuerzos en este punto de apoyo, la función onda, puede marcar la diferencia y hacer de Bolivia un laboratorio para toda la humanidad. Exigirá, empero, creatividad

de parte de todos y no seguir con transferencia de conocimientos obsoletos en el norte que todavía pueden servir en la “atrasada” Bolivia, como ha hecho hasta ahora la así llamada cooperación internacional: trasladar basura al sur.

Las grandes convergencias entre el nuevo paradigma científico y la sabiduría indígena

Deseo mostrar, a grandes rasgos, los puntos de convergencia que se están dando entre el nuevo paradigma científico-técnico que va dejando obsoleto el paradigma newtoniano que ha marcado las reglas del juego de la ciencia moderna y la sabiduría indígena ancestral. Entender esta aproximación e incluso coincidencia es importante para que se pueda abrir un diálogo entre Occidente y la indianidad.

En este contexto, Bolivia es el país más indígena de América. Según el último censo, el 62% se autoconsidera indígena; probablemente si ahora se hiciera esa misma pregunta, cuando Bolivia vive su tercer ciclo de rebeliones indígenas anticoloniales y esta vez también antineoliberales, el porcentaje sería mayor. Sin embargo, está constituida no sólo por muchas culturas, sino básicamente por las dos civilizaciones, lo que la hace absolutamente interesante, como un laboratorio de lo que la humanidad del siglo XXI tendrá que transitar cuando se diluya el falso “choque” civilizatorio entre el Islam y el cristianismo/judaísmo, pues estos tres monoteísmos provienen de la misma tradición: el fundamentalismo abrahámico. El otro del monoteísmo es el animismo y hay que prepararse para ese tinku.

La fuerte presencia de las dos civilizaciones ha impedido que Bolivia logre entrar en la modernidad y construya un Estado de Derecho de tipo industrial. Su aporía insuperable consiste en que la forma, el Estado, es occidental moderno y su contenido: su población mayoritaria es no occidental y no moderna. Desde el punto de vista moderno, que busca la occidentalización del mundo, Bolivia ha fracasado. Desde un punto de vista postmoderno, Bolivia tiene grandes ventajas comparativas, pues el nuevo paradigma científico coincide con el paradigma animista indígena que aquí es todavía algo vivo.

De las partes al todo

En el viejo paradigma newtoniano que marca la edad moderna, se creía que en cualquier sistema complejo la dinámica del todo podía comprenderse a partir de las propiedades de las partes. En el nuevo paradigma la relación entre las partes y el todo se invierte, las propiedades de las partes sólo pueden comprenderse a partir de la dinámi-

ca del todo. En última instancia, la ciencia actual viene a corroborar la sabiduría indígena que siempre sostuvo que no hay partes, es decir, no hay separación: no hay escisión sujeto/objeto. Aquí está el punto donde han fallado todos los proyectos desarrollistas en pueblos indígenas. Lo que llamamos “parte” es simplemente una configuración en una red inseparable de relaciones. Esto es Animismo químicamente puro. Este cambio fue dramático en la física de los años veinte.

Ahora bien, hay que decir que el viejo paradigma newtoniano también reconocía que las cosas estaban interrelacionadas. Pero conceptualmente, primero se tenían las cosas con sus propiedades: el trabajo de las ciencias, luego la teología y la filosofía tenían el trabajo de mostrar los mecanismos y fuerzas que los interconectaban y el sentido que producían. Aquí, la separación, es decir, la división del trabajo fue tan bien hecha que terminó fragmentando el saber. En el nuevo paradigma y en la sabiduría indígena se dice que las cosas mismas no tienen propiedades intrínsecas, todas las propiedades fluyen de sus relaciones, de modo que la única manera de entender la parte es entender su relación con el todo.

Esta percepción la ha trabajado la ecología, que sostiene que un organismo se define por sus relaciones con los demás. En principio eso también pretende mentar la teoría de género, pero en la práctica, entre nosotros termina retrocediendo a las partes, a lo sectorial. Lo “transversal” no es más que una suerte de hipersectorialización: una esencia que bendice a todas las partes, es una demostración nomás que sin un cambio de paradigma no se puede entender y menos aplicar la teoría de género: se sirve vino nuevo en odres viejos. La cicatriz de esta incapacidad cognitiva es el concepto de “transversalidad”.

En las últimas tres décadas se ha profundizado la convergencia entre el nuevo paradigma y la sabiduría indígena. La ecología ha diferenciado entre “ecología profunda” y “ecología de superficie”. En la ecología de superficie, los seres humanos, monoteístamente, están ubicados por encima o por fuera de la naturaleza y, por supuesto, esta perspectiva corresponde a la de dominación de la naturaleza: el mito del Génesis en todo su esplendor. Se considera, pues, que los valores residen en los seres humanos: antropocentrismo monoteísta; a la naturaleza simplemente se le da un valor de uso o valor instrumental, como en la definición boliviana del desarrollo sostenible. Los ecologistas profundos, en cambio, ven a los seres humanos como una parte intrínseca de la naturaleza; como un filamento especial en el tejido de la vida, como por cierto desde tiempos inmemoriales lo hace la espiritualidad indígena. La ecología profunda es el Animismo de las élites más ricas y cultas de Occidente. Aquí está el nodo que está empezando a unir el norte con el sur.

Obviamente, esto cuestiona la visión antropocéntrica que Occidente conserva desde Sócrates y Moisés. Ahora bien, lo que los ecólogos profundos y los teóricos de sistemas, como Francisco Varela, dicen es que toda especie tiene características especiales, que no se puede hablar para nada de “superiores” e “inferiores”. Varela dice que ni siquiera se puede hablar de más alta complejidad. En un aspecto, obviamente el organismo humano es muy complejo. En otro aspecto, los insectos son también muy complejos. Así que cada especie tiene sus propias complejidades que dependen del desarrollo de las tecnologías de observación. A ojo de buen cubero, una araña es algo muy simple; desde el microscopio, la visión cambia. La verdad es que la complejidad es infinita hacia lo más grande, la astrofísica, o hacia lo más pequeño, la física subatómica. Si se quiere, he aquí la base “material” del relativismo cultural. Con los conocimientos y mayor información que ahora disponemos es muy difícil defender principios de “naturaleza universal”. A mayor información, mayor relativización.

Cuando se estudia los ecosistemas se ve que en todo hay relaciones simbióticas, hay un intercambio continuo de materia, energía e información. Lo que uno observa entonces es que el ecosistema se atiende y defiende solo. Desde el punto de vista científico, esa es la verdadera marca de la vida. Se la llama autorganización: autopoiesis. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, los sistemas vivos son autorganizados y esto significa que son autónomos. La autonomía es relativa y crece gradualmente en la medida en que crece la complejidad.

Una de las características de la nueva teoría de sistemas es que no es representativa. Sostiene que no existe un mundo objetivo ahí afuera, una realidad que luego es representada por nuestras teorías científicas. Dice que con la ciencia traemos orden y coherencia a nuestra experiencia. En realidad, Varela y Maturana sugieren que el proceso de conocimiento es un proceso por el cual “ponemos de manifiesto” un mundo en el acto del conocimiento. Este punto es clave para relativizar los fundamentos científicos de la democracia representativa que todo el mundo “siente” que no va más justamente porque los medios masivos de comunicación filtran puntos de vista que, imperceptible y subliminalmente de momento, van creando un nuevo sentido común. Desde el punto de vista político, la democracia comunal amerindia lo que hace es “poner de manifiesto” el consenso comunal para la toma de decisiones en el acto asambleario; después de ello vuelve a ser virtual como, por cierto, sus dioses cuánticos: existen en el momento del ritual, después desaparecen en la virtualidad del Alaxpacha o del Mankapacha. En cambio, el dios monoteísta, como las instituciones políticas monoteístas, existe objetivamente sea de utilidad pública o no. Aquí se abre, qué duda cabe, una ruptura que hemos de pensar con detenimiento y mayor información.

Uno de los aspectos claves de la teoría de los sistemas vivos autorganizados es que el proceso de autorganización es mental. Fue el gran aporte de Gregory Bateson para ampliar radicalmente el concepto de mente. Este proceso mental es el de la autorganización; en otros términos, el proceso mismo de la vida. De modo que en todos los niveles el proceso de la vida es mental. Ahora bien, cuando se llega al nivel humano se diría que el proceso mental humano tiene esta propiedad muy especial de autopercepción, de devenir conciencia. Entonces cuando uno va más allá y considera a la humanidad como un todo, ésta se convierte en un sistema vivo con su propio proceso mental. Eso sería la noosfera, de Teilhard de Chardin, el inconsciente colectivo de Jung o el jacha ajayu andino. La noosfera como esa conciencia planetaria, como el proceso de autorganización del planeta tierra.

La teoría de la autorganización dice que la creatividad es inherente a la vida. El proceso de autorganización es creativo. La creación de lo nuevo es una de las marcas de la vida. Cualquier sistema vivo crea lo nuevo todo el tiempo; va por un camino de creación de lo nuevo que se llama ontogénesis, el camino del desarrollo individual. Luego, las especies recorren la filogénesis, la senda evolutiva, la que nuevamente crea lo nuevo permanentemente. De modo que la creatividad es una parte esencial de la autorganización.

De la estructura al proceso

Otro criterio en el que el nuevo paradigma de pensamiento y la sabiduría indígena coinciden es en el cambio de la estructura al proceso. En el viejo paradigma newtoniano se pensaba que existían estructuras fundamentales y luego fuerzas y mecanismos a través de los cuales éstas interactúan, dando surgimiento así a procesos. En el nuevo paradigma toda estructura es vista como la manifestación de un proceso subyacente. Toda la red de relaciones es intrínsecamente dinámica.

En la nueva teoría de los sistemas vivos, los procesos de la vida son considerados esencialmente procesos mentales. De hecho, a la mente se la define como un proceso. En esta teoría la relación entre la mente y la materia es como la relación que se da entre proceso y estructura. No hay mente sin materia, son complementarias. Es más: hay un continuo mente-cuerpo; materia-energía; espacio-tiempo: Pacha.

El concepto de autorganización tiene tres aspectos: la pauta de organización, la estructura y el proceso. La pauta de autorganización es la totalidad de relaciones que definen las características esenciales del sistema vivo. Esta pauta puede describirse de un modo abstracto sin hacer referencia a la energía, las sustancias físicas o los organismos. Es

una pauta abstracta de relaciones. La estructura de un sistema viviente es la realización física de esta pauta. La misma pauta puede corporizarse en distintas estructuras biológicas y estas estructuras se describen en el lenguaje de la física y la química.

Los biólogos del viejo paradigma trabajan en el nivel de la estructura y creen que al saber más sobre la estructura eventualmente llegarán a conocer la vida. Pero nunca sabrán lo que es la vida mientras se limiten a los aspectos estructurales, sólo cuando tomen en cuenta la pauta podrán asir realmente los fenómenos de la vida. Luego, la realización continua de la pauta de autorganización, en una estructura biológica específica, involucra autorenovación del organismo, adaptación al medio, aprendizaje, evolución, etc. Y este proceso de vida, según Bateson, es esencialmente un proceso mental, cognitivo según Maturana. De aquí proviene el concepto de Comunidad de aprendizaje: todos los seres vivos aprenden al adaptarse al medio; los seres que no aprenden desaparecen y eso nos está empezando a pasar a los bolivianos: la debacle estatal en curso es la manifestación de que los saberes del viejo paradigma no pueden resolver los desafíos del presente. O aprendemos o morimos.

La teoría de la autorganización dice que no hay meta en el camino de la evolución. Maturana y Varela castellanizan la “deriva” francesa y hablan de una deriva ontogenética y una deriva filogenética. Esta deriva es una respuesta mental continua a las influencias del medio. Creatividad a cada paso. Esta es la razón por la que dos organismos se desarrollarán en distintas direcciones y tendrán personalidades diferentes. Pero no hay plan, no hay plano y no hay dirección.

Cuando se mira un organismo en un medio se ve que se desarrolla, se mueve y entonces preguntamos si tiene un objetivo o simplemente está a la deriva. Ahora, si cambiamos de ese nivel a un nivel mayor, vemos que los movimientos de los organismos menores son parte de un diseño de organización del sistema mayor. Por ejemplo, si miramos una sola célula de sangre en nuestras venas y la seguimos irá a la deriva, no se podría predecir nada. Pero si uno estudia el cuerpo en su totalidad, podríamos decir: me lastimé el dedo y ahora mi sistema inmunológico está reaccionando. Hay una respuesta global a la herida y esta es la razón por la que la célula de sangre va allí. Es evidente que el movimiento y el desarrollo de una parte es parte del diseño de organización del sistema mayor. Hay que entender la dinámica del todo para comprender las propiedades de las partes.

De la ciencia objetiva a la ciencia epistémica

En el viejo paradigma se creía que las descripciones científicas eran objetivas, es decir, independientes del observador humano y del proceso de conocimiento. En el nuevo

paradigma y en la sabiduría indígena se piensa que la comprensión del proceso de conocimiento tiene que ser incluida explícitamente en la descripción de los fenómenos naturales. En este momento no hay consenso en cuanto a cuál es la epistemología apropiada, pero hay un consenso emergente de que la epistemología va a tener que ser una parte integral de toda teoría científica.

La epistemología apropiada parece ser la llamada constructivista, que sostiene que lo que observamos no es un mundo que existe objetivamente y luego es representado, sino que más bien es un mundo que se crea en el proceso del conocimiento. Como dicen Varela y Maturana: “El mundo es dado a luz en el proceso del conocimiento”. Hay una realidad, pero no hay cosas, no hay árboles, no hay pájaros. Estas configuraciones son lo que nosotros creamos. Al concentrarnos en determinada configuración y luego separarla del resto, se convierte en un objeto. Distinta gente lo hace de modos diferentes y distintas especies lo hacen de diferentes maneras. Lo que vemos depende de cómo miramos. Esta percepción se dio de un modo dramático en la física con Heisenberg, a comienzos del siglo XX, y actualmente en Bolivia entre la mirada india y la mirada occidental moderna.

Algo análogo sucede con el test de Rorschach, conocido por muchos; lo aprendimos en el colegio. Recuerden las conocidas manchas de tinta. Uno dirá que ve un velero, otro una mariposa. ¿Cómo puede ser? Es que cada quien recorta las cosas de modo levemente diferente. Por supuesto, está el tema de la interpretación, pero también el recorte es diferente. De modo que la subjetividad en el proceso de observación está íntimamente ligada a la relación que existe entre todas las cosas. Si el mundo es una red de relaciones, una telaraña como dicen los indígenas, entonces lo que llamamos un objeto depende de cómo lo dibujamos, cómo lo distinguimos del resto de la red. En este sentido, damos a luz un mundo en base a nuestra experiencia.

En el tránsito del viejo al nuevo paradigma, Einstein dijo que le parecía un milagro que nuestras formas matemáticas abstractas pudieran encajar tan bien en la realidad. Para Maturana eso ya no es raro porque para él no hay realidad objetiva, sólo configuraciones subjetivas de experiencia y todo lo que hacemos es comparar diferentes configuraciones de la experiencia del mismo ser humano. He aquí la base cognitiva del relativismo cultural.

Para la teoría de sistemas, la conciencia reflexiva viene con el lenguaje. En la medida que la ciencia va descubriendo la comunicación animal se empieza a sostener que los animales también poseen lenguajes e incluso que ellos también tendrían conciencia. Ojo, estamos rompiendo un tabú taxonómico milenario, por lo menos dentro del mo-

noteísmo: el lenguaje separa a los hombres de los animales. Los físicos cuánticos incluso hablan de “conciencia” refiriéndose al nivel subatómico. Como quiera que fuese, en la teoría de sistemas la percepción es una dimensión de la autorganización que tiene tres vectores: estructura, desarrollo y proceso. Este proceso mental o cognición, como proceso de autorganización, es característico de todas las formas de vida; de momento sabemos que las formas no vivas no lo conocen... Las raíces de la mente vienen de lo profundo del mundo inanimado, pero no se unen hasta que hay una célula. La célula es el organismo vivo más simple que conocemos que tiene estas características mentales.

Maturana dice que la conciencia surge con el lenguaje. El precursor es la comunicación. Él define la comunicación no como la transmisión de un mensaje sobre la realidad exterior, sino como la coordinación del comportamiento a través de la interacción mutua. No es lenguaje aún, es una especie de protolenguaje. El lenguaje surge cuando se tiene comunicación sobre la comunicación.

Maturana avanza de allí a un análisis del lenguaje. Esta comunicación sobre la comunicación presupone una estructura de etiquetas que Bateson llamó tipos lógicos. Implica autoreferencia, también la noción de objetos, conceptos, símbolos, etc. Todo el reino de la autoconciencia y la conciencia surge a través del lenguaje. La afirmación más radical viene entonces cuando Maturana dice que la conciencia es esencialmente un fenómeno social porque surge a través del lenguaje que opera en un sistema comunitario. No sólo no podemos entender la conciencia a través de la física y la química, no podemos entenderla siquiera a través de la biología y la psicología si nos limitamos a un solo organismo. La conciencia sólo se entiende dentro de un dominio comunitario. Esta es una evidente debilidad de la ideología individualista. En la naturaleza no hay individuos, hay relaciones, hay red.

Ahora bien, en la actualidad la condición de persona se define a través de las relaciones, pero ya sabemos que tener relaciones no es algo específicamente humano, se da en todas las configuraciones vivas e inanimadas. Lo que es específicamente humano es la capacidad de autopercepción. Esta propiedad tiene sus peligros, también su gloria. Nos ha dado teorías, ciencia; pero también puede ser autodestructiva. Por tanto, hay que vincularla con la responsabilidad.

De la construcción a la red

Digamos de entrada que todo es metáfora y que después de la súper poda de la escuela vienes del lenguaje que nos dejó desnudos, el renacimiento de la metáfora y la mística a partir de las ecuaciones cuánticas es un bálsamo para el espíritu: ya no nos toma-

mos las palabras al pie de la letra. En realidad, la ciencia siempre ha utilizado metáforas. Así, por ejemplo, habla de “bloques fundamentales” de construcción de la materia o “ladrillos”, ecuaciones “fundamentales”, principios “básicos”. “El conocimiento tiene que construirse sobre cimientos firmes”. De pronto estallan los cambios de paradigma que sacuden los cimientos y todo el mundo se pone nervioso. Ahora nos movemos hacia la metáfora del conocimiento como una red, más que como un edificio, una red donde todo está interrelacionado. No hay arriba o abajo, no hay jerarquías, nada es más fundamental que cualquier otra cosa. Este cambio de metáfora del conocimiento como edificio al conocimiento como red es el cuarto criterio en el que queremos ejemplificar el cambio de paradigma.

En la comunidad científica este cambio metafórico va dejando muertos y heridos en el campo de batalla académico. No es fácil dejar las amadas palabras que nos amamantaron en el alma mater. Los viejos científicos están tan condicionados por la vieja metáfora, que les es muy difícil cambiar al pensamiento en red. Por ejemplo, la mayoría de los biólogos pensaría que el nivel genético del ADN, el código genético, es realmente el nivel básico que determina todo lo demás. En el nuevo paradigma se dice que éste es un aspecto de los sistemas vivos, pero no que sobre él se construye todo lo demás.

La ciencia del viejo paradigma creía que había una teoría científica última sobre el mundo, un edificio con sólidos cimientos. Las bases eran los “ladrillos fundamentales de la materia”, las “leyes básicas”, las “fuerzas fundamentales” en la naturaleza, las ecuaciones “elementales”. Newton y sus contemporáneos, siguiendo una vieja tradición medieval: San Francisco de Asís, creían que la naturaleza era un libro y las matemáticas su escritura en el que podemos leer la manera cómo Dios creó el mundo. Así que lo que uno descubre en la naturaleza es lo que Dios pensó, en el sentido de que él nos revela la verdad. De modo que, según el viejo paradigma newtoniano, Dios realmente es el creador del paquete, tanto en la ciencia como en la teología.

Es interesante que, en la ciencia contemporánea, Dios ha salido completamente del cuadro; salió de los textos oficiales, así que no van a encontrar a Dios en un texto científico, pero a menudo encontramos a Dios como metáfora. Un ejemplo famoso es el de Einstein: “Dios no juega a los dados”, que corresponde a la vieja noción de que Dios está separado de la creación, que está sentado en alguna parte en el vacío cuántico jugando a los dados y, luego, extiende la mano y se mete en el mundo de acuerdo a lo que haya salido en la tirada. Dios es exterior al mundo: el monoteísmo. Lo mismo se nota en la Historia del tiempo, de Stephen Hawking. Dios está sentado ahí afuera y tiene varias opciones, y Hawking se pregunta qué opción elegirá. Hawking, en una de esas, dice explícitamente: “quiero entender la mente de Dios”.

En el viejo paradigma que entendía el conocimiento como un edificio, Dios era el arquitecto del edificio. Los elementos fundamentales: los cimientos, los ladrillos, los bloques, son fundamentales porque Dios los puso como arquitecto. Nosotros sólo los descubrimos. En el nuevo paradigma y en la sabiduría indígena todo es importante, aunque en el estado del conocimiento sobre el punto concreto no se sepa cómo explicar algunas interrelaciones del modelo. Las hipótesis son provisionales. En un próximo modelo, más abarcador, más complejo, algunos de esos nodos se podrán explicar mejor. Esto significa que algunas de ellas serán relacionadas con otras, serán puestas en un contexto más amplio, etc. Pero mientras hagamos ciencia, algunas sinapsis siempre seguirán sin poder explicarse.

En cierto sentido, lo que es fundamental depende del científico y del yatiri. No es objetivo. En este pensamiento en red, donde todos los conceptos y teorías están relacionados, muy bien se puede tener una teoría con algunos elementos fundamentales que tienen explicación en otra teoría. Así que lo que es fundamental es una cuestión de estrategia científica. Depende del científico y no es permanente.

La ciencia del viejo paradigma está motivada por el deseo de dominar y controlar la naturaleza. El nuevo paradigma empieza por reconocer, como los indígenas, que el mundo está vivo; que no es un sistema mecánico inerte, sino un sistema orgánico, que tiene inteligencia propia, su propio estado de atención, como dijera Bateson. Por tanto, la exploración de la naturaleza se vuelve un diálogo, una conversación con la Pachamama. De modo que la metáfora cambia de la dominación al diálogo, del control al dejar fluir. Del homo sapiens/demens al homo mayeuticus: el que ayuda a dar a luz a la Madre Tierra.

En la física, uno de los grandes proponentes de este pensamiento en red es Geoffrey Chew, con su física del bootstrap. Según Chew, la naturaleza no puede ser reducida a ningún ente fundamental. La realidad física es tomada como una red dinámica de eventos interrelacionados. Las cosas existen en virtud de sus relaciones mutuamente coherentes y toda la física tiene que surgir únicamente del requisito de que sus componentes sean coherentes los unos con los otros. Chew escribió que “alguien que sea capaz de ver diferentes modelos sin prejuicio, sin decir que uno es más fundamental que el otro, es automáticamente un bootstrap”. Cancio Mamani llama a esto Ayra. En otras palabras, el pensamiento en red lleva a una actitud de tolerancia que es imprescindible para el diálogo de civilizaciones en que nos estamos metiendo a propósito de la Constituyente.

De la verdad a las descripciones aproximadas

En la ciencia, el hecho de que reconozcamos que nuestras afirmaciones son limitadas y aproximadas está ligado al reconocimiento de que nos enfrentamos a una red de

relaciones de las que nosotros mismos formamos parte. Pero si todo está conectado con todo lo demás, ¿cómo se puede llegar a explicar algo? La explicación es mostrar cómo las cosas se relacionan entre sí. Si todo está relacionado con todo, no se puede explicar nada. De ahí las frustraciones en los diálogos intercivilizatorios cuando éstos se llevan a cabo en un código logocéntrico, como el que tuvo lugar en La Paz a propósito de la noción de progreso en diferentes culturas, auspiciado por la ministra alemana de Cooperación e implementado por el PIEB. Hay que darse el tiempo para que también se puedan comunicar los sentimientos y las emociones. Tienen que hablar no sólo las mentes descorporeizadas (diez minutos cada intervención), sino sobre todo los continuos mente-cuerpo.

Las propiedades de cualquier parte surgen de la manera en la que están relacionadas con las propiedades de otras partes. No se puede esperar explicar las propiedades de ninguna parte a menos que se acepten las explicaciones aproximadas. Las explicaciones aproximadas significan que se están tomando en cuenta algunas de las interconexiones, pero no todas. Se avanza incluyendo más y más, pero nunca se tendrá el cuadro completo. Por ejemplo, en la mecánica newtoniana, la resistencia del aire generalmente no es tomada en cuenta. En la física de partículas, los efectos de la gravedad generalmente son dejados de lado. Ese es el método científico, vamos de un modelo aproximativo a otro y mejoramos la aproximación.

La ciencia también tiene puntos de apoyo. Pero lo que es importante en la nueva comprensión de la ciencia es que cualquiera de estos puede ser revisado en cualquier momento. No hay ninguna verdad permanente y no hay ninguna verdad absoluta, en el sentido de una identidad entre descripción y cosa descrita. En la nueva ciencia, todo es limitado y aproximado.

Ahora bien, para hacer ciencia se necesita cierto marco para trabajar dentro de él. Si lo cuestionamos todo el tiempo, no se podría hacer ciencia, de ahí su provisionalidad; pero si no se lo cuestionara nunca, sencillamente no se avanzaría. En términos ideales, uno debería desarrollar una actividad científica dentro de cierto marco, pero tendría que estar dispuesto a cuestionar cualquier parte de ese marco en cualquier momento.

En la ciencia hay progreso. Avanzamos a teorías cada vez más abarcadoras, más precisas y más poderosas. Poderosas en el sentido de su poder de predicción. Esto es muy característico de la ciencia y se puede contrastarlo con el arte. No se puede decir, por ejemplo, que Picasso es un progreso en relación a Rubens. En lo cualitativo no hay progreso. En cualquier caso, en la noción de progreso va implícita la idea de que la antigua perspectiva está incluida junto con algo nuevo. La física newtoniana está in-

cluida en Einstein. Matemáticamente se puede derivar la física einsteiniana de la física newtoniana, es decir, se puede ver que Newton está incluido en Einstein.

En ciencia está bastante claro que cuando se tiene, digamos, dos cuerpos en movimiento relativo y se los puede describir en términos de la física de Newton y en los términos de la física de Einstein, la física de Einstein es más precisa. Se tendrá una mayor semejanza entre la descripción y el fenómeno descrito. En ese sentido, podemos decir que la ciencia ha progresado de Newton a Einstein.

Bateson se propuso contar historias y definió una historia como una pauta de relaciones. Lo importante en una historia, lo que tiene de verdadero no es la gente, las cosas o la trama que hay en ella, sino las relaciones entre los actores. Si se sigue una narración, se siguen ciertas relaciones y nunca se tiene todo el contenido porque no se ve la totalidad cuando la seguimos. Al terminar de leer una historia se comprende el sentido y, a veces, incluso eso no es suficiente. En los dramas griegos, por ejemplo la trilogía de Edipo, el mito ni siquiera está narrado en una sola obra. Se necesitan tres obras para ver cómo los actos de una persona están conectados por el karma a través de generaciones, en eso estriba la esencia de la tragedia griega.

La sabiduría indígena se caracteriza por su carácter probabilístico y relativista: aproximativo, porque está íntimamente ligada biosféricamente a un contexto sobre todo climático de gran turbulencia y, noosféricamente, a un contexto hiperdimensional: los ayllus de las waka, hasta donde sé yo. Con la ciencia positivista, como podemos comprender, la comunicación es sencillamente imposible. Por eso justamente, la relación entre el Ministerio de Agricultura, sus IBTA, así como las ONG desarrollistas y los comuneros indígenas no ha podido tener lugar: pertenecen a dos paradigmas científicos distintos: los ingenieros al viejo paradigma, los comunarios al nuevo paradigma. Parece, pues, que esta epistemología de la aproximación; este arte de la localité que, para el caso andino, ha mostrado Jan Douwe van der Ploeg, es una oportunidad, una ventaja comparativa que tenemos para el siglo XXI.

Desafíos

Estas reflexiones plantean algunos desafíos que quisiera recalcar para alimentar el debate. El primero es superar la unilateralidad de la producción de conocimientos de la universidad occidental, que ha excluido de su ciencia al *sujeto* que conoce y al *entorno* en el que vive. Últimamente, la universidad está superando el carácter estanco de sus facultades por prácticas multidisciplinares y enfoques complejos de sus mutuas

interrelaciones y retroacciones. Pero he aquí que todo ello deja al margen al sujeto y en este punto la civilización oriental tiene mucho que enseñar, me refiero a la meditación como la observación pasiva de los pensamientos, emociones y acciones sin emitir juicios y sin identificarse.

La conexión mente-cuerpo. Restablecer esta conexión puede disminuir el sufrimiento que produce la ciencia y la tecnología occidental, y puede volver a inyectar los valores en las ciencias que, entonces, dejarán de ser ciencia en el sentido galileano del término. La “ciencia” pasa por la conciencia y los valores, ya será otra cosa; habrá que inventar un nombre para ese nuevo desarrollo. Ésta debería ser nuestra meta.

Cómo conectan mente-cuerpo los indígenas americanos es algo que apenas si sabemos. Cómo entran a jugar un rol en ello las plantas maestras es algo que empezamos a saber fragmentariamente. He aquí un gran campo de investigación para el consorcio de universidades. Sabemos, por la física cuántica, lo fundamental que es el sujeto cognoscente en el proceso mismo del conocimiento: el “efecto observador”.

Si bien las nuevas ciencias de la tierra muestran una novedad desde el punto de vista kantiano acerca de las facultades, desde un punto de vista epistémico, sin embargo, siguen rindiendo culto a una “objetividad” que ya no se sostiene. Es decir, la ciencia puede aportar sobre el *qué*, pero poco o casi nada sobre *cómo* el ser humano se puede relacionar con la tierra como un ser vivo e inteligente; ese know how, por ejemplo, lo conocen bien los ritualistas andinos.

Algunas provocaciones amigables

Como éste es un Seminario, es preciso conversar, dar qué pensar, provocar para aclararnos mejor todos. En este sentido, desearía anotar algunos puntos para el debate, si bien todavía de un modo tosco por mi propia incapacidad de decirlo mejor; yo también estoy confundido. Me hacen ruido conceptos importantes que manejan AGRUCO y COMPAS, como “desarrollo”, probablemente “progreso”, “ciencia indígena”, “diálogo intercientífico”.

Apunto algunas ideas para el debate:

Desarrollo y progreso

Después de la “muerte de Dios”, estos son los significantes mayores de Occidente que se sigue pensando, sin embargo, monoteístamente. No es capaz de pensar la alteridad:

la anti-materia; tiene que subsumirla a su única opción. Desarrollo es un concepto extrovertido, fermiónico por definición. Como un buen observador no puede no ver su opuesto: el movimiento hacia adentro (para el cual no hay nombre conocido), un occidental resuelve monísticamente el dilema con el adjetivo “endógeno”, “desarrollo endógeno”, donde lo sustantivo, sin embargo, sigue siendo “desarrollo”: este es el nombre moderno del dios occidental.

El concepto de “desarrollo endógeno” es una señal de que se ha percibido la limitación del concepto de “desarrollo” a secas, pero todavía no se tiene las herramientas conceptuales para nombrar su opuesto y luego para buscar el tinku con su contrario, del que podría salir un nuevo concepto como “armonía”, “equilibrio”, “homeostasis”, que deje atrás no sólo el concepto de “desarrollo”, sino también sus adjetivaciones que aparentemente sólo valen para los países atrasados, no para Occidente.

Tampoco es válida la tesis de los desarrollistas tercermundistas, quienes sostienen que también los países atrasados tienen derecho a un desarrollo ecocida y etnicida. Sencillamente, ateniéndome a los resultados de los últimos quinientos años, pienso que “desarrollo” es un concepto a ser superado por todos, tanto occidentales como orientales. Esta indagación debería poder producir un nuevo concepto que debería ser vinculante para todos, sobre todo para la civilización occidental y donde la civilización oriental, en concreto la indianidad, podría mostrar el know how de cómo se llega al equilibrio de los opuestos, social, política y técnicamente.

Otro tanto vale para el concepto hermano de “progreso”, tan emocionalmente importante para Occidente. Todos sabemos, sin embargo, que se basa sobre una concepción rectilínea y progresiva del tiempo que la mecánica cuántica ha demolido; no hay tal cosa. Sin embargo, Occidente todavía no ha empezado a pensar las consecuencias sociales, políticas y las implicaciones filosóficas y hasta teológicas que trae consigo esta constatación. ¿Qué implicaciones puede traer ponerse a pensar que las nuevas tecnologías nos permiten fotografiar el nacimiento de galaxias que ya han desaparecido? ¿Cómo vivir en un universo relativístico, incierto, contextual? La indianidad nos puede dar claves, pautas, tips para una nueva ética cósmica.

Ciencia y diálogo intercultural

El pundonor de Occidente se cifra en este concepto. Se resiste todavía a aceptar el hecho de que es un saber que ha excluido, por diseño, los valores y lo cualitativo, y que ello produce, precisamente, el “malestar en la civilización” del que hablara Freud, al punto que una rara ceguera cognitiva, querida y mimada, sale a flote cuando se obser-

va, por ejemplo, cómo su ciencia económica sólo puede producir riqueza creando pobreza, o sus adelantos tecnológicos provienen de la industria de la guerra y la matanza a gran escala. Esas paradojas no hacen estallar todavía su ethos civilizatorio. Sus ciencias aplicadas consisten en poner parches a los desaguizados catastróficos de sus ciencias básicas. Todo esto no es muy sensato.

Sin embargo, los sabios de Occidente ya han empezado un diálogo entre ciencia y misticismo. No es casualidad que éstos sean físicos, biólogos, neurólogos, matemáticos. Las ciencias sociales y humanas deben seguir esta pauta abierta por los científicos que hacen ciencia dura. Hay que decir que las así llamadas “ciencias del desarrollo” son, hoy por hoy, los últimos baluartes secularizados del colonialismo y la extirpación de idolatrías de la cristiandad; lo más retrógrado y reaccionario.

AGRUCO y COMPAS hablan de “diálogo intercientífico” en un sentido muy peculiar que no me parece consistente. En primer lugar, no lo hacen en el buen sentido que ya se está produciendo en las universidades europeas y americanas, ejemplos de ello son, por mencionar, la obra de Edgar Morin en Francia, de Peter Sloterdijk en Alemania, de Ken Wilber en Estados Unidos.

Haciendo una lectura comprensiva y positiva, una interpretación, me parece que lo que mentan es más bien un “diálogo intercivilizatorio”, un diálogo entre Occidente y la indianidad, en ese sentido, sería una propuesta de vanguardia además que necesaria.

Sin embargo, está la literalidad, hay que respetar las palabras usadas. Entiendo la fascinación que produce la palabra “ciencia” y más si aparece en un contexto donde sale la palabra “universidad”. ¿Cómo usar esta palabra mágica en lo que parece que se quiere hacer? Simple: se declara “ciencia” a la “sabiduría” indígena o a su “tecnología simbólica”, luego se usa otras palabras ahora fascinantes: “diálogo”, “cultura” y tenemos el nuevo “paquete tecnológico” para uso de la cooperación internacional en la próxima década.

Desearía advertir sobre dos peligros que siento. Uno puede ser leído en el mismo programa del Seminario Latinoamericano para el Diálogo Intercientífico y el Fortalecimiento de las Ciencias de los Pueblos Indígenas Originarios, que consiste en entender, en la lógica kantiana, el objeto llamado “desarrollo endógeno sostenible” dentro de los compartimentos de las facultades y al interior de ellas, como un programa de extensión universitaria, digamos, de la Facultad de Sociología que mantiene relaciones con agencias de financiamiento bi y multilateral para hacer mejor el trabajo de desarrollar el mundo a imagen y semejanza de Occidente respetando, sin embargo, las culturas. Con

lo que se estaría muy lejos del verdadero *diálogo intercientífico* que ya se está dando en Occidente.

El otro peligro consiste en entender este “diálogo intercientífico” en la lógica colonizadora que estriba, como sabemos, en deglutir al otro, pero sin cuestionarse a sí mismo lo más mínimo y sobre todo sin reconocer la alteridad de ese otro saber y su irreductibilidad, y lo conveniente que es para la humanidad que haya un “saber-partícula” y un “saber-onda”.

Tenemos que darnos cuenta de que estamos hablando de cosas diferentes. El pensamiento, el conocimiento y el saber indígena emergen más rotundamente del hemisferio cerebral derecho. Lo homeomórfico en Occidente emerge del lóbulo cerebral izquierdo. Comprender esta diferencia es fundamental para, como humanidad, dar un paso adelante que implique, esta vez, la complementariedad de las dos energías antagónicas: bosón y fermión.

Es preciso decir que se trata de dos cosas distintas. Pensar lo que significa y entraña una fábrica, y lo que significa y entraña una chacra andina puede dar una idea de las diferencias que trato de mentar. Un diálogo entre ambas magnitudes no es posible, como no se pueden sumar peras con manzanas.

¿Cómo entender el diálogo? Desde un punto de vista cuántico, los seres humanos estamos constituidos por las dos energías antagónicas que componen también el universo; desde un punto de vista civilizatorio, los occidentales colapsamos como partícula, pero ello no significa que no tengamos también la función onda; la tenemos, pero reprimida y subalterna. Este es el primer diálogo *ad intra* que hay que mantener. Los orientales tienen que hacer lo mismo. Luego, como seres humanos, tenemos que sopesar cómo equilibrar el planeta con ambas energías. En este momento es evidente que la humanidad tiene que cultivar y desreprimir la función onda para poner coto a la metástasis cancerígena que la función partícula ha introyectado en el planeta a través de su ciencia y tecnología.

Es muy probable que los colonizados en el monoteísmo occidental acepten alborozados este diálogo intercientífico y hasta lo consideren un honor o un derecho conquistado. Lo que va a suceder, si se da esta ceremonia de la confusión, es que terminen capando de su alteridad su saber, de su peculiaridad, para hacerlo compatible con el saber científico. Sabemos que a algunos intelectuales indígenas les fascina la idea de que ellos también tienen “filosofía”, “ciencia”, “tecnología” y así a las clásicas palabras se le añade el adjetivo “andino” o “amazónico”, o el prefijo “etno”. Como decía

Heidegger, y estoy de acuerdo con él, sólo se debe llamar filosofía a la que han hecho los griegos y sus sucesores en base al concepto de logos; y ciencia al proyecto galileano basado en la razón, la materia tangible, mensurable, basada en la física newtoniana.

No partimos de cero

Me parece que en este Encuentro sería oportuno que se aclare previamente por el sentido y significado de los conceptos usados para arrancar bien y coadyuvar a dar un paso hacia adelante, entendiéndonos como seres humanos y no como desarrollados y subdesarrollados.

La descolonización del pensamiento en las sociedades no occidentales no es de ahora, aunque es débil, porque la tendencia hegemónica iba hacia una occidentalización acelerada; digo iba porque a estas alturas es inocultable que este intento de homogeneización global no es posible; es como pretender que sólo exista la energía fermiónica o que la humanidad esté compuesta sólo de varones. En los Andes tenemos el trabajo pionero del PRATEC, CADA y AGRUCO. Precisamente el Taller COMPAS sobre “Lecciones aprendidas y perspectivas para un desarrollo endógeno sostenible y su articulación a un consorcio de universidades” me parece que abona la idea de que no partimos de cero.

Reflexiones y comentarios acerca de los avances hacia el diálogo intra e intercientífico entre comunidades ontológicas

*Luis López*⁴⁰

Anima tanto a la exposición del doctor Rist como del doctor Medina la necesidad no de relativizar el sistema de conocimiento hegemónico, sino más bien poner en diálogo sistemas de conocimientos históricamente contrapuestos producto del sistema colonizador.

Poner en diálogo estos dos sistemas de conocimiento, sea a través de lo que el doctor Medina denomina convergencia o mediante lo que el doctor Rist denomina diálogo intra e intercultural; pero al margen de las denominaciones que se le asignen creo que ambas exposiciones plantean la necesidad de un diálogo que va a permitir a la postre mejores formas de convivir de manera más saludable, agradable y oportuna con la naturaleza, entonces en base a esas convergencias que en la exposición de Medina aparece muy acotada a lo que está pasando en Bolivia y se plantea preguntas sobre la Constituyente sitiando el escenario, a mi entender, de manera muy acertada en este conflicto de sistemas de conocimiento, en este conflicto de maneras de leer la realidad y en este conflicto de dos formas de leer lo que podríamos llamar democracia.

En ese sentido, creo que el trabajo de J. Medina es rico, provocador, sugestivo y que merece una lectura más calmada y analítica, puesto que me parece que trae elementos importantes para repensar la situación de la universidad pública y la Universidad Mayor de San Simón, y perdónenme que me centre en esto porque quisiera luego ubicar estos dos trabajos en lo que es más mi ocupación, que es la educación y el trabajo que estoy desarrollando ahora al interior de la universidad.

⁴⁰ Luis López es Director del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PROEIB-Andes) de la Universidad Mayor de San Simón. Bolivia.

Javier Medina comienza a cuestionarnos a partir de lo que él llama la cuestión de las palabras, por ejemplo, si deberíamos mantener el propio nombre de universidad, el concepto de universidad como parte de un ejercicio de reconstrucción epistemológica, o proponer una suerte de “la casa del alto saber”, se pueden ver diversos modelos como el propio modelo occidental del colegio Francia, por ejemplo, del colegio de México para tratar de imaginar otras formas de construir esa casa de alto saber indígena en la cual se estructure una currícula sin la visión dicotómica de la oposición entre sistemas de conocimiento para llegar hacia alguna convergencia o algún diálogo de saberes, un diálogo intercultural créanme que es algo que ha estado en la preocupación de un gran grupo de gente que ha ido tratando de buscar espacios en las últimas dos décadas dentro de los pequeños márgenes que la oficialidad de la escuela ubicada en territorio indígena permitía.

Recuerdo un viejo trabajo que hicimos con Anette Tediechi en Puno, ya en los años 1981 y 1982, cuando nos preguntábamos si para la enseñanza de la ciencia teníamos que partir desde un paradigma de la oposición o desde un paradigma de la complementariedad, tanto una exposición como la otra me recuerdan de algunas intuiciones que teníamos porque no ahondábamos mucho en el tema, estábamos trabajando en los primeros dos o tres grados de la escuela primaria en ese entonces.

Mientras que Stephan se refiere más bien ya a la investigación y a la formación universitaria, también encontrábamos prácticas de los migrantes aymaras que viajaban hacia la costa peruana a trabajar temporalmente en sembradíos y cómo ellos traían de la costa hacia los 4.000 metros de altura diversos tipos de plantas que crecían en la costa y las cuidaban, las criaban para ver cuál sobrevivía, entonces de cuatro o cinco plantas que traían cada año por ahí una se adaptaba a ese nuevo hábitat y es la que comenzaba a proliferar en una comunidad de migrantes; entonces con Anette Tediechi decíamos ¿eso no está en la base del proceso de experimentación científica?, entonces en qué tipo de situaciones estamos, ¿por qué oponemos el saber local, el saber tradicional, la intuición del migrante a lo que llamamos conocimiento científico?, entonces esa pregunta de los años ochenta encuentra una mayor respuesta hoy en lo que he escuchado de Stephan y Javier, y la pregunta de si oposición o complementariedad creo que encuentra respuesta en el segundo de estos términos que formaban parte de nuestra pregunta de los ochenta.

También desde el campo de la educación, haciendo referencia a los desafíos de Javier y a las consecuencias como le llama Stephan a los resultados que nos plantea para una universidad intra e intercultural, tienen que ver con algunas cosas que están ocurriendo en la universidad y que yo quisiera compartir con los dos expositores. De un tiempo a esta parte, producto también de lo que ha ocurrido en Bolivia, esa realidad

que interpela sobre todo a partir de octubre de 2003 con mucha fuerza, diversos sectores de la universidad y particularmente el estudiantado de San Simón han comenzado a cuestionarse en qué medida la universidad debe cambiar y responder a esa Bolivia de hoy. En ese sentido, se han venido llevando a cabo diálogos entre dirigentes universitarios, y entre docentes y dirigentes universitarios para encontrar algunas salidas que puedan plantearse en el congreso institucional que tendrá la universidad en el último trimestre de este año para ver de qué manera puede responder a esta realidad que cuestiona a una universidad como la universidad boliviana en general, que ha sido fundada desde otros paradigmas, desde otros cánones, para otro tipo de sociedad, para otro tipo de alumnado distinto al que asiste mayoritariamente a sus aulas.

Por ello, las preguntas que nos plantea Javier al final son sumamente pertinentes y creo que deben motivar la reflexión en la Universidad Mayor de San Simón respecto a nociones como desarrollo y progreso, respecto a nociones como ciencia. ¿Qué entendemos por ciencia? ¿Qué entendemos por diálogo intercultural? etc. Yo creo que estas preguntas que Javier no ha podido compartir con nosotros esta tarde, pero que están en su texto, deben ser analizadas en la universidad y discutidas entre nosotros porque creo que pueden dar pautas importantes para esa reingeniería de San Simón, que Stephan, por otro lado, nos plantea como algunas consecuencias del análisis que hoy nos formuló y que tienen que ver en resumidas cuentas con cómo democratizar el saber, cómo democratizar el saber, el conocimiento y remover obstáculos que separan innecesariamente el saber indígena del “conocimiento científico”, entre comillas, para llegar a esa complementariedad a la que me refería cuando hablaba de las experiencias por las que transitábamos algunos de nosotros cuando intentábamos también reconstruir la escuela básica a partir de un reconocimiento del conocimiento local.

Jaime Soto⁴¹

Para abordar el tema voy a hacer referencia a los cuestionamientos que han surgido en torno a los principios epistemológicos, ontológicos de las ciencias sociales, las ciencias naturales, partiendo de las siguientes preguntas:

- 1. ¿Si con las exposiciones del doctor Rist y el doctor Medina estamos marcando un hito o sólo se constituyen en modificaciones de un mismo patrón de conocimiento y cosmovisión único?*

41 Jaime Soto es miembro de la Fundación de Desarrollo Campesino (FUNDECAM), de la Universidad de La Frontera. Chile.

2. *¿Estamos dando paso a un nuevo umbral? Yo no creo que podamos responder eso ahora, pero me parecería interesante que en algún momento se reflexione sobre este tema.*

Las exposiciones muestran que estamos dando los primeros pasos para una nueva etapa, pero al mismo tiempo existen varios elementos para pensar que todavía nos estamos moviendo dentro de un mismo sistema de conocimiento, con avances importantes, pero todavía no salimos de un patrón cognoscitivo y cosmovisional único.

Para avanzar en este tema quisiera hacer un recorrido rápido y tratar de comparar la situación que se vive en Chile en la Novena Región, que es de donde vengo. Esta es la región con mayor nivel de interculturalidad en el sur de Chile, donde intentamos ver cuál es la relación que se está dando entre el sistema de conocimiento indígena y el sistema de conocimiento científico, planteándonos los cuestionamientos que se han hecho ya respecto a una complementariedad del conocimiento; en general, lo que se discute es que las críticas parten tanto desde el interior del sistema tradicional convencional como también desde los sistemas de conocimiento indígena.

Es importante tomar nota que las críticas no provienen de una sola vertiente, como lo interpretan algunos autores que aseveran que son principalmente como si las críticas vinieran de los países de la periferia, de los países más marginados. Al menos en Chile, la realidad de la discusión es a partir de las dos vertientes, con la diferencia de que aquí la iniciativa la han tomado los agrónomos; la reflexión, la discusión y la propuesta la promueven ellos desde la Facultad de Agronomía en la Universidad Mayor de San Simón. En Chile, en el sur con la Universidad de Temuco, la discusión y el planteamiento de este tema viene desde las ciencias sociales y las ciencias agronómicas, forestales; las ciencias exactas están mucho más alineadas dentro de un paradigma del conocimiento convencional neopositivo.

La discusión se da en el sector histórico epistemológico, las diferentes tendencias y momentos que ocurren podríamos plantearlos en términos de etapas. En Chile estamos en una etapa fuerte que se llamaba la romantización, que ocurre en diferentes momentos tanto tempranos como tardíos de la discusión y ya consistió en una falsa apreciación de las sabidurías tradicionales, en que se eliminan las debilidades y se subliman las fortalezas, generalmente, la romantización procede de un análisis ahistórico y altamente ideologizado, esa es una constatación que se da en la discusión entre el paradigma de los dos sistemas de conocimiento en la Universidad de Temuco. En ese sentido, yo considero importante que se conozca desde qué posición estoy opinando.

En ese sentido, yo trato de ver la organización de la exposición del doctor Rist, que nos acerca a este paradigma dual; la ontología dual, si analizamos él está posicionado ahí, seguramente mis compañeros indígenas mapuches podrían ser críticos frente a esta aseveración, también otra posición que se da tiene que ver con lo que se ha llamado la duda pluralista, que corresponde a un momento actual en el que por diferentes vías se está arribando a un cuestionamiento frontal hacia la hipervaloración de la ciencia y la tecnología occidental, y a una mayor objetividad y valoración de los saberes indígenas, sin embargo, ya se ha criticado bastante la instrumentalización que se ha hecho de los conocimientos indígenas, al usarlos en los temas de la biodiversidad principalmente, de la salud y de la educación.

Hay algunos acuerdos dentro de las ciencias sociales en relación a revisar los sistemas de conocimiento, la relación que ha ocurrido en este contexto intercultural en la Novena Región; se han planteado alrededor de tres hipótesis, las cuales han sido corroboradas por diferentes investigaciones, como aquella en la que se tiene por objetivo “identificar cuál ha sido el proceso de la relación entre estos dos sistemas de conocimiento”. Una primera hipótesis asevera que el conocimiento en los céntricos tempranos responde a la condición de desequilibrio sociopolítico entre ambas sociedades, condición que por haberse perpetuado dificulta y aun impide hacia el presente que aparezca la respuesta en cuerpo subjetivado y sometido a la observación respecto de cómo es concebido, definido y a consecuencia de ello proyectado y planificado.

Una segunda aseveración dentro de este proceso señala que el predominio del marco conceptual es de orientación instrumental y que no logra superar adecuadamente la tendencia a generalizar, clasificar y usar el conocimiento obtenido, contribuyendo a negar las particularidades étnicas y detener la búsqueda de relaciones más pertinentes.

Una tercera hipótesis da cuenta del momento actual y especialmente de las propuestas de desarrollo que se hacen al pueblo mapuche, señala que mientras los sectores discriminados luchan por ser actores en propiedad pudiendo empoderarse de su naturaleza diferente y al mismo tiempo universal, los otros, los nacionales presos de una ciencia y de una ideología que se retroalimenta no pueden acompañarlos en este proceso de un modo pleno, dado que sus categorías conceptuales no lo permiten.

En este sentido, los conceptos de autogestión y etnodesarrollo no pueden tener la orientación sólo de un sector; no pueden evolucionar por su cuenta dado que necesariamente son condicionados por el otro y requieren su participación en el tipo de escena pública característica de la sociedad nacional.

Al analizar y volver a la pregunta inicial, estas tres etapas dentro del proceso que se ha dado se puede observar que se producen dentro de un mismo sistema de conocimiento; están dentro de un mismo proceso, no se ha avanzado más allá y eso es que encuentro interesante acá con las exposiciones, yo creo que se han hecho los primeros fundamentos como para que podamos dar un paso más allá.

Entre las conclusiones a las que se llegó al revisar estas tres hipótesis se señala que todos esos cambios existen para remover nuestras creencias más profundas, para desde ahí modificar la conducta, pero ello no ocurre en un todo total y armónico, casi todas las manifestaciones de cambio le han exigido al mundo indígena aglutinarse y reordenarse, y aunque no estaba decidido su patrón cultural propio aun tiende a reproducirse cíclicamente.

En qué medida las diferentes transformaciones que han tenido los paradigmas científico y tradicional, y las intervenciones que ello ha implicado también van provocando un cambio en el otro, en este caso en las sociedades indígenas intervenidas no solamente hay un cambio de la ciencia convencional que va desarrollando el paradigma.

En el caso de las dos exposiciones, la propuesta es una ontología dualista de acuerdo a las experiencias que tenemos en Chile en las dos universidades, tanto la Universidad de la Frontera como la Católica, para nosotros tiene mucho sentido esa propuesta; especialmente dentro de las ciencias sociales están sentadas las discusiones básicas tanto en el mundo académico como en las dirigencias organizacionales indígenas, como para sentarse y ver una posibilidad de diálogo a partir de esta propuesta de una ontología dualista, en ese sentido me parece muy interesante la propuesta.

En cuanto a los temas específicos de las convergencias que señalaba el doctor Medina veo esperanzado, en el sentido de que las convergencias que entre los paradigmas, no en un paradigma más desarrollado a un paradigma actual, los nuevos paradigmas y el conocimiento indígena me dan la esperanza de que este diálogo pueda iniciarse lo antes posible.

Especialmente, donde creo que existen más complicaciones en aquello que no fue desarrollado por los expositores y que tenía que ver con el concepto de desarrollo, diálogo intercultural, ahí el doctor Medina se planteó más crítico y quizá con menos esperanza en esa visión, pero la convergencia nos da una esperanza y particularmente me hace mucho más sintonía con lo que es la propuesta de COMPAS, con lo que se está intentando construir para este diálogo, que me parece muy interesante en la perspectiva de la presentación del doctor Rist y ojalá don Facundino no se quede esperando

mucho tiempo más y eso depende de lo que nosotros podamos trabajar en la perspectiva de un verdadero diálogo intercultural.

César López⁴²

Acerca de la ponencia de Stephan Rist. Es evidente que destaca que los supuestos ontológicos y epistemológicos propios del paradigma materialista conciben la realidad como simple y fragmentable, en la que los diferentes fenómenos de la vida son hechos aislados que se relacionan entre sí en forma linealmente causal. Es decir, los hechos se relacionan entre sí por causas y efectos.

En el paradigma cartesiano, las ciencias naturales encuentran fundamento en su carácter estrictamente objetivo. Y aunque las ciencias sociales valoran las relaciones subjetivas entre las personas, su cultura y su medio, mantienen la separación entre lo espiritual y lo material.

La negación del valor de lo subjetivo en las interrelaciones entre los sujetos impide a la ciencia “occidental” la posibilidad de tener una lectura más profunda de la realidad.

La negación de lo subjetivo limita a la ciencia en cuanto a las numerosas preguntas que el sistema de axiomas vigente deja de responder.

La ciencia y sobre todo las ciencias sociales, en su estado actual son incapaces de resolver la diversidad de los fenómenos humanos y sociales al no comprender la vida, la naturaleza y al hombre mismo como un todo complejo e indivisible.

Es la negación de lo subjetivo lo que impide a la ciencia occidental moderna dar respuesta a las inquietudes de don Facundino, que vive la vida en una relación inmanente entre la tristeza de sus chacras de papa, el ritual del agua, la veneración a la Pachamama, la lluvia, el Sol, el retoño, el fruto, el sentimiento de colaboración y agradecimiento de la comunidad en una relación holística y total en la que lo subjetivo es plenamente objetivo.

En la propuesta de Rist es fundamental rescatar el valor de lo espiritual en el proceso de recreación del conocimiento y entender que la materia y la energía son manifestaciones de una sola realidad.

42 César López es militar en retiro. Ex Comandante General del Ejército. Bolivia.

Lo espiritual, en ese sentido, no se reduce a lo humano, sino engloba la relación de dar y recibir que es propia de todos los seres vivos, los sistemas abiertos que intercambian la materia y la energía esencial a la vida.

Esa relación dinámica del dar y recibir esencial a la vida es el fundamento y conexión entre todos los fenómenos, bien se ha dicho que “el revoloteo de una mariposa en el Amazonas puede causar un terremoto en Minesota”.

En esencia, la vida es una trama indivisible de mutuas casualidades en la que todo nos causa y causamos a todo.

Esta relación de codependencia propia de la naturaleza, y por ende del hombre, es un principio espiritual universal que rige las relaciones entre todos los organismos y los sistemas, y es parte de una verdad que ha sido vivida desde hace miles de años por los pueblos originarios de todas las latitudes del mundo.

No se trata entonces de buscar la supremacía de un tipo de conocimiento sobre el otro, sino de comprender que la ciencia tal y como la conocemos ha sido incapaz de dar respuesta a los problemas fundamentales del hombre y la sociedad, ha fragmentado la realidad y devaluado el sentido espiritual de las relaciones entre todos los organismos y sistemas naturales y peor aún, ha reducido el conocimiento a la repetición de ideas inertes incapaces de crear sociedades dinámicas que puedan responder a la angustia existencial de los millones de Facundinos que existimos.

Acerca de la ponencia del doctor Javier Medina, él señala que el Occidente hegemónico se resiste a aceptar que la ciencia ha excluido los valores y lo cualitativo de los otros “saberes”. En el sentido más estricto no reconoce como científica y ni siquiera como legítima a la vasta sabiduría de los pueblos originarios.

Establece que a través de la historia la humanidad ha producido dos tipos de conocimiento: uno surgido de la experiencia de vida individual y colectiva que conocemos como sabiduría; y el otro surgido como resultado de la experimentación científica, que ha disecado la dinámica de la realidad, reduciéndola a partes y especializaciones.

La ponencia establece que aunque Occidente ha privilegiado el conocimiento científico sobre la sabiduría, los pueblos indígenas no han separado ambos tipos de conocimiento, aprendiendo a vivir en una relación más equilibrada.

Se establece el nacimiento de un paradigma científico que rompe el dualismo propio del paradigma newtoniano y hace evidente la similitud de los supuestos de la física cuántica con el conocimiento de los pueblos originarios.

En el desafío de armonizar los supuestos del nuevo paradigma científico con la sabiduría y los sentimientos de los pueblos originarios es imprescindible tener en cuenta que modernidad no es sinónimo de occidentalización.

Bolivia es el país más indígena de América y está constituido no sólo por muchas culturas, sino básicamente por las dos civilizaciones: la occidental y la originaria.

La fuerte presencia de estas dos civilizaciones ha impedido que Bolivia logre entrar en la modernidad y construya un Estado de Derecho de tipo industrial capitalista. Así, encontramos un Estado tratando de entrar a la modernidad, aunque su población es mayoritariamente no occidental.

De esto se infiere que como Estado moderno que busca la occidentalización Bolivia ha fracasado; mientras que como Estado postmoderno Bolivia tiene grandes ventajas comparativas, pues el nuevo paradigma científico coincide plenamente con el paradigma animista indígena que predomina en el país.

El paradigma newtoniano ha fragmentado el saber, el conocimiento, la vida del hombre y la sociedad, conduciéndonos a vivir en una esquizofrenia colectiva basada en el yo dividido.

En la sabiduría indígena el saber, el conocimiento, la vida misma es integral y dinámica, un continuo que no puede ser comprendido en forma fragmentada, sino desde su integración. La integración de lo humano consigo mismo, con el otro, y con el medio natural y cultural es un tejido único e indivisible que es la vida.

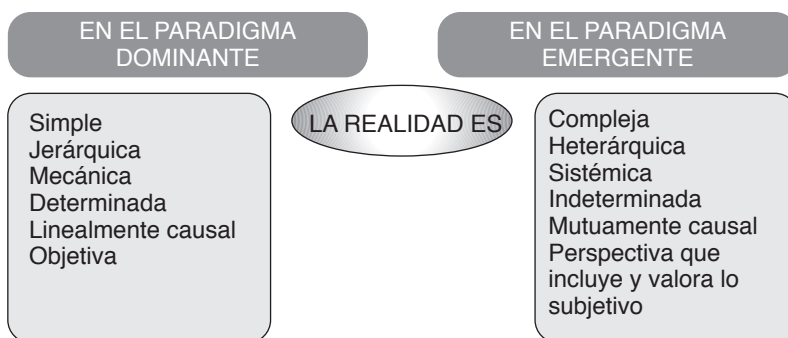
En el paradigma newtoniano se ha concebido una ecología de superficie, los seres humanos por encima o afuera de la naturaleza en una relación antropocéntrica y egoísta. En la sabiduría indígena se vive una ecología profunda, de codependencia e interrelación sinérgica, en la que todos los organismos y sistemas vivos se autorganizan e intercambian la materia, energía e información que posibilita su evolución hacia niveles crecientes de autonomía y complejidad.

Los organismos y sistemas evolucionan en solidaridad y en la construcción dinámica de redes que conforman el micro y el macrocosmos. Aquí es importante señalar que en

la naturaleza no hay individuos aislados, hay relaciones, hay redes y que en esas redes el ser humano a través del lenguaje, la comunicación y el amor logra estados de conciencia en los que se reconoce en sí mismo y en el todo.

En ese sentido, en una relación dialógica con la naturaleza deberíamos con humildad comprender como partes de un todo de relaciones objetivas y subjetivas que se construyen y reconstruyen en forma continua.

Quisiera concluir el comentario a las ponencias de los doctores Rist y Medina haciendo un análisis comparado de los cambios en las creencias básicas que sobre la realidad presentan el paradigma científico dominante y el paradigma emergente, en el que se enmarca la sabiduría de los pueblos originarios:



Es decir:

La realidad es compleja. Las entidades del mundo real son una cantidad diversa de sistemas y organismos complejos que interactúan y se relacionan entre sí formando redes de evolución solidaria.

La realidad es heterárquica porque los sistemas y organismos experimentan por igual órdenes dominantes simultáneas y potenciales, ninguna de las cuales son ordenadas.

La realidad es indeterminada, los estados futuros de los sistemas y organismos son en principio impredecibles.

La realidad es mutuamente causal, los sistemas y organismos son impredecidos, cualquiera de las partes que conforman un organismo o cualquier organismo que confor-

ma un sistema causa y es causado por el comportamiento de las otras partes o los otros subsistemas. Todo afecta a todo. Nada está a la deriva y nada es predecible.

La realidad es una, holística e integrada, y tanto la naturaleza como las sociedades evolucionan en solidaridad, responden al principio de unidad y de complementariedad de opuestos. Nadie evoluciona en solitario.

Jorge Ishizawa

- 1. Las presentaciones de Stephan Rist y Javier Medina, que tengo el privilegio de comentar, son sumamente sugerentes en tanto plantean preguntas claves para superar las aporías de la relación intercultural. Rist ubica el tema directamente con el testimonio de don Facundino sobre su experiencia como jilakata. Es un bello testimonio, pero no excepcional en los Andes. Tampoco lo es la experiencia a la que se refiere. Sin embargo, la pregunta que surge es ¿cómo incorporar un testimonio de esta naturaleza no excepcional en el conjunto de enunciados válidos desde el punto de vista tecnocientífico? Su carácter no excepcional podría hacerlo generalizable, pero desde la perspectiva tecnocientífica los aspectos rituales de la experiencia la hacen ajena al discurso científico. Hace algún tiempo, el doctor Juan van Kessel ha propuesto distinguir como aspectos diferentes de la práctica andina lo simbólico de lo pragmático, que en el testimonio aparecen tan fuertemente imbricados. Para él, entonces, existe una tecnología empírica y una tecnología simbólica, o, mejor todavía, los aspectos empírico y simbólico de toda tecnología. En el caso de la tecnología occidental moderna, el aspecto simbólico ha sido dejado de lado. En el caso andino, el aspecto simbólico se refiere, para van Kessel, precisamente al ritual. En el marco tecnocientífico surge inevitablemente la pregunta sobre la eficacia del ritual. No creo que la respuesta de van Kessel resulte convincente, excepto para aquellos que ya estamos convencidos.*
- 2. Rist busca otro camino y encuentra algunas respuestas en la epistemología y la ontología de la ciencia. Se trata del camino de la recuperación de la dimensión espiritual en las ciencias mediante la referencia a algunos resultados científicos sobre problemas que son comunes en la vida cotidiana de los pueblos originarios: influencia de los ciclos lunares, “predicción” climática, etc. Sin embargo, su propuesta de basar el diálogo de saberes en la pregunta común sobre la relación entre espíritu y materia no me parece viable. La razón es que desde sus inicios la ciencia moderna estuvo motivada a desterrar todos aquellos aspectos que podrían prestarse a conflictos racionalmente irresolubles. No debe olvidarse que entonces Eu-*

ropa salía de una larga guerra religiosa y los científicos (o filósofos naturales) buscaron fundar en el materialismo la certeza que podía brindarles un mínimo acuerdo. Creemos que la situación no ha cambiado. Quienes desde la ciencia están dispuestos a un diálogo con otros saberes constituyen una minoría absoluta. Además, las comunidades de científicos tienen formas muy efectivas de aislar a los disidentes y de controlar el contagio. Más ahora que la mayoría está más o menos comprometida en el cultivo de lo que podemos denominar ciencia corporativa, es decir, la ciencia motivada por el lucro, la ciencia de los departamentos de investigación y desarrollo de las corporaciones transnacionales y de los institutos estatales de los países industriales.

3. *Javier Medina se ilusiona también con las posibilidades de diálogo en lo que percibe como cambios paradigmáticos en el quehacer científico actual de Occidente. Esos cambios le parecen tender puentes en tanto convergen en sus características con el saber indígena. Sin embargo, de nuevo tales desarrollos son, en Occidente, reflexiones que los científicos hacen fuera de sus laboratorios en la fundamentación de visiones alternativas a su práctica. Mientras, la actividad científica prosigue su camino inexorable introduciendo, cada vez más, criterios económicos para justificar su pertinencia y eficacia. Me han parecido muy sugerentes y atendibles los “desafíos y provocaciones” del texto de Javier Medina. Advierte ruido en los conceptos utilizados por AGRUCO y COMPAS. Conceptos como “desarrollo endógeno sostenible” y la fascinación por la ciencia presente en la insistencia en atribuir carácter científico al saber de los pueblos originarios, delatan un proyecto que tampoco me provoca entusiasmo.*
4. *Una convicción que se ha perdido en las reflexiones sobre la ciencia, sobre todo a partir del trabajo del biólogo chileno Humberto Maturana y de la revisión de las consecuencias del enfoque de la mecánica cuántica, se refiere a la objetividad de los resultados de la empresa científica y la dependencia crucial del observador en la construcción del conocimiento. Ello tiene una importante consecuencia sobre todo para los académicos universitarios. Se ha recuperado la responsabilidad en el ejercicio de la ciencia. El “efecto observador”, como lo denomina Medina, se extiende no sólo a los conceptos que se utilizan, sino al enfoque que se elige. El enfoque literalmente nos permite ver lo que elegimos ver y nos oculta lo que consideramos irrelevante. En buena medida, vemos lo que queremos ver. Esto no es caprichoso, pero nos remite a la necesidad de hacernos cargo de nuestra apuesta por el conocimiento.*
5. *Hay otra consecuencia que quiero mencionar al pasar. En mi apreciación, el “efecto observador” hace mucho menos importante la exploración de la epistemología del*

conocimiento científico y del saber indígena, es decir, las condiciones de realización del conocimiento logrado (ciencia hecha) y más urgentes los “science studies” al estilo de la antropología y la sociología de Bruno Latour, es decir, el estudio del conocimiento en formación. Aplicado al saber indígena, se trata de la exploración de sus formas de regenerarse en el seno de las comunidades entendidas, como quiere Medina, como “comunidades de aprendizaje”.

6. *¿Cómo encontrar en este contexto un “concepto vinculante para todos” como pide Javier? En nuestra opinión, esta búsqueda implica, en gran medida, no un esfuerzo racional por fijar un objetivo cognoscitivo común, sino un despojamiento de intereses personales y corporativos, y el abandono de agendas de investigación. Convoca voluntades, no mentes racionales. Más que un “concepto” se trataría de un “proyecto indígena” en los términos de Linda Tuhiwai Smith, la autora de Decolonizing Methodologies.*

7. *Desde que en el año 2000 conversamos con autoridades tradicionales del área quechua altoandina, y desde antes en comunidades aymaras, se ha ido haciendo claro ese “proyecto”. Se trata de la recuperación del respeto. Estas autoridades expresaban su sentimiento de una generalizada falta de respeto que se ha instalado en la vida comunitaria: “Hemos perdido el respeto por nuestros apus y achachilas, por la Pachamama, ya no servimos a ellos. Los niños no saludan a sus mayores. Entre nosotros hay riñas”. En años sucesivos el diagnóstico se ha ido haciendo más claro, atribuyéndose a la escuela rural una responsabilidad importante en esa pérdida generalizada de respeto. El diagnóstico tiene dos aspectos a destacar: 1) las comunidades andino-amazónicas conocen formas de recuperación del respeto que requieren sólo un mínimo apoyo externo; y 2) partiendo de las comunidades andino-amazónicas, tiene un alcance global, ya que no otra causa tiene la crisis ecológica actual. Por otro lado, no sabemos si es un diagnóstico que se puede globalizar, pero no tenemos duda de que se trata de un “proyecto indígena” que puede resultar “vinculante para todos”.*

Respuestas de los expositores

Javier Medina

Las ideas fuerza que surgieron tanto en las exposiciones y los comentarios estuvieron orientadas al tema de colonialidad y diálogo intercultural; los que hemos sido educados en el monoteísmo tenemos una visión en la que siempre están separados Dios de la naturaleza, mente del cuerpo, tiempo de espacio, sujeto de objeto.

Tenemos gran facilidad para hablar de interculturalidad; de hecho, la bibliografía al respecto es muy grande, pero no tenemos la sensibilidad para entender en qué contexto material sucede eso; en el caso nuestro sucede en un contexto de opresión en el cual es muy difícil hablar desde esa asimetría de respeto, de poder; esta es una reflexión para quienes venimos del lado monoteísta porque nos podemos hacer la ilusión de que con conferencias, talleres, libros y publicaciones efectivamente hay diálogo intercultural y de hecho no lo hay; es más, desde 1500, desde el primer instante del encuentro entre Occidente con la indianidad, ésta muestra su predisposición al diálogo con el otro y lo hace por razones cognitivas de software, es la lógica del tercero incluido, es la convicción de que el individuo en sí mismo está incompleto si no es llenado por el otro; esa es la vulnerabilidad de la indianidad, por eso es que la conquista fue tan fácil.

Si en este tipo de foros estamos tratando de posesionar este tema en el debate público, es decisivo que nos demos cuenta de que existe una simetría de tipo colonial donde hay opresores y oprimidos, incluidos y excluidos, y eso persiste.

No hay diálogo de saberes y nada. Pero para dar una salida a esto tenemos en Bolivia la Asamblea Constituyente, que es un momento privilegiado donde esta simetría respecto al poder podría cambiar de una manera democrática y civilizada, entonces para

que las reflexiones y nuestro trabajo tengan cable a tierra, a cosas concretas, deberíamos focalizar nuestra energía no sólo los bolivianos, sino los amigos de otros países en ver en Bolivia un espacio privilegiado en el mundo, en este momento en la forma en que la interculturalidad puede expresarse constitucional y políticamente en un Estado, por ahí vienen los tiros en el mundo; pero este es un laboratorio especial donde todos podemos aprender cómo la interculturalidad, desde la visión occidental, puede resolver su problema más básico de que no hay un diálogo sino entre iguales, jurídica, económica y políticamente.

De otro modo nos estaríamos engañando, entonces yo diría que como los amigos indígenas mapuches sacaron a flote este elemento, yo no puedo decir que estoy muy de acuerdo con ello y que ese es el punto importante, que por nuestra tradición lógica de separación mente-cuerpo tendemos a hablar en abstracto de interculturalidad, de diálogo de saberes y tenemos una ceguera cognitiva para este hecho de las relaciones de fuerza material y que todavía hay esa especie de colonialidad en este país también los indígenas estamos contaminados con esa especie de contaminación del cerebro, habitamos una cárcel de palabras, creo que esta cárcel de palabras hay que romperla; pero no logocéntricamente, sino en el sentido más amplio de la palabra para superar esa diferencia, que es la que impide que haya un diálogo.

Stephan Rist

Creo que hay una preocupación de que desde la universidad se pretende colonizar lo que es el saber indígena, creo que ahí tendríamos que estar muy claros respecto a que “el saber indígena se produce, se reproduce en el pasado ahora y en el futuro será igual, siempre... fuera del ámbito académico”. Entonces en este sentido la pregunta que estamos haciendo es la siguiente: ¿desde la universidad, cómo nos articulamos con este ámbito donde el saber indígena vive y se reproduce?, y el otro aspecto de resaltar esto ya no desde una universidad significa preguntarnos ¿qué significa no solamente para mi institución, sino para mí como persona?

Los compañeros mapuches lo han dicho muy claro que el conocimiento se produce de manera distinta en el contexto de la universidad y en el contexto de una comunidad cualquiera sea esta. Entonces yo creo que más bien lo que tenemos que ver es cómo nos articulamos entre estos dos lentes, esa es la reflexión que quisiéramos compartir con ustedes.

Con mucha razón se ha dicho si vemos entre esas convergencias entre lo que está pasando en los márgenes de lo que es la ciencia ortodoxa, eso no nos tiene que llevar

a pensar que todo está resuelto o está bien, sino la lucha que ustedes están viviendo en sus comunidades también la tenemos que llevar desde las comunidades científicas. Porque si hablamos de nuevas maneras de ver la biología, nuevas maneras de percibir la situación del hombre dentro de un contexto amplio al leer la teoría sistémica o la física cuántica, ahí nos colocamos en los márgenes de un aparato, de una comunidad científica muy poderosa que no quiere que esto avance.

Entonces por eso creo que en una propuesta puede ser que vayamos a ver cómo hacemos alianzas desde las comunidades indígenas con la universidad pública, ya que ésta vive de los impuestos del pueblo, pero no de una manera ciega, sino que veamos al interior de las universidades con quiénes realmente vale la pena hacer una alianza, creo que ahí los criterios están muy claros, por ejemplo, si encontramos una situación en una universidad donde el conocimiento indígena se acepta, pero sus orígenes no los podemos aceptar, entonces ahí tenemos una barrera muy fuerte. Mi sugerencia sería entonces preguntarse hasta qué grado es pertinente aliarse con esta institución que tiene esta percepción utilitarista de lo que es el conocimiento indígena.

CAPÍTULO 3

Caminos para el diálogo entre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y la ciencia occidental moderna

Reforma universitaria y educación intra e intercultural, hacia un nuevo paradigma de la educación superior en Bolivia y Latinoamérica

*Franz Vargas*⁴³
*Freddy Delgado*⁴⁴

El contexto socioeconómico y político mundial

En el contexto global, la economía de mercado en su fase transnacional (modelo neoliberal o globalización del mercado) ha sido el factor principal para la actual crisis social, económica y política en los países denominados del Tercer Mundo.

Este modelo, que ha surgido como la única alternativa para promover un desarrollo y eliminar la pobreza y la desigualdad, ha originado una crisis financiera internacional por el carácter especulativo de la economía de mercado y la inestabilidad de los mercados financieros. La creciente desigualdad y mayor pobreza material y moral se puede verificar en los datos estadísticos de 1998, donde 1.200 millones de personas en el mundo vivían con menos de un dólar diario.

La competencia ha sido y es todavía el mecanismo básico de acción entre los individuos, fortaleciendo la propiedad privada que prevalece ante la solidaridad, el comunitarismo y las relaciones sociales de reciprocidad. El debilitamiento del trabajo colectivo-comunitario y la seguridad social han prevalecido ante un fortalecimiento del individualismo y la inseguridad ciudadana.

Los derechos humanos han sido reducidos a derechos del mercado, donde la seguridad jurídica está más en función de las relaciones comerciales, restringiéndose la libertad a la posibilidad de comprar y vender.

43 Franz Vargas es Rector de la Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba - Bolivia.

44 Freddy Delgado es Director Ejecutivo del Centro Universitario Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) de la Universidad Mayor de San Simón, y Coordinador de Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS), Latinoamérica. Bolivia.

La crisis ecológica global se ahonda, donde es alarmante la disminución de la diversidad biológica y cultural, el aumento del efecto invernadero, la escasez de agua dulce, la erosión de suelos y la pérdida de la capacidad productiva y de manejo de los recursos naturales.

Por otro lado, impulsada desde las transnacionales y grupos de poder económicos dominantes, existe una política no explícita de recolonización de tierras-territorios y sus recursos naturales a través de la creación de áreas protegidas y programas de desarrollo e investigación que buscan la explotación y uso privado de los recursos naturales renovables y no renovables, a través de lo que se ha denominado derechos de propiedad intelectual y patentes, muy ligados a los acuerdos de libre comercio.

En este contexto se desarrolla un científicismo instrumental que lleva consigo una racionalidad de manipulación y dominación, y que excluye la ética bajo la premisa de una neutralidad valorativa. Si bien la ciencia occidental moderna ha sido usada como un instrumento de dominación en las diferentes etapas de su historia, no hay duda de que este riesgo es mucho más alto en esta etapa del capitalismo transnacional.

Finalmente, en Latinoamérica y el mundo se han impulsado, desde la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO), reformas educativas que no necesariamente reconocen el contexto socioeconómico local y menos revalorizan la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y fortalecen sus identidades, aspectos fundamentales para la conservación de la diversidad biológica y cultural, más aún en contextos como el de los países andinos, donde la diversidad es una de sus mayores riquezas.

El contexto latinoamericano

América Latina representa más del 8% de la población mundial, con una mayoría de pueblos de origen indígena y mestizo, donde Bolivia, Guatemala y Perú son los países con una alta población indígena originaria. Veinte millones de latinoamericanos viven fuera de su país de nacimiento, de los cuales quince millones residen en EEUU.

Además del español y el portugués, se habla una serie de lenguas y dialectos, destacando el quechua, aymara, lenguas mayas (como el quiche, quechi), el mapuche y el guaraní (con varios dialectos).

En América Latina existe un proceso de creciente concentración urbana. En 1950, el 60% de la población residía en el área rural, en la década de los noventa más del 70%

vive en el área urbana, aunque se mantiene una alta relación campo-ciudad (CEPAL, 2004).

América Latina es la región del mundo con la peor distribución del ingreso y el índice más alto de criminalidad:

- El 5% de la población se lleva el 25% del ingreso nacional, en contraste con el 16% del sudeste asiático o el 13% de los países desarrollados.
- El 20% más pobre recibe sólo el 4,5% del ingreso nacional (Iriarte, 2002).
- Elevados índices de pobreza e indigencia. En la última década, la pobreza se ha mantenido en torno al 45% de la población y la indigencia en el 20%, siendo para el sector rural un 64% y 39%, respectivamente.
- Existen lentos procesos de recuperación. En los últimos cuatro años hay una leve mejoría de un 1% de la población, pero la crisis social económica continúa y pone en cuestión las bases fundamentales de lo que ha sido la relación Estado-sociedad, y los sistemas democráticos y su institucionalidad.

La universidad pública latinoamericana

La crisis del sistema democrático liberal y del modelo de desarrollo, que ha priorizado la acumulación acelerada de capital sin una redistribución equitativa y un incremento de la pobreza material, sin duda ha afectado al sistema educativo y a la universidad pública latinoamericana.

Su institucionalidad está en cuestión:

- Hay poco acercamiento a la problemática social y económica de la región y del país (no se conoce la realidad nacional).
- Masificación de la educación (55 mil estudiantes en la UMSS; 65% viene de ciudades intermedias y 35% de zonas rurales).
- Reducción del presupuesto para la universidad pública latinoamericana.

El contexto de la universidad pública latinoamericana

La crisis no puede ser resuelta desde el paradigma único de universidad-empresa ni desde el modelo conceptual de la razón instrumental que prioriza la economía de mercado:

- Reformas educativas sin pertinencia. Las reformas educativas basadas en lineamientos de la UNESCO no han logrado los resultados esperados y se han concentrado en la educación primaria.
- Educación occidentalizada. La universidad pública en Latinoamérica y en Bolivia en particular tiene una población intercultural, pero sus políticas, estrategias, objetivos y contenidos curriculares sólo han considerado la visión occidental moderna.
- Marginalización de lo intra e intercultural, que han sido tratados desde la periferia (principalmente por la cooperación internacional, generando importantes experiencias piloto).
- Fondos concursables dirigidos. Los proyectos impulsados por el Banco Mundial para el mejoramiento de la calidad de la educación superior no han aportado a una educación intercultural (FOMCALIDAD en Bolivia).

La dependencia ideológica de la universidad y del sistema educativo

El sistema universitario, sus pilares y procesos fundamentales (enseñanza-aprendizaje, investigación e interacción social) están dominados por la epistemología, ontología y gnoseología del conocimiento científico occidental moderno como único paradigma. Consecuentemente:

- Se limita el conocimiento total al excluir otros saberes.
- En la relación universidad-Estado se prioriza la universidad-empresa, reduciendo la apertura hacia el conocimiento universal y la diversificación productiva.
- Se da una mercantilización e internacionalización de la educación (amplia oferta de programas de educación continua y a distancia con muchos contenidos externos descontextualizados de la realidad local, nacional y regional).
- Hiperespecialización en áreas no estratégicas e impertinentes para el contexto latinoamericano.
- Las reformas institucionales se basan en un modelo tecnocrático-racionalista.
- La interculturalidad es norte-sur (sur receptor de la cultura de occidente).

Esta dependencia ideológica de la universidad y del sistema educativo recae en el paradigma occidental moderno, considerado como la única opción para generar conocimientos, con una tendencia dominante a separar al sujeto de la realidad y el sujeto del objeto, priorizando un pensamiento dicotómico y antropocentrista que despierta los racismos y la intolerancia en vez de la complementariedad, la reciprocidad y la tolerancia en la diversidad.

La propuesta de una educación superior intra e intercultural y transdisciplinar

Esta propuesta tiene como objetivo principal: “Identificar e implementar acciones transformadoras para la universidad pública latinoamericana, que posibilite la reconstrucción de su proceso educativo desde la inclusión de un nuevo paradigma que revalorice las culturas de los pueblos originarios y el diálogo horizontal entre saberes (sur-sur, sur-norte), a lo que hemos denominado: Educación intra e intercultural con enfoque transdisciplinar”.

Los conceptos de intra e interculturalidad y transdisciplinariedad en el marco de la educación superior

La intraculturalidad es concebida como la revalorización de los saberes locales, especialmente de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, que han mantenido una forma de vida más humana y sostenible. Consideramos que es la primera etapa indispensable para fortalecer la identidad cultural, y recrear el saber y el conocimiento al interior y exterior de la universidad.

La interculturalidad “es el intercambio y diálogo de conocimientos, donde el conocimiento científico occidental moderno es uno más”. Se refiere sobre todo a las actitudes y relaciones sociales de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales.

La transdisciplinariedad es entendida como un proceso de autoformación, investigación-acción que se orienta en la complejidad real de cada contexto y como una concepción de vida, trascendiendo el conocimiento disciplinar y la especialidad a través del uso multimetodológico. Es la etapa más avanzada de la interdisciplinariedad. Aporta a un aprendizaje social y societal. Trasciende la disciplina para enriquecer el conocimiento, buscando una permanente complementariedad, donde lo disciplinar fortalece la investigación básica y lo transdisciplinar lleva la investigación aplicada a acciones de desarrollo.

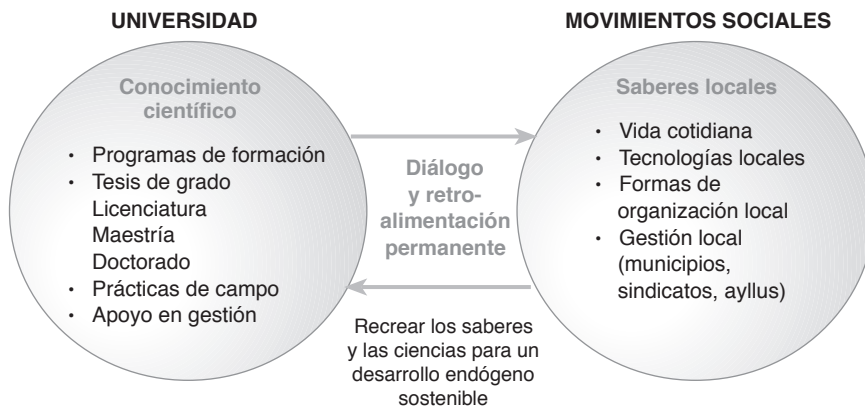
Fundamentos para una educación intra e intercultural y transdisciplinar

Asumir una educación intra e intercultural supone un proceso interno de reflexión, análisis y una apertura a considerar las tendencias de los cambios globales para

fortalecer e incorporar lo local. Para ello es fundamental considerar los siguientes aspectos:

- La revalorización del saber local originario (autodesarrollo o desarrollo endógeno sostenible como potencialidades del ser y no sólo la racional occidental).
- Autonomía y autodeterminación en la formación individual-comunitaria.
- Diálogo de saberes (sabiduría de los pueblos indígenas, saberes locales y conocimiento científico).

En la gráfica siguiente se representa a la universidad, a los movimientos sociales y al pueblo en su conjunto, cada uno con sus roles, aportes y complementariedades. Este diálogo y retroalimentación permanente tiene por objetivo recrear los saberes y las ciencias que hay en Latinoamérica y el mundo, en una perspectiva de desarrollo endógeno sostenible, erradicando la pobreza material, social y espiritual.



Avances para una educación intra e intercultural y transdisciplinar

En el caso de Bolivia y en particular en la UMSS, principalmente a través de las facultades de Agronomía y Tecnología, se ha desarrollado una permanente interacción con los diversos movimientos sociales. Existen convenios y acciones conjuntas con la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba, la Asociación Municipal de Cochabamba (convenios con los 44 municipios del departamento de Cochabamba y otros del país), la Central Obrera Departamental, la Prefectura, microempresas, juntas vecinales, Federación de Empresarios Privados de Cochabamba.

En base a esta interacción se han generado experiencias de proyectos piloto con la cooperación internacional, universidades europeas y norteamericanas: programas de formación integral y transdisciplinar de pregrado, programas de investigación, desarrollo, programas de postgrado articulados a programas integrales comunitarios de desarrollo, en diferentes áreas como son la agroecología, agroforestería, semillas forrajeras y forestales, mecanización agrícola, áreas protegidas, interculturalidad, gestión municipal, gobernabilidad y gobernanza (AGRUCO, Sefo-CIF, Cifema, Basfor, Centro Aguas Agroquímico, Alimentos, Aguas, CEPLAG).

La investigación y la interacción social han generado aprendizajes sociales que recrean la formación académica de pregrado (por ejemplo, entre 1990 y 2004 se han formado 4.500 estudiantes en AGRUCO), en el postgrado (entre 1998 y 2005 se han formado 65 profesionales en agroecología, cultura y desarrollo sostenible y 55 en educación intercultural bilingüe), promoviendo el diálogo intra e intercultural de la población boliviana.

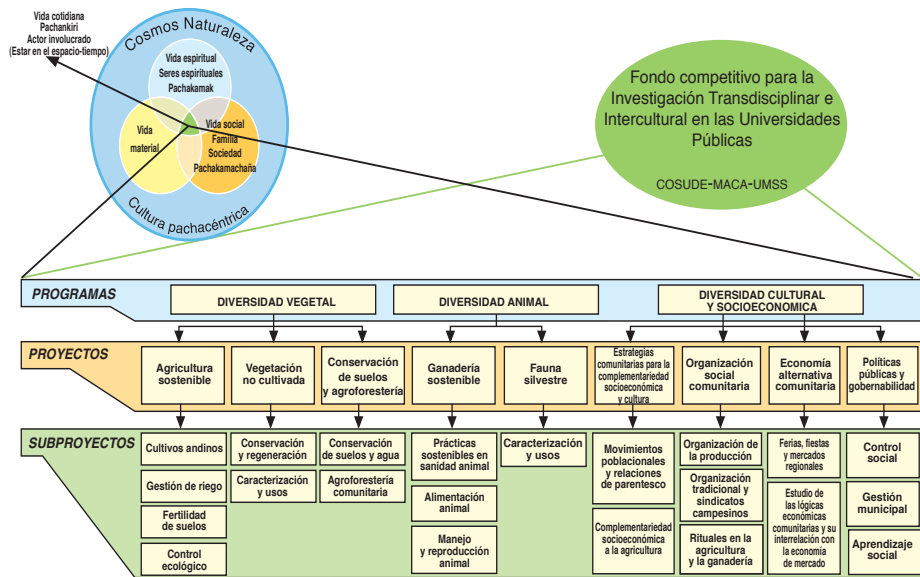
En cuanto a los avances teórico-metodológicos para la generación e innovación de conocimientos desde una perspectiva intra e intercultural y transdisciplinar podemos destacar los siguientes:

- La investigación acción participativa con énfasis en el uso de metodologías de diferentes disciplinas científicas.
- Fundamentalmente investigaciones aplicadas y priorización de la investigación básica en función de las necesidades de la región y del país.
- El aprendizaje social entre organizaciones de base, municipios y universidad pública, revalorizando la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y recreando el diálogo intercultural, priorizando la relación sur-sur.
- La investigación transdisciplinar con énfasis en metodologías cualitativas y análisis de procesos.
- La investigación cuantitativa en base a una priorización hacia el diálogo intra e intercultural y el desarrollo endógeno sostenible.
- La interrelación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales para buscar una relación sociedad-naturaleza equilibrada.
- Las demandas de proyectos y programas de investigación y desarrollo integrales parten de diagnósticos participativos comunitarios en el marco de los procesos de descentralización (participación en la elaboración de planes de desarrollo municipales).

En la gráfica siguiente se presenta un programa intra e intercultural y transdisciplinar de investigación científica y desarrollo, basado en la experiencia de trabajo permanen-

te con comunidades campesinas, municipios rurales y cooperación internacional, el caso de AGRUCO.

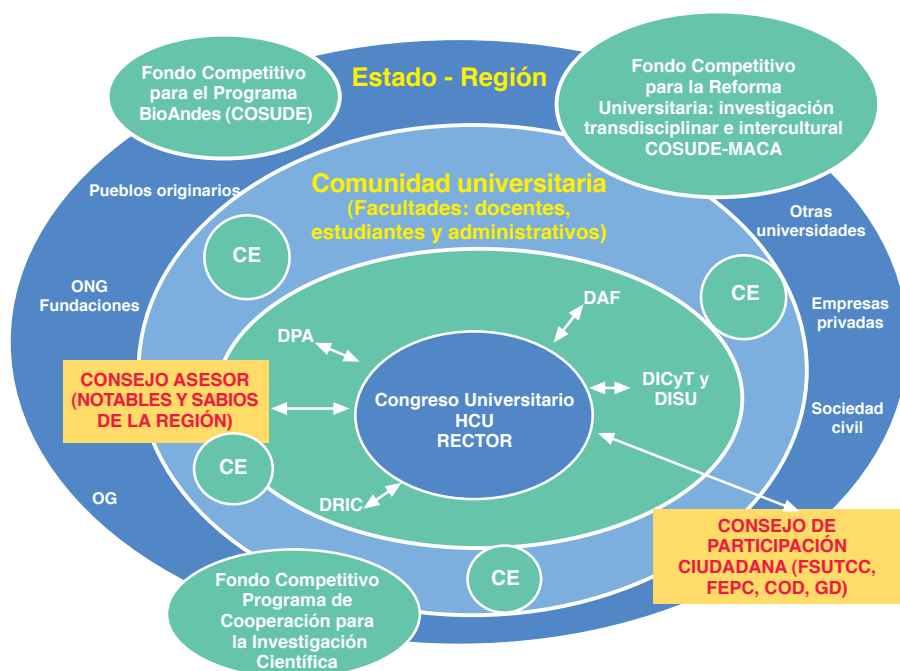
El Programa intra, intercultural y transdisciplinar de investigación científica y desarrollo (15 años de experiencia)



Algunas acciones transformadoras para el desarrollo institucional y estructura orgánica de la universidad pública

El desarrollo institucional de las universidades públicas depende fundamentalmente de su apertura a una mayor participación de la sociedad civil y a una oferta que satisfaga las necesidades y requerimientos de la misma. En esa perspectiva la reforma universitaria debe incidir, en principio, en la estructura orgánica y sus órganos de decisión, basados en los principios de la autonomía y el cogobierno docente estudiantil, que se presentan a continuación (gráfica 1).

Gráfica 1
Propuesta de estructura orgánica y órganos de decisión
en la universidad pública boliviana



En principio se mantiene el Congreso Universitario como máxima instancia de gobierno y representación. El nivel legislativo y fiscalizador está compuesto por el Honorable Consejo Universitario (HCU) y los consejos facultativos. El HCU mantiene los principios de la autonomía y el cogobierno, donde participan los representantes docentes y estudiantiles que eligen un docente como presidente y un estudiante como secretario. El nivel ejecutivo estará presidido por el Rector de la Universidad, el Vicerector, las direcciones universitarias y los decanos de facultades. La Dirección Universitaria de Investigación e Interacción Social tendrá tres subdirecciones: investigación científica y tecnológica, interacción social y educación no formal. Se crea una Dirección Universitaria de Postgrado y se mantiene la Dirección de Relaciones Internacionales y Convenios.

Creación de organismos autónomos y descentralizados para una mayor participación ciudadana

Se propone la creación de un Consejo de Participación Ciudadana que tendría las funciones de proponer políticas y estrategias que permitan cumplir con la sociedad civil en lo social, cultural, económico y político. Participan: la Central Obrera Departamental, la Federación Única de Trabajadores Campesinos, la Federación de Empresarios Privados y el gobierno departamental.

Se propone la creación de un Consejo de Sabios y Notables de la región y/o del país que tendrían la función de asesorar al nivel ejecutivo para la elaboración de programas y proyectos de formación, investigación científica e interacción social que permitan una mayor inserción en la problemática local, regional, nacional e internacional. Donde participarán personalidades meritorias de la sociedad civil, tanto de los pueblos indígenas originarios (amautas) como de los sectores intelectuales y/o académicos, de reconocido prestigio nacional e internacional que no formen parte de la comunidad universitaria.

Los centros de excelencia, los departamentos y el desarrollo institucional de las facultades

A nivel facultativo se replican las funciones y la participación docente-estudiantil instituidas en el HCU. Se incorpora el concepto de “programas de formación” en la perspectiva de ir, en forma paulatina, flexibilizando las estructuras de las carreras y ajustando sus mallas curriculares con una mayor articulación con la investigación y la interacción social.

Los departamentos facultativos tienen la responsabilidad de administrar los programas académicos del pregrado, con una fuerte interrelación con programas y proyectos de investigación. Estos programas de formación se evalúan cada ocho años.

Los centros de investigación e interacción social universitarios cumplen funciones en el postgrado, la investigación científica y la interacción social; deberían participar en la elaboración, ejecución y evaluación de proyectos piloto de desarrollo, complementarios a los programas y proyectos de investigación (PAMS), que retroalimenten y fortalezcan los programas de formación académica de pre y postgrado.

Estos centros deben ser los promotores de una mayor participación ciudadana, surgen de experiencias piloto realizadas con la sociedad civil y la cooperación internacional y

que han demostrado una demanda de la sociedad boliviana y una gestión institucional sostenible. A la fecha existen cinco centros en la UMSS acreditados como de excelencia.

El fondo para la investigación transdisciplinar, intra e intercultural

El objetivo principal del fondo para la investigación transdisciplinar intra e intercultural es: “Proponer lineamientos generales para una reforma universitaria intra e intercultural y transdisciplinar en las universidades públicas de Bolivia y Latinoamérica”.

Los objetivos específicos son:

- Promover la investigación-acción participativa, transdisciplinar intra e intercultural (2) en las diferentes facultades de la UMSS.
- Dar lineamientos generales para la elaboración de programas de formación intra e interculturales a nivel del pregrado y el postgrado. (3)
- Elaborar programas de postgrado (4) (diplomado, maestría y doctorado) en desarrollo endógeno sostenible con un enfoque transdisciplinar e intra e intercultural.
- Ampliar la formación docente (5) en una perspectiva transdisciplinar para una reforma educativa intra e intercultural.

Plan de acción para el Fondo de Investigación

Objetivos específicos	Resultados esperados	Actividades	Indicadores
1	Existen lineamientos generales consensuados con diferentes actores para una reforma universitaria con enfoque intra e intercultural.	Realización de tres seminarios internos. Realización de tres seminarios nacionales. Realizar un seminario internacional.	Memorias con lineamientos por seminario. Memoria sistematizada con lineamientos generales.
2	Se han especializado 300 docentes en investigación-acción participativa con un enfoque intra e intercultural y transdisciplinar.	Ajustes a reglamentos y normas. Convocatorias y selección. Ejecución, monitoreo y evaluación.	Veinte proyectos de investigación-acción en la UMSS.
3	Se han dado lineamientos generales para la elaboración de programas de formación intra e intercultural a nivel del pregrado y postgrado.	Identificación de lecciones aprendidas y sistematización. Publicación.	Una publicación sobre lineamientos generales para la elaboración de programas de formación.

Objetivos específicos	Resultados esperados	Actividades	Indicadores
4	Se tiene un programa de diplomado, uno de maestría y otro de doctorado en Desarrollo, cultura y agroecología, con un enfoque intra e interdisciplinar.	Planificación, monitoreo y evaluación de los programas.	Un programa piloto en pregrado. Un programa de maestría ajustado. Un programa de doctorado en ejecución.
5	Se han especializado 300 docentes en intra e interculturalidad y transdisciplinariedad, y han modificado sus mallas curriculares.	Selección de docentes. Planificación, monitoreo y evaluación del proceso formativo.	Cinco docentes a nivel de maestría/facultad. Cinco docentes a nivel de doctorado/facultad.

Experiencias y acuerdos previos para la creación del fondo para la reforma universitaria

Durante el desarrollo institucional de la UMSS, con 174 años desde su fundación, existe una amplia experiencia en la gestión de la investigación y el desarrollo a través de programas y proyectos apoyados por la cooperación internacional. Con Suiza existe una experiencia exitosa de más de 35 años y actualmente participa a través de algunos proyectos en los programas de gobernabilidad (GODEL) y desarrollo local y promoción económica local (PROMECE).

Las experiencias de AGRUCO en la revalorización de la sabiduría de los pueblos originarios, la intra e interculturalidad, y la investigación transdisciplinar y participativa para un desarrollo sostenible, además de su participación en diversas redes internacionales (COMPAS, MAELA, GRAIN, ASOCAM, ILEIA).

Las experiencias del PROEIB-Andes en el campo de la educación intercultural y las reformas de la educación.

Las experiencias de la DICyT (ASDI-SAREC/Suecia) en la gestión de proyectos de investigación científica interdisciplinar con fondos competitivos.

Las experiencias del Centro de Desarrollo y Medio Ambiente de la Universidad de Berna en el enfoque transdisciplinar y el aprendizaje social y del NCCR a través de los proyectos individuales y los PAMS.

Las experiencias del programa internacional Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno Sostenible (COMPAS) en el diálogo intercultural sur-sur y sur-norte, y el diálogo intercientífico (consorcio de universidades, instituciones de desarrollo y organizaciones indígenas-campesinas).

Impactos esperados con la creación del fondo para la reforma universitaria

En base a las conclusiones del Seminario sobre la interrelación entre el SIBTA y las facultades de agronomía del sistema público (septiembre de 2004), existe un acuerdo previo entre la UMSS y el Ministerio de Agricultura para la creación de un fondo competitivo destinado a las universidades públicas y el interés de la cooperación internacional –Suiza y Holanda– para apoyar estos esfuerzos que prevén los siguientes impactos:

- La Universidad Mayor de San Simón (UMSS) ha realizado una reforma universitaria asumiendo su misión de ser una universidad pública al servicio de toda la población boliviana: multicultural y plurilingüe.
- Ha ajustado sus programas de formación de pregrado y postgrado con mallas curriculares flexibles que consideran el conocimiento científico occidental moderno y la sabiduría de los pueblos originarios como sus dos pilares fundamentales en la gestión del conocimiento y la investigación científica, aportando al desarrollo endógeno sostenible de la población boliviana.
- La intra e interculturalidad, y la investigación transdisciplinar y participativa para un desarrollo endógeno sostenible son la base de la reforma universitaria y los programas de formación de pregrado y postgrado.

Ciencia emancipadora, pensamiento crítico e interculturalidad⁴⁵

*Jaime Breilh*⁴⁶

*Alex Zapatta*⁴⁷

Introducción

La ponencia parte de una reflexión sobre la situación del pensamiento crítico en América Latina, tras enfocar las características centrales del capitalismo actual, hecha una mirada crítica a las corrientes de la ciencia “domesticada” que se han funcionarizado a la lógica del sistema “como herramientas de la hegemonía”. A partir de esa revisión el texto aborda algunos elementos de reflexión sobre la ciencia de perspectiva emancipadora y la interculturalidad.

Aunque el ámbito de reflexión se centra en América Latina, el análisis aborda un contexto más global para dar cuenta de la naturaleza del sistema y el debate epistemológico.

Crisis y renovación del pensamiento crítico

Según Heinz Dietrich, en América Latina las grandes elaboraciones teóricas desarrolladas y sostenidas dentro y fuera de las universidades de la patria grande desde los

45 Presentación elaborada con base en la ponencia presentada por Jaime Breilh en el Taller sobre “El Estatuto Actual, Teórico y Político del Pensamiento Crítico”, en el marco del VIII Congreso Ecuatoriano de Sociología y Ciencias Políticas, y Encuentro de Ciencias Políticas de las Américas. Quito, 26 de julio de 2004.

46 Jaime Breilh, Md.PhD. Médico. Investigador de la Medicina Social; Director Ejecutivo del CEAS y del Sistema Nacional de Investigación sobre la Problemática Agraria (SIPAE); jbreilh@ceas.med.ec.

47 Alex Zapatta. Abogado. Investigador del Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador, SIPAE; sipae@hoy.net.

años sesenta –notablemente el Cepalismo, la Teoría de la Dependencia, el Tricontinentalismo y la Teología de la Liberación– son hoy en día esencialmente recuerdos del pasado. Si el *think tank* del capitalismo liberal del Primer Mundo, la Comisión Trilateral, consideraba a los movimientos democratizadores de las metrópolis de los años sesenta “un peligro para la democracia”, con más razón lo hacían las élites latinoamericanas. Y su respuesta fue drástica frente a la “amenaza”: la eliminación física de los intelectuales y revolucionarios que sustentaban, desarrollaban o practicaban tales teorías. De hecho, la eliminación física de toda una generación de vanguardia intelectual mediante el terrorismo de Estado y el exilio forzado, dispersó la teoría crítica en los países latinoamericanos...⁴⁸

Tras el fin de las dictaduras militares y en medio del proceso formal de democratización de nuestros países, la aplicación de políticas neoliberales, la merma de presupuesto de las universidades y centros de investigación, las penurias económicas de la población en general, y de la intelectualidad en particular, continuaron afectando la sustancia teórico-crítica de nuestra América y de sus universidades, convirtiendo a las últimas, en gran parte, en instituciones de mediocridad científica, cinismo social y cierto oportunismo político.⁴⁹

A pesar de lo señalado, en las dos últimas décadas las luchas sociales, la emergencia de los pueblos indígenas y las crecientes evidencias de la crisis del neoliberalismo han dado aliento al pensamiento crítico y al desarrollo de una reflexión epistemológica renovada y de perspectiva contrahegemónica.

En este marco surge la pregunta: ¿cuál es el contenido y el papel del pensamiento crítico de una ciencia que pretende definirse como emancipadora? Para desarrollar el análisis hemos asumido como premisa de esta ponencia que para conocer las posibilidades de un pensamiento científico, liberador y alternativo es indispensable comprender al mismo tiempo las bases del pensamiento dominante y sus expresiones en la forma de conceptos y enfoques metodológicos de la investigación, y luchar por superarlos acudiendo al espíritu ofensivo que reclama Dieterich.⁵⁰

Ahora bien, se ha dicho que la encrucijada social de las sociedades capitalistas de América Latina en décadas anteriores fue la oposición entre “barbarie y socialismo”;

48 Dieterich, Heinz (2000), “La crisis en las Ciencias Sociales”, publicado en la revista electrónica El Caimán Barbudo.

49 *Ibíd.*

50 Heinz Dieterich, El Foro Social de las Américas, el Foro Social Mundial y el Manifiesto Alternativo de Ignacio Ramonet. Rebelión, 22 de julio de 2004.

una confrontación que muchas veces se resolvió mediante la violenta imposición del terrorismo de Estado y que se legitimó mediante el reconocimiento de algunos derechos humanos básicos para la masa trabajadora; derechos económicos, sociales y culturales reconocidos formalmente en el marco del llamado “pacto social”. Pero ahora la encrucijada es mucho más violenta, pues se trata de la oposición entre pueblos que apenas sobreviven y una forma intensificada de barbarie capitalista que busca convertir todos los derechos humanos en mercancías y pretende sostenerse a base del miedo, el terrorismo institucionalizado de la guerra, y sobre todo mediante la sofisticación de los mecanismos de control cultural y hegemonía.

De lo dicho se desprende un argumento que venimos a sostener y que se encuentra más ampliamente expuesto en nuestro más reciente libro cuyo subtítulo es “Ciencia Emancipadora e Interculturalidad”⁵¹ y que diría así: con el advenimiento del capitalismo tardío o neoliberal, se ha provocado una doble conmoción teórico-epistemológica; por un lado, desde las instituciones y la ideología del poder se ha orquestado una agresiva domesticación de las ciencias, recreándose un arsenal que lo llamaremos neofuncionalista; por otro lado, en los espacios democráticos, al abrirse el sujeto social revolucionario y aparecer nuevos actores, se han multiplicado las perspectivas contrahegemónicas, rompiéndose la unilateralidad del pensamiento crítico, todo lo cual implica la necesidad de un enriquecimiento de nuestras herramientas conceptuales.

Neoliberalismo y despojo como modo de acumulación

En la actualidad se ha escrito mucho en torno de la llamada globalización, enfocada básicamente como un problema de mundialización del sistema económico y del mercado. Desafortunadamente, ese tipo de mirada no enfoca características centrales del capitalismo actual, que lo distinguen de otras épocas. Para nosotros, dos serían las principales características del sistema de dominación capitalista actual, que pesan además sobre la cultura y los fundamentos epistémicos del pensamiento científico: el surgimiento de lo que Castells llama la *sociedad o nueva era de la información*,⁵² y el *cambio de modelo de acumulación* de capital. Revisémoslos brevemente.

En el capitalismo tardío es clave la instantaneidad con que los flujos del sistema económico pueden realizarse sobre la base técnica de la comunicación digital,

51 Jaime Breilh, *Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad*, Buenos Aires, Editorial Lugar, 2003.

52 Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

teleinformática e hipermedia.⁵³ En ese tipo de contexto global los centros de control de la productividad, enlazados con los centros de control del poder político y militar, trabajan como unidad en tiempo real y usan una red de interconexiones e información no sólo para el traficar económico, sino para la reproducción de decisiones económicas en el globo, así como para imponer patrones de reproducción social adaptados a sus intereses estratégicos.⁵⁴ El flujo e intercambio casi instantáneo de información, capitales y comunicación cultural, ordenan y condicionan tanto la producción como el consumo, desplegándose en redes que contribuyen a crear culturas distintas. Como lo hemos comentado en otro trabajo, lo asombroso es que aflora una paradoja en el capitalismo de la información, puesto que, a la par que se aceleran los ritmos de información, se empobrece el conocimiento integral y se rompe el pensamiento crítico; un proceso al que lo hemos descrito como *derrota del conocimiento por la información*, provocado por el vaciamiento de las categorías y los datos, la construcción fetichista de la información y la descomunitarización del saber.⁵⁵

En cuanto al cambio de modelo de acumulación, si bien es importante reconocer dicha revolución tecnológica productiva, la acelerada conectividad de los espacios de poder y el manejo hegemónico de la información, no debemos perder de vista que la raíz de la dominación social radica en los procesos estructurales de un nuevo modelo de acumulación capitalista, donde el mercado apenas reproduce y amplía las relaciones desiguales entre formaciones económicas de distinto grado de desarrollo productivo e introduce nuevos tipos de relación entre la economía, el Estado y la sociedad.

David Harvey, en su último libro *El nuevo imperialismo*, ofrece una novedosa hipótesis sobre lo que él denomina acumulación por *desposesión*.⁵⁶ Según dicho autor, la lógica del capitalismo ya no sólo trabaja mediante la extracción de plusvalía y los tradicionales mecanismos del mercado, sino mediante prácticas predatorias, el fraude y la exacción violenta, que se aplican aprovechando las desigualdades y asimetrías internacionales e interregionales para despojar directamente a los más débiles de sus recursos. Podríamos decir entonces que la desposesión, o mejor *despojo*, se produce no sólo desde el poder imperial sobre los países subordinados, sino desde el poder de las clases dominantes situadas en una región más fuerte de una misma sociedad, sobre las que se ubican en los espacios más débiles de la misma. La noción de *despojo* se

53 Franz Hinkelammert, *Los derechos humanos en la globalización*, San José, DEI, 1997.

54 Jaime Breilh (1999), "Derrota del Conocimiento por la Información", Rio de Janeiro: *Ciencia e Saúde Coletiva* 5(1): 99-114, 2000.

55 *Ibidem*.

56 David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford, The Oxford University Press, 2003.

refiere entonces a un conjunto de prácticas muy semejantes a las que se aplicaron originalmente en aquella época de *acumulación primitiva*, y que permitieron acrecentar los capitales de las potencias y de las clases dominantes mediante una serie de mecanismos de apropiación radical de los bienes.

La lógica social que se ha globalizado ahora es la lógica de la competitividad, que en la Era del Despojo significa explotación máxima del ser humano y de la naturaleza para la operación de fríos aparatos transnacionales bajo conectividad instantánea de empresas descentralizadas hacia todo el Globo y cuya voraz competitividad se sustenta en el desmontaje de facto de todo derecho social y jurídico de la fuerza de trabajo, en la flexibilización de los sistemas de contratación, en la máxima reducción de los salarios y la masiva exclusión de más de una mitad de la población económicamente activa hacia un circuito secundario de la economía y la vida, donde los hombres y mujeres subempleados o desempleados ya no tienen siquiera el derecho a un salario miserable –pero estable por lo menos– y sobreviven en un submundo social y jurídico, donde sólo imperan las leyes de la selva y donde se han colocado como cínica compensación las migajas de ciertos programas focalizados para la contención de la angustia y la explosividad de los miserables. Y así, por ejemplo, cuando ese modelo de concentración radical de la riqueza genera la expulsión masiva de fuerza de trabajo y corrientes de migración hacia otras partes del mundo, las clases dominantes y el poder político que las representa asumen esa migración no como una expresión grave del fracaso económico y humano del capitalismo, sino como una especie de “ley natural” del mercado que se tolera y prácticamente se fomenta porque sus remesas contribuyen a sostener la irracionalidad del conjunto. Claro que en este caso cabría preguntar: ¿y qué dirán esos señores dentro de unos años cuando se autorice la migración de millones de sedientos trabajadores de la China Continental, que desplacen del mercado a nuestra fuerza de trabajo emigrante a precios mucho más bajos?

En definitiva, estamos hablando de un colosal engranaje de destrucción –estructural e institucionalizado– que se despliega para cerrar las puertas a los derechos humanos, afectando profundamente el bienestar colectivo en toda la región y cuya vigencia se impone no sólo a base del temor al hambre y a la represión política, sino que se legitima gracias a un tipo de cultura de resignación, de la cual forma parte un quehacer científico domesticado que alimenta la reproducción de la hegemonía.

Es decir, lo que venimos aquí a sostener es que justamente ahora en la Era del Despojo, cuando cobra mayor relieve ese hiriente contraste entre las máximas garantías de los monopolios y la ausencia de garantías para la vida de las mayorías; precisamente ahora que los pueblos apuran respuestas colectivas ante el atraco evidente de su riqueza y

futuro, es que se ha debilitado el pensamiento crítico en muchos espacios, no sólo en los del mundo académico, sino en los de algunas organizaciones sociales y entidades ocupadas del desarrollo.

En algunos ámbitos, incluso de aquellos que se autodefinen como progresistas, se observa una especie de esquizofrenia intelectual, es decir, una intencionalidad política progresista; pero una práctica científica neofuncionalista que a la “hora del té”, como solemos decir, termina perdiendo el rumbo en un discurso científico que reproduce, bajo nuevos membretes, el clásico fetichismo de las ciencias económica y social del siglo XIX, que limitaban su horizonte explicativo y su mirada al mundo del mercado (no de la estructura de producción) y que restringían las reivindicaciones sociales a la esfera del consumo (no de la equidad y de la propiedad). Lo que empeora las cosas es que muchas veces ese discurso científico fetichista contamina e influye el discurso y la agenda de los movimientos sociales.

En definitiva, lo que queremos decir, con un ánimo de respeto pero también como un cuestionamiento y autocrítica, es que no son suficientes las manifestaciones y discursos antineoliberales ni basta con oponerse públicamente a la corrupción, ni denunciar las desigualdades lacerantes de nuestra sociedad porque todo aquello puede ser perfectamente absorbido funcionalmente por el sistema, si no trabajamos al mismo tiempo una explicación científica de las raíces de la injusticia y comprendemos los vínculos estrechos de esos fenómenos con las bases del sistema capitalista: el descubrimiento de tales relaciones es un acto intelectual liberador. Como lo explicara Gramsci, sólo cuando el movimiento organizado de las masas está atravesado por un pensamiento crítico emancipador y sólo cuando ese pensamiento crítico se hace pueblo, es que surge una contrahegemonía verdadera.⁵⁷ Y nosotros insistiríamos: no es un pensamiento crítico emancipador el que se reduce a una denuncia moral de la desigualdad y los atracos, mientras descuida el análisis profundo de los procesos que los generan. He ahí el reto principal del pensamiento crítico.

En los párrafos que siguen dejamos sentadas algunas hipótesis para explicar esa *domesticación de la ciencia*; esa renuncia a un conocimiento emancipador de muchos investigadores, incluso varios que se proclaman izquierdistas. Es urgente analizar esta problemática, ¿por qué en numerosos ámbitos universitarios, en los del Estado y aun en los de muchas entidades del privado social, se han impuesto contenidos y estilos tecnocráticos que se concretan en programas sociales funcionalistas –algunos de ellos

57 Dora Kanoussi, *Una introducción a los cuadernos de la cárcel*, Pubela, Plza y Valdés, 2000.

respaldados por un costoso aparato publicitario— que aunque se revisten de una terminología supuestamente innovadora terminan siguiendo al pie de la letra las reglas de juego del sistema?

Neofuncionalismo: la ciencia como herramienta de hegemonía

A pesar de que sabemos que no existe un vínculo mecánico entre formas de poder, cultura y pensamiento, no es menos cierto que las concepciones características de cada época guardan relación importante con las determinaciones económicas, políticas e ideológicas de cada momento; que van moldeando aquello que Foucault denominó “las reglas generales o presuposiciones inconscientes que rigen el discurso general de la cultura y el pensamiento”⁵⁸ y que pasan a ser mediaciones poderosas del modo de asimilación de los paradigmas del conocimiento.

En sociedades como las nuestras los escenarios académicos (universidades y centros de investigación) son los espacios privilegiados de la producción científica, donde se dan los más claros nexos entre los procesos de generación de conocimientos y el poder. En efecto, son ciertos departamentos o unidades de las universidades —especialmente, pero no exclusivamente las de régimen privado— los que operan como diseñadores, diseminadores y reproductores de programas, ideas, conocimientos y métodos necesarios para la reproducción de la sociedad de mercado, sea como respuestas a las demandas técnicas de las empresas o como proveedores de planes reformistas. Dependiendo de la ideología inscrita en los planes de estudio e investigación, como en los proyectos específicos de esas entidades, aparecen categorías interpretativas, formas simbólicas, valores, creencias y compromisos que conforman un paradigma —en el sentido kuhniano— y nos muestran modelos interpretativos de fenómenos tan diversos como la educación, la agricultura, la salud, las leyes, los sistemas ecológicos, etc. Dichos modelos científico-tecnológicos están enlazados por una compleja trama de relaciones con las estructuras de poder, representadas en las cámaras o gremios de la producción, en los órganos de gobierno o en las agencias de cooperación internacional. Entonces, sea por la vía de los sistemas financieros y el control de fondos para la investigación, sea por la ruta del control de los programas educativos y de capacitación —sobre todo maestrías y doctorados—, sea por la manipulación de los espacios de cultura y los medios de comunicación colectiva, o incluso a través de la intimidación o coerción directas, el poder se ingenia para hacer viables y visibles unos campos y temas de investigación y enseñanza, o para castigar e invisibilizar otros que cuestionan el sistema social imperante o desnudan sus aristas.

58 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978.

Lo anterior nos conecta con el análisis de una segunda vía de dominio, que es la que se produce al “interior” de la propia actividad académica, pues en el marco de las instituciones productoras de conocimiento e información, y en correspondencia con las condiciones y presiones “externas” que fueron antes descritas, las colectividades de expertos priorizan ciertas demandas, privilegian unos temas y contenidos, y rechazan otros; estimulan ciertas prácticas y líneas de producción de conocimientos. Así, con el pasar del tiempo, por ese camino se acumulan los efectos que busca el poder: el despunte de algunos temas o modas más valoradas por la corriente hegemónica (“mainstream”), que pasan a ser problemas cardinales de los distintos campos disciplinares y que se muestran como puntos de crecimiento en la producción bibliográfica; o, por el contrario, la invisibilización de otros campos y temas, muchos de los cuales son urgentemente requeridos desde la orilla progresista de la sociedad y el saber.⁵⁹ El problema de fondo muchas veces es que de esa manera hemos sido conducidos a una verdadera cultura de la resignación, de renuncia a la equidad, de temor a la crítica profunda del capitalismo, pues una parte de la intelectualidad cayó presa de lo que podríamos llamar el *complejo del muro*, que consiste en una especie de fobia o renuncia sin beneficio de inventario del pensamiento emancipador que inspiró la lucha socialista de las décadas anteriores.⁶⁰ Argumento que nada tiene que ver con la defensa de ninguna ortodoxia cerrada.

Pero es importante comprender que ese tipo de tendencias y sesgos hacia una ciencia domesticada y funcional a las demandas del poder y la hegemonía no se pueden entender solamente como un problema ético, o sea como una simple subordinación moral de los cuadros científicos o técnicos; el meollo radica en el sistema institucional que conduce a esos sesgos y el correspondiente moldeo epistemológico que resulta de la adopción acrítica de paradigmas científicos como el positivismo (cuantitativista) o ahora el racionalismo (cualitativista), que se han revitalizado gracias a la proliferación sospechosa de recursos y fuentes bibliográficas, y que favorecen las construcciones científicas fragmentarias, donde se disipan las relaciones históricas de los objetos de estudio.

Finalmente, existe una tercera forma de apartarnos del compromiso histórico con la necesidad colectiva y es el divorcio de la ciencia hegemónica con el conocimiento no académico y el saber de los otros sujetos sociales, desafío que va de la mano con el de superar la linealidad del pensamiento científico dominante y su construcción eurocén-

59 Jaime Breilh, *Reflexiones críticas hacia una renovación de las políticas de ciencia y tecnología*, Quito, Conferencia sobre Renovación del Socialismo, marzo de 2004.

60 Jaime Breilh, *El asalto a los derechos humanos y el “otro mundo posible”*, Quito, Espacios, 11:71-82, 2002.

trica. Esto es decisivo porque ningún discurso científico se genera al margen de una práctica social y porque ésta se halla entrañablemente ligada a una base social que la sustenta y viabiliza. Es decir, no sólo la construcción del discurso científico no puede deslindarse del discurso social colectivo –y hasta las estructuras lingüísticas y los sentidos y significaciones que subyacen en un contexto cultural inciden sobre la producción de ideas científicas–, sino que ahora sabemos que la interculturalidad es el fundamento de una crítica social más profunda y debemos crear las condiciones y escenarios apropiados para un proceso de construcción intercultural y transdisciplinario.

Una vez que hemos pasado revista al pensamiento hegemónico, enfoquemos los problemas del pensamiento crítico.

El pensamiento crítico y el desplome de un discurso matriz

En años recientes ha cobrado nuevos bríos la crítica al pensamiento científico de la modernidad. En el norte más industrializado como en el sur, y tanto a uno como al otro lado del Atlántico, se ha generado un verdadero torrente de materiales, directa o indirectamente ligados a la llamada “epistemología postmoderna”. Ahora que ha transcurrido algún tiempo y que se ha hecho evidente el fracaso de la propuesta económica neoliberal que sustentó estos años la contrarreforma neoconservadora en los campos de la filosofía y las ciencias, hay mejores condiciones para evaluar críticamente esos materiales.

El objeto central de tales críticas es el pensamiento positivista, con su concepción refleja y lineal del conocimiento, su reduccionismo y su lógica interpretativa que aplanan la realidad al mundo de los fenómenos empíricos, recogiendo principalmente sus expresiones cuantitativas. Pero importantes cuestionamientos ha merecido también el racionalismo, con su subjetivismo formal, que se mueve en la dimensión de los relatos desconectados, asumiendo básicamente las autodefiniciones contenidas en los registros textuales de las personas entrevistadas, sin recrearlas a la luz de los modos de vida y de las relaciones sociales más amplias, condenando así las posibilidades de los procedimientos cualitativos. Sea por la vía del fetichismo de los números, como por la del fetichismo de los relatos, el hecho es que la ciencia hegemónica termina relegando la comprensión de los procesos generativos y las relaciones determinantes que completan el conocimiento de los procesos sociales.^{61, 62}

61 Héctor García Canclini, “Gramsci e as Culturas Populares Na América Latina”, em *Gramsci e a América Latina* (Coutinho, C. e Nogueira, M. /org), Sao Paulo, Paz e Terra, 1993.

62 Breilh, *op. cit.*

El pensamiento crítico más reciente ha aportado también un sinnúmero de argumentos sobre el pensamiento reduccionista. Unas veces aludiendo al problema ontológico de la construcción del *objeto de la ciencia* y buscando recuperar la noción de complejidad que se extravió tanto bajo la mirada lineal y reduccionista del positivismo y sus modelos formales, como bajo el estrecho marco del reduccionismo cualitativo (Morin, 1996); otras veces condenando las interpretaciones basadas en relatos impositivos que reducen el pensamiento científico al molde de una visión rígida y monótona de la realidad (McLaren, 1997) y denunciando esa objetividad que obliga, que caracterizó la visión en túnel de la uniculturalidad (Maturana, 1998); también escudriñando la *relación sujeto/objeto* en el conocimiento y cuestionando la idea positivista de un mundo ficticiamente exterior, provocado por el divorcio metodológico entre objeto y sujeto, como un obstáculo para la objetividad (Latour, 1999); y finalmente planteando la necesidad de una segunda ruptura epistemológica que nos acerque al saber popular [Santos, 1995] o más aún, postulando la descolonización e indisciplina de la ciencia para incorporar el multiculturalismo en ella (Walsh, *et al.*, 2002).

En síntesis, un recorrido intelectual contrahegemónico que ayuda para poner a punto otro tipo de pensamiento científico y sobre cuyos problemas queremos también dejar sentadas algunas reflexiones.

El poder de la interculturalidad: hacia una metanarrativa emancipadora

Las limitaciones de la visión unicultural del conocimiento que hemos puesto de relieve señalan la urgencia de un trabajo teórico y metodológico que desentrañe los problemas conceptuales y prácticos de la integración de sujetos de la transformación social. Precisamente el prefijo *meta* que hemos adosado al concepto crítica expresa un resultado de la reflexión o construcción intercultural que es más que la simple sumatoria de miradas parciales; una totalidad analítica donde el poder de penetración de la investigación de las distintas perspectivas emancipadoras se recrea y multiplica.

Un punto de partida es reconocer que la crítica al pensamiento científico convencional ha comenzado a producir el desplome de la noción de *discurso científico matriz*, como un molde impuesto al pensamiento, desde una sola perspectiva.

Debemos reconocer que los fuegos contra la unicidad del pensamiento vienen de los llamados pensadores postmodernos, que cuestionaron la imposición de una sola visión sobre la totalidad social. En otras palabras, reconocieron que ciertos metarelatos se

habían impuesto como expresiones de la totalidad, convirtiéndose en megarelatos, tal vez como resultado de la influencia de la concepción positivista que proclama la reducción de todo saber a ciertas leyes generales. Hasta ahí bien por esa crítica que, si bien no fue la primera, contribuyó a activar un debate sobre ese importante problema. Desafortunadamente esas visiones neoconservadoras esconden tras la crítica a los metarelatos el cuestionamiento de toda concepción de totalidad, como que todo metaretrato sería un obstáculo para el pensamiento. Nosotros, desde una posición contrapuesta, reclamaríamos en cambio la necesidad de construir metarelatos como incorporación de los discursos de los “otros”. Por tanto, de lo que se trata es de cuestionar la imposición de cualquier metaretrato o discurso de la ciencia que se asuma como narrativa matriz; como molde esencialista, opresor y uniformador del pensamiento. Entonces no podemos aceptar el sentido de “incredulidad” respecto a los metarelatos expresado por Jean-François Lyotard (Lyotard, 1986) ni al descreimiento respecto a la posibilidad de “totalización”, expresado por Deleuze y Guattari (1985), que celebran únicamente el principio de diferencia y multiplicidad interpretativa, pero soslayan la necesidad lógica de comprender la unidad que también caracteriza a procesos sociales diversos. Lo que aquí proclamamos es la necesidad lógica y política de construir una crítica solidaria, una metacrítica de la sociedad capitalista en la forma de una metanarrativa emancipadora, logro que no podría conseguirse sin denunciar la imposición de cualquier perspectiva unicultural o unilateral.⁶³ La crítica que dejamos enunciada se aplica no sólo a ciertas versiones ortodoxas y empobrecidas del marxismo, sino también a ciertos planteamientos étnicos y de género unilaterales.

Mucho se habla ahora de la necesidad de una reconstrucción de los objetos de la ciencia, pero esta operación intelectual tan importante no puede reproducir el reduccionismo y visión fragmentaria de la realidad que criticismo en el positivismo; entonces la pregunta es: ¿cómo mantener con vida simultáneamente los movimientos de deconstrucción y contextualización? Y es ahí donde puede ayudarnos la dialéctica marxista con su visión del movimiento social como movimiento de lo simple y lo complejo, de la unidad y la diversidad, de lo individual y lo colectivo, de lo micro y lo macrosocial. La lógica dialéctica nos permite trabajar la diversidad, lo micro, el mundo individual; pero sin perder la unidad, la noción de totalidad que nos une bajo una estructura de profunda inequidad social, es decir, deconstruyendo críticamente; pero sin caer en deconstrucciones que nos devuelvan a una visión fragmentada del objeto y a una atomización del sujeto. Es decir, no se trata de sustituir “la tiranía de la totalidad” por la

63 Jaime Breilh, “Producción Científica Intercultural, Interdisciplinaridad y Ética de la Salud Colectiva”, en Revista Mestrado Transdisciplinar em Ciências da Saúde do Homem/UNC, 2003.

“dictadura del fragmento” (Best, 1989). Esclarecimiento importante, pues los “...posestructuralistas como intelectuales orgánicos del movimiento neoconservador elevaron prácticamente la *deconstrucción* al nivel de principio universal del conocimiento, y al hacerlo propugnaron la fragmentación del sujeto y del saber que son maniobras necesarias para la reproducción de hegemonía; una estrategia además de contención de lo político, que amarra todo el análisis a las formas ‘locales’, y disuelve las relaciones sociales en procesos singularizados y atados al azar y la contingencia. En ese tipo de razonamientos posmodernos, el azar, la contingencia y la adopción radical de la noción de incertidumbre, planteados originalmente como herramientas para superar el determinismo, terminaron convirtiéndose en armas de un neodeterminismo disfrazado...”⁶⁴

Lo que reivindicamos para el discurso contrahegemónico es la necesidad de una narrativa emancipadora que asimile “...todo el conocimiento emancipador proveniente de las diversas fuentes del saber: el conocimiento académico; la ciencia de base ancestral de los pueblos (ciencia de lo concreto’ en el sentido planteado por Lévi-Strauss); e incluso del saber común sistematizado por las colectividades urbanas y rurales; y extraer ese acumulado de todas esas fuentes, lo necesario para construir objetos/conceptos/campos de acción contrahegemónicos”. Lo dicho implica convocar otros actores al trabajo de construcción del saber, argumento polémico que amerita reconocer hasta qué punto es factible tal integración y si una propuesta de esa magnitud no implica un radicalismo que desconoce la necesidad de una praxis científica especializada, que según algunos no sería factible en el marco de las vidas, contextos y sistemas de pensamiento de las comunidades. Al responder a dichos cuestionamientos hemos afirmado que no se trata de adscribir a la vida cotidiana y a toda forma de sentido común la potencialidad directa de aportar al conocimiento científico, es decir, no se trata de argumentar que es factible el paso directo del saber instrumental inmediato al conocimiento científico.

Es decir, cuando analizamos las posibilidades de una construcción intercultural no se trata de combinar la ciencia y el sentido común inmediato, se trata más bien de integrar el conocimiento académico con los otros sistemas de saber complejos y altamente sistematizados, que resumen o acumulan una sabiduría fundamental, tanto en la dimensión filosófica como en la más factual e instrumental.⁶⁵

Sobre la base de un trabajo intercultural se puede construir un multiculturalismo crítico y democrático, que es una forma de pluriculturalismo que involucra un programa, políticas y movimiento nacido del reconocimiento de la diversidad y derechos cultura-

64 Jaime Breilh, *op. cit.*

65 *Ibíd.*, p. 63.

les. Es la integración de varias culturas por medio del análisis intercultural y en medio de una visión cultural solidaria para la construcción de un proyecto común de democratización y equidad.

En ese sentido, el reto es articular un pensamiento contrahegemónico con las posibilidades de los saberes complejos y poderosos de *los otros*, y en esa ruta no se trata de descubrir en “los otros” algún grado de presencia de ciertas esencias “nuestras”, de lo que se trata es de comprender si es que en el saber sistematizado de los “otros” hay elementos que nos ayuden para construir la crítica y la superación de las ataduras de la inequidad social. El/la otro/a social, el/la otro/a étnico, el/la otro/a de género en su saber acumulado y hasta en su sabiduría coloquial encarnan práctica humana materializada y sistematizada, y son portadores también de conocimiento emancipador.⁶⁶ En esta medida puede ser más penetrante una línea de reflexión que no establezca una división tajante entre sentido común y ciencia, pues una mirada dialéctica del problema sugiere que muchas de las diferencias son de grado de sistematización.⁶⁷ Asimismo, movimientos de empoderamiento cultural y científico “no occidentales” como el propiciado por varios sectores del movimiento indígena de América Latina, que con sus propuestas para la educación y sus universidades propias empiezan a hacer visible el error de asumir que sólo son válidos los conocimientos escritos y que todo conocimiento debe estar enmarcado en las tradiciones dominantes del saber judeo-cristiano liberal. Tampoco sería acertado tratar de enmarcar el conocimiento emancipador de los otros sujetos exclusivamente en la narrativa marxista porque, por importante que esta sea para la construcción de la metacrítica que proponemos, no agota todo saber emancipador.

Tal vez en ese movimiento sea decisivo también pensar en una fertilización cruzada entre el discurso emancipador de la ciencia y la frescura, la capacidad imaginativa de una creación artística igualmente emancipadora, pues el arte de ruptura, original y propositivo, trabaja también para liberarnos de un quehacer intelectual oportunista y pragmático.

Todo lo reseñado nos lleva a pensar que es urgente e inevitable activar un pensamiento crítico –desde las miradas contrahegemónicas de todas las culturas– y recuperar una ideología emancipadora para la ciencia, lo que implica, tal como lo señalan Boaventura de Souza Santos y Edgar Morin:⁶⁸

66 Clifford Geertz, *O Saber Local*, 3a. edic., Petrópolis, Editora Vozes.

67 Paul Oquist, *La epistemología de la investigación. Acción* (Simposio de Cartagena sobre Investigación Crítica y Análisis Científico), Bogotá, Punta de Lanza, 1976.

68 Edgar Morin, *Ciencia con conciencia*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996.

Boaventura Santos, *Introducción a la ciencia postmoderna*, Porto, Ediciones Afrontamento, 1995.

- a) Lucha contra el reduccionismo empírico y formal cuantitativista en la ciencia.
- b) Lucha contra el predominio de la racionalidad eurocéntrica y androcéntrica, así como contra la uniculturalidad de la ciencia.
- c) Lucha contra teorías totalizantes, en tanto que megarelatos impositivos.
- d) Lucha por un replanteamiento de la relación entre el conocimiento académico – que se asume como la única expresión del saber científico– y el conocimiento popular.

En esa perspectiva, tenemos la convicción de que otra América es posible y que el tejido de esa utopía se está amasando por ideas y acciones de hombres y mujeres humanizados y libertarios; por ideas brillantes y jornadas indígenas y afro-americanas curtidas en la resistencia de las comunas y nutridas de esa reserva espiritual que se aloja en los pueblos oprimidos; en definitiva, por la lucha de todas y todos quienes trabajamos para derrotar esa inequidad de clases que denigra y empobrece la imagen de lo humano.

Conversación del saber andino-amazónico con la tecnociencia: ¿punto de partida o punto de llegada?

Jorge Ishizawa⁶⁹

“Creemos que la ciencia, en todos sus sentidos, es un proceso social que a la vez causa la organización social y es causado por ella. Nos guste o no, hacer ciencia es ser un actor social comprometido en una actividad política”
(Richard Levins y Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985, p. 4).

El título de la presentación hace referencia a una conversación que se viene intentando con mayor empeño en las últimas dos décadas entre el conocimiento científico y los saberes locales. Sin embargo, nos parece pertinente preguntar: ¿es la conversación y la actitud de conversar un punto de partida o, más bien, un punto de llegada? En otras palabras, ¿tenemos que ver desde el inicio cómo estas formas de saber / conocimiento colaboran, cómo se complementan o es que solamente podemos llegar a esa colaboración luego de un camino más o menos largo? La pregunta es pertinente porque, de los esfuerzos que conocemos, la colaboración y complementariedad se da por descontada, incluso al punto de considerar los dos saberes como de naturaleza esencialmente similar. Así, se habla de ciencia andina, ciencia africana, ciencia maya.

Voy a relatar nuestra experiencia de postular la radical diferencia entre ambas formas de conocimiento y tratar, consecuentemente, de explorar esa diferencia en su aplicación en actividades de formación y de ejecución de proyectos de desarrollo rural. En esa exploración nos encontramos hoy en el punto de considerar, ya no tanto la diferencia cuanto las posibilidades de complementación y colaboración. Desearíamos vuestros aportes para poder continuar esta reflexión. La cita del epígrafe es tomada de un excelente libro escrito por dos biólogos de la universidad de Harvard: Richard Levins y Richard Lewontin, *El biólogo dialéctico*. Ellos hacen una biología dialéctica, desde la perspectiva marxista, en campos diferentes, uno trabaja temas ecológicos y el otro, la genética. El libro fue publicado hace veinte años y nos hace recordar algo que no deberíamos olvidar, que la ciencia en todos los sentidos que tiene: como método, como resultados “es un proceso social... (por tanto) hacer ciencia es ser un acto social com-

69 Directivo del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).

prometido en una actividad política”. Lo que quiero rescatar de esta cita es que cuando hacemos estas exploraciones en la frontera entre ciencia y saber andinos estamos ubicados en un terreno determinado, sea en la ciencia y la técnica como científicos y técnicos, o en la tradición andina. Desde esa posición obedecemos y servimos a cierto interés interés que conviene tener claro.

Etapas del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) en el proceso de formación de su visión sobre la formación

El Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) del Perú se fundó en 1987 y es formalmente una ONG, no una institución educativa, pero ha estado involucrado en la formación postprofesional desde sus inicios y ha buscado el auspicio de universidades nacionales para sus cursos y talleres. Del camino recorrido se puede caracterizar tres etapas:

Una parte inicial de la primera etapa (1987-1990) estuvo dedicada a animar redes de organizaciones interesadas en la recopilación y sistematización del saber andino. Durante la década 1990-99, el PRATEC ofreció cursos anuales sobre Agricultura Campesina Andina en convenio con las universidades de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho (1990-93) Cajamarca (1994-99) y la Universidad Mayor de San Simón a través de AGRUCO para la formación de docentes universitarios y personal de ONG de desarrollo rural. La recopilación del saber andino fue parte integrante de la formación. Lo que marcó esta etapa fue el énfasis en el contraste entre lo que denominamos cosmovisión andina y cosmología occidental moderna. Se basó en la creciente convicción de que la diferencia entre el conocimiento de Occidente moderno y el saber andino se hallaba en la diferencia radical de las cosmovisiones que los sustentaban.

En la segunda etapa (1995-2001) la diferencia estuvo en la disponibilidad de financiamiento para emprender proyectos conjuntos con instituciones locales, ONG que han venido a denominarse “Núcleos de Afirmación Cultural Andina” o NACA, conformados mayoritariamente por egresados del curso. Un primer programa, financiado por el Ministerio Alemán de Cooperación y Desarrollo (BMZ), se denominó “Vigorización de la chacra andina” e involucraba al PRATEC en su coordinación técnicos administrativos y a seis NACA constituidos para el efecto en distintas zonas del país. El programa nos comprometió en una acción directa de acompañamiento a comunidades de criadores campesinos en sus ayllus. Al mismo tiempo se continuó realizando el curso de agricultura campesina andina con un contenido que todavía se basa-

ba en el contraste de la cosmovisión campesina andina y la cosmología occidental moderna, pero ya fundamentándolo en la sabiduría que íbamos encontrando en el acompañamiento en el campo. La característica de la “zona de contacto” entre técnicos de los NACA y los criadores campesinos en sus ayllus era el encuentro entre culturas diferentes, lo que hacía del programa un conjunto de proyectos locales de investigación-acción en frontera cultural. Se concentraban en la región altoandina, con la excepción de un NACA en la región altoamazónica de San Martín.

La tercera etapa, que se inicia el año 2001, da lugar a una conversación con la tecnociencia ya no en forma de contraste o en conflicto, sino como la exploración de una relación “yapadora” de la tecnociencia respecto al saber propio. Está marcada por el inicio de dos programas: el Proyecto In Situ (Conservación de la diversidad de las plantas nativas cultivadas y sus parientes silvestres), financiado por el Fondo Mundial para el Medio Ambiente (FMAM) y administrado por la oficina local del PNUD; y el Proyecto Niñez y Biodiversidad, que continuó el Programa de Vigorización de la chacra andina. En el Proyecto In Situ participamos como una de seis instituciones implementadoras en el marco de un proyecto de investigación y desarrollo que ponía en el tapete la relación entre tecnociencia y saber campesino andino en el campo de la agrobiodiversidad. Dentro de este proyecto incorporamos como actividad un Programa de Maestría en Biodiversidad y Agricultura Campesina andino-amazónica, que tuvo tres promociones en el periodo 2002-2005. Esta actividad abrió el espacio para la reflexión sobre la conversación entre el saber andino y la tecnociencia.

Características de las etapas de la formación de la visión sobre la formación

Primera etapa

Se caracteriza porque los temas del curso de formación en agricultura campesina andina se basaron en la sistematización del saber chacarero andino que había sido recopilado en las cartillas tecnológicas producidas desde 1986, incluso en Bolivia por acción de AGRUCO y en Chile en la forma de un discurso que contrastaba la cosmología occidental moderna y la práctica de los campesinos andinos.

El curso anual sobre Agricultura Campesina Andina fue solicitado por las autoridades de la Universidad de Cajamarca, en la sierra norte del Perú, en la que 80% de los estudiantes de Agronomía eran de procedencia campesina. Allí, al igual que en todas las facultades de Agronomía en el Perú, no existía un solo curso sobre la agricultura campesina andina.

Pidieron el apoyo de PRATEC para ofrecer el curso y lo que querían las autoridades de Cajamarca era que sus docentes de la Facultad de Agronomía aprendieran agricultura campesina y pudieran darla como un curso regular. Habíamos estado recopilando cartillas del saber campesino, pero nunca se nos había ocurrido que ese saber podría ser parte de un currículo y menos en una condición de segunda especialidad.

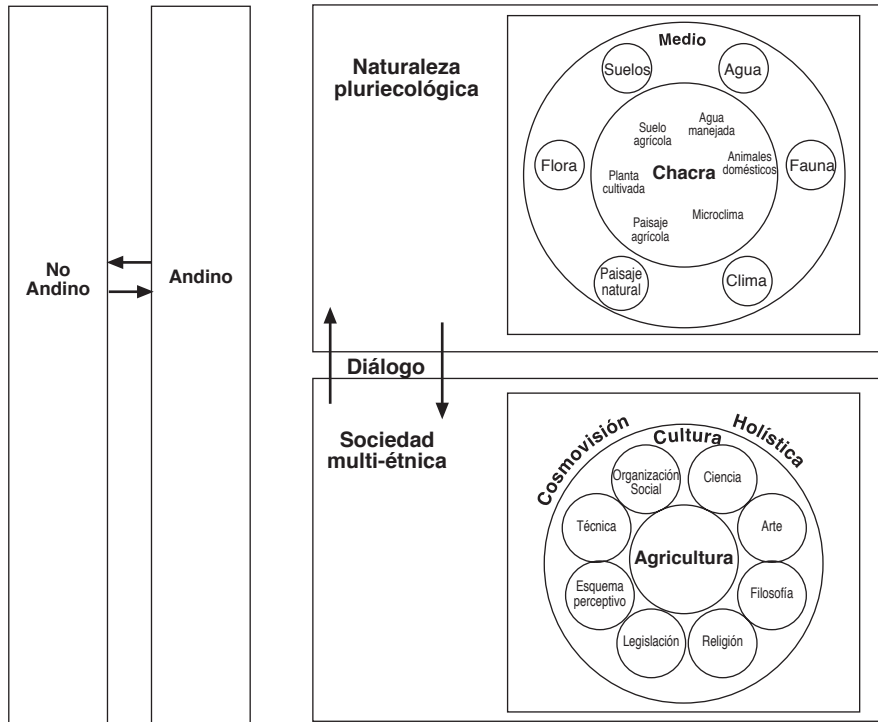
Lo que marcó el curso desde el inicio fue la expresión campesina respecto a la centralidad de la crianza como manera andina de estar en el mundo, esa crianza tenía el contexto de la chacra. Entonces *chacra* y *crianza* eran los conceptos fundamentales en las materias que se dictaba en el curso. Otra característica de la primera etapa fue la relación conflictiva con la cosmología occidental moderna y la posición crítica respecto a la ciencia y al desarrollo, pero ¿de dónde venía esto? Veníamos de ser militantes del desarrollo por muchos años y en conjunto lo que nos ha unido en el PRATEC es comprobar la formación de elementos de lo que ciertos observadores han denominado una arqueología del desarrollo. En todos los programas en los que participamos y que tenían construcciones como canales, presas, establos, terminado el proyecto éstos eran abandonados por los campesinos. La pregunta que surgía era ¿en qué camino estamos?

En Puno, profesionales hijos de campesinos que regresaban a sus comunidades para llevarles el desarrollo encontraban que en vez de bienestar causaban daño. Fue esta experiencia la que nos llevó a darnos cuenta de que andábamos errados y que el camino a transitar era retornar, es decir, partir de lo de siempre, de basarse en el propio saber y ésta es la característica básica del programa del PRATEC. Esto es lo que se hizo claro en la primera etapa.

El otro aspecto que caracteriza a esta primera etapa es la escasa reflexión sobre cuestiones globales. Estábamos demasiado atareados en lo propio para detenernos a pensar en asuntos globales.

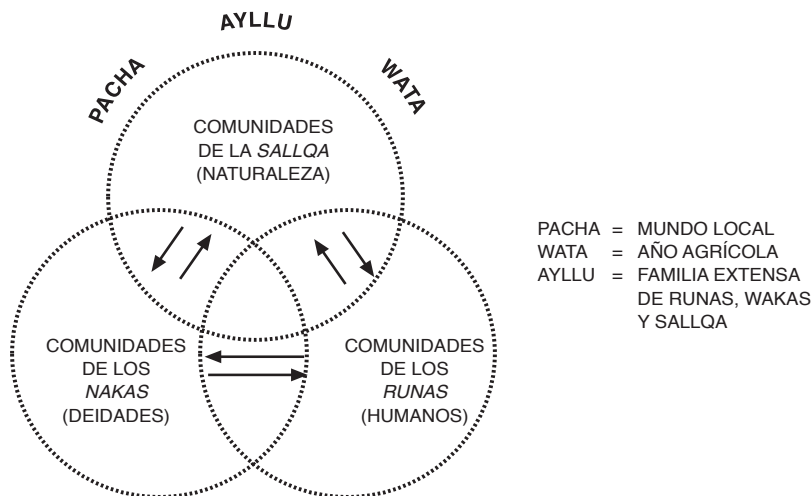
La primera versión del curso estuvo basada en una primera conceptualización que se encuentra en el esquema que muestra la figura 1, que fue desarrollado por Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo.

Figura 1
Relación naturaleza-sociedad en la concepción andina



La figura 1 muestra la manera en la que ubicábamos dentro de un esquema totalizador los diferentes temas, pero también se puede notar la fuerte influencia de nuestra formación técnica. Sin embargo, fue clave la centralidad de la chacra, es decir, haber distinguido desde el inicio que la chacra y la crianza eran centrales en la vida andina. En consecuencia, los temas que se desarrollaban tenían que ver con la chacra y desde allí considerar el entorno en el que se realiza la actividad chacarera. Está el contraste entre lo andino y lo no andino. La chacra constituye, en este esquema marxista, la base o la infraestructura, e incorporamos sobre ella la estructura social y el aspecto ideológico, dando origen al siguiente esquema (figura 2).

Figura 2
Una interpretación de la concepción andina



En la figura 2 se representan las tres esferas de la vida andina, donde encontramos las tres comunidades en la concepción andina del mundo: las comunidades de *runas* o humanos, las comunidades de la Sallqa (comunidad natural), así como las comunidades de las wakas o deidades, y la chacra en el centro. Y están los diversos conceptos (*Pacha*, *wata*, *ayllu*) que marcan esta relación, esto es lo que nos permite ver el contraste existente entre la cosmovisión andino-amazónica y la cosmología occidental moderna.

La interpretación de la cosmología occidental moderna a partir de la lectura del Génesis la debemos al doctor Juan van Kessel, quien ubica al Dios monoteísta y lo pone en relación con el mundo creado (humanos y naturaleza). En este relato de origen, el Dios judeocristiano da potestad al hombre sobre la naturaleza. Lo que facilita este esquema es la comprensión del desarrollo de Occidente moderno en su triple separación:

- Desacralización del mundo.
- Descomunalización o fabricación del individuo moderno.
- Desnaturalización del ser humano, la antropocentrización del mundo.

Esto permite el contraste entre cosmovisión andina y cosmología occidental moderna, y nos sirvió como estrategia cognitiva para entender esta relación. Lo que sigue, sin

embargo, es que la relación conflictiva se hace muy evidente en el contraste. Si Occidente tiene esta concepción, y esta manera de percibir está consagrada en el libro primero que es el Génesis, entonces lo occidental queda como negativo mientras lo andino es hermoso, bello, paradisíaco. Esta observación crítica calificaba esta posición como fundamentalista. Evidentemente, una consecuencia de esto es la diferente fortuna de los participantes del curso en las diez versiones que dimos hasta el año 1999. Han concurrido unos 130 participantes. La demanda originaria, es decir, la formación de los profesores universitarios en agricultura andina tuvo una suerte desastrosa. Tanto en Ayacucho como en Cajamarca se produjo división y conflicto abierto en las facultades. Se dividió la Facultad entre “andinos” y “no andinos” u occidentales, con la consiguiente marginación de los docentes que habían hecho el curso. No se encontraban ya las autoridades que mediaran. Ojalá hubiéramos tenido la fortuna de tener una autoridad como el actual Rector de la Universidad de San Simón, el ingeniero Franz Vargas.

Lo que sucedió, en cambio, fue que el curso de formación se constituyó en un apoyo directo a los proyectos de afirmación cultural andina que estábamos desarrollando. Era el espacio de reflexión para profundizar la comprensión de la vivencia andina. Una vez que nos dimos cuenta de esto seguimos este camino con mayor deliberación.

Segunda etapa

Durante la segunda etapa los cursos de formación se concentran en el acompañamiento de los procesos de afirmación cultural andina. Esto ha dado lugar a la formación de ONG locales basadas en comunidades en todo el país (22 en este momento). Con ellas el PRATEC ha estado ejecutando proyectos orientados a la vigorización de las comunidades rurales que mantienen prácticas agrícolas tradicionales.

Estas ONG locales son denominadas Núcleos de Afirmación Cultural Andina (NACA). Este proceso se inició en julio de 1995. Un proyecto de esa naturaleza fue financiado por el Ministerio Alemán de Cooperación y Desarrollo (BMZ), y facilitado por una ONG internacional alemana, terre des hommes (tdh). En la primera fase del programa (1995-98) participaron seis nuevos NACA (adicionales a los dos que existían desde inicios de la década del noventa). Dos nuevos NACA se fundaron en la segunda fase (1999-2001). Los NACA son formados por graduados del curso anual y son autónomos desde el punto de vista administrativo y financiero. El curso anual no sólo posibilitó la formación del personal de los NACA, sino fue también un espacio de reflexión y actualización de lo que se venía aprendiendo en el acompañamiento de las comunidades andino-amazónicas de criadores de la diversidad de plantas y animales. Hubo una realimentación constante entre el curso y los proyectos. Los participantes de las primeras

promociones han acompañado el curso para continuar sus reflexiones sobre lo que aprendían en el campo ayudando a criar a los nuevos participantes. El curso ha sido otro espacio de crianza mutua entre aprendices de la rica sabiduría de las comunidades andinas.

Otra característica de esta segunda etapa es la reflexión y producción de textos basados en los proyectos de afirmación cultural andina. Estos textos fueron producidos con los NACA en conversación con las comunidades que acompañaban en un diálogo permanente y relevando los testimonios de los ayllus. Había un ensayo motivador del PRACTEC sobre un tema y en la reunión anual de los proyectos llevábamos a presentación y debate esos ensayos, que luego editábamos y publicábamos. Existe una producción relativamente abundante de este material.

Otro suceso en esta segunda etapa es que el programa “Vigorización de la Chacra Andina” había sido aprobado como un proyecto que no buscaba mayor producción en la chacra campesina, pero sí más productividad. Apenas iniciado el proyecto nos dimos cuenta de que ni siquiera era el objetivo de la productividad lo que interesaba a los criadores campesinos, sino la diversidad de especies y variedades, ahí empezamos a ver este tema. En consecuencia, el énfasis del curso se fue orientando al tema de la biodiversidad en la chacra.

Respecto a la conversación con la ciencia pasamos de una posición crítica a una exploración de si podíamos prescindir de la ciencia porque encontrábamos en el campo que con sus propios saberes los campesinos eran capaces de regenerar la diversidad de plantas y animales. Además, esta regeneración tenía que basarse en el propio saber, puesto que la ciencia ha contribuido precisamente a socavar la biodiversidad. El otro aspecto es el desarrollo de una reflexión crítica sobre la globalización que se empezaba a imponer en el horizonte de aquel momento. La relación del mundo andino con la globalización ha sido un tema complejo de abordar y en el cual nos han apoyado colegas del exterior a quienes estamos muy agradecidos como Stephen Marglin, Federica Apffel, Wolfgang Sachs. De ellos publicamos traducciones de sus trabajos junto con la ONG boliviana CAI-PACHA, de Cochabamba. Publicamos el *Diccionario del desarrollo*, editado por Sachs; *Bosque sagrado*, de Apffel Marglin; y *Perdiendo el contacto*, de Steve Marglin, así como otros textos que orientan la reflexión en el tema de la globalización.

Tercera etapa

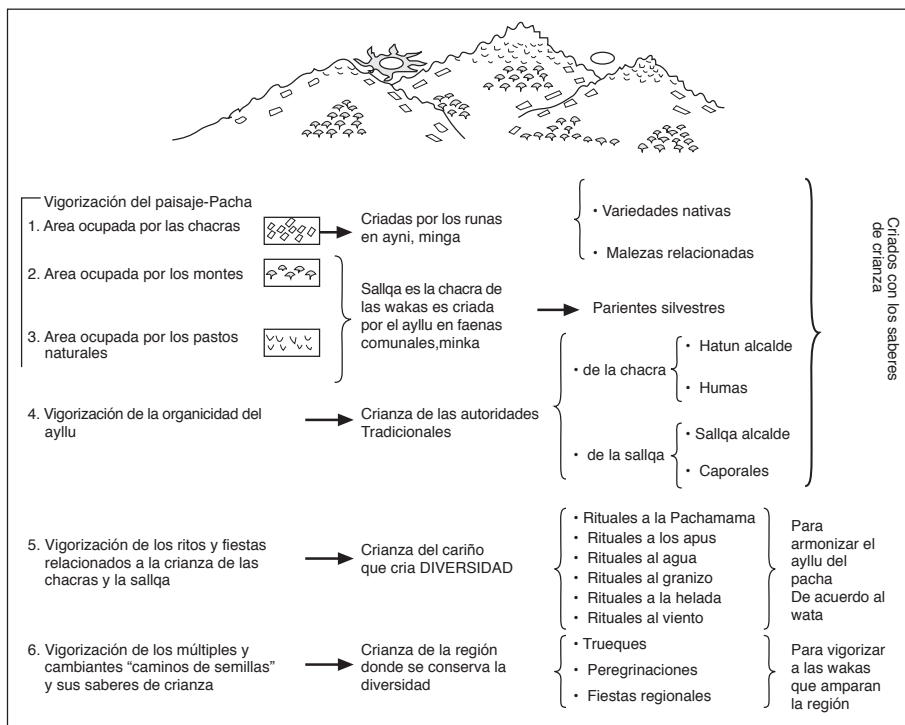
En la tercera etapa se continúa con la reflexión y producción de textos basados en la ejecución de proyectos de investigación y desarrollo desde la perspectiva de la afirma-

ción cultural andina. La relación con la tecnociencia ha sido un tema muy complicado por nuestra participación en un proyecto global que se inició en enero de 2001. Se trata de un proyecto de conservación *in situ* de plantas nativas cultivadas y sus parientes silvestres en el Perú como centro mundial de megadiversidad biológica. PRATEC participa como una de seis instituciones implementadoras, coordinando una red de diez NACA. Financia el Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM) con la administración local del PNUD. Su implementación involucra dos institutos estatales y cuatro ONG. La duración del Proyecto In Situ es de cinco años.

Resultó complicado porque la formulación del Proyecto buscó una modalidad tecnocientífica de promover la conservación *in situ* de las plantas nativas cultivadas. Nosotros tenemos la posición de que los saberes propios eran suficientes para regenerar la diversidad porque no sólo se había generado aquí hace más de ocho siglos, sino que se mantenía vigente. De esos saberes la ciencia tendría que aprender sobre la conservación *in situ* de la agrobiodiversidad. No ha sido una relación fácil, pues el formato general del proyecto con su marco lógico nos ubica en el terreno de los proyectos de desarrollo, es decir, de transformadores de la realidad. Eso no había sido tan evidente en el caso anterior de vigorización de la chacra, que era también un proyecto de desarrollo, pero que era posible ejecutar desde una perspectiva de afirmación cultural con un supervisor y un financiador tolerantes. En este caso no ha sido así y hemos tenido dificultad en plantear la afirmación cultural andina como una forma *técnicamente* apropiada para la conservación *in situ*. El reto es interesante porque se trata de una cuestión de interés global. La pregunta de partida es: ¿cómo se trata la conservación de la agrobiodiversidad desde la perspectiva de los propios campesinos, que son expertos mundiales en el tema? Ese proceso ha sido difícil, pero muy rico en aprendizajes.

El énfasis de esta etapa se encuentra en la diversidad de la chacra y la formulación de una teoría de conservación *in situ* basada en la cosmovisión andina. Encontramos que tenía una respuesta propia a un tema global y eso es lo que nos ha llevado a emprender con más confianza la conversación con la ciencia y la técnica. Por otro lado, el Proyecto In Situ presenta el reto (no contratado con las instituciones implementadoras) del tratamiento de las políticas promotoras de la biodiversidad, los derechos de propiedad intelectual y el tema del mercado. Nos ha quedado corto el tiempo y la competencia para explorar estos temas desde la perspectiva local, desde la sabiduría local, para dar respuesta a esos temas globales. Sin embargo, en todo el proceso el hilo conductor siempre ha sido partir de los saberes de las comunidades a partir de la dinámica de la regeneración de las semillas (figura 3).

Figura 3
Dinámica de la regeneración de las semillas en los Andes centrales



En la figura 3 se muestra un esquema de lo que denominamos una teoría de la conservación *in situ*, desde una interpretación de la cosmovisión alto andina. La formulación de esta teoría tiene como base el conocimiento altoandino e incorpora los elementos que consideramos más importantes. Desde el programa de Vigorización de la chacra apareció la idea de que las semillas “caminan”. Esa idea fue muy sugerente porque si las semillas caminan tienen caminos y hay, en consecuencia, caminos de las semillas. En todo proyecto de conservación nos parece crucial tener en cuenta la dinámica de la regeneración de las semillas en los Andes centrales, que es muy central a la vida andina misma y tiene que ver con que todo camina: los andinos, tanto los runas como las otras entidades del Pacha, somos caminantes. Es una noción muy fructífera y basados en los caminos de las semillas planteamos las diferentes áreas de intervención del proyecto.

La intervención consiste en el acompañamiento de los NACA a las comunidades mismas en la vigorización del paisaje, del *Pacha*, de la organización del *ayllu* porque esta organicidad alrededor de la regeneración de las semillas está implícita en la conservación *in situ* y en la vida andina misma.

Esto se hizo más claro como resultado de nuestra participación en el proyecto. Se fue haciendo cada vez más evidente que lo que estaba en el fondo de la conservación *in situ* era la regeneración del modo de vida andino en su conjunto. Si había regeneración de las semillas era porque se regeneraban las formas y prácticas tecnológicas, los ciclos de vida, sus formas locales de organización y el modo de vida campesino que habíamos detectado desde un inicio y que requería esa vigorización. La intervención se centró en la recuperación de rituales y fiestas que se habían perdido porque esa recuperación era fundamental en la regeneración de la biodiversidad. Además, esta vigorización y acompañamiento de los campesinos en los múltiples caminos de las semillas esos caminos no pueden marcarse de una vez y para siempre, como querían hacer algunos técnicos. Cuando empezaron a tomar en serio los caminos de las semillas se quería graficar estos caminos. No se tomaba en cuenta que ellos son cambiantes, circunstanciales, que obedecen a cambios climáticos y otros factores. Por ello es importante observar las señas: los indicadores biológicos, físicos, astronómicos que indican cuáles pueden ser los distintos caminos en este ciclo agrofestivo.

Esta es la teoría que nos permite una intervención no tan lesiva de la cultura propia de las comunidades campesinas.

Otro proyecto que desarrollamos dentro de esta etapa no perdió de vista el tema de la biodiversidad y abordó el aspecto de la niñez y la biodiversidad. Tuvo una duración de tres años (2002-2004) e involucró a siete NACA. Fue nuevamente financiado por BMZ y facilitado por tdh - Alemania. Constituyó un esfuerzo por incorporar en el programa educativo de 35 escuelas rurales el conocimiento tradicional presente en las comunidades que las acogen, así como la recuperación de los niños autoridades que han existido ancestralmente. El año 2005 se inició una segunda fase que pone el énfasis en el logro de una escuela rural amable con la cultura local.

Como una actividad incluida en los dos proyectos, PRATEC ha ofrecido su curso anual ampliado al nivel de un programa de maestría sobre biodiversidad y agricultura campesina andino-amazónica. Este curso empezó el año 2002 en convenio con la Universidad Nacional Agraria de la Selva (UNAS), una universidad nacional con sede en Tingo María en la región alto amazónica. Casi sesenta graduados universitarios, incluyendo nueve docentes de la UNAS han participado en el programa. El material ofrecido se

basa en el aprendizaje del conocimiento y cosmovisión indígena de la crianza de plantas, animales, aguas, paisaje y la construcción conjunta de un discurso local por el PRATEC y los NACA en conversación con la comprensión occidental moderna de la biodiversidad y su gestión. Lo que ha cambiado con respecto al curso anual es la consideración en profundidad de las cuestiones globales concernientes a la biodiversidad, que se originan en la implementación del Proyecto In Situ y en el logro de los objetivos de desarrollo del milenio que enmarca el Proyecto Niñez y Biodiversidad. El reto para el programa de maestría es acometer las cuestiones globales basando la comprensión en la cosmovisión de los pueblos que han criado la agrobiodiversidad por milenios. Nuevamente, en los tres años que se ofreció, la maestría ha proporcionado el espacio para el tratamiento en profundidad de las cuestiones que surgen de las actividades de campo de los proyectos y de la interlocución con instancias globales. De esa reflexión provienen los conceptos del curso.

Entre Escila y Caribdis: las peripecias de un currículo de postgrado basado en la agricultura campesina andino-amazónica

En la breve experiencia de la maestría, la adición de los temas referidos a cuestiones globales no ha sido un simple añadido. Ha implicado reconceptualizar los contenidos y las presentaciones para acomodar el tratamiento de las cuestiones no en la forma de un contraste que se hace dualista, sino en la forma de una apertura a la conversación entre cosmovisiones diferentes, incluyendo a la occidental moderna.

En el título de este acápite se resume el dilema que enfrenta el equipo docente del PRATEC. La proverbial Escila, un macizo rocoso en un lado del estrecho de Mesina se encuentra opuesto al remolino Caribdis. El marino incauto arriesga evitar chocar contra la roca sólo para caer en el remolino. En el curso del PRATEC, el énfasis agrocéntrico ha sido el ancla para aproximarse a la vivencia andina en sus propios términos, entendida con conceptos propios a ella. Este énfasis ha sido central en el esfuerzo de descolonización mental por el equipo docente y los participantes del curso. Ciertamente constituye la base de nuestros criterios respecto a la afirmación cultural andina cuando se acompaña a las comunidades locales. Sin embargo, los contrastes que aparecen en este esfuerzo son una invitación al ejercicio de un pensamiento dualista que crea un clima de oposición y postura crítica muy contrarios al temperamento de cuidado criador que se encuentra en las comunidades andino-amazónicas, siendo nuestra intención recrear en nuestras circunstancias esta importantísima lección de estas comunidades.

En nuestros esfuerzos de afirmación cultural andina, hemos sido muy enfáticos en basarlos en las fortalezas que han permitido la existencia en los Andes de un modo de vida autónomo. Debido al marco conceptual adoptado en nuestro análisis, que mantiene conceptos que hacen posible un contraste entre las cosmovisiones andina y occidental, las características de la vivencia andina resultaban en oposición directa con aquellas mostradas por la cosmología occidental moderna, como se presenta en críticas de la modernidad y de la idea del desarrollo (Sachs, 1992; Apffel Marglin & Marglin, 1990, 1996). Incluso nuestros amigos sentían que había un sentido excluyente en aquellas presentaciones. En espacios menos tolerantes, las presentaciones del PRATEC eran rechazadas como fundamentalistas.

Ciertamente, hay una explicación a estas reacciones. Estábamos profundamente inmersos en el desarrollo de un discurso autónomo que interpretara la vivencia andina en toda su diversidad, y todo el tiempo y energía se dedicaban a sustentar una fundamentación, no aún a tender puentes a otras cosmovisiones. Por otro lado, especialmente con observadores occidentales, la comprensión tendía a hacerse dualista, sin respetar la legitimidad de cosmovisiones diferentes. En esta comprensión, para ser atendibles, las afirmaciones debían enmarcarse en el marco conceptual de la tradición occidental letrada. Los pueblos andinos pertenecen a una tradición básicamente oral y la tarea de traducción requería mayor competencia de la que estaba disponible de nuestra parte.

Sentíamos entonces que era preferible enfrentarse a Escila incluso a riesgo de ser despedazados. Ser tragado por Caribdis, en esta figura, era el riesgo de proponer una interpretación de la cultura andina que la subsumiera en un estilo occidental de discurso con el fin de hacerla académicamente respetable. Se ha hecho mucha investigación antropológica en las últimas décadas en los Andes, especialmente por académicos occidentales y sus discípulos locales. Caribdis implicaba ser un observador que busca estudiar a las comunidades andinas desde fuera, con una agenda de investigación prefijada y agobiado por todas las limitaciones de un agente externo. Algunos participantes del curso venían con la intención de volver a integrarse a sus comunidades para revitalizar su agricultura y su modo de vida basados en sus propias fortalezas y cosmovisión. Esta situación presentaba una oportunidad singular para superar los dilemas que habíamos encontrado en nuestra previa participación en el proyecto de modernización y desarrollo del campo peruano. Se utilizó un enfoque de dos niveles en el cual las organizaciones basadas en la comunidad o NACA asumían el acompañamiento de las comunidades en su afirmación cultural agrocéntrica, mientras el PRATEC se encargaba de la coordinación técnica y la administración de proyectos conjuntos, convocando a reuniones periódicas para el intercambio de experiencias entre los NACA y para compartir las reflexiones hechas durante el año en torno a un tema común que era

de interés para la ejecución en campo de los proyectos. Estas reflexiones eran escritas en forma de ensayos que eran compilados, editados y publicados por el PRATEC. La otra actividad centralizada asumida conjuntamente por el PRATEC y los NACA era el curso anual sobre agricultura campesina andina. Ha existido una fuerte sinergia entre las actividades en los dos niveles, que ha posibilitado el enriquecimiento que todos los participantes comparten con aprecio.

Debe quedar clara la importancia del seguimiento en la forma de un estrecho acompañamiento mutuo que alcanza, en el caso de algunos participantes del curso, a los pasados quince años. Los resultados de los cursos sólo pueden ser apreciados en el largo plazo. No se trata de un solo evento académico por un periodo fijo. La crianza mutua se actualiza en cada ocasión para los que proyectos conjuntos proporcionan espacio y tema para la reflexión conjunta y un mayor enriquecimiento mutuo.

Incluir una unidad académica sobre cuestiones globales específicamente relacionadas con la agrobiodiversidad y su conservación *in situ* y el hecho de que éstas no pueden ser tratadas en forma contrastada plantea el desafío de conversar con las comunidades locales sobre su visión de estas cuestiones. Los participantes (y el PRATEC) enfrentamos el reto doble de una comprensión apropiada de las cuestiones en el sentido de un conocimiento de contenido y origen, y un sentido profundo de la cosmovisión de las comunidades.

Las ciencias sociales en el currículo

Una breve nota sobre el lugar de los estudios sociales en el currículo parece necesaria. Los estudios sociales parecen tener un papel de trasfondo en un currículo agrocéntrico como el de PRATEC. Esto no ha sido cierto, aunque los temas sociales no han sido necesariamente tratados por especialistas. La participación de los especialistas ha sido muy fructífera cuando se han acercado a la base de sus disciplinas y al contexto de aplicación de los conceptos de sus disciplinas con una disposición abierta a debatir la pertinencia de su conocimiento.

En particular, las ciencias sociales y la intervención de sus practicantes en el desarrollo han fundamentado la integración de las disciplinas mediante la multi, inter, pluri, transdisciplinariedad. Esto sucede cuando el respeto a una cosmovisión local parece ser la única vía para aprender algo de los pueblos indígenas, especialmente cuando se reconoce que la cosmovisión local es holística.

Lo que hemos encontrado al tratar la cosmovisión andina es que “holístico” no debería significar una síntesis por integración, luego del análisis, de los hallazgos de diversas

disciplinas que tratan una cuestión común. Es más bien la superación de las distinciones y el abandono de los dualismos, en consecuencia, la puesta entre paréntesis de la noción de identidad tan cara a la forma occidental de ver el mundo.

La propuesta de un Centro Regional Andino de Excelencia

La extensión de un programa de formación a nivel centro andino (Ecuador, Perú y Bolivia) permite proponer la idea de un Centro Regional Andino de Excelencia que parecería ser un crecimiento orgánico del programa de formación. Se basa en el reconocimiento de que la extraordinaria diversidad biológica y cultural que se encuentra en los Andes centrales no debe su existencia y vitalidad presente sólo a la diversidad física y ecológica. Va de la mano con una milenaria cultura de crianza de esta agrobiodiversidad, encarnada en las comunidades de criadores campesinos que habitan los Andes. Son portadores de un ancestral conocimiento que garantiza el usufructo sostenible de esa agrobiodiversidad. Expresada en forma sucinta, se trata de “hacer caminar la sabiduría”. Este concepto se encuentra en la base del programa de maestría descrito y se presenta en la figura 3, que describe la regeneración de las semillas en los Andes y los procesos que la hacen posible.

De la experiencia de los proyectos In Situ, y Niñez y Biodiversidad tenemos evidencia de que es la cosmovisión de cariño y respeto entre todas las entidades del mundo local lo que conserva la agrobiodiversidad. La pérdida de una “clasecita” de maíz se debe, de acuerdo a testimonios campesinos, a la falta de cariño y respeto hacia las semillas. Este sentimiento de no ser amparado hace que busquen otros lugares más hospitalarios. El espacio local de regeneración de las semillas es el *ayllu*, la familia extensa andina que incluye deidades y entidades naturales, así como la comunidad humana que habita una localidad. Este es un espacio de cariño y familiaridad que es criado en conversación ritual. La organicidad de esta dinámica se expresa en el sistema de autoridades tradicionales de la chacra y de la *sallqa*, lo que da expresión a formas locales de buen gobierno para la crianza de la armonía del *Pacha*.

La extensión de esta organicidad a otros lugares sigue los caminos de las semillas, que son, si se les ve en un periodo largo, espacios rituales como rizomas donde las semillas crían a las comunidades y son criadas por ellas. Con estos espacios rituales temporalmente delimitados se establece un orden dinámico en el que las normas locales de buen gobierno son respetadas, y acogidas con cariño y respeto.

Las conexiones establecidas siguiendo el camino de las semillas resultan en un tejido vivo mantenido por las visitas que las comunidades de diferentes *pachas* intercambian en el

curso del ciclo agrícola. Recorren estos caminos llevando sus semillas y su saber, y traen de vuelta los saberes de la comunidad que los acoge para ser recreados. El intercambio debe cumplir algunos requisitos para que los participantes se enriquezcan en el proceso:

- a) Los miembros de las comunidades participantes tienen la voluntad de asumir los compromisos que un proceso de afirmación cultural demanda, en particular y en primer lugar, la recuperación del sistema de autoridades tradicionales.
- b) Se dispone de mediadores culturales para acompañar el proceso de afirmación cultural en la comunidad.
- c) Se dispone de recursos externos para facilitar la recreación de costumbres anteriormente existentes y que no se practican en la comunidad, pero que se ha mostrado vitalmente importante para la regeneración de la vida en las comunidades que se han visitado.

El componente académico

La propuesta del Centro Regional Andino de Excelencia se basa en la necesidad de todo programa de formación de estar estrechamente vinculado con un “proyecto indígena”, como denomina Linda Smith a los múltiples esfuerzos de los pueblos indígenas y comunidades locales por la supervivencia cultural, la autodeterminación, la sanación y la justicia social (Smith, 1999:142-162). En ese marco, como advierten Levins y Lewontin, adquiere sentido un esfuerzo académico como el que se propone ya que sólo intervenciones enmarcadas por esos proyectos locales endógenos tendrán alguna probabilidad de éxito.

Esos proyectos requieren ser formulados en forma coherente en un discurso de interpretación de la cosmovisión andina basada en los testimonios de sus portadores, los criadores campesinos de la agrobiodiversidad. PRATEC lo ha venido haciendo desde 1990 y esta actividad ha implicado la adhesión simultánea a dos criterios: 1) el rechazo de la división del trabajo intelectual implícita en las disciplinas académicas, desde el punto de vista intelectual se entiende como un proceso de desprofesionalización; 2) el rechazo de la pretensión de que el método científico constituye el único criterio de rigor académico, en el plano intelectual esto equivale a una descolonización mental. Ello ha conducido al desarrollo de contenido académico pertinente a la afirmación cultural del pueblo andino-amazónico, y en equivalencia y conversación con la tradición tecnocientífica occidental.

Esta área requiere mucha mayor visibilidad para rendir frutos en la forma de una comprensión más ampliamente compartida de los beneficios de aprender de la sabiduría ecológica de los pueblos indígenas en sus propios términos.

Los componentes de aprendizaje e investigación

El programa se basa en el conocimiento tradicional de los criadores campesinos de la agrobiodiversidad considerado en sus propios términos. La conservación *in situ* de la agrobiodiversidad ha tenido lugar en una permanente relación de crianza con la naturaleza. Al aprender tanto como sea posible de la forma en que los propios criadores campesinos proceden, el programa se concibe como un espacio de crianza en el que todos los participantes aprenden. Conjuntamente con la enseñanza y el aprendizaje, se anticipa un fuerte componente de investigación consistente en la colección, elaboración y diseminación de los testimonios de los campesinos andino-amazónicos en sus comunidades. La investigación será llevada a cabo por los participantes en los diversos programas de formación, asistidos por un equipo coordinador que tiene el encargo de hacerlo compartible.

El programa no buscará constituir una base de información utilizando los formatos y protocolos de la tecnociencia. El conocimiento tradicional será documentado en sus propios términos, esto es, tratando de no distorsionarlo mediante su universalización y objetivización. El reto del programa es mostrar que esta actividad vale la pena y es posible en términos académicos, pero también de que es una forma adecuada en tanto sirve a las comunidades locales. Sólo así será el esfuerzo sustentable.

Conclusiones

Retornando a la cita de Richard Levins y Richard Lewontin, la conversación con la tecnociencia supone el desarrollo teórico local asociado con la ejecución de proyectos endógenos, es decir, proyectos locales o propios, y la tomo del libro *Descolonizando las metodologías* (o metodologías de descolonización como sería la otra traducción posible), de Linda Smith.

Cuando queremos hacer una actividad con las comunidades, ésta necesariamente tiene que ver con esta relación del saber local con la ciencia y la técnica, y tenemos que preguntarnos qué proyecto es el que estamos apoyando porque, como sostienen Levins y Lewontin, lo que estamos haciendo tiene una intencionalidad y un interés. Lo que nos pide Linda Smith es aclararnos en qué proyecto estamos, por ejemplo, revitalización cultural es uno de los proyectos que ella menciona.

El segundo punto es que el desarrollo teórico, mostrado en este caso como la aclaración de los caminos de regeneración de las semillas, se basa en fortalezas del saber

local, como es la crianza de la biodiversidad en la chacra, un tema que ahora es global, que nuestras comunidades locales saben tratar y que no sabe la tecnociencia. Tenemos la fortuna de que el tema es central en el modo de vida andino.

Ese desarrollo teórico acompaña y se arraiga en la ejecución de proyectos locales, proyectos endógenos que responden a un diagnóstico local realizado por los propios chacareros y cuya ejecución se basa en el saber local, es decir, en las propias prácticas y en la propia cosmovisión chacarera. Sostenemos que la posibilidad de una conversación con la tecnociencia se hace efectiva si el diagnóstico tiene un alcance global. Nos hemos preguntado sobre el contenido de ese diagnóstico de alcance global que fundamenta los proyectos endógenos. Lo que hemos encontrado en los testimonios de las autoridades tradicionales de una comunidad en Ayacucho en el 2000, cuando ejecutamos un proyecto exploratorio relacionado con la escuela, tratando este tema desde la comunidad, es que “lo que hemos perdido es el respeto, no tenemos respeto por la Pachamama, no respetamos a los apus, los niños ya no saludan a sus mayores, no estamos haciendo los rituales, no celebramos las fiestas, no pagamos a la Pachamama, no tratamos bien a nuestras puquios, a las lagunas. Nuestras propias semillas maltratamos, las tiramos al suelo”.

Surge el tema de la recuperación del *respeto* y desde ese momento llevamos cinco años en esa reflexión, orientando todos los programas en el sentido de la recuperación del respeto. No es un tema sólo pertinente a la zona andina, es un tema global y si queremos ver los últimos desastres naturales creo que son consecuencia de la falta de respeto, en este caso, a la naturaleza. En el caso del Proyecto In Situ, también lo planteamos así además de recuperar la cosmovisión, la revalorización de las autoridades va con la recuperación del respeto, así como la recuperación de las fiestas y rituales. Se va convirtiendo en una especie de *leitmotiv* de nuestro trabajo y creemos que tiene un alcance muchísimo mayor que el que podríamos pensar que tiene en nuestras comunidades andinas.

Reflexiones y comentarios en torno a los caminos para la conversación entre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y la ciencia

Filemón Escóbar⁷⁰

Felicito al Rector de San Simón, pero he notado una ausencia de ajayu y el ajayu tiene una capacidad de transformación. Si la universidad boliviana no cambia ahora no va a haber Asamblea Constituyente, quiero advertir de esto a la Universidad Mayor de San Simón, y el ajayu nos viene por la información y el conocimiento, todos los que estamos acá tenemos información y conocimiento, por lo tanto nuestro ajayu tiene que penetrar en nuestros tuétanos, en nuestra sangre, en la carne para hacer lo que estamos hablando aquí, si no lo hacemos no tenemos ajayu y la ausencia de ajayu nos priva de la lucha por la transformación de este país y no sólo de este país, sino de Latinoamérica.

Quiero partir de algunos principios básicos: nosotros no sólo somos cultura, somos civilización; las naciones aymara, quechua y guaraní no sólo son cultura, sino civilización. Si entendemos que somos civilización aquí viene la diferencia con la cultura occidental; al ingresar al siglo XX poseemos elementos civilizatorios, el saber andino no es local, no es provinciano, es universal, lo que decía el doctor Ishizawa en la parte final, cuáles son nuestros paradigmas, se entiende por civilización al resultado de cómo conjuntos de culturas sean semejantes deciden ante la experiencia de la dualidad, si la dualidad es pensada exclusivamente de acuerdo a los principios lógicos de identidad, la contradicción y el tercero excluido tenemos a la civilización occidental: eso es Europa Canadá y EEUU.

Si la dualidad es pensada incluyentemente de acuerdo a los principios lógicos de complementariedad de opuestos y tercero incluido, es nuestra civilización andina y

⁷⁰ Filemón Escóbar fue dirigente minero y de la Central Obrera Boliviana, ex asesor de la Federación de Productores de Coca y ex senador de la República. Bolivia.

amazónica. Como ustedes verán, es un pensamiento universal. Este saber andino es globalizante y sobre estos principios tenemos que hacer la universidad intra e intercultural, esto es fundamental, si no entendemos esto no vamos a tener ajayu para hacer nada.

Lo anterior supone la vigencia para el siglo XXI de los siguientes paradigmas: el principio de la relacionalidad, que afirma que todo está relacionado, vinculado, conectado con todo. El saber andino es universal, para el pensamiento andino-amazónico el principio es la relación, otra diferencia abismal con la civilización occidental. El otro principio sustancial es el principio de correspondencia, para nuestro pensamiento hay un principio de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el Hananpacha y Pacha, entre el Kaypacha y Uckupacha, todo tiene correspondencia, nada está separado; entre el ayllu de los runas, el ayllu de la sallca y el ayllu de las wakas, entre lo humano y lo cósmico, y lo extrahumano, entre lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, este principio como el anterior es de validez universal. Estos son pensamientos universales. El principio de complementariedad, así como un electrón es lo complementario de un ión de partícula, un hombre es la complementariedad de una mujer, en una unidad que hace al ser social.

Para resolver nuestros problemas debe ser la complementariedad de los opuestos, de contrarios, economía indígena (agrocéntrica) de la reciprocidad más intercambio de acumulación capitalista. La democracia es la complementariedad de principios a través de lo que es la democracia representativa, que es la democracia occidental y la democracia comunitaria o participativa, que es lo que está ocurriendo en Bolivia.

Tengo la experiencia de haber participado en el trópico de Cochabamba para que ese movimiento campesino participe, diga a sus propios sindicatos que son órganos de poder y ahora se han transformado en alternativas de poder, utilizan la democracia occidental, representativa; pero como eligen a sus candidatos con la democracia comunitaria, hemos fundido la democracia representativa con la democracia comunitaria o participativa.

Finalmente, el pensamiento andino-amazónico afirma que el presente es el encuentro del pasado y el futuro. El otro principio universal de la cultura andino-amazónica es el de reciprocidad, un ejemplo: la fuerza cuántica de exclusión tiende a mantener las cosas separadas, la fuerza cuántica de inclusión de los fotones tiende a unificar las cosas, entre estas dos fuerzas de exclusión que permite a los átomos formar estructuras moleculares necesarias para la vida, e inclusión que permite a los átomos y las moléculas comunicarse mutuamente y vibrar de un modo empático. Estos son principios para que exista la vida, la cultura andina.

La razón lógica del principio radica en que cada uno se reconociera como hombre en la parte del otro que se identifica a sí mismo, las sociedades estarían constituidas por individuos similares, de aquí brota la tendencia a la homogeneización, es el drama de Bolivia, la Colonia y la República unidas a la reforma agraria nos han querido convertir, siendo nosotros comunarios, en individuos de la cultura occidental, ése es el drama del país y las universidades bolivianas han asumido ese rol: sentar las bases de una sociedad individual en base al intercambio y acumulación capitalista, pero no han podido.

En Bolivia sigue vigente lo comunario, yo soy feliz cuando mi comunidad está feliz. Está vigente el ayllu en Bolivia, el ayllu funciona en base al Ayni y a la Minka. Es importante considerar este aspecto en el nivel político cuando observamos que las comunidades indígenas controlan 93 municipios del área rural, sin embargo, por falta de estos principios ideológicos se siguen manejando los principios del área rural con el pensamiento occidental de la Ley SAFCO, tenemos la oportunidad de que esos 93 municipios se manejen en base a principios como el Ayni y la Minka, y tendremos en menos de dos años calidad de vida en el área rural, por tanto, la teoría de la mercantilización no ingresa al país y no va a ingresar.

Por otro extremo, si las sociedades se reconocieran por ser diferentes entre sí y hasta enemigos, de aquí brota la tendencia hacia la heterogeneización, por tanto, Bolivia corre el riesgo de vivir un periodo de barbarie, así planteadas las cosas no hay civilización, hay barbarie, lo humano surge justamente cuando un hombre toma en cuenta al otro, en su diferencia, el hombre adquiere lo suyo y la del otro, a esto que se llama reciprocidad que es el acto más grandioso de escribir Humano con H mayúscula.

Esta es la propuesta que creo en el fondo de la Universidad Mayor de San Simón, y tenemos el deber y la obligación de que esto no se realice para las calendas griegas. Señor Rector, hágalo desde mañana, tendrá miles de compañeros que le vamos a ayudar a esto, sino no habrá Asamblea Constituyente y la homogeneización puede imponerse en el país, nosotros apostamos por la complementariedad de los opuestos. Este es mi comentario.

Walter Pengüe⁷¹

La lectura de los artículos referidos a una percepción de ciencia andina y una percepción de ciencia convencional pone en evidencia algunas de las preocupaciones y dis-

71 Walter Pengüe es ingeniero agrónomo, miembro del Grupo de Ecología del Paisaje y Medio Ambiente (GEPAMA), y docente de la Universidad de Buenos Aires. Argentina.

usiones que tenemos respecto a la visión que muchos estamos pretendiendo alcanzar de la ciencia.

Si bien tenemos importantes aportes que la ciencia en primera instancia ha desarrollado en el campo del conocimiento, ahora será importante preguntarnos la significación de estos avances en relación con las limitantes derivadas del uso tecnológico y las implicancias tecnológicas que este tipo de ciencia ha llevado adelante, una tecnología que cotidianamente la tenemos en frente

Una imagen que me pareció interesante es la que se presenta en la figura 1; está tomada de la portada de la revista The Economist, muy reciente, que hace un análisis respecto a la percepción que tiene el sistema científico tecnológico con relación al cambio climático.

*Fíjense ustedes las seguridades y las certezas que la ciencia convencional plantea en un momento y nivel determinados, cambian en función de nuevos aportes, nuevas llegadas, en función de nuevos conocimientos. ¿Qué quiero decir con esto?, que el proceso científico no es algo quieto, sino que es un proceso permanente, lo que a veces podemos afirmar como seguridades o certezas de hoy son las incertezas del mañana y posiblemente mucho de lo que ha presentado la ciencia como tal en términos de seguridades hoy está cambiando y ahora pagamos consecuencias más que caras. *(2)*

Figura 1
Percepción del mundo desde el punto de vista científico



Fuente: "Heat and light: Climate Change", The Economist, 28-10-2005.

Hacia una definición de ciencia

Ciencia (en latín scientia, de scire, “conocer”), término que en su sentido más amplio se emplea para referirse al conocimiento sistematizado en cualquier campo, pero que suele aplicarse sobre todo a la organización de la experiencia sensorial objetivamente verificable. La búsqueda de conocimiento en ese contexto se conoce como “ciencia pura”, para distinguirla de la “ciencia aplicada” –la búsqueda de usos prácticos del conocimiento científico– y de la tecnología, a través de la cual se llevan a cabo las aplicaciones.

Es importante enfatizar que el brazo armado de la ciencia (la tecnología) hoy se ha hecho común, todos están usando los beneficios y las percepciones de lo que es la ciencia, la cámara de video, la computadora, los celulares de cada persona; eso es un desarrollo tecnológico innegable, existe, está, lo utilizamos todos. La discusión creo que pasa y las premisas deben ser en términos de lo que alguno de los expositores dio y que son muy interesantes, se consideraron dos cosas que me parecen más que importantes: una es la cultura y la otra el respeto, que posiblemente la ciencia, y el brazo armado de la ciencia y la tecnología no toma en cuenta. En una discusión muy reciente en Argentina con alguien hiperpromotor del sistema científico tecnológico actual decía que la tecnología no pide permiso y si la tecnología no pide permiso lo que está haciendo es avasallar, este avasallamiento se produce sobre culturas enteras, realmente los procesos de cambio tecnológico están generando transformaciones, no muchas de ellas correctas e inconsultas.

El “método científico” puede entenderse como la suma de los principios teóricos, de las reglas de conducta y de las operaciones mentales y manuales que usaron en el pasado y hoy siguen usando los “hombres de ciencia” para generar nuevos conocimientos científicos desde este método y sus planteamientos para buscar la verdad. Si nosotros ampliamos nuestro esquema de pensamiento vamos a encontrar que en realidad desde lo que básicamente “no es ciencia” o lo que no se dice que es ciencia hay principios teóricos y prácticos que de alguna manera también muestran un método. El doctor Ishizawa presentó una teoría, esa teoría es un método, un aporte y una búsqueda de llegada para la solución de un problema o de una situación compleja.

Por supuesto, dentro del sistema científico, incluso convencional, hay críticas muy duras. Es decir, no todos los científicos piensan a la ciencia como tal, existe la percepción de un anarquismo científico. Feyerabend es uno de los científicos más cabales de ello, cree que el método científico no existe y para muchas civilizaciones el método científico no existe porque no aporta soluciones a muchos de los conflictos que quiere abordar.

Por eso algunos se preguntan ¿dónde se ha equivocado la ciencia?

“El infeliz estudiante se ve inevitablemente forzado a echar mano de sus propios recursos para recoger al azar y por casualidad, de aquí o de allá, fragmentos desorganizados del método científico, así como fragmentos de métodos no científicos. Y cuando el estudiante se convierta en un investigador profesional, como no posee la educación y la instrucción necesarias, caminará torpemente en la oscuridad, siguiendo caminos costosos y cerrados, y echando mano de cosas tan desconfiables como adivinanzas al azar, conjeturas arbitrarias, corazonadas subjetivas, intuición accidental, suerte pura, accidentes afortunados, pruebas no planeadas e invariablemente erróneas. ¿Puede ser ésta una metodología adecuada para hacer nuevos descubrimientos y lograr aplicaciones benéficas?” (traducido de Nature, 1987).

La cita traducida hace referencia a como cuando se habla de estudiantes estamos hablando de estudiantes de doctorado que van a seguir todo un proceso científico tecnológico que los va a llevar a alcanzar ciertas premisas y los resultados de sus objetivos. Pero básicamente lo que está escondido detrás de estas líneas que estoy traduciendo es el hecho de que la ciencia camina a ciegas y a tientas, y de alguna manera los grandes desarrollos y descubrimientos científicos han sido fortuitos en muchos de los casos y más aún respecto a lo que nosotros estamos enfrentando hoy; realmente las presentaciones realizadas que hacen un análisis de la ciencia andina y la ciencia convencional hacen más evidente el hecho de que al sólo considerar un tipo de conocimiento estamos abordando una visión donde el pastel lo estamos cortando en un determinado nivel, yo creo que hay distintos niveles para plantear la discusión entre esta visión de ciencia andina y ciencia convencional. El hecho es que la ciencia en realidad está tomando responsabilidad y asumiendo premisas muy poderosas, y que afectarán muy fuertemente a todas las sociedades, incluyendo lo andino dentro lo boliviano, y que no se puede dejar de lado y se tiene que tomar en cuenta.

Básicamente, lo que no puede abordar la ciencia, tal cual nosotros la tenemos percibida, es la complejidad. Lo que ha hecho desde siempre fue apuntar al reduccionismo se ha mencionado aquí, los procesos históricos, el positivismo, el reduccionismo científico, que lo que hace es cortar los sistemas en compartimientos estancos y tratar de analizarlos así, es como si yo quisiera analizar un elefante y de ese elefante estuviera estudiando uno de los pelos; la separación de los sistemas obviando la complejidad realmente es un hecho que la ciencia está llevando adelante tal cual y creo que con un error garrafal.

Por eso a mí me venía a la mente algo similar a lo que Funtovic y Ravents (1991) propusieron que estamos enfrentando y viviendo en estas discusiones actuales y que las presento en la figura 2.

Figura 2
Las tres clases de ciencia, basado en Funtovic y Ravents, 1991



Estamos enfrentando situaciones de incertidumbre muy altas y niveles de decisión elevados, ¿qué significa esto? La ciencia que conocemos como ciencia convencional u occidental moderna, el trabajo de laboratorio común y corriente podemos entenderlos como pequeños pasitos de avances en términos de procesos y de alcances, y de cierto tipo de descubrimientos muy pequeños.

Eso implica riesgos muy altos, niveles de riesgo identificados y conocidos, asumidos por los científicos; también implica niveles de decisión muy altos, se pueden llevar a laboratorios sin demasiadas consideraciones. Cuando yo avanzo en mi nivel de incertidumbre y ya no de riesgo es algo muy distinto, si esos niveles de decisión son más altos yo paso por lado la consultoría profesional, donde ya en realidad no es suficiente con la ciencia y con la tecnología, sino que pasa por el conocimiento propio que tengo para poder tomar decisiones; lo que hoy estamos enfrentando no es suficiente tampoco ni la ciencia convencional ni la consultoría profesional porque los niveles de riesgo a los que nos están exponiendo la propia ciencia tecnológica ameritan y obligan la participación muy fuerte de toda la sociedad porque es la sociedad la que va a ser impactada para bien o para mal por los desarrollos de la ciencia tal cual la estamos enfrentando, por eso traigo a colación una nueva palabra que es el concepto de la ciencia postnormal.

La visión de la ciencia postnormal incorpora a las sociedades a los actores sociales en las formas en que se deciden los procesos científicos tecnológicos, podríamos entenderlo como una ciencia con la gente y esto es un proceso muy importante cuando nosotros comenzamos a tomar decisiones respecto a procesos que impactarán muy

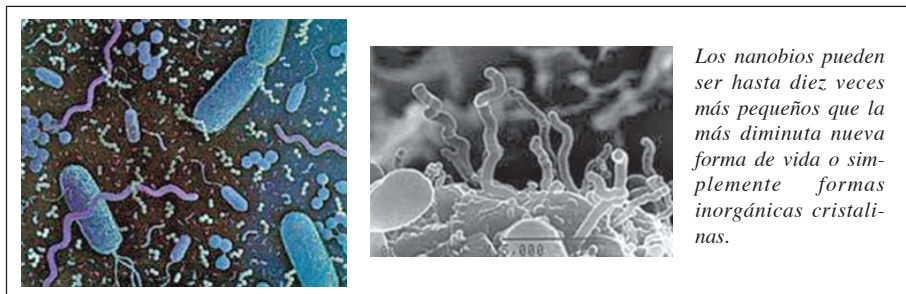
fuertemente a la sociedad como, por ejemplo, los desarrollos de la biotecnología y la ingeniería genética, la apteónica, la nanotecnología o la energía nuclear, ¿alguien dejaría en manos de los científicos de las mejores universidades estas decisiones?, ¿alguien confiaría totalmente en ellos?

Los científicos ni siquiera estamos de acuerdo con muchas cosas, así de simple, por ejemplo, ¿las nanobacterias existen?, ¿no existen?

Para algunos científicos se trata de una nueva forma de vida, posiblemente la más común y diminuta, que puede ser responsable de un gran número de enfermedades, entre las que destaca la calcificación de las arterias, que se acentúa con la edad, los aneurismas no genéticos, las placas dentales y los cálculos renales. Podrían poblar las rocas, el interior de nuestros cuerpos e incluso existir en Marte.

Para otros es un disparate inexistente, sólo presente en la mente de científicos poco ortodoxos.

Figura 3
Nanobios observados al microscopio



Los nanobios pueden ser hasta diez veces más pequeños que la más diminuta nueva forma de vida o simplemente formas inorgánicas cristalinas.

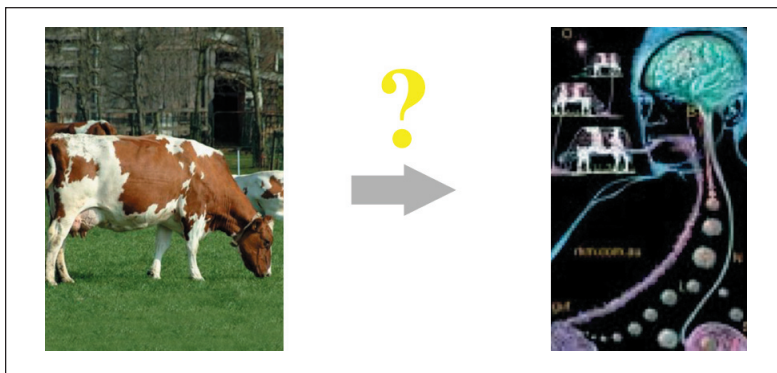
Otro tema de mucha controversia en el ámbito científico es el de las vacas locas. Se trataba de aseveraciones del sistema científico-tecnológico, se presentó una situación que nadie esperaba, yo llamo a esto los efectos Titanic, es decir, tenemos la certeza de que no va a pasar, pero cuando pasa nos hundimos todos. Esta experiencia de las vacas locas es un hecho real ¿con consecuencias para quiénes? La sociedad civil es la afectada por estos resultados no previstos dentro del avance científico.

Estos son los desarrollos de la ciencia y la tecnología moderna si no le damos participación a la sociedad en la visión de la ciencia postnormal que lo podemos llevar a

promover la discusión que se plantea aquí entre el respeto por una ciencia andina y una ciencia normal.

Por eso muchos llaman al proceso que estamos viviendo una sociedad de riesgo; los procesos que estamos enfrentando todas las comunidades andinas también son procesos de alto riesgo y nadie va a poder estar escondido de estos avances tecnológicos, para bien o para mal, y esto hay que considerarlo con mucho cuidado.

Figura 4
El tema de las vacas locas



Los efectos de la energía nuclear son buenos o malos, la herramienta está disponible, el problema está en cómo se la utiliza. Yo creo que destacando el concepto de ciencia postnormal es algo que han propuesto nuestros expositores y es el tema del respeto, con todo el respeto implica que a las sociedades se les debe preguntar lo que se quiere ver o lo que se quiere desarrollar, no podemos seguir confiando en el juicio de expertos, sino que la participación de las sociedades tiene mucho que ver, yo creo que el desarrollo y la utilización de los sistemas científico-tecnológicos tiene un fuerte basamento en la importancia local respecto a que hay que escapar un poco al tema de la globalización; pero que no se puede escapar totalmente, todos estamos incluidos en el proceso de globalización, nos golpea, nos impacta y nos puede transformar, para eso tenemos que construir una sociedad más equitativa con una ciencia mucho más equitativa de la que tenemos, enfrentando otro proceso que mencionó el Rector de la Universidad Mayor de San Simón y que tiene que ver con los procesos de privatización de la ciencia y la tecnología, si esta privatización es un hecho, la ciencia deja de servir a la humanidad o deja de tener el principal objetivo que debió haber tenido: servir a la sociedad, y podemos decir que deja de ser ciencia.

José Antonio Rocha⁷²

Agradezco a quienes han organizado este evento: COMPAS y AGRUCO. Les saludo de todo corazón, napaykuni, ese es el saludo para las personas. Mi saludo es también para los kamachej, para las autoridades; el kamachej es el que ordena, el que da líneas, el que orienta. Y a todos ustedes también mi saludo de todo corazón, tukuy sonqo napaykuykichej.

Esta mañana hemos conocido tres experiencias institucionales desarrolladas para entender los saberes, el conocimiento, la ciencia y la toma de posición hacia ellos. Son tres experiencias institucionales, en ellas podemos indicar una cuestión en común a pesar de ser diferentes. Una cuestión en común es su relación con el pensamiento dominante en las universidades y en las organizaciones que tienen afinidad con este conocimiento, como parte de una historia secular marcada por la dualidad barbarie y civilización.

Así, Franz Vargas constata que la universidad pública tiene una dependencia ideológica de la epistemología, de la ontología y gnoseología del conocimiento científico occidental moderno.

En cambio, Jorge Ishizawa parte del hecho de que el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) en el inicio de sus actividades tenía clara conciencia de que el conocimiento en las disciplinas relacionadas con la agricultura y el desarrollo rural se impartía dentro la universidad bajo un régimen de “estudios blancos”, de aquellos diseminados desde Europa, específicamente desde Bélgica. La característica de PRATEC fue distanciarse desde el inicio de sus actividades de esa visión, de la impartida en las universidades; prefirieron enfrentarse a Escila, incluso a riesgo de ser despedazados. La proverbial Escila es una masa rocosa en el estrecho de Mesina, en Italia, se encuentra opuesta al remolino Caribdis. El marino incauto arriesga evitar chocar contra la roca, para caer en el remolino. Ser tragado por Caribdis era el riesgo de proponer una interpretación de la cultura andina que la subsumiera en un estilo occidental de discurso con el fin de hacerla académicamente respetable.

Alex Zapatta y Jaime Breilh afirman que tras las dictaduras militares y la formalización de la democracia en nuestros países, la aplicación de las políticas neoliberales y la

72 José Antonio Rocha es doctor en Antropología; docente de Antropología en las universidades de San Simón y Católica de Bolivia; Coordinador Académico del Centro de Culturas Originarias Kawsay - Bolivia para el Proyecto de la Universidad Indígena Originaria Intercultural Kawsay (UNIK). Bolivia.

merma de presupuesto en nuestras universidades y centros de investigación afectaron la sustancia teórica crítica de las universidades americanas, “convirtiéndolas en instituciones de mediocridad científica, cinismo social y cierto oportunismo político”.

Ahora bien, existe un punto común de partida entre las propuestas, sin embargo, existen evidentes diferencias estratégicas, quiero decir estratégicas en la forma de fundamentar sus reflexiones; la diferencia radica en una propuesta como la de Franz Vargas, quien propone para la universidad una educación intra, intercultural y transdisciplinaria, ahí existe una diferencia; esta propuesta se concretaría a través de un desarrollo institucional y una nueva estructura orgánica de la universidad: la creación de organismos autónomos y descentralizadores para una mayor participación ciudadana, así como la creación de centros de excelencia y el desarrollo institucional de las facultades.

Sin embargo, esta estrategia no especifica concretamente quién es esta ciudadanía desde el punto de vista social, cultural y político; qué contenidos tiene esa ciudadanía, qué decir de los quechuas, aymaras, guaraníes y de otros pueblos de Bolivia, que me consta que existen en nuestra universidad.

Además, ¿desde dónde se plantea esta estrategia, desde qué bases de interculturalidad?

Por su parte, PRATEC propone un diseño curricular para sus actividades académicas en las cuales la idea motora es la centralidad de la chacra, encontrando un lugar común en la expresión: “El mundo andino es agrocéntrico”.

Es evidente que el protagonismo en esta propuesta está en las sociedades agrícolas, sin embargo, no hay una alusión explícita al tema de la interculturalidad; mientras tanto, Breilh y Zapatta proponen que si se va a hablar del contenido y papel del pensamiento crítico, de una ciencia que pretende definirse como emancipadora, no sólo es necesario exponer sobre las posibilidades de un pensamiento científico liberador y alternativo, sino que es urgente comprender las bases del pensamiento dominante. En otras palabras, es necesario saber explicar concretamente en qué consiste ese pensamiento dominante, ésa es la propuesta de Breilh y Zapatta; no obstante, aquí no se establece cuál es la alternativa a este pensamiento dominante, desde dónde y desde quiénes se puede diseñar esa alternativa.

Decía que encontraba diferencia en las tres exposiciones, esas diferencias en mi criterio son de dos órdenes: teórico y metodológico, sin embargo, en cada caso adquiere dimensiones particulares. Franz Vargas insiste más en el metodológico, más propia-

mente procedimental: participación ciudadana, roles nuevos del Consejo Universitario, insistiendo en lo metodológico. Mientras tanto, Ishizawa, Breith y Zapatta conceden igual importancia a los dos órdenes. Me explico, en estos dos últimos casos lo teórico se expresa en la búsqueda de fundamentación para las acciones, el texto que comento de Ishizawa es la cosmovisión andina desde la experiencia agrocéntrica, su discusión se fundamenta más en la cosmovisión; pero si Ishizawa expresa esta fundamentación desde la cosmovisión de las sociedades agrícolas; en Alex Zapatta tiene un rostro difuso, entonces esta fundamentación de Zapatta de que no solamente hay que protestar, precisamente la protesta tiene un rostro difuso, puesto que podríamos pensar en los indígenas o en las clases populares.

Me ha parecido muy oportuno metodológicamente que existan cuatro comentaristas, se va a ver las distintas posiciones, las distintas visiones, eso es la chajhua, el conversatorio largo y tendido. Como ustedes verán, mi conversación también tiene un sello específico, pero por otro lado es importante notar que no se puede ir a todos los detalles de las propuestas por el corto tiempo del que disponemos. Propongo este comentario hasta ahí, hay muchos otros temas por discutir. Para terminar, desde estas reflexiones y para los propósitos que se han fijado en este evento Diálogo Intercientífico y el Fortalecimiento de las Ciencias de los Pueblos Indígenas Originarios, conviene ahora plantearse algunos cuestionamientos en perspectivas de iniciar y profundizar la discusión.

1. *A Franz Vargas conviene preguntar ¿quiénes serán los sujetos que desencadenarán los procesos de intraculturalidad, interculturalidad, transdisciplinariedad en perspectiva de la reforma universitaria?, ¿cuál será la racionalidad, por ejemplo, de la investigación intercultural? Traigo una experiencia de Kausay (Kausay significa Vida), incluso la investigación con las sociedades guaraníes, kallawayas, sociedades del valle. Ellos consideran que ésta debe ser fundamentalmente comunitaria; que quiere decir “investigación comunitaria” no sólo acción, sino investigación comunitaria, ésta parte de las necesidades de las comunidades. No es el investigador quien impone un tema de investigación, pero además la comunidad tiene que refrendar en un espacio ritual, el investigador sólo puede ser tal en la medida en que los cerros tutelares, los achachilas dan permiso para investigar ese tema. Nos han dicho muchas veces, los hermanos con quienes estamos trabajando, que a veces un tema se pierde porque no era el momento oportuno para desarrollar la investigación. ¿Y ese tema quién lo define?, lo hace la comunidad, lo reafirman los apus, los achachilas; los investigadores deberíamos ser solamente unos intermediarios, por ello me pregunto ¿cuál será la racionalidad de la investigación intra, intercultural y transdisciplinaria?*

2. *A Jorge Ishizawa, a pesar de que es clara su propuesta de que prefiere enfrentarse a Escila, el agrocentrismo andino-amazónico es muy reduccionista, es chacracéntrico. ¿Qué hacemos con las sociedades pecuarias, aquí solamente en Bolivia con las comunidades uru chipayas que no son agrícolas fundamentalmente, sino cazadores, recolectores?; entonces conviene preguntar ¿qué límites tiene el agrocentrismo de PRATEC respecto al diálogo intercientífico y el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas y originarios?*
3. *Para Breith y Zapatta la pregunta es ¿cómo se puede construir un multiculturalismo crítico y democrático?, ¿en qué espacios, con quiénes y con qué contenidos?*

Stephan Rist⁷³

Voy a empezar con algunas reflexiones que se me han venido a la mente cuando escuchaba la exposición del ingeniero Vargas, que ha sido presentada hace algunas semanas en la Universidad de Berna - Suiza y ante algunos representantes de la cooperación Suiza. Coincidíamos, luego de escuchar esta exposición, que tendríamos que hacer algo para tener un Rector igual en nuestra Universidad. Quiero contarles eso porque considero que este hecho constituye una circunstancia fenomenal que tendríamos que valorarla.

Lo que me ha parecido muy interesante es que toda esta propuesta que se plantea se la hace a partir de un análisis sistemático profundo global de lo que es la situación económica, social, cultural y también ética en cuanto al momento que estamos viviendo todos juntos; este es un primer elemento que me alegra de sobremanera saber que aquí se está concretando la idea de la transdisciplinarietà.

Lo que hemos visto es que uno de los más importantes elementos de un enfoque transdisciplinario es que definamos lo que vamos a hacer a partir de problemas de la sociedad y creo que ese es un aspecto que me gustaría resaltar mucho en cuanto a esta propuesta.

Entrando ya a la propuesta misma en cuanto a los objetivos ya planteados me parece también importante que se haya definido un punto de partida claro, esto es expresado en el énfasis de la revalorización y la vigorización del saber de los pueblos origina-

73 Stephan Rist es investigador del Centro de Desarrollo y Medio Ambiente de la Universidad de Berna. Apoya la elaboración de una guía de formación en Desarrollo Endógeno de COM-PAS. Es director de tesis de los "Doctorantes del Convenio AGRUCO-NCCR", y miembro del Centro de Desarrollo y Medio Ambiente (CDMA) de la Universidad de Berna. Suiza.

rios, creo que es importante que pongamos muy claro dónde queremos apuntar, sino corremos el peligro de hacer un poquito de todo para tratar de seguir viviendo ilusiones de que estamos logrando interculturalidad. Entonces creo que aquí tenemos otro elemento importante.

También es importante observar la posibilidad de esta propuesta, pero las exposiciones han demostrado con mucha claridad que podemos tener esperanza, no sobre la nada, sino sobre experiencias consolidadas al interior de la misma universidad; entonces creo que es necesario construir nuevas propuestas a partir de las experiencias, éstas siempre tendrán su lado positivo y su lado negativo, pero que partamos de lo que ya existe. También está claro que si planteamos una reforma universitaria en esta perspectiva la educación superior intra e intercultural y transdisciplinar ya no es algo que se va a limitar solamente al aula y a algunos nuevos docentes, sino que los estudiantes pueden contar con algunos nuevos aspectos; si nos embarcamos en una propuesta así, la universidad se convierte en un elemento de un proceso de aprendizaje donde todos estamos como alumnos y profesores a la vez.

¿A quién se dirigiría todo eso? En contenido por donde lo podríamos hacer más visible de repente y he encontrado en una de las exposiciones una respuesta a esta pregunta cuando se decía que un aspecto estratégico que en cada ámbito del conocimiento que existe en la universidad trataríamos de incorporar este tercer elemento que ha quedado excluido, sería lo relacionado a lo que es la vida espiritual, creo que ahí tenemos una perspectiva que tiene un potencial muy grande, lo importante es que estemos conscientes de que esto no significa que ahora le demos más dinero y más docentes a los que están dictando teología, psicología; desde luego eso tiene que ser un compromiso de todos, seamos agrónomos, físicos o médicos, eso tiene que encontrar la manera cómo recuperar esta dimensión perdida.

Por último, en cuanto a esta propuesta, surgen algunas preguntas, algunas dudas. Claro, no se puede responder a todas porque eso se tiene que contestar tomando en cuenta el contexto en el que se está desarrollando una propuesta de este tipo.

Una de las dudas que me venía era la siguiente: ¿podemos hacer una reforma en la educación superior sin empalmarnos de alguna manera con un proceso en la reforma de la educación básica? Es una pregunta que creo que podríamos tratar de ver cómo articular esta dimensión de la política educativa.

Quisiera mencionar también una duda: si damos más apoyo a la investigación transdisciplinaria, ¿cuál debería ser la relación de esta nueva investigación, de este

nuevo enfoque que le damos a la investigación con lo que es la investigación disciplinaria, cuánto de recurso le daremos en el futuro a la investigación disciplinaria, a la educación que se basa en la economía, sociología, ecología, etc.? Creo que este es un elemento que debemos reflexionar juntos y encontrar una respuesta a esto porque nos va a ayudar mucho para organizar nuestra propuesta de una manera coherente.

En cuanto a la exposición de Jaime Breilh veo un análisis excelente de reconstrucción de la ciencia hegemónica y creo que necesitamos estos aportes, y me pregunto: ¿esto en qué ámbito académico está situado?, y percibo que es un excelente aporte, pero todavía un tanto disciplinario, aquí podemos tener un punto de partida muy bueno y fuerte para que vayamos a resolver estas mismas preguntas, pero con otras disciplinas; creo que esto debería ser un proceso intra, pero no solamente que se sitúe en el campo de las ciencias sociales, sino compartirla con los compañeros que están trabajando en otros campos disciplinarios. Al escuchar y sentir esta exposición se me venía a la mente una pregunta que no le quita valor alguno a la exposición, pero creo que es importante que reflexionemos sobre el tema del lenguaje porque decimos queremos compartir, dialogar también con comunarios, con comunidades campesinas y en que lenguaje lo haríamos como podríamos traducir, no tengo yo una respuesta tampoco y me pregunto cómo podríamos hacer para traducir este contenido en un lenguaje que permita un diálogo con los comunarios o con gente que viva en algún barrio. Yo creo que aquí tenemos otro elemento para seguir reflexionando.

Por último, quiero referirme a la exposición de Jorge Ishizawa y creo que aquí tenemos otro elemento muy importante que podríamos articular a la propuesta que se viene desarrollando al interior de la UMSS. Lo primero, creo que lo más destacable es que nos relata un proceso de autoformación que han pasado como institución a lo largo de unos años y a partir de este proceso de autoaprendizaje algunos elementos de cómo deberíamos tratar al conocimiento científico por un lado y el saber andino por otro, pero esta experiencia también nos muestra que todo está en camino, todo se está moviendo, empezamos así y llegamos a otra situación que se pinta de una manera diferente, éste es un elemento de muchísima importancia y lo que podríamos aprender de esta experiencia es algo que vemos también en AGRUCO, donde he trabajado muchos años, era un proceso que también tenía hitos se podría decir. El primer hito era querer encontrar las diferencias y de eso ya avanzamos hacia otra fase donde tratamos de ver de dónde vienen y es difícil que no entendamos a partir de una reflexión netamente teórica, ahí el fundamento para encontrar una respuesta que PRATEC ha llamado el acompañamiento a lo que está pasando en las chacras en las comunidades, eso es un elemento importante porque vemos que una vez que acompañamos también aprendemos nuevas cosas que antes no las conocíamos, pero las comprendemos a

partir de una experiencia adquirida, de ahí viene la tercera etapa donde se vienen a vincular con la universidad proponiendo una teoría de la conservación In Situ desde la perspectiva andina, creo que esto también podría ser un modelo de una experiencia muy valdeera a ser tomada en cuenta, que esta universidad intra e intercultural transdisciplinaria puede tener su presencia física en Cochabamba en los edificios de la UMSS; pero tiene que articularse necesariamente a toda una red de iniciativas que se desarrollan en diferentes espacios y tiempos de este territorio, y tenemos la base para producir realmente los conocimientos, las vivencias, los sentimientos que pueden hacer realidad esta propuesta.

Otro aspecto sorprendente es que a partir de un trabajo teórico un aporte desde las comunidades al discurso científico se descubre entre científicos y comunarios el aspecto mencionado como la FALTA DE RESPETO, pero eso nos demuestra también lo que Jorge nos manifiesta al principio de su exposición: no deberíamos preguntar si es punto de partida o es un punto de llegada, todo a la vez es un punto de partida y de llegada, con esto les invito a todos a continuar en este movimiento de un lado a otro y que sigamos con estas discusiones muy alentadoras.

Respuestas de los expositores

Franz Vargas

Si bien esto es un sueño que compartimos un suizo con un boliviano, ya es bastante intercultural, al principio de esta exposición yo he declarado lo siguiente: esta propuesta trata de resolver un problema complejo y por lo tanto también he declarado que la propuesta no tiene un carácter algorítmico que tendría, por ejemplo, tratar de preparar un torta en base a una receta, personalmente tengo mis propias dudas, no me parece fácil que una universidad que ha funcionado con una inercia desde 1832 en el término de unos pocos años pueda transformarse en una perspectiva que vaya a satisfacer exquisiteces de todos, por eso en realidad he tratado de dar un enfoque metodológico a esto, una especie de forma operativa de ir construyendo las cosas, en algún momento se me ocurrió lo que Machado nos dice de que el camino lo tengamos que hacer al andar, pero es necesario empezar caminando; con relación a quienes son los actores de esta transformación no parece muy claro seguramente que la respuesta primera tendría que ser decir todos, aunque decir todos es también decir nadie, pero creemos que en la universidad existen experiencias propias respecto a este tema y que esas experiencias que tienen profundidad filosófica debemos aprovecharlas en la perspectiva de caminar por este rumbo.

Otra cosa que me parece valiosa es incorporar en los mecanismos de gobierno y de la universidad personas que de repente saben más que nosotros de estas modalidades, quizás estas personas notables nos pueden aconsejar valiosamente con relación a los detalles que se exigen, sin duda alguna en un plano más estructural. Por otro lado, tampoco parece deseable que vayamos a presentar una propuesta que vaya con todos los detalles desde el punto inicial hasta el punto final porque creo que no sabemos todo de todo y justamente estaríamos en esta perspectiva dejando de lado a los que queremos incluir, que tendrían también que ser los actores centrales. Hay que cons-

truir con la participación de esos otros actores; para la universidad un proceso de reforma tiene una perspectiva de unos diez años, esto no es una cosa que empieza ahora y al año ya es una universidad inter e intracultural.

Nosotros hemos pensado este proceso de construcción con la participación de estos otros actores que nos aconsejarían y con algo que la universidad sabe hacer muy bien, aunque en este momento lo esté haciendo en perspectivas diferentes de lo que queremos introducir, la universidad tiene que investigar, entonces proponemos un fondo que vaya a hacer investigación de esta temática; los resultados de estas investigaciones podrían ser las respuestas a muchas de las preguntas que nosotros nos hemos hecho ahora, en este momento no hay respuesta para todo el planteamiento, creo que hay primero una definición estratégica y política, hay que transformar esta universidad con todos los riesgos que esta representa. La universidad como objeto es la cosa más difícil de transformar que hay frente a todas las organizaciones, nuestras estructuras mentales siguen con la universidad de Colonia, no han cambiado mucho, tal vez nuestra apariencia ha cambiado; pero seguimos haciendo las mismas cosas como cultura universitaria, lo que quiero pedirles es que no busquemos las respuestas a todo, creo que este es un proceso social de construcción y los actores importantes en este momento probablemente no están en la conversación.

Sin duda alguna al colega de la universidad de Temuco le comentamos que nosotros hemos hecho esta evaluación diagnóstica que no está ni sistematizada ni en la perspectiva de cómo podemos usar este estudio en la propuesta de empezar a operar en nuestra propuesta de transformación y reforma universitaria, tenemos estadísticamente; pero no la tenemos en la perspectiva que hay que plantear para buscar las soluciones. En realidad, una propuesta de esta naturaleza no puede ser completa, debe necesariamente estar dentro de alguna estructura que va a ser llenada por el doctor Ishizawa y sus experiencias, el doctor Delgado y sus experiencias, por el PROEIB ANDES, que tiene mucho trabajo en las experiencias de educación intercultural, por las experiencias de los colegas mayas, estamos esperando esas experiencias para llenar esos vacíos.

Esto, aparte de ser honrado desde el punto de vista intelectual y académico, es además justo con relación a todos los actores que deben estar involucrados.

Breilh y Zapatta

Tengo la sensación de que para algunos de los compañeros el problema es que ciencia subordina a la otra que tanto la cultura como ciencia son productos históricos y que la ciencia aquí denominada occidental es fruto de un proceso que se ha vivido.

Europa e incluso Latinoamérica generaron determinadas características de esa ciencia porque hay que considerar que la ciencia occidental no ha tenido aportes libertarios en términos emancipadores; me parece que el marxismo es una clara expresión de aquello, de lo que se trata en definitiva es de cómo recuperar los elementos de perspectiva emancipadora de la ciencia occidental, y los elementos de perspectiva emancipadora y contrahegemónica de la ciencia y la cultura de los pueblos andinos para construir o sustentar un proyecto de transformación social, nos parece que el asunto es ese y esa es la reflexión que nosotros hemos querido sustentar en la ponencia.

Jorge Ishizawa

Quiero hacer dos cosas, una es reflexionar respecto al papel de la universidad. En esto no me queda muy clara la situación de la universidad, aunque he empezado por esto, yo creo que no hay que pedirle a la “U” más de lo que es: una institución que funciona en base a actores sociales. Estamos aquí conversando de muchas cosas y sin embargo no están presentes los actores principales, los que van a poner el ingrediente político a estas propuestas, es decir, la orientación a la institución que estamos queriendo transformar.

Creo que la universidad, como se propone a través de sus autoridades, lo más que puede hacer es una apertura ¿a qué? A ser penetrada por esta política y creo que eso hay que felicitarlo porque en Perú no hemos tenido esa oportunidad de una universidad que se deja penetrar a pesar de que hemos tenido convenios. La verdad es que lo que nos pasa y nos hacemos cargo de ello, seamos universitarios o personal de ONG, es que no somos los otros, pues la formación que hemos recibido es que nosotros somos los motores de esto.

Si logramos esta actitud de apertura, de escuchar lo que las propias comunidades nuestras necesitan creo que es bastante, esto que digo parece obvio y no es fácil, pero no lo es justamente por la formación perversa que hemos recibido, no escuchamos.

En el tema de respeto que estaba mencionando es un principio sobre el cual hemos reflexionado desde 1980, las comunidades siempre han hablado de esto; ha sido a través del Proyecto In Situ, desde hace cinco años que aprendemos de los propios campesinos respecto al respeto a la diversidad, es que si hay diversidad es por que ellos están criando la semilla con cariño y respeto. Sin cariño no hay semillas, no hay diversidad, eso no es teoría, quizás nos toque a nosotros teorizar.

Quiero contestar al doctor Rocha, parece que tiene la impresión de que hemos sido despedazados por el choque con Escila, los límites del agrocentrismo, sobre esto empatando con la exposición pequeña que hizo Freddy a pedido del señor Rector en el sentido de centrar en la vida cotidiana de las comunidades, creo que ese es el sentido fundamental del chacracentrismo y porque estamos hablando más bien de la chacra como un espacio de crianza que no es solamente la chacra agrícola, los aymaras hablan de la chacra con patas cuando se refieren a los rebaños, hablan de chacras de sal, chacras de oro. El tema fundamental de esto y cómo empata con esta percepción de la planificación del proyecto indígena actual en la perspectiva de la globalización es la operación de respeto, y eso es algo que hemos aprendido en este camino y se aprende en la chacra y eso lo hemos visto, no se aprende en el espacio urbano; allí se puede criar, pero en la chacra de la vida cotidiana andina se juega uno la vida, si uno no cría perece y esa es la realidad como la percibimos y la tratamos de aprender.

Es importante que la actividad de la universidad en su autoformación aprenda a escuchar a nuestras comunidades porque en general la universidad está formando profesionales que no escuchan, sino mandan, expertos famosos son formados en las universidades, expertos no necesitamos definitivamente y eso es una difícil transformación para el rol de la universidad.

CAPÍTULO 4

Las ciencias de los pueblos
originarios y el diálogo intra,
intercultural e intercientífico

El saber mapuche y la intra, interculturalidad

Víctor Caniullan⁷⁴

Mapunche Ñi Kimun ka Ñikom Az Mogen

El conocimiento mapuche y su forma de interpretar la vida

El concepto mapunche y mapuche. La diferencia entre el concepto mapunche y mapuche es que el concepto mapunche es más integral, llamamos mapunche a las personas que todavía practicamos gran parte de la cultura nuestra y mapuche es la persona que de alguna u otra manera tiene el apellido mapuche. Esa diferencia la tenemos muy clara.

Para entrar al conocimiento mapunche es bueno decir que como pueblo nosotros tenemos miles de años de existencia antes de la llegada de los españoles y antes que se formara el Estado chileno, porque los mapuches estamos por ambos lados de lo que hoy es Chile y Argentina, en ambos países existen peñis que son mapuches. Yo traje mi *cultrum* para explicar y decirles que los pueblos indígenas desde hace mucho tiempo sabíamos que la tierra era redonda a través del *cultrum*, que es un instrumento sagrado que lo usamos solamente los *machi*. Actualmente, otros grupos también tienen *cultrunas*, pero que no participan directamente en las ceremonias, solamente lo pueden tocar.

Hay distintas formas de *cultrum*, pero en definitiva a través de él podemos orientar y dar a conocer el conocimiento mapuche porque a través del *cultrum* hemos desarrollado de distintas formas el pensamiento mapuche, que ha estado vivo y se ha interpretado a través de este instrumento que es sagrado. La palabra *kimun* significa conocimiento.

74 Víctor Caniullan es machi mapuche. Su rol es mantener el conocimiento y sabiduría mapuche, contribuye al desarrollo de la medicina mapuche, realiza trabajos de investigación en conocimiento mapuche y es asesor del Hospital Intercultural y en Educación. Chile.

El concepto *mapu* literalmente significa tierra, pero filosóficamente significa el todo, el universo. El concepto *mapu* es algo tangible, visible y también no es tangible. Cuando hablamos de este concepto estamos diciendo que dentro de este Universo, que es el *waj mapu*, existen varios espacios y que ninguno es superior al otro; este es el pensamiento circular. En estos espacios tenemos al *wenu mapu*, que es lo conocido como el cielo, sobre el cielo, la parte azul y blanca. Después tenemos el *ragiñ wenu*, que es el lugar entre el suelo y el cielo, y el *naiiq mapu*, que es el suelo, la parte que estamos habitando y el *minche mapu* son todas las fuerzas que existen bajo el suelo.

Cuando nosotros hablamos de *mapu* estamos diciendo que cada una de las personas (*che*) está compuesta de carne, hueso, agua, sangre y lo fundamental que es el espíritu. El espíritu hace que seamos *che* y eso hace que tengamos una forma distinta de ser entre una persona y otra. El espíritu puede venir de cualquier elemento de la naturaleza, de cualquier espacio (de arriba, de la tierra o del subsuelo). Desde este punto de vista vamos a utilizar el concepto de *waj mapu*, que es el Universo.

En la relación de las personas con los espacios del Universo mapuche tenemos el concepto *tuwun*, que significa el origen territorial de los antepasados, esto quiere decir que cuando hablamos que cada uno de nosotros tenemos nuestro propio espíritu y está en distinto espacio, como *che*, como persona, también tenemos nuestro espacio físico. Dependiendo de lo que existe en ese espacio físico, de la geografía, podemos desarrollar ciertos tipos de cualidades, de habilidades y de formas.

Otro concepto es el *ulpa*, que significa heredar los rasgos físicos, es decir, siguiendo la misma idea del espacio territorial, incluyendo al concepto de *che*, quiere decir el tronco familiar. Después tenemos a *kuplame*, que significa heredar el espíritu de algún antepasado, es decir, que para la visión nuestra no existe vida eterna ni infierno, sino cada uno de nosotros como *che* tenemos que cumplir un rol mientras estemos de paso por la Tierra. Desde el momento cuando morimos nuestro espíritu vuelve al lugar de origen: volverá a ser piedra, agua, estrella, sol, animales, árboles, etc. Por ejemplo, cuando uno se muere hay todo un ceremonial donde no se dice “era bueno el muerto”, que es común en la gente no mapuche, sino que cuando se hace un relato de quién es la persona que está muerta se hace todo un comentario de las cosas positivas y de las cosas negativas para encomendar de esta forma al espíritu a su lugar de origen, para que sea recibido.

Cuando hablamos de estos últimos conceptos, en la mayoría de las personas que somos *machi* (maestro) alguna vez dentro de nuestro tronco familiar existió algún *machi*, que puede manifestarse de nuevo después de varias generaciones.

Siguiendo con el concepto de *waj mapu* tenemos la palabra *küga*, que en nuestro idioma mapuche significa origen familiar, el tronco familiar, el espíritu de la familia. *Kümpeñ* significa la forma de ser, de actuar, porque nosotros por tener estos cuatro componentes somos considerados persona, *che*. Tenemos que desarrollar cualidades para alcanzar a ser persona, tenemos que adquirir el conocimiento, nadie tiene el conocimiento en su cuerpo, sino a medida que va creciendo, el conocimiento de alguna manera va ingresando al cuerpo.

Por otra parte, tenemos otros conceptos. Por ejemplo, *el* es aquel que tiene la capacidad de producir algo, la fuerza capaz de producir un espacio territorial, persona o es la fuerza que produce animales. El concepto de *günen* es cómo siendo uno persona, se tiene el propio espíritu, y cómo logro comportarme y desarrollarme, ¿en qué momento me empiezo a desarrollar? Cuando realmente puedo conectarme con la fuerza que me hace ser *che* recién puedo tener *günen*. Finalmente, *wizüf* es la forma de ser característica. Todas las personas no somos iguales, tenemos distintas capacidades, tenemos distinta sabiduría.

Luego se tiene el “Püjü Mapu”, que es lugar donde se concentra la fuerza (“Newen”, no espíritu), donde tenemos que tener la capacidad de relacionarnos, desde el punto de vista mapuche todas las cosas que existen: la piedra, el viento, lo tangible y lo no tangible tiene vida. Desde el momento que tiene vida, tiene un espíritu, tiene una fuerza, por tanto tiene conocimiento, tiene sabiduría y nosotros las personas, tenemos solamente la capacidad de razonar y ser portavoz de este conocimiento. Esto se puede demostrar mediante las ceremonias grandes, especialmente los machi tenemos la capacidad de entrar en estado de “kawiman”, que es cuando ingresa al cuerpo de uno el espíritu de ser machi y en este momento comienza a entregar conocimiento, sabiduría y la forma cómo ir adquiriendo conocimiento, comportamiento, tratamiento de enfermedades, etc.

Del *kimun mapunche*, el *kimun* es el conocimiento mapuche en donde el *che* se forja a la vez que va forjando este *kimun* minuto a minuto, es decir, nosotros como *che* tenemos la gran capacidad de crecer y desarrollarnos para llegar a ser una persona mapuche, y eso es a través del conocimiento. De ahí nace el concepto de *kimunche*, que tiene dos sentidos: material de tener bienes y en otro sentido de tener conocimiento, es decir, a la persona sabia.

El *kimun* puede ser aprendido a través de la capacidad de ver, oír, de comenzar a practicar y de desarrollar el conocimiento. Si una persona tiene la capacidad de oír, de ver la naturaleza (los pájaros, un cerro cuando suena), ello comunica algún mensaje y las personas que tenemos conocimiento inmediatamente sabemos qué es lo que la naturaleza está comunicando, esto depende de los sonidos y de lo que se observa.

Los niños tienen una amplia capacidad de observar el trabajo en el campo, cuando se recolectan plantas para la salud, cómo se conecta con la planta, es una pedagogía. De esa forma se va adquiriendo conocimiento. Los niños, hasta los dos años por lo menos, deben saber cuál es su origen de los cuatro troncos familiares.

También la cultura permite que estas personas ingresen, comiencen a practicar, teniendo claro que desde el momento que empieza a practicar tendrá muchos errores y por eso utilizamos la expresión “voy a ingresar, pero no sé si me va a resultar”. Aunque posteriormente cuando este conocimiento es validado se comienza a dar más responsabilidad.

Nosotros, como *che*, podemos profundizar el *kimun* con algunas técnicas, es decir el *kimun* está en el agua, en cualquier lugar; pero ¿cómo nosotros podemos adquirir este *kimun*?, en base a la observación, lo cual no es simplemente mirar, sino que el *che* se introduce en lo que está mirando, en la reflexión.

Si uno tiene conocimiento, noción del tiempo, se tiene la gran capacidad de reflexionar, construir y ampliar el conocimiento. Cuando uno observa la naturaleza y uno sabe cuándo va a llover, es a través de la pura observación. Si se tiene esa capacidad, se necesita aumentar el *kimun*, es decir, se necesita empezar a pensar, por eso el concepto *rakizuamiin* se está refiriendo al pensamiento profundo.

Desde el momento que pienso, necesariamente debo cambiar de actitudes cuando veo que estoy equivocado o cuando la práctica cotidiana de mi vida está mal tengo la gran opción de cambiar, pero realmente si tengo la capacidad de pensar y sentir, de lo contrario imposible cambiarlo.

El concepto de *kimkantun* se refiere a poner en práctica un conocimiento, asumir un rol o una vocación. Estas tres formas me dan la imagen de ver si lo que estoy haciendo está bien o mal, y ahora voy a entrar a practicar lo que realmente he pensado. El *azum azumtiin* se basa en el conocimiento de hacer cosas con las manos: algo concreto como hilar, hacer instrumentos, etc. Cuando uno trabaja manualmente, puede hacer *azum azumtiin*, pero no se puede hacer esto con el conocimiento, solamente en las manualidades.

El *inakintiin* es cuando una persona observa algo y luego trata de replicarlo, es lo que hacen los alumnos cuando intentan replicar lo que el profesor enseña o nuestros hijos cuando intentan replicar lo que observan de los padres, por ejemplo, cuando trabajan.

El *inayentiin*, que se basa en imitar una conducta particular. Los pueblos originarios tenemos distintas técnicas, incluso controlar el conocimiento a través del teatro, por ejemplo, donde se imita a los animales. Cada animal tiene su forma de ser y de actuar.

El *eluziwiin*, que es cuando una persona es capaz de entregarle a otra un conocimiento con información. Es también otra técnica para profundizar el *kimun*. Luego, el *gutramelugiin* es entrega de conocimiento a un grupo de personas y el *gulamugiin* es entregar conocimiento a través de consejos. Hoy en día se practica muy poco el tema de aconsejar a otro, comúnmente somos muy soberbios, pensamos que no necesitamos consejo de otro. Es muy interesante saber escuchar los consejos de otras personas. Finalmente, el *nutramtiin* es desarrollar una conversación cuando se ha culminando el *kimun*, se ha aprendido y por tanto se puede empezar a entablar una conversación con el otro, hablar sobre el conocimiento de distinta forma.

Otro concepto es el *mapunche wajontu mapu*, que quiere decir que el pueblo mapuche tiene distintas identidades territoriales, distintos tipos de geografía; pero hay un conocimiento común, transversal en distintos temas, ello no quita que en la práctica pueden realizarse de distinta manera, pero no se pierde la esencia. Esta técnica para profundizar el *kimun* está en todo el territorio mapuche. Cada uno de los territorios tiene su forma de ser, su forma de actuar, de pensar y su forma inclusive de interpretar, y relacionarse con las distintas fuerzas que existen en la naturaleza.

En cuanto a las autoridades religiosas existen dos tipos de conocimiento: el que solamente los *che*, es decir, las personas pueden adquirir; hay otro conocimiento de aquellos que no solamente son personas, sino que pueden tener dos tipos de espíritu, éstas son las autoridades religiosas y ellos sí manejan una gran cantidad de conocimiento.

Luego están las personas que cumplen roles sociopolíticos que se estructuran de acuerdo a la costumbre ancestral, la organización sociopolítica no tiene nada que ver con un presidente, tesorero, etc. Luego se encuentran los *pu keju*, que son aquellas personas que colaboran en que todo lo descrito se empiece a desarrollar.

Otra forma de adquirir conocimiento es a través del sueño, especialmente en las personas que somos *machi* o los que alguna vez van a llegar a ser *machi*, soñamos mucho. Hay sueños comunes y sueños que solamente las personas que cumplirán algún rol de autoridad, el espíritu le empieza a educar sobre la forma de comportarse y qué conocimiento debe adquirir antes de asumir. Creo que el tema de soñar está en la mayoría de los pueblos indígenas.

La intra e interculturalidad en la visión mapuche

La intra e interculturalidad en la visión mapuche y la reconstrucción territorial desde la política, religión, educación y justicia son temas que hacen referencia a que en cada espacio territorial el desarrollo del conocimiento es distinto, pero hay un eje común: el cómo uno entra a dialogar, conversar o comparar en cuanto a los conocimientos propios de cada espacio territorial, eso se da en la medida en que somos capaces de entregar consejos, conversar, practicar, de esa forma se puede ir desarrollando ciertas formas de conocimiento.

En el tema intercultural hay varias experiencias y especialmente voy a comentar una: tengo experiencia en el tema educacional y en el tema de la salud. En la salud, la mayoría de los machi aceptamos que existe otro sistema de salud que tiene un modelo médico que es distinto al nuestro, eso lo hemos aceptado. La salud mapuche nadie la ha intervenido, es pura todavía desde la visión y sistema nuestro. Cuando realmente conocemos la enfermedad podemos diagnosticar de distintas formas, sabemos qué tiene el paciente y cuando vemos que necesita una intervención quirúrgica le decimos: “tiene que irse inmediatamente al hospital para que lo atienda un médico”. Es decir, hacemos práctica intercultural. Pero desde los médicos occidentales no existe todavía la voluntad de enviar pacientes mapuches o no mapuches al sistema nuestro.

Lo que sucede es que hay una rivalidad o simplemente no tienen idea de que existe un sistema distinto que funciona con una lógica distinta; recién estamos dando el primer paso de acercamiento, conversar con ellos, decirles que existe un sistema distinto de salud, que vemos la enfermedad con un enfoque distinto, desde el punto de vista espiritual, físico, psíquico y social, no solamente vemos la enfermedad como un objeto, sino vemos todo lo que sucede con el paciente más allá de la dolencia. Falta que el otro sistema debe empezar a abrirse para aceptar que existe un sistema totalmente distinto.

En el plano educacional, yo actualmente doy clases en un liceo técnico donde salen con un título pequeño de Técnico en Salud Intercultural. ¿Qué conocimiento entrego a los alumnos? Básicamente el pensamiento y la lógica en la que se mueve el sistema de salud mapuche, yo no les entrego conocimiento referido a que tal planta es para tal cosa, sino que primero quiero que entiendan que existe un sistema de salud distinto y que comprendan que tiene conocimiento quizás opuesto al sistema científico, oficial u occidental.

¿Cuál es la práctica intra?, porque hay alumnos que no tienen ni idea... Ustedes saben que los machi fueron perseguidos, se mató a muchos porque el cristianismo consideraba que éramos brujos; pero no vengo a lamentarme. Entonces, cuando yo veo que

realmente el alumno logró entender que hay un conocimiento distinto al otro conocimiento, hago que él participe en distintas ceremonias, que comience a practicar, a buscar las plantas junto conmigo y me ayude en eso porque es la única forma como van a entender y aceptar que existe un modelo distinto y una forma distinta de practicar, una relación distinta que el machi tiene con las plantas porque en el momento en que uno saca una planta también entra en una comunicación, uno dice por qué le está cortando, le está sacando la corteza, la raíz, etc. Se entra en una comunicación y le dice para qué, en qué enfermo se lo va a usar. Si yo escribiera un libro diciendo que tal planta sirve para esto, entonces pierde el sentido y pierde al mismo tiempo la visión que tenemos en relación a la práctica de la salud. Eso es lo que entiendo yo por intra, cuando realmente los estudiantes vuelven, ingresan, pero ya con una visión del tiempo y el conocimiento.

La educación intra e intercultural mapuche

En el tema educacional el sistema oficial debe reconocer que existe una pedagogía distinta de enseñanza; nosotros también estamos preocupados por la forma cómo crecen nuestros hijos, qué conocimiento van adquiriendo. Si eso es aceptado quizás recién podamos decir que estamos desarrollando un modelo, un sistema que es intercultural, pero cuando yo no logro aceptar el otro sistema impongo mi forma de ver y de observar, al entregar conocimiento no estoy trabajando y ni siquiera me estoy acercando al concepto intercultural.

También se puede recuperar el *kimun* y cómo se puede ir practicando los modelos que tenemos en distintos temas a través de la reconstrucción territorial. ¿Cómo vemos el tema de la reconstrucción territorial? Para nosotros cada espacio tiene un dueño, un espíritu, cada una de las cosas que existe en el espacio tiene un dueño, cuando yo como persona entro en relación, en comunicación con este espacio, recién reconstruyo y me estoy autoafirmando en mi identidad, la identidad personal, familiar y cultural. Uno debe tener muy claro su identidad para comenzar esta reconstrucción.

Desde la política, no desde los partidos políticos, sino desde la práctica política propia que tiene el pueblo mapuche, esas estructuras sociopolíticas propias deben empezar a funcionar y tenemos muchos territorios en los que ya están funcionando. Desde la religión, cuando nosotros empezamos a practicar lo que es propio, lo que es nuestra propia religión, basados en nuestro conocimiento y en las distintas formas de relacionarnos con las fuerzas que existen en el universo, pero para ello debo reconocer a las autoridades religiosas.

En el tema de educación es lo mismo decir de cómo se hace para que los niños empiecen a practicar actividades que desde el punto de vista de la cultura tienen sentido. Por ejemplo, que aprendan a hacer una dimensión del tiempo: cuando el sol está en una posición vertical nosotros no permitimos que nuestros hijos jueguen afuera o que las mujeres embarazadas anden fuera de la casa porque se pueden enfermar. Eso obedece a un sistema de educación, obedece a que en ese espacio son otros los seres que se encargan, no son fuerzas negativas, son simplemente otros seres que se encargan de ese momento. Así podemos nombrar muchos ejemplos.

En el tema de la justicia, todos los pueblos originarios y en especial el pueblo mapuche tenemos un sistema de justicia y eso debe necesariamente comenzar a funcionar. Cuando la autoridad cumple un rol de justicia tiene toda la capacidad, todo el conocimiento para entrar a aplicar justicia para los miembros de su comunidad o para un territorio mucho más amplio.

Es en todos los sentidos expuestos que planteamos el tema de la reconstrucción territorial. Desde ese punto de vista sí podemos desarrollar lo intra y lo inter porque vamos a estar hablando desde nuestro espacio, y lo intra lo vamos a desarrollar desde nuestro espacio.

Globalización, desarrollo y el pueblo mapuche en Chile

*Alejandro Herrera*⁷⁵

Introducción

En los últimos seis años en la zona centro-sur de Chile se ha experimentado una creciente espiral de enfrentamiento y violencia en áreas rurales que tradicionalmente se han conocido como el territorio de asentamiento del pueblo mapuche. Los hechos de violencia, que incluyen atentados incendiarios a vehículos, predios de empresas forestales y predios de particulares, violentos allanamientos de comunidades mapuche por fuerzas especiales de la Policía chilena, ocupaciones de tierras, enfrentamientos armados y la militarización de varias zonas rurales, especialmente en una importante extensión de la Novena Región del país, han cobrado al menos dos vidas de jóvenes mapuches y por lo menos unas doscientas personas detenidas por la Policía en distintos momentos, conformando un clima de conflictividad que muestra escasas posibilidades de disminución, más aún cuando un importante número de comuneros y líderes tradicionales mapuches están siendo procesados bajo leyes especiales antiterroristas en el nuevo sistema de reforma judicial penal iniciado justamente en la Novena Región en el año 2000.

El cuadro descrito contrasta con un momento de especial optimismo por parte de las autoridades nacionales, así como del sector empresarial del país respecto al desarrollo futuro de la nación. Los indicadores más recurridos muestran una economía que crece sostenidamente, una notable mejoría respecto de la reactivación económica largamente esperada después de la crisis de los noventa, un discreto aumento de la inversión extranjera, una tendencia lenta, pero sostenida a la disminución de la po-

⁷⁵ Alejandro Herrera es licenciado en Antropología, Director e investigador del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera - Chile (Temuco). Chile.

breza y el desempleo, y un precio histórico nunca antes alcanzado del cobre, principal producto nacional. Además, un número importante de acuerdos comerciales con Estados Unidos, Canadá, la Unión Europea y varios países asiáticos muestran positivos efectos en el aumento de las exportaciones nacionales. En adición, desde el punto de vista político, la inserción e influencia del país en los asuntos que afectan a Latinoamérica ha crecido de manera importante, incluyendo cierta mejoría en las relaciones frecuentemente difíciles con nuestros vecinos.

En este marco, llaman la atención los conflictos surgidos con el pueblo mapuche, ya que mientras que el discurso oficial se plantea que el país y la población en general han logrado un mejoramiento en general de sus condiciones de vida, incluyendo una mayor preocupación por la vigencia y el respeto a los derechos humanos, el pueblo mapuche constituye a todas luces un sector donde tales transformaciones no han ocurrido y más bien aparece como altamente perjudicado por tales cambios. De hecho, mientras que las cifras respecto a la pobreza en la población no indígena han ido disminuyendo de manera sostenida en los últimos diez años, en el caso mapuche esto no sólo no ha ocurrido, sino que la pobreza ha aumentado notoriamente en la última década.⁷⁶

En este trabajo pretendemos proporcionar algunos elementos para una mejor comprensión de la realidad que afecta al pueblo mapuche en el sur de Chile, desde la perspectiva de los efectos de la aplicación de distintas políticas por parte del Estado chileno durante las últimas décadas y en el marco de las transformaciones sufridas por la sociedad en su conjunto.

Antecedentes generales acerca de los mapuches

Los mapuches ocupaban al momento de la conquista española la zona comprendida entre Santiago y Chiloé, es decir, la zona sur-central de Chile. En una prolongada guerra que se extendió por casi 400 años, los mapuches tuvieron éxito en su resistencia a la ocupación hispana, llegando a la destrucción de casi la totalidad de las ciudades tempranamente fundadas por los hispanos en el país y ya a inicios del siglo XVII este pueblo recibió el reconocimiento de parte de la Corona española como un Estado independiente, que los españoles llamaron el “Estado de Arauco”.

⁷⁶ Mideplan, *Informe Casen 2002*. Ver también el *Informe sobre desarrollo humano para el pueblo mapuche*, CEPAL, 2003.

Durante la guerra de independencia, aparentemente los mapuches prestaron algún apoyo y refugio mayoritariamente a las tropas españolas en derrota. De hecho, durante el prolongado conflicto vivido con los españoles, entre los dos grupos se establecieron diversas y crecientes relaciones, especialmente comerciales, ya que los mapuches proveían a los españoles de la mayor parte de los recursos que necesitaban para su subsistencia.

El establecimiento de un Estado chileno independiente trajo drásticas y severas consecuencias a los mapuches. En un rápido y violento proceso denominado “Pacificación de La Araucanía”, entre 1881 y 1883 el Estado chileno los derrotó militarmente y ocupó la totalidad de sus territorios. Posteriormente, radicados en “reducciones”, tierras que les eran otorgadas por el Estado chileno a través de un título de propiedad comunitario (Título de Merced), los mapuches perdieron toda forma de autonomía política y económica, debiendo en este ámbito pasar de una economía basada en la ganadería, horticultura y recolección, a una economía basada en la agricultura de subsistencia.

La última reducción o reserva de tierras indígenas se entregó a los mapuches en 1927. A partir de esa fecha, la historia de los mapuches se tradujo en una larga resistencia para evitar la usurpación de las tierras de las reducciones a manos de los colonos y latifundistas que se apoderaban masivamente de todas las tierras en el sur del país. Los mapuches recurrieron esencialmente a las demandas ante los llamados “juzgados de indios”, y los líderes tradicionales que permanecieron en las comunidades realizaron frecuentes viajes a la capital del país para entrevistarse con los presidentes de turno, a fin de presentarles sus reclamos ante los atropellos que se vivían en el sur del país. En general, ninguna de estas iniciativas trajo respuestas positivas para los mapuches, que veían reducirse sus tierras cada vez más a manos de la usurpación, las famosas “corridas de cerco” o simplemente el asesinato masivo de familias enteras.

Esta situación experimentó un cambio significativo en la década de los sesenta, con el advenimiento de la Reforma Agraria. Si bien los mapuches no fueron beneficiarios importantes del proceso ni fueron considerados en su especificidad como indígenas, en varios lugares constituyeron cooperativas productivas y comenzaron a recibir subsidios estatales para pequeños campesinos a través de servicios públicos del agro.

Posteriormente, un cambio radical ocurrió con el advenimiento de la Unidad Popular y el gobierno de Salvador Allende. Por primera vez se dictó una ley indígena en la que efectivamente participaron líderes y comunidades mapuche para su redacción. Esta ley, 17.729, permitió que en el corto periodo de tiempo que duró el gobierno de Allen-

de los mapuches recuperaran más de 140 mil hectáreas de tierras, e importantes apoyos en materia de organización y subsidios estatales.

Sin embargo, los mapuches no fueron considerados en la época como un sector particular por razones culturales. De hecho, los dirigentes de la Unidad Popular veían el tema indígena como irrelevante y encasillaban a los mapuches en la categoría del campesinado. Aunque poco conocido hasta el presente, en la época estas diferencias en la apreciación que unos y otros tenían de sus objetivos llevaron en ocasiones a enfrentamientos entre mapuches y partidarios de la Unidad Popular.

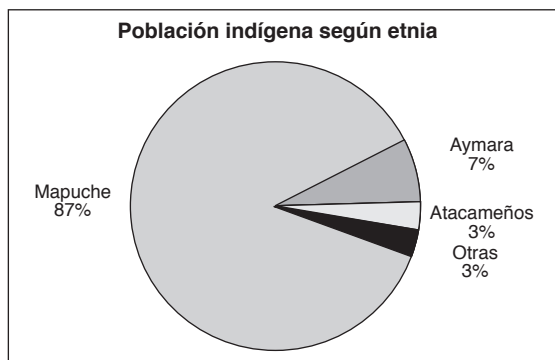
La dictadura militar implantada por Augusto Pinochet revirtió el proceso desarrollado durante el gobierno de Allende y las tierras recuperadas por los mapuches fueron devueltas a sus anteriores propietarios, y sus organizaciones desmanteladas. Numerosos líderes mapuches debieron marchar al exilio y las organizaciones que mantuvieron algún nivel de actividad debieron hacerlo al amparo de la Iglesia Católica.

Con todo, el gobierno militar planteó una gran diferencia con respecto a los gobiernos anteriores. Consideró a los mapuches en su especificidad en tanto pueblo indígena y dictó una ley que no encontró mayor oposición al interior de las comunidades (aunque sí de las organizaciones mapuches), que consagró el derecho de propiedad individual sobre las tierras indígenas de los mapuches, terminando con la propiedad colectiva y comunitaria.

En general, el gobierno militar se caracterizó por un acercamiento populista hacia los mapuches, haciéndolos parte de masivos programas de empleo rural pagados por el Estado, entregando grandes cantidades de bienes materiales a las comunidades e incluso llegando a participar en actividades ceremoniales tradicionales, en una de las cuales Pinochet recibió el nombramiento de *fūta lonko* o jefe superior.

Actualmente, los mapuches constituyen el pueblo indígena mayoritario de Chile, con una población superior a las 600 mil personas de acuerdo al último Censo Nacional de Población de 2002. La población de los siete pueblos indígenas restantes (aymara, quechua, colla, atacameño, rapa nui, kaweshkar y yagan), que son reconocidos sólo como “etnias” por la actual legislación indígena, no supera otras 90 mil personas en total.

Figura 1
El 87% de la población indígena en Chile pertenece al pueblo mapuche



Fuente: INE Censo 2002.

Sin embargo, llama la atención que en materia de área de residencia la población mapuche presenta una notable concentración en la Región Metropolitana y la Novena Región, según el Censo Nacional de Población de 2002, concentrándose más del 60% de la población mapuche del país. Una importante diferencia entre ambas regiones es que la población mapuche de la Región Metropolitana es casi exclusivamente urbana.

De hecho, la creciente importancia de la variable de residencia urbana en el caso mapuche no ha sido suficientemente considerada tanto en los estudios realizados sobre este pueblo, como respecto al diseño de políticas estatales en beneficio de esta población. En el hecho, la imagen generalmente sostenida acerca de los mapuches se refiere a aquella población que mantiene una residencia rural. Al parecer, la presencia mapuche en el ámbito urbano tiende a ser invisibilizada, en gran parte para evitar la discriminación a la que se pueden ver expuestos, pero también porque aún no se aprecia una identidad cultural mapuche con suficiente presencia urbana, a pesar de los esfuerzos de organizaciones mapuches presentes en Santiago.

En contraste con lo que ocurre con la Región Metropolitana, en el caso de la Novena Región la población mapuche se ubica de manera importante en el sector rural, en comunidades asentadas principalmente en el valle central y áreas de la costa de la región. Las comunidades mapuches no constituyen aldeas o pueblos rurales, sino que la población de cada comunidad adopta un patrón de asentamientos dispersos al interior del territorio. Estos asentamientos incluyen viviendas familiares,

y otras construcciones para el mantenimiento de una ganadería menor y el desarrollo de labores agrícolas.

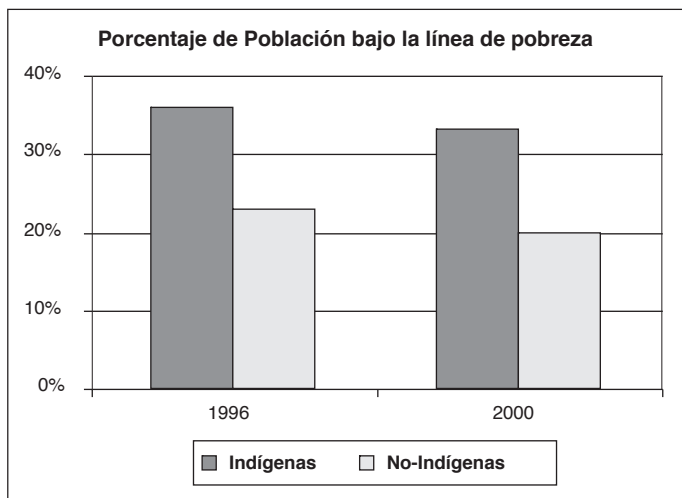
Al término del gobierno militar, las organizaciones mapuches levantaron un conjunto de reivindicaciones con el objeto de proteger sus derechos y exigir una nueva relación con el Estado y la sociedad chilena. Estos planteamientos pusieron énfasis en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, la participación de indígenas en la conducción de la política indígena del Estado, la protección legal de sus tierras y aguas, el otorgamiento de tierras fiscales o adquiridas por parte del Estado para revertir el permanente proceso de expropiación de tierras que sufrieron sus comunidades, y el apoyo al desarrollo económico y cultural de sus comunidades.

Como resultado, en 1993 se dictó la Ley 19253 llamada Ley Indígena, que estableció la creación de un Fondo de Tierras y un Fondo de Desarrollo, además de la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Sin embargo, la Ley no reconoce la existencia de pueblos indígenas. Tampoco se ha logrado hasta el presente la ratificación del Convenio 169 de la OIT ni el reconocimiento constitucional de la existencia de pueblos indígenas en Chile, a pesar de que ambos proyectos legales fueron presentados al Congreso Nacional en 1990.

Por otra parte, es claro que los recursos que han sido destinados a mejorar las condiciones de vida de las comunidades mapuches por el Estado han sido absolutamente insuficientes para hacer frente a sus múltiples y urgentes necesidades. Esta situación contrasta con el apoyo evidenciado por los gobiernos de la concertación a la expansión de proyectos de inversión no indígenas en el territorio histórico de este pueblo. Los distintos gobiernos más bien han promovido las inversiones productivas o de infraestructura, tanto pública como privada, en los territorios mapuches en forma consistente con la política económica nacional y el objetivo de insertar a Chile en los mercados internacionales.

Al presente, los mapuches constituyen el sector de población más pobre del país. La siguiente figura nos muestra los niveles de pobreza que afectan a los indígenas del país, mayoritariamente mapuche:

Figura 3
Pobreza y pueblos indígenas



Fuente: CASEN 1996-2000.

Esta situación no es distinta en lo que se refiere a la situación educacional de los mapuches. En materia de analfabetismo, la brecha continúa siendo más alta para los mapuches respecto al resto de la población nacional, como se observa en los cuadros siguientes. Sin embargo, es evidente que la situación de la mujer mapuche resulta mucho más difícil en este plano, al contrario de la realidad de los no indígenas:

Cuadro 1
Tasa de analfabetismo por sexo y zona de residencia

Mapuche	Hombre	Mujer	Ambos sexos
• Urbana	3,7	5,9	4,8
• Rural	11,9	19,1	15,3
• Dif. rural-urbana	8,3	13,2	10,5
• Total	6,9	10,5	8,7

Cuadro 2
Tasa de analfabetismo por sexo y zona de residencia

Mapuche	Hombre	Mujer	Ambos sexos
Urbana	3,0	3,3	3,1
Rural	10,8	9,7	10,3
Dif. rural-urbana	7,8	6,4	7,1
Total	4,1	4,0	4,0

Fuente: INE-Mideplan, 2005.

El surgimiento del neoliberalismo y los cambios en el Estado chileno

Desde fines de los setenta hasta comienzos de los noventa Chile experimentó un conjunto de transformaciones políticas y jurídicas orientadas a facilitar la implantación de un modelo económico caracterizado por el incremento de lo que se ha llamado el “crecimiento económico acelerado”. En el origen de esta situación se encuentra el cambio de sistema político y especialmente las reformas económicas neoliberales realizadas bajo el régimen militar dictatorial. Sin embargo, un aspecto no suficientemente destacado en el presente es que primeramente fue necesario introducir reformas jurídicas sustantivas para poder establecer el nuevo modelo económico, ya que éste requería de la existencia de un marco jurídico que lo respaldara y fortaleciera con el objeto de permitir la expansión de las actividades económicas. De este modo, los recursos naturales en Chile llegaron a ser considerados como bienes expuestos a las transacciones de un mercado global. En consecuencia, el tema de los derechos de propiedad y de explotación constituyó un elemento central considerado en la legislación que se implementó para favorecer el establecimiento del modelo económico neoliberal.⁷⁷

Esta orientación de las reformas jurídicas significó la modificación de la propia Constitución Política nacional. Así, el sustento legal fundamental de los principios orientadores del modelo económico llegó a ser la propia Constitución Política de la República dictada en 1980, y todas las leyes dictadas con posterioridad a ella se ajustan a los principios que la informan y orientan. Especialmente importante es el

⁷⁷ Egon Matus de la Parra, *Importancia del marco jurídico de la actividad minera en Chile*, 1999 (inédito).

artículo 24 de la Constitución chilena, considerado como el regulador actual del modelo económico y que establece que la Constitución asegura a todos los ciudadanos el derecho de propiedad sobre toda clase de bienes, mientras que en el mismo artículo se establece un derecho o garantía de tipo constitucional que hace al Estado de Chile titular del dominio absoluto, exclusivo, inalienable e imprescriptible de todos los recursos naturales, no obstante la propiedad de las personas jurídicas o naturales sobre los terrenos.

De este modo, los predios están sujetos a las obligaciones y limitaciones que la ley señale para facilitar la exploración, explotación y el beneficio sobre tales recursos. Es decir, la Constitución Política chilena reconoce el derecho de dominio en favor del Estado de Chile y al mismo tiempo consagra el régimen de concesiones de exploración y explotación. Uno de los mejores ejemplos en este sentido se desarrolla en la Ley 18097 (Ley Orgánica sobre Concesiones Mineras) y en el Código de Minería (Ley 18248), que establecen que en Chile la propiedad minera pasa por el reconocimiento de la Concesión Minera como un derecho real e inmueble independiente al derecho de dominio del predio superficial.

Cabe señalar que estas reformas esenciales en el ámbito jurídico y económico han encontrado plena continuidad en los gobiernos de transición y democráticos que sucedieron al régimen militar. La mayor ventaja de estas reformas es que buscaron facilitar directamente el ingreso de capitales externos y establecer condiciones de mínimo riesgo para tales inversiones. Además contaron con la activa asesoría y participación de organismos internacionales como el Banco Mundial y el FMI para la definición de las políticas económicas, la privatización de empresas estatales, la formulación de marcos regulatorios, la flexibilización de los mercados laborales, y la proporción de créditos y préstamos para la implementación de tales medidas.⁷⁸ El principal objetivo del proceso fue una amplia liberalización de la economía, caracterizada por el énfasis en los mecanismos del mercado, en el rol protagónico de la empresa privada en la asignación de los recursos y en la reducción de la importancia del Estado.

Al mismo tiempo, otro importante factor a considerar para comprender este “renacimiento” del rol del Estado se refiere a las cada vez mayores restricciones a las actividades económico-productivas en los países desarrollados. Tanto en Canadá como en Estados Unidos el aumento en los costos de producción, así como en el valor de la tierra y legislaciones medio ambientales más restrictivas, fueron todos elementos que contribuyeron de manera importante al proceso.

78 World Bank Technical Paper, N° 345, 1996.

Como resultado, en la actualidad la inversión en Chile se encuentra frente a un contexto altamente favorable, caracterizado por un número de condiciones estructurales ventajosas para la inversión extranjera que constituyen lo que se ha denominado “el nuevo ambiente” para la inversión extranjera,⁷⁹ entre estas condiciones destacan las siguientes:

- a. *El establecimiento de la igualdad de derechos para los inversionistas extranjeros y nacionales.* Si bien esta igualdad se ha consagrado en la mayoría de las constituciones políticas nacionales, en el caso de Chile se permite la posibilidad de solicitar, bajo un mínimo de condiciones, la eliminación de una norma jurídica que pueda ser interpretada como discriminatoria.⁸⁰ Una de las más importantes consecuencias de esta situación es que la inversión extranjera se encuentra sometida al mismo trato que los nacionales respecto de los sistemas de tributación, por consiguiente puede recibir los mismos incentivos que se hayan establecido para el sector. Una comparación de las tasas impositivas entre doce de los más importantes países de la región y del resto del mundo indica que éstas no presentan significativas diferencias entre sí, pero en Chile las empresas extranjeras se han visto discriminadas positivamente en materia de tributación durante los últimos quince años.⁸¹
- b. *El establecimiento de facilidades para el envío de remesas al exterior.* La mayoría de los países de la región ha establecido restricciones convencionales al envío de remesas de capitales, utilidades y otros. Generalmente, las restricciones existentes apuntan a asegurar el pago previo de impuestos o algunos requisitos excepcionales. En el caso de Chile, estas restricciones son prácticamente inexistentes.
- c. *La eliminación de los requisitos de operación.* Prácticamente todos los países de la región han eliminado o reducido a un mínimo los requisitos de operación referidos a preferencias en la adquisición de insumos locales e ingeniería nacional, y contratación de personal nacional con algunas excepciones como en Chile, donde las leyes laborales exigen un 85% de trabajadores nacionales en una misma empresa.
- d. *Las condiciones de tratamiento en caso de expropiaciones.* En Chile se ha limitado la posibilidad de expropiación sólo a situaciones que comprometan el interés público y la seguridad nacional. Además, en casi todos los casos el concepto supone

79 Sánchez, *et al.*, *Panorama minero de América Latina a fines de los años noventa*, CEPAL, Serie recursos naturales e infraestructura, N° 1, 1999.

80 *Id. ant.*

81 C.f. Graciela Moguillansky, *Chile: las inversiones en el sector minero 1980-2000*, CEPAL, Serie reformas económicas N° 3, 1998.

la correspondiente indemnización, que en el caso de Chile es indemnización completa sobre el valor comercial utilizando el criterio de “valor presente” o el pago del valor comercial “estimado por el valor presente de los flujos netos de caja futuros”.⁸²

En resumen, las reformas legales introducidas en el periodo significaron una drástica reducción de los derechos que mantenía el Estado, la funcionalidad de la política económica al desarrollo de actividades no tradicionales, la promoción e incentivo a la inversión extranjera y del empleo, la eliminación de la discriminación para acceder a la exploración y/o explotación de los recursos, y el establecimiento generalizado del régimen de concesiones.

Globalización e impactos locales

En un contexto económico altamente globalizado como el chileno, varios autores sostienen que una de las mayores limitantes para el crecimiento de las economías a escala local consiste en el carácter de “enclaves cerrados” de las grandes operaciones de empresas transnacionales, por lo que “la renta económica extraída no genera sinergías hacia el resto de las actividades productivas” (Moguillansky, 1998:57). De hecho, y de manera cada vez más importante, el impacto de la inversión extranjera en el campo de las economías nacionales y los indicadores macroeconómicos está llegando a ser cada vez menos importante para el público común, mientras que sus consecuencias en el ámbito medio ambiental y la relación de las empresas con las comunidades locales son aspectos que, por el contrario, tienden a crecer en importancia para este mismo público. En ambos casos, la percepción pública tiende a expresar un conjunto de incertidumbres e inquietudes, con frecuencia respaldadas por desastrosas experiencias de proyectos que afectaron recursos naturales, impactaron la salud de comunidades enteras o que simplemente hacen gran uso de recursos escasos también altamente demandados por las comunidades locales, como lo es el caso del agua.

Una crítica fundamental proveniente del sector de las ONG medio ambientales plantea que en la región el aumento de los equilibrios macroeconómicos no ha implicado beneficios para la mayoría de la población, existiendo una ruptura significativa entre esos indicadores y el beneficio o el bienestar de la sociedad real. La mayoría de estas organizaciones sostiene que existe una duda razonable acerca de si es posible alcanzar un desarrollo sustentable a partir del modelo económico vigente. Esta crítica plantea que la expansión económica asociada a los procesos de globalización se caracteriza

82 *Id. ant.*

por considerar a la pobreza existente en los países de la región como una ventaja comparativa debido a que la inversión hacia aquellas áreas donde los costos de producción son menores toma en cuenta que una parte importante de tales costos está dada por la mano de obra: “donde hay más pobreza, la mano de obra es más barata, entonces las inversiones fluyen hacia allá, el aumento de producción surge en esas zonas, pero porque existe un nivel de pobreza importante, entonces la pobreza se transforma en un factor de desarrollo. Mientras más pobreza, más competitiva es la economía, más logramos conquistar los mercados”.⁸³ Como resultado, la distribución de los ingresos y utilidades muestra desequilibrios espectaculares que se aprecian claramente en el caso de Chile, donde diversos estudios muestran que el 10% más rico de la población nacional acumula el 90% de los ingresos del país.

Por otro lado, también han surgido respuestas a esta crítica de las ONG. Thomson (1999)⁸⁴ señala que esta crítica se origina básicamente como parte del proceso de la globalización mundial. Así, para Thomson este proceso se caracteriza por la relevancia de variables motoras tales como: a) la internacionalización de la discusión medio ambiental y sobre la equidad social, respaldada por organismos internacionales tales como la OIT y el Banco Mundial; b) el surgimiento de una sociedad civil que controla y monitorea activamente, en especial a través de las ONG, las actividades de las empresas, intentando la sujeción de éstas a estándares internacionales como el Convenio 169 de la OIT; c) el explosivo crecimiento de las comunicaciones, especialmente con el uso masificado de internet y el desarrollo de las capacidades de transferencia de información, que permite el acceso a la información a comunidades remotas; d) la incapacidad de los nuevos gobiernos, resultantes de los procesos de cambio político en América Latina y el Caribe, para imponer el reconocimiento, aceptación y cumplimiento de las reformas jurídicas realizadas en beneficio de la inversión extranjera por parte de la sociedad civil y las comunidades locales.

Para Thomson, este conjunto de variables constituye el modelo que ilustra el potencial de inestabilidad y conflicto para el desarrollo de un país. Por consiguiente, el desafío que deben enfrentar actualmente los Estados es tener que tratar con relaciones múltiples y desiguales con una amplia variedad de sectores afectados que van desde la comunidad indígena, la comunidad local, hasta el respectivo gobierno. Thomson pone énfasis en que enfrentar este desafío no tiene por qué ser costoso para las empresas, y

83 Marcel Claude, “Fracaso de la Utopía del desarrollo, de la Utopía del progreso”, en *Pueblo mapuche y expansión forestal*, pp. 19-22, Temuco, 1999.

84 Ian Thomson, *We live in interesting times. A social licence to operate: Essential for success in exploration*, Keynote Talk at the Cordilleran Roundup, Vancouver, January, 1999.

que éstas deben tratar de obtener una “licencia social” para operar en distintos contextos nacionales y locales sobre la base del respeto, una actitud básica intercultural, la proporción a la comunidad de información plena y su inclusión en procesos de consulta.

Sin embargo, esta postura ha encontrado una inmediata respuesta crítica por parte de las ONG medio ambientales en Chile. Éstas plantean que tales formulaciones de políticas deben observarse con escepticismo porque su aplicación efectiva debería llevar a la protección de áreas ecológicamente significativas, mejores prácticas medio ambientales, mejores propuestas de mitigación de impactos en el largo plazo, y mayores beneficios económicos y sociales para las comunidades locales afectadas, aspectos que no se observan en la realidad: “Too often these claims simply amount to public relations initiatives, or corporate greenwashing, that seek to improve the corporate image without any real change in policy or practice”.⁸⁵ En una posición más estructural, algunas organizaciones medio ambientales e indigenistas han presentado propuestas específicas para el establecimiento de estándares y normativas internacionales para regir las actividades económicas,⁸⁶ con la expectativa de que tales propuestas lleguen a ser obligatorias.

Tierras y territorialidad mapuche, ¿hacia el conflicto sin solución?

Entre los años 1990 y 2000 el Estado chileno impulsó numerosos e importantes proyectos tendientes a dotar al país de la infraestructura necesaria para el desarrollo de megaproyectos de explotación, principalmente de los recursos naturales existentes. Tales proyectos, así como las explotaciones productivas, se llevaron a cabo y continúan realizándose en el ámbito de obras viales y de energía eléctrica, para la explotación minera, el sector forestal, y el sector pesquero y acuícola en general. Necesariamente, muchos de estos proyectos afectaron directamente a tierras indígenas, como en el caso de las expropiaciones de tierras requeridas para obras viales y construcción de represas hidroeléctricas, o a tierras sobre las cuales existían demandas por parte de las comunidades mapuches.

Estas tierras son equivalentes a los espacios de reservas otorgadas por los gobiernos a lo largo de los procesos históricos de conformación del actual Estado nacional. Si

85 Mineral Policy Center, *Report on Placer Dome's sustainability policy*, 1998, Washington, D.C.

86 Australian Asia-Pacific Mining Network, *Principles for the conduct of company operations within the minerals industry*, 1998.

bien la tierra que conforma estos territorios se encuentra protegida legalmente, una distinción significativa desde el punto de vista de la norma legal, en el hecho la norma legal no ha sido suficiente para impedir la expropiación o afectación de tierras mapuches.

Al interior de estos territorios, el contexto sociocultural de las comunidades reúne los principales elementos que las caracterizan: un conjunto de grupos de parientes básicamente consanguíneos, patrilocales, que interactúan entre sí para la realización de múltiples actividades, de acuerdo a principios normativos de las conductas individuales que se manifiestan en la reciprocidad mutua, en formas de cooperación económica, en el reconocimiento de una identidad común y de una forma de vida sustentada por el espacio territorial que ocupan.

En estos territorios, el ser indígena se expresa cotidianamente en la medida que sus miembros reproducen la comunidad en toda su complejidad normativa, tanto en el plano material como ideacional. Los contenidos culturales propios de una cosmovisión común, compartida por todos los miembros del grupo, proporcionan una percepción básica respecto de la necesidad de mantener el equilibrio para la persistencia de su identidad étnica y sociocultural. Una intervención externa sobre cualquiera de los elementos constituyentes del entorno comunitario tierra-territorio-pueblo indígena rompe este equilibrio y pone en riesgo su existencia en la perspectiva indígena.

Desde este punto de vista, la propiedad de la tierra entendida en muchos casos como el control de los recursos presentes en el territorio alcanza un valor sustantivo para el sostenimiento y estabilidad social de los pueblos indígenas. Este valor no puede ser equiparado al valor de apropiación de mercado existente en la sociedad occidental, básicamente porque desde el punto de vista indígena de la mantención de sus derechos sobre este recurso depende la supervivencia social y cultural del grupo en su conjunto.

En otras palabras, la pérdida de una extensión de terreno en el contexto de una comunidad indígena no sólo implica una limitación de las posibilidades de producción de bienes para la subsistencia, sino en especial significa una mutilación del acervo cultural de los seres humanos que la ocupan. Las posibilidades de recuperación de esta experiencia, que puede ser altamente traumática para el grupo afectado, a partir de la propia cultura son extremadamente limitadas en la percepción de los grupos indígenas. Esta percepción se basa en la memoria empírica construida a partir de las experiencias de contacto (habitualmente discriminatorias) que los no indígenas han sostenido históricamente hacia los indígenas y el reconocimiento de la limitada o nula capacidad de los indígenas para influir directamente en los procesos de toma de decisiones.

Culturalmente, como en todo grupo humano, cada elemento material y recurso natural existente utilizado por los grupos domésticos que componen una comunidad indígena es una manifestación de una suma de contenidos simbólicos propios. Asimismo, lo son las manifestaciones conductuales individuales, tales como la colaboración y reciprocidad mutua, y colectivas, como la participación en ceremoniales y otros. Pero debido a la historia de la mayoría de los grupos indígenas en su contacto con las sociedades nacionales, para que estas manifestaciones materiales (viviendas, cultivos, tecnología, etc.) así como ideacionales (identidad étnica, lengua, cosmovisión y percepción del entorno) continúen existiendo con características propias, debe existir una base mínima para la reproducción del grupo, otorgada por la posesión de la tierra y los recursos naturales existentes en ella.

Desde este punto de vista, las intervenciones externas sobre la tierra no afectan sólo a un individuo y los miembros de su grupo familiar directo. En realidad afectan al conjunto de los miembros de la comunidad por el desequilibrio que se introduce con frecuencia por la vía de las expropiaciones necesarias para el desarrollo de las actividades económicas o de infraestructura impulsadas por el Estado y las empresas privadas. Al romperse el potencial de reproducción de las relaciones que los grupos familiares afectados sostienen con el resto de los grupos que integran la comunidad y con los miembros de otras comunidades, aun las medidas de compensación económica, por alto que sea el monto involucrado, pueden llegar a ser insuficientes, ya que lo que es afectado por una expropiación no son bienes materiales, sino relaciones sociales que no son tangibles ni transables en un mercado.

Esto se manifiesta en el hecho de que en la mayoría de las comunidades las normas culturales obligan a los individuos a la mantención del equilibrio interno por medio de mecanismos de reciprocidad. Así, el propietario indígena afectado por una expropiación tendrá que reparar el orden de las relaciones en la vida comunitaria. Esta demanda cultural puede sobrepasar sus capacidades, lo que frecuentemente se manifiesta a nivel individual en el desarrollo de conductas psicopatológicas y en el aumento de los niveles de estrés entre los miembros del grupo.⁸⁷ El dilema básico es que, sobre la base de premisas culturales occidentales, los procedimientos establecidos por las normativas nacionales respecto a medidas de mitigación tienden a compensar directamente a los individuos afectados antes que al grupo en su conjunto. En tal caso, se ignora el hecho de que los individuos están culturalmente obligados a redistribuir tales compensaciones dentro del grupo.

87 Alejandro Herrera, *et al.*, *Informe de evaluación de impacto sociocultural del proyecto ByPass Temuco*, IEI-UFRO, Temuco, 1998.

En consecuencia, parece evidente que es distinto afectar tierras indígenas de afectar tierras no indígenas, aun en aquellos casos de grupos indígenas que tradicionalmente han sostenido un cierto nivel de actividad económica orientada al mercado. En la sociedad no indígena, la tierra es un bien de mercado perfectamente transable de acuerdo a un valor consensuado y cuyos mecanismos para el traspaso de los derechos de propiedad no requieren de ningún tipo de relación previa entre el vendedor y el comprador. En muchas sociedades indígenas, la tierra sólo puede redistribuirse legítimamente a otro miembro del grupo, o de grupos afines, de acuerdo a reglas que vinculan socialmente a los individuos entre sí con anterioridad a todo acto de cesión de derechos sobre la tierra para que el territorio siga siendo indígena. En tal caso, lo que se transa entre las personas o grupos indígenas no es una mercancía, sino la base material que mantiene el continuo de persistencia de los individuos y de la cultura del grupo.

Como lo señala Durston, “hay una diferencia esencial entre los ecosistemas naturales y los sistemas culturales: éstos son ‘sistemas inteligentes’ en el sentido de que tienen un componente que analiza información sobre los cambios en el entorno y en el sistema mismo, y lo cambian para conservar su integridad sistémica. Este componente consta de las instituciones, reglas y liderazgos que gestionan los grupos sociales locales y las sociedades más amplias. No todos los grupos concretos tienen este ‘capital social’ de autogestión en forma completa, ya que puede ser construido o debilitado, pero está potencialmente latente en todas las culturas de todos los pueblos”.⁸⁸ Por ende, si se acepta como punto de partida la valoración de la diversidad cultural para el bienestar general de la humanidad y el derecho de los pueblos indígenas a seguir existiendo como tales, estos pueblos indígenas necesitan derechos efectivamente consagrados, espacios e instituciones propias para definir e implementar sus propias estrategias de desarrollo.

Desde esta perspectiva, los mapuches presentan en el contexto nacional el mayor nivel de desprotección frente a las intervenciones externas. De hecho, llama la atención observar que el único país que aún no ratifica el Convenio N° 169 en la región es Chile y que al mismo tiempo éste es el país modelo desde el punto de vista de sus logros macroeconómicos en el último decenio para la mayoría de las naciones del continente.

88 John Durston, *Áreas de desarrollo indígena, gestión participativa y sustentabilidad cultural en Chile*, CEPAL, agosto de 1999. Versión revisada de la ponencia presentada en el Seminario Áreas de Desarrollo Indígena: una tarea necesaria, Concepción, Chile, 12-13 agosto de 1999, MIDEPLAN/CONADI/CERC.

Si el proceso de mejoramiento de la calidad de vida de un pueblo en una región específica está asociado exclusivamente con un sistema cultural ajeno, la cultura propia indígena pierde un grado importante de relevancia en todos sus planos. En consecuencia, son centrales al desarrollo culturalmente sustentable las instituciones sociales propias y su uso en la solución de conflictos. Al debilitarse estas instituciones se debilitan en el nivel simbólico-ideacional los valores, las normas, la religión y la cosmovisión, que existen y se definen por su interrelación sistémica con otros niveles de la cultura de un grupo.

Comentario final

Tanto en su relación con los conquistadores hispanos como con el Estado chileno, y a pesar de la pérdida de su autonomía político-administrativa, los mapuches han demostrado a lo largo del tiempo una notable capacidad de adaptación ante las transformaciones de su entorno, así como ante los cambios adoptados por la sociedad nacional. Sin embargo, en la actualidad tales cambios resultan ser de tal magnitud, considerando el amplio respaldo jurídico y de Estado que han recibido, que esta destacada capacidad de adaptación de los mapuches parece haber alcanzado su límite.

Por otra parte, resulta dudoso que sus actuales demandas encuentren mayor apoyo por parte del Estado chileno, en la medida que las mismas se orientan justamente al reconocimiento de un conjunto de derechos que, de ser reconocidos, significarían importantes ajustes al modelo económico neoliberal imperante en el país. Tales ajustes limitarían, en la perspectiva de empresarios y gobernantes, las posibilidades de inserción del país en un mundo globalizado en materia económica. De hecho, los dos últimos gobiernos de la Concertación han puesto énfasis en el carácter “social” de sus políticas respecto a los pueblos indígenas y en particular al pueblo mapuche. En realidad, tales políticas tienen más bien un carácter asistencial claramente definido, que no responde a la cuestión de la demanda por derechos.

Ante esta realidad, es de esperar que algunos sectores mapuches busquen diferentes opciones de presión frente al Estado chileno, algunas de ellas francamente violentas. Asimismo, es esperable que el Estado y otros sectores eventualmente afectados tiendan a endurecer sus posiciones frente a tales manifestaciones. Los sectores económicamente dominantes en el país han hecho gala de la idea de que en materia de política económica y globalización “no se dará vuelta atrás”. En consecuencia, en esta lógica los mapuches pueden esperar una política amplia de compensaciones antes que una preocupación genuina por mejorar sus condiciones de vida y, efectiva-

mente, iniciar procesos de desarrollo propios según su identidad cultural y sobre la base de derechos reconocidos.

Tampoco la mayoría de las organizaciones mapuches han logrado proponer alternativas a su propio pueblo, dado que en las ocasiones cuando algún profesional mapuche ha elaborado propuestas con un enfoque de etnodesarrollo, éstas han sido recibidas con escepticismo o francamente descartadas por la dirigencia mapuche con el argumento de que las reivindicaciones de derechos están primero. Curiosamente, pareciera existir cierta coincidencia de posturas entre tales dirigentes y los sectores no indígenas que se oponen a sus demandas. Claramente, ésta es un área en la que necesariamente las organizaciones mapuches tendrán que elaborar sus propuestas en el mediano y largo plazo, en la medida que, en el actual mundo globalizado, la probabilidad de lograr algún reconocimiento parece depender más bien de la presión internacional que de la propia fuerza interna del mundo mapuche.

La ciencia maya y el diálogo intra e intercultural

Felipe Gómez⁸⁹

Introducción

Con el permiso de los abuelos y abuelas, voy a tener el gusto de compartir algunas experiencias que hemos recogido. Como dije al principio, *permiso* porque hay muchas cosas de las que hablamos y que son sagradas, y otras que no nos compete abordar; decimos en nuestro idioma: “no sos digno de meterte en este planteamiento, en este abordaje de tal temática”. También es importante para nosotros hacer saber que cuando hablamos o compartimos una experiencia, tenemos que decir que no es nuestra únicamente, es una experiencia de muchos años y siglos; normalmente los abuelos dicen: “está bien, pues diga, comparte”, y nosotros decimos: “vamos a prestar tu mano, tu pie, tu boca, tus ojos, tus oídos para poder trasladar esta experiencia”.

También antes de empezar generalmente decimos: “seguros y seguramente muchas cosas de las que vamos a decir, las diremos con palabras tan interesantes, pero no las vamos a lograr vivir plenamente”. Una cosa es lo que decimos y otra es la vivencia, muchas cosas tratamos de hacer, pero los abuelos siempre dicen: “eso no es fácil, no es así nomás”. Y por eso hay una recomendación central para cualquier actividad: solicitar permiso para realizar alguna actividad, porque no solamente se trata de querer hacer algo, sino que es importante ver desde los abuelos si ese es su rol, si eso es lo que se debe hacer.

Nos han pedido compartir algunas experiencias sobre ciencia maya, y el diálogo intra e intercultural en una primera parte. La segunda parte será conversar sobre

⁸⁹ Felipe Gómez es guía espiritual maya; Director de Oxlajuj Ajpop (socio de COMPAS) y Coordinador del Programa COMPAS en Centroamérica. Guatemala.

algunas interrogantes que puedan surgir a raíz de toda esta ponencia. Al doctor Ortiz, de la Facultad de Agronomía de la Universidad de San Carlos de Guatemala, le tocará hacer algunas reflexiones acerca de hasta dónde es posible hacer diálogo intercultural, cuáles son las limitaciones, cuáles las posibilidades, qué nos toca a los pueblos indígenas, qué les toca a las universidades estatales, él nos hablará acerca de esos puntos.

En primer lugar vamos a entrar a los elementos esenciales para nosotros, que se reflejan en el objetivo de la presentación: iniciar un proceso de análisis y reflexión para construir un diálogo intercultural entre diferentes saberes de los pueblos indígenas originarios del mundo y el conocimiento científico moderno, en la perspectiva de promover la reforma de las universidades públicas en Latinoamérica. Este proceso no lo vamos a terminar hoy, no lo vamos a terminar dentro de dos años, seguramente hay muchas cosas que se van a trabajar posteriormente. Pero hay algo que ya está encaminado: las experiencias de cada uno de los participantes, de los mismos miembros de COMPAS y de otras instituciones son como los recursos que tenemos y no vale la pena perderlos de vista.

La sabiduría maya y la intra e interculturalidad

Quiero entrar al punto de la definición de lo que para nosotros es persona. En el idioma quiché persona se dice de alguien que es completo, la palabra en quiché hace referencia también al número veinte. Ustedes saben que la numeración en maya es del uno al veinte, de tal manera que la relación entre veinte y la persona hace referencia a un concepto de “estar completo”.

Un poco tratando de buscar las palabras que utilizamos en nuestra vida diaria y que tratan de alguna forma de reflejar lo que queremos buscar a nivel de conceptos, de significados... Entre paréntesis, hay algo que se recomienda generalmente al interior de la familia: los abuelos, las personas mayores siempre recomiendan “entender que todas las personas tienen ideas y es de la idea que surge la sabiduría”. La sabiduría no es propiedad de una persona, sino de la colectividad, es de la comunidad, por tanto, yo no puedo decir que soy sabio, por ejemplo, nadie puede atribuirse individualmente la sabiduría. Hasta incluso no se dice, los abuelos afirman: “no tenemos por qué decir si sabemos algo”. Esa es una dificultad cuando uno tiene que dar a conocer algunos puntos de nuestra cultura a nivel público, y uno dice no sé si tengo que decir esto o no, porque hay palabras que nos recuerdan ellos: “esa es nuestra vida, esa es nuestra realización diaria y no tenemos por qué predicarla diciendo yo soy así o soy así”.

Para nosotros sabiduría es lo que sentimos, lo que vivimos, lo que pensamos, nuestra filosofía. Normalmente cuando pensamos los abuelos dicen: “¿sólo usted vive?, ¿acaso no viven los animales, las plantas, los cerros, también ellos están vivos?, por eso decimos que en el pensar siempre hay que tomar en cuenta lo que hay alrededor”.

Pero hay algo que los abuelos nos recuerdan desde el principio: “existen distintos campos, distintos conocimientos, distintas especialidades”, y la recomendación básica cuando nos dan el consejo es que es bueno ver qué puede hacer y qué no puede hacer cada persona, porque de la noche a la mañana uno no puede decir: “yo puedo hacer tal cosa”, si más bien es algo que se vive poco a poco y uno descubre sus capacidades y las va desarrollando.

Por tanto, los consejos son un elemento circular en todas las generaciones que mediante los abuelos nos aconsejan qué se puede decir, qué se puede hacer, qué puedo hacer yo y qué no puedo hacer, y qué le toca hacer específicamente a cada persona (abuelos, jóvenes, niños, dirigentes, etc.). De esa manera se van estableciendo los roles, por ejemplo, en un proyecto comunitario, en el campo espiritual, en la curación, en ayudar a pensar. Hay personas que tienen el rol específico de ayudar a pensar y no hacen más que ayudar a pensar, la persona que tiene ese rol se siente bien y ese es el punto.

La persona que toma cierto rol, cierta función, debe sentirse bien, feliz, entonces ha encontrado lo que puede hacer. Si no se está satisfecho con un rol, entonces no ha encontrado todavía sus capacidades, hay algo que hace falta. Puede ser que hagan falta algunos consejos, o de repente no le compete y otra persona debe asumir tal responsabilidad.

Se dice también algunas palabras que son importantes dentro del “consejo”, por ejemplo, para que una persona pueda realizar su vida; siempre hay algo que no podemos hacer y eso lo sabemos todos. Aunque querramos ser los mejores, los perfectos, hay algo que no podemos hacer, por tanto, tenemos varias limitaciones y los abuelos dicen: “hay que decir siempre que hay algo que no deben hacer porque van a tener consecuencias”, y aunque no les guste a los niños y a los jóvenes, hay que decirlo.

Luego tenemos una palabra que denota el “someterse”. Si yo sé que hay un anciano que me llama la atención y me dice que no es bueno lo que estoy haciendo, no tengo por qué molestarme, tengo que aceptar y debo obedecer porque es una persona mayor. Analizo si lo que dijo es justo, es correcto, entonces tengo que aceptar, tengo que obedecer y “vivir los consejos”. Vivir es la parte más complicada cuando nos dan ciertas orientaciones, vivir las recomendaciones es lo que nos cuesta a todo el mundo.

Los abuelos y las abuelas saben que cuando no obedecemos los consejos siempre tropezamos con problemas, dicen: “que aguante, que se dé cuenta, nosotros ya le dijimos”. Por eso decimos esa palabra en quiché que se refiere al sentimiento, hasta que se sienta, porque hay veces que no aceptamos ciertas recomendaciones porque no lo vivimos, no lo estamos experimentando todavía... es algo que está compartiendo una persona que ya es mayor de edad a un joven o a una joven... cuando es niño, cuando uno es joven, no entienden por qué todavía no han vivido la experiencia, hasta que pase por ahí, hasta que sienta la importancia.

El calendario maya y la realización humana

El otro elemento es que todos nosotros, los seres humanos, a través del calendario podemos ayudar a que las personas puedan descubrir las posibilidades de realización porque no es una nada más, o sea hay gente que por suerte o por bendición puede hacer varias cosas. Por ejemplo, hay personas que al mismo tiempo son músicos y desarrollan otras actividades en su comunidad, por ejemplo, curan. Es decir, realizan dos o tres funciones, eso es lo que se va recomendando desde pequeño.

Pero aquí hay una cuestión muy importante para los que ya somos grandes, y esto es como una invitación para nuestros hijos y para las personas menores: es importante introducir todo esto desde pequeño, por ejemplo, cuando nace un niño inmediatamente se busca el día en el calendario maya y ello nos da el significado del día, cuáles son los roles, las posibilidades de realización que ofrece este día, cuáles son las debilidades de este día. Aquí también se ve la influencia de los astros, de la luna, la influencia de las estrellas, de las constelaciones, si hay mucho viento, cuál es la influencia sobre un niño que va a nacer hoy, todo eso se estudia, todo eso es la sabiduría de los abuelos y de ahí se va a decir cuál es nuestra tarea.

Se manejan tres palabras en nuestro idioma: nuestro día, nuestra función y nuestra estrella, o rumbo por donde tiene que ir nuestra vida. Y es un poco difícil cuando lo vemos desde el punto de vista de la racionalidad, es más fácil no utilizar en ese momento la vida racional y dejarse estar, es como tirarse en el suelo y no hacer nada, ni hacer algún movimiento para poder sentir y así se llega a descubrir una conexión con la estrella. Esta es la posibilidad que tienen los seres humanos, por eso mismo los antepasados sabían muchas cosas porque las estrellas, los astros ayudaban a canalizar ciertas informaciones que no podemos entender, aunque queramos y eso es parte de las dificultades que podemos encontrar en cualquier iniciativa de la universidad que trate de incorporar la sabiduría de los pueblos. Siempre habrá limitaciones, no estamos di-

ciendo que no es válido, sino que se va a encontrar cómo una universidad puede generar estudiantes con capacidad de concentración, sin hacer nada, no tocar cuaderno, no tocar lápiz, estar debajo de un árbol sintiendo, pensando, reflexionando, haber cuánto tiempo necesitamos para que una universidad llegue a esa experiencia. Pero me imagino que no es algo imposible, sino que se puede lanzar una aventura de hacer una experiencia diferente en el campo de las universidades.

Para que todo esto ocurra en la vida de uno, para que cada uno descubra cuál es su tarea, cuál es su función, su misión, para que se dé cuenta de que todos los elementos de su entorno tienen influencia, tiene mucho que ver en su existencia lo que llamamos nosotros el “agradecer”. Son importantes los momentos de agradecimiento, eso es lo que se va haciendo para alimentar la experiencia. Entra aquí el concepto de la divinidad (el agradecimiento hacia la divinidad) y seguramente para quienes no han manejado este tema de la fe, que es muy difícil de abordar porque es como tocar los puntos sensibles.

La espiritualidad maya y el diálogo intra e intercultural

Si queremos hablar en el caso de los abuelos y abuelas, ellos dicen que está bien todo lo que dicen en el campo de la fe; pero tiene que cambiar casi todo dicen ellos, sino ustedes van a estar a medias, pintando nada más que colores y no es cierto que van a llegar al punto. Pues ellos dicen que tenemos que cambiar hasta el punto de cuestionarnos cuál es la fe del maya, en qué confía el mapuche, el aymara, el quechua, dónde ponemos nuestra confianza cuando trascendemos nuestra vida, cuando pasamos a las otras dimensiones, cuando vivimos la experiencia espiritual, ¿a quién estamos hablando? a Yavé, a Jehová, o sea que ya no es eso... cuando hablamos de pueblos indígenas no es eso lo que estamos diciendo, no es ese el concepto de la divinidad, toda nuestra ofrenda ya no es para un Dios que está en el cielo, ya no es eso. Esto tiene mucho que ver con el pensamiento filosófico: cuando nosotros tratamos de cambiar varias cosas, más que todos los que pertenecemos a pueblos indígenas, tenemos un doble desafío o hasta una triple tarea, porque nos formaron de tal forma que en el tema de fe tenemos que despojarnos o descolonizarnos.

Esto cuesta cambiar sobre todo en la parte de la fe porque ya no estamos pensando que es Dios quien nos manda el agua, etc., cambiamos todo eso porque ahí estamos pensando que hay una actividad natural del entorno mismo y existen fenómenos porque son necesarios hasta incluso es necesario un terremoto, aunque pueda causar daño; pero eso es necesario para la vida misma del planeta, es necesario que llueva fuertemente y pueda inclusive arrastrar casas, mas no lo entendemos porque sola-

mente estamos viendo los efectos, pero son necesarias porque pueden abrir posibilidades de nacimiento de agua, por ejemplo.

Esta dinámica de la naturaleza no es obra de Dios, no es lo que él mandó o quiso porque eso es lo que manejamos cuando estamos en el mundo cristiano, todo le atribuimos a Dios, incluso cuando no hacemos bien con nuestra vida personal le atribuimos a él. En cambio, en el pensamiento maya y seguramente de todos los pueblos indígenas, el tema religioso es diferente, ya que entra todo lo referido al Cosmos, que la tierra tiene un corazón, que tiene un espíritu, que el fuego tiene espíritu lo mismo que el agua, el viento. También se dice que las personas tienen espíritu, que el viento, la neblina tienen espíritu, etc., estamos hablando de un concepto que hace referencia al dueño de una cosa, es decir, a su espíritu.

Por ejemplo, un cerro tiene un dueño, truena cuando viene la lluvia, nosotros decimos: “él sabe cuándo hay que hablar y cuándo no hay que hablar”. El cerro no habla así nomás, sino que hay alguien que está en el cerro, pero no es Dios, sino es el cerro mismo con su espíritu, que puede ser representado de varias formas.

Luego ¿cómo se entiende la vida? Porque aquí puede ser de ayuda en la discusión la conceptualización de vida y como todo tiene vida no hay ser en la naturaleza, en el universo que no tenga vida, todos tienen una función, todos los elementos no están al azar, sino que cumplen un rol y sirven para algo. Ahí es cuando se aconseja que cuidar y necesariamente tenemos que conservar y amar. Si maltratamos, dañamos o destruimos estos elementos, nosotros mismos nos destruimos, éste es el concepto que tenemos.

Por eso decimos que todos los elementos que existen son nuestros mayores, en algunas ocasiones he compartido en el Programa de COMPAS y AGRUCO que cuando nosotros lleguemos a entender que somos menores no vamos a dañar la naturaleza. Según el relato de la creación, en el sagrado libro *Popolwuj*, nos dicen quienes fueron los primeros, los árboles, los animales, las montañas, todos esos fueron los primeros; después vienen los seres humanos y por eso se mantiene en la memoria de los pueblos que el ser humano es un ser vivo menor que un cerro, que un volcán, que un río porque es un elemento menor y por eso tiene que respetar al elemento mayor. Tenemos que hablar, tenemos que dialogar con estos elementos porque son nuestros hermanos mayores, si viven estos elementos nosotros también viviremos y si mueren nosotros también moriremos.

Algunas ideas que pueden ayudar en esta discusión de ciencia, de conocimiento es entender que casi estamos manejados por un calendario, el calendario gregoriano, y sin querer miramos si nace alguien hoy tiene que llamarse como el santo del día. Esta

es una influencia bastante fuerte y eso cuesta ir superando, cambiar la mentalidad va a llevar tiempo y seguramente las generaciones futuras, los niños, podrán entender mejor que nosotros.

Entonces el calendario es el documento que recoge mucha información, por ejemplo, dentro del calendario hay diferentes puntos cardinales y todos tenemos una ubicación en él, por eso somos diferentes y podemos desarrollar distintas capacidades de acuerdo a ese punto cardinal. Cuando llegamos a descubrir nuestro punto, nuestro signo, descubrimos también nuestra fortaleza, nuestras capacidades y con qué otros signos podemos complementarnos.

Por lo general, quienes trabajamos con grupos estamos en organizaciones o desarrollando algún proyecto siempre encontramos que hasta entre nosotros mismos nos dañamos, nos minamos y existen muchos choques, muchas contradicciones internas, incluso en los movimientos indígenas está así en los últimos tiempos. Pero se debe a que no hemos podido utilizar todavía algunos de los recursos que nos han enseñado nuestros abuelos, por ejemplo, mi signo es el viento, el soplo, la vida, por tanto, sé que con el signo del médico antiguo puedo trabajar; pero también sé que en cualquier momento se altera y tengo que estar seguro de que va a reaccionar violentamente o tengo que ayudar a que no reaccione así. A eso también ayuda el calendario maya, nos ayuda a hacer psicología. A los psicólogos allá en Guatemala siempre les digo que a mí me gustaría que este calendario desde el punto de vista de la psicología es muy útil para el trabajo grupal porque vamos a sacar ventaja, vamos a sacar provecho de cada una de las personas, dependiendo de los signos de nacimiento.

Además de ser un documento que nos dice cuándo nacimos, de dónde venimos, cómo eran nuestros antepasados, también es la medición del tiempo, del movimiento de toda la vida, de las relaciones que existen; pero también es una norma de conducta, aquí dice qué podemos hacer cada día y qué no podemos hacer, aquí indica cómo debo hacer las cosas y para mañana indicará otras cosas. Por eso los abuelos dijeron hoy es el día de la naturaleza, hoy es el día de la lluvia, hoy es el día del agua. Cada elemento de la vida tiene importancia, lamentablemente cuando vino el cristianismo dijeron de los pueblos originarios: “ellos tienen varios dioses, tienen el dios de la lluvia, dios del viento” y empezaron a decir que tenemos varios dioses y eso no es así, son los elementos de la naturaleza y se le da a cada elemento la importancia que merece.

El calendario también nos dice cuáles son los cambios que debemos asumir en determinados momentos. Además el calendario contiene ciencia, contribuye para visualizar más allá del presente para prever algunas dificultades. Mucha gente nos pregunta en

qué puede ayudar hoy el calendario maya y en las comunidades hacemos pequeñas experiencias, el resultado es que el calendario ayuda a prever conflictos, problemas familiares, problemas en un pueblo. El calendario maya revela qué podemos hacer para evitar una situación de conflicto que se avecina.

Dentro de las posibilidades de diálogo, el calendario maya así como los calendarios antiguos de los pueblos originarios tienen un aporte para salvaguardar la vida de los seres humanos, la biodiversidad y el planeta en general. Contienen historia, espiritualidad, ciencia, valores. Nosotros miramos que la limitación que existe en el calendario es el interlocutor, es decir, el cristianismo, porque ellos manejan un calendario que está ahí y no se conecta con el Cosmos.

Las pocas veces que se ha hablado de la posibilidad de elaborar un calendario ecológico desde Costa Rica hasta el Vaticano, el Papa ha dicho que no se puede, que eso es estar en contra del cristianismo, que es una herejía. Si esa propuesta del calendario ecológico se reencamina es un peligro para el cristianismo, “de repente es el anticristo” deben pensar en la Iglesia.

Se preocupan porque uno está promoviendo una posibilidad de vivir mejor, de garantizar la vida, principalmente de las próximas generaciones. Pues con el cristianismo habrá que ver cómo se puede hablar de este tema. Sin embargo, también en el interior de nuestros pueblos hay mucho por trabajar, muchas cosas todavía no logramos explicar, todavía no logramos comprender; aunque hay muchos documentos, todos están escritos fuera de nuestro país. El reto que tenemos es trabajar en este tema.

En relación a la experiencia espiritual, ya mencioné varios puntos de esto. La espiritualidad es una experiencia de vida que se va dando con todos los elementos de la naturaleza. Por eso dicen los abuelos que no se puede olvidar que nosotros somos parte del Universo: somos fuego, tierra, agua, viento. Por eso decimos que cuando morimos “nosotros vamos a regresar” como dijo el hermano mapuche. Cuando decimos que vamos a regresar después de la muerte, no estamos diciendo que nos vamos al cielo, el infierno o el purgatorio. Esos tres temas no entran a nuestro pensamiento porque cuando uno se muere continúa la vida en otras dimensiones y se realiza. Para quienes han tenido oportunidad de ir a Guatemala han podido ver cómo la gente logra platicar con un difunto. Si necesitamos hablar con un abuelo que murió hace ochenta años y necesitamos saber qué piensa él, hay personas especializadas en llamar y platicar con ellos.

En el tema religioso existen posibilidades de diálogo, para empezar lo que piden los abuelos es que se respete nuestra religiosidad. Los abuelos dicen que nunca nos hemos

opuesto al cristianismo, así que nos dejen en paz. Nunca hemos dicho que lo maya es lo mejor y yo creo que es lo mejor que se puede seguir haciendo aquí. No hay que endiosar el conocimiento de los pueblos indígenas. Los abuelos siempre hablan de la humildad, es diferente la actitud que tenemos que tener.

No vamos a decir con bombas y con coheteros que el conocimiento maya o quechua es mejor que el conocimiento científico, puede que sí, pero es mejor la humildad: no hay que ser creído. En toda esta experiencia hay que actuar con humildad para llegar a donde queremos.

Una recomendación de los abuelos es que es importante superar el sincretismo porque no nos va a dejar a los pueblos indígenas discutir cosas de fondo. Principalmente los indígenas tenemos doble o triple tarea en despojarnos de varias cosas para poder explicar un poquito de lo que nos han recomendado los abuelos. Si no logramos concluir nuestra tarea no hay que desesperarnos porque a cada quién se le ha dicho qué tiene que hacer. Algunos trabajaron cincuenta años y eso está bien, otros trabajaron cinco años y también es bueno; habrá otros que sólo escucharon, no entendieron su tarea y no hicieron nada. Aquí lo importante es entender que este proyecto es como el programa de COMPAS, entender dentro de nuestra generación hasta dónde podemos trabajar y dónde debemos dejar lo que nos corresponde a nosotros, no sabemos todavía.

Porque vendrá una nueva generación que le va a dar continuidad al trabajo, lo harán mejor o caminarán más despacio, no lo sabemos; pero hay que asumir que hay otros que van a continuar nuestros planes. No hay que desesperarse, por ejemplo, cuando queremos imitar en nuestros países la experiencia de la Universidad Mayor de San Simón, si los presentes piensan que pueden hacer igual, de plano se equivocan, pero si piensan que inician, están bien. Nosotros vamos a empezar. Lo mismo en aquellas universidades indígenas que piensan que lo que están haciendo es lo último y su meta, pues se equivocan y pienso que no van a avanzar mucho. Pero si el proyecto es empezar, quiere decir que hay una idea que no la vamos a terminar nosotros. De tal manera que Stephan, Bertus o yo tenemos que estar felices de haber empezado algo y tenemos que estar seguros de que habrá otros que continuarán nuestro trabajo, nuestro proyecto.

La salud intra e intercultural

En el tema de salud voy a decir nuevamente que el sistema de salud es distinto, como dijo el hermano mapuche, a veces un problema de salud no necesariamente se trata con una medicina, sino puede ser tratado mediante un consejo, a veces puede necesitar de

un rito, de una planta medicinal o bien no necesita nada; a veces es cuestión de encontrar la clave de su malestar. Muchas veces nos enfermamos porque no podemos descubrir nuestra vida. Con algunas personas que están acá hemos compartido esta experiencia y nos atrevimos a decirles que tengan cuidado con alguna cosa, ésto es siempre lo que hemos hecho en el camino.

Algunas veces no creemos lo que nos diagnostica el doctor y buscamos opciones. Entonces decimos: “que sientan todavía y después se van a dar cuenta”, porque si no algunos piensan que estamos diciendo cualquier cosa y que no estamos buscando el bien del otro. La salud se entiende también como el estado normal de realizarse de una persona, ya sea porque ha logrado canalizar bien su energía o bien cuando hay una enfermedad es porque no ha logrado realizar bien una energía que posee. Cuando caracterizamos a una persona (de cara larga, altos o bien otros con la cara más redonda) podemos ver las fuerzas que tiene una persona. Hay fuerzas que hay en los individuos y eso es lo que hay que detectar.

Hemos dicho en las comunidades últimamente, si estamos enfermos cómo vamos a trabajar. Es importante que tengamos buena salud para trabajar y tenemos que asegurar la salud de estos pueblos. Es importante asegurar que estemos bien nosotros que trabajamos en los temas que he señalado, porque nos dicen los abuelos: “¿cómo usted va a decir a la gente que sean así o que sean así, si usted no está bien?”.

Los recursos que se utilizan para la curación pueden ser de tipo espiritual, animal, mineral. Lamentablemente hay amenazas en contra de esos recursos y también se dice dónde, cuándo y quién debe hacer la curación, porque no es asunto de cualquiera hacer este trabajo, hay gente que está llamada ya que tiene ciertos dones. Y ni siquiera estas personas llamadas pueden curar cualquier cosa porque también hay gente especializada.

Como experiencia les cuento que hace algún tiempo tuve un accidente que me dejó inmobilizada la mano, entonces yo me fijé el calendario y era un día especial ligado al fuego, entonces dije: “hay algo aquí, algo está pasando”. Como estamos promoviendo la revalorización de las tradiciones antiguas, yo me pregunté qué iba a hacer. La gente que llegó a verme a la carretera donde tuve el accidente me decía que me podían llevar de inmediato al hospital y yo me pregunté qué hacer. Me decían que no debía esperar mucho tiempo porque llegando al hospital de inmediato me enyesarían. Decidí ir con un anciano, me movieron los huesos, pero me desesperé en la noche porque me dolió y pensé que todavía debía ir al hospital. Entonces, es así como enfrentamos a la realidad y realmente vemos si vivimos lo que decimos.

De tal manera, no todos los que saben utilizar plantas saben curar de todo, en la medicina maya también existen las especialidades. En el campo del diálogo estamos diciendo que se necesita fortalecer la organización tradicional de médicos, hacer incidencia en el Estado para cambios en la medida que con nuestro dinero se maneja el sistema estatal de salud, generar la investigación que todavía es débil, no hay suficientes estudios sobre el sistema de curación maya.

La limitación es que el sistema estatal de salud quiere estudiar la medicina maya y los médicos se pelean por coordinar el proyecto. De tal manera que los ancianos van donde los médicos y cuentan su experiencia de corazón, eso es lo que nos da rabia porque después lo que hace el médico es aprender del conocimiento del otro y ofrece un servicio más dentro de su clínica, por supuesto que por eso hay que pagar.

Mientras no se transforme ese sistema estatal de salud, se mantiene la dominación. Por tanto, los retos son de formación, conservar y recuperar los usos terapéuticos y la sistematización.

En la agricultura me limito a decir que se utiliza el mismo calendario, hay rituales para cada momento, petición de semillas, bendición de semillas, petición de lluvias, siembras, cosechas, etc. La experiencia en el campo es que hay gran avance de los químicos y genera dificultad de trabajar con nuestros pueblos. El reto es que se debe asegurar los desafíos y las experiencias que tenemos.

La justicia maya y la intra e interculturalidad

En el tema de justicia quiero decir que hay un sistema de prevención y resolución de conflictos. Eso es parte del diálogo entre las ciencias porque nosotros siempre hemos hablado con el organismo judicial, el ministerio público y los juzgados, y lo que ha hecho este sistema estatal es hacer un “indigenismo” que es un poco peligroso ya que el sistema estatal de justicia hace cositas pequeñas: juzgados comunitarios, que los jueces sean indígenas, que los jueces sepan hablar el idioma o tengan su intérprete, y así van y no resuelven el problema. Se gasta millones de quetzales. Lo que hemos aprendido en el camino es que el desafío está en las personas mayores, es decir, en los abuelos y abuelas. Es difícil porque tenemos que encomendar una tarea que por mucho tiempo no han podido realizar por los impedimentos, por la negación, etc.

Lo importante en la justicia maya es cómo se prevén los conflictos mediante el calendario maya. Hay ciertos días que son propicios para trabajar en comunidad y aminorar

los conflictos, y no hay costos para hacer consulta a un anciano, sólo se pierde un poco de tiempo al caminar e ir a buscar su casa. Mediante el sistema judicial maya se transforma a los individuos porque se promueve valores. Seguramente en los pueblos indígenas de América del Sur es igual porque siempre se promueve valores y de esa manera se va transformando a las personas.

Nadie pierde y nadie gana en el sistema de justicia maya, es diferente del sistema estatal actual donde siempre hay un vencido y otro vencedor. Hay una norma que orienta la vida, hay un trabajo para transformar a las personas y mediante el consejo se transmite este concepto para prever y resolver.

Lo que se está haciendo en el caso de Guatemala es discutir con los operadores de justicia, no somos abogados, pero hacemos el ejercicio y es el tema que más hemos desarrollado por su carácter estratégico y nos abre interesantes puertas en el futuro. Cuando logremos que se reconozca que la justicia maya tiene autoridad, norma, procedimiento, es cuando ganaremos más espacio. También participamos en comisiones nacionales que tienen que ver con la transformación de la justicia, aunque a veces es una pérdida de tiempo, pero nos damos forma de influir en algunas cosas.

Las limitaciones están en que este sistema estatal es un negocio, estamos ante un negocio grande, todo el mundo maneja plata, para el juez es mejor que los ancianos resuelvan los problemas en el campo y qué bueno es cuando prevén y resuelven los conflictos en la comunidad, así no llega nada al juzgado y pasan el día sin hacer nada. Ese es el problema de esta lucha, queremos que cada quien asuma sus roles y funciones, pero encontramos que en el otro lado no hay cambios y más bien les damos chance a que no hagan nada, lo mismo pasa con los médicos homeopáticos.

Hasta la fecha estamos dando muchos cursos de formación a jueces y lo que sucede es que ellos tienen sus tarjetas de presentación donde dice que “también resuelven problemas desde el sistema jurídico maya”. Eso es lo que pasa en este camino: unos luchan y otros se aprovechan, tenemos que seguir y no desesperarnos.

También tenemos problemas con las ONG. Tenemos que tener conciencia que si hay algo que está fuera de nuestra competencia pues hay que renunciar a ella, pero hay ONG que resuelven los conflictos y no les toca a ellos, entonces les decimos que esa es competencia del abuelo y de la abuela que vive ciertas normas de conducta, y que es una persona respetada y respetable, y que también es una persona aceptada y todo el mundo sabe que es el anciano, no es una organización.

Tenemos muchos desafíos, como ya dije: la organización, la sistematización y la aplicación misma de este sistema para no quedarnos en la teoría y cómo aplicar en nuestras vidas, cómo podemos transformar ese sistema monista que hay seguramente en todos nuestros países.

Algunas ideas como conclusiones hacen referencia a que el Universo es todo y la unidad es una realidad diversa, integral y complementaria, no es algo que esté separado y por eso mismo cuando sentimos, pensamos, vivimos, reflexionamos en la vida cotidiana nos relacionamos sin querer. Mucha gente dice: “pero yo nunca he sentido que los cerros hablan, nunca lo he oído”, pues no lo van a oír, es una experiencia que simplemente se da.

Seguramente aquí en el caso de los aymaras y quechuas también hay gente que vive esa experiencia y tiene mucho acercamiento, mucho vínculo con los espacios altos y van a esos espacios, duermen ahí y así desarrollan ese conocimiento. Entonces uno piensa cómo haríamos para que un estudiante de una universidad también haga esa experiencia, cómo podemos hacer en las universidades para que sean prácticos o la práctica sea promovida porque cuando nos quedamos solamente en la reflexión es interesante, pero hace falta sentir y hacer, eso es lo que nos cuesta a todos.

Cosmovisión maya, espiritualidad y ciencia

Por otra parte, la sabiduría, el conocimiento y la reflexión buscan la unidad, que todos estemos bien e integrados como personas, como familias y como pueblos. La fuerza que orienta y trasciende la sabiduría es la reflexión, que junto con el conocimiento son la experiencia espiritual. La vida espiritual es como el elemento central, COMPAS ha descubierto este elemento, ha develado el camino. No se puede hacer nada en este mundo si nosotros olvidamos esa gran fuerza que existe en nuestros pueblos: la experiencia espiritual, que es básica para que los pueblos empiecen a retomar energías, a conectarse con los abuelos, con los centros sagrados, con las constelaciones.

Mi experiencia personal es que cuesta controlar esto, yo estudié teología y estuve tres años intentando creer con lo que transmite la religión cristiana, como es una cuestión de fe... cuesta. Pero llegó un momento en que escogí un día del calendario maya y decidí dejar esa formación porque mucha gente me conocía, empezando de mi padre y otras autoridades de la iglesia que me consideraban un loco por la opción que tomé, por eso cuesta asumir la espiritualidad propia. Ésa es la posibilidad que tenemos de conectarnos con lo que estamos hablando.

Los antepasados desarrollaron la palabra ciencia, pero con la fuerza espiritual lograron determinar el movimiento de los astros desde una experiencia espiritual, no desde una experiencia racional. Ellos, a través del fuego, leyeron lo que se va dando y se indica también qué necesita hacer cada persona. Ahí descubrieron mediante la percepción que se desarrolla, se dieron cuenta de que allí hay tal estrella, allá hay tal cosa, etc.

Porque uno se pregunta ¿cómo pudieron tener tanto conocimiento sobre los astros si no tenían aparatos?, porque sencillamente se dejaron llevar por esa realidad, esa totalidad como dice el hermano Illescas.

Cuando uno se dispone a estar en ese espacio, uno casi no es nada, no piensa nada, no es el actor principal, sino solamente siente; uno se deja hablar por la realidad y ahí se da cuenta de que existen otras cosas fuera de uno y están cerca, pero no se sabe que están aquí. Hay otros seres que están aquí, solamente pensamos que estamos los humanos, pero hay otros seres igual de vivos que nos acompañan. Entonces sostenemos que fue la espiritualidad lo que dio posibilidad al desarrollo de las grandes ciencias, de las grandes tecnologías de los pueblos indígenas del mundo en general.

Reflexiones sobre la ciencia maya y el diálogo intercultural

*Ariel Ortiz*⁹⁰

En primer lugar quiero agradecer a AGRUCO y COMPAS por la invitación que nos hicieron y también por tomarnos en cuenta como acompañantes o contrapartes de Oxaljuj Ajpop allá en Guatemala para empezar a dar los primeros pasos en este diálogo intercultural e intercultural como Facultad de Agronomía de la Universidad de San Carlos. En realidad, también quiero confesarles con un poco de vergüenza que mi trayectoria en esta temática es muy reducida, a partir de nuestras primeras conversaciones con Felipe Gómez hace dos años (2003), cuando llegó el doctor Freddy Delgado y otras personas de COMPAS y fueron a visitar la Facultad, a partir de ese momento quisimos trabajar en ese tema.

En ese sentido, les quiero pedir disculpas por algunas incoherencias que yo pueda hablar en mi presentación. Pero básicamente son algunas ideas personales. Se enfatizará algunos aspectos que ya don Felipe explicó. Muy brevemente será una presentación bastante occidentalizada.

Algunos elementos que están dificultando ese diálogo intercultural e intercultural allá en Guatemala entre el conocimiento maya y la ciencia que nosotros difundimos como Universidad y como Facultad es aparentemente la falta de más profundidad en los temas que están hablando.

Don Víctor decía que los médicos del sector público de salud en Chile desconocen que también existe un sistema de medicina local, en Guatemala también es así y de manera

90 Ariel Ortiz es ingeniero agrónomo, Decano de la (USAC) Universidad de San Carlos de Guatemala; doctor en Economía Aplicada (Universidad de Sao Paulo, Brasil); profesor titular de la Facultad de Agronomía. Guatemala.

institucional, porque existen médicos que de manera personal lo reconocen, pero eso no se ha institucionalizado, entonces institucionalmente como Ministerio de Salud, como Facultad de Medicina y como facultades se desconoce totalmente la existencia de ese conocimiento maya en el tema de salud y más aún, se desconoce cómo funciona ese sistema, cómo se ha desarrollado y cuáles son sus recientes descubrimientos.

Yo creo que parte de esa dificultad es la forma en la que funcionan los sistemas. Yo sostengo que hay desconocimiento, por lo menos de nuestra parte, del desarrollo de la ciencia maya y también que hace falta difusión de ese conocimiento maya; pero lo afirmo desde la parte occidental. Nosotros desconocemos eso y pienso en la forma en que asumimos el conocimiento y aprendemos lo que llevamos aprendiendo en nuestro sistema, que es básicamente mediante las herramientas que se han ido popularizando, por ejemplo, un libro.

No hay un libro que nos sistematice el conocimiento agrícola maya, que nos diga cómo se hacen las cosas y por qué. No hay un *link* en internet que nos indique las cosas. Porque nosotros estamos acostumbrados a ir aprendiendo de esa forma: leyendo libros, escuchando a los profesores, visitando sitios de internet. Como les comentaba hace un momento, había un candidato a la presidencia que estaba en campaña hace tres años y decía que si no vamos a impulsar la investigación en Guatemala, si aquí no podemos estar al día en el conocimiento, mejor miremos Discovery Channel y metámonos en internet, ahí todo ya está dicho.

Entonces, yo siento que es la forma en la que estamos acostumbrados a aprender lo que dificulta entrar a esa relación. Y don Felipe decía: “cómo vamos a lograr que los estudiantes de las facultades lo hagan de la forma en que nosotros lo hacemos, es decir, que se abstraigan del medio al que están acostumbrados y se vengán con nosotros a la montañas y se dediquen a meditar y a esperar cómo eso va fluyendo”. Entonces son sistemas diferentes de cómo vamos aprendiendo las cosas y yo creo que el primer paso es intercambiar sobre las distintas formas de aprender y cómo desde el punto de vista maya se adquiere el conocimiento.

No sé cómo se puede explorar alguna forma, cómo esos dos sistemas van llegando a un punto de encuentro. Ya se ha hablado del predominio de la cultura occidental, yo creo que así como muchas civilizaciones del continente americano desarrollaron conocimiento amplio en diferentes disciplinas de la ciencia, los mayas también desarrollaron conocimiento importante en el tema de salud, agricultura, astronomía, ingeniería, numeración, en fin, en una serie de disciplinas. Eso obviamente cambió con la invasión de los españoles y la forma de hacer las cosas que ellos impusieron, es decir, la forma

de pensar, de abordar el conocimiento, la religión, el sistema de justicia y todo eso, pues obviamente ellos como invasores y como conquistadores tenían la misión de hacer que los pueblos originarios fueran adoptando y se fueran metiendo al sistema que ellos traían.

De ahí pienso que se ha generado el aparente predominio de la cultura occidental y siento que aunque la ciencia maya ha seguido resistiendo ese embate y tratando de desarrollarse, sería diferente si hubiera sido lo contrario, es decir, si los mayas hubieran ido a Europa a conquistar a los españoles, este encuentro sería en España y no aquí. Entonces probablemente toda la ciencia y el conocimiento maya se hubieran desarrollado de una forma mucho más fuerte, rápida y profunda porque el predominio de la cultura occidental ha causado discriminación hacia las personas originarias de América y hacia su forma de hacer las cosas.

Ya lo decía también don Víctor, si es cierto en Chile lo es también en Guatemala, por ejemplo, la medicina maya se ve allí como brujería y hay una percepción de que es bastante malo ir a visitar a un sacerdote maya o a alguna persona que sabe cómo curar de una forma diferente a la convencionalmente aceptada por la sociedad guatemalteca. Obviamente, ahí existe discriminación, hay exclusión de las formas de hacer las cosas y no solamente de las personas. Añadido a eso viene la incredulidad, la gente de las universidades no acepta, no cree cuando oye sobre esas formas en las que se crea el conocimiento en las culturas y civilizaciones originarias porque nosotros tenemos metido en la cabeza el método científico occidental, en el que se tiene que ver el avance de la disciplina, formularse algunas hipótesis, eso sería observar cómo usando lo que ya se tiene se puede avanzar un poco más y experimentar.

Sumergidos en esa forma de desarrollar conocimiento, de desarrollar ciencia, nos cuesta creer que existan otras formas a las que no hemos estado expuestos de generar ese conocimiento, esa ciencia. Entonces existe una tremenda incredulidad en general de que el conocimiento maya sea eficaz y efectivo para resolver problemas.

En el tema más macro se puede decir que no hay política pública que se trate de implementar. La que se trata de implementar es excluyente y obviamente está relacionada con toda la historia que traemos de la invasión, de la conquista y de querer imponer esos sistemas de hacer las cosas, eso obviamente influye en las formas de diseñar e implementar política pública, y se hace excluyentemente porque las personas que lo hacen normalmente no son mayas. Hace poco en la prensa había un artículo que hablaba de cómo los mayas han intentando acceder a esos espacios de toma de decisiones a nivel macro, diseño de política pública a través de la política partidista, y decía que de

acuerdo a cálculos propios, por lo menos un 35% del poder en las municipalidades ya está en manos de gente de origen maya. Los mayas en Guatemala son más del 70% de la población total.

Pero a nivel de municipalidad, las decisiones y las políticas que se pueden generar todavía son limitadas. Un 13% ha logrado acceder al Poder Legislativo, al Congreso, donde ya es mucho más factible tomar decisiones acerca de política pública y sólo un 5% ha logrado acceder al Poder Ejecutivo, que es el que ejecuta las políticas y las normas establecidas. Yo recuerdo que en el gobierno pasado hubo un colega de origen maya que llegó a ser Viceministro de Agricultura y él, bastante comprometido con el movimiento maya, dijo que se crearía en el Instituto de Ciencias y Tecnologías Agrícolas (IBTA), entidad pública que hace investigación para generar conocimiento y tecnología en agricultura, además de un Programa de Investigación en Aspectos Mayas de la Agricultura y llevó la propuesta a la Junta Directiva del IBTA. Yo tengo la suerte de estar en esa Junta Directiva y debo informar que sus propuestas fueron aprobadas.

Pero el Viceministro estuvo en los últimos seis u ocho meses de ese gobierno y cuando salió el esfuerzo prácticamente se quedó en papel porque nunca se llegó a implementar. Yo creo que ese es un indicador que muestra que si se llega a acceder a niveles de toma de decisiones se pueden hacer con más fluidez y rapidez los cambios que podrían ayudarnos a implementar ese diálogo intercultural en torno a la ciencia. Hay muy poco acceso a la formulación de políticas en ese sentido.

La Ley de Ciencia y Tecnología aprobada en Guatemala hace unos diez años no toma en cuenta el aspecto intercultural para abordarlo desde la investigación en todos los programas que ellos apoyan con financiamiento para hacer investigación. Por tanto, la estructura de funcionamiento que opera la Ley de Ciencia y Tecnología no le ha puesto atención al tema intercultural, al conocimiento maya y cómo propiciar el intercambio de conocimiento para fortalecer el desarrollo del país, específicamente en el tema agrícola. Como soy ingeniero agrónomo, a veces tenemos el sesgo de no ver las cosas abstractas, estamos acostumbrados a ver insectos, plantas y frutos, entonces somos muy materiales y cuando entramos a temas así nos perdemos un poco.

Pero siento que la formulación de políticas con todos los instrumentos, instituciones, leyes y fondos no ha tomado en cuenta la posibilidad de impulsar ese diálogo intercultural. Aquí también me toca hacer una autocrítica: el desinterés que también hay en las entidades responsables de impulsar ese diálogo desde lo occidental, llámense universidades o institutos de investigación. La Universidad de San Carlos infelizmente no ha hecho mucho por propiciar y por promover ese diálogo intercultural e

intercientífico. No es una excusa, pero es una Universidad que fue fundada durante la Colonia (1676) por los españoles y donde se introdujo el sistema occidental de enseñar, investigar y de graduar profesionales.

Hasta el momento ese sistema predomina en la Universidad y el único esfuerzo bastante débil que se ha hecho por tratar de acercarse al tema intercultural es la creación del Instituto de Estudios Interétnicos hace unos siete u ocho años, pero desgastado por conflictos internos y disputas por la dirección y administración, no se tiene establecido si el Rector o quién debe administrar el Instituto. A raíz de esos problemas esta entidad no tiene ninguna relevancia.

La Facultad de Derecho últimamente ha intentado hacer algo en el tema de entender los sistemas de justicia originarios; también nosotros, que hace como dos años empezamos a plantear, con don Felipe, cómo en la Facultad de Agronomía se puede abordar estos temas. Una de las debilidades que he visto es cómo avanzar si no tenemos contrapartes del lado de las entidades mayas. El Instituto Interétnico funciona con investigadores universitarios que quieren resolver problemas que se les ocurren a ellos, pero no hay institucionalmente una alianza con una o más entidades mayas para resolver problemas que sean de interés común.

De la misma forma, como Facultad de Agronomía hemos abordado temas de investigación en recursos filogenéticos, tratar de entender y caracterizar recursos nativos, alimenticios, plantas medicinales y de otros usos con que Guatemala cuenta. En fin, temáticas que puedan ser de interés de entidades mayas, pero lo hemos hecho de forma aislada, muy suelta en el tiempo, viene un proyecto, lo ejecutamos, presentamos resultados y ahí se acabó, no hay continuidad en esa temática. Recién ahora pretendemos institucionalizar, también con una institución maya tratamos de hacer cosas juntos y resolver algunas inquietudes en alianza.

Estoy muy contento de estar en este encuentro porque he aprendido mucho. He visto el avance que en Bolivia, Ecuador y en otros países hubo en el tema de interculturalidad y cómo algunas universidades lo han trabajado de una forma mucho más sistemática y fuerte que nosotros. Eso es algo importante para escuchar y aprender, para que nosotros tratemos de apresurar el paso y ver si es posible acercarnos un poco más a lo que ustedes están haciendo.

La experiencia de la Universidad Indígena Intercultural

*Juan Tarifa*⁹¹

Pido permiso a los apus, achachilas y wakas de Cochabamba; también a las autoridades, amautas y machis presentes como a las autoridades responsables de la organización de este evento. En nombre del Fondo Indígena queremos agradecer fundamentalmente al Centro Universitario AGRUCO y al Programa de Coordinación Latinoamericana de COMPAS por haber realizado la invitación a nuestra institución y permitirnos explicar la visión que tenemos acerca de los avances y perspectivas para una educación superior intra e intercultural de América Latina y el Caribe.

No cabe duda de que este tema es de fundamental importancia para las agendas de los actores del desarrollo indígena, como son los Estados, las cooperaciones internacionales y específica y fundamentalmente los pueblos, las comunidades y las organizaciones indígenas de América Latina y del Caribe. Reviste una particular importancia iniciar un proceso de análisis y reflexión sobre las perspectivas para construir un diálogo intercultural entre los diferentes saberes de los pueblos indígenas originarios del mundo y el conocimiento científico moderno, en la perspectiva de promover la reforma de las universidades públicas y el desarrollo endógeno sostenible en Latinoamérica.

Acá quiero hacer hincapié y rescatar algunas exposiciones para resumir, en específico la del Rector de la Universidad Mayor de San Simón, ingeniero Franz Vargas, donde juntamente con el doctor Freddy Delgado han hecho una descripción del contexto global latinoamericano, y de las universidades públicas y su dependencia ideológica; también contiene un enfoque teórico conceptual acerca de la intra e interculturalidad y

91 Juan Tarifa es Coordinador del Área de Programas y miembro del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe; especialista en el manejo de recursos no renovables. Colombia.

la transdisciplinariedad. Asimismo, es importante rescatar la intervención de Javier Medina acerca del diálogo de los saberes en condiciones de igualdad y la necesidad de encontrar espacios para corregir las asimetrías de poder.

Es por eso que ahora invito a compartir algunas reflexiones del mundo indígena sobre educación superior, que aunque trasciende el ámbito universitario porque los profundos valores de la humanidad que hoy se quiere preservar como herencia para la humanidad nunca han sido una prioridad ni en la forma, ni en el contenido para las universidades que conocemos y esos valores muchas veces son expresados por los principios de los pueblos indígenas, creo que eso podemos rescatar en los conceptos de Pacha, Mapu, explicados acá por el machi Víctor Caniullan y en los conceptos del calendario maya expresados por el hermano Felipe Gómez.

Quiero explicarles algunas interrogantes respecto al estado de situación de las universidades, en específico respecto a la pregunta de ¿cuántos estudiantes indígenas están incluidos en los programas universitarios? Esta es una interrogante que no tiene una respuesta precisa. Por ejemplo, en Guatemala posiblemente el 10% del total de estudiantes universitarios sean indígenas (según CUMATZ), pero ese 10% representaría menos del 2% de los jóvenes indígenas en edad universitaria. En el caso de Colombia, sólo el 8% de indígenas tienen algún acceso a la universidad (según Rojas Birri).

En Perú, el porcentaje de población indígena que recibe alguna educación superior sería aproximadamente el 6% (según Psacharopolus y Patrinos). En los estados mexicanos de Sinaloa y Sonora, sólo el 0,2% de los estudiantes indígenas mayas y yaquis buscan obtener estudios universitarios (según Valdez Cárdenas). En todo México se estima que es de apenas el 1% (según Schmelkes). Escuchábamos las palabras del señor Rector de la UMSS y él decía que en toda la Universidad de una población de 55 mil alumnos, el 60% representa a estudiantes de zonas rurales o grupos vulnerables, sin considerar lo que planteaba como tema de mestizaje.

Se reconoce, entonces, que de hecho sí hay estudiantes indígenas en las universidades, pero claramente existe una crisis enorme, especialmente en países que cuentan con mayoría indígena.

En base a ese análisis, después de 28 años de que los líderes indígenas de la región proclamaran la necesidad de la creación de una universidad indígena internacional, el Fondo Indígena, junto a un amplio marco de instituciones y organizaciones indígenas, está liderando el inicio de un proyecto de Universidad Indígena Intercultural (UII). La UII tiene seis componentes: creación de una red de centros asociados, conformación de cáte-

dras indígenas itinerantes, conformación de centros de investigación, conformación de centros de publicaciones, como también una red de becas para estos estudiantes.

Dentro del objetivo de la UII se pretende la formación de personal indígena de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe a través de sus organizaciones, creando las condiciones de acceso, continuidad y egreso de procesos de formación superior en programas o carreras ofertadas por los centros asociados de la UII. Dichas ofertas universitarias deberán responder a estándares académicos, pedagógicos y culturales, así como a las necesidades y expectativas sociales de los pueblos indígenas y de las etnias, y por este medio crear las condiciones más propicias para lograr el desarrollo integral y con identidad.

Estamos hablando de otra Universidad, no de la que se consagra a un solo conocimiento universal promotora de la homogeneización de las culturas, desinteresada en lo que en la doctrina pedagógica se le llama mediación intercultural y promoción del interaprendizaje. Ha llegado la hora de construir verdaderas comunidades de aprendizaje.

El proyecto de UII se crea como un nuevo escenario para el diálogo de saberes que busca comenzar con una clara manifestación del interés que está teniendo hoy la educación de encontrar un sentido y significado de sus acciones en el mundo de hoy, de cara al nuevo milenio y a una redefinición del orden mundial.

Desde el mundo indígena estamos interesados en aquella universidad que abra sus espacios de reflexión para el camino de la alteridad, de una educación que promueva el aprender a aprender, el saber hacer y el poder hacer en el contexto del diálogo entre comunidades de aprendizaje para transformar el entorno.

Como es conocido, la experiencia latinoamericana en cuanto a una educación superior en general es y ha sido limitada debido a algunas razones, entre otras a la falta de compromisos gubernamentales con los temas sociales y principalmente con los temas indígenas. El tema de educación superior, de Universidad para los indígenas, nos pone en una reflexión no solamente respecto a su término, sino en cuanto a su contenido, formulación de políticas, que en un contexto macro se sobreentiende como una acción del Estado.

Para los indígenas la educación no es tener simplemente un título, es también la forma de visualizar, aceptar, respetar, convivir entre humanos y la naturaleza, y tener valores y principios consolidados. En suma, las políticas estatales para una educación superior para nosotros deben partir de principios, idiomas, valores, espiritualidad, sabiduría y

complementar con el sistema común; pero sin las prácticas habituales que a lo largo de los 20, 50, 100, 500 años se han realizado.

La visión sobre la educación indígena parte del territorio concebido como eje fundamental para la continuidad de nuestros pueblos, sustentada en una espiritualidad manejada por los sabios y no como un discurso; la universidad no debe venir como un nuevo modelo de colonización indígena. Lo más conveniente para los indígenas es eliminar las barreras del ejercicio de la libertad, respeto, diversidad y garantía de sus derechos. Esto permitirá la construcción humana realmente plural, diversa, democrática y respetuosa de la diversidad.

Sobre las iniciativas de una educación superior, son un paso significativo para la educación, pero todavía son una interrogante para muchos de aquellos que están orientados a desarrollar procesos propios y autónomos, considerando que todavía estamos lejos de una definición sobre una verdadera formación con visión, características y que atienda los ideales indígenas.

Una experiencia concreta es el Consejo de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que en un esfuerzo visionario ha dado un paso importante que se traduce en la adopción de la Agenda Indígena Amazónica (AIA), expresión de prioridades como pueblos. Uno de los componentes de la AIA es la formación académica y científica que propenda a fortalecer sus conocimientos en todos los niveles con el fin de decidir su destino y que permita tomar decisiones en forma consciente, teniendo como principio nuestra cosmovisión con los territorios, la naturaleza y la vida humana. El Fondo Indígena está acompañando este proceso con una Maestría en Derechos Indígenas referida a la especialidad de hidrocarburos, junto con la Universidad de la FLACSO.

Hasta ahora para los pueblos indígenas, las universidades de la región, a pesar de los esfuerzos realizados, todavía no han respondido de modo pleno y permanente a los retos de la interculturalidad y diversidad cultural indígena, y a la solución de sus problemas, por tanto es importante la realización de eventos como este Seminario de la UMSS o los espacios construidos como la UII, dejando abierta la invitación para el intercambio científico y al fortalecimiento de las ciencias indígenas.

Por último, hago eco de las palabras sabias de una hermana de Nicaragua, Myrna Cunningham: "...es preciso pensar en un modelo de universidad comunitaria viable, que responda a los compromisos de los Estados con la multiculturalidad, que distribuya los recursos financieros equitativamente y que atienda a los intereses y demandas de las comunidades...".

Cosmovisión andina: construyendo el Pachakuti educativo

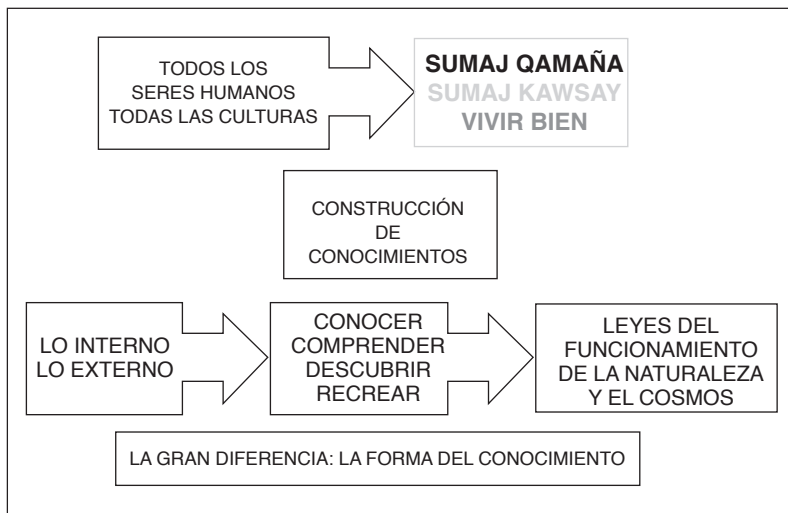
Hugo Cordero⁹²

Quisiera empezar pidiéndoles que se imaginen que soy una cruz que tiene en cada extremo a cuatro personas, pero no solamente como personas, sino lo que simbolizan. Quisiera poner en mi sur al hermano Illescas, en mi oeste al hermano Víctor de los mapuches, en mi norte al hermano Ishizawa y en mi este al hermano Felipe, de los mayas. El hermano Illescas nos habló mucho sobre lo que significaba la unidad y la totalidad, y creo que la búsqueda dentro de la ciencia occidental debería ser una unidad. Sería una maravilla que las personas que he mencionado formen una sola persona, quizás tendríamos la cosa mucho más completa, todavía estamos muy desperdigados; pero hay acercamientos interesantes a lo que es la lógica andina.

Precisamente ayer nos lo demostraban los hermanos mayas y mapuches, y he podido ver que nuestro pensamiento es muy similar. Entrando al tema en específico, quiero mostrar mediante los gráficos una cierta secuencia de orden, todos los seres humanos y todas las culturas buscamos algo: *sumaj kamaña*, *sumaj kawsay* o vivir bien, otros dicen *allin kawsay* o *ñander eko* en guaraní. Me imagino que los hermanos mayas tienen una palabra similar. Para llegar a eso hay la necesidad de construir conocimientos en dos niveles: uno en lo interno y otro en lo externo, la relación con los otros y la relación conmigo mismo, quizás es lo que llama el hermano Illescas lo intra y lo intercultural en términos individuales, pero no solamente individuales como hombre único, sino como totalidad (figura 1).

92 Hugo Cordero es educador popular e investigador andino aymara de la Carrera de Literatura UMSA (La Paz); Coordinador Tinku Originario Qollasuyu Abya Yala; Vicepresidente del Consejo Departamental de Educación Cochabamba (CODED); miembro del Centro de Investigación en Tecnologías Andinas (CITA). Bolivia.

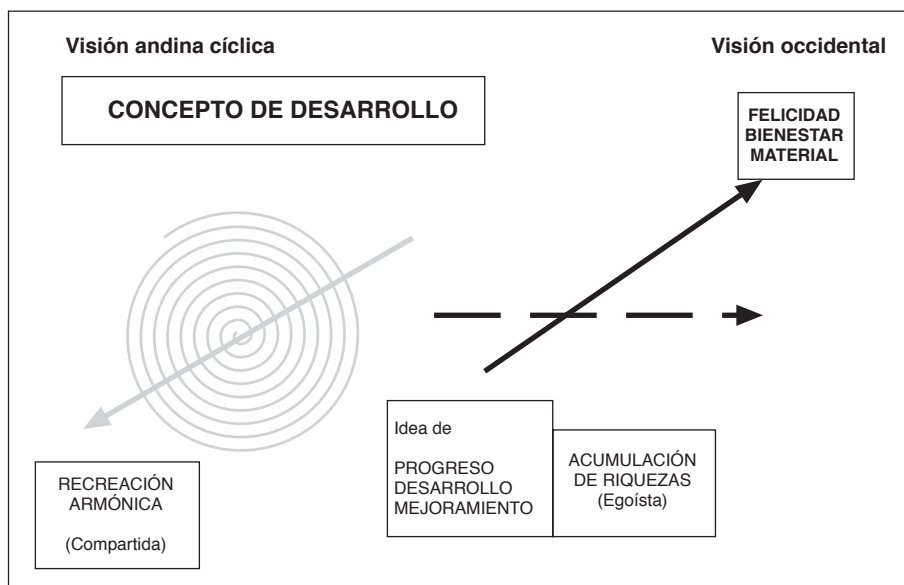
Figura 1



Fuente: Tapakusi, 2003.

Eso nos lleva a conocer, comprender, descubrir y recrear las leyes del funcionamiento del Cosmos y la naturaleza. Desde un posicionamiento real de “yo” como persona me posiciono frente al mundo. La gran diferencia está en la forma en que hacemos el conocimiento y cómo nos relacionamos con los otros. Hay un tema que ya nos lanzaban el primer día, referido al concepto de desarrollo que estamos manejando. Hay dos gráficos para explicar aquello: una cuestión cíclica hacia adentro con una línea que baja y que pareciera descender que corresponde a la visión andina, y otra de tipo lineal que corresponde a la lógica occidental. Generalmente, la visión de vivir bien nos lleva a la primera gráfica de carácter cíclica, que busca el progreso, el desarrollo y el mejoramiento. En cambio, la visión occidental busca el bienestar material, la felicidad y la acumulación como sinónimo de poder (figura 2).

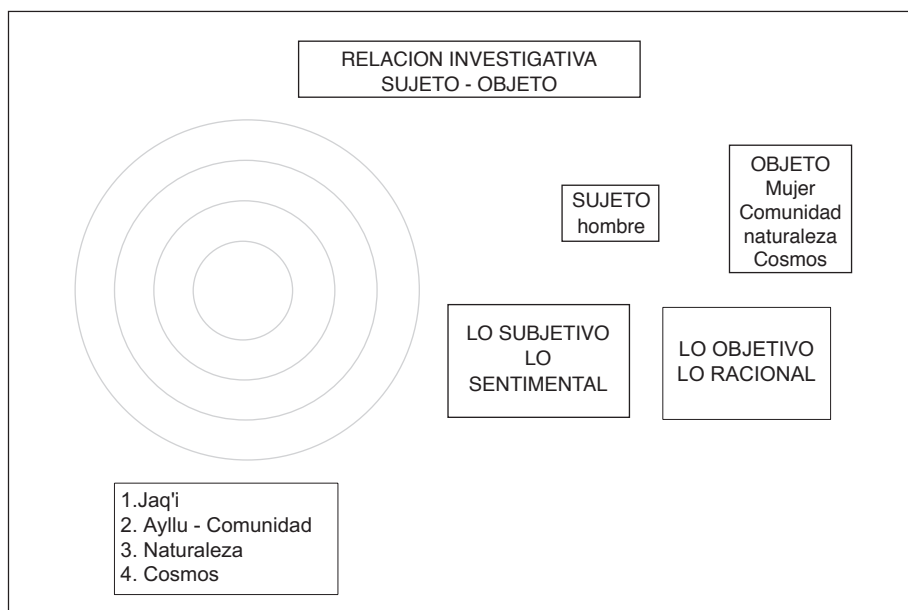
Figura 2



En el caso nuestro parece que es a la inversa. Aquí muchos discuten y critican el hecho de que la espiral hacia adentro connota un encerrarse en sí mismos y no buscar hacia afuera. Pero lo que quiere significar es una búsqueda de restablecimiento de la armonía plena, eso es para nosotros el “vivir bien”, volver a ser armónicos con toda la totalidad. Si he sido desgajado al nacer, mi vida es una reconstrucción para volver a la totalidad, otra vez entrando en la lógica del hermano Illescas, “yo” soy el todo, la totalidad.

Yo individuo soy “yo”, el Cosmos también soy yo, pareciera que hay un concepto de yo individuo pequeño, y otro yo más integral y de totalidad; complementariamente, quiero decir que en nuestra visión lo subjetivo es lo sentimental y lo objetivo es lo racional, de tal manera que en los cuatro círculos que se ven en la figura 3 se tiene al hombre (jaq’i), la comunidad (ayllu), la naturaleza y el Cosmos. El hombre (jaq’i) es un concepto aymara que tiene la connotación de tres seres en uno, no hay el concepto de individualidad, yo solito, yo persona, yo hombre o mujer, sino que el hombre (jaq’i) es matrimonio (*chachawarmi*) que quiere decir hombre, mujer, niño. Por tanto, el concepto de unidad en el mundo andino es de tres en uno, que da la idea de totalidad.

Figura 3



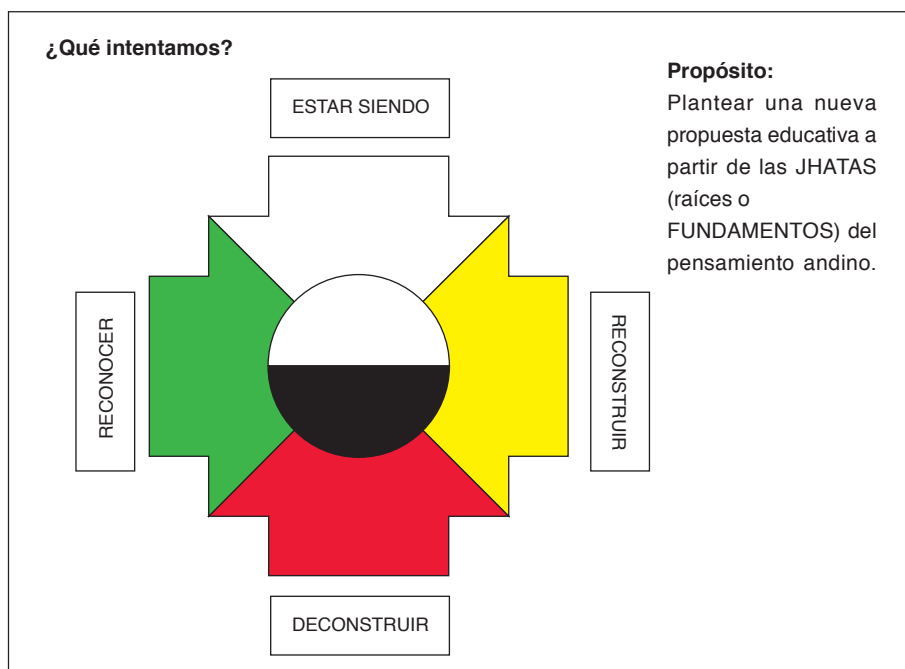
Fuente: Tapakusi, 2003.

Pero afuera, después de comprender lo que es el Cosmos, recién puedo comprender lo que significa ser “yo”, es decir, “yo” soy el Cosmos, soy la naturaleza, soy la comunidad y también soy yo, que quizás eso nos da una idea de lo que el hermano Illescas nos habla acerca de la totalidad. Yo no puedo dañarme a mí mismo, no puedo estudiarme a mí mismo, yo no puedo estudiar a la naturaleza porque soy yo mismo. De tal manera que como el Cosmos es totalidad, yo también soy totalidad.

En la figura 4 se muestra la lógica del Pachakuti, empezamos con el Estar siendo o identidad, es decir que soy yo donde estoy. Generalmente es la pregunta desgajada que nosotros tenemos, creo que estamos siendo en un tiempo determinado y en un espacio concreto; el concepto de Pacha que viene de dos palabras aymaras: paya (dos) y ch'ama (energía), que quiere decir dos energías: lo positivo y lo negativo, lo subjetivo y lo objetivo, dos cosas en uno solo. Estoy siendo como un proceso de reconocimiento, un reconocimiento en mi historia, en mi memoria larga, reconocirme en mi comunidad, en mi ayllu. Obviamente eso me lleva, si estoy viviendo en un mundo de transformación, en un mundo de crisis, a un proceso de desconstrucción.

Para nosotros eso no es nada más que identidad, lo que somos realmente en un espacio y en un tiempo concreto.

Figura 4



Provocar un Pachakuti mental y cognitivo

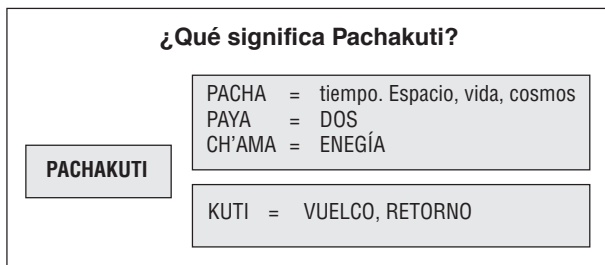
Eso hace que produzcamos determinado conocimiento que vamos a llamarlo ciencia, aunque en los aymaras y los quechuas no tenemos un concepto elaborado de ciencia. Este conocimiento nos sirve para producir y organizar. Ayer nos han hablado de tres mundos, los hermanos mayas nos hablaban de mayor cantidad de mundos, los hermanos mapuches nos hablaban de cuatro, nosotros hablamos de tres mundos: lo espiritual, lo social y lo material.

Hablamos de un mundo espiritual, de un mundo social, de un mundo natural; pero qué del mundo organizacional que es el ayllu. Por lo que estamos buscando provocar un Pachakuti mental y cognitivo para nosotros que ya vivimos en las ciudades, porque al

hermano que vive en el campo no le interesa, está viviendo bien en su mundo, quizás no nos interesa mucho ser reconocidos o recuperados porque nunca nos perdimos. Pero lo que sí necesitamos es ser aceptados como somos, dejarnos vivir en nuestro territorio, con nuestras formas de ser. He escuchado diez veces decir que lo occidental es excluyente, mentira, más bien es al revés, es incluyente, permanentemente está incluyendo, integrando. La pregunta es para qué incluye, para qué integra; para someter, para subordinar, para explotar.

Si revisamos la historia occidental veremos que siempre se han aprovechado de lo ajeno, son expertos en expropiar conocimientos, en expropiar tecnología con un propósito: desarrollo de la humanidad, bienestar; pero metido dentro de una lógica de mercado, hacemos ciencia para producir lógica de mercado. Ayer el hermano Medina era bastante claro en ese aspecto, hacia dónde estamos yendo, hacia dónde estamos apuntando. Tratamos de imponer con buenas intenciones, porque no creo que haya malas intenciones, queremos agarrar a los otros y decirles que nosotros los vamos a conducir como occidentales, porque nosotros tenemos la verdad.

El Pachakuti es el vuelco o retorno, a veces solemos hacer en el movimiento indígena la comparación de lo que es revolución y Pachakuti, pareciera que es lo mismo, pero si vemos los objetivos primordiales hacia dónde nos dirigimos, vemos que son totalmente diferentes.



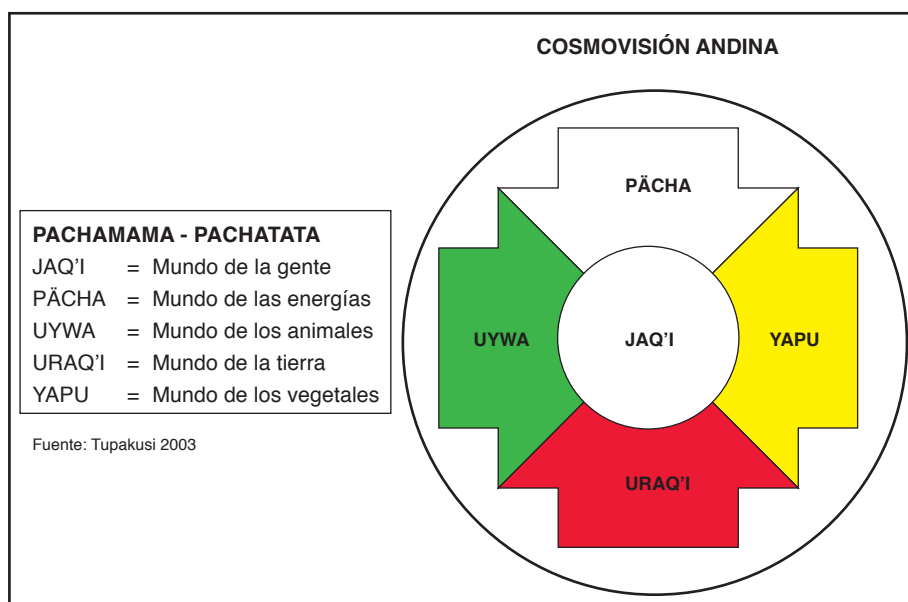
Las dos lógicas en lo occidental, la marxista y la no marxista, tienen un código de sometimiento. La segunda ley de la dialéctica (la negación de la negación) ¿hacia dónde nos conduce? te venzo y luego te sometes a lo que yo conduzco. En cambio, en nuestro Pachakuti, antes de la llegada de los españoles estábamos con todas nuestras cosas en orden y después nos ponen de cabeza.

Para nosotros ese cambio es el Pachakuti, nos han producido un Pachakuti negativo, nos han puesto de cabeza porque todo lo que teníamos en orden se lo apropiaron, lo

desestructuraron y lo reordenaron de acuerdo a su lógica. Lo que estamos buscando es volver a la armonía plena de nuestra forma de vida. ¿Qué tiene que ver eso con transformación y con cambio? Porque la revolución busca transformación y cambio, desarrollo, crecer más allá de lo que somos y quizás nosotros buscamos con todo lo que podamos manejar es vivir en plena armonía con todos.

Otro tema importante es la dualidad entre lo espiritual y lo material, pero eso es mucho más complejo todavía. Luego, otra vez está el sentido de la complementariedad, la lógica de los cuatro. La he puesto acá porque la historia nos demuestra que todo está dividido en cuatro: Qollasuyu, Antisuyu, Chinchasuyu y Kuntinsuyu, éstos son los cuatro caminos del conocimiento (figura 5).

Figura 5



La cuestión de la totalidad, la lógica de la complementariedad y del ayni se da entre el mundo espiritual y del sentimiento, el mundo de los animales, el mundo de la tierra, el mundo de los vegetales, en una relación de ayni permanente, una lógica de respeto porque tenemos cuatro principios fundamentales para nosotros: todo es par, todo tiene vida, todo es cíclico y todo es complementario. Si yo me pongo

como principios los cuatro señalados, imagínense cómo podría organizar el conocimiento.

Lo mismo sucede en las culturas occidentales, las sociedades se manejan en base a principios, pero si todosuviésemos un principio fundamental de que todo tiene vida y capacidad de llorar, y puede retornar a nosotros ese dolor, creo que tendríamos mucho cuidado en destruir la naturaleza y quizás seríamos mucho más respetuosos en la forma de construir una nueva ciencia, y esa ciencia sería mucho más beneficiosa que destructiva para el ser humano. De la ciencia aprovechamos más su lógica destructiva y de mercado: “mientras yo pueda vender más y enriquecerme a costa de los otros, mejor”, esa parece ser la lógica actual.

Hay otras dos cosas que son importantes: *nanaza*, que significa “yo” personal; *noqayku*, que se refiere a nosotros en exclusivo. Construimos nuestro concepto de individualidad, de identidad mediante la comunidad y no mediante el individuo, yo soy tal persona en tanto y en cuanto pertenezco a una comunidad determinada. Si no pertenezco a una comunidad (*noqanchej* = nosotros inclusivo) no soy nadie. Nos han metido la idea de que mientras más individuales somos es mejor. En cambio, en la visión andina mientras más nos confundimos con nuestra comunidad, mejor; esa es nuestra identidad. Por tanto, son dos identidades: la pequeña, y la comunal o colectiva.

Aprender a caminar en esos cuatro caminos, llevarlos en uno solo; pero para asentarlos en la comunidad, no para nosotros como individuos. Si nosotros somos la comunidad estamos hablando de una nueva forma de reconstruir las sociedades y nuevas formas de educación, tanto para nosotros que vivimos en las ciudades como para los hermanos que viven en el campo. No tenemos una escuela estructurada y esta propuesta puede ser un inicio o un modelo para reconstruir la educación sin desestructurar la visión andina. Siempre pongo el ejemplo de un mallku aymara que decía que desde que la escuela entró a nuestras comunidades ya nadie quiere ser aymara y mientras más penetra la escuela, las personas tienden más a irse a las ciudades para ser ciudadanos de cuarta o quinta categoría.

Nuestro desafío es cómo incorporamos y reafirmamos nuestra identidad metiendo a la escuela, a la universidad tratando de lograr los equilibrios que ya hemos señalado. Creo que es importante recuperar estas visiones y los intentos que hace COMPAS valen, pero quizás habría que profundizar un poco más y hacer ciencia permanentemente.

Reflexiones y comentarios en torno a las ciencias de los pueblos originarios y el diálogo intra, intercultural e intercientífico

*José Illescas*⁹³

“Se tiene que reconocer lo propio y al mismo tiempo reconocer al otro”.

Que sea en buena hora para todos. Con el sentimiento de pedir permiso a nuestros hermanos y hermanas del entorno que están en nosotros, podemos iniciar esto. Quisiera recordar que siempre pedimos permiso a cuatro “elementos”: el que está muy arriba (Alaxpacha), el que está muy abajo (Hananpacha), el que está aquí con nosotros (Kaypacha) y el que aparentemente está más abajo (Mankapacha o Ukhupacha).

Si nosotros no ritualizamos nuestra existencia cotidiana, nuestra historia no está signada con lo que es el sentimiento de unidad porque no es el ser humano unido cotidianamente en cada segundo de su existencia a la totalidad como una gota de agua en el océano. Pidiendo permiso a esta enorme realidad y a ustedes podemos empezar esto; es un sentimiento de unidad el que nos convoca a expresarnos.

Alejandro Herrera y el tema globalización, desarrollo y el pueblo mapuche en Chile nos permite tener una descripción sociológica en esencia con ciertos matices antropológicos de lo que es la situación de pobreza extrema en la cual se encuentra nuestro hermano pueblo mapuche en estas condiciones de existencia en Chile. Pero este índice de pobreza o el IDH, es el índice que se maneja desde la formación occidental para denotar y connotar pobreza, y sin duda un hermano mapuche cuando siente la unidad con el mapu no se siente pobre.

93 José Illescas es miembro del equipo Tukuy Rijcharina. Bolivia.

Tenemos que ver, hermano Alejandro, al pueblo mapuche desde adentro, la riqueza que tiene desde adentro y el potencial enorme. No puede autocalificar un mapuche desde adentro al mapuche como pobre, no se siente pobre a pesar de que en algunos espacios no está unido a la tierra, al territorio, al recurso natural que le da el sentimiento de mapuche. Por otro lado, el documento termina con una enunciación: sin duda que el pueblo mapuche, más que por sus propios esfuerzos, se plasma en su hacer a partir de las presiones externas.

Es cierto que una cultura, una sociedad tiene una dinámica hacia adentro y otra hacia afuera. Pero un pueblo mapuche que tenga que encontrar en la conclusión del trabajo su esfuerzo máximo de concretarse como tal en su territorio desde fuera no puede ser un pueblo que pueda alcanzar el destino histórico que se merece porque se lo merece por sí mismo. Sin duda esto para mí es una apreciación errada, el pueblo mapuche, como cualquier pueblo del mundo, tiene una dinámica interna que si plasma su estar siendo como es, que no puede ser de otro modo y ahí nomás está.

Alejandro denota que hay que estar en la globalidad y dentro de esta globalidad el hacer exógeno del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera es acompañar, y tal vez es tiempo de superar el acompañamiento y sentirse el otro mismo, sentirse el mapuche. De lo contrario, todo el accionar se descontextualiza, como no está contextualizada toda la exposición dentro de los objetivos de este evento.

Alejandro nos define ciertos parámetros de la identidad, de la cultura mapuche, podemos extraer algo implícito dentro de la exposición para diseñar los tres objetivos del evento. Entonces yo con el sentimiento crítico de hermano reconozco lo que es el aporte de Alejandro, pero al mismo tiempo le invito a profundizar y ampliar el sentimiento de unidad. Es una situación de país difícil, muy difícil.

Respecto a nuestro hermano mapuche Víctor Caniullan, me lleva al corazón la expresión del cambio de una sociedad, de una cultura y de una civilización que expresa la transformación de la mujer de esa sabiduría en hombre de esa sabiduría. ¿Qué quiere decir esto? La sociedad, la cultura mapuche dentro de la civilización de la unidad siempre tenía como máxima expresión de esa sabiduría a la mujer, que dentro del sistema de la unidad implicaba la orientación y la conducción de la mujer sobre el destino de la sociedad, la cultura y la civilización.

Si recordamos el horizonte antiguo, vemos que en la sociedad antigua helena, romana, en la sociedad antigua de Europa, del África y del Asia, quien orientaba la sabiduría y el desenvolvimiento de complementariedad del ser humano con la totalidad era la mujer. Y

cuando yo estuve viviendo en estas tierras del mapuche compartí el corazón, el sentimiento, el cotidiano con hermanos y hermanas, y nunca vi ni encontré un hermano como Víctor, un machi. Recordemos a las grandes sacerdotisas helenas, nuestro hermano trae un proceso de transformación de la cultura, como la machiwarmi, deviene el machiqhari, ¿qué está pasando? Tal vez la cultura mantenga la esencia en estos cambios.

Lo importante, además de esta connotación y denotación del hermano Víctor, es que él expresa algunas características fundamentales de la cultura mapuche, de la sociedad mapuche dentro de la unidad, con características que el pueblo mapuche marca y establece dentro de una civilización de la unidad. Pero allí en esa civilización de la unidad no se prioriza el conocimiento y la racionalidad del machi o de la machi, se prioriza el sentimiento porque se diferencia tajantemente en cualquier sociedad de la unidad lo que es conocimiento, que se obtiene con la lógica racional, y lo que se obtiene con las otras lógicas no meramente racionales.

Y algo importante: el mapu. El mapu es para el che el Universo, el che es la condición humana del che, no de la persona. Esto también nos lleva a reconocer que no podemos hablar de corazón a corazón de la persona aymara, sino del jak'é, del winak que es maya: winakmaya. Maya que nos hace recordar la unidad porque en el jak'é aru es uno. Si vemos el principio de unidad en los hermanos del Asia que son chinos, ellos son "chi", que es el nombre del Universo y de la Pacha. El runa no es la persona quechua, sino es el runapacha. Mientras nosotros como sabios o sabias hablemos de persona, no estamos expresando nuestro sentimiento de unidad porque apenas hablemos de eso ya no siento.

Pero tampoco se trata etnocéntricamente la expresión particular de un sentimiento de que mi cultura, sea cual fuese, sea el centro del mundo. Cuando hablamos de lo humano integral de origen vamos a recordar a dos seres humanos que pierden la vida en estos espacios de Abya Yala, vamos a recordar a Túpac Katari y Túpac Amaru; ellos dijeron volveremos y seremos millones. Lo humano originario no solamente es el quechua, el aymara, el guaraní, el maya o el tolteca. Lo humano originario está en cualquier ser humano, sea cual fuese su ubicación en la latitud y longitud del mundo, del hoy, del mañana y del ayer.

No se trata de recuperar únicamente para hacer una dinámica intercultural y aportar a una cultura, se trata de reconocer que desde el proceso de ver la historia hacia atrás, una historia que, por ejemplo, Capra vincula con su libro el Tao y la física, física actual que se encuentra en la sabiduría antigua de los pueblos del mundo. Aunque Capra en uno de sus libros denigra a Amerindia cuando a través de la lectura de

los trabajos de Castaneda dice que de América no puede esperar sabiduría porque no han pasado el nivel de la hechicería. Pero Capra, como otros íconos de Occidente, no porque Occidente sea malo, sino porque el modo de sentir y pensar la realidad y de generar la vida separa al ser humano de sí mismo y de toda la totalidad: ahí está el “hombre”, lo que no está en función del ser humano.

Se trata pues de hacer presente que queremos, no etnocéntrica ni antropocéntricamente, rescatar lo originario, lo cultural propio que se tiene que construir desde una cultura a otra, sea africana, amerindia o asiática. Se trata de reconocer que todos los seres humanos tienen que encontrar esa posibilidad de su desenvolvimiento integral sobre su diferencia y semejanza. Y eso tiene indudablemente un apoyo táctico histórico, unas bases “materiales” en estos conjuntos de pueblos originarios del mundo que tienen que extender desde su particularidad su sentimiento hacia la universalidad de la especie humana.

Entonces, si una universidad en América Latina y el Caribe, que podemos llamar el continente indo, afro, latinoamericano hoy, porque ya no es el Abya Yala de ayer, tenemos que reconocer y recuperar el lado oculto de la luna: el mundo tiene un lado oculto y no ha despertado ese potencial porque no puede sentir hoy esos mensajes de estos Túpac de ser los seres humanos que vuelven hacia el sentimiento de unidad con la totalidad. No vemos nuestro lado oscuro, nuestro lado oculto, dormido, implícito; no lo hacemos despertar.

El aporte del hermano Víctor Caniullan es definir eso: los hermanos mapuches tuvieron la concreción histórica de haber formado parte de un sentimiento de unidad que podemos recuperar todos juntos.

En cuanto a la presentación del hermano maya, este sentimiento fundamental de unir la vida del winap maya a la totalidad es la expresión nítida de que el ser humano es la totalidad, que está marcando día a día el cotidiano de la vida del winap. Si el ser humano no siente esa unidad con la totalidad, no puede de ningún modo vivir bien nomás, pero nosotros por la gravitación de un modelo de la unidad podemos vivir bien nomás; aunque también podemos vivir mal nomás si no ajustamos bien nuestras vidas cotidianas a la totalidad y eso necesita el sentimiento de sabiduría de la totalidad, que se hace calendario.

Recordemos lo que decía el hermano Felipe, el Vaticano, el cristianismo no quiere reconocer el calendario maya porque obviamente el calendario actual no está ajustado a los ritmos, ciclos, periodos y frecuencias cósmicas y telúricas, y bien dice el

nuevo evangelio que uno no puede hacer caso a algo que sea diferente al calendario actual impuesto. Aquel que consulta con la astrología es un pecador y está cometiendo un pecado, eso establece el nuevo evangelio. Entonces nosotros, si diéramos la pauta de adecuar nuestras vidas al calendario inca, tiwanacota, maya o chino, vamos a ser pecadores para Occidente y para el ejercicio de dominación cristiana de nuestras vidas.

Esto implica todavía la gran fuerza histórica que tiene la vigencia del cristianismo al querer prohibir algo que es la defensa de la identidad, no solamente del maya, sino de un modelo de civilización. Y recordando un aporte del amigo Javier Medina, él nos habla de los dioses cuánticos y tal vez todos tengamos que lamentar que no tuvieron ellos, tanto Stephan como Javier, la oportunidad de responder a los comentarios. Nuestro amigo Javier, bajo los caracteres del impacto del nuevo paradigma científico, explícitamente denota y connota, significa una negación al dualismo que plantea Stephan.

El átomo es generado por el espíritu, mientras que entre bosones y fermiones todo es materia y energía, donde la onda y la partícula son materia y energía que devienen una de la otra, entonces ¿dónde está el espíritu? Si nosotros vemos a los hermanos dakotas, a los hermanos irokese que nos hablan del gran espíritu; pero no es el espíritu hegeliano, es el espíritu materia y energía, es la lluvia, el viento, el agua, el fuego, que son materias y energías subcualificadas y subcuantificadas. Cuando dialogamos con nuestros muertos, no lo hacemos con espíritus, sino con energías y materias, con escalas vibratorias que no son éstas. ¿Cómo conciliar esto del ajayu con el espíritu? Tenemos que profundizar mucho más esto.

Es importante la relación entre energía y materia porque si nosotros consideramos los cuatro mundos, donde cada mundo es una unidad que comprende unitariamente en convergencia a los otros mundos, tenemos que ver que ahí está la unidad real de la energía y de la materia, aquello que nosotros por la gravitación de la formación denominamos espíritu. Y el hermano maya siente eso en el fondo, es la cuestión del lenguaje que no nos permite entendernos. Mientras que nuestro hermano Víctor podemos decir que divide al modo dualista el mundo hoy día mapuche.

Pasaremos al hermano que nos habla de la Universidad Intercultural. Cuando Chiapas empieza a activarse en América, cuando la ronda de Uruguay terminaba en 1994, la ONU establece crear el decenio indígena a ejecutarse de 1995 a 2005 y en este periodo recrear la posibilidad e incentivar el desarrollo indígena, para esto se genera el Fondo Indígena. La actitud de la ONU era eliminar de cualquier país del mundo donde se encuentra la ONU las trabas al desarrollo y esas trabas eran la persistencia de lo indígena en el mundo. El decenio indígena y el Fondo Indígena han sido y son instru-

mentos de eliminación de lo indígena en el mundo, son instrumentos de etnocidio. La UNESCO, con toda su propuesta educativa de colonización y de recolonización de los seres que la reciben a través de la IESALC-UNESCO, implementa en América y en todo el mundo universidades interculturales e indígenas, y eso no es nada menos ni nada más, desde el sentimiento nuestro, que la ejecución del proyecto etnocida, salvo que desde adentro se pueda quebrar.

Pero cómo podemos separar al indio, si yo como indio, como humano estoy acá, los otros hermanos estamos acá. Si nuestras universidades están ahí y cómo vamos a hacer Universidad Intercultural Indígena, por ejemplo, si en Bolivia nuestros niños urbanos y nuestros niños rurales (para el índice) en el primer año de la enseñanza básica no logran en lo mínimo adquirir la competencia en lectoescritura y de razonamiento matemático óptimo para el primer año. Cuando hoy nuestra amiga Graciela Mazorco demuestra con sus estudios en la Facultad de Economía que en la evaluación psicotécnica el 93% de los postulantes a la Facultad de Economía no están aptos en el razonamiento verbal ni matemático.

La universidad, como decía nuestro hermano Javier Medina, ya está obsoleta y queremos armar universidad. Por los menos se puede plantear una autoreforma de la universidad pública. La universidad no va a dejar de existir de la noche a la mañana, pero en el mundo indígena se tiene que reconocer lo propio y al mismo tiempo reconocer al otro, y la mejor manera de hacer lo propio es hacer lo propiamente educativo con lo que se tiene. Las experiencias en América con universidades indígenas como en Guatemala y Nicaragua implican que el egresado de la universidad indígena realmente no es aceptado ni en su comunidad de origen y mucho menos en Occidente; peor cuando la certificación y acreditación del título académico que obtiene solamente es supervisada y acreditada por el académico occidental, no por su sabio ni su sabia.

Si hacemos una universidad indígena, la podemos hacer ahí donde está nuestro espacio de recuperación de la tierra y el territorio, porque una universidad indígena que no pretenda unir realmente la condición humana, la tierra y el territorio, no es otra cosa que otro agujero negro donde se subsume y se pierde la unidad como en la escuela. Si la escuela, como bien lo define nuestro hermano Cordero, es el lugar donde se pierde la identidad y vamos de la escuela a la universidad, vamos a otro agujero más grande y no queda nada. El proceso de etnocidio entonces se cumple, lo que podemos hacer es una consideración para el hermano José Antonio Rocha, que impulsa con Kawsay un proyecto de Universidad Intercultural, pegar en unidad complementaria crítica, no en el modo de complementariedad de opuestos, que no existe en el fondo, con la universidad pública; pegar de un modo crítico la propuesta de Universidad Indígena Intercultural

dentro de la universidad pública que ya existe. Y de ese modo canalizar lo que se pueda sacar desde adentro de la universidad pública, en este caso San Simón.

De este modo podríamos construir una universidad intra e intercultural donde lo indígena propio crece desde adentro con el otro, sino estamos yendo a un momento de guerra. Y nosotros tenemos que crecer con el otro como crece el frejol al lado del maíz. Como cuando vemos desde la experiencia de Puno en la crianza de las plantas, en la chacra vemos que está todo junto y todos mantienen su identidad como un hilo, tienen su identidad de colores. No podemos separarnos y así podemos introducir dentro de la práctica histórica de la formación el proceso autoformativo, que es básicamente lo que puede aportar el mundo originario de la unidad.

Quisiera recordar algo, el sabio Yacha avanza hasta un sentimiento profundo de ser el inca, el que no es. El ñoqa kani es el yo soy, el ñoka inca es el que no es. Un proceso de no ser significa en el proceso de enseñanza aprendizaje, procurar ser el otro porque ya no hay objeto y sujeto. Cuando el educador enseña deviene en un sujeto y su alumno en un objeto, por eso muchos doctores, magísteres y licenciados se resisten a que sus alumnos les enseñen porque no pueden asumir en la práctica de enseñar-aprender y de aprender al mismo tiempo que a quienes ellos enseñan.

Se resisten a la práctica de voltear el PEA (Procesos de Enseñanza-Aprendizaje) y convertirlo en PAE (Procesos de Aprendizaje-Enseñanza) porque hay que mantener la verticalidad del doctor, del magíster y más aún, exigen permanentemente: “no, yo no soy Manuel, yo soy doctor, yo soy doctora, respétame”. Pero cuando uno enseña desde la unidad, ya dejó de ser maestro y al mismo tiempo es alumno. Lo mismo podemos hacer en una Universidad Intra e Intercultural, llevando el consenso, el equilibrio, la complementariedad, y el respeto permanente y cotidiano a la diferencia y a la semejanza, que es lo que ha planteado el hermano Hugo Cordero en el esquema de la pirámide, que es la unidad y el consenso, de respirar y compartir todos el mismo aliento de la vida.

Eso lo escribe Seattle, le dice a Franklin Pierce en 1854, el Presidente norteamericano que quiere comprar las tierras de los hermanos indios, el jefe le dice así al jefe blanco: “padre blanco, con mucho respeto, cómo se te ocurre que yo te puedo vender estas tierras si por aquí corre en sus vientos el aliento de mis antepasados, como se te ocurre que yo te puedo vender estas tierras si en sus aguas camina la sangre de mis abuelas y abuelos, como se te ocurre que yo puedo venderte estas tierras, si la tierra es para nosotros nuestra madre y dime pues qué hijo vende a su madre”. Nosotros tenemos que sentir esta unidad a través del consenso, este sentimiento de consenso, de

compartir el mismo aliento en la misma universidad. Y ahí complementar lo que se puede complementar luego de vivir en equilibrio con uno, entonces ahí respetaremos nuestra propia identidad y la del otro con su diferencia y con su semejanza formativa y autoformativa. Pero hacer un coto indígena de universidad es mantener la separación. Tenemos que unirnos, estar combinados e intercombinados como la realidad es.

La realidad sea en maya, sea en mapu, sea en Pacha, en chi es combinada e intercombinada, y de ahí todos tenemos que sacar el método de investigación y tal vez de hacer cotidianidad de nuestra existencia.

Aelita Moreira⁹⁴

“...el trabajo de la interculturalidad es un trabajo de largo aliento, pero hay que empezarlo ahora”.

El enfoque que yo manejo es bastante diferente del que expresó ahora José. Yo soy ingeniera agrónoma, trabajo en desarrollo rural hace muchos años, mi preocupación es en desarrollo endógeno y vengo de un país que exterminó a los indígenas en los albores de 1800. Si bien ahora se está tratando de reconstruir las raíces, nosotros somos un país sin población indígena, sino con población mestiza. Es el único país Uruguay del sur con esas características. Entonces a veces uno se pregunta “¿qué hago en este evento que habla de la interculturalidad?”.

Para todos quienes trabajamos en desarrollo rural, fundamentalmente con población pobre y con comunidades, la concepción de desarrollo endógeno nos parece muy importante. Quería hacer algunas observaciones respecto a que las experiencias que me parecieron muy importantes vienen de Perú y de Bolivia. No es casual que vengan de parte de los agrónomos o de la gente que trabaja con el sector rural, y aquí quiero levantar una lanza por quienes trabajamos en esa área porque de alguna manera el contacto con la naturaleza y con los ciclos naturales nos hace acercarnos a esta temática. Si bien no somos antropólogos ni venimos de las ciencias sociales, he escuchado a dos ponentes que plantean básicamente el enfoque de la interculturalidad desde las ciencias sociales y me parece que es una idea bastante reduccionista trabajar el enfoque de la intercultural sólo desde las ciencias sociales, sino que tenemos que hacer el esfuerzo de incorporarlos desde todas las disciplinas.

94 Aelita Moreira es miembro de la institución (CIVITAS) XXX que significa?. Uruguay.

De hecho, quienes trabajamos en desarrollo rural a veces olvidamos temas como la química o cómo se trabaja el suelo, y enfatizamos el tema del trabajo con la gente. En ese sentido, me pareció interesante lo que decían los compañeros peruanos sobre cómo se genera una dinámica importante en las comunidades, el proyecto se va y los proyectos son un fracaso. Eso yo lo he visto en mis veinte años de trabajo en estos temas.

La otra cosa respecto a la interculturalidad, y hablo desde la visión occidental, es ¿cómo vamos a tener un diálogo intercultural cuando somos incapaces de dialogar entre nosotros?, y hablo del Occidente. Nos cuesta dialogar en el ámbito político, social y en el ámbito universitario también. Yo hice mi maestría en la Facultad de Ciencias, y el diálogo entre la Facultad de Ciencias y la Facultad de Agronomía es prácticamente nulo. En la Facultad de Ciencias trabajando en medio ambiente, el ser humano no existe, más importantes son los pájaros, los carpinchos, el agua; pero los seres humanos inmersos en eso están absolutamente divorciados.

Tal es así que en mi tesis, yo quería hacer un modelo de análisis ambiental, la parte social me la movieron a la parte de los anexos y me dijeron que esta era una Facultad de Ciencias y lo que importa son los modelos, los métodos estadísticos y “si quieres hacer una tesis, pues andate a la Facultad de Ciencias Sociales”. Entonces, aprender a dialogar entre nosotros también es una condición necesaria para poder establecer un diálogo intercultural. Eso me parece una idea que tenemos que trabajar y fortalecer.

Aunque no soy académica, voy a hablar desde mi experiencia trabajando no sólo con el sistema académico, sino también con centros de investigación: el sistema educativo superior es muy fragmentado y conservador. Las ideas innovadoras dentro de los sistemas académicos son difíciles de llevar adelante. Creo que existe –para AGRUCO y para todos quienes trabajan en esta corriente del diálogo intercultural– un desafío muy grande porque la universidad es de por sí conservadora.

Nuestra universidad pública del Uruguay, con 60 mil alumnos, es bastante reacia a los cambios, a las relaciones entre centros y programas de investigación que trasciendan lo que es una Facultad y una visión.

Refiriéndome concretamente a las ponencias que me toca comentar. En la de Alejandro Herrera me parece muy interesante el enfoque que le dieron en sentido de expresar el aislamiento que tiene el pueblo mapuche y la inserción de Chile, que es una cosa interesante para quienes miramos América Latina, como es un país que ahora está a la vanguardia y es un ejemplo en muchas cosas si uno mira su balanza de pagos, sus exportaciones; sin embargo, el enfoque que nos dan es de cómo ese espacio chileno

biofísico, social y económico tiene una inserción en el esquema económico internacional que determina la marginación de gran parte de su sociedad, hablando de los compañeros mapuches, que están asentados sobre un territorio natural con muchos recursos, naturalmente eso tiene que insertarse en este esquema económico internacional en el que vivimos.

Entonces la pregunta que me surge es ¿cuál es la estrategia que deben plantearse para enfrentar este tema?, que no es sólo de ellos, sino de todas las poblaciones que están sobre recursos naturales valiosos, básicamente los recursos del subsuelo y de la biodiversidad, que hoy son los recursos más importantes del planeta.

Respecto a la segunda ponencia, me pareció interesante y creo que nosotros tenemos que aprender mucho sobre la cosmovisión andina, para mí todo esto es nuevo, interesante y yo diría que presenta también un desafío para nosotros esa visión de que todo tiene vida. Y que los seres humanos transmiten el conocimiento, es una concepción nueva para quienes venimos de la cultura occidental y me parece que también en el tema de la interculturalidad la incorporación de estos elementos a nuestra visión del mundo sería muy enriquecedora y aprenderíamos mucho.

Respecto a la ponencia de Felipe Gómez, me pareció interesante y novedoso cuando él habla del diálogo intercultural, cómo hace una división y plantea lo religioso, la salud, la agricultura y la justicia. Él da unos ejemplos concretos de cómo han trabajado en estos tres campos, dejando la visión abstracta y dando ejemplos de cómo se puede avanzar sobre el tema de la interculturalidad.

Con relación a la ponencia de Juan Tarifa sobre el tema de la Universidad Indígena Intercultural, a mí me produce una serie de dudas. La universidad como concepto, con su estructura de facultades, con su investigación, su extensión y su docencia es una concepción absolutamente occidental. Hubiera esperado desde una visión indígena otra cosa, algo que no fuera una universidad, sino una concepción diferente de cómo se genera el conocimiento. Si es universidad me adheriría al pensamiento de José Illéscas, de que de alguna forma lo que se quiere y lo que se pretende a través de este seminario es tender puentes y no aislarnos o pensar que se puede establecer el diálogo desde una posición de más fuerza o de más poder si se tiene un lugar concreto desde donde negociar. Pero me quedan muchas dudas de cómo sería la Universidad Indígena, ¿tendría el sistema de jerarquías académicas, de carreras?

Finalmente, lo que quería era hacer algunas reflexiones con respecto a que por un lado se habla del diálogo intercultural, por otro lado no sólo se hace ciencia desde la

Universidad, hay otros espacios desde donde se hace ciencia y se genera conocimiento, hay muchas ONG's que trabajan, hay centros de investigación y me parece importante que estas cosas también se aterricen, hay recojo la posición de Mirtenbaum de aprender haciendo. Hay cosas que también como los 18 años de los compañeros de México se aprenden trabajando, haciendo y recogiendo. Y creo importante aquí traer las palabras de un escritor uruguayo, Eduardo Galeano que nosotros tenemos que dejar nuestra huella en el mundo y nuestra huella puede ser ir, trabajar, escribir, trabajar y dejar para las futuras generaciones que vienen toda esta experiencia. Porque el trabajo de la interculturalidad es un trabajo de cien o doscientos años, no es un trabajo que podamos concluirlo ahora, es un trabajo de largo aliento pero hay que empezarlo ahora y de largo plazo que nos trasciende a nosotros con nuestra corta vida.

Genaro Flores⁹⁵

“...la fuerza interior, nuestro espíritu, nuestro ajayu tiene que permitirnos salir adelante y no seguir siendo oprimidos”.

Para los hermanos que nos visitan que tengamos un buen día. Hermanos y hermanas, realmente es un privilegio estar en este seminario porque se discute un tema importante que para todos los pueblos latinoamericanos, naciones para mí, no son de ahora. No somos pueblos emergentes como alguien decía, somos naciones con cultura propia a las cuales se deben las naciones que territorialmente se han distribuido. Creo que tenemos que empezar a pensar que nosotros podemos por nosotros mismos.

Específicamente, la invitación por la que estoy presente acá como comentarista, pues los mayas, mapuches, aymaras, quechuas, guaraníes somos pueblos con una raíz única, todos hablamos de una realidad quizás con características propias, pero también con vivencias y luchas propias. Cuando los hermanos mapuches hablan de que sufren violencia, represión, también los aymaras. ¿Por qué razón? porque uno de mis antecesores decía que Túpac Katari dentro de los aymaras y quechuas ha dicho “volveré y seré millones”, quizás estamos en eso, quizás estamos en el Pachakuti, pero no nos damos cuenta.

Lo que quiero decir es que todos los pueblos o naciones manejamos con tanta reciprocidad a nuestro entorno, al medio ambiente, a la biodiversidad, que nunca pensamos

95 Genaro Flores es Secretario Ejecutivo de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de La Paz - Túpac Katari (FSUTCLP - TK). Bolivia.

hacerle o causarle daño porque nosotros dependemos de ella y es un ciclo productivo y de vida que se cumple durante toda la vida. Es por eso que yo particularmente no me atrevo a hacer comentarios específicos sobre los hermanos, sino a hacer una analogía de lo que somos.

En lo que se refiere al seminario en sí, estoy seguro de que a partir de la colonización hemos sufrido un adoctrinamiento, una represión constante. El adoctrinamiento viene desde la escuela, pero el último paso se lo realiza en la universidad, arrojando productos que lamentablemente rechazan y desconocen su origen, como lo he vivido yo. ¿Cómo vamos a luchar contra eso? Desde adentro decían algunos, yo creo que desde adentro no será fácil. Lo que planteamos nosotros es todo lo contrario, borrando lo obsoleto que ha sido impuesto y una receta del extranjero, no ha sido una necesidad nacida de los intereses propios.

Esto significa romper estructuras y esquemas, esto se tiene que pensar desde una reestructuración total, no sólo desde la parte educativa o formación universitaria académica, sino se trata de romper las estructuras estatales administrativas, particularmente en Bolivia. Son estructuras que obedecen a intereses de pocos en contra de millones, que favorecen sólo a una parte oligárquica que en los últimos años ha polarizado oriente con los Andes.

Por otra parte, no se hace referencia a los escritores andinos. Esa fue una de mis luchas en la Facultad de Agronomía, ya que cuando me pedían que presente mi perfil con revisión bibliográfica, yo les preguntaba ¿por qué? Creo que en la universidad precisamente se hace una tesis para presentar ponencias nuevas, novedosas e innovadoras o valorar lo que se tiene en vida; pero la estructura educativa no nos permite eso. Me parece que AGRUCO ha dado un paso importante en romper esquemas, lo reconozco.

Entonces, si no se considera a la sociedad en su conjunto, a los actores sociales, nunca se va a poder reconstruir o redireccionar lo que es la formación universitaria o la educación. Muchas han hablado de respeto, ¿por qué ahora recién después de 500 años?, ¿por qué están buscando una excusa para volvernos a recolonizar? Espero que mis expresiones no sean duras, pero es la verdad. Incluso nosotros mismos dentro de Bolivia vivimos una colonización propia, voy a tomar como ejemplo lo que decía el representante de las Fuerzas Armadas, cuando al terminar expresaba que producto de un seminario con los canadienses hemos decidido dar lugar a los indígenas en los colegios militares. Discúlpennme, nosotros no estamos exigiendo o pidiendo limosnas, estamos en un territorio que era nuestro, nuestros abuelos han nacido acá, nosotros hemos nacido acá.

No pedimos concesiones y menos vamos a pedir que nos den limosnas ni un mensaje paternalista con una característica aparente de ser inclusionista, en realidad es más exclusionista. Creo que los militares están buscando una excusa más para justificar los ingentes recursos económicos que se destinan anualmente para ellos. No hacen nada productivo.

Creo que a partir del respeto que debe existir entre nosotros considerando la realidad debemos empezar a cambiar de verdad, como revolver el cuero con algo nuevo, con algo que dejemos a nuestros hijos, yo estoy preocupado por lo que voy a dejar a mis nietos, ¿qué tipo de nación vamos a dejar?, ¿vamos a mantener una educación occidentalizada que lo único que nos ha enseñado es a oprimirnos a nosotros mismos? Existen otros desafíos mayores, yo soy dirigente sindical y he estado en los últimos movimientos sociales.

Les voy a dar un ejemplo, en las últimas movilizaciones y marchas que hemos realizado como campesinos en la ciudad de La Paz, los primeros que nos estaban reprochando eran los que han migrado a la ciudad, de las laderas de la ciudad de La Paz. ¿Qué significa eso? Los neoliberales están logrando un objetivo grande: el enfrentarnos entre nosotros. También voy a decirles que en una reunión con unos hermanos de Cochabamba me decían: “creo que ustedes están ‘holocaustizando’ Bolivia”. Falso, tenemos que tomar la realidad tal cual es, aunque sea dura, tenemos que empezar a decirnos la verdad. Dejaremos de mentirnos y de buscar palabras suaves para decir una verdad.

Nosotros, como movimiento campesino, no estamos pidiendo concesiones, también tenemos que reconocer que antes el 70% de la población habitaba el área rural y ahora es a la inversa. Eso tiene su razón, no podemos dejarnos marear, ya somos profesionales. Yo he sido formado dentro de esa estructura, pero la relación ciudad-campo que he mantenido gracias a mi padre y a mi familia ha hecho que no se rompa la relación que me mantenía con ellos, con mi origen, con mi identidad, con lo que soy.

Quizás algunos esperaban ver un dirigente campesino con abarcas, con poncho, son símbolos que los utilizo en los lugares correspondientes y en mi comunidad, con eso no quiero decir que soy un alienado, eso no es así. Mi piel, mi espíritu, mi pensamiento, mi sangre no ha cambiado, sigo siendo el mismo. Por tener un cartón Genaro Flores no cambia, espero que ese sentimiento sea en todos los que tienen origen aymara, quechua; pero con esto tampoco negamos la realidad en la que vivimos en sentido de que hay que buscar una integración con la ciudad. Una pregunta como agrónomos, una pregunta como AGRUCO, una pregunta al Rector de la Universidad Mayor de San

Simón: en La Paz sufrimos un gran problema que se llama minifundio y hemos llegado al surcofundio ¿cómo resolvemos eso?

Hasta cuándo vamos a esperar o escuchar que los proyectos solamente tienen que ser de subsistencia, cuando en nuestras comunidades antiguamente en el manejo de aynokas (tierras comunales) era conjunto. Cuando nosotros hablamos de reciprocidad, aquí quieren reinventar, quieren hacer una reingeniería con nosotros, están equivocados. Otra cosa es que la estructura del Estado no ha permitido que nosotros nos desarrollemos tal cual deberíamos ser. Es por eso que tiene que haber un cambio de estructura y superestructura.

Aquí he escuchado ponencias sumamente valiosas que voy a socializar con mis hermanos porque es importante. En Cochabamba por lo menos se está haciendo el intento de valorar lo que somos. En Bolivia estamos perdiendo nuestros valores día a día y eso que somos una cultura viviente, cuidado que estemos como en Europa, donde están reconstruyendo su historia con el objetivo de saber cómo eran y demostrar a sus hijos quiénes eran. Pero nosotros en Bolivia somos vivientes, tenemos una cultura viva y también en otros países latinoamericanos.

Espero que estas reflexiones no molesten a algunos, pero las verdades se las tiene que decir, sobre todo los bolivianos tenemos que repensar nuestra manera de saber. Tenemos que tomar todo lo que nos han explicado aquí nuestros sabios como el hermano José Illescas, al igual que el hermano Hugo, que la fuerza que tenemos todos nosotros en nuestro interior (qamasa), la fuerza interior, nuestro espíritu, nuestro ajayu tiene que permitirnos salir adelante y no seguir siendo oprimidos.

Respuestas de los expositores

Alejandro Herrera

Agradezco las opiniones de los comentaristas. Al hermano José Illescas quiero decirle que comparto la mayoría de sus observaciones y que he tomado debida nota de cada una de ellas. Sólo remarcar que en lo que se refiere al Instituto de Estudios Indígenas, nuestra institución, quisiera insistir en que somos parte de una universidad y como decía la doctora Aelita Moreira, las universidades son entidades de origen claramente occidental. Tratamos de hacer una unidad intercultural e interétnica, pero claramente no buscamos ser una unidad indígena en estricto rigor, aunque estamos trabajando en el proceso de profundizar y ampliar los vínculos y relaciones de trabajo con los pueblos indígenas, además de que trabajamos con todos los pueblos indígenas del país.

En relación al comentario de la doctora Aelita Moreira, creo que ésta es la pregunta fundamental, dadas las condiciones de Chile, lo que yo traté de exponer en mi trabajo es ver cuáles son las condiciones que limitan las posibilidades no sólo del pueblo mapuche, sino en general de los pueblos indígenas en Chile dentro de un modelo que en realidad, ella bien lo dijo, no considera la existencia de estas entidades y que constituyen un problema en realidad para el modelo que se está implementando.

Entonces, ¿qué es lo que se puede hacer al respecto? La respuesta es extremadamente compleja y debe construirse, en el caso de Chile por lo menos, de manera conjunta y esta es una dificultad que hemos tenido hasta ahora, tanto desde el mundo de las organizaciones indígenas chilenas, mapuches y de otros pueblos indígenas, como de las universidades. En realidad hubo pocos esfuerzos por acercarse, por sostener un diálogo como lo que hemos estado haciendo estos días. Para darles un ejemplo, en Chile existen, en el caso mapuche, por lo menos unas sesenta organizaciones mapuches

que tienen cierta influencia, más bien una influencia importante dentro la situación del pueblo mapuche, y probablemente no más de cinco o seis de ellas tienen relaciones bastante estrechas con las universidades públicas. Por otro lado, de las 25 universidades públicas, sólo tres de ellas sostienen algún tipo de vínculo con organizaciones indígenas. Existen más de 140 universidades privadas, de las cuales sólo dos tienen algún tipo de programa que se vincula con los pueblos indígenas.

Lo que quiero decirles es que la situación es extremadamente compleja y difícil, pero respecto al caso de Chile, tengan eso en cuenta; que es muy distinta en varios sentidos a lo que ocurre en la mayoría de los países en el contexto latinoamericano. Desde ese punto de vista, para nosotros estar presentes acá es un gran aprendizaje que agradezco en nombre de mi institución y de mis colegas por la posibilidad de aprender y tengan la seguridad de que vamos a tratar de aplicar lo que aprendemos en esta ocasión.

Al compañero Genaro Flores quería decirle que los movimientos que están ocurriendo en Bolivia tienen especial importancia para los chilenos hoy en día. Son de especial interés no sólo para el mundo indígena, sino para la sociedad chilena en su conjunto, por lo mismo que mencionaba la doctora Moreira, es decir, el modelo que se aplica en Chile no considera la realidad social del pueblo chileno, indígenas y no indígenas. De manera que las movilizaciones sociales que se llevan de manera tan importante en Bolivia... y voy a poner un solo ejemplo: la "guerra del agua". En Chile el agua se privatizó y es el modelo único en el mundo, que se está replicando en muchos lugares; el agua está absolutamente privatizada, sea rural o de cualquier parte, el agua es parte del mercado y de un mercado financiero, lo que quiero decir es que se tratan los derechos sobre el agua en un mercado bursátil, en un modelo extraordinario.

Ahora, ¿por qué eso fue posible? Por algo que ya mencioné: se hizo bajo condiciones de dictadura militar. Lo que ha ocurrido con este modelo es que se ha desintegrado toda forma de organización social dentro del pueblo chileno, es decir, formas de participación o formas de organización social, unidades básicas como la junta de vecinos. Eso actualmente no funciona, existe formalmente en el papel, pero no funciona. La Central Única de Trabajadores en Chile es un cartón, no existe un tejido social con la fuerza suficiente para imponerse y frente a eso lo interesante es que lo más estructurado que existe en Chile ahora son los pueblos indígenas, el sector que más demanda y ejerce presión pública frente al Estado nacional.

Por eso nos interesa mucho la experiencia boliviana, estamos muy atentos al proceso y esperamos que tengan el mayor éxito.

Víctor Caniullan

Lo que todos nosotros hemos estado entregando, de alguna manera el conocimiento y visión de mundo, lo hacemos desde nuestra visión, desde el pueblo mapuche cuya religión vive, está presente, los actores, las personas quienes somos y cumplimos la función de guiar al pueblo mapuche estamos. En segundo lugar, independientemente a todos los problemas, los conflictos de tierra, de territorio o a la negación que el Estado chileno tiene en contra de los pueblos indígenas y la cultura, ningún pueblo es estático, constantemente estamos desarrollándonos de alguna manera.

Yo usé un concepto que es el trem, el concepto de crecer y quizás haya alguna diferencia en relación a la visión que tienen otros pueblos, quizás no nos separan mucho, por ejemplo, para nosotros no existe el concepto de madre tierra. Yo acepto que otros pueblos pueden tener ese concepto y lo hago de forma que ni siquiera soy capaz de hacer una mención y menos una crítica, sino entregar la visión que tiene el conocimiento mapuche, la sabiduría Mapuche en relación al tema de la dualidad.

Esto significa que nosotros somos duales, o hablamos de cuatro dimensiones o más, es decir, en quince o veinte minutos es difícil entregar el conocimiento o la sabiduría que tiene un pueblo, inclusive cuando uno comienza hablar de cómo surgimos los machi, y en esto quiero responderle al peñi José, es muy difícil porque hay toda una relación con el ser, con el espíritu y con todas las dimensiones; nosotros tenemos cuatro elementos que nos ayudan a relacionarnos con una y otra fuerza: que es el concepto weché, fuchá, ichá, wché, que es concepto de anciana, anciano, el joven y la joven. Ellos nos ayudan de alguna manera a relacionarnos con todos los espacios.

Yo no hablé del concepto género, hablé del concepto de machi y en ninguna de las autoridades mapuches está empleado el concepto género. Inclusive cuando hablamos del tema de la guerra, en una concepción machista que se tiene del tema, creemos que solamente los hombres en el tiempo han conducido el proceso de defensa de los territorios, eso no es así. Dentro del pueblo mapuche hemos tendido como la Janequeo y puedo nombrar otras, que sí han cumplido roles. En el caso de los machi, en un tiempo los machi hombres hemos dejado de practicar y especialmente en la zona sur del territorio mapuche, lo que es Valdivia, Osorno, y yo comentaba ayer que se quemó aproximadamente 700 machi porque somos los que mantenemos de alguna forma la cultura, la religión, el idioma, la práctica de la salud y del conocimiento mapuche.

Independientemente, en eso la naturaleza busca otras formas de entregar mensajes y surgen los yanpim, la única diferencia entre un machi y un yampin es que los machi

tenemos la capacidad de entrar en el estado de trance y los yampin tienen la capacidad de oratoria, muchos conocimientos y muchos saberes en el tema de hablar, soy dueño de la verdad, soy dueño de lo que digo, eso es lo que significa yampin.

También es importante dar a conocer cómo estamos organizados desde el punto de vista territorial, en la zona nuestra, la mayoría de la función de machi, ni siquiera nos llamamos sacerdotis, aunque algunos lo quieren decir, creo que es necesario buscar los propios conceptos de cada pueblo para decir esto somos. Porque cuando nosotros comenzamos a hacer las comparaciones o a buscar conceptos occidentales, conceptos de otros pueblos para entregar nuestro conocimiento es relativamente difícil, porque cada palabra entrega una esencia, un conocimiento y un sentimiento.

En ese sentido, en nuestro territorio la mayoría de las funciones de machi las hemos cumplido los hombres, pero ninguno de los conceptos de las autoridades mapuches tiene género. Por eso hablo en general de los machis hombre y mujer. Siempre nos pillan los tiempos porque son distintos, en el mundo indígena, de los pueblos originarios, medimos los tiempos de otra forma y cuando queremos hablar inclusive del tema intercultural quizás también hay que considerar el tema del tiempo, inclusive para las exposiciones. Es muy difícil entregar una realidad y un conocimiento que existe sobre 13 mil años en quince minutos.

Felipe Gómez

En el caso de Guatemala también hay iniciativas respecto a la posibilidad de crear una universidad maya, intercultural. En Guatemala hay cinco iniciativas para crear universidades indígenas y esto se está planteando de distintas maneras. Lo que nos importa ver es cómo analizan los abuelos desde el punto de vista espiritual, que ejercen una función en la comunidad, que son autoridades tradicionales. Entonces es el tema en el que quiero trabajar, cómo las autoridades tradicionales, médicos, músicos que son ancianos y ancianas que ejercen una función en la comunidad.

¿Qué reacción tienen ellos cuando se habla de universidades, de transformación o de diálogos? Yo me atrevo a decir en función de lo que se ha logrado analizar, creo que tenemos que considerar no rechazar ninguna de las tendencias que está en nuestro ambiente, sino lo más importante que dicen los abuelos es que “si uno tiene claridad y es muy sincero en lo que está queriendo plantear, eso es lo que tiene validez, aunque sea una propuesta muy equivocada”.

La otra cosa que plantean los ancianos es que cuando hay una propuesta válida no desde el punto de vista de nuestro análisis, sino de los abuelos que ya están en el otro nivel de vida, si consideran que todo lo que estamos haciendo es válido y aceptado, entonces va a prosperar y tener vida. Quizás ahí los planes estratégicos nos ayudan, pero lo que va a generar vida y posibilidad son las fuerzas que hay en la vida.

En el caso de Guatemala y respecto a las iniciativas de universidades, hay una que se llama Popu, la Universidad Maya, pero estas propuestas están muy utilizadas por los partidos políticos. Y está el peligro para los que somos parte de una cultura originaria, porque quieren manipularlos e inclusive quieren financiar nuestras actividades. Algunas de estas propuestas reciben un apoyo indirecto del Estado, otras tienen el apoyo de la Premio Nóbel de la Paz, que lógicamente es más conocida y tiene más aceptación. Nuestra preocupación es dónde se quedan los abuelos y las abuelas, dónde se queda el médico que no solamente atiende. Ése es el punto, un médico tradicional no sólo se ocupa de atender gente, sino que tiene su familia, trabaja la tierra, no es una profesión.

Hemos discutido con ellos en el caso de Oxlajuj, hemos acordado no apoyar a ninguno, pero queremos generar la reflexión y que la universidad forme médicos tradicionales, eso le hemos planteado a la Universidad Maya, pero no sabemos qué está pasando ahí. De repente se puede traer un anciano para que vaya a dar testimonio, pero ahí se queda su experiencia, quien mantiene el ritmo de la formación en todo el tiempo que dura la formación es un profesional convencional egresado de alguna universidad convencional, que entiende un poco a los mayas y respeta su conocimiento en la medicina.

Ahí existe un problema, quién da las clases y cuánto tiempo. Por ejemplo a mí, por la pequeña experiencia que tengo en ser un guía espiritual, me preguntan cuánto tiempo me llevó la formación como guía espiritual, la respuesta es que no he terminado, recién estoy empezando, aunque en tiempo empecé en 1988, cuando me acerqué a los ancianos y en el noventa me metí y sigo ahí. Y uno mira que no terminamos la formación, además no se puede realizar la formación en una casa de cuatro paredes, un anciano, por ejemplo, selecciona el niño o la niña que tiene la capacidad de visualizar más allá y va creciendo hasta que los abuelos, la mamá o el papá consideran que ya es apto para ejercer; pero en un primer nivel porque todavía no está casado, esa parte ciertamente es esencial. Entonces, solamente se va introduciendo al tema. Después, cuando el joven ya ha logrado su formación en diez, quince o veinte años, se le pide que se case y así se avanza al siguiente paso.

Después del casamiento se le manda cuatro días a la montaña, a veces cuarenta días y de repente ahí descubre otra realidad y retorna con una formación distinta, por eso

quien ayuda al joven o la joven para que llegue a ser médico tradicional es la mamá o el papá, porque son ellos quienes están ahí con la familia, los que vieron el crecimiento, ellos son quienes ven cada día cómo va avanzando el individuo hasta cuando se muere. Ese es el tema en la formación, lo mismo que cuando se es guía espiritual, hoy en el calendario maya es el camino, por tanto, si hay alguna persona a la que queremos introducir ya sea en el campo de lo puramente espiritual, un servicio médico o un trabajo musical, hoy es el día para introducirlo, es el día para dejarlo dicho porque no vamos a empezar todavía. Dejándolo dicho y después de tres o cuatro años la persona que ha sido introducida va a descubrir su misión. Cambia también la formación, que no depende de la voluntad de la persona de querer ser algo, sino que después de dos o tres años van desarrollando las capacidades. Hay algunas personas que desarrollan rápidamente, otras tardan más.

Esas son las limitaciones tanto de la Universidad Maya como de la Universidad Intercultural, no sabemos cómo será la formación, cómo van a estar los ancianos en el campus de la universidad o se puede como en el caso de la Universidad Intercultural que está proponiendo hacer las escuelas mayas. Eso está bien para quienes están detrás de las escuelas mayas, porque para mí el 60% están en manos de la Iglesia Católica, por eso no es que sean mayas precisamente, sino que el nombre está ahí. Por eso hemos dicho que tal vez es bueno que den clases de Medicina ahí, pero hemos solicitado que no llamen Medicina Maya porque nos estamos metiendo a un tema mucho más profundo y no corresponde hacerlo.

Hasta hay gente que dice que en la universidad se debe dar clases sobre la formación de guías espirituales mayas, eso es peor y más difícil porque en el marco plenamente espiritual es más delicado pues en el mundo espiritual uno está permanentemente atento a cualquier circunstancia que vaya sucediendo. Me gustaría escribir sobre estas experiencias, pero también tengo mis limitaciones y en otras en las que me estoy moviendo. Por ejemplo, para mí, si salgo de las comunidades por ocho meses, pierdo todo el contacto con el proceso, puedo romperlo todo. Cuánto quisiera estudiar alguna carrera fuera de mi país, me gusta conocer otras realidades de la vida, pero no lo puedo hacer. Les decía que yo inclusive me despojé del mundo cristiano para entender mi vida espiritual.

Por eso cuando llegamos al diálogo intercultural pienso que debemos valorar lo que estamos haciendo cada uno. Es importante la reflexión y el análisis que está generando AGRUCO en todo esto, el diálogo, el reconocimiento, la revalorización. También es importante que personas como Stephan Rist, al otro lado del mundo, compartan esta visión y destaquen la necesidad trabajar.

Por eso también son válidas las otras experiencias de otros hermanos que van trabajando, por ejemplo, en el campo de la educación primaria. Lo que tenemos que hacer es no cansarnos de reflexionar, hay que darle tiempo a la meditación, por ejemplo, en nuestro caso siempre pensamos en la red que hemos hecho como Oxlajuj Ajpop, conversar con los ancianos permanentemente de las cosas que hacemos, así nos vinculamos con la Facultad de Agronomía de la UNSAC; los ancianos nos preguntan qué hacemos ahí si no van a cambiar nada, todo está estructurado, cómo lo van a cambiar.

Siempre hemos dicho que debemos entender nuestra misión. Posiblemente para Freddy Delgado su misión es organizar este tipo de eventos, de nuestro hermano mayor Illescas su misión puede ser guiarnos. Lo que tenemos que hacer es encontrarnos todos los que tenemos en nuestras manos algunas experiencias, conectarnos en nuestros diferentes espacios, salirnos un poco de éstos y buscar otros donde discutir nuestras experiencias, otras realidades y formas de estrategias porque a veces hay cosas que queremos que se hagan; pero no sabemos qué dice la realidad, la vida, es un poco lo que ocurre con la situación política, por lo menos nosotros nunca vamos a participar en los espacios políticos, pero les decimos a nuestros hermanos que si ellos creen que tienen esa misión, háganlo, pueden participar en la vida política y cuando sientan que ya no pueden estar ahí regresen.

Si avanzamos en algo y descubrimos que estamos fallando, o hay algo que hacemos y que expone la vida de los pueblos, que es un poco el sentimiento de los abuelos, que dicen que hay un corazón que si lo sacamos mucho al sol se va a marchitar o se encuentra demasiado en el aire de repente se va a empolvar. No dejemos que nuestro corazón se exponga al sol y se marchite, pero tampoco al frío porque de repente se va a morir. Cada uno de nosotros tiene que llevar en la mano ese corazón. AGRUCO tiene que cuidar ese corazón que está ahí.

Si en algún momento las universidades interculturales no van a funcionar, tampoco nos vamos a desesperar porque estamos haciendo una experiencia y en algún momento dado tendremos que buscar otras experiencias, otros caminos. Esa es mi conclusión en este diálogo intercultural.

CAPÍTULO 5

Conclusiones y perspectivas del diálogo intra,intercultural e intercientífico

Conclusiones generales

Las presentaciones y debates efectuados durante la conferencia giraron en torno a dos ejes fundamentales:

- Primero, se ha constatado que una diferencia básica entre ciencia occidental *moderna* y las ciencias de los pueblos indígenas-originarios reside en el reconocimiento y el rol de la vida espiritual en el marco de las ontologías-epistemologías en las que se están enraizados los conocimientos indígenas, mientras la ciencia *moderna* los relega al ámbito subjetivo de la vida cotidiana; en las ciencias de los pueblos indígenas originarios, la vida espiritual constituye la base de una vida basada en la unidad de hombre, sociedad, espíritu y naturaleza, que no requiere de la separación entre conocimiento subjetivo y objetivo. De este modo, se podía concluir que un denominador común para el diálogo entre ciencias occidentales *modernas* y ciencias indígenas originarias es representado por la discusión en torno a la naturaleza y el rol de la vida espiritual en relación a los otros ámbitos de la vida social y material. La pregunta no es si lo espiritual existe, sino más bien si pertenece o no más al ámbito subjetivo o al ámbito unificador de la vida cotidiana.
- Segundo, se ha visto que es necesario definir las condiciones básicas en las cuales se debe construir un diálogo intercultural e intercientífico entre los diferentes saberes de los pueblos indígenas originarios del mundo y el conocimiento científico moderno de origen occidental, que pasa por precisar conceptualmente lo que esto significa.

El diálogo, al ser la forma más natural de expresión, se constituye en el género más apropiado para exponer contradicciones, desarrollar controversias y contraponer caracteres, sentimientos, ideas y afectos. Por ello, el diálogo intercultural implica una relación entre culturas, pueblos y visiones de vida.

La interculturalidad, entendida como el intercambio y diálogo de sentimientos y conocimientos, se refiere sobre todo a las actitudes y relaciones sociales de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales, donde el conocimiento científico occidental moderno es una cultura más. Al mencionar la interculturalidad, necesariamente se debe analizar el concepto de *intraculturalidad*, que concebimos como la revalorización de los saberes locales, especialmente de nuestros pueblos originarios que han mantenido una forma de vida más humana y sostenible. Es la primera etapa y condición fundamental e indispensable para fortalecer la identidad cultural propia, aspirando a evitar que el hecho de entablar un diálogo intercultural se convierta en otro momento colonizador, sino que despeje un camino para un diálogo horizontal y fraterno.

El diálogo intercientífico puede entenderse desde dos perspectivas: la primera considera el diálogo entre dos ciencias o disciplinas científicas, por ejemplo, un diálogo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. En esta perspectiva, el diálogo se enmarca dentro de un mismo paradigma constituido por su propia epistemología, gnoseología y ontología. La segunda perspectiva, que es mucho más nueva en el ámbito académico, plantea la posibilidad de diálogo del conocimiento científico moderno occidental con otros saberes y conocimientos existentes en el mundo, destacando los saberes de los pueblos indígenas originarios. Este diálogo parte de un reconocimiento previo de que la sabiduría de los pueblos indígenas originarios es considerada como ciencia, con una propia epistemología, gnoseología y ontología.

Sin duda, en las reflexiones para ver las posibilidades de la construcción de un diálogo intercientífico entre la ciencia occidental *moderna* y la sabiduría de los pueblos indígenas originarios se requiere mínimamente definir el concepto de ciencia y analizar todas las críticas y fundamentaciones que se han realizado en el mundo.

En el *Diccionario de ciencias humanas* (Morfaux, 1985) la ciencia deriva del latín *scientia*, que epistemológicamente en sentido estricto designa: “Todo conocimiento racional obtenido ya sea por demostración, ya sea por la observación y verificación experimental. Es el proceso de conocimiento racional y empírico”. Este concepto de ciencia es defendido por quienes se consideran defensores de la racionalidad, la libertad y el modo de vida occidental que busca el progreso de esta civilización sobre estas bases. La ciencia es considerada una condición previa de una visión del mundo, nueva, incontaminada por percepciones ignorantes y esclavizadas; ofrece un mundo materialista para los marginados del mundo a través de sus poderes asombrosos y mágicos.

Por otro lado, desde la misma ciencia occidental *moderna* surgen corrientes como el anarquismo metodológico de Paul Feyerabend, que se opone a su veneración y más bien la ridiculiza. En el *Diccionario del desarrollo*, Álvarez (1996) menciona que la ciencia es siempre el producto de otra cultura, una entidad reconocidamente foránea. Eventualmente llegamos a verla como un proyecto específico en época, étnico (occidental) y cultural dirigida, artificialmente inducida, que invade y distorsiona, y a menudo intenta conquistar el panorama más amplio, más estable de las percepciones y la experiencia humanas.

La intención del Seminario Internacional sobre Diálogo Intercultural e Intercientífico entre la Sabiduría de los Pueblos Originarios y la ciencia occidental *moderna* no era una reflexión teórica, que sin duda puede abarcar varios seminarios y la revisión y análisis de abundante literatura. Por ello, las reflexiones teóricas y los avances desde la ciencia occidental *moderna* y desde los pueblos originarios para esta posible construcción del diálogo intercientífico parten de experiencias diversas de encuentro desde la academia, de centros de investigación y desde la vida cotidiana de sabios y líderes indígenas latinoamericanos que reflexionan sobre esta posibilidad.

Una conclusión general en esta perspectiva de análisis del diálogo intercientífico entre la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y la ciencia occidental *moderna* es que este diálogo está en proceso de construcción teórica de sus fundamentos, sus posibles complementariedades y confrontaciones.

El análisis en este proceso de construcción debe considerar el estudio del ser (ontología), el origen del conocimiento (gnoseología) y las causas del conocimiento, sus límites y validez (epistemología). En este proceso se reconoce previamente que para el análisis de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios se parte de estos conceptos de la ciencia occidental *moderna*. Un avance importante expuesto en esta publicación es el que propone el amauta José Illescas y Tatiana de Illescas.

Las reflexiones de Stephan Rist en esta construcción de diálogo intercientífico nos dirigen a identificar una limitación de la ciencia occidental *moderna*, que tiende a priorizar una cosmogonía materialista del universo, lo que lleva a relegar la vida espiritual y lo sagrado al ámbito subjetivo. No obstante, tanto en los inicios de la historia de la ciencia occidental hubo y sigue habiendo círculos que –por supuesto marginados hoy en día– estipulan la interrelación entre lo material, lo humano y lo espiritual. Ejemplos de ello son la homeopatía desarrollada en Alemania y Francia por Samuel Friedrich Hahnemann (1755-1843), el “goetheanismo” con que el científico, poeta y artista alemán Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) pone el fundamento de una metodolo-

gía científica holística que en vez de separar el sujeto y objeto más bien busca la compenetración mutua entre los dos como base de una “empiría tierna que se une interiormente con el ‘objeto estudiado’ con la finalidad de sentirse idéntico y haciendo así que la experiencia se convierta en teoría verdadera”. Sugiere que investigar en este sentido holístico revela lo espiritual o lo sagrado no detrás de los fenómenos, sino en ellos mismos.

Es interesante notar que todos estos enfoques prematerialistas de la misma historia de la ciencia *moderna* están redescubiertos por las cada vez más numerosas ciencias post materialistas en la medicina alternativa, filosofía analítica, pedagogía, ciencias sociales postnewtonianas, agricultura biodinámica o en las ciencias transdisciplinarias.

Este análisis abre la posibilidad de trabajar transdisciplinariamente partiendo de la vida material, social y espiritual que interrelacionados hacen la vida cotidiana.

Tomando esta vía a la que COMPAS ha denominado desarrollo endógeno sostenible y apertura al diálogo intra e intercultural, se expone la experiencia general de esta red internacional que trabaja en África, Asia, Latinoamérica y Europa, y luego se exponen diferentes experiencias en Bolivia y Guatemala con los pueblos quechuas, aymaras mapuches y mayas, que concluyen que es posible construir un diálogo intercultural e intercultural. Parte de un proceso permanente de aprendizaje social entre la academia de la ciencia *moderna* y la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, aunque denota también una serie de dificultades. Un paso previo a un diálogo intercultural, es sin duda la construcción del diálogo intercultural basado en la revalorización de los saberes locales, a lo que se ha denominado intraculturalidad.

La experiencia latinoamericana en la educación intercultural (Bolivia, Chile y Perú), aunque impulsada desde la ciencia y la institucionalidad de occidente moderno, ha dado varios resultados que ofrecen pautas para una construcción de un diálogo intercultural que requieren ser trabajadas en esta perspectiva.

En esta línea de trabajo, la UMSS, a través del centro universitario AGRUCO, propone un programa de reforma universitaria intra e intercultural que parte de un programa de investigación para el diálogo intercultural de largo plazo (diez años) y que rescate todas las experiencias realizadas en Bolivia y Latinoamérica, investigación que debe ser encarada desde una perspectiva participativa y transdisciplinaria.

En esta perspectiva, en el trabajo en comisiones, discutidas en plenaria, se han podido dar lineamientos generales para promover una reforma universitaria intra e intercultural que considere como bases la investigación participativa con un enfoque transdisciplinario

y tener pautas generales para la elaboración de programas de formación, investigación y desarrollo que permitan el aprendizaje social como base para un desarrollo endógeno sostenible que presentamos a continuación:

Propuesta para la conformación de un consorcio latinoamericano de universidades públicas

- Dar prioridad a la socialización de experiencias desarrolladas en el tema de universidades en intra e interculturalidad a toda la sociedad civil.
- Implementar reformas universitarias que se realicen en función al contexto de cada universidad y país, dando énfasis a la inclusión de representantes de otras formas de conocimiento y sabidurías.
- Aclarar el marco ideológico propio en el que se plantean las reformas.
- Promover la participación de otros países en el consorcio universitario de COMPAS, incluyendo a instituciones y grupos originarios.
- Impulsar reformas de fondo y no de forma que tengan una incidencia real en la intra e interculturalidad (“el cambio está en las personas y no en las palabras o normas”), es decir, un cambio de actitud en todos los actores.
- Elaborar convenios para formalizar la relación entre las universidades, organizaciones de base, movimientos sociales, y líderes espirituales originarios e indígenas.
- Dar oportunidad a los miembros de las universidades para formular sus propios programas de estudio e investigación.
- Establecer mecanismos participativos de seguimiento en el avance de las experiencias para retroalimentar y enriquecer este proceso.

Lineamientos para un programa de investigación transdisciplinar intra e intercultural de la universidad pública

Para abordar este tema el grupo tomó en cuenta dos aspectos:

1. ¿Cuál es el rol de las universidades en la investigación intercultural y transdisciplinar?
 - Visualizar, discutir y replantear los principios éticos de la investigación.
 - La universidad debe escuchar a las comunidades, y recuperar las necesidades y demandas para procesos de autogestión.
 - Revalorización de la cultura originaria e indígena al interior de las universidades (descolonizar el conocimiento).

- Facilitar espacios de diálogo intracultural al interior de los pueblos indígenas.
 - Facilitar el fortalecimiento de la cultura en las comunidades considerando sus iniciativas.
 - Sistematizar las numerosas experiencias de la investigación participativa, transdisciplinar e intercultural en los temas locales.
 - Romper la investigación cautiva de lo convencional.
 - Decodificar los lenguajes de vida de las comunidades, plasmándolos en documentos y acciones que legitimen sus formas de vida.
 - Desmitificar las verdades definidas que vienen del conocimiento (romper la investigación cautiva).
 - Sistematizar las investigaciones interculturales y transdisciplinarias
 - Incorporar conocimientos regionales y territoriales que nos permitan recuperar derechos locales.
 - Las universidades son entes del sistema opresor, nuestro aporte es cambiar la estructura de la universidad.
 - La interculturalidad es una buena práctica para una lucha mayor.
2. ¿Cuál es el rol de las comunidades o pueblos indígenas en investigación intercultural?
- Ser parte activa de la investigación-acción participativa.
 - Realizar investigación-acción intra e intercultural.
 - Participar en el replanteo de los principios éticos en la universidad.
 - Llevar a la práctica los resultados de investigación, implementarlos en los planes de desarrollo.

Lineamiento para un programa de formación de pregrado y postgrado intra e intercultural

Principios de una transformación real:

- Trabajar en un cambio de actitud: “Aprender a ser interculturales: respetar al otro, aceptarlo tal como es y reconocerlo como tal (como cultura, nación, lógica de pensamiento y todo cuanto contiene)”.
- Transformación de la estructura interna de la universidad, que resulta en un real respeto a la diversidad e igualdad.

Lineamientos para la educación en pregrado y postgrado

Teniendo en cuenta las condiciones de rechazo y no aceptación de la identidad indígena originaria y respeto por las estructuras formales de conformación societal y sociedad en un mundo dividido en dos: uno que está manejado por la cultura dominante y otro que pide ser aceptado y reconocido como es, la propuesta considera lineamientos para universidades y comunidades.

La universidad no tiene por qué reconocer, sino dejar un espacio para el surgimiento de las culturas.

- Transformación de la universidad.
- Crear espacios para la ciencia indígena originaria.
- Incorporación de los conocimientos científicos de las culturas originarias.
- Transformar desde la educación primaria.
- Crear carreras nuevas con fundamento de la cosmovisión de las culturas mesoamericanas.
- Crear juntos estrategias para validar el conocimiento y las ciencias indígenas originarias.
- Hacer transversales los conocimientos locales con la finalidad de establecer el diálogo intercultural.

La comunidad como un “centro comunitario de formación”.

- Abrir espacios de formación y especialización desde la lógica de los pueblos indígenas originarios.
- Las universidades deben abrir espacios donde se reconozcan los usos y costumbres de la sociedad y los pueblos indígenas originarios.
- Establecer una biblioteca especializada en sabidurías de los pueblos indígenas originarios.
- Reconocer el aporte científico de los investigadores locales como base de las investigaciones.
- Espacios de poder de conocimiento propio para reafirmar y fortalecer el conocimiento originario.
- La propuesta académica curricular y metodológica debe ser diseñada en forma comunitaria.
- El tiempo y acreditación (del nivel de formación) deben estar acordes con las formas tradicionales de organización.
- Reforzar las propuestas metodológicas y de organización de una estructura universitaria intercultural.
- Nuevo centro de reconocimiento andino.

Al cierre de este evento, el doctor Stephan Rist –Coordinador de CDE de la Universidad de Berna, Suiza y moderador de la plenaria– realizó algunas consideraciones generales importantes:

- El Seminario muestra la necesidad de replantear radicalmente las relaciones de poder entre el trabajo de la universidad y la sociedad. En vez de seguir alimentando la ilusión de la “verdad absoluta” que pone la ciencia *moderna* en una posición por encima de la sociedad, hay que apuntar a la “validación intersubjetiva”, que solamente puede ser resultado de un diálogo intra e intercultural que considere las formas de conocimiento inherentes a todos los actores sociales relacionados con los diferentes contextos socioeconómicos y culturales.

Es decir, la anticuada visión de que el esclarecimiento sólo puede ser resultado de la producción de conocimiento académico que se desenvuelva lejos de las aspiraciones societales y que luego es transferido en forma de organizaciones y tecnologías a la sociedad tiene que ser innovada en miras a un proceso de co-producción de conocimientos que sobre las bases de la complementariedad, reciprocidad y equidad que recogiendo las milenarias experiencias de los pueblos originarios indígenas en el sur, norte, este y oeste apunten a formular y concretar enfoques postmaterialistas de desarrollo.

- Los trabajos de grupo permitieron concretar estos principios generales en relación a los tres ámbitos fundamentales de las universidades públicas: la investigación, educación e interacción social, que se tenían en los espacios de reflexión y discusión del evento.
- Un aspecto articulador fundamental en el diálogo intra e intercultural será la clarificación del rol de lo espiritual en la “vida real” de todas las comunidades culturales que interactúan. En esto es claro que la base ontológica-epistemológica inherente a muchos pueblos originarios indígenas ya que la posibilidad de la existencia de la vida espiritual, unida y trascendiendo la vida material y social, es el punto de partida primordial para el diálogo ya que ello involucra inclusive la posibilidad de negar lo espiritual. Esto significa inversamente que la ontología materialista no constituye una base para el diálogo intra e intercultural pues niega de antemano la posibilidad de una realidad diferente.

Si las universidades públicas se abren al diálogo intercultural e intercultural, no solamente incrementan significativamente sus niveles de inclusión a los pueblos originarios indígenas, sino mejoran su relevancia societal a la vez de constituirse en actores primordiales de una nueva relación entre sociedad y ciencia, que reconoce a todos los actores sociales como entes cognoscibles capaces de contribuir a los procesos de co-producción de los conocimientos requeridos para darle otra dinámica a los procesos societales.