



ANTROPOLOGÍA ANDINA

J. van Kessel



IECTA - Iquique
2004

Dos conferencias en

Antropología Andina

por

Dr. J.J.M.M. van Kessel



IECTA - CIDSA
Iquique-Puno
1997



Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 10

© IECTA

Autores: Dr. J.J.M.M. van Kessel

Título: Dos conferencias en Antropología Andina

Edición compartida de IECTA-IQUIQUE

Casilla 135 - Iquique - Chile

y de CIDS A - PUNO

Casilla 674 - Puno - Perú

Primera edición, 1997

Impresión: Arte Serigráfico 4ta Poniente 2329 - Tocopilla, Chile

Hecho en Chile

Nota previa: En el presente cuadernillo presentamos, en calidad de manuscrito, dos conferencias en antropología andina. Tratándose de manuscritos, no se permite vender o comprar, citar o copiarlo, total o parcialmente.

1

LA RENOVACION DEL METODO EN LA INVESTIGACION SOCIOCULTURAL*

Introducción.

La antropología cultural, la sociología del desarrollo y la psicología intercultural son las ciencias que se han visto confrontadas, tal vez más que otras ciencias humanas, con crecientes protestas contra el método clásico de la investigación científica en ciencias socio-culturales. Sorpresivamente, la crítica viene de parte de su “objeto de estudio”: los pueblos y grupos no-occidentales que no han sido formados en el pensamiento científico occidental. Con mayor fuerza se ha dado el caso si éstos estuvieron encaminados en un proceso de toma de conciencia de su identidad cultural diferente, o sea en un proceso de emancipación. Las protestas se resumen en unos pocos puntos:

- “Nos reducen a objeto de estudio, desconociendo nuestra calidad de ‘sujeto’”.
- “La posición del investigador es parte de su investigación e influye claramente en la conclusión”.
- “La pretensión de objetividad es falsa e imposible por cuanto el investigador mismo se encuentra en el proscenio, sea en el papel de protagonista, sea de antagonista”.
- “La falsa e imposible objetividad en ciencias socio-culturales es pretexto y recurso de dominación ideológica y de imperialismo cultural a que se presta el científico, a pesar de sus mejores intenciones y sus intenciones más humanitarias”.

* Aporte al Simposio Regional de Ciencias Antropológicas del Cono Sur, Santiago de Chile, 5-8 Noviembre, 1996.

- “Es diferente el informe de investigación científica si el autor es indígena o si es académico extranjero: en su interpretación de los hechos investigados, ambos llevan la marca de la visión personal de su autor”.
- “El académico extranjero por su respetable competencia profesional, ciertamente tiene derecho a interpretar la realidad socio-cultural investigada. Sin embargo, el sabio autóctono, por ser heredero y sujeto de su propia cultura, tiene un derecho prioritario a la auto-interpretación de su realidad socio-cultural”.

Renato Rosaldo (1991; 157) acusa la subjetividad en el análisis social clásico, camuflada de neutralidad, imparcialidad e indiferencia: “El mito de la indiferencia proporciona a los etnógrafos una apariencia inocente que los aleja de ser cómplices de la dominación imperialista. No obstante el prejuicio y distorsión derivan de los vicios de la subjetividad: interés personal, conocimiento previo y compromiso ético”. Nos indica un camino para la renovación del método diciendo (ibid.; 31) que “el análisis debe aceptar que sus objetos de análisis también son sujetos analizantes que interrogan de forma crítica a los etnógrafos - sus escritos, su ética y su política”.

Mencionamos tres focos de bullicio en el proceso de renovación metodológica de las ciencias socio-culturales:

1. Las “feministas” investigadoras en ciencias socio-culturales, lograron primero abrir una brecha en la torre de marfil del academicismo, demostrando por los hechos que la visión de la mujer es diferente y no menos científica. Los “indianistas” y otros “indigenistas” (los -ismos acusan también la ideología del que los califica así) pisando sus huellas demuestran que la científicidad en ciencias socio-culturales obedece a otras normas y criterios.
2. Los sociólogos latinoamericanos de los años ‘60 y ‘70, situados “al otro lado” de la línea divisoria que oponía el tercer mundo al primero y confrontados en carne propia con la problemática del subdesarrollo, sintieron dolorosamente lo que es “la sociología

situacional” y la teoría de “la perspectiva local” en ciencias socio-culturales. Donde los clásicos del estructural-funcionalismo interpretaban el subdesarrollo como una fase anterior en un proceso necesario de evolución natural, sus colegas tercermundistas desarrollaron la otra visión, formulada en “la teoría de la dependencia”, para interpretar el subdesarrollo como una creación del llamado desarrollo occidental y como la otra cara de la misma medalla.

3. Los pueblos andinos que desde hace tres décadas han invadido las universidades regionales del Ande en un gran esfuerzo de “reconquistar el espacio cultural”, perdido en el proceso de colonización, han demostrado mediante estudios e investigaciones como de PRATEC en Perú, que efectivamente existe una tecnología andina, una tecnología sui géneris, una tecnología basado en el discurso del pensamiento seminal, como dijera Rodolfo Kusch, una tecnología bi-dimensional empírico-simbólica, una tecnología que apoyada en sus rituales de producción fue capaz de hacer producir el Ande más y mejor que la tecnología racional-científica, alógena. Este auto-descubrimiento de los investigadores indígenas andinos solo fue posible por la crítica radical al método académico con que antropólogos clásicos desesperadamente trataban comprobar la exclusiva cientificidad de sus monografías.

En este acápite - en que nos guiamos básicamente por el libro del Dr. Peter Kloos (1988-a) sobre la materia - queremos resumir en forma panorámica este proceso de renovación metodológica, proceso que en las América fue encabezado precisamente por las investigaciones mujeres e indígenas. Los filósofos de la ciencia se dieron cuenta de que en ciencias socio-culturales el hombre mismo es el principal instrumento de investigación causándose así problemas metodológicos insospechados en el trabajo en terreno: la llamada “observación científica”. En consecuencia de ello, estos filósofos se vieron obligados a abandonar, radical y definitivamente, cualquier pretensión positivista y al mismo tiempo, para no entramparse en los arenales del subjetivismo,

a asumir el desafío de encontrar un nuevo fundamento para asentar la confiabilidad del conocimiento científico en ciencias socio-culturales. Veremos sucesivamente estos cuatro aspectos del proceso renovador en la metodología de la antropología:

1.- EL HOMBRE COMO INSTRUMENTO DE INVESTIGACIÓN.

En una disputa trascendental, Galileo desafió a sus opositores a mirar por el telescopio que él mismo había construido para observar los cráteres de la luna y las lunas de Júpiter, para así verificar sus observaciones. Pero sus opositores se negaron a mirar. Y esto no fue una negativa irracional, aunque, posteriormente, resultó que Galileo tenía la razón. El argumento para negarse a mirar era que ese mismo aparato, tal vez, podría construir las imágenes que se verían a través de él mismo. Se trataba de imágenes que el ojo humano no veía. No existía ninguna teoría óptica que explicara cómo funcionaba el telescopio. Por eso no era razonable prestar crédito a las observaciones realizadas por medio de ese instrumento.

Teorías auxiliares (como la teoría óptica en el caso de la astronomía) pueden atrasarse (o adelantarse; digamos: asincronizarse) respecto de las teorías centrales de una ciencia, tal como demuestra la astronomía en tiempos de Galileo. Hoy día, la antropología se encuentra en una situación similar. Por un lado existe una tendencia a acentuar que el conocimiento es relativo y de considerar el conocimiento como un producto marcado por el momento histórico y las normas culturales vigentes en la época y el medio social del investigador. En la reflexión crítica sobre el valor del trabajo en terreno, existe una corriente que parte de esta base. Por otro lado constatamos que en las monografías etnográficas predomina una tendencia claramente positivista. Es necesario analizar esta discrepancia, ya que constituye el centro de la discusión contemporánea sobre el método en ciencias socio-culturales. A este tema dedicamos este primer párrafo.

El trabajo en terreno es una forma de investigación en que el científico se establece por un período prolongado en la comunidad que desea estudiar. Con preferencia este periodo ha de ser no menos de un año, para poder presenciar todo un ciclo anual. El conocimiento en el campo de las ciencias socio culturales se adquiere en una relación directa, personal, con los integrantes del grupo, o la comunidad bajo estudio. Sin embargo, esta expresión es algo engañosa, porque el investigador foráneo no puede participar, sino en un grado mínimo, en la vida de la comunidad. Además, la mayor parte de la información no es el resultado de sus propias observaciones sino de sus conversaciones, sean entrevistas formales, sean tertulias informales. Raras veces los investigadores participan en las guerras de "su" tribu o en un asesinato organizado; raras veces son realmente pobre viviendo en el nivel económico normal de "su" comunidad. Aún en el caso en que el investigador recibe honores y títulos honoríficos, o que es considerado como la reencarnación de los antiguos héroes de la comunidad, no podemos decir que ellos viven con todos los riesgos, la vida de aquella comunidad. Desde un principio son muy conscientes que, después de su período de observación, partirán, para volver a su propia familia y su medio social, académico. Aunque los investigadores en terreno acentúan que su información es de observación personal, se describen muchas costumbres y fenómenos, sin haberlas visto con ojos propios. Muchos asuntos ilegales, o condenables, como aborto o manipulación política en alto nivel, son ejemplos de acontecimientos en que investigadores muy pocas veces serán admitidos, aunque la gente esté dispuesta a contárselos.

Sin embargo, la intención de participar y observar personalmente es de muchísima influencia, aunque fuera solamente por el hecho que la gente suele portarse diferente cuando se la observa, y que en realidad actúan diferente de lo que cuentan hacer o de lo que deben hacer. El investigador debe estar consciente de esta discrepancia que con mucho empeño podrá reducir, pero nunca superar totalmente.

Este método de participar y observar implica que tenemos que considerar al mismo investigador como el principal instrumento de investigación. Observaciones en el campo socio-cultural, suceden con ojos y oídos humanos, sin recursos independientes o instrumentos objetivos. Hombres y mujeres concretos e individuales están entre la realidad socio-cultural y el producto científico (por ejemplo, conocimiento en forma de una monografía). El investigador participativo es parte del panorama que él describe, y esto tiene grandes consecuencias para la "objetividad" y la "cientificidad" de su producto.

El carácter idiosincrático de este instrumento de investigación (el hombre mismo), nunca ha pasado inadvertido, desde el comienzo de la investigación antropológica en terreno. Malinowski fue uno de los primeros en señalarlo. Solía acentuar la discrepancia que generalmente existe entre las reglas y normas de una comunidad y el comportamiento real de la gente que, se supone, debería vivir según estas reglas.

Rosaldo, que usa el término de "la ubicación del investigador" para definir el problema de la fallada objetividad en ciencias socioculturales, resume: "El etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros. El o ella ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. ... El concepto de ubicación también se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimiento (1991; 30)". Precisamente un método de investigación en que el investigador vive entre la gente facilita el acceso a estas "imponderabilia" de la conducta real, pero - así nos avisa - solamente en la medida que el investigador sabe sintonizarse con la gente, gracias a una personalidad altamente sensible y sociable. De hecho, Malinowski admite con esto que los hechos, fenómenos, acontecimientos registrados por el investigador dependen de la persona del observador. Sin embargo, (y esto es característico para la metodología aplicada en esta escuela), insistía en que el investigador debe facilitar siempre que "los hechos hablen por sí mismos". Margaret Mead, otra investigadora de la misma escuela y

época, insistió también en la cualidad de sociabilidad y la capacidad de empatía que necesita el investigador en terreno, si pretende conseguir una buena y lograda observación participativa. Cuarenta años más tarde, escribió Oscar Lewis, que los recursos más eficaces del investigador en terreno son: la simpatía, la empatía y la convivencia sincera con la gente a quien se está investigando. Powdermaker (1967) dijo: "El antropólogo es un instrumento humano con que se estudia a otros seres humanos y su comunidad".

Estas ideas circulan, desde hace por lo menos, 50 años en todo el mundo de las ciencias socio-culturales. Sin embargo, no se ha llegado aún a una epistemología antropológica que englobe tanto las ideas teóricas como la metodología en las disciplinas socio-culturales. Un buen ejemplo de esta deficiencia tan patente es la monografía que Evans-Prichard escribió sobre los Nuer, un pueblo ganadero de Africa. En su libro "the Nuer", publicado en 1940, el autor analiza cómo es posible que 200.000 personas agresivas y nerviosas conviven en forma bastante pacífica y sin que su comunidad disponga de instituciones políticas y jurídicas centrales. En su introducción el autor relata las circunstancias de su investigación, realizada en los años 1930. Los Nuer lo consideraban como un enemigo. Poco antes de su llegada, sus compatriotas los Ingleses habían bombardeado y matado una parte considerable de los rebaños de los Nuer para sujetar, así, este pueblo indómito y reducirlo a su gobierno colonial. Evans-Prichard trabajaba , efectivamente, para el Gobierno Inglés que necesitaba sus informes para lograr una administración colonial "sin problemas". Durante su investigación, el ejercito colonial buscaba capturar a los profetas indígenas quienes eran considerados como la fuente de desórdenes. El mismo Evans-Prichard presenta una serie de ejemplos de cómo los Nuer sabotaban su investigación y lo llevaban al borde de una neurosis, (una "Nuerosis", decía él mismo). A continuación el autor presenta un análisis magistral de un sistema sociopolítico sin instituciones centralizadas. En un segundo libro (1951) describió el matrimo-

nio y las relaciones de parentesco y un tercer libro (1956) describió la religión de los Nuer.

El autor - siendo un investigador maduro y muy experimentado y escritor de una serie de otras obras muy importantes y valiosas - nos asombra y nos desconcierta realmente, porque no nos informa de ninguna manera sobre la forma en que consiguió su material. No alcanzamos a saber cuál es la parte del autor mismo como persona, y como ciudadano inglés, en el conocimiento aparentemente objetivo que contienen esos tres libros sobre los Nuer. La pregunta no carece de importancia. Posteriormente autores como Kuper y Boissevain pudieron cuestionar con buenos argumentos algunas piezas fundamentales del hermoso edificio construido por Evans-Prichard e indicar algunas contradicciones entre los modelos de conducta descritos por el autor y la conducta real de los Nuer. Evans Prichard se excluyó, totalmente, del "proceso de formación de conocimientos" sobre los Nuer. Por eso no podemos distinguir en qué aspecto, y en qué grado, la imagen que este autor nos pinta de los Nuer, es su propia creación.

Vale señalar una diferencia interesante entre los sociólogos - que en el último siglo escribieron centenas de libros y artículos sobre cómo hay que hacer una investigación sociológica - y los antropólogos, que no escribieron sobre la cuestión del método, sino que simplemente investigaban. Hasta en los años 60, en el tiempo de la descolonización, el trabajo de investigación en terreno era más y más cuestionada. Los representantes de los pueblos descritos y estudiados por los investigadores coloniales, comenzaron a cuestionar la objetividad de esas descripciones. Malinowski y Mead fueron los únicos que, prácticamente, habían presentado reflexiones e indicaciones metodológicas. En los años 60 aparecieron nuevos géneros de monografías, resultado de reflexiones críticas sobre el método y sobre sus consecuencias para la formación de teorías.

2.- EL PROBLEMA METODOLÓGICO DEL TRABAJO EN TERRENO.

El primero en romper el silencio sospechoso de investigadores en antropología, fue la americana Laura Bohannan en "Return to Laughter" (1954). Es significativo que haya escrito bajo seudónimo y que optara por el género literario de la novela. En su libro ella describe sus experiencias en el trabajo en terreno, el modo cómo la trataban los integrantes de aquella comunidad, y las consecuencias que aquella conducta tuvo para ella misma. Esta franca información sobre la manera de ser y trabajar del investigador se conoce como "literatura confesión". A partir de los años 60 aparecieron, cada vez más, informes de investigación con ese carácter de "confesión", y actualmente se conocen más de 75 monografías de este tipo.

Hay, también, un número creciente de monografías cuyo autor no disimula su presencia, tal como lo hizo Evans-Prichard.

Por lo demás se observan grandes diferencias en el conjunto de monografías de tipo "confesión". Algunos tienen la extensión de un artículo, otros de un libro; algunos usan nombres ficticios, pero la mayoría son francos referente a la identidad del autor y del pueblo descrito. Muchos se refieren a una sola investigación; algunos a toda una carrera profesional. Casi todos fueron escritos para ser publicados, pero una excepción es el diario de Malinowski, escrito en polaco y, en forma póstuma, traducido en inglés y publicado en 1967. La mayoría de los informes pretende, solamente, comunicar al lector cómo transcurrió la investigación; algunos pasan casi a ser relatos autobiográficos y pierden interés como informe antropológico; algunos, en cambio, van más al fondo y tratan de transformar las experiencias de terreno en una teoría epistemológica, como Cesara en su libro "Reflections of a Woman Anthropologist" (1982).

Para una visión crítica de esta literatura-confesión, hay que mencionar, también, la aparición de otro género que se dio en el mismo momento: el manual de Operaciones para el investigador en terreno.

Ejemplos son: Epstein (1967) y Jongmans & Gutkind (1967), que presentan toda la escala de técnicas de investigación. Otros, en cambio, enfocan la observación participativa y persiguen orientar al investigador para tal enfoque.

Ambas categorías - la "literatura-confesión" y los manuales - son el resultado de un malestar general referente a la base empírica de la antropología. Sin embargo, ambas representan un punto de partida diferente en cuanto al carácter del conocimiento científico y al lugar y función del investigador en su generación.

Por otra parte existe la conciencia que los investigadores - contrario a instrumentos mecánicos - no pueden ser calibrados. Pero, siempre es posible describir su modo de trabajar y el efecto de ello en el conocimiento generado. En este punto de vista se reconoce una visión relativista sobre el conocimiento y se aprovecha, expresamente, la oportunidad para una visión crítica y un entendimiento más cabal del resultado de la investigación. Una parte de la literatura-confesión pareciera ser como un intento del investigador que trata de verse y presentarse como parte de la realidad descrita en su obra.

Pero también existe la conciencia de un ideal científico en que el investigador - aunque incapaz de reducir a cero la marca de su individualidad en la obra - pretende disminuirla al máximo. Procedimientos formales, métodos y técnicas calibradas y estandarizadas han de ayudar a acercarse a este ideal, para neutralizar, así, el efecto idiosincrático del investigador.

Sin exagerar, podemos afirmar que en estos dos campos existen conceptos totalmente diferentes referente al carácter del conocimiento en ciencias socioculturales.

A.- El primero calificaríamos como un concepto dialéctico del conocimiento. En el concepto dialéctico, el conocimiento es una creación del investigador. El conocimiento es creado en la interacción entre el investigador y los investigados cuyo modo de vida se investiga.

En un sentido más amplio se trata de una interacción entre el investigador con su medio socio-cultural y la situación total del terreno en que se encuentra y pretende describir. Esta interacción no termina con el fin de la estadía en terreno, sino persiste en el período de reflexión, de elaboración de apuntes, interpretación y formación de teorías. Este concepto implica que no existe conocimiento antropológico sin investigadores. Otra implicancia es que el investigador es parte de la realidad bajo estudio y que, como tal, debe ser descrito en el informe de investigación.

El término "dialéctico" se presta para mal entendido. Por eso citamos un ejemplo del libro de Peter Kloos a quien seguimos y quien cita su propia experiencia (dando, al mismo tiempo, un ejemplo de literatura-confesión). Este investigador llegó en un pueblo de Sri Lanka con agricultura de riego, con un diseño de investigación hecho que fue abandonado en el momento de su confrontación con un problema muy serio que vivían los agricultores. Se quejaban que "ya no era posible cultivar sus tierras bajo riego" y, efectivamente, a pesar de la escasez de tierras y la buena calidad de suelos en la región, había gran cantidad de chacras sin cultivos. Los agricultores decían que faltaba unión, que la envidia no permitía la mínima colaboración (la que es indispensable para un sistema de riego). Kloos se preguntaba - en un nuevo plan de investigación - de dónde venía esta envidia y descubrió, estudiando las relaciones interpersonales en el pueblo, que había dos facciones: la primera era un grupo de parentesco muy coherente, la segunda era una especie de coalición suelta de propietarios más o menos emparentados con sus clientes operarios y protegidos. El investigador creía, en un principio, que el primer grupo era el más antiguo y el núcleo original de la comunidad, pero una investigación genealógica e histórica le obligó a abandonar esta hipótesis, indicándole que el origen de esta envidia y la no-cooperación no estaba en las relaciones de parentesco, sino que se encontraba en unas transacciones de compra-venta de tierras alrededor del año 1900. Los campesinos no podían (o no

querían) informar al investigador al respecto, de modo que tuvo que recurrir a una investigación de archivos, indagando sobre la política colonial de la tenencia de tierras. Los archivos le enseñaron un ambiente conflictivo entre el gobierno colonial y los campesinos, que se trasladó a las relaciones entre campesinos. Esta nueva información permitió a Kloos tomar y estimular nuevas conversaciones con los campesinos y de ello surgió la imagen de una nueva comunidad campesina, basada en agricultura de riego y recursos económicos, que, poco a poco, fue estrangulada por una economía colonial de mercado. El efecto fue que algunos propietarios locales con recursos limitados aprovecharon la oportunidad de mejorar su posición por la vía política, arruinando, para ello, la antigua estructura comunal, pero con el resultado final de una posición económica sensiblemente desmedrada para el pueblo y para ellos mismos. (Kloos, "Land policy and agricultural underproduction in...Sri Lanka", 1988).

El ejemplo citado enseña que la imagen de aquella comunidad que nos pinta el investigador Kloos es el resultado de un proceso muy complejo de interacción entre el antropólogo de terreno, con sus ideas científicas, culturales y políticas, y el pueblo con su situación problemática, donde vivió un largo periodo como investigador.

Esa imagen es la creación de Kloos. Otro investigador que visite e investigue el mismo pueblo nos presentará una imagen distinta, aun respetando todos los hechos. Por eso la figura de Kloos no puede desaparecer de la imagen.

El investigador que hace sus observaciones no es nunca como una máquina fotográfica. El instrumento mecánico de investigación no aparece en la foto: El instrumento humano siempre aparece en la imagen que resulta de la investigación. El investigador humano en ciencias socio-culturales (y aun en todas las ciencia) no es un instrumento neutral, sino un instrumento comprometido, interesado, con

sentimientos y afectos frente al objeto de su investigación y, por ello, dirige "sus acciones y su investigación, como un chofer a su auto".

Otra observación que permite este ejemplo es el modo de avanzar en esta investigación y en la casi totalidad de las investigaciones socio-culturales: un camino de problemas señalados, posibles respuestas, intentos de verificación, respuestas rechazadas, nuevos problemas, etc. De hecho, este es el camino normal del método científico, un camino de doble vía entre el modelo y la realidad, que hay que recurrir en un continuo va y ven, para realizar una larga serie de correcciones y nuevas observaciones. Este es el proceso real de la construcción de conocimientos. Por eso es - para decir lo menos- sorprendente que tantos investigadores, como Evans-Prichard en su libro "Los Nuer", prefieren borrar sus huellas para disimular su presencia en la comunidad descrita. La explicación de este "silencio conspirativo de los antropólogos", como se lo ha llamado, está en la segunda visión, o concepto del conocimiento, que encontramos en los libros y artículos de los antropólogos sobre epistemología y metodología.

B.- El segundo concepto lo llamaríamos el concepto positivista, porque parte de la suposición que los datos antropológicos ya están presentes independientemente del investigador y sólo esperan ser recogidos. Para estos investigadores, se trata simplemente de encontrar unas técnicas adecuadas de investigación, para recolectar los datos, con la ayuda de informantes. Estos términos en si ya son ilustrativos: solamente cosas que ya existen pueden ser recolectadas. Los "informantes" son los que administran y manejan el reservorio de estos datos. No es relevante saber quién es el que maneja las técnicas de recolección de datos. En la planificación de la investigación, el diseño es de interés fundamental, no así la persona del investigador. Este desaparece del informe final de la investigación. La ausencia de la persona del investigador (o la minimización de sus huellas) en el informe es muy explicable por:

- 1.- la epistemología positivista de fondo.

- 2.- la idea de confiabilidad de los resultados, en términos de "repetibilidad".
- 3.- En última instancia, el significado político del conocimiento científico.

La diferencia entre ambos conceptos de conocimiento científico, no se nota tanto en las técnicas de investigación que se aplican. Un investigador que va de casa en casa con su cuestionario para juntar datos censales, no es por eso un dialéctico o un positivista. La diferencia es, más bien, de índole epistemológico y menos de tipo metodológico. Todas las técnicas conocidas podrían ser manejadas útilmente en ambos campos científicos. Bien es cierto que los positivistas tendrán una preferencia marcada para técnicas cuantitativas y métodos duros, mientras que los dialécticos recurren, con más facilidad, a técnicas cualitativas y métodos blandos. Los primeros enfocan de preferencia la dimensión social y económica de una comunidad, y los segundos tendrán más ojo para la dimensión cultural de la misma. Nótese que en las preferencias que los investigadores se permiten seguir, está ya una parte significativa de su mano creadora que definirá el resultado de la investigación. Esto no vale solamente para los dialécticos (que son conscientes de ello) sino también para los positivistas (que lo niegan, o lo ignoran).

Los científicos tienen acceso a los fenómenos culturales sola y exclusivamente gracias al instrumento de investigación más complejo que existe: el ser humano mismo. Sin embargo, les cuesta muchísimo sacar las conclusiones del caso; es más, la idea de que el conocimiento es una "construcción humana", si bien aparece en varios artículos y libros sobre el trabajo de investigación en terreno, aparentemente no influye para nada en el carácter de la monografía antropológica. Una revisión de las monografías escritas en los últimos 25 años demuestra que en la práctica etnográfica los investigadores están claramente bajo la influencia de los ideales positivistas del conocimiento científico,

aunque el positivismo fue declarado muerto hace 20 años. Las ideas epistemológicas y la práctica etnográfica discrepan en forma sorprendente e inexplicable. Los antropólogos contemporáneos, cuando hablan de su trabajo en terreno, reconocen todos el carácter dialéctico del proceso de investigación, pero al presentar los resultados de su trabajo, parecen olvidarse del trasfondo de su visión epistemológica. En ese momento parecen sentir más la urgencia de anclar firmemente su libro en la realidad misma.

Pero hay excepciones a esta regla, como el caso de Jean Briggs con su libro "Never in Anger" (1970). Es un buen ejemplo de una monografía en que el proceder dialéctico y el aporte estratégico de la investigadora misma aparecen a plena luz. El tema central del libro trata de las reacciones emocionales de los Inuit.

Escribe Briggs: "Por una parte describo mis observaciones de la conducta de los Inuit, y los sentimientos que esa conducta me parecían expresar; por otra parte describo mis propios sentimientos en ciertas situaciones. Me lo justifico, por el hecho que yo mismo era parte de la situación investigativa. Las reacciones de los Inuit que me hospedaban, a mi conducta y mis sentimientos fueron una fuente inapreciable de datos".

La conducta que ella describe era básicamente la conducta Inuit, que es parte de su comunidad, su cultura y de su persona. Sin embargo, sin la presencia de Briggs los Inuit no se habían comportado como efectivamente lo hicieron en reaccionar los caprichos de la investigadora. En caso que otro investigador con otro tipo de personalidad hubiera realizado el diseño de investigación, jamás habría provocado las mismas reacciones que Briggs provocó. Sin embargo las reacciones que describe Briggs son típicamente Inuit, y forman parte de la realidad "objetiva" de su comunidad y cultura. En este caso existía un motivo muy claro para seguir el procedimiento que escogió Briggs: las reacciones de los Inuit que ella estudiaba eran en gran parte provocadas por

la propia conducta de la investigadora, la que, según las normas de conducta Inuit, era altamente desadaptada.

Una pregunta que aparentemente no ha causado molestias a Briggs, es: "¿Con qué derecho puede un investigador exponer la gente que lo recibe a sus caprichos e impertinencias, rebajándola a la calidad de conejillos de prueba?"

Otro ejemplo que vale citar es la monografía de Siskind titulado: "To hunt in the morning" (1973), que describe una comunidad selvática del Perú. En su introducción la autora describe el desarrollo de su interés y su actitud en la investigación .

En un comienzo, ella consideraba a los Sharanahua solamente como objeto de su investigación para la tesis de doctorado.

Después, consideró seriamente la posibilidad de ir a vivir definitivamente entre estos Indígenas. Finalmente, ella llegó a una tercera fase en su actitud frente a la comunidad estudiada; escribe:

"Esta tercera fase consiste en verte a tí mismo en los Indios y ver al Indio en tí mismo, en tomar conciencia de las limitaciones impuestas (por la cultura, local, el medio natural, la situación colonial en que viven) al modo de vivir de los Indios, para reconocer que nosotros mismos somos también limitados. Esta conciencia conduce a más comprensión y respeto ante el deseo de los Sharanahua de vivir según el estilo de los peruanos modernos. No es que logren algo mejor, cuando pasan por un proceso plurigeneracional de aculturación. No es tampoco, que la cultura peruana, o la norteamericana sea mejor, o superior a la de ellos. Se trata de respetar los deseos de una gente que busca romper las limitaciones de su cultura, igual como nosotros mismo lo podemos desear ante nuestras limitaciones. En esta perspectiva escribí en esta etnografía las estructuras y la organización de la interacción social que garantizan al Sharanahua un modo de vivir relativamente seguro, pero describiendo también las contradicciones y limitaciones creadas por esas estructuras, y la manera en que éstas

limitaciones marcan el encuentro de los Sharanahua con el mundo moderno."

En sus descripciones, Siskind se mueve con facilidad del plano de la conducta observada, al plano de la conducta transformada en mitos y ritos. Interesa que se logre interpretar sus propias observaciones a través de los ojos de los Sharanahua; así las interpreta a partir de la mitología. De este modo, ella trasciende también la contradicción entre observación y participación: sus observaciones parten de su participación activa en lo que sucede en aquella comunidad selvática.

La investigadora está en muchos momentos presente en las descripciones de los hechos y en la manera en que llega a formar sus ideas e interpretaciones. Su monografía ofrece una imagen fiel de los Sharanahua, tal como ésta se ha formado en su cabeza (en su imaginación) gracias a su presencia personal entre aquellos indígenas allá mismo, y en aquel momento.

3. LAS CIENCIAS SOCIO-CULTURALES ENTRE POSITIVISMO Y SOLIPSISMO.

El conocimiento desarrollado en el sentido dialéctico está marcado esencialmente por el científico que lo produjo. Dado que cada científico es una persona individual y única, este conocimiento estrictamente no es repetible, o reproductible.

Por eso, desde el punto de vista epistemológico, la teoría dialéctica del conocimiento se acerca al solipsismo, que es la teoría según la que solamente el sujeto conocedor y sus actos conscientes existen realmente. El solipsismo es una forma extrema de idealismo subjetivo, en que solamente el sujeto individual existe realmente y en que toda la realidad exterior no es más que imaginación y representación que no existen sino en el sujeto conocedor.

Briggs escribió: "Jamás podría yo escribir nuevamente el mismo libro, y tampoco podría otro investigador escribir un libro exactamente

igual." (Briggs, 1970, 7). Margaret Mead podría haber dicho lo mismo. Por eso, el carácter personal del conocimiento es una puerta abierta al engaño puro y simple. Existen, efectivamente, casos de monografías fraudulentas como de Florinda Donner (1982), quien describe sus experiencias ficticias "Entre los Indios Yanomano", de Venezuela. Este fraude ocurre con mayor facilidad, porque, muchas veces, los antropólogos prefieren (con motivos atendibles de privacidad que los investigados reclamarían) cambiar los nombres e identidad de sus informantes y de los pueblos presentados en su monografía.

Si bien el uso de seudónimos se justifica plenamente por motivos éticos, este recurso limita bastante las posibilidades para verificar las descripciones. Aquí se puede aducir un nuevo argumento para cuestionar la credibilidad y la confiabilidad del investigador. Otra consecuencia es que, en tales casos, conocemos "la comunidad" solamente a través de un solo investigador. Por lo demás, existe cierta tendencia entre investigadores de escoger un pueblo que jamás ha sido investigado por nadie y, posteriormente, no les gustaría que colegas se metan en "su pueblo", su feudo. Fortes lo llamaba el "one man, one tribe syndrome."

Pero los "pueblos vírgenes" son cada vez más escasos. En los últimos años ocurre más y más que se retorna a un estudio anterior, que suele llamarse "investigación continuada". Sucede que un investigador que busca conocer un proceso de cambio sociocultural, escoge una comunidad donde hace 10 años antes ya se hizo una investigación bastante completa y confiable. Comparando e interpretando, el investigador busca conocer e interpretar el proceso de cambio, en este caso específico. Sucede también que una segunda investigación lleva a cuestionar la validez de la primera. Consciente o inconscientemente - se dice - el primer investigador ocultó sus puntos de partida, y los supuestos con que inició el diseño de la investigación y su labor en terreno. Luego, buscando lo que quiso encontrar, lo encontró efectivamente, pero con manchas blancas en su conocimiento panorámico de la comunidad, que "demuestran" una estructura totalmente diferente

del fenómeno investigado. Una segunda imagen, contrastante, podría detectar estos vacíos y reestructurar el panorama. Un caso interesante que lo ejemplifica es un antiguo estudio de Ruth Benedict, quien describió una comunidad Zuni, de los Indios Pueblos, México en "Patterns of Culture (1934)". Una de estas pautas culturales de los Zuni sería la ausencia (o el control) de fuertes emociones, como las que podrían soltarse en casos de defunción, o divorcios. 10 años después el antropólogo chino Lí An-Che retomó este estudio y sus conclusiones eran diferentes. A su opinión, expresaba el Zuni, bajo la superficie de fórmulas religiosas y la apariencia de conducta social, sus emociones espontáneas. Benedict, en cambio, había afirmado que las fórmulas y los rituales suprimían la expresión de aquellas emociones.

Generalizando, podemos decir que los investigadores no suelen discrepar sobre los hechos culturales (como ritos, mitos, costumbres) sino sobre la interpretación de los mismos.

Lo que uno llama "seguridad", lo llama otro "represión" o "control social". Lo que uno caracteriza como "autoridad moral", lo interpreta su colega "tiranía". Los investigadores pegan estos rótulos sobre las comunidades investigadas, movidas y condicionadas por su propia historia y medio socio cultural.

Las calificaciones favorables o condenatorias, que incluyen estos términos (tiranía, autoridad, represión, seguridad), tienen todas una clara carga emocional. Sin embargo, no por ello, tenemos que evitar (si fuera posible) estos términos porque estaríamos eliminando parte del objeto de la investigación mismo. Una de las pretensiones del investigador en ciencias socio-culturales es precisamente percibir una comunidad y cultura ajenas por los ojos de sus propios miembros, lo que exige también el uso de términos cargados de emociones.

Todo esto justifica la pregunta: ¿Qué es precisamente la validez del conocimiento en ciencias socio-culturales? ¿Cuál es el status del conocimiento antropológico? Estos investigadores se entretienen crean-

do conocimientos científicos referente a comunidades y culturas que generalmente no son las suyas. Estas comunidades y culturas constituyen para estas disciplinas la realidad que se supone existe también independientemente de los observadores científicos. ("Se supone", porque de ello no tenemos más seguridad que del supuesto de que, al cerrar el refrigerador, la lucecita está apagada).

Sin observadores y sin observaciones, no podemos estar seguros de la existencia de la realidad. Una conclusión de ello es que el conocimiento de la realidad incluye también al observador y a sus observaciones. En algunos casos, esto significa que aquella realidad debe haber sido modificada por la presencia del observador y sus observaciones (o experimentos como es el caso de Briggs). En otros casos, esta influencia del investigador y sus métodos sobre lo observado es igual a cero (este es el caso del observador en Astronomía). En la Arqueología encontramos todo lo contrario: el científico que excava una tumba destruye, de hecho, el objeto de su investigación (la que, por este mismo motivo, no es repetible).

Las ciencias socio-culturales se encuentran en una posición intermedia entre ciencias como la Astronomía y otras como la Arqueología excavadora. De una comunidad y cultura descrita en una monografía forma parte inseparable el investigador y su investigación. Y más allá: No hay epistemología sin sujeto conocedor.

4. LA CONFIABILIDAD DEL CONOCIMIENTO.

Hemos mencionado tres posiciones de epistemología: la positivista, la dialéctica y la solipsista. Estas tres posiciones difieren unas de otras en varios aspectos:

1. Según el rol que se deja al investigador.
2. Según el fundamento del conocimiento.
3. Según el Status del conocimiento.

Posición epistemológica	Posición del Investigador.	Auto-presentación del Investigador.	Fundamento del conocimiento.	Carácter del conocimiento.
POSITIVISTA	Investigador como instrumento neutro.	Investigador "ausente".	En el otro.	Conocimiento sin sujeto conocedor.
DIALECTICA	Investigador en "interacción".	Investigador como persona presente pero como trasfondo	En nosotros.	Conocimiento históricamente determinado.
SOLIPSISTA	Investigador como individuo Único.	Investigador presente en el centro del informe.	En mí	Auto-conocimiento del sujeto investigador.

En el siguiente esquema se resumen las diferencias de tres posiciones epistemológicas.

Sostenemos que en la ciencia y, particularmente, en la ciencias socio-culturales, no podemos sino guiarnos por la segunda posición, la dialéctica.

La posición positivista no es sostenible, porque no puede haber conocimiento sin sujeto conocedor, es decir, sin el investigador que produce el conocimiento. Sin embargo, tenemos que encontrar una explicación para las continuas tendencias claramente positivistas en las ciencias de la cultura como la antropología cultural y, más aún, en la etnografía. Por otra parte, la posición solipsista está fuera del terreno de la ciencia, mientras un enfoque dialéctico puede acercarnos, sin problemas, al conocimiento científico.

La posición dialéctica es sostenible, desde el punto de vista epistemológico. Esta posición reconoce el rol estratégico del investigador, pero se mantiene dentro de los límites de la científicidad. Pero ¿con qué criterio fijamos los límites de la científicidad? La filosofía de la

ciencia se ha empeñado, desde los años 60 de nuestro siglo, en buscar una respuestas, pero no logró una respuesta uniforme.

Uno de los inconvenientes señalados, a menudo por los críticos de la posición dialéctica, es que sus observaciones no son repetibles y que están muy ligados a las características propias de la persona del investigador. Estos serían los motivos por los cuales el enfoque dialéctico no sería un enfoque científico. Muchos investigadores en ciencias socio-culturales reconocen, voluntariamente, que su trabajo no es repetible, o reproducible. Pero hay que preguntarse ¿Es, o no, un criterio razonable la exigencia de ser repetible para calificar el resultado de una investigación en ciencias socio-culturales? Creo que no. Una realidad en constantes vías de cambio y un instrumento de observación no calibrable, implican que la repetibilidad como criterio de científicidad de los conocimientos en ciencias socio-culturales no es una exigencia razonable. La diferencia entre la posición dialéctica y la posición solipsista no está en la repetibilidad de los resultados de la investigación, sino en la *credibilidad*, más bien en la confiabilidad de la relación entre informe de investigación y realidad investigada. La *confiabilidad* de una descripción depende:

- a. De cómo el investigador explica su marco teórico.
- b. De si el lector puede estar de acuerdo con la selección y la presentación del material recolectado.

Por otra parte, podría alguien objetar que en la ciencia interesan los resultados de la investigación y no la odisea del investigador en sus intentos de cazar los datos necesarios para captar la realidad empírica: ¿Por qué no se puede borrar toda la marca persona del investigador, cuando todos los resultados de la investigación ya están entregados a papel? Ciertamente esto sería posible. De hecho, la gran mayoría de los investigadores parten de una posición dialéctica, aun sin decirlo con tantas palabras, lo que implica que suprimen de su informe todo lo que se refiere al proceso de formación (o construcción) de los conocien-

tos presentados. La mayoría de las monografías contemporáneas se caracterizan por carecer de toda información respecto al papel del investigador y del proceso de formación de conocimientos. Tal carencia de información referente a un aspecto tan vital de los conocimientos presentados, rebaja más bien el nivel de la confiabilidad en vez de aumentarlo.

Con un ejemplo lo ilustraremos. En la introducción de su libro "Círculo de Fuego", el Antropólogo francés Lizot (1976) escribe que su intención es dejar en este libro que los mismos Indígenas (los Yanomami, en este caso) hablan por sí mismos. Luego describe en palabras sencillas la guerra y la religión. El resultado de este método es fascinante. Sin embargo, Lizot engaña a sus lectores. En la introducción confiesa que el mismo cumple en este libro el papel de portavoz de los Yanomami. Pero, leyendo, nos damos cuenta que Lizot habla solamente a nombre de los hombres.

¿Las mujeres no hablan? Dice, también, en una simple frase que en la mayoría de los amoríos y sus complicaciones, descritos en sus páginas, el mismo actuó como intermediario que hacía contactos. Pero en la descripción misma de las historietas, no aparece Lizot. No sabemos cómo los hombres Yanomani (¿Y las mujeres?) le solicitaban sus servicios. Tal vez estas historietas del amor no habían tenido lugar si Lizot no hubiera actuado como intermediario. Hasta qué punto son confiables sus descripciones de las historias amorosas, si el autor mismo nos cuenta que suprime un elemento esencial de estas historias (¿La mediación en una historia de amor es esencial?)

En este contexto vale recordar la discusión que originó, en 1967, la publicación del diario de campo de Malinowski, quien dejó a la vista la discrepancia entre su enseñanza sobre "cómo hacer una observación participante" y por otra parte su propia manera de hacerla en la isla de Trobriand. Este diario es mucho más que una nota folklórica agregada a la monografía del investigador, porque nos muestra las dudas, las

preferencias y las ideas personales del autor, por ejemplo sobre la posición de la mujer; y estas ideas personales explican por qué las mujeres descritas en la monografía, ocupan una posición bastante humilde. Malinowski vio la posición de las mujeres de la isla por su propio lente. Esa lente la "podemos tomar en consideración, gracias a la publicación del diario de campo."

¿Qué es lo que significan todas estas observaciones para el modo de trabajar del investigador en ciencias socio-culturales?

- 1.- Significa que una monografía ha de ser, también, una descripción del desarrollo de los conocimientos. Interesa que el lector esté en condiciones de ver la formación del conocimiento como proceso de producción científico, ver, también, los factores que marcan, notoriamente, los resultados de la investigación.
- 2.- Significa, también, que una monografía jamás será la última palabra sobre una comunidad y cultura determinada. Una monografía es una sola imagen de tantas otras posibles de aquella comunidad. Esa monografía no es veraz (o falsa) en un sentido absoluto, sino es veraz (o falsa) dentro de las precondiciones de la investigación. En este sentido ya no tiene sentido la antigua distinción entre "subjetivo" u "objetivo". Se trata de la distinción entre "confiable" y "no confiable" y esto implica que tenemos que poder seguir al investigador por todos sus caminos en el proceso de producción.
- 3.- Significa, también, que tenemos que abandonar la idea de que nuestros conocimientos referente a cierta comunidad o pueblo están basados en el trabajo de un solo investigador. En las ciencias históricas decimos que cada generación debe re-escribir la historia. Así también, en las ciencias socio-culturales: diferentes investigadores deben dedicarse a los mismos temas y objetos de investigación.
4. Significa, finalmente, que la llamada "literatura confesión" ya está demás. Este género en monografías cumplió un rol esencial en la

reflexión sobre el trabajo de investigación en terreno, porque demostró que un concepto de conocimiento sin sujeto conocedor es un error. Sin embargo, este género fue erróneo en su intento de mantener la separación entre el trabajo de la investigación y los resultados; entre trabajo en terreno y monografía. Esa distinción es artificial. La monografía antropológica contemporánea describe como un todo el trabajo de investigación y sus resultados.

CONCLUSIÓN:

La reducción a objeto es efecto de las reglas clásicas de la científicidad generadas en ciencias naturales y en la cosmovisión de Libro Genesis (1-3), que dice: “Id y dominad la tierra. Dominad a los peces y las aves y a todos los animales que se arrastran”. El científico cual ‘rey de la creación’ se ha contrapuesto al mundo, que el andino considera como su madre la que le dió la vida a él y a todos los demás criaturas que son sus ‘hermanos de madre’. La con-vivencia y la co-existencial han dado otra visión del mundo; la sabiduría andina no le enseñó “dominar la tierra” sino cultivar en ella la vida. Si la Tierra es la madre universal - Pachamama - entonces el campesino andino en su auto-percepción no es el “homo faber”, el hombre hacedor, a ejemplo del “Supremo Hacedor”, sino el “hombre partero”, el que ayuda a la Pachamama a parir la vida y que la cuida y cultiva con cariño y con sumo respeto. El sabio andino, el yatiri, podría definir la “tecnología andina” diciendo que es: “saber criar la vida y saber dejarse criar por la vida”. En sus ojos el objetivo del llamado “desarrollo” no es el crecimiento indefinido por una tecnología violenta y depredadora de dominación y control, sino un bienestar seguro y duradero, en armonía y equilibrio con todo ser y acontecer del mundo. Entre la visión andina y la teoría académica, entre una y otra definición, tiene derecho prioritario la auto-definición y la visión en la perspectiva de la propia cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Benedict, R.:

1934 Patterns of culture; Houghton Mifflin, New York.

Briggs, J.:

1970 Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family; Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Cesara, M.:

1982 Reflections of a woman anthropologist: No hiding place; Academic press, London.

Donner, F.:

1982 Shabono. A visit to a remote and magical world in the heart of the South American jungle; Delacorte Press, New York.

Epstein, A.L., (ed.):

1967 The Craft of Anthropology; Tavistock Publications, London.

Evans-Prichard, E.E.:

1940 The Nuer; Oxford University Press, Oxford.

1951 Kinship and marriage among the Nuer; Claridon Press, London.

Jongmans, D.G., & P.C.W. Gutkind (eds.):

1967 Anthropologists in the Field; Van Gorcum, Assen.

Kloos, P.:

1988-a Filosofie van de Antropologie (la Filosofía de la Antropología); M. Nijhoff, Leiden.

1988-b Land policy and agricultural underproduction in a singhalese village in Sri Lanka"; en: South Asian Anthropologist.

Lizot, J.:

1976 Le cercle des feux: faits et dits des indiens Yanomami; Ed. du Seuil, Paris.

Malinowski, B.:

1967 A diary in the strict sense of the term; Harcourt, Brace & World, New York.

Powdermaker, H.:

1967 Stranger and Friend. The way of an anthropologist; Secker & Warburg, London.

Rosaldo, R.:

1991 Cultura y verdad; nueva propuesta de análisis social. Grijalbo, México.

Siskind, J.:

1973 "To hunt in the morning"; Oxford University Press, New York.

2

LA COSMOVISIÓN Y LA ÉTICA ANDINAS COMO GARANTÍA DE UN DESARROLLO ANDINO SOSTENIBLE*

En este aporte queremos exponer cómo la cosmovisión y la ética andinas tradicionales a través de los siglos han constituido la base, guía y orientación para la estrategia económica de los pueblos andinos, y cómo soltaron en tiempos pasados la energía moral realizadora que ha realizado el desarrollo clásico del Ande. Queremos exponer también cómo la cosmovisión y la ética andinas forman una condición positiva aunque a menudo ignorada, y a la vez un recurso cultural incalculable, para una estrategia apropiada (¡ecológica, cultural, social y económicamente apropiada!) para el desarrollo sostenible contemporáneo de la región andina.

* A tal fin partimos de tres tesis. Una primera tesis establece que en los países andinos - pensamos básicamente en Perú, Bolivia, Ecuador y el Norte Andino de Chile - sigue vigente el llamado “mundo andino” como una realidad étnica y cultural diferenciada con su propia cosmovisión y religión, con su ética tradicional. El mundo andino sigue vigente.

* Una segunda tesis con que partimos, dice que no son los andinos, sino los sostenedores de los poderes oficiales los que definen (dentro del marco de su propia cultura y tradición, su propia cosmovisión y su ética), qué es desarrollo y qué tipo de desarrollo se va gestando en el país; ellos optan por una determinada estrategia del desarrollo andino; que disponen de los recursos; que planifican sus políticas; y que

*Aporte al Seminario Internacional: “Políticas sociales y desarrollo humano sostenible”; Puno-Perú, 28-30 Oct., 1996.

movilizan a los andinos para potenciarlas (o más bien: que *tratan de movilizarlos, pero con poco éxito*). O sea, esta segunda tesis dice que en realidad, el mismo andino está marginal en el intento del desarrollo andino; aún más, que el andino de hecho está impedido² a realizar su propio proyecto de desarrollo.

* La tercera tesis que damos por asentada, expresa la situación de semi-marginalidad y hasta la semi-clandestinidad, de este mundo andino en el interior de la sociedad oficial circundante. Esta marginalidad se observa en los aspectos: económico, político, religioso, social y cultural del país; veamos:

- Hay nula presencia de los indígenas andinos entre los sostenedores del Estado y sus tres poderes: legislativo, administrativo y judicial; nula presencia entre los sostenedores de la Iglesia (los obispos); nula presencia también entre los sostenedores de las Fuerzas Armadas (los oficiales de alto rango); entre los sostenedores de la cultura, la ciencia y la tecnología que dirigen la Casa de la Cultura del Gobierno, las universidades y el aparato de la educación pública; nula presencia entre los sostenedores de la economía del país, que dirigen las grandes empresas y los bancos.
- En cambio, los andinos son los verdaderos sostenedores de la llamada “economía informal”; de la medicina llamada folclórica; de la religiosidad popular, concentrada en los grandes santuarios andinos y del omnipresente ritual andino de producción.
- Reconozcamos también que hasta hoy día los idiomas andinos (incomprensibles para la oficialidad de los países andinos) son para el sector indígena una barrera que aísla y margina, pero también una muralla que protege su cultura, su cosmovisión y su ética, y una base estratégica para la reconquista de los espacios perdidos.

Es cierto - lamentablemente - que la tendencia a la improvisación y la preferencia para la planificación a corto y mediano plazo levanta una neblina para los grandes problemas de la economía y la ecología

del siglo veintiuno. Por otra parte, estamos tomando conciencia de que inevitablemente la sostenibilidad del desarrollo es el principal problema y el máximo desafío con que se verán confrontadas las economías de los países andinos, y más allá la economía occidental en general.

En esta ponencia queremos comparar las dos culturas en cuanto a sus méritos para un desarrollo andino sostenible. La cultura andina, su cosmovisión y su ética, podemos apreciar en su mitología y sus rituales de producción. La comparamos con la cosmovisión y la ética modernas, de Occidente, invocadas por sociedad circundante; la encontramos en la religión y la ideología dominantes; en la teología y la filosofía vigentes; y que de hecho son la mitología de Occidente.

La confrontación de las dos culturas explicará la diferencia entre las dos visiones del desarrollo. Existe con una propuesta histórica de Occidente de largo alcance y de continuos ajustes. Visualizamos una visión andina del desarrollo. Pero una propuesta andina del desarrollo no ha llegado a sistematizarse, porque, por desgracia, ya no existe una instancia que la pueda formular. Además, los sostenedores de la modernidad no desean interferencias y no están interesados en la visión andina.

Punto central de nuestra atención es la pregunta: ¿Cómo se relaciona el humano con su medio? En su trabajo y su tecnología se concretiza esta relación existencial. ¿Qué sentido da el andino a su relación con el medio? Efectivamente un sentido más que solamente económico. ¿Que persigue el andino en esta relación?

1. COSMOVISIÓN Y TECNOLOGÍA ANDINA.

La cosmovisión andina es la matriz de su tecnología. El filósofo de la cultura Claudio Alvares³ rompió con el mito de LA TECNOLOGIA, única y universal, monopolio de Occidente y ejemplar para el resto del mundo. Demostró que la tecnología es un fenómeno cultural y que existen tantas diferentes sistemas tecnológicos en el mundo cuantas

culturas hay. De ahí que es muy justificado e ineludible considerar la tecnología andina como un sistema propio, que hay que calificar por sus propias características y evaluar por sus propios méritos.

Por su parte Rodolfo Kusch⁴, otro filósofo de la cultura, demostró que el modo propio de pensar del aymara y su modo de vincularse mediante el trabajo con el medio natural - es decir: su tecnología - no se guía por la lógica de la causalidad eficiente. Esta es la lógica propia del pensamiento científico europeo, que ofreció un guión metodológico para el desarrollo de las Ciencias Naturales y del sistema tecnológico occidental. El pensamiento del andino, en cambio, es un pensamiento "seminal", que sigue el modelo de los procesos biológicos: acontecimientos y cosas "se dan" como en el reino de la flora y la fauna. Brotan por la fuerza vital y generadora del universo divino - Pachamama - crecen, florecen, dan fruto y se multiplican cuando las condiciones son favorables y cuando son cultivados con cariño, respeto y comprensión.

La "comprensión" se refiere a la actitud de acuciosa observación de la naturaleza y la capacidad de sentir la vida íntima en las cosas, de entender su lenguaje secreto y de sintonizarse delicadamente con ellas. Al tiempo que la lógica occidental desarrolló una tecnología para su economía de la producción mecánica, la lógica andina desarrolló su propia tecnología al servicio de su economía de una producción orgánica.

El sistema tecnológico andino se ha ido configurando en el marco de una cosmovisión distinta de la cosmovisión occidental cristiana. La cosmovisión del andino expresada en su mitología, su religión y su ética, es la que da el sentido al quehacer económico, a la tecnología y al trabajo del andino; un sentido que va más allá de los valores económicos y que alcanza el nivel de los valores afectivos, humanos y religiosos.

Para diferenciar la cosmovisión andina de la europeo-cristiana, comparamos los mitos cosmogónicos de ambas culturas. El mito judío-

cristiana de la creación de la Biblia representa ya las raíces de la cosmovisión del *Homo Faber* europeo, es decir, del paradigma tecnológico de Occidente:

"En el principio Dios creó el cielo y la tierra. Dijo Dios: 'Haya luz' ... 'Haya un firmamento' ... 'Juntense las aguas en un sólo lugar y aparezca el suelo seco' ... 'Que produzca la tierra toda clase de plantas... hierbas... árboles que den fruto, con su semilla adentro' ... 'Haya lámpadas en el cielo que brillen para iluminar la tierra'. E hizo dos lámpadas, una grande para el día y otra más chica para la noche, y también hizo las estrellas. Las colocó en lo alto del cielo para alumbrar la tierra. Y vió Dios que estaba bien hecho. Dijo Dios: 'Ahora *hagamos* al hombre...' Entonces formó Dios al hombre de barro de la tierra y sopló en sus narices aliento de vida y lo hizo un ser viviente... (Gen.1/1-ss).

En el mito bíblico, y en particular según su lectura occidental, se trata de un Dios que se distingue del mundo y que se le opone como el trabajador a su obra. Es totalmente ajeno y transcendente al mundo. Es un Dios Hacedor. El creador bíblico no es de ninguna manera un dios procreador, un padre o progenitor, como la Madre Tierra y el Padre Sol en la mitología andina, sino un dios hacedor, que confecciona y produce, que ordena y organiza el mundo. Produce hábilmente, con total autonomía y con gran facilidad, ingenio y perfección, y a su libre criterio. Este Dios creador es realmente: "el Supremo Hacedor".

Un mito cosmogónico es el resumen de la cosmovisión de un pueblo y pretende legitimar con la autoridad divina lo que en el fondo es la auto-definición del hombre. La mitología andina no conoce un dios hacedor, transcendente y ajeno al mundo, ni una construcción del mundo. El mito cosmogónico andino explica cómo el mundo mismo es divino y eterno; cómo las cosas y los seres NACIERON en este medio divino, y cómo el hombre mismo también nació de Ella.

La divinidad es imanente en el mundo, está dentro del mundo y se identifica plenamente con la tierra. La relación entre Pachamama y sus criaturas es la de una madre a sus hijos, y de éstos hacia Ella: es una relación cargada de afecto⁵.

Otro aspecto del mito bíblico llama poderosamente la atención. En consecuencia de su "trabajo", el Dios Hacedor es el propietario y dueño absoluto del mundo y su plenitud. Las criaturas le deben estricta obediencia.

Dijo Dios: 'Ahora hagamos al hombre. Se parecerá a nosotros y *tendrá poder sobre* los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes y sobre los que se arrastran en el suelo'. Y así hizo. Cuando Dios creó al hombre, lo creó parecido a Dios mismo,... (y dijo:) 'Llenen el mundo y *gobiérnenlo: dominen* a los peces y a las aves y a todos los animales que se arrastran.' (Gen.1/26-29).

En todas estas expresiones bíblicas sobresale la relación de propiedad y poder respecto a los elementos del medio ecológico: Dios es su dueño y propietario y delega esta propiedad al hombre. Adán es su representante, su mayordomo. Pero, a su vez, el hombre debe a su Hacedor la más estricta obediencia, bajo la sanción del castigo máximo: "...Si no, morirás..." (Gen. 2/17 y 3/3).

Una tercera característica muy notoria - que es común en todos los mitos cosmogónicos - es que el hombre "se parece a Dios". En el relato bíblico, el hombre se parece a un *Deus Faber* y a un Dios Propietario todopoderoso. Leemos: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gen. 1/26). La realidad es que el hombre a partir de su auto-definición se forma una idea, una imagen de Dios. Esta característica, tan acentuada en la Biblia, justifica que el hombre occidental, cristiano, se auto-define y se desenvuelve también como *Homo Faber*, como ingeniero y como propietario de su medio natural con la vocación de controlar, dominar y conquistar el mundo⁶. Mientras el hombre de Occidente se auto-define como *Homo Faber*, hombre hacedor y a su creador como "el Supremo Hacedor", allí el campesino andino - que es

pastor, o agricultor, y padre o madre de sus hijos - podría definirse como hombre partero, él que ayuda parir a la Madre Tierra, la eterna y universal parendera.

El espíritu de conquista del mundo y la materia, no anima al hombre andino. El se siente parte de un mundo vivo y orgánico. Vive al ritmo de las estaciones. Se mueve al compás de la respiración de su Pachamama. Su trabajo es: criar la vida, al ritmo de fertilidad de la Madre Tierra. Su esfuerzo se concentra en el ajuste cada vez más perfecto a los fenómenos y procesos naturales de su medio ecológico. Si el ingeniero agrónomo occidental percibe el tiempo en forma lineal, pasajero e histórico, experimentado en el progreso técnico de su historia, el campesino andino lo vive más bien como cíclico, constante y duradero, experimentado en el ciclo agrario y en el ciclo vital humano.

Pero más que en la percepción del tiempo, se distingue el "hombre partero andino" del "hombre hacedor occidental" por el modo en que se relaciona con su medio natural. El hombre occidental considera las cosas de su medio ecológico como "la materia". Para él, el universo natural no es más que un inmenso reservorio de material que está a su disposición para trabajarlo a su gusto y criterio autónomo, y aún legitimado por la Biblia que dice:

"Después Dios (el empresario divino) plantó un jardín en Edén y puso allí al hombre ... para que lo cultivara y cuidara (Gen.8/2). ... LLevó todos los animales de la tierra al hombre para que les pusiera nombre. *El hombre los puso nombre a todos los animales y ese nombre quedó*" (Gen. 19/2).

Este detalle de los nombres, que pone Adán expresa que él es su dueño. Así se justifica con la Biblia una relación hombre-medio natural de dominio, un modo de tratar el mundo como materia disponible, y de trabajarla con una tecnología de fuerza, sujetando, dominando, y controlando este medio, y aún violentándolo; y en ello se apoya en una autonomía total a imagen del Supremo Hacedor.

La mitología del Génesis explicada en éste acápite está en la raíz de las tres grandes religiones del antiguo mundo: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, que en su conjunto cuentan con 1.559 millones de feligreses⁷, conformando así, la cosmovisión religiosa dominante del Antiguo Mundo que se ha divulgado, sino a nivel “global” al menos al Nuevo Mundo. Esta cosmovisión bíblica que es teocéntrica y su lectura occidental que es antropocéntrica, parte de la imagen de un Dios transcendental, un Dios que sobrepasa absolutamente todo lo creado y deviene en una auto-definición del hombre como “rey de la creación”. El supremo mandamiento de este Dios y el resumen de la ética es la obediencia. El máximo desafío de este hombre es, entonces, dominar la tierra.

Sin embargo, vale recordar que, en esta interpretación de la cosmovisión de Occidente, nos guiamos por una lectura occidental y dieciochesca del Génesis y solamente por la lectura de una pequeña parte del Antiguo Testamento de la Biblia: Génesis. El Nuevo Testamento - la parte específicamente cristiana de la Biblia - agrega una dimensión inmanentista a la imagen o representación vigente de Dios. No hablamos aquí de la ortodoxia del Judaísmo ni del Islam, sino del Cristianismo y de una versión específica del catolicismo: el ibérico de la Epoca Media tardía, confrontado históricamente con la cosmovisión andina y sincretizado con ella. Esta versión del cristianismo es más antropomórfico que, por ejemplo, el protestantismo del Norte de Europa. Por eso y para no quedarnos con una caricatura del cristianismo real e histórico que desde 1534 fue predicado en los Andes, aquí también es necesario recordar el complemento “inmanentista” de la imagen del Dios representado por Jesús de Nazaret en el Nuevo Testamento, quien es “la cara humana de Dios”. Es la doctrina de la “encarnación” (Dios se hace hombre y humano, “en todo igual a nosotros, menos en el pecado” (Hebr. 4/15) para convivir, compartir y coexistir con los humanos. Esta convivencia de Jesucristo con los cristianos pasó a ser una coexistencia vital, en que los humanos

comparten la misma vida de Dios, según el evangelio de San Juan (Jn. 15/5) donde Jesús dice: “Yo soy la vid y Ustedes las ramas”; de ahí la teología del “Cuerpo Místico de Cristo” de San Pablo (Col. 1/18; 2/19) y la fórmula de la teología patrística del segundo siglo: “Dios, humanizándose en Jesucristo, divinizó a la humanidad”.

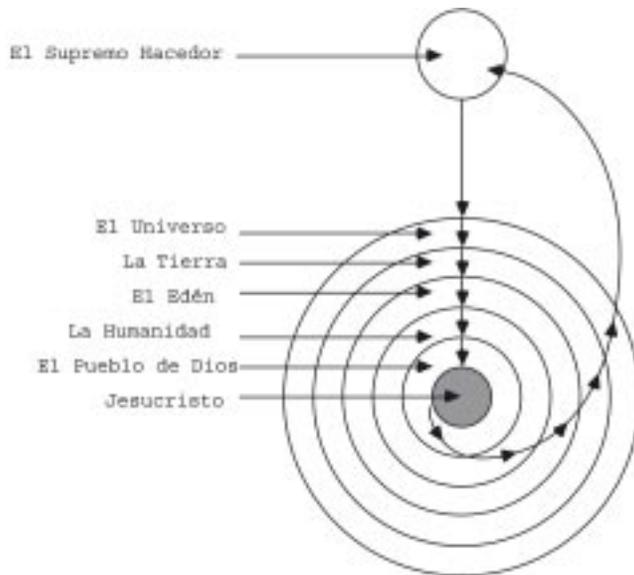
En el nivel de la ética cristiana y su “principal mandamiento”, Jesús - diferenciando la ortodoxia cristiana de la ortodoxia judía representada por los maestros de la Ley de Moisés, enseña “un nuevo mandamiento” (Jn. 13/34) - proclamándolo como el “primero y el más importante de los mandamientos”, el precepto del amor: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, ... y amarás a tu prójimo como a tí mismo. ... Toda la Ley y los Profetas se fundamentan en estos dos mandamientos”.⁸ Con estas palabras, Jesús no pretendió abolir la anterior moral de la obediencia y la ortodoxia de la divina transcendencia, sino completarlas.

Entre tanto, el mito de Génesis, no perdió vigencia para la definición de la imagen cristiana de Dios. En ciertas versiones del cristianismo y en algunas formas del protestantismo nórdico, la imagen del Dios Supremo Hacedor, absoluto y trascendental, persiste casi en su pureza precristiana original.

En breve, el cristianismo, especialmente en su versión ibérica e ibero-americana, reúne ambos aspectos en su representación de Dios: el transcendentalismo y el inmanentismo. Al mismo tiempo introduce, con el “nuevo mandamiento”, una relación bilateral (aunque no simétrica) entre lo divino y los humanos, relación que genera un verdadero diálogo, que en el Antiguo Testamento, en el Judaísmo y en el Islam no puede existir. Allí no encontramos ni la sombra de reciprocidad, ya que para estas religiones “Todo es Gracia”.

La cosmovisión cristiana es una visión transcendental-inmanentista, que podemos representar en el siguiente paradigma:

PARADIGMA: “LA COSMOVISIÓN JUDÍO-CRISTIANA”



- * La cosmovisión judío-cristiana parte de una imagen transcendentalista de Dios, Supremo Hacedor, que se opone al universo creado y a los humanos, como sujeto a objeto, en una oposición excluyente y una relación asimétrica de absoluta dependencia unilateral.
- * En segunda instancia aparece un aspecto inmanentista a la representación de lo divino con la actuación histórica (“Exodo”) y personal (“Encarnación”) de Dios en Jesucristo.
- * “En Jesucristo, Dios se humaniza para divinizar a la humanidad”.
- * Un cosmos teocéntrico; un mundo antropocéntrico.
- * Observamos a la vez una visión lineal del tiempo y una dimensión histórica.

La relación del andino con su medio natural (y con lo divino) es muy distinta de lo que indica el paradigma cristiano. Conciente de ser un hijo de la Santa Tierra y como un "hermano de madre" de la flora y fauna, el andino ha desarrollado, a partir de esta conciencia, una ética, no de poder y dominancia sobre la tierra, sino de respeto, gratitud y responsabilidad para la flora y fauna, una ética de compartir la vida. Es más: el andino no conoce el concepto "materia" que es un concepto de origen griego-occidental incompatible con su cosmovisión. En su visión, todas las cosas, llamadas "materiales", - la piedra, el río, el manantial, el árbol - tienen una vida íntima que merece respeto. Cuando el andino se relaciona con los elementos de su medio ecológico - en su trabajo, y en su uso y consumo - entabla un diálogo con ellos. Los trata como seres vivos, casi personales. En los ritos de producción los personifica y les habla en un tono de respeto y cariño, pidiéndoles "licencia".

La cosmovisión andina no es antropocéntrica, sino agrocentrica: está centrada en la Tierra, pero una Tierra personificada y divinizada como la Madre universal e inmanente. De ello resulta una relación del hombre a su medio natural que es de diálogo respetuoso y de reciprocidad, y que considera las cosas como vivas y crías de la misma Madre Tierra. De ello resulta una tecnología benévola, respetuosa, no violenta sino de adaptación refinada, no sujetando las cosas por la fuerza sino ganando su voluntad y siempre "pidiendo licencia", lo que es un elemento fijo en todos los rituales de producción.

A continuación analizamos estos rituales que nos abren los ojos a la dimensión simbólica de la tecnología andina.

2. LA TECNOLOGÍA ANDINA: EMPÍRICA Y SIMBÓLICA.

* La tecnología andina era un sistema sofisticado y altamente desarrollado y es ahora un sistema francamente deteriorado y desmoronado por los impactos, los daños y las presiones exógenas de la

historia. Por otra parte, históricamente se ha demostrado también como un sistema exitoso que logró un verdadero desarrollo andino, y como un sistema adecuado: ecológicamente, cultural y socialmente, y también económicamente adecuado. La tecnología andina representa hoy todavía un sistema lógico y coherente de conocimientos y prácticas, que por su vigencia misma demuestra incontestablemente su funcionalidad aún en el umbral del siglo veintiuno.

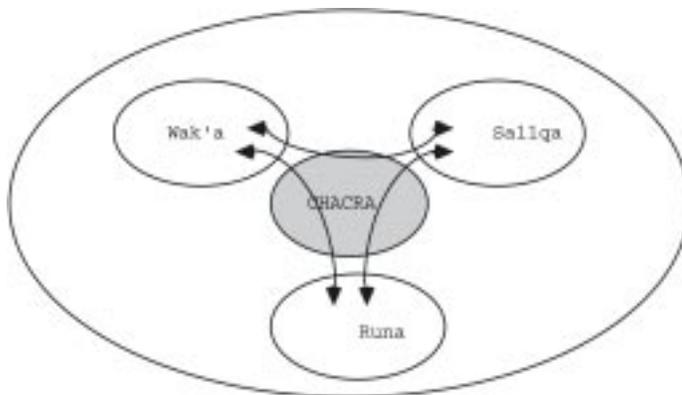
* El andino ha conducido y motivado el desarrollo de este sistema a partir de unos principios meta-técnicos, (mitológicos, éticos y ecológicos), por ejemplo:

- a partir de una cosmovisión que se distingue por los principios de la relacionalidad universal de todo ser y de todo acontecer;
- a partir de una mitología que personaliza la naturaleza y que permite el diálogo y el intercambio recíproco con todos sus componentes;
- a partir de una ética que llamamos “cósmica”, y que asume la responsabilidad por los fenómenos naturales y sobrenaturales;
- El principio de una cultura de la diversidad, tanto en la chacra y el ganado, como en la comunidad humana y el culto;
- la selección y el desarrollo de estructuras de equilibrio tenso y fértil (según el principio del “tinku”);
- el principio de las relaciones horizontales de complementariedad y de reciprocidad con los Wak’as, la Sallqa y los Runa, las que hacen evitar la explotación depredadora y la tecnología violenta.

Aquí sería ilustrativo tener presente el paradigma de la cosmovisión andina tal como PRATEC lo ha desarrollado hace algunos años:

Los seres al interior de cada comunidad están en constante diálogo e intercambio recíproco (ayni, canje, etc.), para criarse mutuamente; porque así es la vida de este macro-organismo.

PARADIGMA: “LA COSMOVISIÓN ANDINA”



- * Las divinidades, la naturaleza silvestre y la comunidad humana (Wak'a-Sallqa-Runa) son las tres comunidades del universo andino, o ayllu. Este *macro-organismo* integra todo.
- * Los seres al interior de cada comunidad están en constante diálogo e intercambio recíproco, para criarse mutuamente dentro de este macro-organismo.
- * Las tres comunidades se distinguen claramente, pero no están cerradas del todo. (Ej.: en el contexto ritual los runas y los animales silvestres pueden pasar a ser wak'as. Los wak'as y la Sallqa crían a los Runa y se dejan criar los ellos.
- * *Entre* las comunidades se desarrolla una misma convivencia de diálogo y reciprocidad que *al interior* de cada comunidad. Es una relacionalidad horizontal y mutua de todos con todos.
- * Las relaciones entre las tres comunidades del ayllu se activan más en el ritual. Este se celebra en la chacra, el corral y la casa, lugares sagrados donde se cría la vida y que genéricamente podemos llamar “la chacra andina”. Todas las relaciones - *dentroy entre* las comunidades del cosmos andino - convergen en la chacra andina.
- * Las relaciones *dentroy entre* las comunidades son de respeto, de cariño y de cuidado. El desajuste, la violación, el desequilibrio de las relaciones; la acción unilateral y el regalo gratuito perturban la armonía y causan daños, que inevitablemente han de ser restaurados.
- * El tinku - el equilibrio tenso y fértil en las relaciones - es lo que da fuerza a la vida.
- * tríada - Wak'a-Sallqa-Runa - resume el cosmos del campesino andino y merece un paréntesis. Son como tres comunidades al interior del ayllu andino: las divinidades, la naturaleza silvestre y la comunidad humana.

Las tres comunidades se distinguen rigurosamente, pero no están cerradas del todo. Por otra parte, vemos que en el contexto ritual los runas pueden pasar a ser wak'as (el yatiri, por ejemplo); y los animales silvestres también (el zorro, el sapo, el condor,...): Los wak'as y la Sallqa crían a los Runa y se dejan criar los ellos. (ej.: el rito del Pago a la Tierra - después de parir en la cosecha - es para alimentarla, resforzarla, dejarla descansar, para que se recupere).

Entre las comunidades se desarrolla una misma convivencia de diálogo y reciprocidad que *al interior* de cada comunidad. Es una relacionalidad horizontal y mutua de todos con todos. Si el cosmos de Occidente es un mundo-maquina, el cosmos andino es un mundo-animal. El ayllu es un macro-organismo que lo integra todo.

Las relaciones entre las tres comunidades del ayllu se activan más en el ritual. Este se celebra en la chacra, el corral y la casa, lugares sagrados donde se cría la vida y que genéricamente podemos llamar "la chacra andina". Todas las relaciones - *dentro* y *entre* las comunidades del cosmos andino - convergen en la chacra andina. Este es el lugar - el templo - de la crianza mútua. Nótese que la crianza de la vida es *mútua*, tanto *dentro*, como *entre* las tres comunidades.

Las relaciones *dentro* y *entre* las comunidades son de respeto, de cariño y de cuidado. El desajuste, la violación, el desequilibrio de las relaciones; la acción unilateral y el regalo gratuito perturban la armonía y causan daños, que inevitablemente han de ser restaurados. El tinku - el equilibrio tenso y fértil en las relaciones - es lo que da fuerza a la vida.

* La tecnología andina está centrada siempre en el agro y tiene sus mayores logros en una sofisticada producción de vida, salud y bienestar - no solo para los humanos, sino también para los Wak'a y la Sallqa. Tecnología y trabajo es para el andino cultivar la vida en el sentido más amplio, digamos ecológico, de la palabra. La definición andina de "tecnología", desarrollada por PRATEC durante muchos años de

investigación participativa, sería: “saber criar la vida, y saber dejarse criar por la vida”.

La tecnología andina no se ha desarrollado en la dirección de la mecánica, o la electrónica u otros logros de la tecnología de Occidente, logros tan admirables como peligrosos para un desarrollo sostenible de la economía. Sin embargo, el andino es capaz de adoptar esta tecnología exógena con facilidad y la maneja con habilidad; piénsese en los artesanos andinos tan ingeniosos en la reparación y el reciclaje de aparatos eléctricos y electrónicos y en los famosos choferes-mecánicos andinos de la sierra y la selva.

* El distintivo de la tecnología andina, en comparación con la tecnología moderna de Occidente, encontramos en su bi-dimensionalidad: La tecnología andina se mueve en dos dimensiones: la dimensión técnico-empírica y la dimensión religioso-simbólica, en tanto que la tecnología moderna de Occidente es uni-dimensional, en el mismo sentido que dió Marcuse⁹ a este término; y es autónoma, en el sentido de haberse liberado - desde la Epoca Media - de las antiguas anclas de las normatividad ética y teológica.

La cosmovisión del andino en cambio, es una cosmovisión religiosa y su tecnología también es una tecnología religiosa que - a la vez de ser un modo "técnicamente" adecuado y eficiente del trabajo productivo - expresa el sentido religioso que para él tiene su trabajo. En realidad, todas las actividades económicas productivas del andino están acompañadas y enmarcadas en ceremonias religiosas de producción:

En todo momento, el campesino acompaña su trabajo con pequeños gestos rituales o con amplias ceremonias de producción. Con razón hablamos de una segunda *dimensión*, porque lo religioso está presente en todo momento del ciclo agrícola desde la preparación de la tierra y la siembra hasta la cosecha y la limpieza de los canales; asimismo, el ciclo pastoril-ganadero, las labores de construcción de casas, y caminos, corrales y canales; las faenas mineras, las transacciones de canje y

de compra-venta, los viajes de comercio y los traslados transhumantes, los trabajos artesanales en greda y lana, en piedra y madera. Muy en particular el arte de la medicina andina está enmarcado en un ritual muy amplio y diversificado que en formas simbólicas prepara y favorece la labor terapéutica del curandero. En particular el ritual terapéutico se presta, de una manera eminente, para el estudio del ritual productivo y la dimensión simbólica de la tecnología andina.

Es necesario destacar que todo trabajo productivo del andino ha de lograr éxito en la medida en que: 1) sea técnicamente bien hecho, y 2) religiosamente bien encaminado y concluido. Esta dimensión religiosa, o simbólica si se prefiere, es parte integral de la tecnología andina: interpreta el sentido real y profundo que para él tiene el trabajo y es la garantía de su éxito. Por la dimensión simbólica, el andino eleva su trabajo al rango de culto a la vida, lo que abre una gran perspectiva a un sistema de producción ecológicamente armonioso, equilibrado y sostenible. Esta dimensión simbólica junto con la ética cósmica del andino es garantía para una tecnología no depredadora; una producción sostenible para un bienestar seguro y duradero. En la propuesta andina para el desarrollo de la región no podría figurar en primer lugar el crecimiento indefinido de la economía, sino la garantía de un bienestar seguro y duradero¹⁰. El secreto de la tecnología simbólica es que el andino moviliza así las fuerzas reales e invisibles de la naturaleza: la Santa Tierra, los Cerros Protectores, los *Uywires*, etc. Moviliza además la fuerza de la tradición y los antepasados, porque el recuerdo de los “abuelos” es parte del ritual. Moviliza también las fuerzas sociales del *ayllu*, ya que se trata de un ritual colectivo.

Estas observaciones generales resumimos en la hipótesis que la tecnología andina cuenta con una dimensión ignorada en la tecnología occidental: la dimensión simbólica, que en la conciencia del andino constituye el complemento indispensable de la dimensión empírico-experimental de su tecnología. Ambas dimensiones son igualmente

necesarias para obtener con mayor seguridad un resultado óptimo de su trabajo.

* En sus rituales de producción, el andino moviliza verdaderos símbolos. Realiza los objetivos económicos de su proyecto laboral y de su plan de desarrollo - ¡real y eficazmente! - al nivel de los símbolos. Mencionamos entre centenas de ejemplos: el matrimonio simbólico de los llamas en su tecnología de la reproducción selectiva; o el juego de la cosecha en las ceremonias del primero de agosto; o el pago a la Tierra en la Pachallampe¹¹. En la ciudad se ha desarrollado toda una “feria de alasitas”.

Estos símbolos prefigurativos de los ritos de producción - sean objetos plásticos, sean juegos dramatizados - constituyen una súplica más concreta, duradera y efeciente, que las simples palabras y oraciones verbales del trabajador que proyecta ante la divinidad su trabajo por realizar. Pero hemos dicho que el diálogo con los Wak'a va acompañando de un real intercambio recíproco, para la crianza mutua; ahora, los símbolos son la parte de la oferta de los Runa en este canje divino. De allí también su efecacia¹².

Una particularidad es que se supone que los símbolos prefigurativos poseen *en sí mismo* la fuerza realizadora - comparable con los sacramentos cristianos - una fuerza que estimula, favorece y garantiza la realización del proceso laboral esperado. Es comparable con el agua del bautismo, o el pan y el vino de la eucaristía en el pensamiento cristiano: éstos son símbolos y son para el cristiano REALMENTA la vida de Dios, su Cuerpo y su Sangre¹³.

Esta segunda dimensión es ignorada por el ingeniero agrónomo. El tecnólogo moderno de Occidente, confrontado con los ritos de producción, los llamaría magia. Así da a conocer que no los aprecia, pero también que no entiende lo medular del sistema tecnológico andino. Es motivo también por lo que el andino es muy reservado ante los asesores técnicos.

En otra parte (Van Kessel, 1993, 21-28) hemos descrito el ritual de la Noche Buena en Lirima, Tarapacá, Chile, como ejemplo de un ritual andino de producción. Los pastores se reúnen, como dicen: "para hacer nacimiento". En lo esencial existe en confeccionar llamitas de greda que son consideradas como un anticipo, o preexistencia, en calidad de símbolo del ganado que ha de nacer en el año que se avecinda, y que nacerá con las mismas cualidades que el pastor expresa en greda. El contexto ritual con su "huilancha" les confiere su fuerza y eficacia de símbolo, que "realiza lo que significa".

La confección ritual de las llamitas de greda y las ceremonias concomitantes - y el ritual de producción en general - nos hace entender que el pastor y el campesino aymara, en su trabajo, está "celebrando un proceso de creación y renovación de la vida", al tiempo que el ganadero y el agricultor europeo en su trabajo productivo sólo están "produciendo un valor económico", según el modelo (secularizado) de la creación bíblica. La ceremonia - a pesar de ser un asunto muy serio - tiene también un carácter lúdico, muy compatible con el ritual religioso del aymara y la seriedad que le corresponde. Pero, más que agregar un simple elemento lúdico, el ritual de producción que se realiza en momentos culminantes del proceso de trabajo - iniciación y clausura de los ciclos agrícola y ganadero; de obras de construcción de *minkas* y de *faenas* - transforma el trabajo en una actividad festiva, haciéndolo atractivo, alegre, estimulador. El mismo efecto: fiesta, alegría, entusiasmo como en un juego o un partido de fútbol, tiene la ritualización competitiva de las labores mismas, en particular las labores colectivas como la rotura de la tierra, la siembra, la cosecha, la limpieza de los canales, la construcción de caminos, canales, andenes, etc., labores todas enmarcadas en rituales religiosos y realizadas en un ambiente alegre y competitivo por dos bandas de trabajadores que representan *arajsaya* y *manqhasaya* y que están encabezadas cada uno por un *capitán*. Esta ritualización competitiva del trabajo colectivo, sigue el modelo de

la organización social aymara, estimula la productividad de la jornada y favorece la participación de los trabajadores.

Más tarde, seis u ocho semanas después de "hacer nacimiento" (de la tropa!), el pastor aymara celebrará otra ritual de producción para su ganado: el floreo, con la *quilpa* de los maltones y las escenas expresivas de un matrimonio simbólico entre los padrillos de la tropa.

La *quilpa* - la marca del ganado por una perforación en la oreja - representaría una antigua ceremonia de la fertilidad que se realiza a modo de un rito de pasaje en el momento de la iniciación de la vida sexual.

Otras ceremonias que integran el ciclo del ritual de producción de los pastores son: la previsión del tiempo que tiene lugar en la primera semana de Agosto; la llamada de la lluvia cuando ésta tarda, efectuada en la primera semana de Enero; el homenaje al *jutur*, que es un ojo de agua o una laguna y que representa el lugar del origen mitológico de la tropa, salida ahí de la Tierra.

Finalmente queremos señalar que - aparte de estas figuritas de greda - en muchos rituales productivos de iniciación de labores, aparecen las imágenes "votivas", o "pre-figurativas", como las hemos llamado en una oportunidad, ya que éstas expresan una anticipación simbólica del fruto o del éxito que se espera del trabajo a realizar.

3. LA ÉTICA Y LA CONCIENCIA ECOLÓGICA DEL ANDINO.

José Estermann¹⁴, - diríamos: un filósofo andinizado en el Cusco - muestra que el pensamiento andino parte de siete principios, que todos combinan cosmovisión con ética; pensamiento con praxis. En estos principios encontramos la garantía que ofrece el andino para una tecnología y una economía sostenibles. A continuación los resumimos para bajar un peldaño más al nivel de la praxis y de la ética del andino en el campo de su economía.

3.1 La relacionalidad de todo ser y de todo acontecer.

La concepción del individuo autónomo es fundamental para el pensamiento moderno. En cambio, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está bien insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples. Si una persona ya no pertenece a una comunidad (ayllu), porque ha sido excluido o se ha excluido él mismo, es como si ya no existiera¹⁵.

La relacionalidad como principio trascendental se manifiesta en todos los niveles y de las más diversas maneras:

- El intercambio entre cielo (hanaq pacha) y tierra (kay pacha) en los fenómenos atmosféricos y cósmicos es la garantía para la vida y la perduración en el tiempo.
- La relación viva con los antepasados garantiza la continuidad moral y epistémica.
- Las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (minka, ayni) recién hacen posibles el bienestar y la fertilidad.
- Las relaciones de parentesco juegan en la lucha por la sobrevivencia un papel indispensable; relaciones libremente escogidas (el llamado 'matrimonio de amor') son secundarias en comparación con aquellas relaciones determinadas por nexos étnicos o familiares. Una decisión independiente para una pareja de vida es en el contexto andino algo absurdo, tanto moral como existencial. Un matrimonio es un acontecimiento colectivo y no un asunto entre dos individuos autónomos.
- Finalmente la relación religiosa precede ya como acto colectivo a la decisión personal del hombre particular. Re-ligio es relación por excelencia. La fe siempre precede a la libertad. pero muchos estudiosos suelen llamar esto de manera peyorativa "tradicición".

El individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (u-tópico), sin fundamento (anárquico) y sin centro (ex-céntrico).

3.2 El cosmos como sistema ético.

Cuando en Occidente, a causa de la Ilustración, la naturaleza y el cosmos entero aparecían cada vez más como una mega-máquina sin alma, la ética a la vez se retiraba cada vez más hacia el interior de la persona particular. Contrastando con esto el pensamiento andino subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. Todo está (éticamente) relacionado con todo. El cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Por eso un trastorno o una interrupción de tales relaciones tienen entonces consecuencias cósmicas. Lo más evidentemente este principio se manifiesta en la relación con la Pachamama. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos, la Tierra produce y es fértil. Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehusa cumplir con su papel maternal, con el efecto de que la muerte aparezca de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias). La relacionalidad universal como núcleo verdadero del pensamiento andino es en su esencia una ética y carga a los humanos con una tremenda responsabilidad. Ya que sus actos nunca son privados, las consecuencias de sus actos afectan a la salud y la vida de toda la comunidad y de todo el universo, inclusive la vida de la chacra y el clima.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato, sino afectan el orden cósmico en su totalidad. Desastres naturales como granizo, sequía o inundaciones son el resultado de un trastorno ético del orden universal. Si por ejemplo un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales ésta está intangible, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región. Lagunas existentes son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones; estas últimas sucedieron como castigo para un trastorno del orden cósmico preestablecido.

3.3 El principio de la complementariedad.

Dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementariedad y reciprocidad. El principio de complementariedad significa que a cada ser y cada acción corresponde un elemento complementario y que estos dos recién forman un todo integral. El contrario de una cosa no es su negación, sino su contraparte, o sea su complemento y su correspondiente necesarios¹⁶. Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche - aunque oposiciones - vienen inseparablemente juntos. Recién el nexo complementario puede sacar el ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo con vida.

La complementariedad se manifiesta en el pensar y vivir del hombre andino de diferentes maneras:

- El hombre ANDINO se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (ó-ó), sino casi siempre hacia un y-y reconciliante. Esta característica es conocida como el principio del iskay-uya, de tener dos caras.
- En el quechua por ejemplo no hay palabra propia para "mal"; cielo (hanaq pacha) e infierno (uray pacha) son dos aspectos complementarios del mundo terrestre (pacha).
- Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente, un hombre sin familiares prácticamente condenado a muerte.
- Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos en una parte de arriba (ARAJ/HANAN) y otra parte de abajo (MANQHA/URAY). Entre las dos partes existía, resp. sigue existiendo una competencia a veces muy fructífera que dinamiza la comunidad.

3.4 El principio de la reciprocidad.

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementariedad en lo moral y práctico: Cada acción recién cumple

su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales.

La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bi-direccional; es decir: recíproca. Una relación en la cual uno sólo da (activo), y el otro sólo recibe (pasivo), no es imaginable para la filosofía andina, si se trata de una relación perdurable.

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en aquellas de la religión, de la agricultura, del trabajo y de la familia. Los ejemplos son múltiples.

- La relación con lo divino es una relación de correspondencia mutua: Si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: Si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio etc.), yo estoy obligado de cumplir los requisitos rituales.
- En la relación con la tierra (pachamama) el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida. Este es el comienzo de todo el extenso y sofisticado ritual agrícola que Marani y Taniro han de atender. Para lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica con mesas, pagos y despachos. Solamente de esta manera la tierra sigue produciendo con toda seguridad.
- La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el ayni: Si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día.
- Y por fin la reciprocidad rige también en la familia donde es una condición social necesaria: Como compensación para la crianza y educación de los niños, estos deben de apoyar y cuidar a sus padres en la vejez.

3.5 El concepto cíclico del tiempo.

En una sociedad predominantemente agraria y en una región sometida a los cambios estacionales, no es raro de encontrar una concepción cíclica del tiempo. La concepción andina del tiempo contradice a dos principios de la filosofía occidental: a) el tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes; b) el tiempo se mueve de manera unilineal hacia el futuro¹⁷. El primer punto necesita una explicación:

En contraste con la continuidad y uniformidad del tiempo (a) el pensamiento andino recalca la discontinuidad (inconstancia) y determinación cualitativa del tiempo. En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas cualidades del tiempo están relacionadas de preferencia con cambios agrarios y cósmicos. En ciertos tiempos la tierra, Pachamama, es particularmente activa y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad. En otros tiempos "muere" la tierra (Viernes Santo) y tampoco se la toca. La luna llena es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha, etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.). Entonces existen tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas.

3.6 Correspondencia y transición entre micro- y macrocosmos.

Tanto los diferentes tipos de relaciones (complementaridad, reciprocidad) como también la significación fundamental del calendario agrario nos revelan un rasgo elemental del pensamiento andino que Estermann llama el "principio de correspondencia": El orden cósmico y el orden humano corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras. Es una correspondencia representativa y simbólica. Las polaridades cósmicas entre sol y luna, día y noche corresponden en el nivel humano con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron representados simbólicamente por el Inca como Hijo del Sol, y su esposa Qoya como

descendente de la Luna. Los nevados más importantes todavía corresponden con ciertas estrellas o constelaciones astrales.

En este sistema de correspondencias los fenómenos de transición tienen una importancia especial. El micro- y el macrocosmos no están separados totalmente uno de otro, sino que interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias, y por eso necesitan cuidado especial y profundo respeto. En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados chaka (o chakana: puente) tienen un carácter sagrado.

Ejemplos de chakana son: El relámpago (illapa), el arco iris (k'uychi) y la neblina (phuyu) son "puentes" divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia la infinidad del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (Apu). También los manantiales (Pukyu) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de Madre Tierra. Las transiciones entre día y noche - amanecer y atardecer -, como también los cambios de luna y los solsticios necesitan una atención y un acompañamiento ritual-simbólico especial de parte del hombre para que la vida siga en su orden establecido. La fiesta del solsticio de invierno (Inti Raymi) representa simbólicamente la precaución que el sol haga crecer nuevamente su recorrido para garantizar una vez más la siembra y por lo tanto la vida en general. Así las "transiciones" agrícolas - siembra y cosecha - tienen que ser acompañadas ritualmente por el hombre.

También las transiciones en la vida del individuo - los rites de passage - requieren en el ámbito andino de un acompañamiento ritual-simbólico especial por parte del ser humano; mencionamos los ritos en torno a embarazo y parto, el primer corte de cabello, la entrada a la adolescencia, como también el acompañamiento ritual en la muerte. Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen como finalidad

de establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos pero complementarios para asegurarse de la relacionalidad fundamental entre estos y para protegerse del peligro que está latente en estas "transiciones". En actos simbólicos la comunidad humana ejecuta en lo pequeño lo que pasa realmente en dimensiones cósmicas. La base de estas prácticas es la conciencia de la relacionalidad y correspondencia de todo ser, tanto en lo grande como en lo pequeño.

3.7 Conciencia natural.

Donde en Occidente encontramos la "conciencia sobre-natural" o "teocéntrica" del cristianismo medieval, y la "conciencia antropocéntrica" del pensamiento moderno, el pensamiento andino no es ni antropocéntrico, ni sobre-natural. Si el hombre se desliga de las múltiples relaciones con el mundo natural, esto significa entonces su caída, sea como individuo o sea como especie. La "conciencia natural" del hombre andino recalca la afinidad y complementariedad fundamental entre naturaleza humana y non-humana. La posición privilegiada del ser humano no se debe a que, por su inteligencia, trasciende el mundo natural y la deja atrás, o sea, no se debe a su "des-naturalización", sino precisamente a su lugar *dentro* del sistema cósmico. En este sistema el hombre tiene una posición intermedia (y mediadora), como una chakana entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito agrícola-ganadero y en el ámbito humano.

El dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo anorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La Pachamama es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (es decir: arada); llamas y alpacas, pero también manantiales y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre. La "conciencia natural" es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, que es el primer principio de la filosofía andina.

CONCLUSION

Resumiendo: el pensamiento y la conciencia ética andina parte de siete principios: 1. Su núcleo principal es la relacionalidad de todo acontecer y ser, la cual está opuesta a cualquier aislamiento y absolutización del individuo. 2. Desde el punto de vista práctico este sistema de relaciones aparece como una ética cósmica y una conciencia ecológica. Resaltan dos formas particulares de relacionalidad: (3) la complementariedad y (4) la reciprocidad. Estos son una garantía del andino para una economía sostenible y una tecnología cuidadosa y benévola de la ecología. Los tres otros principios apoyan y refuerzan la conciencia ecológica del andino; son: (5) el concepto de tiempo que es básicamente cíclico; la pretensión de alterar el ciclo del tiempo, que es el ciclo de la vida, sería torpe, e insano. (6) el principio de la correspondencia entre el orden cósmico y humano, en la que se manifiesta la conciencia de la afinidad principal entre todos los seres; la co-existencia y la con-vivencia ecológica de los Runa con su entorno natural; y (7) la llamada “conciencia natural” que se manifiesta en una actitud de cuidado y profundo respeto del ser humano hacia la totalidad de la naturaleza.

Resumiendo el argumento de nuestra tesis: La garantía para una propuesta del desarrollo basada con una tecnología y una economía no dañinas sino recreadoras para el medio natural y apropiadas (cultural y socialmente, económica y ecológicamente); esta garantía ofrece el andino 1) cuando persigue una economía de bienestar seguro y duradero, en vez de una economía del crecimiento indefinido; 2) cuando persiste en su cosmovisión tradicional andina con su ética cósmica de relacionalidad universal y de complementariedad, y con su praxis tradicional de reciprocidad, co-existencia y con-vivencia; en breve: su conciencia ecológica andina y su pensamiento agrocéntrica.

Notas

s.a. Liminality and morality; M.S.

¹ Aporte al Seminario Internacional: "Políticas sociales y desarrollo humano sostenible"; Puno-Perú, 28-30 Oct., 1996.

² "Impedido", porque se ha vuelto incapaz, sin dirigencia, sin coordinación y sin organización social; a la vez que se le niega el derecho y los recursos.

³ C. Alvares, *Homo Faber; Technology and culture in India, China and the West*. Nijhof, Den Haag, 1980.

⁴ R. Kusch, *El Pensamiento Indígena Americano*; México, 1970.

⁵ Sin embargo, hay muchos mitos aymaras y andinos que coinciden en el mismo esquema de significados mitológicos. Citamos los mitos de: Viracocha, Manco Capac, Thunupa, Pariacaca, los hermanos Ayar, etc. Fernando Montes Ruiz (en su libro: *La Máscara de Piedra; Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia*; La Paz, 1986) realizó un análisis de sus contenidos muy penetrante. Demuestra que la Pachamama es concebida como la madre que nutre, protege y sustenta a los seres humanos, los que son sus hijos. Ella es considerada como la madre del Heroe Civilizador, el símbolo de la cultura humana y en particular la agricultura. Además de Pachamama, se concibe, en una tradición tal vez secundaria, el mito del dios fertilizador o procreador, proyectado en el sol, el rayo, los achachilas de los cerros, el Inca, etc., que representa el buen genio y el ambiente del *Fas*, y que despierta la capacidad generadora de la Tierra. Es el arajpacha, el mundo de arriba. Pero estas divinidades son tan "inmanentes" como la Pachamama. El mismo carácter inmanente revisten las divinidades del manqhapacha, como Supay, el T'io, etc., que representan el genio maligno y el ambiente del *Nefas* (la maldad, la obstrucción y la destrucción). Las figuras del manqhapacha atentan contra la obra (pro-)creadora de Pachamama, que resulta de su interacción fertilizadora con el representante del arajpacha y de la obra civilizadora de sus hijos, los heroes de la cultura que nacen de esta interacción. La prueba de la pervivencia de esta mitología andina se encuentra en los resultados del análisis de los mitos andinos modernos, como de: Equeco, Supaya, Inkarrí, y otros más.

Montes demostró que de su análisis resulta el mismo esquema de significados mitológicos.

- ⁶ Con la secularización de la cultura occidental, desapareció Dios de la perspectiva. Quedó solamente el hombre, ahora como propietario absoluto y autónomo de la tierra y sus cosas. Porque se siente dueño, la relación de propiedad lo ha enajenado de su medio natural, de modo que se concibe a sí mismo como totalmente distinto del mundo en que vive, y hasta trascendente, y opuesto a él. Además de sentirse dueño, el Homo Faber occidental se concibe ahora como el creador autónomo de todos los milagros de la tecnología moderna. Su utopía es que espera al día en que podrá demostrar su "omnipotencia", y su capacidad de crear - con su ingeniería genética, etc. - a su propio hombre: ese día será para él el "sexto día" de su propia obra de la creación tecnológica, para luego descansar en la feliz ilusión de su omnipotencia creadora y para ver cumplida la promesa de la serpiente: "Entonces serás como Dios" (Gen. 3/5).
- ⁷ En detalle, se trata de: 600 millones de Islamitas, 29 millones de Judaístas y 930 millones de Cristianos que incluyen: 480 millones de Católicos, 210 millones de Protestantes, 200 millones de Cristianos orientales separados y 40 millones de Anglicanos, según un censo de 1988.
- ⁸ "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; éste es el primero y el más importante de los mandamientos. Y después viene otro semejante a éste: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Toda la Ley y los Profetas se fundamentan en estos dos mandamientos" (Mt. 22/36-38).
- ⁹ H.Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*; Boston, 1964.
- ¹⁰ El crecimiento de la población andina en los siglos 14 y 15 y hasta 1534, ha demostrado que crecimiento económico equilibrado es posible a partir de estos principios meta-técnicos y meta-económicos.
- ¹¹ Otros ejemplos son: el mercado de las baratillas observado en fiestas patronales y santuarios; pero también los montículos de piedras ante la apacheta, que representan la abundante mercadería que el viajero espera traer a su regreso; los avíos con que se adorna el Ekeko; el juego de la cosecha en la oportunidad de las

ceremonias de la previsión del tiempo que ocurre en Agosto(!); el algodón y el agua en las ceremonias de la llamada de la lluvia, los que significan las nubes y la lluvia; los adornos del interior de la vivienda, en forma de lindas plumas de quinoa y rebozantes mazorcas de maíz, "para que nunca falte la comida en la casa", etc.

- ¹² Los símbolos prefigurativos "imitan su finalidad", según Frazer, ante la divinidad creadora y favorecedora, ante los difuntos que vigilan por los vivos y ante toda la comunidad.
- ¹³ La teología católica de los sacramentos define la efectividad de los sacramentos, como operando *ex opere operato*, es decir: por la propia fuerza del rito realizado, y en su consecuencia, define también la presencia real de Cristo en la hostia consagrada o el pan eucarístico. Los símbolos del ritual aymara de la producción, son como la semilla vitalizante del proyecto laboral y de su fruto; son como el comienzo concreto de su realización exitosa. Demás está, decir que con este ritual comienza la labor productiva del aymara, y que en su pensamiento la tecnología simbólica forma parte esencial de su saber bien producir, digamos: de su tecnología.
- ¹⁴ J. Estermann: Filosofía andina; elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado (MS, 1992).
- ¹⁵ Estermann agrega: Desligarse del conjunto de la naturaleza - una reivindicación de la Ilustración - significa para el hombre andino prácticamente firmar su propia sentencia de muerte. El fundamento ('arché') de toda vida, de todo actuar y saber es la relación. Sin ella nada existe. La relación precede a los relatos y los constituye. El sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento. La trascendencia del sujeto es pura apariencia, la soberanía del hombre particular es auto-engaño. Sin relación no 'hay' individuo.
- ¹⁶ Estermann explica: Por lo tanto el principio de complementariedad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción y al concepto de 'substancia'. El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo puede ocurrir al mismo tiempo con su contrario (-M(pt1&-pt1)); el principio de complementariedad en comparación quiere decir que esto sí es posible (M(pt1&-pt1)), más aún que en cierto modo es necesario (N(pt1&-pt1)). Dicho de otra manera: Según el principio de complementariedad no hay negación

absoluta, sino sólo relativa. A nivel ontológico esto significa un rechazo a la concepción de 'substancia' como un ser que existe en y de sí mismo (ens ex se subsistens). Según el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios, es 'substancia' en este sentido, porque nada es suisuficiente y nada puede existir de manera absoluta. El ente recién al relacionarse se vuelve completo y se puede realizar. Lo absoluto es justamente lo deficiente, lo incompleto y lo que necesita complemento.

- ¹⁷ Estermann explica el segundo punto (el tiempo cíclico/progresivo): En contraste con la linealidad y progresividad (b) el pensamiento andino recalca el carácter cíclico del tiempo. Un primer ciclo básico es determinado por las fases de la luna que también determinan la fertilidad de la mujer (y por lo tanto del ser humano en general). Un segundo ciclo se muestra en el año agrícola, con los dos puntos culminantes de siembra y cosecha. Un tercer ciclo está formado por las rotaciones de cultivo y los tiempos de barbecho en la agricultura (de acuerdo con la composición del suelo y al tipo de cultivo: cinco a diez años). menciona dos ciclos más: un cuarto ciclo que se determina por las generaciones, y un quinto ciclo en los periodos o épocas históricas: 1.El tiempo primordial y la creación (Pachakamaq). 2.El tiempo de los antepasados (Ñawpaq Machulakuna, Gentiles, Machu Inka). 3.El tiempo de los Incas y de la Conquista. 4.El período moderno. 5.El futuro.

BIBLIOGRAFIA

Alvares, C.

1980 Homo Faber; Technology and culture in India, China and the West. Nijhof, Den Haag.

Berg, H. van den

1989 "La tierra no da así no más". Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. CEDLA, Amsterdam.

Bolhuis, E. y J. van der Ploeg

1985 Boerenarbeid en stijlen van landbouwbeoefening: een socio-economisch onderzoek naar de effecten van incorporatie op agrarische ontwikkelings patronen in Italië en Peru. Leiden.

Estermann, J.

1992 Filosofía andina; elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado (MS, 1992).

Kessel, J. van

1976 La pictografía rupestre como imagen votiva: un intento de interpretación antropológica; en: Homenaje al Dr. Gustavo le Paige, SJ. U. del Norte, Antofagasta.

1980 Holocausto al Progreso: los Aymaras de Tarapacá. CEDLA, Amsterdam.

1993 Tecnología aymara: un enfoque cultural; Cuadernillo de Investigación #3, CIDSA, Puno.

Kusch, R.

1970 El pensamiento indígena americano. Puebla.

1987 Las religiones nativas. Buenos Aires.

Lemaire, T.

1986 De indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld. AMBO, Baarn.

Marcuse, H.

1964 One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society; Boston.

Montes Ruiz, F.

1986 La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia. La Paz.

Niemeier, H.

1972 Las pinturas rupestres de la Sierra de Arica; Santiago.

Ploeg, J. van der

1989 Knowledge systems, metaphor and interface: the case of potatoes in the peruvian highlands; en: N. Long (Ed.): Encounters at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development. LH, Wageningen.

Tomoeda, Hiroyasu

1985 The llama is my chacra: metaphor of andean pastoralists; en: Shozo Masuda, Izumi Shimada & Craig Morris (Eds.): Andean ecology and civilization, an interdisciplinary perspective on andean ecological complementarity. Tokyo, the University of Tokyo Press, 1985, p. 277-299.

Tschopik, H.

1968 Magia en Chucuito. Los Aymara del Perú. III, México.

Turner, V.