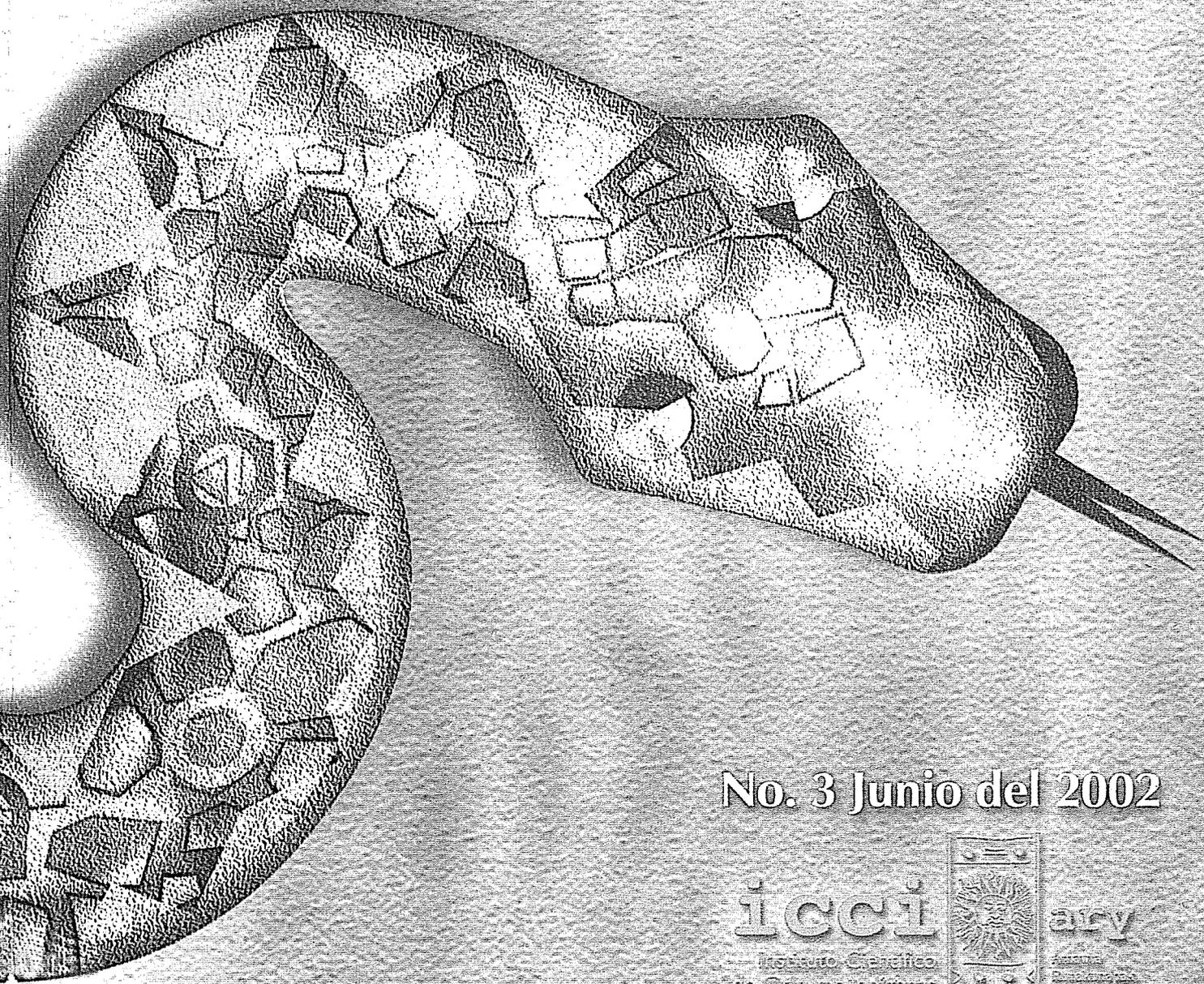


YACHAYKUNA

SACHA BAE RUENAS
PUBLICACION DEL INSTITUTO CIENTIFICO DE CULTURAS INDIGENAS



No. 3 Junio del 2002

icci

Instituto Científico
de Culturas Indígenas



ary

Asociación
Ecuatoriana
de Yachay

icci

Instituto Científico
de Culturas Indígenas



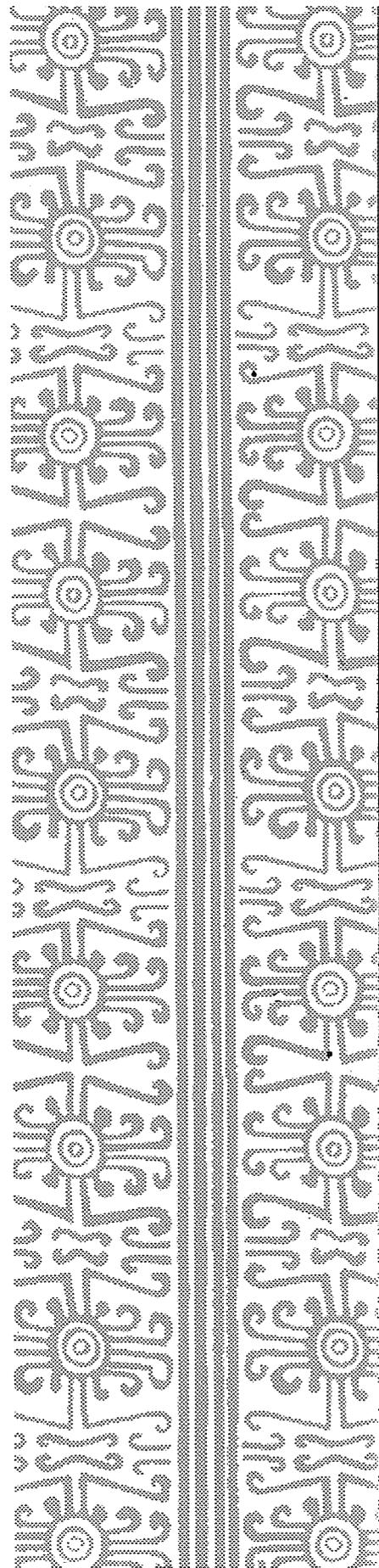
ary

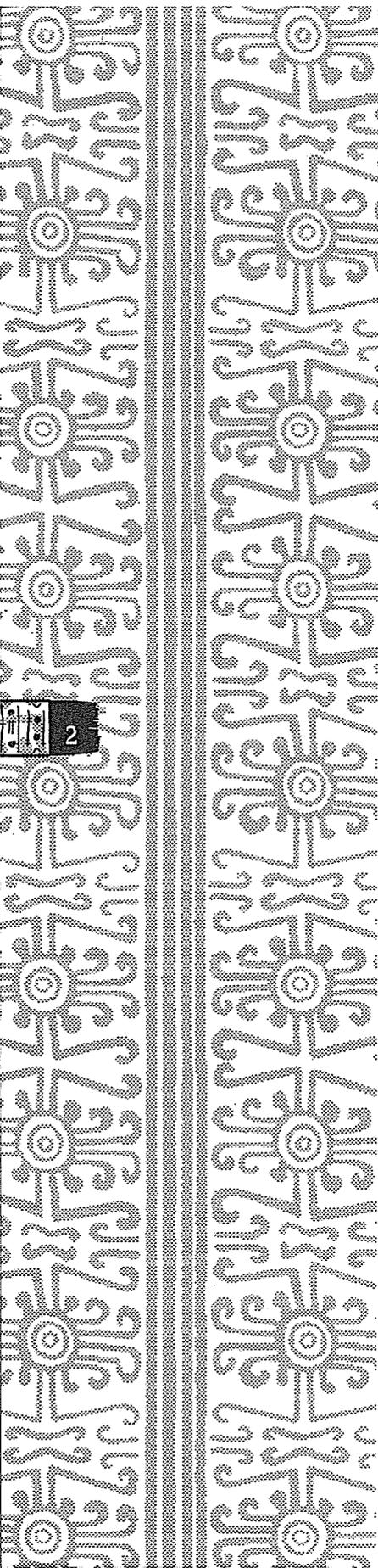
Amawta
Runakunapak
Yachay

Yachaykuna

(S A B E R E S)

J u n i o d e l 2 0 0 2





REVISTA YACHAYKUNA

No. 3, junio del 2002

Revista Semestral

Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Dirección Editorial: *Luis Macas*

Edición: *María Ullauri y Ménthor Sánchez.*

Coordinación General: *Alicia Vacacela*

Edición electrónica: *Marc Becker*

Diseño y Diagramación: *Rocamadour*

ISBN en trámite.

© Los artículos de la presente revista
son propiedad intelectual del ICCI.
Pueden ser reproducidos citando la fuente.

ICCI

Instituto Científico de Culturas Indígenas

Dirección: Buenos Aires 1028 y Estados Unidos,

Apartado postal: 17-15-50B

Telefax: 593 2 2229 093

Quito-Ecuador

E-mail: icci@ecuanex.net.ec

Web site: <http://icci.nativeweb.org>

IN

Int

Luis

Alfr

Car

Alt

Pal

INDICE

Introducción	4
<i>Luis Macas</i>	
• Derecho Indígena y Derecho Consuetudinario.	6
<i>Alfredo Lozano Castro</i>	
• La Cosmología Andina, modelo simbólico de la Ciudad Andina.	12
<i>Carlos Bautista</i>	
• Experiencia de la Administración de Justicia propia en la comunidad de Pijal.	58
<i>Alberto Conejo Arellano</i>	
• La Identidad Cultural y la Migración.	74
<i>Pablo Dávalos</i>	
• Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica.	88
• Boletín ICCI-Rimay: Sumario de números publicados (enero 2002 - junio 2002)	106
• Revista Yachaykuna (Saberes), Contenido números anteriores (Abril 2001, Diciembre 2001)	108
• Índice onomástico	110

INTRODUCCION

La presente edición esta dedicada a revisar el proceso de lucha del Movimiento Indígena ecuatoriano, sus logros, sus debilidades y algunas interrogantes, especialmente, en los últimos años y en varios campos o temas como el de la identidad, del derecho consuetudinario, de la cosmovisión y ciertos procesos políticos.

Podríamos decir, que la lucha de los Pueblos indígenas ha pasado por varios momentos históricos. Uno de ellos tiene que ver con el enfrentamiento y resistencia al poder monárquico español y a sus aliados criollos y mestizos, resistencia sin la cual hubiese sido imposible continuar con la organización social y política para enfrentar al poder constituido en la república y el estado nacional, en manos de una burguesía naciente.

Bien podríamos decir que es a finales de este siglo, en donde el Movimiento Indígena empieza a fortalecer sus luchas y a posicionar sus derechos colectivos frente a la sociedad y frente al estado uninacional, sin antes haber pasado por una lucha estrictamente reivindicativa, de carácter étnico-cultural con el planteamiento de demandas locales en favor de las comunidades y sus organizaciones, entre las cuales se pueden mencionar la reconquista de la tierra, el mejoramiento de la calidad de la vida, la implementación de servicios básicos, etc. Este período que fue apoyado por un sector de la Iglesia Católica, especialmente, aquella tendencia conocida como la Teología de la Liberación, cuyo máximo representante, Monseñor L. Proaño, advirtió a los dirigentes y a las bases de aquel entonces, que no es posible una liberación espiritual sin una liberación social; posteriormente, es en el mismo accionar político que las comunidades, sus organizaciones de base y sus dirigentes empiezan a establecer otro tipo de lucha y demanda; pues ya no es solamente una lucha local o doméstica, sino que la lucha empieza a diversificarse y ampliarse con la relación y participación de otros sectores sociales como los campesinos, trabajadores, estudiantes, intelectuales, etc., de modo que el Movimiento indígena, políticamente da un paso cualitativo, pasa de una lucha local a una nacional e incorpora en su plataforma política la demanda de la mayoría de los sectores sociales y hace de su lucha una lucha de carácter nacional, es decir, una lucha étnica y de clase.

En esta lucha de resistencia, de reivindicación y de liberación social de todos los sectores sociales explotados, el Movimiento Indígena tiene como objetivo político fundamental, la construcción de un Estado Plurinacional y de la sociedad multicultural; construcción que tiene que partir desde los mismos poderes locales o gobiernos alterna-

tivos, es decir, es a partir de estas experiencias que el Movimiento Indígena tiene que materializar su discurso de la interculturalidad, del respeto a los derechos colectivos, de la participación ciudadana, de la distribución de los recursos, etc.

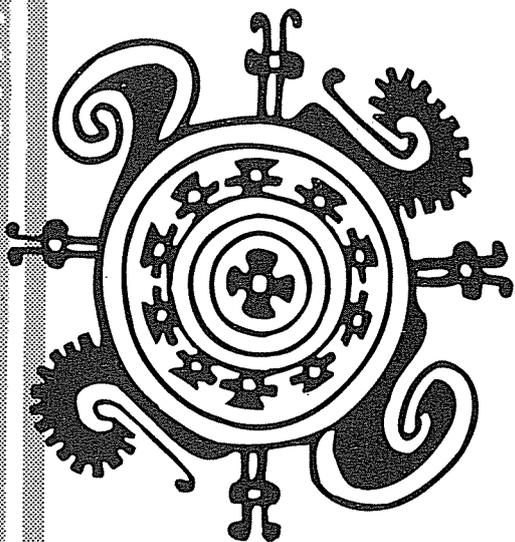
Sin duda que dentro de las motivaciones históricas de lucha del movimiento indígena, ha estado presente como punto de partida nuestra cultura, nuestra diversidad, nuestros lenguajes y nuestras costumbres, es decir, el punto de partida ha sido ubicar, rescatar y fortalecer nuestra identidad como Nacionalidades y Pueblos; en este caso la premisa básica para comenzar, no ha sido solamente el factor económico y todo el proceso de explotación, sino que han ido de la mano cultura y economía, identidad y explotación económica; pueblos indígenas y sectores sociales mestizos y afroecuatorianos; campo y ciudad; etc., por eso es que en esta relación social y política se vienen planteando las demandas al Estado y al gobierno ecuatoriano.

Ahora bien, el proceso de la identidad como todo hecho histórico requiere un proceso de reconstrucción permanente de todas las Nacionalidades y Pueblos, se nutre de una investigación constante de nuestros ancestros, de los lenguajes, idiomas, filosofías que se pueden ir reconstruyendo, teniendo presente, que tal intento por rehacer y recrear las culturas tiene sus límites de tiempo, dado que no es posible volver al pasado, a un supuesto punto originario y constatar realmente cómo fueron nuestros antepasados; también tiene límites gnoseológicos, tecnológicos, económicos y políticos, es decir, no podemos rehacer a las culturas tal como fueron, sin antes tener en cuenta su historia, sus luchas, sus vestigios y una cierta manera de reconstruir y de interpretar las culturas actuales. Entonces, la cultura y la identidad no son manifestaciones puras, eternas y fijas, sino que son maleables o cambiantes según las condiciones sociopolíticas de cada país, nacionalidad, pueblo y comunidad.

Por último, conviene tener presente que demandar una Nacionalidad requiere definir y demarcar territorios, requiere de un marco jurídico y político con cierta autonomía y autodeterminación para la gestión de su circunscripción territorial, por ello, aquí es útil resaltar las conquistas del Movimiento Indígena, especialmente, en cuanto a sus derechos colectivos y a la propuesta de la Ley de la Administración de Justicia Indígena que exige competencias territoriales, políticas, administrativas y judiciales desde nuestra propia cosmovisión.



Luis Macas



Derecho Indígena y Derecho Consuetudinario

CONSUECUDINARIO, equivale a COSTUMBRE, a lo ARCAICO (según Guillermo Cabanelas) y no significa precisamente institucionalidad jurídica; que es el caso del Derecho Indígena, por lo tanto, es muy aventurado enmarcar a lo que hoy llamamos el Derecho Indígena, bajo la cobertura del Derecho Consuetu-

dinario. También se asigna al Derecho Consuetudinario o de Costumbres o de normas, y reglamentaciones no escritas, que puede ser el caso del Derecho Indígena. En este contexto se le ha dado un tratamiento indiferente o tal vez con mucho prejuicio al tema de lo consuetudinario.

la ins
Puebl
maci
ducci
tituci
econ
rolla
llada
del p
mund
VALC

RECI
los sí
ració
socia
DIGE
solut
rech
Son
nes
table
ción,
norm
posil
vidu
de p
vidu
mas
el m

cas

a

o

o

cho

de

tas,

ndi-

un

mu-

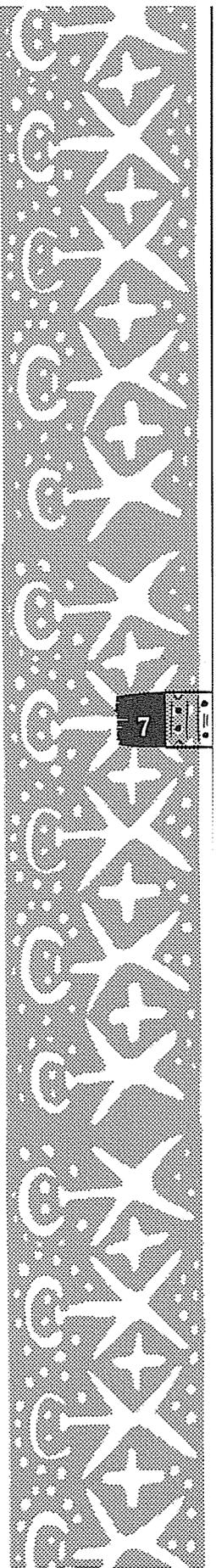
di-

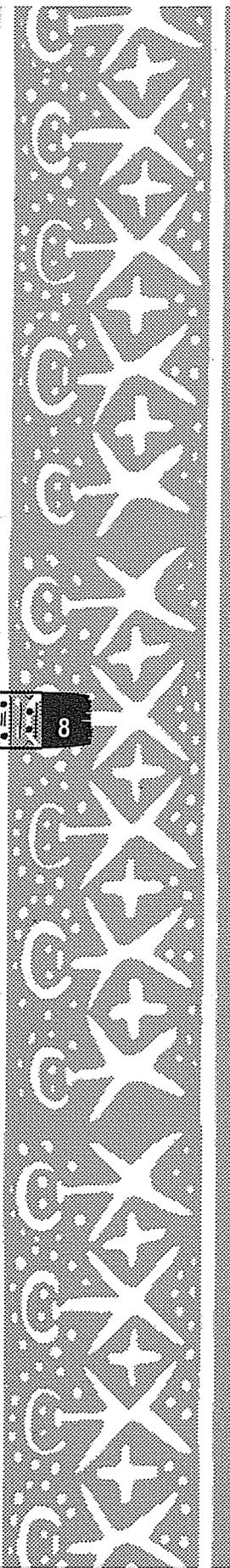
A pesar de los cambios sufridos en la institucionalidad y las normas de los Pueblos Indígenas, debido a las transformaciones sociales y las relaciones de producción perviven y están en vigencia instituciones sociales, culturales, políticas, económicas y jurídicas, unas más desarrolladas que otras. Instituciones desarrolladas en función de la lógica indígena, del pensamiento y su concepción del mundo: sus PRINCIPIOS, NORMAS y VALORES.

Los principios de SOLIDARIDAD, RECIPROCIDAD y COLECTIVIDAD, son los sustentos fundamentales en la elaboración de la normativa, el ordenamiento social y el surgimiento del DERECHO INDIGENA. Por lo que se establece con absoluta claridad las diferencias entre el derecho indígena y el derecho positivo. Son dos etapas históricas, dos concepciones del mundo, dos sistemas los que establecen las diferencias, en la construcción, la aplicación y la práctica de las normas. Podríamos decir que el derecho positivo nace desde un proceso de individualización de la sociedad y con fines de preservar y precautelar intereses individuales y privados; y por ende las normas regularán las relaciones sociales en el mundo de los derechos individuales,

en un mundo de la competencia, y ante todo en la sociedad de economía de mercado y el capital y, a partir de esa concepción se percibe y se practica la justicia. En tanto que el Derecho Indígena se basa en fundamentos desde una visión de la colectividad y en función de regular y normar las relaciones en un mundo de la colectividad; la armonía en función de lo colectivo. En una sociedad de economía comunitaria como es el caso del mundo indígena, se explica que los conocimientos, los saberes son de carácter colectivo, los recursos de la comunidad son colectivos, al igual que las autoridades constituyen un cuerpo colegiado, es un colectivo de reconocido prestigio por toda la comunidad.

Las autoridades indígenas, son nominadas por una colectividad de acuerdo a la extensión territorial y al número de familias, ellos actúan colectivamente, durante el tiempo para el que fueron elegidos, ya sea en la COMUNIDAD, en el PUEBLO, o como en la NACIONALIDAD. Cabe recalcar, la actuación de la autoridad indígena es en sentido colectivo, sus decisiones y resoluciones se toman colectivamente a través de acuerdos y consensos generalmente con participación de la comunidad.





Desde este contexto y por las condiciones de su evolución y desarrollo, así como por su significado y contribución a la legislación ecuatoriana, a las ciencias jurídicas en general, el Derecho Indígena en la época actual debería constituirse en la principal fuente del derecho. De acuerdo al precepto constitucional de 1988, debería ser parte corporativa de la legislación ordinaria y de preocupación científica del legislador, de la administración de justicia y otros actores fundamentales de la sociedad, como las instituciones académicas. No se ha dado esta consideración o el debido tratamiento en función de su significado, precisamente porque se trata de normas no escritas, son elementos y prácticas en el mundo del empirismo, tal como se lo denomina: de usos y costumbres.

En la historia de la legislación ecuatoriana se evidencia también las políticas de exclusión, de aislamiento, al igual que en la cultura, la política, la economía. Toda la estructura institucional se manifiesta desde una imposición vertical, desde un Estado uninacional, unidimensional. Desde esta concepción, la práctica cotidiana del Estado es generar e implementar políticas de asimilación, y consecuentemente se ha agudizado el aniquilamiento de valores y saberes fundamenta-

les de nuestros pueblos y culturas. Es decir, que el Estado actúa desde una concepción eurocéntrica, una visión de homogeneidad cultural y por ende de un sistema jurídico con prejuicios sociales.

La razón de la lógica y el comportamiento desde la homogeneidad del sistema, del verticalismo por parte del Estado y la sociedad, es por la dificultad en la comprensión cabal de la diversidad cultural, histórica y regional del país. Pero fundamentalmente se explica las formas de aislamiento y exclusión debido a que el Estado fue constituido en base a los intereses de los sectores dominantes; y, el sistema jurídico-político del Estado se establece en función de cumplir el papel importante, cual es, defender los intereses de las élites criollas, con instrumentos institucionales proporcionados por la colonia desde el criterio y principio greco latino, así podemos señalar que el nacimiento del derecho en nuestro mundo proviene del Derecho Romano, o del Derecho Napoleónico y no precisamente de nuestras fuentes, que debería ser la fuente matriz de nuestra legislación nacional.

En este contexto, el Derecho Indígena, difícilmente será compatible con la legislación ordinaria, por cuanto son dos

La propuesta de Ley de Administración de Justicia Indígena es una iniciativa del Movimiento Indígena y constituye la elaboración de una Ley Secundaria que proviene de la prescripción constitucional en lo que hace relación al Art. 191 y que señala: "(de la función judicial) Las autoridades indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derechos consuetudinarios, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes..."

sistemas diferentes, producto de procesos históricos distintos y dos concepciones del mundo diferentes. Sin embargo, las condiciones actuales de la sociedad en la necesidad imperiosa de impulsar el proceso de fortalecimiento de la interculturalidad y el reconocimiento de la diversidad social, cultural y regional; así como la tarea urgente de armonizar la legislación nacional y el sistema jurídico, es necesario implementar los mecanismos adecuados a fin de recopilar, y sistematizar los reglamentos y más normas del Derecho Indígena, como un aporte a la innovación del sistema jurídico y la redefinición del Estado uninacional.

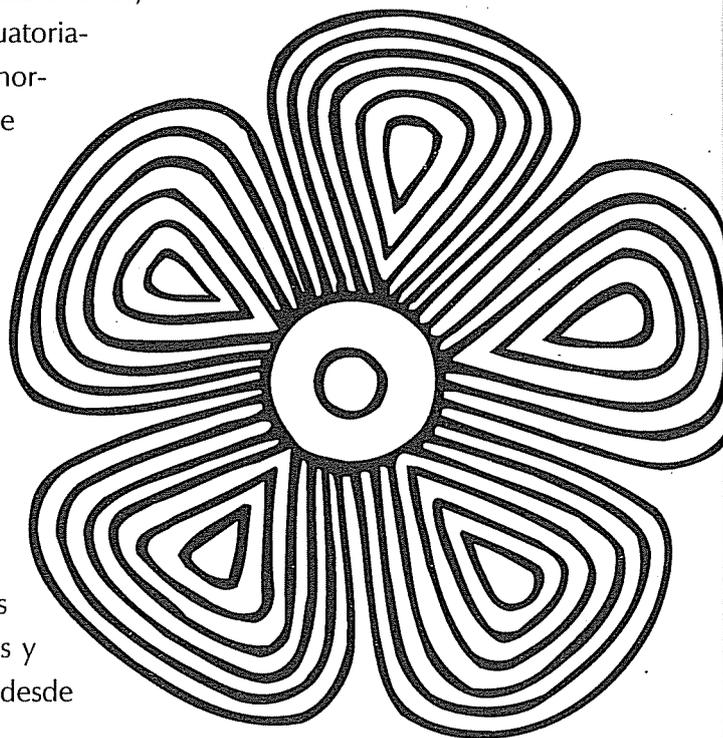
En esta dirección, el movimiento indígena ha realizado importantes contribuciones, como es la propuesta a la reforma Constitucional, en lo que hace relación a los DERECHOS COLECTIVOS, cuyo contenido versa sobre algunos derechos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. Sin duda, esta propuesta y debate posibilitarán la ubicación exacta del Derecho Indígena en el marco de la legislación nacional y la constitución política. El contexto de la realidad nacional, que tiene el carácter de pluricultural, multilingüe, nos permita deducir la necesidad del establecimiento de la PLURALI-

DAD JURIDICA teórica y práctica en el país.

Nos atrevemos a plantear la tesis de la pluralidad jurídica, a partir de una realidad social, cultural e histórica diversa del País, y en concordancia con lo que señala la Constitución Política del Estado en vigencia. La misma que fue reformada e incorporada propuestas desde la iniciativa indígena, como son los DERECHOS COLECTIVOS. En este sentido la Constitución prescribe, en el Art. 83. "Los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades, de raíces ancestrales y los pueblos negros, o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible". Esta normativa previene entonces que no solo es el simple reconocimiento superficial, sino permitir el ejercicio de sus derechos en su plenitud.

Aquello significa que los trece grupos étnicos adquieren la categoría de NACIONALIDADES, cuya definición implica, el reconocimiento y la vigencia constitucional de las diversas identidades indígenas y del pueblo afroecuatoriano, desde

donde se deriva la existencia de varios sistemas culturales, económicos, políticos y sistemas jurídicos vigentes. Es más, el Art. 84; 7, de la Constitución prescribe, "Conservar y desarrollar las formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicios de la autoridad". Donde la Carta Magna, además de reconocer y garantizar las formas de convivencia como nacionalidades, su organización social, emite el mandato a ejercer la autoridad respectiva.



tra so
ciona
tía y l
gislac
desde
Dere
porta
análisis
lar y
ción
tinad
genas
nes, e
tudío
mas y
muni
rán e
cient
nació
asegu
real,
el m
Estad
ro, p
jurídi
mien
rídica
iniciá

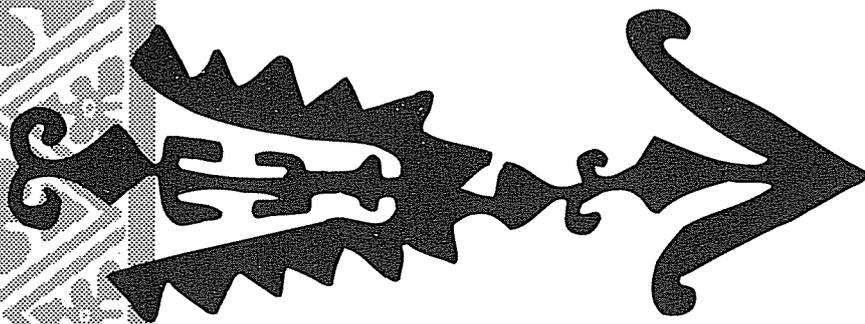
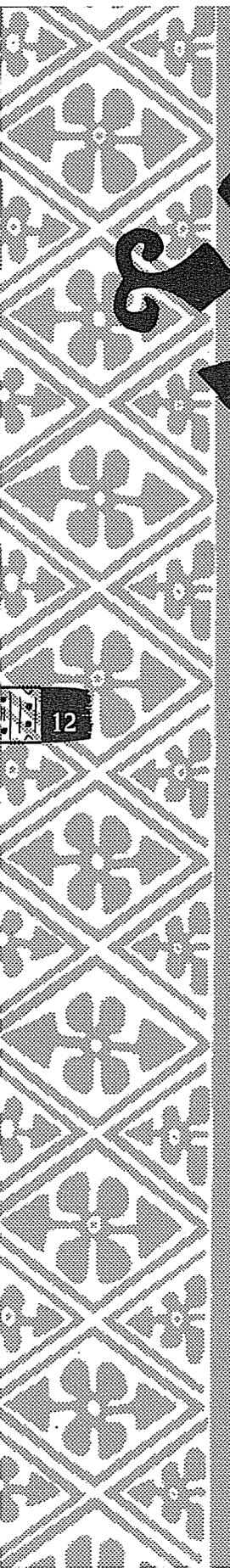
varios
íticos
ás, el
cribe,
tradi-
ción
de la
ade-
ormas
es, su
ato a

A partir del contexto real de nuestra sociedad, y los preceptos Constitucionales, es posible plantearnos la empatía y la armonización jurídica, entre la legislación ordinaria y el derecho indígena, desde la misma aplicación y ejercicio del Derecho Constitucional. Para ello, es importante generar espacios de debate, análisis y consensos, en función de legislar y expedir leyes secundarias, en relación al mandato de la Constitución y destinado a los pueblos indígenas y no indígenas. Para el cumplimiento de estos fines, es necesario, iniciar procesos de estudio y sistematización rigurosa de normas y leyes indígenas vigentes en las comunidades, los mismos que se constituirán en instrumentos jurídicos formales y científicos, como aporte a la legislación nacional y universal.

El resultado de este proceso, debe asegurar la vigencia de una legislación real, armónica y de carácter nacional, en el marco de la Constitución Política del Estado, pero ante todo, bajo este amparo, precautelar la diversidad del sistema jurídico en el País. Es decir, el reconocimiento y el ejercicio de la pluralidad jurídica.

En esta dirección se inscribe, la iniciativa del Proyecto de Ley de Admi-

nistración de Justicia Indígena, proyecto que se ha sometido a debate nacional y particularmente en el seno de las organizaciones indígenas, el mismo que ha concitado controversias y al mismo tiempo aportes significativos. La propuesta de Ley de Administración de Justicia Indígena es una iniciativa del Movimiento Indígena y constituye la elaboración de una Ley Secundaria que proviene de la prescripción constitucional en lo que hace relación al Art. 191 y que señala: (de la función judicial) "Las autoridades indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derechos consuetudinarios, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La Ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional". Por tanto, cabe señalar, que no existen desafueros, en todo cuanto las nacionalidades indígenas realizan como propuestas, principalmente en materia jurídica y de legislación nacional.



Alfredo Lozano Castro

La cosmología Indígena, *modelo simbólico de la Ciudad Andina*

1.- INTRODUCCION

Los conocimientos astronómicos de las culturas precolombinas: Azteca, Maya e Inca, por citar las más conocidas, todavía, son desconocidos e ignorados por la mayoría de especialistas en historiar dichas culturas, esta constatación es

aún más evidente en el caso de la Cultura Inca, que representó la última fase de evolución autárquica de la civilización andina, antes de la traumática invasión europea. Frente a este panorama el rescate del saber astronómico y reconstrucción de la cosmología indígena, es una ardua tarea y deber ineludible de los in-

vestiga
que h
lizado
no exi
nocer
na. L
hasta
aislad
caso,
mient
gado
la cie
la orc
de ciu

astron
invest
rial pr
testim
conoc
de la
sentid
desde
privile
lo cua
lenios
vida
que l
tas cu
mant
do el

astro

a

,

la

na

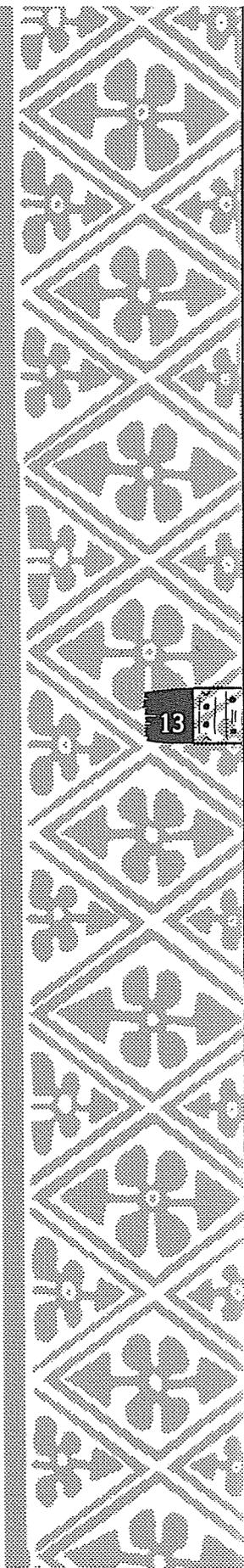
ultu-
e de
ción
sión
res-
truc-
una
s in-

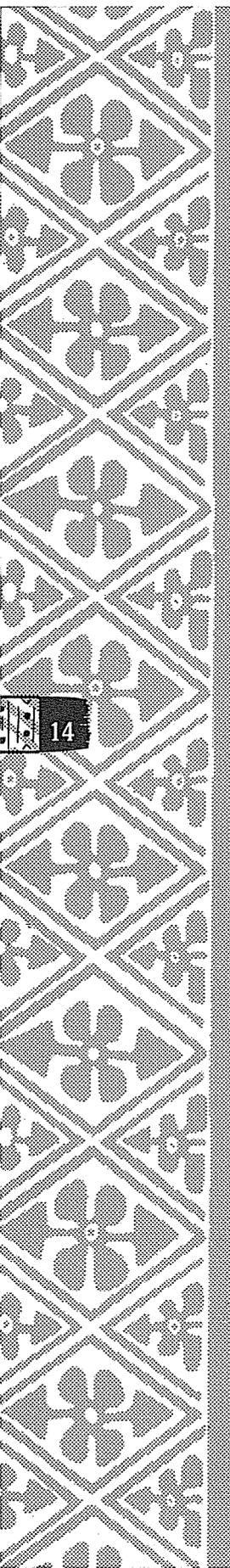
investigadores de la cultura andina, aunque hasta el momento los esfuerzos realizados en este campo, son muy pocos y no existe la menor preocupación por conocer el legado del conocimiento indígena. Las aportaciones que han surgido, hasta ahora son producto de esfuerzos aislados que en principio, como en este caso, no tenían como objeto de conocimiento la cosmología, sino que han llegado a ella debido a las implicaciones de la ciencia astronómica, en campos como la ordenación territorial y planificación de ciudades y centros poblados.

Precisamente los conocimientos astronómicos, han sido soslayados en la investigación de la organización territorial prehispánica, a pesar, que abundantes testimonios certifican el uso y manejo de conocimientos y técnicas que se derivan de la observación de los astros: en este sentido los sabios indígenas o amawtas, desde siempre han tenido una posición privilegiada para observar el firmamento, lo cual les permitió acumular durante milenios, notables conocimientos sobre la vida del universo (cosmos). A sabiendas que la astronomía es la madre de las altas culturas y la sabiduría indígena aún mantiene sus esencias, hemos concentrado el mayor esfuerzo en la indagación de

dichos conocimientos de manera que podamos aprender los conceptos referentes a la antigua cosmología andina, los cuales nos han sido legados, a través de medios perdurables como los símbolos e ideografía "mágico religiosa" de la ciudad.

En este contexto nos hemos enfrentado con un doble reto: 1.- Reconstruir la reforma, estructura y significado de la ciudad andina, 2.- Conocer los conocimientos astronómicos indígenas para reconstruir su cosmología. En el uno u otro caso, para hacer dicha reconstrucción, sobre bases sólidas, es indispensable recurrir a datos arqueológicos, etnohistóricos, antropológicos y astronómicos, que son las fuentes de información más fiables que ayudan a lograr este propósito, en este sentido nada mejor que el estudio minucioso de los testimonios sobre la organización territorial (formas de planificar las ciudades o centros poblados), la toponimia de ciertos lugares y las características del valle donde se asienta la ciudad (ríos, montes, etc.) los indicios persistentes en las distintas manifestaciones artísticas y técnicas proporcionadas por las excavaciones arqueológicas, así como las pervivencias de las celebraciones festivo-rituales, ligadas al calendario agrícola todo lo cual sirve para conformar





"un corpus de conocimientos", que permite comprobar la persistencia de los símbolos andinos y sus implicaciones con los conocimientos astronómicos, expresados magistralmente en el calendario agrícola y ritual-festivo, hito medular en la configuración de la ciudad.

2.- MARCO DE REFERENCIA

La variada e inmensa producción técnica/artística en el campo de la Arquitectura, la organización del espacio y construcción de ciudades o centros poblados (Planificación Territorial), ha requerido de un largo proceso evolutivo en el que se han sucedido diversas manifestaciones, aunque todas bajo una misma matriz o cosmovisión propia, que se reflejan en el orden técnico, estético, simbólico e ideográfico que muestran eminentes rasgos de calidad tanto en la concepción como en la ejecución de obras así por ejemplo, entre otras cosas, se pueden destacar los patrones de asentamiento, en la organización espacial e invención del sistema proporcional de medidas que servía de módulo para el diseño de las estructuras arquitectónicas y espacios públicos (diversidad de terrazas y la agrupación de canchas), la técnica

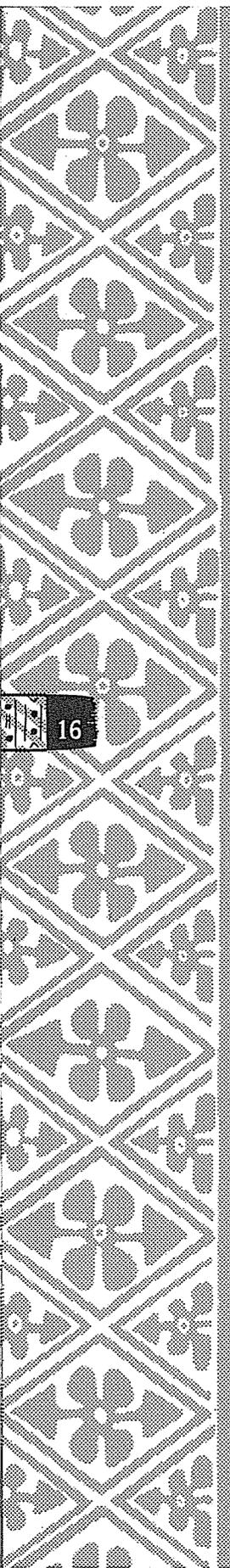
constructiva en el manejo de los sillares de piedra primorosamente tallada, la representación en la escultura monumental arquitectónica de figuras mitológicas y estilización de imágenes (antropo, zoo y fitomórficas) y en la pintura mural el manejo del color (contrastes cromáticos, etc.). Quizás el rasgo principal de las manifestaciones artísticas sea su carácter evocativo e instructivo y su clara significación ideológica, como tendremos ocasión de comprobar en la reconstrucción del trazado de la ciudad andina que refleja, el modelo simbólico de la cosmología indígena.

En este sentido, por Cosmología se entiende, el conjunto de ideas comunes a una cultura que expresan el orden básico del Universo, es decir, la geometría general del espacio, tiempo, las fuerzas promotoras de los acontecimientos naturales o sociales y los principios de interconectividad entre ellos, además de la clasificación de estos fenómenos en un patrón coherente. Ubica los seres humanos en relación a los demás fenómenos, proporcionando la definición efectiva en relación a la naturaleza y a la sociedad. En otras palabras, una cosmología es un armazón que permite la ordenación de las fuerzas naturales y sociales del univer-

so, facilitando su manipulación por los miembros de una sociedad. Los mecanismos conceptuales son aquellos principios de ordenamiento numérico, secuencia, magnitud, balanza, separación espacial y duración temporal que operan en diversos niveles del Universo. Tales principios no simplemente estructuralizan a todos los elementos y relaciones ya conocidos, sino también que todos podrían acontecer, cuan desconocidos que sean, (Earls John, Silverblatt Irene. 1978).

A la luz de estas referencias, en el pensamiento andino, las formulaciones de la geometría general del espacio/tiempo, son conceptos intrínsecamente vinculados, su interrelación se expresa incluso en términos lingüísticos, es así como encontramos que la palabra PACHA, se refiere tanto al espacio como al tiempo o al universo en tal sentido el espacio /temporal, el mundo se entiende como una totalidad. Por otra parte, una aproximación sobre las premisas conceptuales del universo está recogida en los comentarios de Garcilaso de la Vega, cuando afirma que dividían el universo en tres mundos, llamando al cielo: HANAN PACHA, que quiere decir mundo alto, a este mundo llamaban HURIN PACHA, que quiere decir mundo bajo, y al subsuelo

llamaban UCU (UCKU) PACHA, que quiere decir mundo inferior de allá abajo. En efecto el análisis del mapamundi de Guamán Poma (Nueva Crónica y Buen Gobierno 1584-1614), permite comprobar que PACHA, el mundo creado, contiene a su vez tres partes: HANAN PACHA, mundo celeste, morada de los dioses estelares que aparecen en determinados acontecimientos astrales; KAY o HURIN PACHA, mundo terrenal, morada de los seres vivientes y UCKU PACHA, mundo subterráneo, bajo el mar, ligado al centro de la tierra. En dicho mapa también se representan los ejes de orientación, según un particular punto de referencia que toma la salida del sol como eje básico, y por ende los movimientos aparentes del astro hacia los puntos extremos de los solsticios, es decir, cuatro direcciones que señalan los ejes diagonales de orientación celeste, precisamente la composición del dibujo legado por el cronista indígena, esta determinada por la posición del Sol en el solsticio de Diciembre (sureste), señalizándose además de forma clara los principales ejes diagonales terrestres y una cuadrícula ortogonal, todo lo cual permite tener una idea del universo en movimiento, característica sustantiva presente

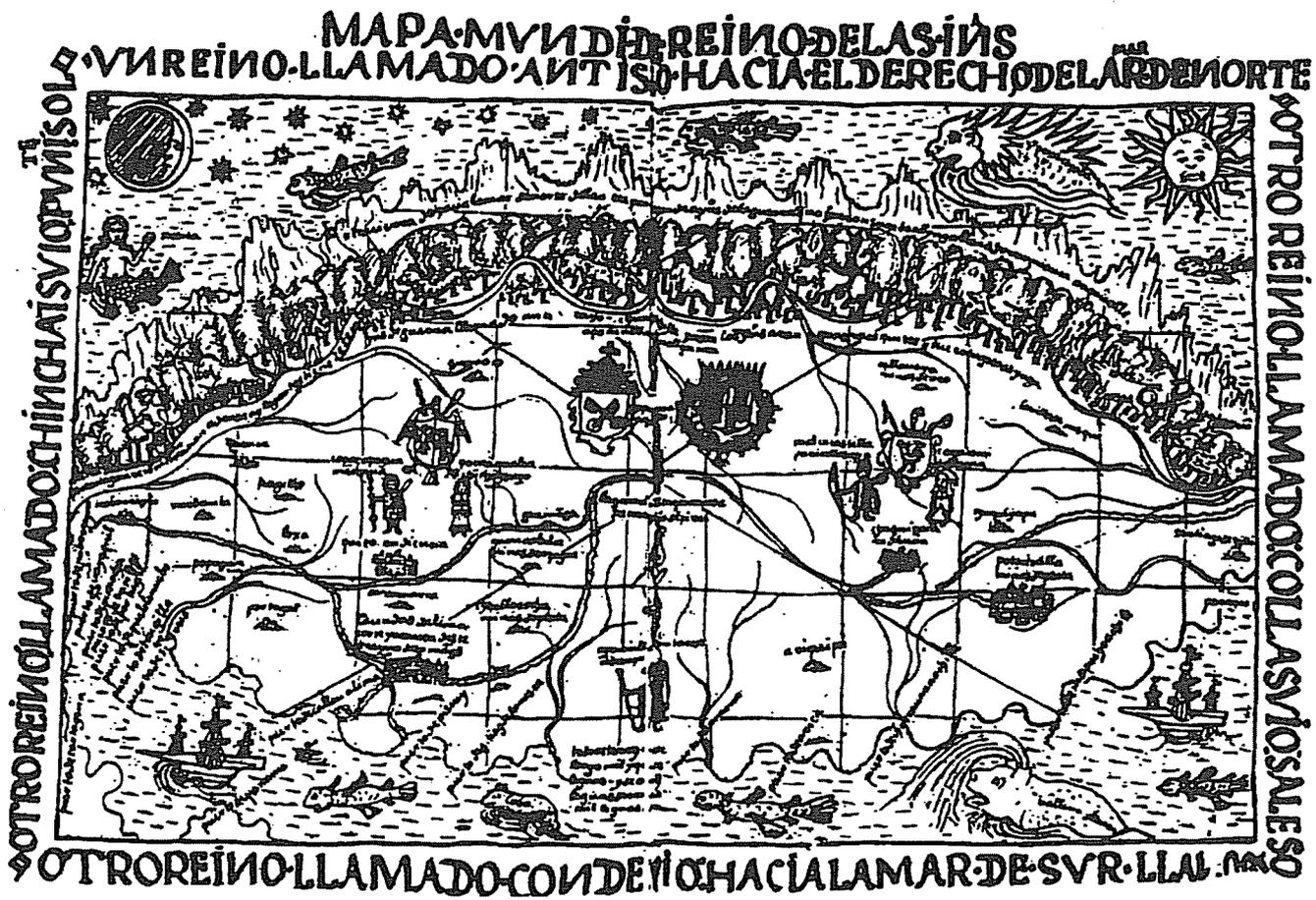


en la cosmología andina (Ver, mapa No.1 y gráfico No.1).

El análisis interrelacional de los tres mundos que conforman la totalidad, admite un sistema de orientación inscrito al parecer en un todo septadimensional, donde básicamente se distinguen: un eje temporal, vertical, y otro espacial-horizontal-definiéndose siete direcciones, tres espaciales (Arriba, centro, abajo) y cuatro direcciones cardinales (Noreste, Suroeste, Noroeste, Sureste), estas últimas relacionadas con ciertos colores, plantas, animales y personajes mitológicos. En cuanto al eje de orientación vertical, este parece estar ligado a la temporalidad, adoptando en el plano el apelativo, SAYA, que marca dos posiciones: HANAN SAYA, hacia arriba y URIN SAYA, hacia abajo. El eje de orientación horizontal, en cambio, parece estar ligado a la espacialidad, adoptando en el plano el apelativo SUYU que señala cuatro direcciones: ANTI SUYU, región comprendida entre el sureste/noreste, CHINCHAY SUYU, región comprendida entre el noreste/noroeste, COLLA SUYU, región comprendida entre el sureste/ suroeste y CUNTI SUYU, región comprendida entre el noroeste/suroeste. La inter-

sección de estos dos ejes o planos: SAYA SUYU, con el mundo terreno (UCKU PACHA), define el centro del origen, (CHAUPI, aquí / ahora), punto de creación del cosmos en la tierra, que dará lugar a la noción del espacio sagrado y por ende el simbolismo de centro, esta concepción espacio/temporal, pudo ser deducida de la posición de los planetas conocidos por los Amawtas, quienes manifiestan al respecto que hay siete dioses meteorológicos. (Ver, gráfico No.2)

La asimilación de los planetas a los puntos espaciales, parece corresponderse con dos zonas, una luminosa (INTI = sol, CHASCA = Venus, HAUCHA = Saturno), y otra sombría (QUILLA = Luna, AUCAYOC = Marte, CATUILLA = Mercurio), ambas necesarias para el ciclo existencial, que a su vez se expresan en los períodos: K'ANCHAY, palabra que se traduce como luz, (es decir, el camino del movimiento aparente del sol, hacia arriba -Trópico de Capricornio- hecho que coincide con el período de máxima luminosidad), y LLANTHU palabra que se traduce como: Sombra (es decir, el camino del movimiento aparente del sol, hacia abajo -Trópico de Cáncer- hecho que coincide con el período de menos



Mapa # 1 Mapa Mundi Andino

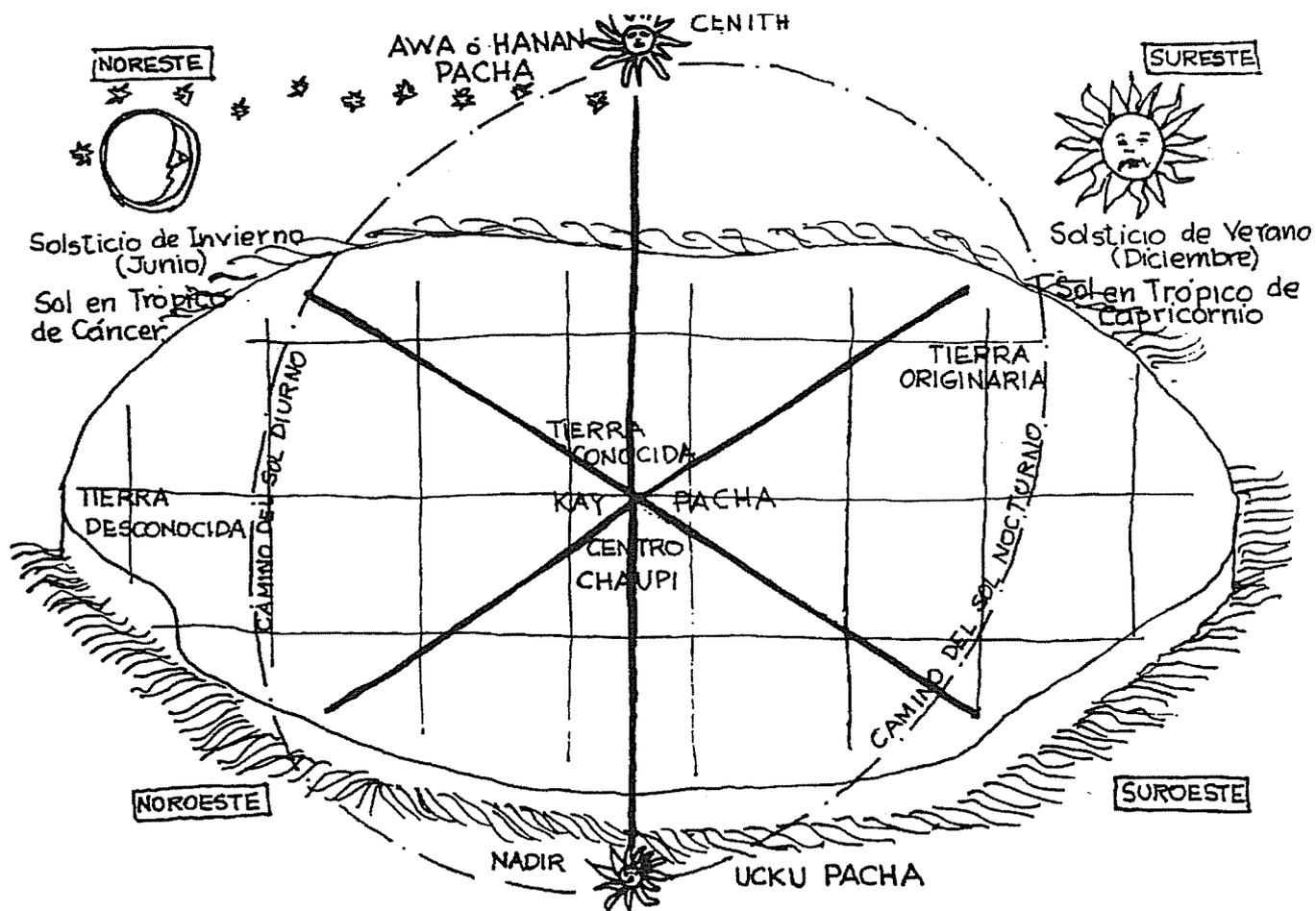


Gráfico # 1 Esquema del Mapa Mundi Andino

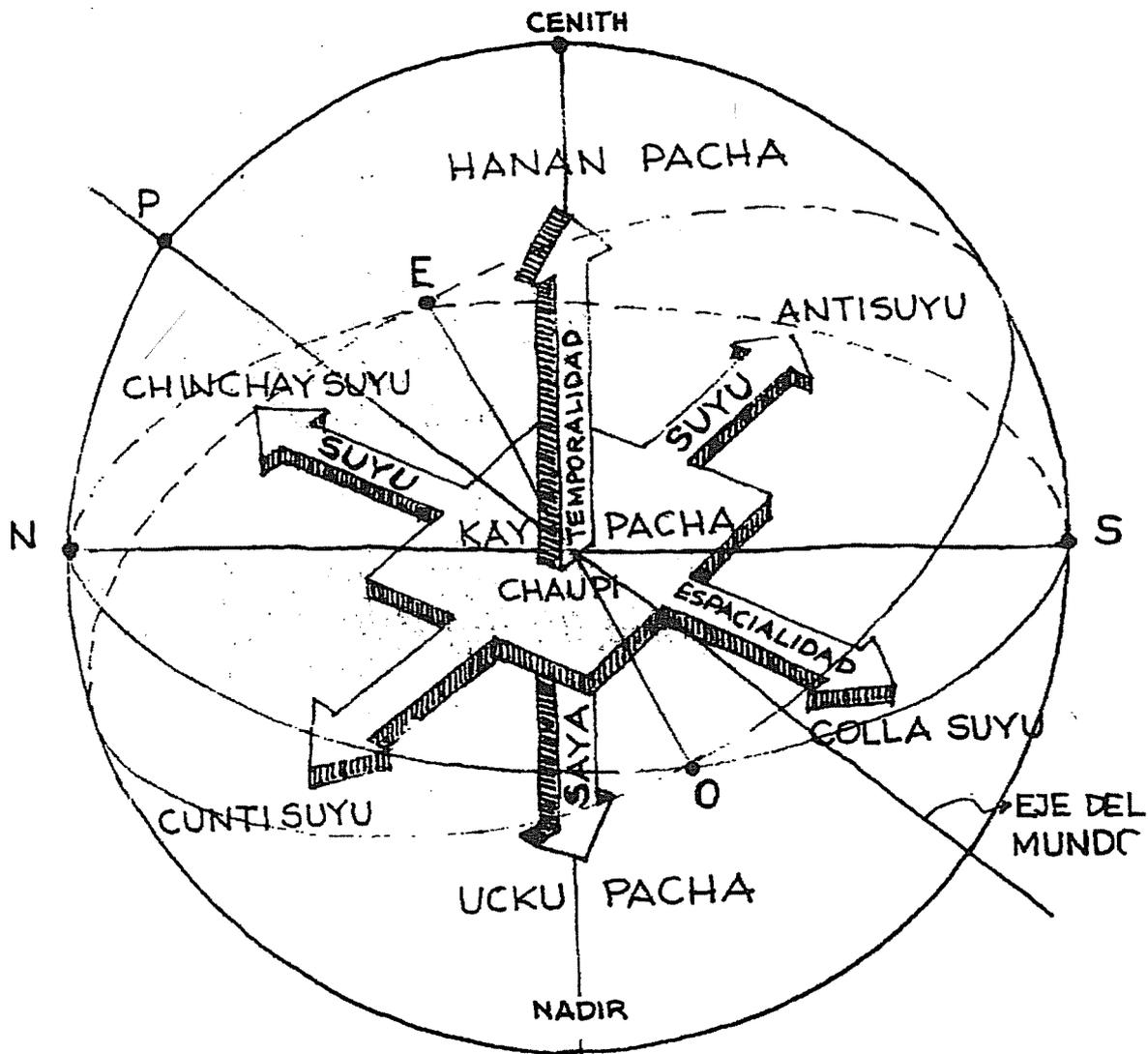
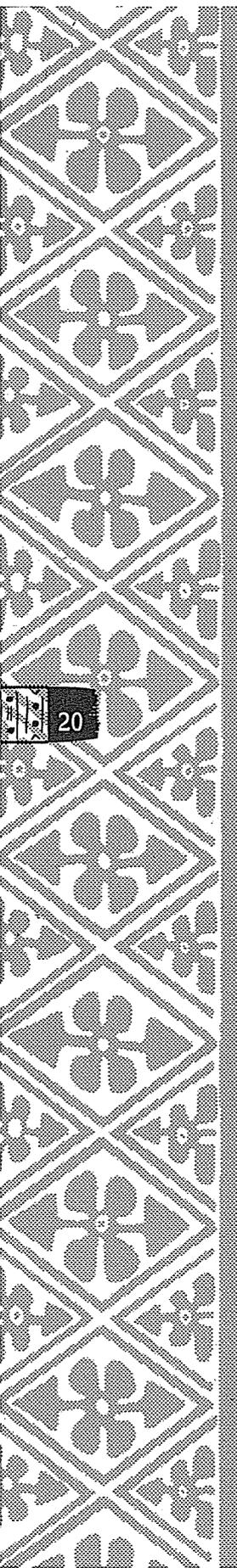


Gráfico # 2 Esquema de los ejes de orientación según la Cosmovisión Andina



luminosidad , en el hemisferio Sur). Estos dos períodos o mitades, conocidas en el simbolismo andino de la totalidad en movimiento, como Hanan y Urin, reflejan el conocimiento de las partes: Yan / Yin, (clara / oscura) del simbolismo chino.

En cuanto a las fuerzas promotoras de los acontecimientos naturales y sociales y los principios de interconectividad entre ellos, desde la antigüedad, los seres humanos han producido distintas concepciones, cosmovisiones o maneras de explicar los sucesos que acontecen en el mundo, destacando dos versiones, que son ampliamente conocidas como las cosmovisiones: cíclica y lineal. La Cosmovisión cíclica, supone un mundo eterno, modificado periódicamente y dividido en ciclos inevitables con infinitas humanidades. La Cosmovisión Lineal -determinista- supone que el mundo y los hechos (historia), transcurren de una sola vez, partiendo de una creación originaria y hacia una meta definida. Ambas concepciones se pueden identificar, con dos tipos de religión, las del "orden eterno del mundo", y las de la "revelación histórica de Dios", respectivamente. (Ibarrá Grasso Dick, 1982).

Por las referencias etnohistóricas, sabemos que en el mundo andino existió

una cosmovisión cíclica, que aparece claramente en los relatos mitológicos y de las generaciones sucesivas de indios, lo cual debe tenerse en cuenta a la hora de definir los rasgos característicos de la cosmología indígena, para ensayar una imagen fidedigna del mundo andino, dado que todas las actitudes y logros de una cultura, sólo se pueden entender cuando es posible situarse en el propio punto de partida, es decir, comprendiendo su idea del mundo y de su función en él. Esbozados, los aspectos básicos que configuran la cosmovisión de los pueblos, pasaremos a precisar algunas características de la cultura andina, con la intención de penetrar en la esencia de sus conocimientos , creencias y manifestaciones culturales, las mismas que obedecen, como no podía ser de otra manera, a las ideas del orden eterno del mundo; en este sentido, es obvio que el panteón tutelar andino tenga referencias cósmicas y que las divinidades sean de origen estelar, además su propia manera de concebir e interpretar en conjunto de cosas creadas o Cosmos, así lo manifiesta:

"Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra, sol y luna, fueron criados por otro mayor que ellos: a es-

te llan
cir: LL
dieron
CHA,
RUA,
pobla
quien
nomb
rrupta
Dios i
nicad
sas cr
se se
que e
conse
ment
el sol
dond
ma de
imáge
las lu

gran
que t
que l
ra qu
tiemp
yes y
LUNA
sol, y
te de

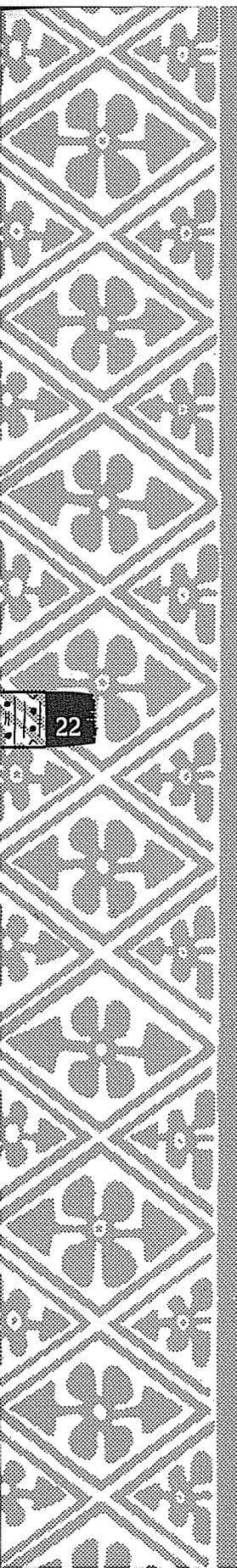
te llamaron **ILLA TECCE**, que quiere decir: **LUZ ETERNA**. Los modernos añadieron otro nombre, que es **VIRACOCCHA**, que significa Dios inmenso de **PIRUA**, esto es a quien Pirua, el primer poblador destas provincias, adoró, y de quien toda la tierra e imperio tomó nombre de Pirua que los españoles corruptamente dicen Perú o Piru...Este Dios inmenso y verdadero tenía comunicada su divinidad y potencia a diversas criaturas, para que cada una obrase según el oficio o virtud que tenía y que estos eran dioses compañeros y consejeros del gran Dios, y principalmente estaban en los cielos, como son el sol, la luna, estrellas y planetas. Por donde estuvieron los del Piru, gran suma de años sin ídolos, sin estatuas, sin imágenes porque solamente adoraban las luminarias del cielo y las estrellas.

El Sol dijeron que era el hijo del gran Illa Tecce, y que la luz corporal que tenía era la parte de la divinidad que Illa Tecce le había comunicado, para que rigiese y gobernase los días, los tiempos, los años y veranos y a los reyes y reinos y señores y otras cosas. La LUNA, que era hermana y mujer del sol, y que le había dado Illa Tecce parte de su divinidad y héchola señora de

la mar y de los vientos de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres y reina del cielo.

....A la aurora, que era diosa de las doncellas y de las princesas y autora de las flores del campo, y señora de la madrugada...y que ella echaba el rocío a la tierra cuando sacudía sus cabellos, y así la llamaban CHASCA...A Júpiter llamaron PIRUA, diciendo lo primero, que a este planeta había mandado el gran Illa Tecce fuese guardador y señor del imperio y provincias del Pirú y de su república y de sus tierras, y por esto sacrificaban a este planeta todas las primicias de sus cosechas y todo aquello que parecía más notable y más señalado por naturaleza... A Marte AUCA YOC dijeron que le habían encargado las cosas de la guerra y soldados. A Mercurio CATUILLA las de los mercaderes y caminantes y mensajeros. A Saturno HAUCHA las pestes y mortandades y hambres y los rayos y truenos...

A otras estrellas como diversos signos del Zodiaco, daban diversos oficios, para que criasen, guardasen y sustentasen, unos el ganado ovejuno, otros a los leones, otros a las serpientes, otros las plantas, y así las demás



cosas. Después dieron algunas naciones en decir que en (el gran dios Illa-Tecce había ciertas ideas de todas las cosas presentes y venideras y que para el buen gobierno del mundo repartió a cada uno de estos dioses o estrellas, había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de cordero, porque era su oficio guardar y conservar las ovejas; tal estrella figura de León, tal estrella figura de serpiente y que convenía que acá en la tierra se hiciesen estatuas o imágenes de aquellas ideas o cosas, según el oficio que tenían cada uno. Y por esta vía comenzaron los ídolos de piedra, de madera, de oro, de plata, etc. que decían ellos representar a los dioses que estaban en el cielo; aunque después dijeron que también aquellos eran las mismas ideas."

(Anónimo. En: Crónicas peruanas de interés indígena. pp: 153 - 154.1968).

Esta importante referencia a los cuerpos celestes: planetas y estrellas, que constituyen un orden particular del Cosmos, prueba que los astrónomos indígenas, no solo los observaron y conocieron, sino que los ordenaron según sus propios

principios cosmológicos, cuya referencia principal es, el gran ILLA TECCE VIRACOCCHA, que de acuerdo a las confesiones de los ministros que le servían, era el creador del universo, el sol, la luna, las estrellas y los hombres. Como dato curioso podemos destacar la relación que se establece entre ILLA TECCE y el planeta PIRUA o Júpiter, a quien el creador universal, le mandó fuese guardador y señor del imperio y provincias del Piru, incluso se manifiesta, que VIRACOCCHA, el nombre moderno añadido a ILLA TECCE quiere decir: Dios inmenso de PIRUA.

El análisis etimológico de las palabras: ILLA TECCE, establece que ILLA en Aymara quiere decir, LUZ RESPLANDECIENTE, y TECCE corrupción castellana de T'ÍJSI, significa, CAUSA, ORIGEN RAIZ, CIMIENTO, PRINCIPIO (Lara J. 1971), esta palabra en la traducción moderna (T'ÍQSI / T'ÍQSUY), expresa la noción de casualidad en un contexto más abstracto, pues la representa en asociación con una acción de casualidad inicial y determinante para las acciones que luego se suceden de forma consecuente; es decir, T'ÍQSI conlleva el contexto que define y limita el área de acción futura. De acuerdo con los datos e indagaciones que hemos realizado con la intención de

identif
to de
apunta
bulosa
ción d
muy a
quiene
de est
cósmic
el cielo
dición
so, cu
pos, P.
cuerpo
ron cr
HUAY
los dis
zaguir

nocim
donde
T'ÍQSI
racocl
símb
puede
implic
asocia
námic
WIRA
una c.
ta tod

identificar a ILLA TECCE en el firmamento del cielo austral, todos los indicios apuntan a suponer que se trata de la Nebulosa Rojiza de Orión, en la constelación del mismo nombre, conocida desde muy antiguo por los amawtas indígenas, quienes la habían identificado, en el río de estrellas (Vía Láctea), como una luz cósmica que está permanentemente en el cielo; al respecto una antiquísima tradición aymara sobre el origen del universo, cuenta que en la noche de los tiempos, PACHA- el universo- y los URURU- cuerpos celestes, que lo configuran fueron creados por la fuerza imponente del HUAYRA TÍJSI – Viento primigenio-, que los dispersó por el espacio cósmico. (Eyzaguirre, D. 1955).

Aplicadas estas nociones a los conocimientos cosmológicos andinos, en donde el creador del universo, es ILLA TÍQSI WIRAQUCHA (Viracocha o Huiracocha, es la corrupción castellana), el símbolo de la fuerza motriz material, se puede afirmar que el Universo o Cosmos implica una noción de causalidad inicial asociada con un movimiento rotativo dinámico las mismas palabras: ILLA TÍQSI WIRAQUCHA. conllevan el sentido de una causalidad ontogenética que delimita todo contexto y relaciones potenciales

en los subórdenes más específicos que se le derivan, lo cual posibilita instrumentar la cosmología indígena, pues una causalidad efectiva, de forma esencial presupone una serie de relaciones simbólicas, que permiten la conceptualización de una cadena de fenómenos y procesos materiales o sociales, necesariamente consecutivos en un contexto delimitado. (Earls, J.; Silverblatt, I., 1985). En este sentido es obvio que se realizaron una serie de operaciones o procesos intencionales (cadenas causales o jerarquía de relaciones ordenadas, tal que la ejecución de una acción, presume el cumplimiento anterior de una o más acciones), que ayudaron además a determinar los ciclos planetarios, y los lugares o direcciones del espacio; al respecto se constata que:

...*"en cosas naturales alcanzaron mucho estos indios, así en el movimiento del sol como en el de la luna, y algunos indios decían que había cuatro cielos grandes y todos afirman que el asiento y silla del gran Dios hacedor del mundo es en los cielos"*

(Cieza de León P. Cap. XXVI; pp.:96. 1985)

También... **"sabían del ruedo del sol y de la luna y eclipse y de estrellas**

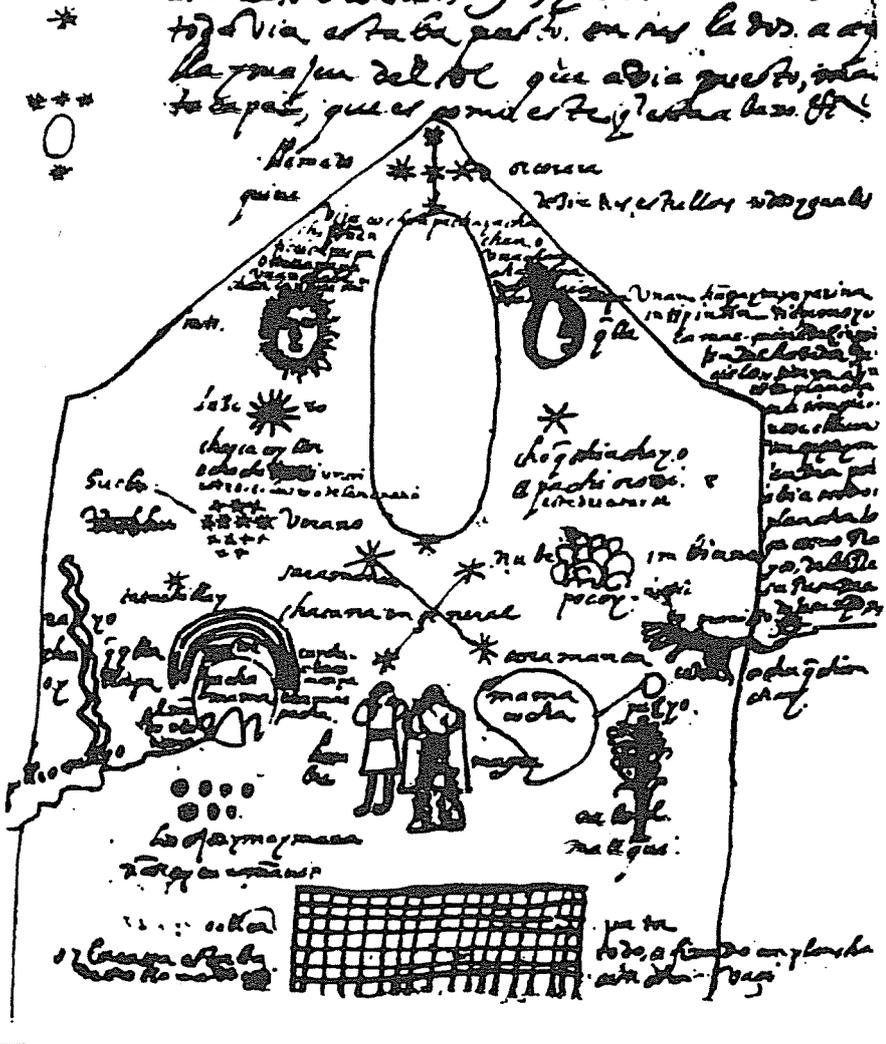
**y cometas, hora, domingo, y mes y año
y de los cuatro vientos del mundo para
sembrar la comida deste antigua"**

(Guamán Poma de Ayala, pp.:235. 1987).

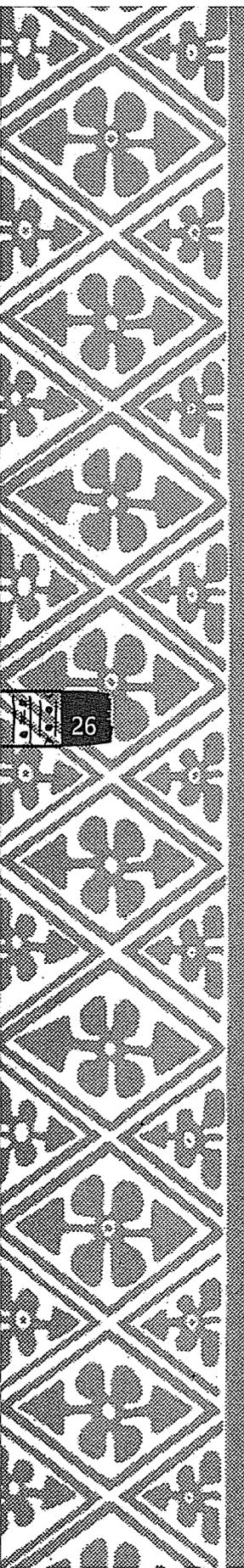
De acuerdo a los datos registrados se conocieron: siete cuerpos celestes (entre los que se cuentan el Sol y la Luna), cuyo esquema situacional a tenor de las fuentes citadas sería: INTI (sol), QUILLA (luna), CHASCA (Venus), PIRUA (Júpiter, AUCAYOC (Marte), CATUILLA (Mercurio), y HAUCHA (Saturno); en este esquema el planeta Pirua, ocupa el lugar central, con lo cual el orden de situación de los planetas, según establecen los astrónomos indígenas es, circular, tomando como centro, y primer anillo, a Pirua; en el segundo anillo se alinean: Aucayoc y Chasca; en el tercer anillo se alinean: Catuilla y Quilla; en el cuarto anillo se alinean: Haucha e Inti; las orientaciones respectivas se deducen del Mapa Cosmográfico de J. Santacruz Pachacuti (Relación de antigüedades deste Reyno del Perú. 1613), que dicho sea de paso, permite verificar las interrelaciones entre todos los elementos que configuran las ideas del Universo en el mundo andino, (Ver mapa No. 2)

En efecto, el mapa que está orientado de acuerdo al mismo esquema de referencia astronómico, utilizado por Guamán Poma, ubica en el cenit a ORCORARA, palabra compuesta de las voces aymaras: ORCO, que quiere decir, "CIMA, MONTAÑA"; y RARA, corrupción de UARA UARA, que sirve para designar varias estrellas resplandecientes, formando grupos o constelaciones. De modo que la denominación ORCORARA, literalmente "montaña resplandeciente", sería una abreviación Aymara, que se refiere a la constelación compuesta por estrellas iguales, que aparecen en el Cenit, en determinadas épocas del año; el mismo autor, dice que son estrellas brillantes todas iguales, dibujándolas, de manera que puede simularse en ellas un cuadrilátero, con lo cual dicha constelación en la cosmogonía aymara, puede corresponderse con UARA UARA KHAWA, (Orión), el "poncho de estrellas", además aparece en la parte inferior: CHACANA (Cruz del Sur), inclinada hacia el suroeste, hecho que acontece el mes de agosto. Esta interpretación de las principales figuras celestes del mapa cosmográfico está corroborada por un reciente análisis realizado por el astrónomo Anthony Aveni, quien dice al respecto:

7 ciatas, mas al top. como alas hombre
 y sol. (aquí lo pintase como esta da que
 to, ha da los rios este y el otro de los
 50.0, para tener la figura una plancha
 es por que el nivel es y para lo que ha usado, si
 siendo la plancha, esta plancha se pinta
 como al sol como. Nayo, y con todo eso. (en)
 toda via esta da para. en las la dos. a
 la yma ju del sol que adia que to, esta
 to es pat, que es como este y una base. (en)



Mapa # 2 Mapa Cosmográfico del Altar Mayor del templo de CORICANCHA



"La constelación del techo también puede representar a Orión, con las tres estrellas del cinturón en medio y las brillantes Betelgeuze y Rigel como extensiones superior e inferior de la cruz. Curiosamente en el borde izquierdo de la página y fuera del templo del Coricancha, se dibuja una inconfundible configuración de Orión. En apoyo a esa identificación la zona de la Gran Nebulosa de Orión se encierra dentro de un círculo, precisamente en el lugar correcto. A la derecha del diagrama aparece una posible constelación de nube oscura (chuqui chinchay)". (Anthony Aveni, pp.:33.1991). Ver gráfico No.3

Esta apreciación, que confirma el acierto de nuestra interpretación, permite ubicar el punto de orientación y las restantes figuras celestes (estrellas, planetas y constelaciones), que aparecen en el mapa, donde también se marcan las constelaciones del verano, lo que equivale a señalar los solsticios y por consiguiente los ejes del movimiento aparente de MAYU (la vía Láctea) el río sagrado que fluye como un arroyo de estrellas en el firmamento. Además, en dicho mapa se observan los tres mundos que confor-

man la totalidad con sus respectivas cadenas de causalidad, lo cual permite constatar una vez más, que los astrónomos indígenas consideraban al Universo en movimiento, regido por un orden cósmico. Por otra parte, es evidente, que la identificación de las figuras estelares obedece al vasto conocimiento que los amawtas tenían de la esfera celeste del hemisferio austral, a la cual dedicaron especial atención, habiendo observado pacientemente desde muy antiguo, diversos fenómenos que posibilitaron conocer que la esfera de las estrellas fijas gira y eso tuvo que ser reconocido desde las primeras observaciones que se hicieron, incluso en tiempos paleolíticos; y no solo gira, sino que las estrellas van cambiando a través de los meses y eso hace inevitable que el conocimiento se concrete en una concepción esférica del universo, (Ibarra Grasso D. 1982), lo cual les permitió deducir el orden cósmico que regula el movimiento de los planetas, y por consiguiente explicar mediante las tradiciones mitológicas, los ciclos de vida en la tierra o sucesivas creaciones del mundo, e incluso generaciones de humanidades, tradiciones mitológicas, que por cierto, curiosamente todas ellas guardan siempre la misma substancia cosmogónica.

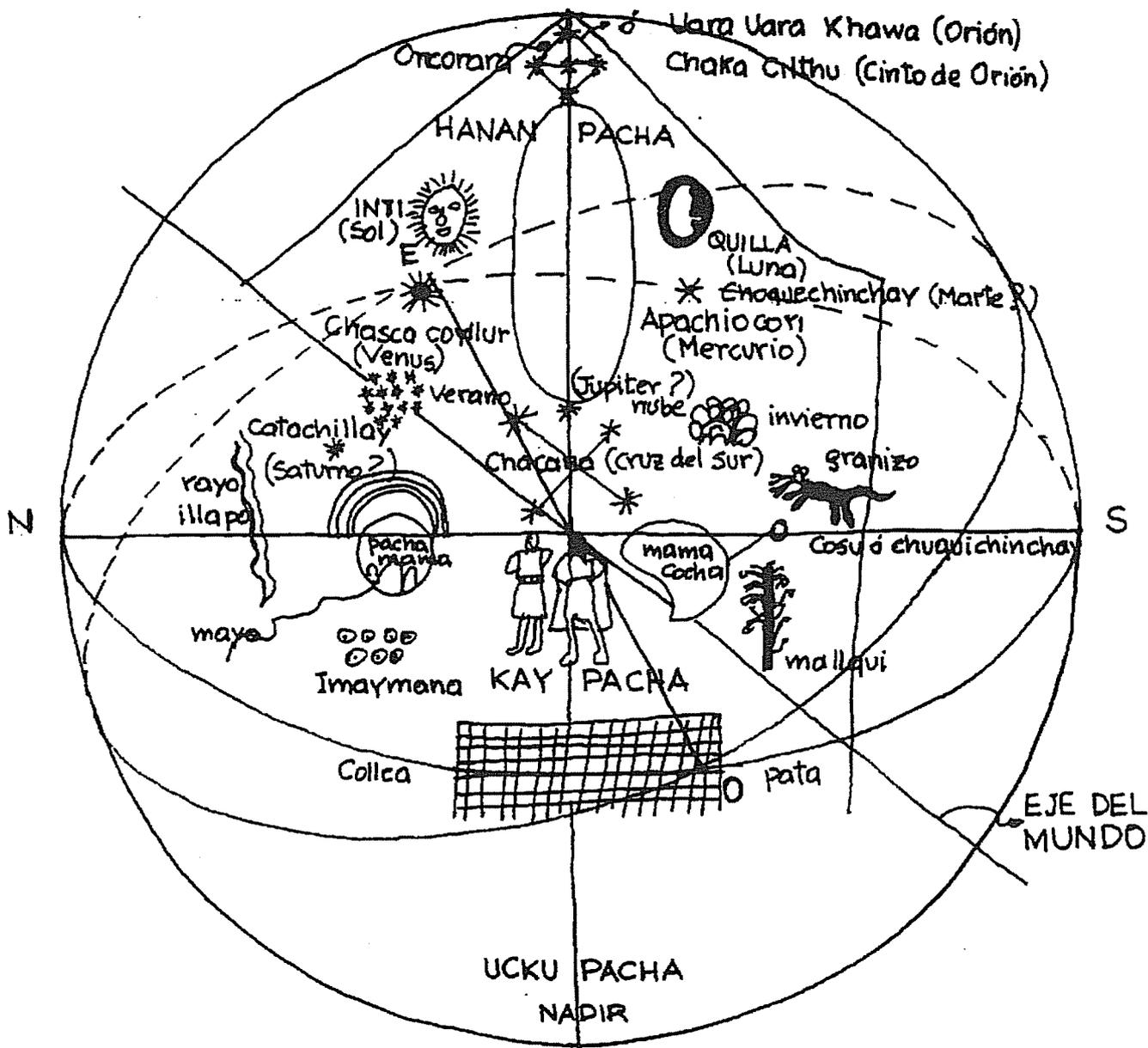
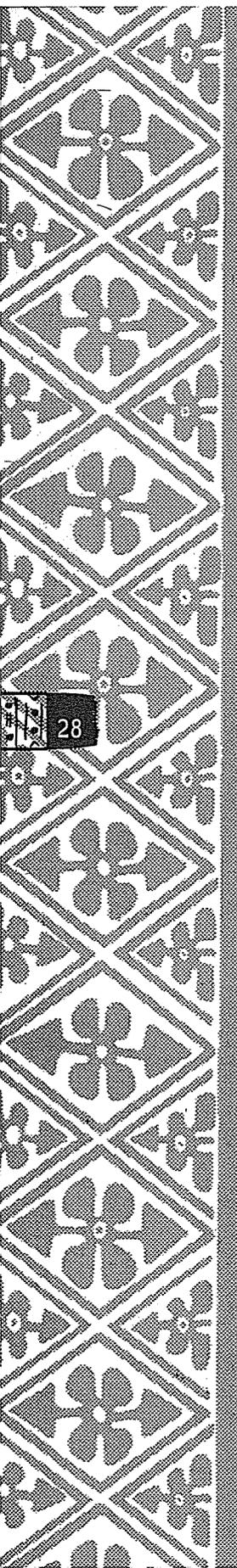


Gráfico # 3 Esquema de la Cosmología Andina



A propósito de las creencias o cosmovisión de los pueblos precolombinos, recientemente, se han descifrado unos jeroglíficos mayas encontrados en las ciudades de Quirigua (Guatemala), y Palenque (México), que explican la creación de la Nebulosa rojiza de Orión, fechada hacia el año 3114 antes de Cristo (Schelle, L.; Freidel D. 1992). Hay que decir que los mayas, consideraban que la nebulosa de Orión en la constelación del mismo nombre, formaba el núcleo original del universo y la importancia de estos datos para el conocimiento de la cosmología indígena, radica en que dicha constelación, es considerada como piedra fundamental del firmamento, sirviendo de punto de apoyo del eje de los cielos, que señala el punto inicial del nacimiento del Universo y el calendario. Igualmente, en la cosmología andina, la Nebulosa Rojiza de Orión, y la constelación de Orión están íntimamente vinculadas con la génesis cultural; la primera que corresponde con la luz resplandeciente que dio origen al cosmos y la segunda forma parte de la constelación de CHUQUICHINCHAY (El felino de oro o relampagueante), la principal figura celeste del zodiaco, ligada al ILLA TIQSI WIRACHUCHA, el creador universal o hacedor de todas las cosas.

La correlación de los hechos citados, se puede constatar en las argumentaciones de la mitología andina (amazónica) donde las tradiciones sobre el origen del mundo y la humanidad se remontan a épocas inmemoriales, en las que actúan como protagonistas de la creación seres estelares fantásticos que controlan, protegen o destruyen, al conjunto de cosas creadas: el sol, la luna, las estrellas, los seres humanos, animales, plantas y alimentos. En síntesis, el hecho singular de dichas tradiciones es que giran en torno a un personaje central llamado: Illa T'iqsi Wiraqucha, que en el primer acto de la creación, sale del lago Titicaca para crear, el cielo, tierra y ciertas gentes, luego desaparecen dejando el mundo en la oscuridad; en el segundo acto, aparece nuevamente y convierte en piedras a la humanidad precedente, crea el sol, la luna, las estrellas y a los modelos o arquetipos humanos. Ayudado por sus servidores viaja por toda la tierra haciendo salir a las gentes en los diferentes lugares, ordenando donde debían definitivamente vivir y poblar; por último termina esta obra creadora, desapareciendo en el mar con sus acompañantes. Estas tradiciones, que en apariencia sugieren creencias monoteístas, más bien produc-

to de l
pañole
creenc
puede
ción d
dinario
siempre
de ob:
vino la

3.- PR
CC

ma pl
del co
dad cu
con el
los cic
este se
corres
netas
sistem
llas, c
ben se
modo
mentc
dad d
decibl
y segr
en ui

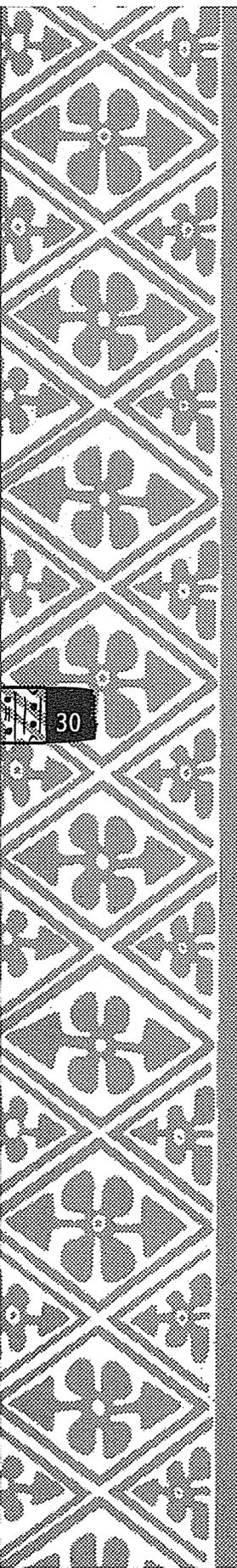
to de las pretensiones de los cronistas españoles, empeñados en homologar las creencias nativas a sus propias creencias, pueden haberse originado de la observación de algún fenómeno natural extraordinario; puesto que parecen coincidir siempre en el mismo hecho: el período de obscuridad largo o corto después que vino la luz.

3.- PREMISAS CONCEPTUALES DE LA COSMOLOGIA ANDINA

La concepción simbólica del sistema planetario que refleja la ordenación del cosmos, llega a su máxima complejidad cuando se establece la interconexión con el zodiaco, elaborado para expresar los ciclos o fases del mundo creado en este sentido, se establecen las respectivas correspondencias o relaciones entre planetas y constelaciones. Para hacer uso sistemático de las figuras celestes (estrellas, constelaciones y planetas), estas deben ser organizadas conceptualmente de modo tal que su aparición en el firmamento, durante el transcurso de una unidad de tiempo (mes, año, etc.), sea predecible, por lo tanto, deben identificarse y segregarse distintas porciones del cielo en unidades reconocibles, de manera

que la aparición de determinadas figuras celestes, a través del tiempo, pueda ser repetitiva y memorable. En suma, el sistema zodiacal, el cual establece con las estaciones la base estructural del tiempo y la creación, consiste en una banda de figuras celestes, de aproximadamente ocho o nueve grados de ancho, que corre de Este a Oeste, a lo largo de la eclíptica, siendo el plano celeste zodiacal muy eficaz para correlacionar los movimientos del sol, la luna y los planetas, con el movimiento de las principales constelaciones y estrellas fijas.

El zodiaco, es uno de los símbolos más universalmente extendidos a pesar de su complejidad; en casi todas las culturas y desde la antigüedad, el esquema zodiacal no solo se refiere a la evolución general del Cosmos, sino a ciertas épocas o períodos de su proceso configurativo. En esencia su forma circular refleja los signos correspondientes a las constelaciones y su relación con los planetas, expresa también el proceso en el cual: "la energía primordial al ser fecundada, pasa de la potencialidad a la virtualidad, de la unidad a la multiplicidad, del espíritu a la materia, del mundo informal al mundo de las formas". Para luego retroceder en vía inversa (Cirlot Juan, 1988). Esta ex-



presión general del zodiaco coincide con la enseñanzas de la ontología oriental, que explica la vida del Universo en dos períodos contrarios y complementarios: involución (materialización) y evolución (espiritualización). De otra parte, el zodiaco sirve para la simbolización y análisis de las fases de un ciclo cualquiera con las etapas evolutivas que integra; de forma particular se hace distinción entre el zodiaco astronómico (constelaciones), y el zodiaco intelectual (símbolos), afirmándose que las constelaciones reciben el nombre de los símbolos (M. Stienon. 1968), esto se explicaría, porque en determinadas épocas, la importancia simbólica de tal o cual figura celeste, obedece a que astronómicamente, ese signo marca el inicio de una nueva era. Al respecto, las dos adaptaciones más importantes del ciclo zodiacal son fijas (las demás se producen por analogía); la primera identifica los signos zodiacales con períodos mensuales y el proceso con el período anual iniciado en el equinoccio de Marzo; la segunda coincide con el gran ciclo de veinte y cinco mil novecientos veinte años (25.920) de la precesión de los equinoccios, por el cual cada dos mil ciento sesenta años (2.160), el equinoccio retrocede un signo, es decir 30 grados.

En el simbolismo del zodiaco, hay la ambición de constituir, como acontece con el Tarot, una totalidad de lo arquetípico, una suerte de modelo figurativo que sirva para la determinación comprensiva de todas las cosas y cada una de las posibilidades existenciales en el macro y microcosmos. "Como en otras formas simbólicas, es el resultado de la intelección serial del Universo, por lo cual se creen limitadas y típicas las posiciones y situaciones que algo puede tener en el espacio / tiempo. Implica también, no el determinismo, pero si la creencia en él (sistema de los Destinos), por el cual, ciertos antecedentes tienen que producir ciertas consecuencias, mientras toda situación implica conexiones que no son sustituibles ni arbitrarias". (Cirlot Juan, pp.: 473. 1988). Además las figuras de que consta el sistema zodiacal, en su mayoría de animales, permite suponer que se debe a la existencia de una religión totemica, cuyos elementos se aplicaron al cielo con posterioridad, por un proceso de catasterismo.

En cuanto a la configuración simbólica del Zodiaco Andino (que en Ayмара se llama: HUAYRA THARI, que quiere decir, Camino de Vientos), todas sus estrellas y constelaciones más impor-

tantes
dígena.
Austra
ma, y
(const
de la
nica,
La imp
rios y
lacion
se ma
na m
pecto
fuente
testim
ción
nomb
se cor

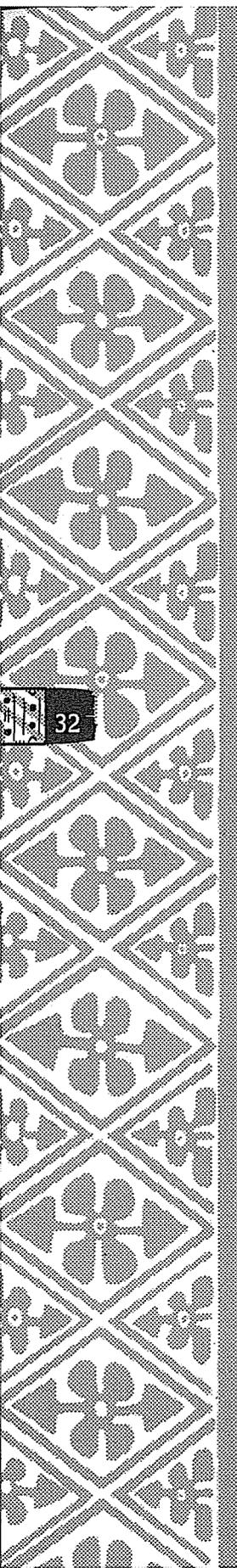
todos
COLL
cabril
nerad
que le
vor.
trellas
jeros
una e
LLAY,
chos

tantes, (conocidas y veneradas por los indígenas), son visibles desde el Hemisferio Austral, como no podía ser de otra forma, y está claro que casi todos los signos (constelaciones), representaban animales de la fauna americana o floresta amazónica, donde incluso todavía perviven. La importancia de los arquetipos planetarios y su correspondencia con las constelaciones del zodiaco indígena, también se manifiestan en los hechos que de alguna manera tratan de explicarlos; al respecto de los signos zodiacales, en las fuentes tempranas existen elocuentes testimonios que permiten la identificación de las figuras zodiacales con sus nombres y atributos singulares, tal como se consigna en el relato siguiente:

"Entre las estrellas comúnmente todos adoraban a la que ellos llamaban COLLCA, que llamábamos nosotros las cabrillas. Y las demás estrellas eran veneradas por aquellos particularmente que les parecía que avían menester favor. Porque atribuyen a diversas estrellas diversos oficios. Y así los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que los llaman URCUCHILLAY, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la

conservación del ganado, y se entiende ser la que los astrólogos llaman Lyra. Y los mismos adoran a otras dos que andan cerca della que llaman CATUCHILLAY y URCUCHILLAY, que fingen ser una oveja con un cordero. Otros que viven en las montañas adoran otra estrella que se llama CHUQUICHINCHAY que dicen es un tigre a cuyo cargo estan los tigres, osos, leones. También adoraban otra estrella que se llama ANCOCHICHAY que conserva otros animales, y otra que llaman MACHACUAY, que predomina sobre las serpientes y culebras, y generalmente todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que oviese un su semejante en el cielo, a cuyo cargo estava su procreación y aumento, y así adoraban a diversas estrellas como a la CHACANA , TOPA TORCA, MAMANAY, MIRCO y MIQUIQUIRAY y otras así." (Polo de Ondegardo Juan. Cap.1, pp.:3-5. 1917).

En consonancia con los hechos anteriores, son más de doce, (tal vez trece), los asterismos del zodiaco indígena que se corresponden con otras tantas constelaciones, para formar el numeral sagrado de la cosmología andina, (igual como



acontece en la cosmología mesoamericana); estas divinidades del pantheon andino, se presentan en el cielo engalanadas con las estrellas e identificadas con grandes luminarias que ejercen sus funciones en el Universo transformándose en animales idealizados, revestidos con ciertos atributos y poderes sobrenaturales (puma, llama, serpiente, cóndor, pez, etc.) cuya función es auxiliar al gran dios de la lluvia y tempestad a fertilizar la tierra y proteger las cosas creadas. Entre estos seres divinizados destaca la constelación de CHUQUICHINCHAY, que aparece de manera explícita en el Mapa Cosmográfico de J. Santacruz Pachacuti, (ver, recuadro Mapa No. 2), y se traduce como "felino de oro o relampagueante"; su animal homólogo en la tierra, el puma, precisamente, es considerado como Totem, o padre de la humanidad, apareciendo en los distintos relatos mitológicos como devorador de la luna y causante de los eclipses. También fertiliza a la tierra y participa de casi todos los grandes fenómenos atmosféricos, rayo, trueno, relámpago, granizo y lluvia; en este sentido, es comprensible desde el punto de vista de los pueblos míticos que el gran animal celeste, objeto de veneración religiosa, que tiene en poder de anunciar cada

año, por medio del sol- en el orto heliaco de una constelación, el comienzo de los beneficios que llevaba generalmente los habitantes, los cambios estacionales, fuese adorado como un dios, a veces más poderoso que el mismo sol. (Scholten María. 1982).

En relación, a la figura zodiacal del felino, se han propuesto algunas interpretaciones relacionadas con las estrellas que la configuran (Tello, J.C.:1923; Lehmann Nietche, R. 1928), y existe un testimonio moderno muy importante relacionado con su identificación en el firmamento, precisamente en el período que el sol, se encuentra ocupando la parte central de la Vía Láctea, hecho que acontece dos veces al año, durante los solsticios de Diciembre y Junio. La constatación visual de la constelación del felino, con las estrellas correspondientes a la astronomía occidental que la configuran, es la siguiente:

"El día 29 de Diciembre de 1945 a las horas 1 y 3 de la mañana, el autor pudo observar en el zenit la constelación general de un felino compuesto por las siguientes constelaciones: la cabeza del felino era formada por Orión, Rigel servía de ojo, el Tahalí servía de

nariz y
las Ple
tras lo
mini.

toda la
como

en do
conste

mado,
Las co
negras

de la f

(

gráfico

l

guras c

indíger

cen en

ardua,

ser cor

multid

ayuda

cionad

ton G.

cado a

cuales

rían c

ner un

permit

nariz y de boca, el Taurus era el dorso, las Pleyades constituían la cola, mientras los pies eran formados por los Gemini. Esta constelación se observa en toda la cerámica, tanto en Tiahuanaco como en el resto de las Américas.

El zodiaco Americano se divide en dos: el blanco, formado por las constelaciones estelares y el negro formado por las manchas de la Vía Láctea. Las constelaciones blancas son 13 y las negras son 5, todas ellas son animales de la fauna americana".

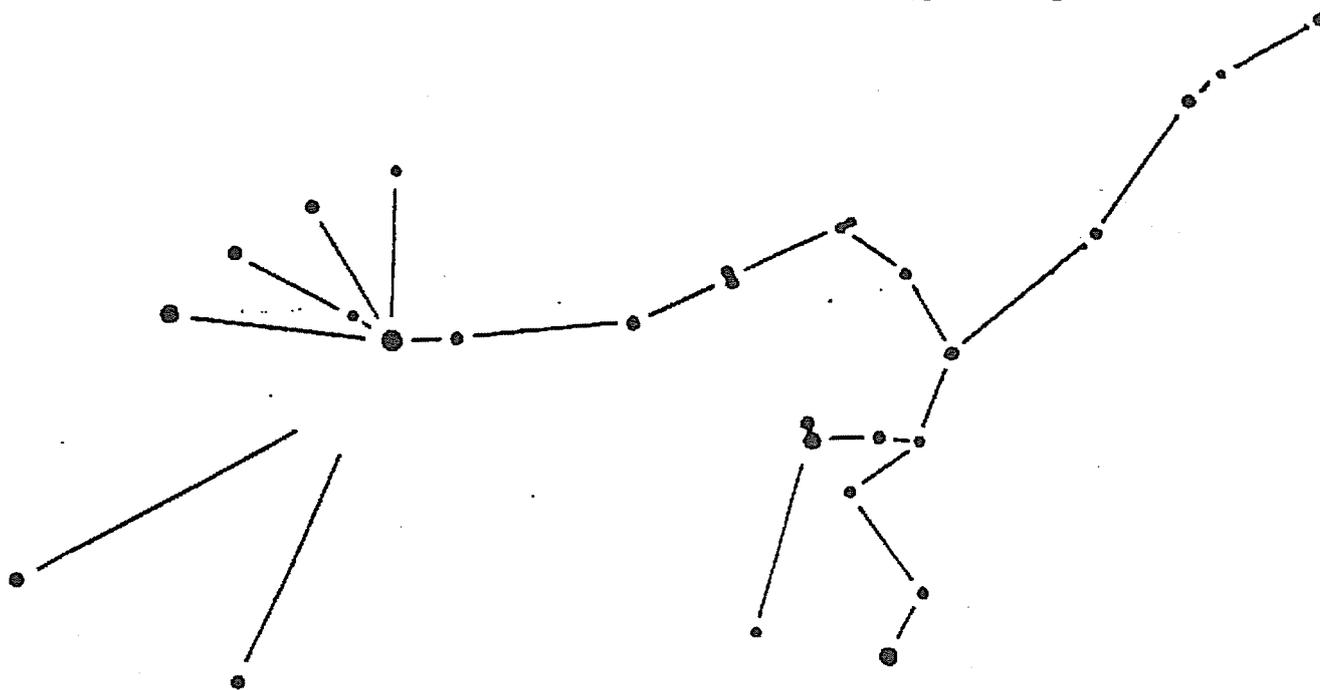
(Pucher Leo 28^oC.I.A. 1947), Ver, gráfico No.4

La identificación de las restantes figuras celestes que configuran el zodiaco indígena, y por consiguiente que aparecen en el calendario astronómico, es una ardua, como prolija tarea que requiere ser comprobada con estudios de carácter multidisciplinario, no obstante, con la ayuda de recientes investigaciones relacionadas con la cosmología andina, (Urton G. 1985), en las que se han identificado algunas de sus constelaciones, (las cuales evidentemente se corresponderían con las antiguas), es posible proponer un esquema estructural básico, que permitirá su instrumentalización en la re-

construcción del modelo simbólico de la cosmología andina. Reuniendo los datos modernos con los etnohistóricos, podemos suponer que son, al parecer, trece figuras celestes o asterismos, las que componen el zodiaco andino, dichas constelaciones se ubican alrededor el eje de Mayu, el río de estrellas, característica que permite definir el esquema de orientación astronómica, teniendo el río sagrado (Mayu o la Vía Láctea) como el eje central de referencia para la determinación del zodiaco y el calendario andino. (Ver, gráfico No.5)

En cuanto al sistema calendárico, hay que decir que refleja la visión espacio / temporal, elaborada por una cultura, teniendo un enorme impacto en el conjunto de la organización social; en este sentido, el sistema de cómputo del tiempo, constituye la base de la organización productiva, política, religiosa y filosófica de los pueblos civilizados, siendo el motor más importante del funcionamiento de una sociedad y el que conserva con vigor los caracteres básicos y distintivos de una civilización. En el caso andino, los datos ayudan a suponer que los amawtas o astrónomos indígenas para proceder a la medición del espacio / tiempo, hacían girar sobre el centro uni-

27 - niella
 28 - to suaiyo.
 can cereyo / ochuq
 29 - chanchay
 30 -



La constelación de CHUQUICHINCHAY o COÇU-en aymará-(EL FELINO DE ORO o RELAMPAGUEANTE); corresponde según astrotesis de R. Lehmann (1928), al Escorpión y estrellas del Oflujio, Sagitario, Ara y Triángulo astral. En cambio, según Pucher (1945), estaría formada por: Orión, Rigel (sería el ojo), Tahalí (nariz y boca), Taurus (el dorso), las Pleyades (la cola), y Geminis (los pies); esta constelación esta representada, en toda la cerámica de Sud y Centro América.

Gráfico # 4 Constelación de CHUQUICHINCHAY

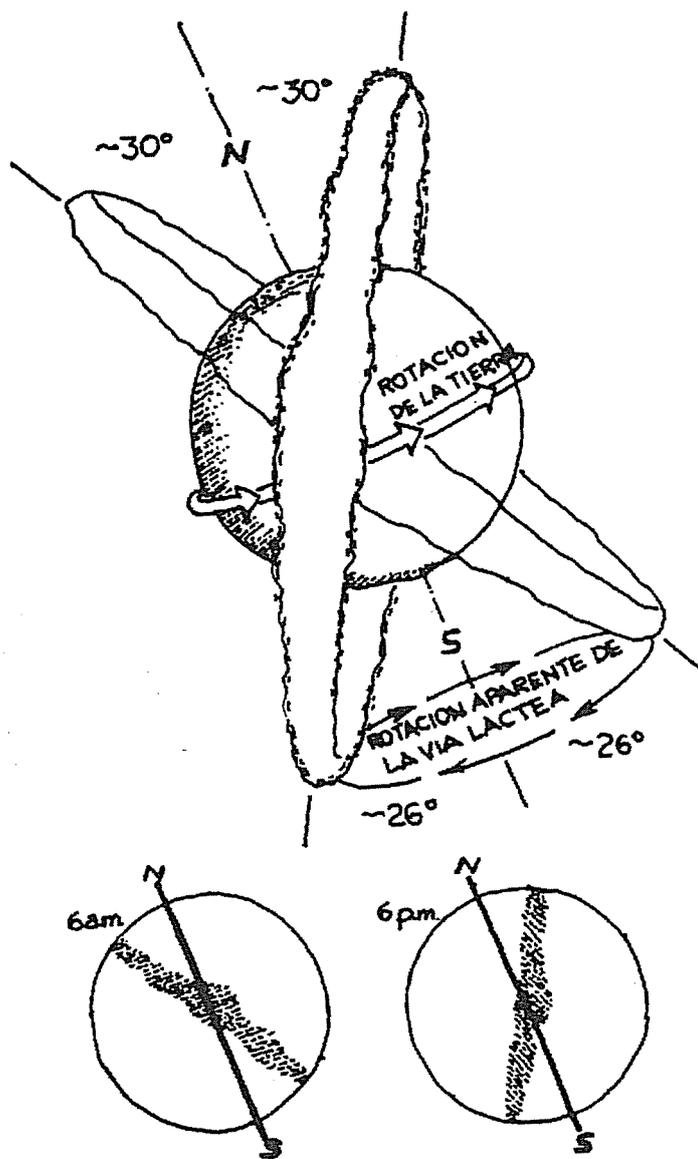
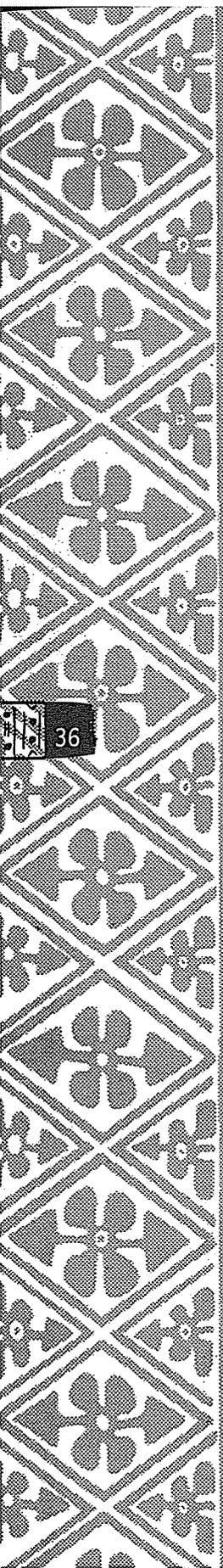


Gráfico # 5 Orientaciones de la Vía Láctea -Mayu- desde un punto fijo en la Tierra ch./ 12h., diferencia



versal, es decir, la Nebulosa de Orión, al Sol acompañado del cortejo de astros, primero se habrían dado cuenta mediante la observación de los movimientos de la luna, el curso que hacía por la noche: después comprobarían que los planetas seguían aproximadamente el mismo curso; y luego notarían, lo mismo con respecto al movimiento (aparente) del sol. La sincronización del turnus luni-solar, con todo lo que ello implica (correlación de meses lunares anomalísticos, con meses sinódicos y el año trópico), supuso fijar el inicio y duración de los períodos de labranza (siembra y cosecha), del año agrícola, a partir del registro de los solsticios y equinoccios. Al respecto, Garcilaso de la Vega recoge abundante información de la forma como se contaban los años y se conocían los solsticios y equinoccios.:

"Alcanzaron los Incas que el movimiento del sol se acababa en un año al cual llamaron HUATA y significa atar... Alcanzaron también los solsticios del verano y del invierno, los cuales dejaron escritos con señales grandes y notorias que fueron ocho torres que labraron el oriente y otras ocho al poniente de la Ciudad de Cozco, puestas de cuatro en cuatro, dos pequeñas de a

tres estados, poco más o menos de alto en medio de otras dos grandes; las pequeñas estaban diez y ocho o veinte pies la una de la otra; a los lados otro tanto espacio estaban las otras dos torres grandes que eran mucho mayores que las que en España servían de atalayas y estas grandes servían de guardar y dar aviso para que descubriesen mejor las torres pequeñas. El espacio que entre las pequeñas había por donde el sol pasaba al salir y al ponerse era el punto de solsticios. Las unas torres del Oriente correspondían a otras del poniente del solsticio, vernal o hiemal. Para verificar el solsticio se ponía un Inca en cierto puesto al salir el sol y al ponerse y miraba a ver si salía y se ponía por entre las dos torres pequeñas que estaban al oriente y al poniente.

También alcanzaron los equinoccios y los solemnizaron muy mucho. En el de Marzo segaban los maizales del Cozco con gran fiesta y regocijo. En el equinoccio de Septiembre hacían una de las cuatro fiestas principales del sol que llamaban Citua Raimi... Para verificar el equinoccio tenían columnas de piedra riquisimamente labradas puestas en los patios o plazas que había ante los templos del sol; los sacerdotes

cuand
ba cer
día la
Tenían
tro de
que to
del pa
por hi
ya, po
poner
sombi
raya
acerc
la ray
salía
medic
colum
a par
era el

y sus
así co
así ib
más
cial, t
lumn
estim
que e
Quito
ron
ciuda

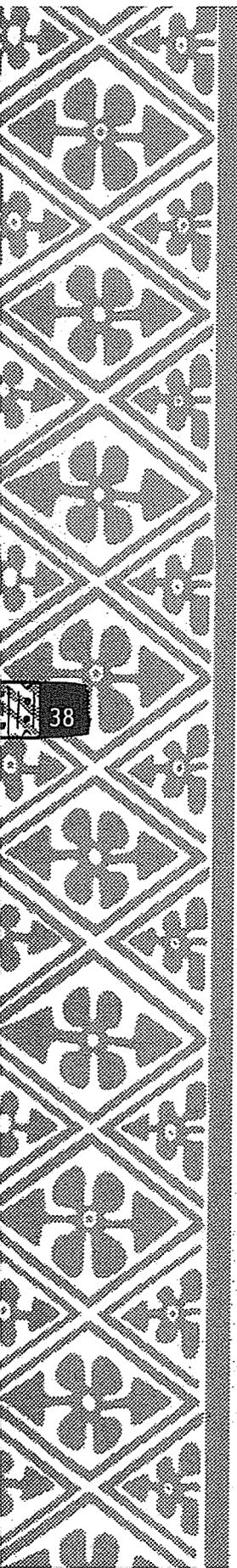
cuando sentían que el equinoccio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la columna hacía. Tenían las columnas puestas en el centro de un cerco redondo muy grande que tomaba todo el ancho de la plaza o del patio, por medio del cerco echaban por hilo de oriente a poniente una raya, por larga experiencia sabían donde poner el un punto y el otro. Por la sombra que la columna hacía sobre la raya veían que el equinoccio se iba acercando; y cuando la sombra tomaba la raya de medio a medio, desde que salía el sol hasta que se ponía y que a medio día bañaba la luz del sol toda la columna en derredor sin hacer sombra a parte alguna, decían que aquel día era el equinoccial.

Y es de notar que los reyes incas y sus amawtas que eran los filósofos, así como iban ganando las provincias, así iban experimentando, que cuando más se acercaban a la línea equinoccial, tanto menos sombra hacía la columna del mediodía, por lo cual fueron estimando más y más las columnas que estaban más cerca de la Ciudad de Quito, y sobre todas las otras estimaron las que pusieron sobre la misma ciudad y en su paraje, hasta la costa de

la mar, donde por estar el sol a plomo (como dicen los albañiles) no hacía señal de sombra alguna al mediodía. Por esta razón las tuvieron en mayor veneración: por que decían que aquellas eran asiento más agradable para el sol, porque en ellas se asentaba derechamente, y en las otras de lado" (Garcilaso de la Vega. Cap. XXII, pp.: 97 1963).

Por otra parte, la medición de los meses estaría precedida de la observación, de la salida y puesta de conspicuos grupos de estrellas, o constelaciones situadas a lo largo de la trayectoria lunar; es decir, habrían sido marcadas por la aparición en el cenit, o centro del cielo nocturno, de determinadas constelaciones o estrellas principales, coincidiendo con la luna nueva, las semanas serían contabilizadas cada nueve días (Garcilaso de la Vega); todo lo cual daría origen a la elaboración del zodiaco lunar, y por consiguiente del calendario luni-solar, fundamentado en principios astronómicos, ecológicos, sociales y mítico – religiosos.

En otro orden de cosas, la concepción cosmológica del mundo andino, no solamente manifiesta, lo concerniente a la organización de los fenómenos físicos y sociales en una estructura coherente, sino también, la imagen de lo sagrado y



dentro de ésta, todas las creencias y prácticas religiosas, a las cuales se llega, a través de los mitos que los explican y los ritos que los miembros de la comunidad practican y participan de diversas maneras. Estas creencias propias de la vida religiosa permiten deducir, que la energía creadora (dioses y demonios que señalan los destinos), engloba todo lo concerniente a la experiencia y al conocimiento, a su transmisión y acrecentamiento, a la vivencia de la realidad y a sus enseñanzas, además de lo que podía entenderse por puramente divino difícilmente desligable de lo humano por los hombres y mujeres antiguos, a quienes; no es fácil negar el poder de los astrós sobre el destino. También parece claro, que los símbolos andinos, que acompañan a determinadas prácticas culturales están relacionados con las divinidades astrales y se presentan como el posible fruto de interacción entre dominantes circulares inconscientes y elementos exógenos de origen celeste capaces de reactivar con su presencia las pre-formas arquetípicas; en este sentido hay una estrecha relación entre culto y formas simbólicas, siendo obvio, que el símbolo establece la comunicación entre lo material y espiritual, de ahí, su carácter sagrado. A propósito del

carácter sagrado de los símbolos, su implantación territorial conlleva la sacralización del lugar, dando origen al espacio sagrado, esta noción implica la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagró aquel espacio transfigurándolo, singularizándolo, en una palabra, aislándolo del espacio profano circundante (Mircea Eliade 1981), es decir, el lugar o espacio sagrado, es el centro donde actúan las divinidades astrales, apareciendo como una simbología unitaria, pues el símbolo visual, recrea la memoria histórico cultural y alimenta la conciencia colectiva; en este sentido el simbolismo de centro, -básico en el planeamiento de la ciudad andina-, abarca las siguientes nociones:

A.- La de punto de intersección de los niveles cósmicos o punto inicial y final del cruce de los ejes donde gira el espacio / tiempo, allí habitan los representantes terrestres de los dioses y es el lugar donde se concentra la expresión y estética de la ciudad; y,

B.- La de espacio hierofánico y en su virtud real, la de espacio creacional por excelencia, único en el que se puede comenzar la creación, es decir, desde el punto de vista de los conceptos nativos,

orden
ciuda
centro

tralme
la ciu
etc.) l
en la t
senta
univer
Image
tificab
con e
religio
que e
do pri
co, es
lestes
en de
naba
gadas
te en
mient
organi
relació
tativa
armór
(celest
menta
cial de
po se

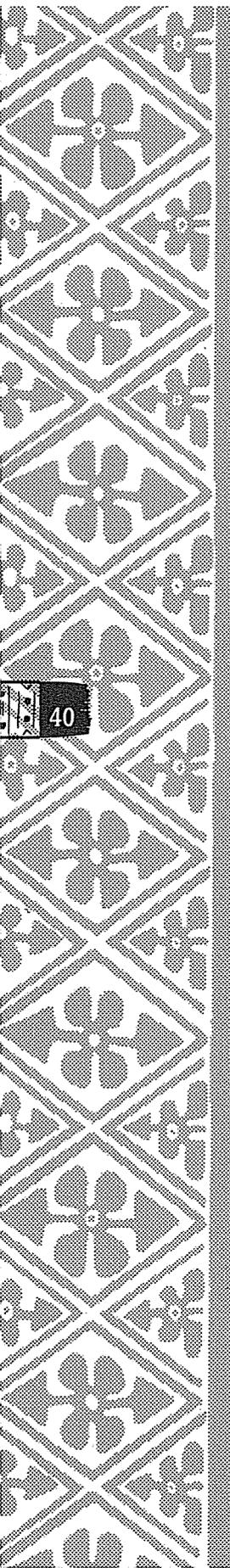
ordenar el espacio y por ende fundar una ciudad significa-establecer un punto o centro en el cual se concentra la energía.

Estas nociones se expresan magistralmente en el simbolismo topológico de la ciudad andina (Cusco, Quito, Cuenca, etc.) lo cual nos induce a proponer que en la formulación de la ciudad, se representa de forma simbólica, la imagen del universo que tenían los pueblos andinos. Imagen simbólica, que además se identificaba como siendo una misma cosa con el calendario astronómico (agrícola-religioso); en este sentido, es evidente que el modelo cosmológico representado principalmente en la Ciudad del Cusco, estaba relacionado con las figuras celestes del zodiaco andino, cuya aparición en determinados períodos del año originaba las celebraciones festivo-rituales ligadas a los ciclos agrícolas. Efectivamente en las naciones andinas, los conocimientos astronómicos, el calendario y la organización social, están íntimamente relacionados lo cual se traduce en la tentativa de ordenar la sociedad, de manera armónica con los hechos de la naturaleza (celeste y terrestre); esta premisa fundamental se concreta en la realidad espacial de la ciudad donde el espacio-tiempo se estructura a través de las cuatro

partes de la ciudad que dan nombre a las regiones cardinales, conforme a la división de la esfera celeste, de esta manera, cada parte de la ciudad tiene una figura celeste que le rige y lleva el signo de los portadores de años; a su vez, el espacio-tiempo, esta modulado por los meses del ciclo luni-solar anual, siendo la clave del periodo ritual y de los calendarios, además en el espacio / tiempo ritual está presente la realidad mítica trascendente y social simbolizando la participación ritual festiva, la fuerza de cohesión y solidaridad comunitaria, un intento profundo de vivir en libertad, un instante sin tiempo y sin memoria, lo más parecido a vivir plenamente.

4.- FORMULACION SIMBOLICA DE LA CIUDAD ANDINA.

La formulación de la ciudad andina se fundamenta en principios astronómicos ordenados en jerarquías de conceptos simbólicos que juegan un importante papel en la organización del espacio comunitario; al identificar o establecer isomorfismos que relacionan los subconjuntos del mundo social, con los subconjuntos de los dominios del mundo físico (celestial, geográfico, ecológico, etc.



Earls Jhon 1984), característica sustantiva, presente en la ciencia y tecnología andina. En referencia a los conocimientos astronómicos, la observación de la esfera celeste sirve para idear representaciones de los astros, sucesos y ciclos del clima, con la intención de tener un control periódico de dichos fenómenos, los cuales están estrechamente relacionados con las actividades agrícolas y festividades rituales, acontecimientos que son de máximo interés para los grupos sociales; en tal sentido, la ciencia astronómica está en condiciones de proporcionar medios perdurables para aprender y enseñar conceptos que son de vital importancia para el mantenimiento de la especie. En este contexto, la formulación del espacio andino, como escenario de las manifestaciones o fenómenos estelares, está cargada de connotaciones astronómicas y significados culturales, representando al mismo tiempo, una compleja integración de relaciones espaciales, temporales y sociales, organizadas alrededor de principios que de forma articulada sirven para recrear los conocimientos astronómicos y mítico religiosos, que a su vez generan, la interacción entre los grupos sociales y el entorno.

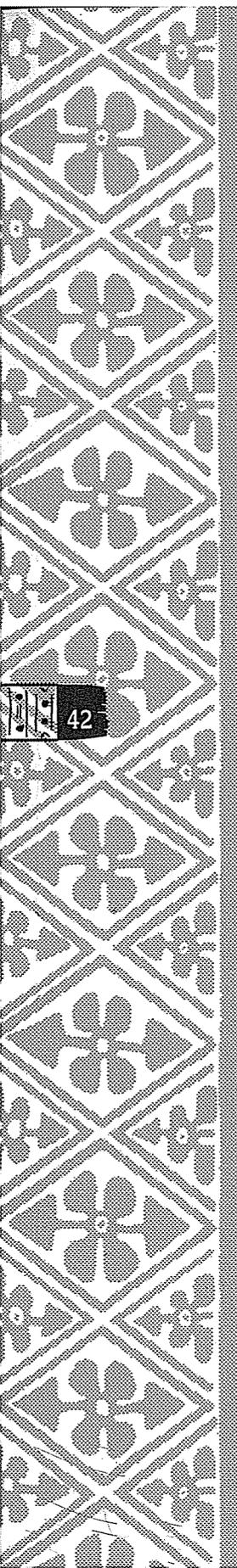
Es evidente que la modulación de

los ciclos temporales está ligada a los ciclos agrícola y ritual festivo, convirtiéndose en la primera medida importante que recoge la formulación simbólica de la ciudad, dicha medida es igual al número de meses del año luni-solar, siendo también igual, al número correspondiente a las trece constelaciones conocidas del zodiaco indígena: así podemos constatar, como el círculo de trece barrios, que rodea el lugar sagrado de la ciudad reproduce analógicamente la posición del zodiaco andino en el cielo. El orden situacional que siguen los barrios comienzan en el Noreste, y continúa siguiendo la dirección de las manecillas del reloj (Este; Sureste; Sur; Suroeste; Oeste; Noroeste; Norte), hasta completar un círculo o vuelta completa en cuanto al punto de orientación astronómica, éste constituye una referencia perenne, que varía según el punto elegido por el observador; así los astrónomos andinos contrariamente al punto de referencia astronómico elegido por los astrónomos del Hemisferio Boreal, (quienes para sus orientaciones, identificaron a la estrella boreal la cual señala el consecuente orden cardinal, a saber: Norte; Sur; Este; Oeste); eligieron a ORCORARA (Nebulosa Rojiza de Orión), y las constelaciones de CHU-

QUICH
Orión)
dos pri
dente
orden
y sigue
tercera
celeste
privileg
indígen
lo cual
cielo,
CHU c
veda c
cos, es
var los
contin
astrón
RA (m
QUICH
paguez
de la c
en el
mente
tral, di
primer
mente
creado
do el p
mordia

QUICHINCHAY (Constelación de Orión) y CHACANA (Cruz del Sur); las dos primeras ubicadas de forma coincidente en el ecuador celeste, señalan el orden cardinal que empieza en el Este; y sigue por el Sur, Oeste; y Norte, y la tercera marca la dirección del polo sur celeste. Al respecto hay que destacar la privilegiada posición de los astrónomos indígenas, para observar el firmamento, lo cual les permitió conocer, el arco del cielo, denominado en quechua: CUI-CHU o QUITU, y como es obvio, la bóveda celeste observada desde los trópicos, es diferente a la que pueden observar los astrónomos europeos desde su continente. Abundando en la referencia astronómica constituida por ORCORARA (montaña resplandeciente) y CHU-QUICHINCHAY (Felino de oro o relampagueante), principales figuras celestes de la cosmología andina, que aparecen en el ecuador celeste, y son perfectamente visibles desde el hemisferio austral, dichas figuras tienen relación y en el primer caso, se corresponde simbólicamente con: ILLA TICSÍ WIRAQUCHA (el creador de todas las cosas), considerando el punto inicial, la semilla y raíz primordial que originó el universo.

En la práctica, la identificación del "punto original", sirvió para registrar el movimiento de las figuras celestes en el firmamento y en particular, la ubicación de los planetas en el ecuador celeste, así como las alineaciones del Sol y la Luna en Mayu, el río de estrellas, lo cual sería aprovechado para marcar la correlación del año lunar con el año solar, y los periodos estacionales, tiempo propicio para la celebración de las cuatro fiestas principales – donde se recorren los lugares sagrados – relacionados con los solsticios (Capac e Intip Raymi), y equinoccios (Coya y Anti sitwa). Al parecer en el Tawantinsuyu, el inicio del calendario luni-solar, tenía como hito referencial, el equinoccio vernal (conjunción de la luna con el sol en el ecuador celeste), pues según los astrónomos indígenas, el solsticio de verano, era la primera estación de descanso del sol. Respecto a la aparición de las principales figuras celestes, el Mapa Cosmográfico de J. Santacruz Pachacuti, constituye una importante referencia, para constatar que en el Hemisferio Austral, a principios de año, la Cruz del Sur brilla en el crepúsculo al SURESTE, descansando sobre su costado; en Mayo, ya está erguida en el firmamento vespertino; y en Agosto aparece inclinada hacia



el SUROESTE tal y como aparece en el mencionado mapa. Para cualquier observador de dicho hemisferio existen dos puntos luminosos que llaman la atención, el primero, en el ecuador celeste (Nebulosa rojiza de Orión y Constelación de Orión); y el segundo, cercano al polo sur celeste, (Saco de Carbón y la Cruz del Sur), parte muy brillante del firmamento austral.

En cuanto a los ejes de orientación cardinal, los astrónomos andinos se regían por MAYU (La vía Láctea), nombre quechua que se traduce como Río Sagrado, e interpreta como un arroyo de estrellas que fluye en el transfondo oscuro del cielo nocturno. MAYU o La Vía Láctea parece un plano inclinado cuyo movimiento aparente de norte a sur alrededor de la tierra, corta la esfera celeste en hemisferios más o menos iguales; el plano aparente que forma está inclinado entre 26 y 30 grados, respecto del plano de rotación de la tierra; cuando el río de estrellas cruza el cenit, aparecerá en una línea que corre en dirección: NORESTE / SUROESTE, y doce horas más tarde, en dirección SURESTE/NOROESTE, el diseño total trazado en 24c horas, en el cenit será el de dos ejes diagonales a manera de X. (Ver gráfico No. 6).

Las relaciones diagonales en la rotación del plano celeste de orientación pueden traducirse en la orientación de los ejes terrestres, resultando que las oposiciones diagonales entre los cuatro puntos del solsticio son análogas a las oposiciones diagonales entre las cuatro regiones territoriales; dichos cuartos terrestres, a su vez están relacionados con la salida y puesta heliaca en los cuartos estelares de la Vía Láctea, que están orientados a los cuatro puntos de los solsticios, (Urton Gary.1978). En este sentido, los conocimientos astronómicos tienen un papel primordial, no solo porque determinan los ejes de orientación, según una particular referencia identificada en el cenit del firmamento austral; sino porque reconstruye la concepción indígena del Universo, representándose topológicamente en el trazo de la ciudad, el zodiaco andino y el calendario estelar. A propósito de la representación topológica del río de estrellas, en la tierra los arroyos y canales o acequias que atraviesan la ciudad de Cusco, reproducen el curso del río sagrado (Mayu), pero en sentido contrario esto tiene que tener un sentido importante, acaso relacionado con los solsticios, o sea los recorridos ascen-

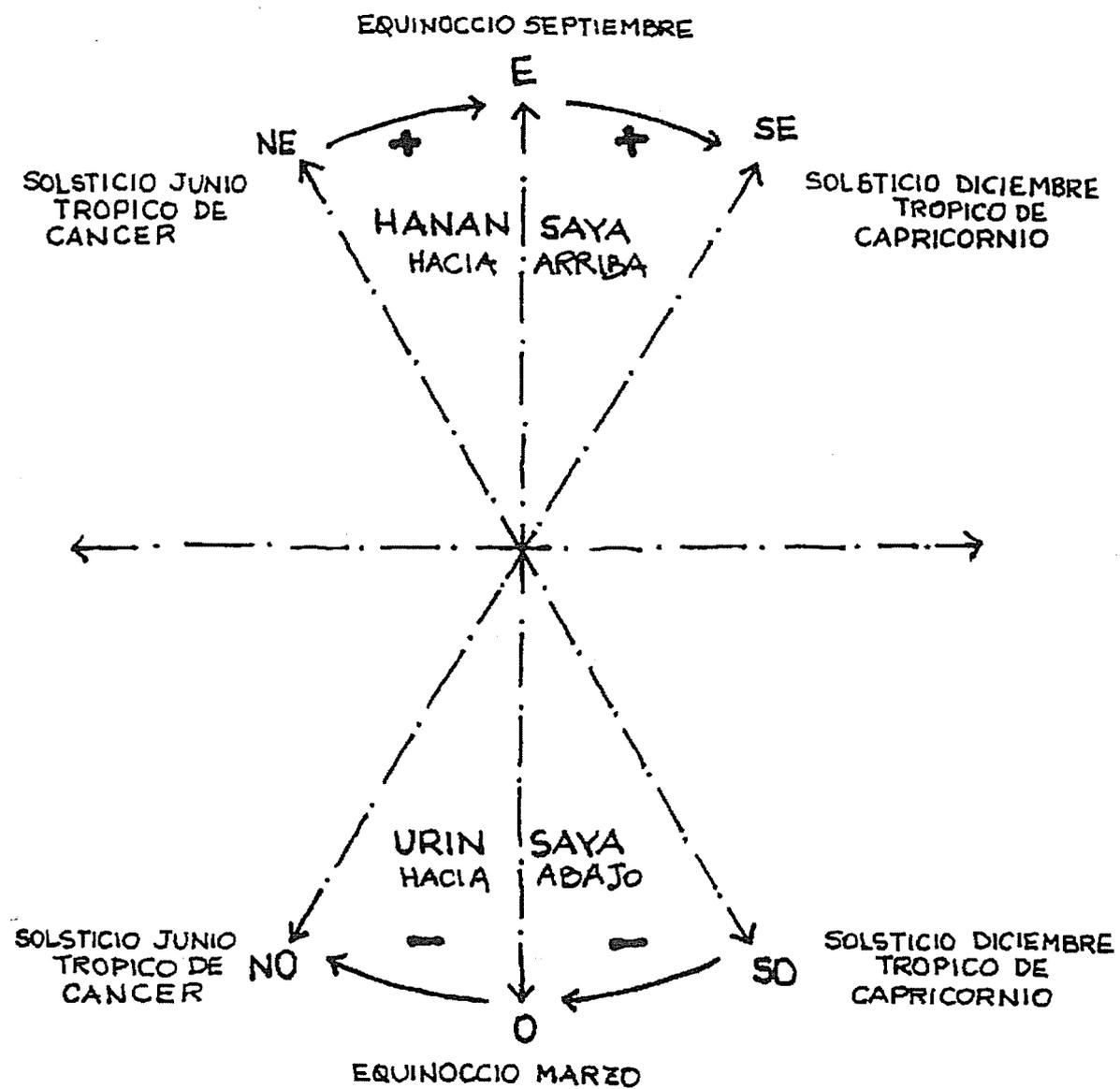
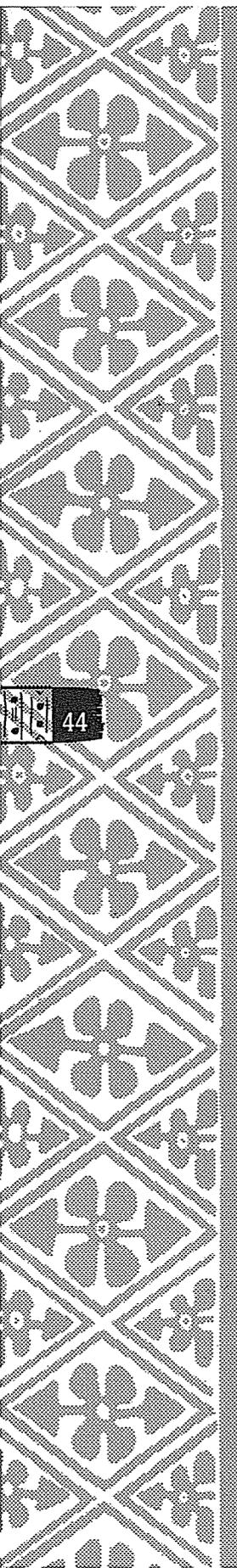


Gráfico # 6 Esquema del movimiento del Sol hacia los trópicos



dente y descendente del sol, en su paseo anual hacia los trópicos. Precisamente, en la formulación simbólica de la ciudad andina, la demarcación del recorrido anual del Sol, es un aspecto de gran importancia porque sirve para dividir el espacio, en dos partes (SAYA), las cuales, se conocen como: HANAN SAYA y URIN SAYA, palabras cuyo significado en la lingüística quechua, no solo hacen alusión a la división bipartita del espacio, sino que se traducen como: "Camino hacia lo alto" (HANAN SAYA); y "Camino hacia lo bajo" (URIN SAYA). Dicho en otras palabras, Hanan comprende, el aparente camino ascendente del sol, desde el trópico de Cáncer, al Trópico de Capricornio y Urin, el aparente camino descendente del Sol, desde el Trópico de Capricornio al Trópico de Cáncer, respectivamente, los períodos de máxima y menor luminosidad en el Hemisferio Austral, (Ver, gráfico No.7).

Es evidente que la formulación de la ciudad andina se fundamenta en consideraciones de índole astronómica y obedece a razones culturales, reafirmadas en la predilección para crear un centro sagrado para uso ritual festivo; la orientación, funcionalidad y simbolismo del centro sagrado, representado por la imagen arquetípica de la constelación

del "felino de oro" realza la privilegiada ubicación de este lugar en el entorno circundante, donde es fácil observar como en las partes escarpadas y laderas de los cerros están habilitadas, mediante terrazas, las tierras de cultivo destinadas a producir la dieta alimenticia. En conjunto, la composición urbanística de la ciudad, destaca amplios espacios o plataformas de uso ceremonial y complejos de edificios, además de fuentes y jardines, arquitecturados sabiamente en terrazas escalonadas y andenes, los cuales también sirven de soporte de los conjuntos residenciales. De acuerdo con lo enunciado, las premisas básicas que se establecen, en la formulación simbólica de la ciudad andina, son las siguientes:

1.- División Bi y Cuatripartita del espacio: primero, mediante un eje espacio temporal, que sirve para registrar los movimientos aparentes del sol hacia los trópicos y señalar las dos mitades: Hanan y Urin SAYA. Segundo, a través de dos ejes diagonales de orientación, que topológicamente recrean la posición de Mayu, el río de estrellas en el firmamento, se determinan cuatro sectores o rumbos a saber: Anti, Chinchay, Cunti y Colla SUYU.

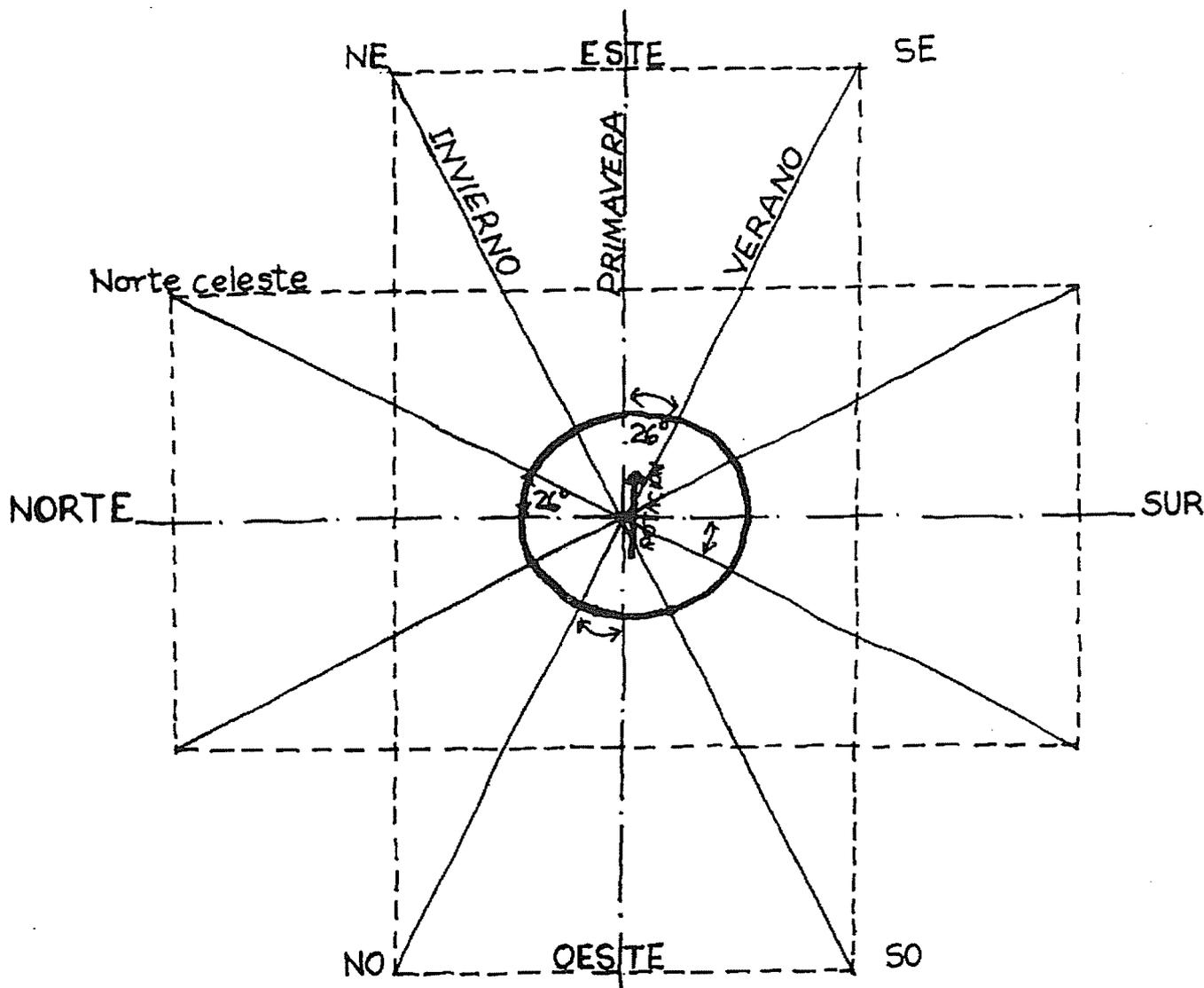
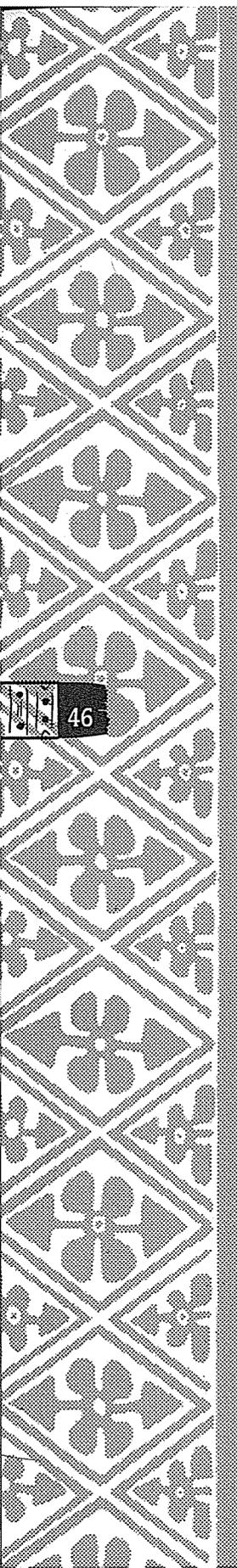


Gráfico # 7 Ejes de orientación celeste y terrestre en la ciudad Andina



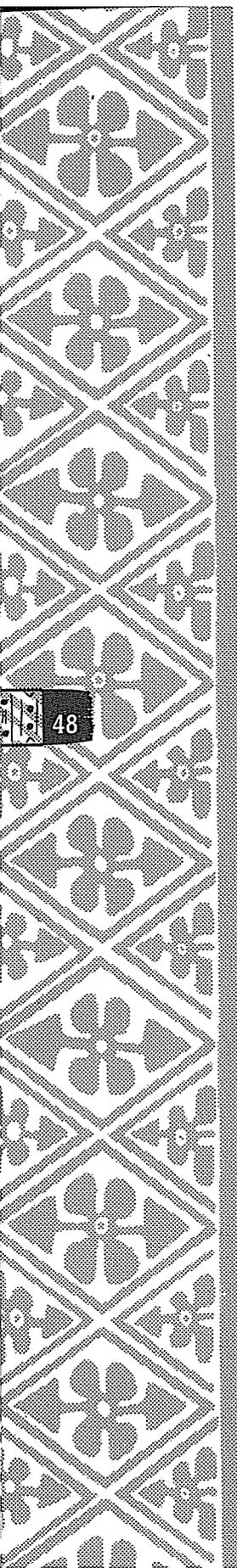
2.- Creación del centro o lugar sagrado, donde se encuentra la energía por la intersección de los planos SAYA / SUYU, es decir los ejes espacio temporales que ordenan el cosmos.

3.- Sacralización del lugar central, a partir de la representación simbólica de la principal figura celeste y la construcción de templos que determinan la zonificación de la ciudad y señalizan los tupu o solares indígenas, mediante un sistema geométrico de medidas.

4.- Señalización del sistema ceque o conjunto de 40 líneas o rumbos, separadas de ángulos de nueve grados y donde se ubican las wakas o adoratorios, que configuran el calendario agrícola y ritual festivo, (Ver, gráfico No. 8).

En este orden de cosas, la Ciudad del Cusco, "uno de los principales ídolos que los reyes incas y sus vasallos tuvieron, adorándola los indios como a cosa sagrada y por tenerla en esta veneración la ennoblecieron con edificios suntuosos y casas reales...y todos aquellos que venían en peregrinación a la ciudad traían ofrendas como signo de respeto". (Garcilaso de la Vega. 1978); representa la cosmovisión indígena del universo e indudablemente, la ciudad fue planificada en

estricta fidelidad a los conocimientos astronómicos, los cuales normaban la ordenación física de la Ciudad y reproducían topológicamente el modelo simbólico de la cosmología andina. En efecto, el replantamiento de los ejes de orientación celeste y terrestre posibilita la elaboración de ideografías cósmicas que simbolizan la principal divinidad estelar y el calendario luni - solar expresado de forma geométrica mediante el sistema ceque. Cuyos principales adoratorios son lugares de culto, relacionados con los principales acontecimientos astronómicos (solsticios y equinoccios). Procediendo con el replanteo de los ejes de orientación espacio / temporal; en primer lugar, se advierte que el eje de orientación vertical, ligado al movimiento aparente del sol, señala la división bipartita del espacio: Hanan saya (Hacia arriba); y Urin saya (Hacia abajo). En segundo lugar, el eje de orientación horizontal, deducido del movimiento del gran río celeste o Mayu, señala la subdivisión cuatripartita de la ciudad: Anti, Chinchay, Cunti y Colla suyu. La intersección de los dos ejes: saya / suyu en el lugar elegido que señala el punto creacional por excelencia o núcleo central, desde donde se reconstruye topológicamente la posición de las figuras



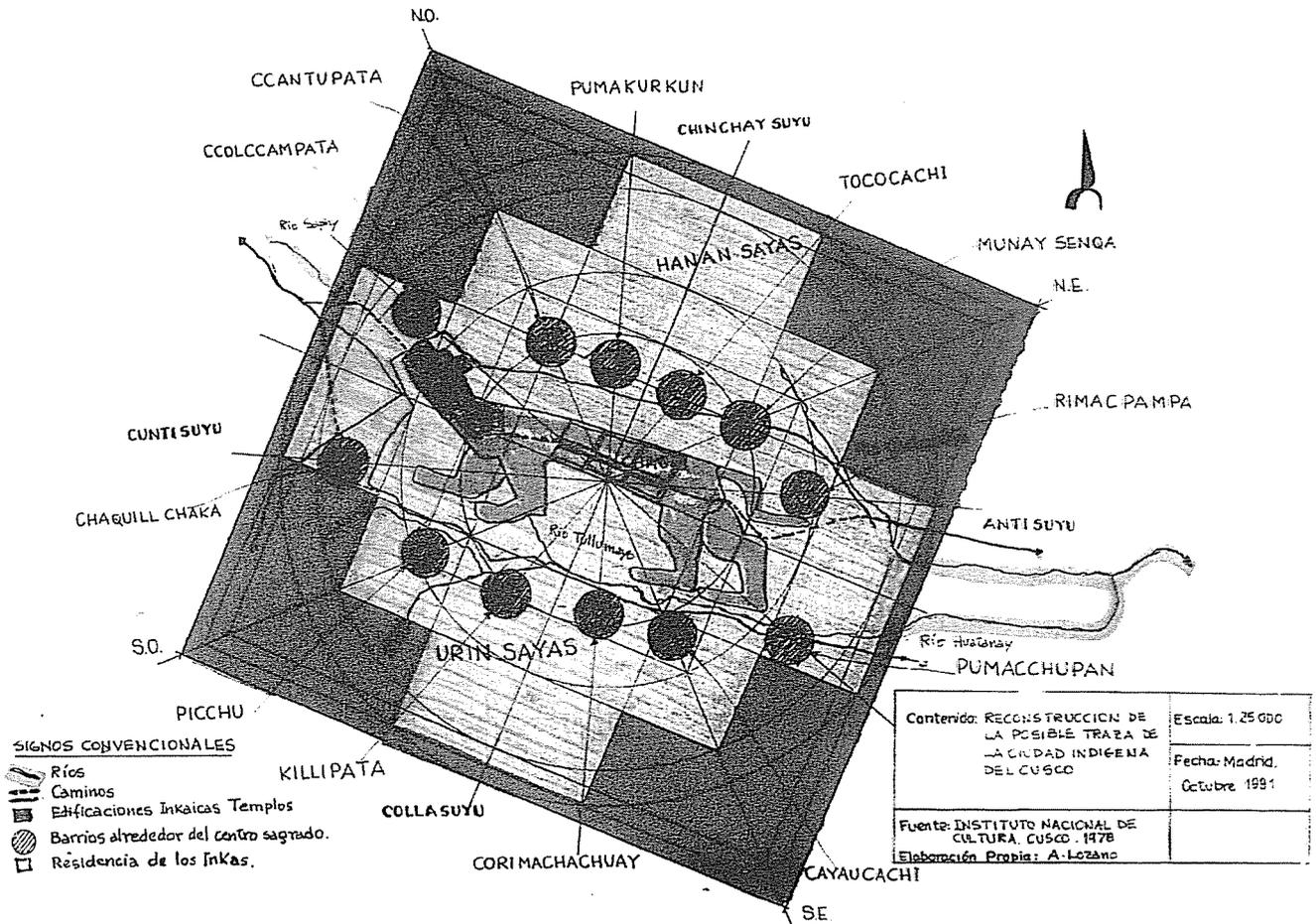
celestes en el firmamento y de forma simbólica se expresa el calendario ritual festivo ligado a las tareas agrícolas.

En este sentido, la forma simbólica y geométrica de la ciudad se estructuraba a partir del núcleo central, mediante una serie de plataformas a manera de plazas y canchas trazadas en base a ejes ortogonales que darán lugar a la señalización de caminos y parcelas cuadradas o rectangulares (tupu); en dichas plataformas y canchas se dibuja la forma de un felino (puma), cuyo cuerpo se asienta sobre el río Huatanay en actitud de acecho, de manera similar a la posición del felino sideral, representado en el firmamento por la constelación de Chuquichinchay. El cuerpo del puma que ocupaba casi toda la falda del cerro y parte del valle, contenía en su interior los principales complejos de edificios destinados a las divinidades estelares, lo cual remarcaba su carácter sagrado alrededor de este lugar, en la zona administrativa se organizaban los trece barrios de la ciudad los cuales representaban los meses del año y por consiguiente el sistema zodiacal. Finalmente en los bordes perimetrales o contornos de la ciudad, separados por sistemas de andenerías destinados a los cultivos agrícolas estaban los ayllukuna

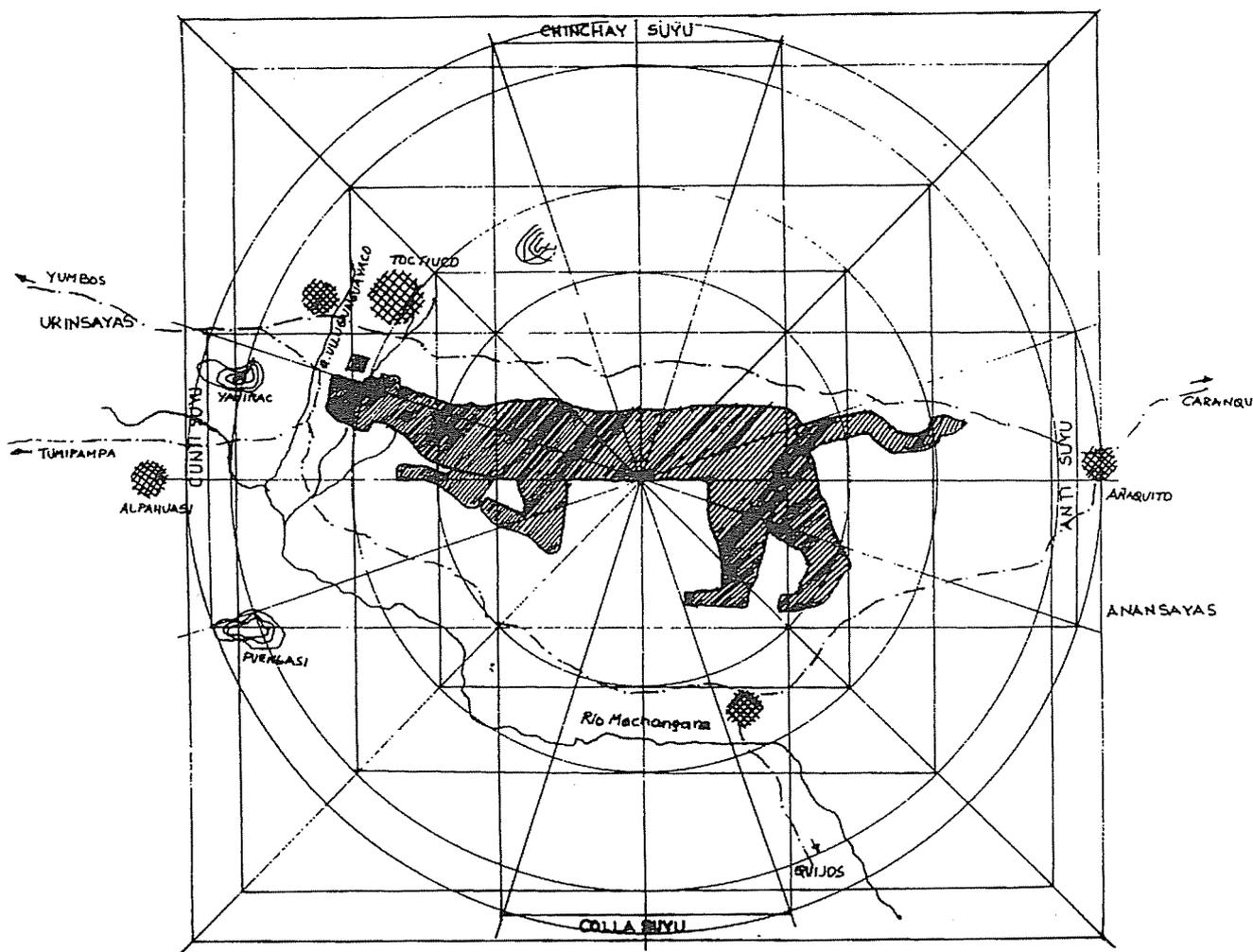
locales en donde también habían adoratorios que estaban articulados al conjunto e ideografía cósmica de la ciudad, a través del sistema ceque. (Ver, planos No.1, 2 y 3).

En cuanto al sistema de ceques que ha sido comparado con un gigantesco QUIPU, extendido sobre el valle del Cusco y las colinas circundantes y que era usado en la representación local del sistema cosmológico Inka en sus aspectos espaciales, jerárquicos y temporales (Zuidema T. 1975), también puede funcionar a manera de un computador que traduce los ritmos astronómicos, en ritmos ecológicos estables mediante una "simulación", en el calendario ceremonial de las relaciones sociales de la producción agrícola (Earls J. 1976), buena prueba de ello, constituye la orientación de los ceques definida por los cerros donde existían los observatorios y relojes astronómicos que permitían el control de los ciclos estacionales especialmente el inicio del año agrícola y de los periodos: seco y de lluvias donde se celebraban las mayores festividades rituales.

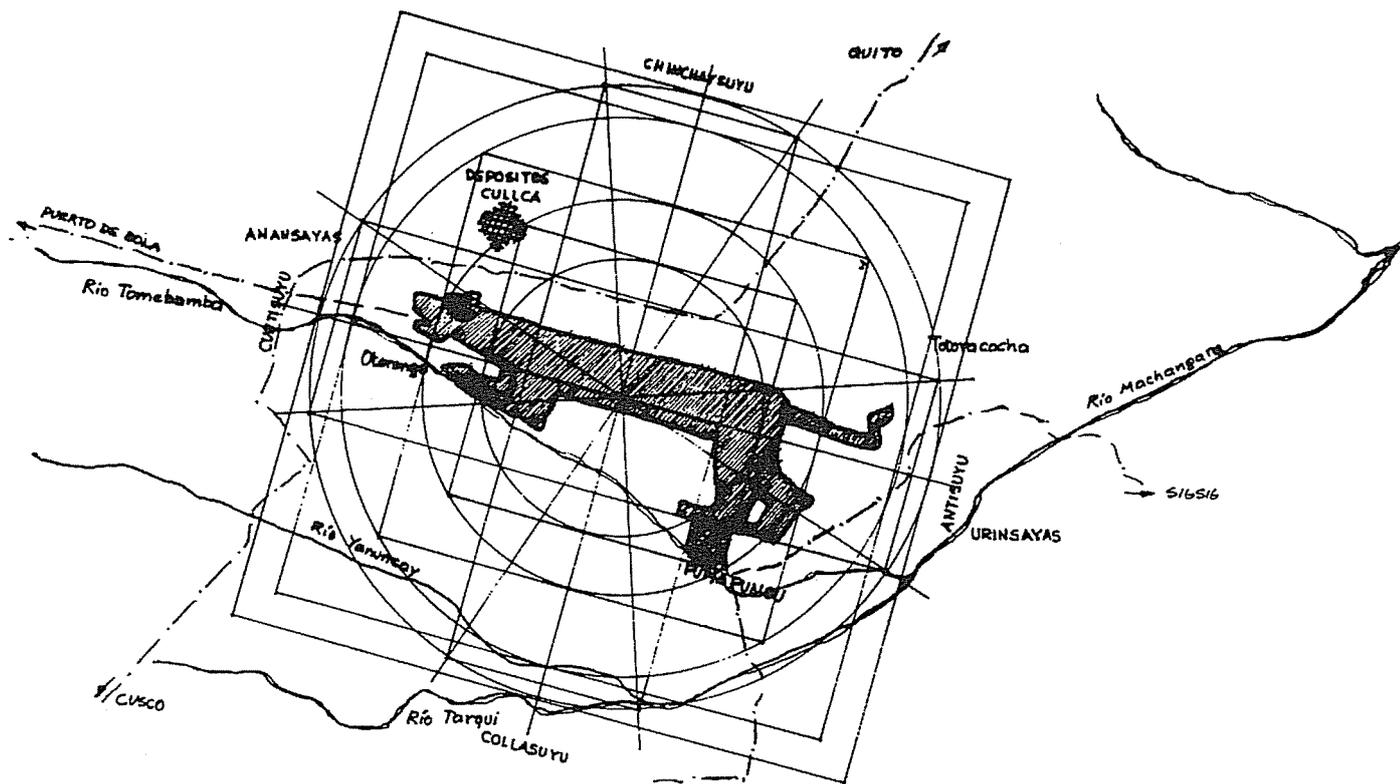
Por otra parte, el sistema ceque o conjunto de líneas o rumbos que también parece corresponderse con un sistema geométrico proporcional de medi-



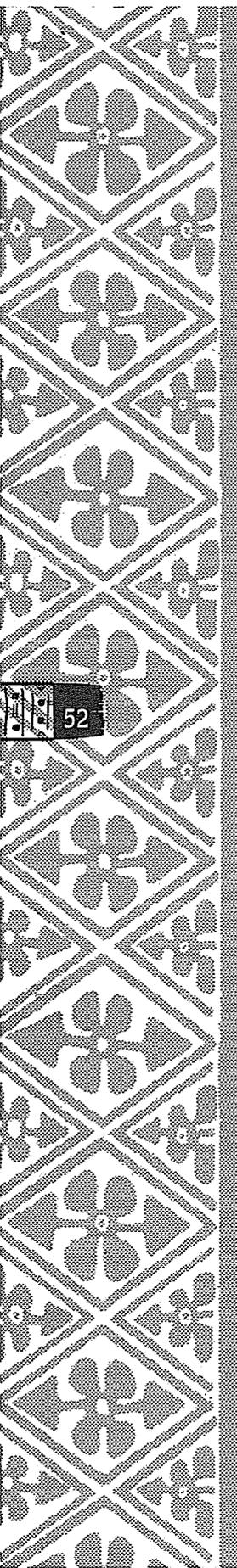
Plano # 1



Plano # 2 Esquema del Trazado indígena de la ciudad de QUITO



Plano # 3 Esquema del Trazado indígena de la ciudad de TUMIPAMBA - CUENCA



das, dividida la ciudad en cuatro partes coincidentes con los cuatro suyu; cada suyu se subdivide a su vez en líneas; un suyu contiene catorce líneas y los tres restantes se subdividen en nueve líneas, las cuales pueden ser agrupadas de tres en tres con sus respectivos nombres y jerarquía, es decir, la organización de los adoratorios de la ciudad del Cusco mediante el sistema de ceques por cada parte o suyu, a excepción de un suyu que contiene catorce ceques para dar un total de cuarenta ceques, (Polo de Ondegardo. 1917), a su vez los nueve ceques de cada suyu, en orden a su jerarquía pueden ser agrupados de tres en tres así: COLLANA que en quichua y aymara significa el primero o principal (eminente, venerable, etc.) y se refiere primordialmente al pasado; PAYAN (sinónimo de Chaupi), se traduce como intermedio o centro; y CAYAO que se traduce como cercano o próximo. En la distribución física del territorio, dicha jerarquía también puede interpretarse como las tierras pertenecientes a las divinidades, las panacas reales y las tierras de los Ayllukuna respectivamente. En cuanto al número total de wacas o adoratorios, en dos suyu se registran ochenta y cinco en cada uno de ellos y en los otros dos, el uno tiene

setenta y ocho y el otro ochenta, que sumados dan un subtotal de trescientas veinte y ocho wacas; se supone que el resto de adoratorios estaban en el centro sagrado o núcleo principal de la ciudad hasta completar las trescientas sesenta y cinco, igual al número de días del año astronómico, pues los números totales de ceques y wacas, sólo parecen tener sentido en un calendario.

La interpretación de los datos etnohistóricos e identificación del sistema ceque como un calendario, permite comprender la esencia del saber nativo y deducir que la ciudad andina se concibe siempre como una unidad cósmica, configurando los períodos vitales, referencias temporales rituales y mitológicas. Esta hipótesis cobra validez, porque hemos demostrado que los dos ejes principales de la ciudad, los mismos que se corresponderían con dos ceques, están orientados para replantear el calendario luni-solar, el cual se configura según la particular distribución de los trece barrios circundantes, al centro sagrado, dicho esquema establece las relaciones espacio-temporales, a través de cada suyu, en donde los meses modulares del espacio tiempo ritual, estarían representados en el número de ceques ($41 - 2 = 39$); así

tendr
de A
pond
de tre
cator
resp
la ci
pond
total
de m
dino.

salier
la cit
cia a
en lo
arqui
el tie
gica,
zona
centr
línea
waca
caler
boliz
felin
cipal
terra
cion
te nú
a ma

tendríamos que los veinte y siete ceques de Anti, Colla y Chinchay Suyu corresponderían a nueve meses, distribuidos de tres en tres en cada suyu, mientras los catorce ceques de Cunti suyu, dos se corresponderían con los ejes principales de la ciudad y los doce restantes se corresponden con cuatro meses, para dar un total de trece meses, es decir, el número de meses del calendario luni – solar andino. (Ver, gráfico No. 9).

En síntesis, los aspectos más sobresalientes de la formulación simbólica de la ciudad andina, se acentúa en la ciencia astronómica y el culto estelar, hasta en los últimos detalles, la planificación y arquitectura de la ciudad, armoniza con el tiempo, los ritos y la tradición mitológica, construyéndose para el efecto tres zonas claramente delimitadas: el núcleo central desde donde partían los ceques o líneas imaginarias que señalizaban las wacas o adoratorios que configuraban el calendario agrícola – religioso estaba simbolizado por la imagen arquetípica del felino, siendo además la sede de los principales complejos arquitectónicos y las terrazas o plazas dedicadas a las celebraciones festivo – rituales. Alrededor de este núcleo, se extendían espacios abiertos a manera de plazas y andenerías de cul-

tivo, que separaban el núcleo central de la zona administrativa, lugar de residencia de los curakas principales y en donde estaban ubicados los trece barrios que representaban los respectivos meses del calendario (constelaciones del zodiaco andino), y finalmente alrededor de esta zona estaban los barrios del común de la población, rodeados de andenerías y terrazas de cultivos. (Ver, planos No. 4, 5 y 6).

BIBLIOGRAFIA:

- Anónimo. "DE LAS COSTUMBRES ANTIGUAS DE LOS NATURALES DEL PIRU". En Crónicas Peruanas de interés indígena B.A.E. Madrid 1968.
- Aveni Anthony. "OBSERVACIONES DEL CIELO EN EL MEXICO ANTIGUO" F.C.E. México 1991.
- Garcilaso de la Vega. "COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS". Biblioteca Ayacucho Tomos I y II. Caracas 1977
- Guamán Poma de Ayala. "NUEVA CRONICA Y BUEN GOBIERNO". Historia 16. Crónicas de América 3. Vol.3 Madrid 1987.
- Lozano Castro Alfredo. "CUSCO – QOSQO – MODELO SIMBOLICO DE LA COSMOLOGIA ANDINA". Centro de Investigación Urbana y Arquitectura Andina. Madrid 1994.
- "CONCEPCION CULTURAL DE LA CIUDAD ANDINA" Implicaciones simbólicas y técnicas. Centro de Investigación Urbana y Arquitectura Andina. Madrid 1993.

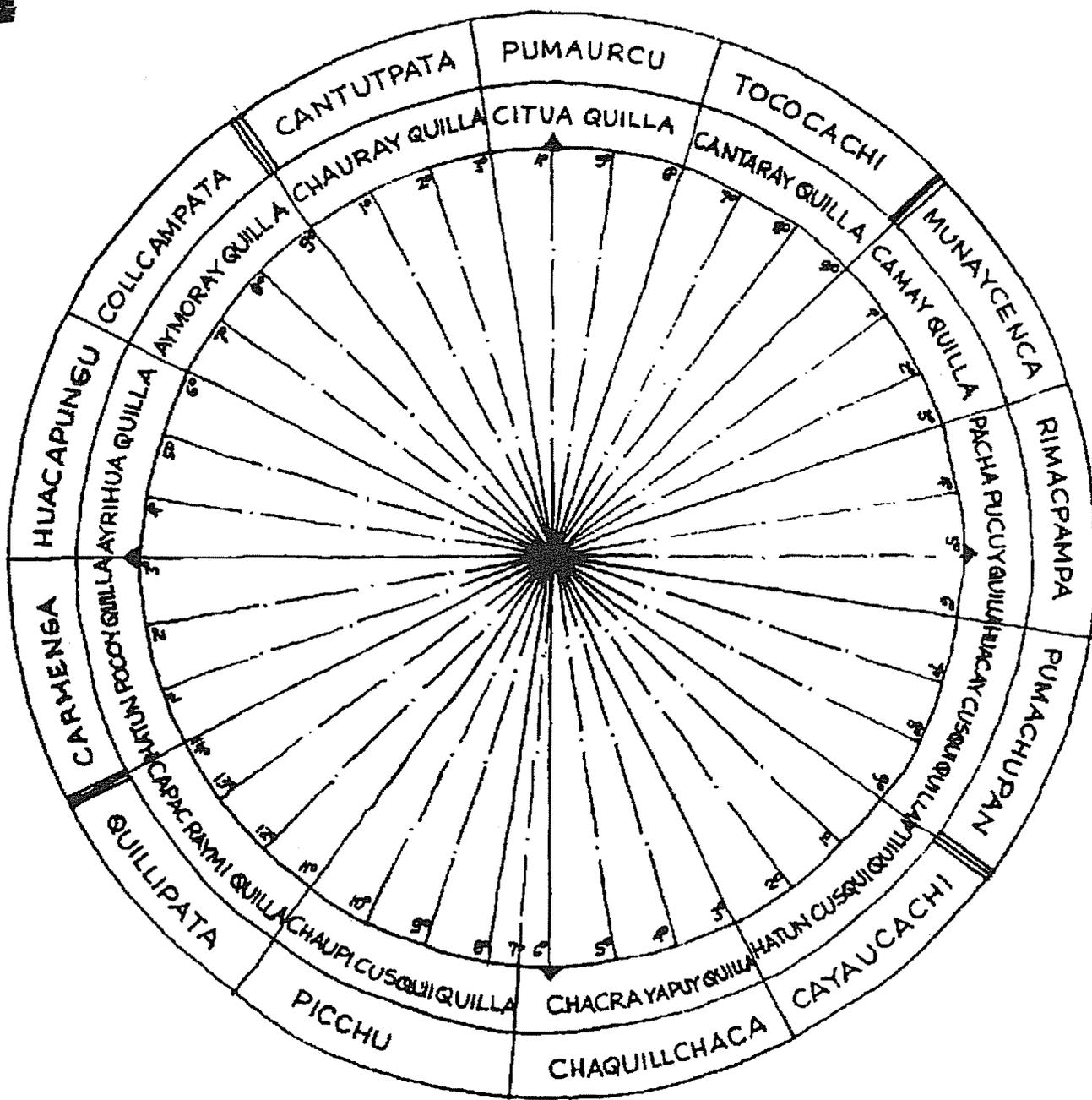
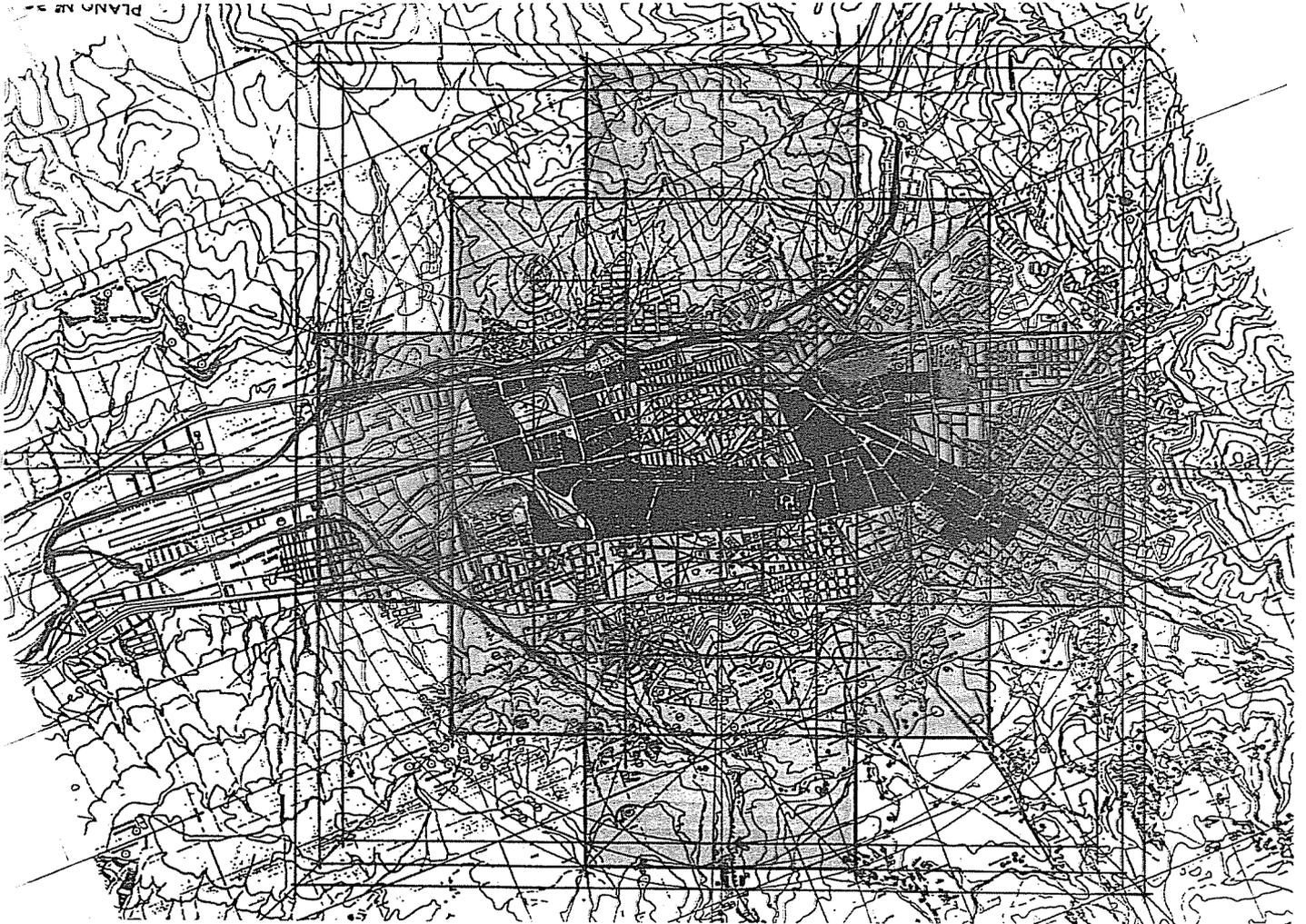
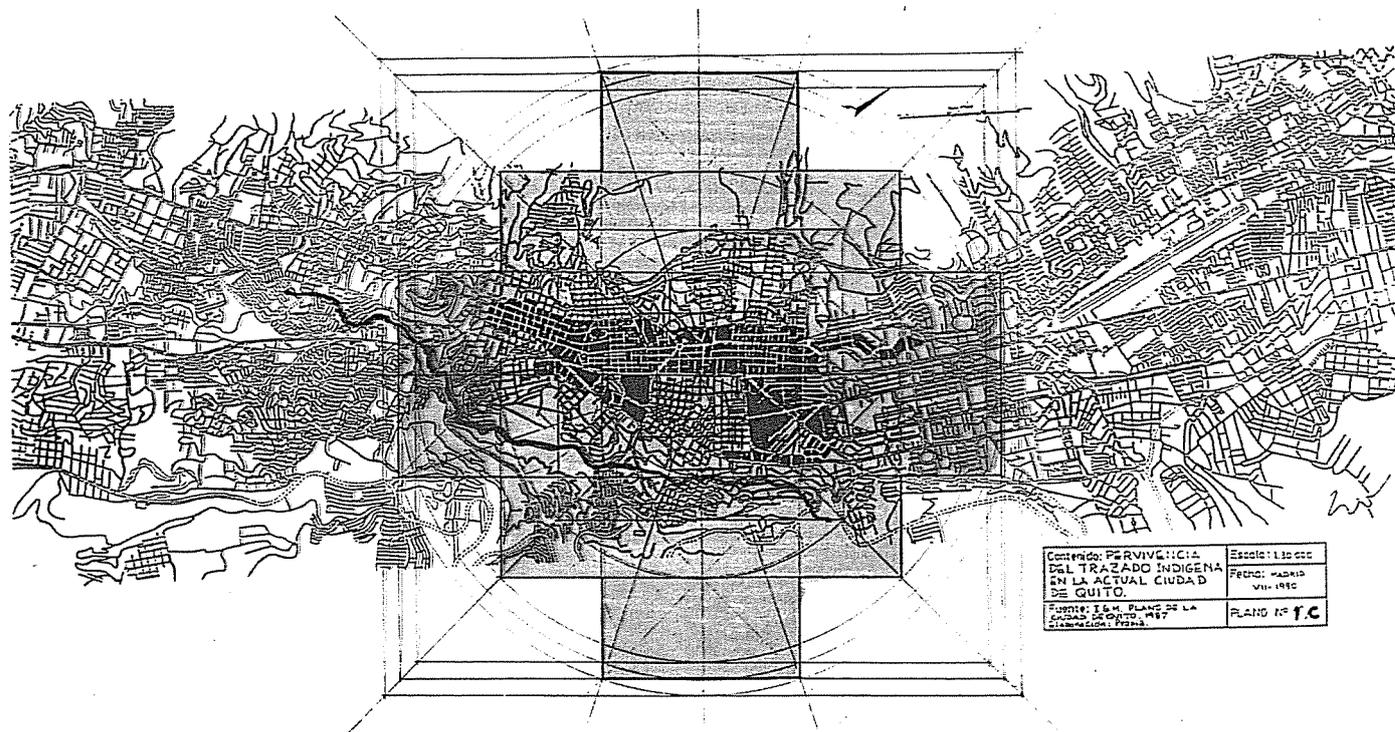


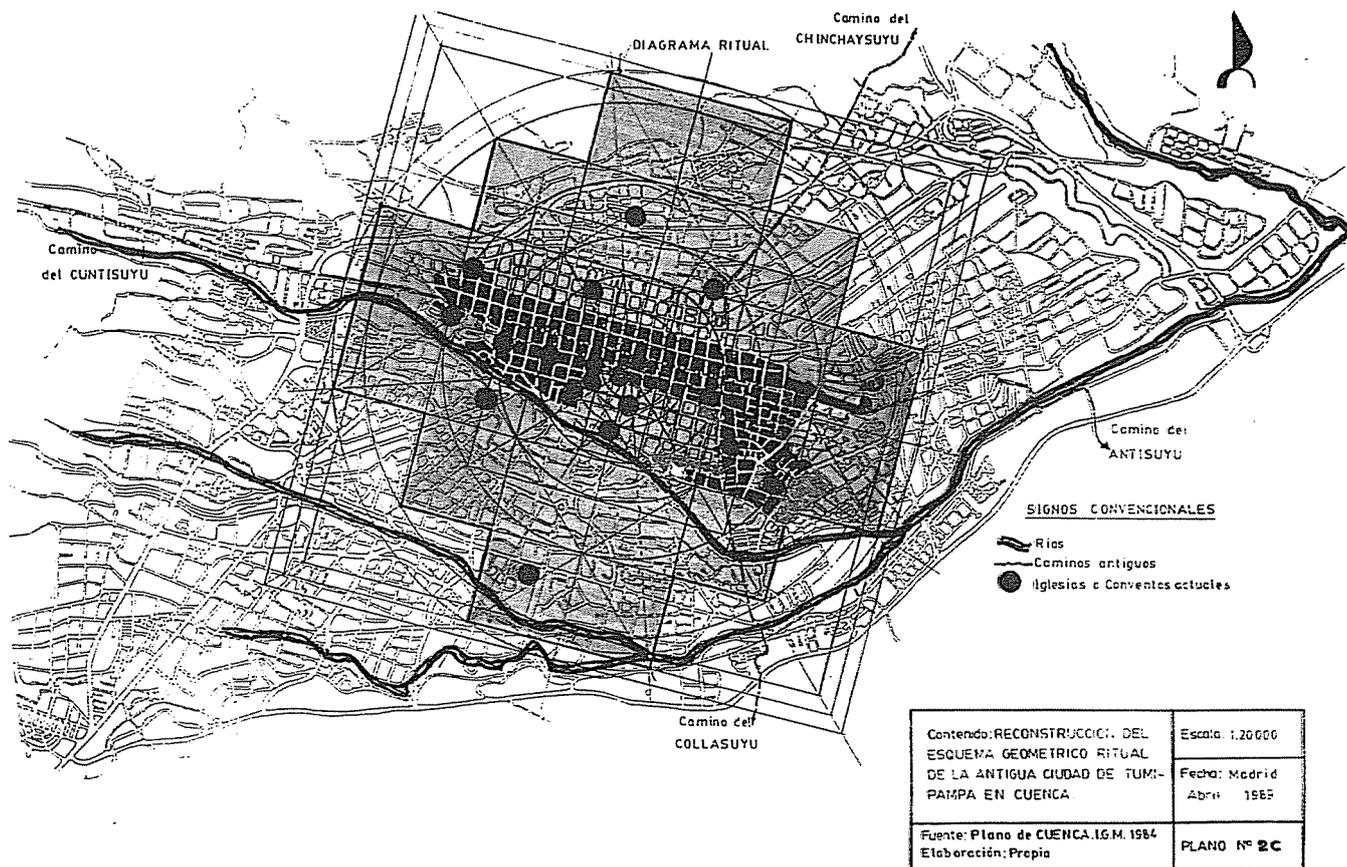
Gráfico # 9 Esquema del Calendario expresado en la ciudad del CUSCO



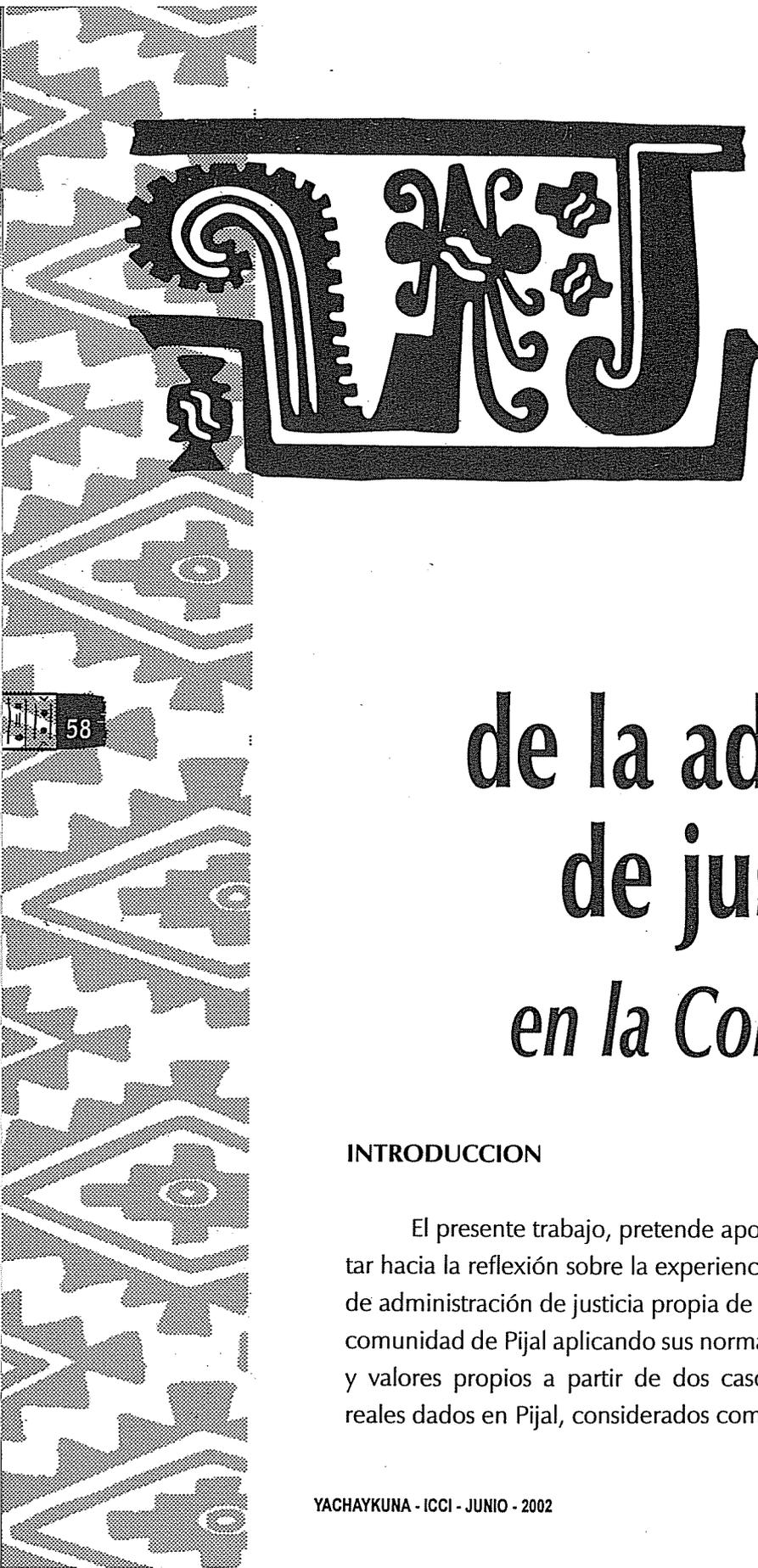
Plano # 4 Pervivencias del Trazado indígena en la actual ciudad del CUSCO



Plano # 5 Pervivencias del Trazado indígena en la actual ciudad de QUITO



Plano # 6 Pervivencias del Trazado indígena en la actual ciudad de CUENCA



Carlos Bautista

Experiencia de la administración de justicia propia¹ *en la Comunidad de Pijal*

INTRODUCCION

El presente trabajo, pretende aportar hacia la reflexión sobre la experiencia de administración de justicia propia de la comunidad de Pijal aplicando sus normas y valores propios a partir de dos casos reales dados en Pijal, considerados como

delitos graves, esto puede ser un aporte para avanzar en la solución de conflictos desde la propia realidad.

1 Maneras propias de las comunidades indígenas de administrar justicia tomando en consideración las normas y valores que rigen a las comunidades.

Actualmente tenemos aprobado los Derechos Colectivos en la Constitución Política del Ecuador y el Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo OIT, en el que las organizaciones indígenas han planteado el reconocimiento de sus derechos como pueblos y nacionalidades indígenas, uno de ellos tiene relación con la pluralidad del sistema jurídico nacional, que contempla el derecho a aplicar sus normas en la resolución de conflictos, en concordancia con los preceptos nacionales y universales. De hecho, este reconocimiento por parte del Estado es un apoyo fundamental para que las comunidades sigan administrando su propia justicia.

Para desarrollar este tema, se ubicará a la comunidad de Pijal dentro de la división administrativa del Ecuador, se hablará brevemente de su proceso organizativo, de la administración al interior de la comunidad incluyendo sus valores, normas y rituales, se analiza dos casos reales de aplicación de justicia en la comunidad; primero un caso de conflicto intercomunal y otro conflicto dado al interior de la comunidad, posteriormente se analizará las ventajas y los límites de la administración de la justicia propia y luego se llegará a algunas conclusiones.

UBICACIÓN DE LA COMUNIDAD Y SU PROCESO ORGANIZATIVO

Ubicación de la Comunidad de Pijal

La comunidad² de Pijal está ubicada en la zona norandina del Ecuador, en la parte sur de la provincia de Imbabura, pertenece al Cantón Otavalo, parroquia de González Suárez. La mayoría de los habitantes de la comunidad se identifican como Kichua - Cayambi. Esta comunidad está habitada por personas migrantes de diferentes zonas de Cayambe que llegaban huyendo de las haciendas ale-

- 2 Según la propuesta de Ley de Comunidades del Ecuador del ECUARUNARI, la comunidad está definida como "el conjunto de familias que basan su modo de vida en la práctica colectiva de reciprocidad, solidaridad e igualdad, sustentada en modos de producción comunitaria (minga) en la que participan todos sus integrantes. La comunidad es una organización social, política, administrativa, cultural y económica conformada por grupos de ciudadanos asentados en un territorio determinado, regidas por autoridades propias, con autonomía y atribuciones para ejercer derechos y contraer obligaciones". ECUARUNARI (1999). Propuesta de Ley de Comunidades del Ecuador. Crear Gráfica. Quito. p. 51.



dañas. Actualmente es la segunda comunidad más grande de la provincia de Imbabura, con cerca de 600 familias y 3000 habitantes.

El Proceso de organización de la comunidad

La comunidad tiene personería jurídica desde 1949³, siendo la máxima autoridad el cabildo, conformado por Presidente, Vicepresidente, Síndico, Secretario, Tesorero y Tres Vocales. Las dignidades del cabildo se eligen mediante la asamblea comunal, que se lleva a efecto todos los años en el mes de diciembre, como candidatos participan todos los comuneros y no se limita solamente a un determinado grupo de personas.

Antes de ser jurídica, quien dirigía la comunidad era el curaga⁴, éste era la autoridad máxima de la comunidad, su permanencia como curaga no era limitada en el tiempo y su acción estaba más centrada en hacer cumplir las normas establecidas al interior de la comunidad. Uno de los requisitos para ser curaga, era básicamente poseer tierras y ejercer liderazgo en la comunidad.

En la década de 1950, al reemplazar al curaga por el cabildo, se rompe el

esquema propio de organización tradicional y se adopta la manera que sugiere el Estado, de acuerdo a la Ley de Comunas que entró en vigencia en el año de 1937. Pijal adoptó esta nueva forma de organización del gobierno comunal que es el cabildo. El cabildo dirige las actividades comunitarias tales como las mingas⁵ para construir infraestructura vial, la administración de los bienes comunitarios, la mediación de problemas entre comuneros. También realiza actividades de representación de la comunidad y participan en reuniones con organizaciones filiales y fraternas, etc.

En Pijal existe otro tipo de organizaciones internas tales como: Asociaciones Agrícolas, clubes deportivos, grupos

3 La comunidad de Pijal es jurídica desde 1949, según los documentos que constan en la Dirección de Organizaciones Campesinas del Ministerio de Agricultura y Ganadería.

4 Líder de la comunidad. En la Comunidad de Pijal existió hasta los años 50, esta persona dirigía las actividades comunitarias de toda índole.

5 Minga, forma tradicional de trabajo comunitario que se realiza para mejorar la infraestructura comunal como caminos y otros.

religiosos, grupos de mujeres, grupos de turismo, artesanales y productivos. Está conformada por 6 grandes sectores (Bajo, Centro, Alto, San Pedro, Rumiñahui y Atahualpa). La mayoría de las organizaciones que se encuentran en la comunidad son jurídicas y tienen independencia para realizar actividades correspondientes al desarrollo de su organización, pero el cabildo de la comunidad facilita el aval para el funcionamiento de las mismas.

LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA AL INTERIOR DE LA COMUNIDAD

Valores, normas y rituales

En la comunidad de Pijal siempre se ha desarrollado formas propias de resolver los conflictos, es decir tienen mecanismos de administración de justicia que se ha aplicado aunque las leyes del país no los reconocían.

En épocas anteriores y hasta hace unos 30 años, en la comunidad había un ambiente de respeto al interior de las familias y en general de toda la comunidad. Los mayores con su experiencia aconsejaban a los menores de edad y a los jóvenes sobre el comportamiento que debían llevar en la comunidad. Ama

Shua (no robar), ama llulla (no mentir) y ama quilla (no ser ocioso) eran los principios de educación a los niños y la norma para toda la comunidad. Otra norma fundamental era el respeto. Existía mayor consideración de los hijos hacia los padres y personas adultas, ya que éstos eran vistos como personas con un gran conocimiento. Otra norma importante que se cultivaba fue el trabajo comunitario, esta norma ha permitido construir vías de acceso al interior de la comunidad de acuerdo a las necesidades de los comuneros.

Como una forma de mantener el orden, para tomar medidas correctivas a los problemas que se daban en la comunidad se practicaba el castigo como una manera de prevenir que los niños, jóvenes, parejas de recién casados u otros puedan cometer errores en el futuro. Así, había un ritual en la Pascua, practicado de año en año, en el que se aconsejaba y al mismo tiempo se castigaba. Las personas que se encargaban de castigar (fue-tear), eran personas que gozaban de mucho respeto.

En la actualidad ya no se practica con mucha fuerza el ritual de Pascua en la comunidad; sus habitantes han perdido su vestimenta propia, el idioma Ki-



chua y otros valores culturales, no obstante se sigue reconociendo como parte del Pueblo Kichua Cayambi. La comunidad de Pijal no ha dejado de ser indígena ya que la identidad étnica y cultural no equivale a la sumatoria de fenómenos tales como: la lengua, el vestido, los materiales naturales de la vivienda, ubicación distante de un centro poblado, etc. Según Esther Sánchez "se representa en la permanencia de un sentido implícito de identidad y autorreconocimiento de grupo, que se genera con relación a otros"⁶. La comunidad ya no depende de las autoridades de la parroquia y del cantón al tener su propia forma de resolver todos los conflictos, la organización comunitaria es la que ha reemplazado al ritual de la Pascua, ahora ésta es la que vigila sobre el cumplimiento de las normas.

La comunidad tiene su estatuto que sirve como guía. Las normas o las leyes están en la conciencia individual de los miembros de la comunidad. Pero estas normas van cambiando de acuerdo a

Las asambleas generales convocadas especialmente para tratar casos de delitos, infracciones y conflictos, sirven como formas de aprendizaje sobre las normas y valores que tiene la comunidad, ya que a estas asambleas asisten todos los miembros de la comunidad.

6 Sánchez, Esther. (2000). "La Jurisdicción Especial Indígena". Imprenta Nacional de Colombia y Procuraduría Delegada Asuntos Etnicos. Santa Fe de Bogotá. p. 54.

los casos que se presentan, de acuerdo a las circunstancias y al tiempo, es decir estas normas propias no son estáticas, como dice Esther Sánchez **"los sujetos, como grupos sociales, van incorporando conocimiento, nuevas estructuras y clasificaciones en el orden cognitivo que son producto de relaciones sociales cambiantes"**⁷.

Las asambleas generales convocadas especialmente para tratar casos de delitos, infracciones y conflictos, sirven como formas de aprendizaje sobre las normas y valores que tiene la comunidad, ya que a estas asambleas asisten todos los miembros de la comunidad.

Tipos de conflicto y Formas de Solución

Delitos o faltas graves son conocidos al interior de la comunidad aquellos como: violaciones, peleas entre personas que han tenido como resultado la muerte de una persona, y los robos sean estos de animales o bienes de casas. En Pijal no han existido casos de asalto entre los mismos comuneros. Estos casos los trata la asamblea general de la comunidad, los castigos que se imponen en los delitos graves, por lo general son: baño con orti-

ga y espinas y azotes tapando la cara, la cárcel de la comunidad atado las manos o los casos de expulsión de la comunidad. Estos castigos son ejecutados por una comisión nombrada por la asamblea, integrada por personas que gozan de prestigio al interior de la comunidad, que generalmente son los mayores, ex - dirigentes de la comunidad.

Conflictos y faltas leves, por lo general son: no salir a las mingas de la comunidad, peleas matrimoniales, agresiones leves de los esposos a las esposas, traición en un matrimonio, peleas por chismes e injurias, falta de respeto a los mayores y a los dirigentes del cabildo, malversación de fondos comunales y problemas de linderación de tierras. En estos casos, los moradores de Pijal, casi siempre han recurrido a las autoridades de la comunidad y a las organizaciones internas como son las asociaciones agrícolas. Las sanciones en el caso de las faltas leves generalmente son las multas, corte de servicios básicos como: luz,

7 Sánchez, Esther. (2000). "La Jurisdicción Especial Indígena." Imprenta Nacional de Colombia y Procuraduría Delegada Asuntos Etnicos. Santa Fe de Bogotá. Pp. 53.54.



agua, llamadas de atención por parte del cabildo. Hay conflictos donde pueden haber al mismo tiempo sanción o castigo y solución mediante el acuerdo entre las partes. Este tipo de procedimiento se realiza por ejemplo en el caso de robos de animales menores como cuyes, gallinas o algunos enseres domésticos.

Cabe indicar que las personas que han sido juzgadas en la misma comunidad han demostrado mejoría a la vista de los comuneros, de este manera la comunidad también presenta facilidades para que esta persona se integre a las activida-

des comunitarias como: mingas, reuniones, fiestas tradicionales, actividades sociales y otras.

Casos de juicios comunitarios

En la comunidad hay distintas instancias de resolución de conflictos: el nivel familiar, donde intervienen los padres y los padrinos; el nivel del cabildo, en casos de problemas que se pueden resolver entre los dirigentes del cabildo con los implicados; y el nivel de la comunidad en casos más graves o con personas que continuamente estén creando problemas, donde es la asamblea la que decide, a esto lo llamamos juicios comunitarios o populares, o el Derecho propio que difiere del derecho consuetudinario⁸, porque el derecho propio son sistemas con gran capacidad de adaptación y de cambio. Los juicios comunitarios se los realiza cuando en la comunidad se ha roto el orden social y normativo, y éste procedimiento permite a la comunidad retornar a la normalidad, como dice Fernando García **"Este orden dispone de reglas que norman el convivir social; el rompimiento del mismo accionar un conjunto de acciones y procesos orientados a recuperar el orden alterado o**

8 Según Esther Sánchez, el adjetivo consuetudinario no se emplea tanto par describir el carácter tradicional o repetitivo de un sistema jurídico, sino para calificar o connotar su carácter de subordinación política frente al derecho. En síntesis, el uso del término "derecho consuetudinario" no resulta adecuado para calificar los sistemas de derecho propio de los pueblos indígenas, dado que estos últimos no siguen invariablemente una misma pauta secular, sino que son sistemas con gran capacidad y cambio. Sánchez Esther. (2000). "La Jurisdicción Especial Indígena". Imprenta Nacional de Colombia y Procuraduría Delegada Asuntos Etnicos. Santa Fe de Bogotá. p. 58.

perdido⁹. Todos los juicios comunitarios se lo realiza en la zona de Capelo¹⁰, donde existe una casa comunal. A continuación analicemos dos casos de juicio comunitario considerados delitos graves.

Caso 1 (conflicto intercomunitario). Este caso se produce el 24 de junio de 1991 en el sector La Cruz de la comunidad de Pijal.

En una fiesta en la comunidad de Pijal, al que acudían familiares de la comunidad vecina de San Agustín de Cajas, entre licores y un poco ebrios, alrededor de las 11H00 del día 24 de noviembre de 1991, día de las fiestas del Inti Raimi¹¹, surge una discusión por un problema pequeño entre los señores Silverio Lechón y José Santos. Como resultado de esta discusión y pelea, el señor José Santos con un golpe de rondín le revienta el ojo izquierdo al señor Silverio Lechón de la Comunidad de San Agustín de Cajas.

Esta agresión provocó conflicto entre las comunidades de Pijal y San Agustín de Cajas. Para resolver este problema intervinieron primeramente la autoridad de la Asociación Agrícola Rumiñahui de la Comunidad de Pijal, de quien José Santos es miembro, luego las autoridades de las

dos comunidades. Se procede convocar a los familiares de las dos partes y viendo la buena voluntad de las partes de arreglar el conflicto al interior de las comunidades, inmediatamente se convocó a la asamblea general¹² de la Comunidad de las comunidades en conflicto, además, se invitaron a que participen ex - dirigentes,

9 García, Fernando y otros. (2000). "Formas Indígenas de Administración de Justicia: Tres estudios de caso de la nacionalidad quichua de la sierra y la Amazonía ecuatoriana, en García Fernando y otros (2000). De la Exclusión a la Participación: Pueblos Indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador Ediciones Abya Yala. Quito. Pp. 73.

10 En la comunidad de Pijal, se llama Capelo al sitio de detención, de castigo o de rehabilitación de la persona. Hasta por bromas a los jóvenes se les escucha estas palabras: verás, oírás, a capelo hemos de llevar, capelo te está esperando.

11 El Inti Raimi, Fiesta del Sol, es la fiesta más importante de la cultura Quichua-Cayambi, que se celebra del 24 al 29 de junio de cada año, como agradecimiento al Taita Inti (Dios Sol) por las cosechas obtenidas.

12 La manera de comunicar para asistir a las asambleas de la comunidad es muy sencillo y eficaz, una persona se encarga de gritar desde lugares estratégicos para dar el mensaje a la comunidad. Este mecanismo se utiliza desde hace mas de 40 años.

líderes de las organizaciones indígenas y demás miembros.

Una vez instalada la Asamblea general de las dos comunidades, se dio el informe respectivo de lo ocurrido, hubo varias propuestas, la asamblea seleccionó la mejor propuesta mediante votación. Se decide elegir una comisión conformada por destacados líderes, dirigentes y cabildos¹³ de las comunidades. Ya elegida, ésta se reunió inmediatamente aparte de la asamblea, después de una larga discusión presentaron a la asamblea la propuesta de posible solución, tomando en cuenta que los familiares de las dos partes y sus respectivas autoridades estén de acuerdo con la propuesta. La Asamblea discutió sobre la propuesta y luego tomó una resolución por unanimidad lo siguiente:

1. El agresor José Santos reconoce la agresión física al señor Silverio Lechón y por lo tanto se decide que se indemnice de la vista, para lo cual los

dirigentes de la Asociación Agrícola Rumiñahui, en coordinación con los familiares de los afectados y las autoridades de las comunidades, harán gestiones ante las organizaciones indígenas nacionales e instituciones solidarias.

2. Que el agresor reconozca el costo de las curaciones del ojo.
3. Al agresor señor José Santos se decide dar un castigo de 21 días consecutivos de prisión y un castigo moral y físico en presencia de los moradores de las comunidades de San Agustín de Cajas (Mojanda) y Pijal, el sábado 13 de julio de 1991 a partir del mediodía (el castigo moral y físico consiste básicamente en los consejos que van dando los mayores al ritmo de los latigazos y el baño de agua fría con ortiga, mezclado con espinas).
4. El agredido señor Silverio Lechón así como sus familiares, mientras se cumplen los puntos anteriores se comprometen a no concurrir a las autoridades competentes, ni iniciar ningún procedimiento legal. (Este caso es considerado como grave por las autoridades de la parroquia y corresponde al Juzgado 3ro de lo Penal).

13 Cabildo es la estructura organizativa de la comunidad indígena impuesta desde la época colonial, se elige anualmente en una asamblea general y consta de Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero, Síndico y tres vocales.

Caso 2 (Conflicto interno de la comunidad entre dos familias)¹⁴.

Un día del mes de diciembre de 2000, en el pedido de mano de la hija de Juan Quilumba, siendo aproximadamente las 24H00, cuando la señora Carmen Farinango (esposa del señor Juan Quilumba) estuvo embriagada, el señor Néstor Alvear de 23 años (primo de segundo grado de la Señora Carmen Farinango), conduce al dormitorio a ésta y procede a violarla. En el acto es cogido infraganti por la hija de la señora Carmen Farinango y da aviso al papá y los demás familiares. Néstor Alvear es detenido y entregado a la policía y es conducido a la cárcel; pero, éste por tener contactos con familiares dentro de la policía es liberado después de tres días.

El agresor llega a la comunidad y se burla de la familia de la agredida, este hecho ahonda más el conflicto provocando la ira de los familiares de la agredida, quienes primeramente acuden a las autoridades de la Asociación Agrícola Rumiñahui (las dos familias involucradas son miembros de la Asociación Agrícola) y deciden todos invadir la casa del agresor para detenerlo, pero el agresor logra huir hacia Colombia¹⁵. Los miembros de la Aso-

ciación sacan a la fuerza a los padres del afectado de su casa y son entregados a las autoridades de la comunidad para su juzgamiento.

En este caso, se procedió a la captura de los padres porque ellos se habían opuesto a que su hijo no sea juzgado dentro de la comunidad, y además porque ellos no han dado los consejos de rigor a su hijo, ya que este caso no es el primero, Néstor Alvear ya estuvo involucrado en otros casos de violación a las jóvenes de la comunidad, los mismos que se arreglaron con las autoridades de la justicia ordinaria, quienes después de poco tiempo lo liberaban.

Por pedido de los afectados de solucionar internamente el conflicto, las autoridades de la comunidad convocan a una asamblea general. Se nombra una comisión para que saque una propuesta que luego sea discutida y aprobada por la asamblea. La asamblea obliga a los padres

14 Se omite los nombres verdaderos de los implicados en este caso para guardar su integridad personal.

15 Muchos jóvenes de la comunidad de Pijal trabajan viajando a Colombia comercializando las artesanías del Ecuador, entre los cuales está el joven involucrado en este conflicto.

del agresor a firmar una acta en la que consta los siguientes acuerdos:

1. *En el acta se menciona a los Derechos Colectivos y al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, que el Estado Ecuatoriano ha reconocido, y entre los cuales faculta a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador a ejercer su propia justicia. Amparados en esto, los involucrados y las autoridades de la comunidad tienen la capacidad de solucionar todos los conflictos internamente.*
2. *El Señor Néstor Alvear es expulsado de la comunidad.*
3. *En caso de que el señor Néstor Alvear regrese de Colombia, los padres entregarán inmediatamente a la comunidad para que sea juzgado como se ha procedido con los demás infractores. En caso de que esto no suceda, los padres del infractor serán sacados de la Asociación Agrícola Rumiñahui y luego serán expulsados de la comunidad de Pijal.*
4. *Los padres del agresor se comprometen a llevar a su hijo a un sicólogo para hacer un tratamiento.*

5. *Los afectados se comprometen a no recurrir a la justicia ordinaria.*

SENTIDO DE LA ADMINISTRACION DE JUSTICIA PROPIA

Para resolver los conflictos, antes de tomar una decisión la comunidad analiza distintas alternativas de solución, considerando su viabilidad para que la decisión vaya en beneficio de la comunidad, del acusado y del acusador y no con el objeto de perjudicar a una de las tres partes.

Por tanto, los castigos son formas de aconsejar, de rehabilitar a las personas. Así, después del castigo, sea baño con ortiga, espinas, etc., la gente observa y existen muchas opiniones con distintos gestos de apoyo o de lástima. La manifestación del lenguaje no hablado es otra forma de juzgamiento. Todos miran con lástima y con deseos de que la persona se recupere, que no vuelva a cometer otra infracción, que retorne a la comunidad como cualquier persona normal y no siempre lo miran como a una persona rara. En el pensamiento de la gente está generalizada la conciencia de que los castigos tienen el sentido de rehabilitación, recuperación; para dis-

Cuando se acude a la justicia ordinaria buscando la solución a estos problemas que ocurren en la comunidad, éstas lejos de solucionarlos, en la mayoría de los casos, han actuado en forma de represión y los problemas se han ahondado. Los afectados terminan con venganzas, violencia, o en la peor pobreza por las grandes cantidades de dinero que tienen que gastar en las diferentes dependencias para realizar los trámites necesarios y por la duración de los juicios.

ciplinar, que aprendan a respetar, a ser honestos, que haya armonía, paz y tranquilidad en la comunidad, para que toda la gente tenga un comportamiento adecuado, que sea un ejemplo para las demás generaciones.

Ventajas de aplicar la justicia en la comunidad

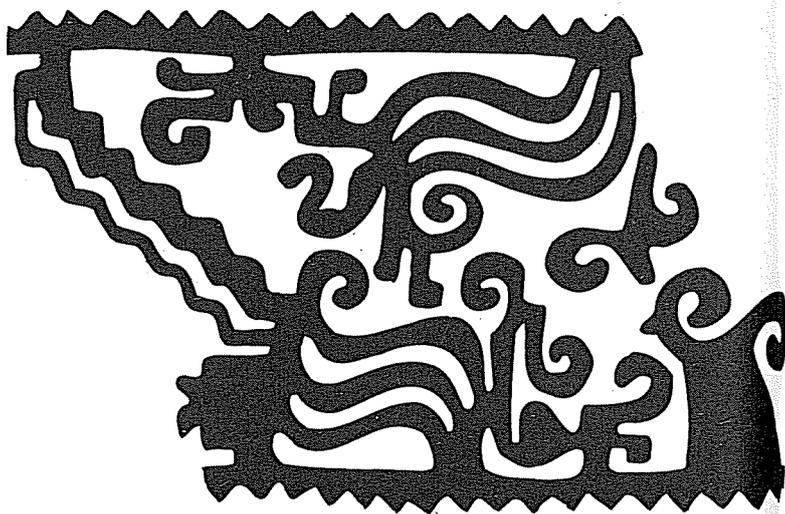
- Aunque estos delitos son considerados como graves, las partes buscaron la voluntad de solucionar los problemas, incluso ruegan de alguna manera que el conflicto se solucione al interior de las comunidades. En el segundo caso, las partes manifestaron el deseo de arreglar su problema dentro de la comunidad, hechos como estos promueven el fortalecimiento y la valoración de la autoridad comunitaria.
- Esto evita plantear juicios, gastos de dinero y tiempo con los abogados y en los trámites necesarios.
- El recurrir a la justicia ordinaria representa tener dinero para los abogados, los trámites legales y en la futura indemnización de la vista y de la

violación, lo que a los agresores lo hundiría más la situación.

- En vez de gastos los recursos económicos en abogados y en los juzgados, se paga por las curaciones e indemnizaciones.
- Para evitar las venganzas futuras, se firma una acta entre las partes y las autoridades de las comunidades vigilarán.
- Se mantienen las normas de respeto entre los miembros de la comunidad y más que todo, las autoridades de las dos comunidades salen fortalecidas por solucionar este conflicto y es respetado por sus miembros, por las autoridades de la parroquia y por las organizaciones indígenas.

Límites de la aplicación de Justicia propia

Hay personas dentro de la comunidad que siguen creyendo en la superioridad del mestizo o de la autoridad de la parroquia y la justicia ordinaria. De esta manera valoran más de lo que dicen las autoridades mestizas de la parroquia y desacreditan lo que piensa un indígena de la comunidad. Hay personas que han



reci
poc
que
mu:
dad
no
nen
des
pier
bler
otra

esta
sup
que
Los
legi
cor
just

har
aut
de
lug:
rec
la
aúr
yes
ade
de

recurrido a la justicia ordinaria y no han podido solucionar sus conflictos, por lo que vuelven a acudir a la autoridad comunitaria.

Algunos miembros de la comunidad tienen un exagerado orgullo, éstos no ceden en una negociación, se mantienen firmes en sus planteamientos y no desean solucionar el problema y siempre piensan en ganar. Esto hace que los problemas se vayan acumulando y pasen a otras generaciones.

La educación que imparten en los establecimientos primarios, secundario y superior no corresponde a la realidad en que viven las comunidades indígenas. Los bachilleres que han salido de los colegios manifiestan que para solucionar los conflictos internos, se debe recurrir a la justicia ordinaria porque es mejor.

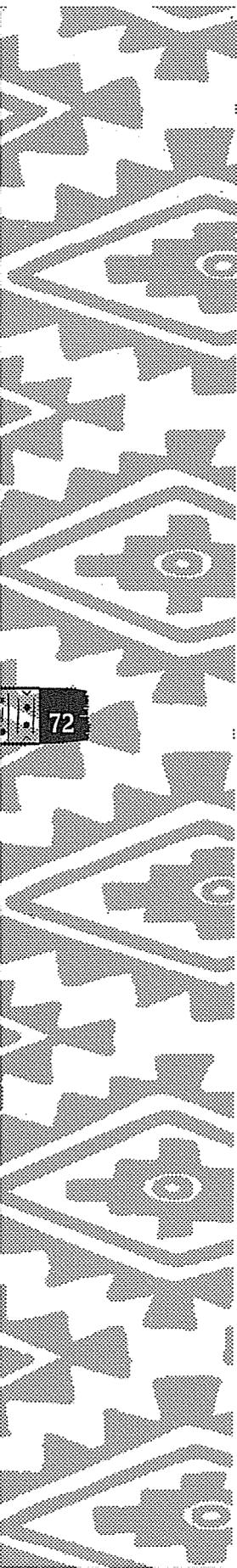
Al aplicar la justicia propia siempre han habido dificultades y riesgos ante las autoridades legales del Estado, esto sucede hasta la actualidad ya que en primer lugar, a pesar de estar aprobado los Derechos Colectivos, en el que se reconoce la administración de la justicia propia, aún no ha sido profundizado con las leyes secundarias y no se ha difundido adecuadamente a las autoridades legales de las provincias y a las comunidades in-

dígenas. La administración de justicia propia es visto por las autoridades de la parroquia como un acto de rebeldía y desconocen las manifestaciones propias de una cultura.

Como se ha dicho anteriormente, la comunidad cambia su directiva cada año, asumiendo a veces personas jóvenes que no conocen sobre la administración justicia en los conflictos internos, desconocen del proceso organizativo de la comunidad y de las organizaciones indígenas existentes, en muchos casos hace falta un carácter fuerte por parte de las autoridades comunitarias, como afirma Marcelo Fernández Osco "**... que las personas blandas de temperamento no podrán desarrollar debidamente el proceso de la administración de justicia**"¹⁶.

Otro de los inconvenientes internos es que no se llevan los archivos de la comunidad adecuadamente, se ha realizado la aplicación de justicia comunitaria

16 Fernández, Marcelo. (2000). "Administración de Justicia", en La Ley del Ayllu, Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia en comunidades aymaras. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz. Pp. 297.



en múltiples ocasiones, pero sus documentos y actas de resolución son cambiados cada año de presidente en presidente. Al revisar los documentos para realizar este trabajo, no se ha encontrado las actas correspondientes, a pesar de que la comunidad dispone de tres casas comunales, no existen los documentos, esto perjudica a la comunidad ya que no se podrán recurrir a estos documentos para diversas razones que se necesite.

CONCLUSION

Por la extensión de la comunidad de Pijal y por su población, evidentemente aparecen muchos problemas internos sean estos de carácter social, cultural, religioso, de tierras y casos de enfrentamientos entre individuos, provocando delitos graves y leves.

Cuando se acude a la justicia ordinaria buscando la solución a estos problemas que ocurren en la comunidad, ésta lejos de solucionarlos, en la mayoría de los casos, han actuado en forma de represión y los problemas se han ahondado. Los afectados terminan con venganzas, violencia, o en la peor pobreza por las grandes cantidades de dinero que tienen que gastar en las diferentes de-

pendencias para realizar los trámites necesarios y por la duración de los juicios.

Lo importante es que la comunidad siga administrando la justicia propia, a pesar de que en el ámbito nacional aún no esté debidamente concluido la elaboración de las leyes secundarias para su ejecución en las comunidades. Esta práctica de la administración de justicia de acuerdo a las normas y valores propios que rigen la comunidad, mantendrá la fortaleza organizativa de la comunidad ante sus miembros, ante el resto de comunidades y ante las instancias del Estado. Usar el sistema de justicia propio y juzgarla internamente fortalece la etnicidad, la cultura y la capacidad de ser políticamente autónomo de la comunidad y del pueblo.

En la aplicación de justicia por las comunidades, debe haber un mutuo respeto y la colaboración por parte de las autoridades del Estado, el respeto a las diferencias de cada uno de los pueblos y nacionalidades. Debe haber una adecuación mutua, empezar a cambiar la idea impuesta de que hay sociedades inferiores y superiores, hay que recuperar la autoestima. La comunidad y sus autoridades deben saber que son portadores y herederos de conocimientos, creencias y

rique
cieda
crear
otro,
entra
cieda
dose

riquezas válidas. De igual manera la sociedad nacional tiene que cambiar la creencia de su superioridad frente al otro, abrirse y conocer a ese otro, para entrar en un diálogo entre iguales. Las sociedades pluriculturales ganan conociéndose mutuamente.

BIBLIOGRAFIA

- Colloredo-Mansfeld, Rudi. (2000). "Justicia Comunitaria, Diversidad Económica y Política Indígena en Imbabura". Manuscrito.
- ECUARUNARI. (1999). Ley de Comunidades Indígenas del Ecuador. Crear Gráfica. Quito. Pp. 1-64.
- Fernández, Marcelo. (2000). "Administración de Justicia", en La Ley del Ayllu, Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia en comunidades aymaras. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz. Pp. 295-328.
- García, Fernando y otros. (2000). "Formas Indígenas de Administración de Justicia: Tres estudios de caso de la nacionalidad quichua de la sierra y la Amazonía ecuatoriana, en García Fernando y otros (2000). De la Exclusión a la Participación: Pueblos Indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador Ediciones Abya Yala. Quito. Pp. 71-104.
- Propuesta de Ley de Justicia Indígena del Ecuador. Tomado del Foro Virtual II: Propuestas de Desarrollo Constitucional y Jurisprudencia: Derecho Indígena y Derechos Humanos. <http://geocities.com/alertanet>.
- Sánchez Esther. (2000). La Jurisdicción Especial Indígena. Imprenta Nacional de Colombia y Procuraduría Delegada Asuntos Etnicos. Santa Fe de Bogotá. Pp.13-161.
- Tocagón Luis y Bautista Alberto. (1998). Tenientes Políticos, jueces y tinterillos. Fondo Indígena, Programa de investigaciones, capacitación y disseminación de Información sobre experiencias de Desarrollo Indígena. Quito. Pag. 1-62.



Alberto Conejo Arellano

La identidad Cultural y la Migración

*Una visión desde las experiencias
de la Educación Intercultural
Bilingüe en el Ecuador*

INTRODUCCIÓN

La realidad socio económico de los países andinos, en especial de los países como Ecuador, Perú y Bolivia ha motivado que muchos de los pobladores nuestros salgan a las grandes ciudades dentro de cada país, como también fuera de

ellas; las causas que motivan para la consolidación de este fenómeno son varias "existen tres grandes causas a.- Causas socioeconómicas, todo lo relacionado con la situación laboral, los salarios, la falta del trabajo en relación al país de origen, y las expectativas construidas sobre los países de destino; b.-Causas políticas,

que tienen directa relación con la inestabilidad o estabilidad de los países tanto de origen como de los países de destino y, c.- Causas culturales, que están relacionados con los mitos que se construyen de los países de destino, como también de todo la concepción que se ha construido alrededor de los países de origen, pudiendo ser vistos positiva o negativamente¹.

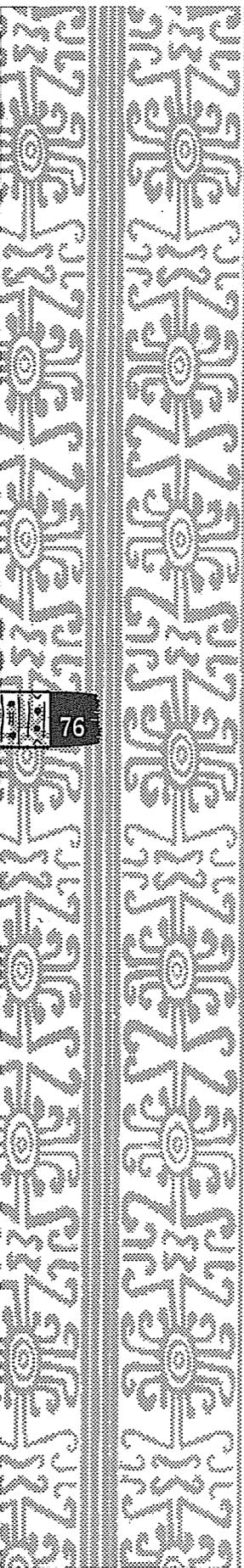
Este fenómeno en mayor grado o en menor grado afecta a la identidad cultural de los pueblos, que difícilmente podemos tapar bajo pretextos de desarrollo, bajo afanes de la búsqueda de más capital económico; aunque en muchos casos también se puede ver con ojo positivista a la migración.

Los efectos y las causas que tienen que ver en lo relacionado con la afectividad, los cambios que suceden con la organización social y familiar, cambios en el sistema de alimentación, vestidos, sus formas de comportarse, las preferencias musicales; etc; estos cambios que naturalmente significan mucho para las culturas indígenas en los Andes, que a veces trae consigo cambios radicales, que afectan en la vida colectiva de todo un pueblo; a veces son cambios positivos, pero generalmente inciden también negativamente si juzgamos desde los pará-

metros establecidos culturalmente, o quizá los cambios sean muy bruscos y nos obligan a buscar alternativas no esperadas, que muchas veces no se las encuentra y podemos entrar a una fase de vacíos de un lineamiento cultural o en el sin sentido de la vida cultural.

Siendo ésta nuestra realidad y, que la migración es un fenómeno inevitable en nuestros países, es necesario ir buscando una serie de mecanismos y estrategias para que nuestros pueblos en especial las culturas indígenas no pierdan sus rasgos culturales o al menos se mantengan con orgullo en los lugares en donde ellos se encuentran; de la misma forma evitar que los golpes de abandono de sus pueblos y de sus comunidades no tengan consecuencias que después tengamos que lamentar; a medida de las posibilidades, trabajar en el desarrollo de la conciencia de que nosotros también tenemos valores culturales muy desarrollados, aún en las necesidades económicas "tenemos grandes valores culturales"²,

1 ALTAMIRANO, Teófilo, "Liderazgo y organización de los Peruanos en el exterior", Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2000.



que en última medida serán los que nos mantengan unidos aún en situaciones tan difíciles dentro o fuera de nuestro país.

En Ecuador, los esfuerzos se están trabajando en diferentes vías, en relación a todo el proceso de la Educación Intercultural Bilingüe se han desarrollado una serie de propuestas teóricas, pedagógicas y estratégicas, para desarrollar la identidad cultural; entonces en este trabajo se relacionará la propuesta de la educación bilingüe en el Ecuador en relación a la revalorización y consolidación de la identidad cultural de los niños y jóvenes, relacionando al fenómeno de la migración, con la seguridad de que siempre se identifiquen como un indígena en las lejanas tierras y en contextos culturales muy diferentes a los nuestros.

2 Expresión del profesor Altamirano en la Clase del Desarrollo.

"la pobreza es una realidad histórica y estructural que demuestra objetivamente la incapacidad de los estados para resolver los problemas existenciales de la población. La pobreza es un fenómeno que emerge autónomamente en el proceso evolutivo de los pueblos; tiene sus raíces históricas en la desigualdad social y económica que caracteriza a nuestra nación, la cual sufrió el sometimiento /continúa sufriendo/ a una cultura externa dominante y la imposición de tecnología ajena y extraña al funcionamiento de las sociedades y culturas nativas."

LA MIGRACION Y SUS EFECTOS CULTURALES

El fenómeno de la migración se puede analizar desde diferentes puntos de vista, de acuerdo a las ideologías, posiciones políticas, desde un punto de vista de un migrante o del no migrante, desde una visión indígena o mestizo, desde el campo o desde la ciudad, desde un pobre o desde un rico, etc. Pero nadie puede negar que es un fenómeno que ya forma parte de nuestra vida diaria. Para que ocurra este fenómeno seguro encontraremos múltiples razones, que seguramente iniciaron en muchos aspectos en la misma conquista a nuestros países, en los esquemas de aislamiento venidos desde los grupos del poder de turno, en las políticas implantadas continuamente, las influencias de corrientes desarrollistas, la corriente del neoliberalismo, la influencia de una educación homogenizadora y castellanizante, etc., que con el paso del tiempo formaron esquemas mentales de competencia, acumulación de bienes, "crea un ser dependiente de la dinámica del desarrollo. La dependencia o sujeción es con respecto a las estructuras del poder que son las que orientan la tendencia o la direccionali-

dad del cambio social"³, desde esa mentalidad construyen imágenes de descontento de su tierra, como una imagen de siempre pobre y, de la realización de los grandes sueños en relación a los países muy desarrollados como Estados Unidos y los países europeos, principalmente España en el caso del Ecuador. Es necesario sumar a estos cambios de esquemas mentales todo el proceso del empobrecimiento que han sufrido en especial las comunidades indígenas en nuestros países, la pobreza ha sido una de las principales causas para que se realicen las migraciones internas como externas, "la pobreza es una realidad histórica y estructural que demuestra objetivamente la incapacidad de los estados para resolver los problemas existenciales de la población. La pobreza es un fenómeno que emerge autónomamente en el proceso evolutivo de los pueblos; tiene sus raíces históricas en la desigualdad social y económica que caracteriza a nuestra nación, la cual sufrió el sometimiento /continúa sufriendo/ a una cultura externa dominante y la imposición de tecnología aje-

3 Altamirano , Teófilo , "Cultura andina y Pobreza urbana." p. 130.

na y extraña al funcionamiento de las sociedades y culturas nativas."⁴,

Siendo esta nuestra realidad indudablemente tiene costos y beneficios, pero en estos últimos años las ciudades de nuestros países, tampoco las ciudades de otros países desarrollados cumplen con los imaginarios establecidos desde los países de origen, ya sea por el desconocimiento de la lengua, por el racismo en algunos países, por la falta de la legalidad de su residencia, por no tener parientes que vivan ahí, por las condiciones culturales tan ajenas, etc. Pero por otro lado, no hay que desconocer también que muchos migrantes han logrado sobresalir económicamente, logrando construir hermosas casas, comprar vehículos de último modelo y otros bienes; pero en muchos casos las casas pasan deshabitadas; por otro lado logran enviar remesas a sus familiares y a sus pueblos de origen, o han servido también de contacto para que nuevos familiares o conocidos puedan viajar en busca del "progreso", pero en relación a los costos y beneficios que hemos mencionado podemos decir que

el beneficio notorio en alguno de los casos será seguramente lo económico; pero en relación a la cultura originaria habrá mas costos que beneficios; seguro que muchos de los autores, aquellos que analizan solo desde el punto de vista economicista, u otros que analizan desde la tendencia de la diferenciación interna y desde la perspectiva de los que analizan desde las clases sociales, tendrán criterios diferentes; en nuestro caso y por ser el tema motivo de análisis, tomaremos de alguna manera a los autores que analizan desde la visión cultural sumado a la pobreza que "ha sido desarrollado por los antropólogos culturalistas como Orlove 1974, Vanden Verge and Primor 1977, Isbell 1978, Mangin 1972."⁵

En este campo veremos algunos de los impactos que causa la migración, especialmente en las comunidades indígenas, para lo cual tomaremos como referencia el estudio que ha realizado el autor Patricio Carpio Benalcázar en su obra *Entre Pueblos y Metrópolis*, estudio realizado en Ecuador en los años 90 y, que refleja en forma clara toda la realidad de lo que está ocurriendo en nuestro país en relación a los cambios culturales, que es el tema de este trabajo.

4 Altamirano , op cit, pp 36

5 Altamirano, op cit, pp 35

En relación a las comunidades indígenas que migran, hay grandes cambios culturales, algunos visibles y otros no son visibles, pero en su interioridad están experimentando cambios que van a definir históricamente en la vida de esos pueblos, quizá sea lo único nuestro y lo único humanamente válido para nuestra existencia, "la defensa de la identidad cultural es, en última instancia, la defensa de la libertad, de ser lo que uno es. Es el pedido de respeto a la heterogeneidad y pluralidad. Es la confrontación de lo particular lo regional y lo local versus lo universal. Es la búsqueda de raíces, de pertenencia ante el anonimato de la sociedad de masas y el etnocidio cultural, por Mary Fukumoto", será siempre difícil que una determinada cultura se mantenga aislada, aunque para mi forma de pensar sería lo ideal, no se podría, aún ni en el caso de las culturas amazónicas, y qué podemos decir de las culturas serranas que ya entraron en contacto con las ciudades de la misma región y posteriormente con las ciudades de la Costa de nuestros mismos países, experimentando los primeros cambios culturales, que no eran tan radicales, ya que muchas de nuestras ciudades practican casi las mismas

costumbres y los mismos valores culturales en términos relativos; posteriormente entraron en contacto con otros países como Estados Unidos, España, luego con Alemania, Suiza, Holanda; etc., países con prácticas culturales totalmente diferentes a la nuestra; otras lenguas, ciudades muy grandes quizá jamás vistas ni imaginadas por el migrante, otra alimentación, vestidos, otras formas de comportamiento, otros valores personales, con otros problemas y necesidades; así mismo en muchos de esos países se consume la droga casi oficialmente, la prostitución acentuada, la contaminación, menos cuidado de actos íntimos, metidos todos en la competición económica, donde el que tiene más vale más, donde un latino muchas veces sufre persecuciones raciales o de explotación; algunos crecen económicamente y otros no, etc., etc.

Todo lo manifestado en oposición a la vida que llevan o llevaron en una comunidad indígena, donde muy difícilmente pueden morir de hambre, el mismo hecho de que una comunidad es un pequeño sistema organizado, que, tiene sus autoridades, sus normas, su territorio le garantiza su supervivencia, sobre todo casi todos en una comunidad son fami-

liares, si no son de consanguinidad son de compadrazgo; las prácticas de reciprocidad en todos los actos familiares y sociales, uno ayuda el otro también tiene que ayudar, el **ayni** que le llamamos en kichwa, o el **maki puray**; cuando construyen una casa nueva todos están ahí, cuando hay un compromiso religioso o social todos están ahí; "todo el trabajo es un sistema ritual que se reproduce en cada uno de los comuneros"⁶, toda esta cotidianidad normada por las autoridades de la comunidad, existen castigos y también los premios; el más prestigioso es o era aquel que más valores personales manejaba, el ser trabajador, honrado, respetuoso, sabio, que se empeñaba por el bienestar de todos era el más respetado, era el más querido de la comunidad. En esta vida sencilla y tan natural, en realidad el avance o la influencia del "desarrollo" vino a causar un desequilibrio en la vida del indígena; ya que se sintió **pobre desde cuando entró a circular las monedas** en vez del Rantimpa o trueque, producto con producto; sintió la ne-

cesidad de comprar otras cosas de la ciudad que muchas son innecesarias es a partir del contacto con las grandes ciudades, muchas veces son víctimas de las propagandas comerciales; hace unos 30 años atrás nuestros propios padres solo compraban, el azúcar, pan y algunas frutas, ya que el campo les ofrecía prácticamente todo lo necesario, se tiene muchas verduras en el campo, está la medicina natural al alcance de todos, hay animales para la carne y para la grasa, muchos tienen cientos o miles de ovejas pero en su mente se repite que es pobre; desde las influencias externas aparecen otras formas de alimentación y con ello aparecen otras necesidades no necesarias.

Analizado los dos contextos, a los lugares de destino y de los lugares de origen, vamos a profundizar en los impactos culturales que causan las migraciones en los pueblos, en los aspectos de organización económica de la familia, en las relaciones de afectividad, en las prácticas de valores culturales.

- Organización económica de la familia. Toda la responsabilidad dentro de la casa como también de la comunidad es asumida por la mujer, asume inicialmente desde los pagos de las deu-

6 Carpio, Patricio, citado en su obra, "Entre pueblos y metrópolis"; pp. 150, Abya Yala, Quito 1990.

das; los dólares enviados por el esposo generalmente son administrados por el mismo esposo desde la distancia, la mujer es solamente una contadora del dinero, ya no hay el mismo diálogo para una decisión conjunta, por otro lado el marido poco a poco va perdiendo respeto y autoridad en el hogar, los hijos y la misma esposa lo verá como a un ser extraño y que pronto volverá a ir, de la misma forma cada uno se acostumbra a tener una vida autónoma y cuando estén juntos vendrá un desequilibrio, los hijos aprenderán que aquí, en el trabajo agrícola o artesanal no se saca nada y terminarán por migrar, repitiendo lo de su padre, de esta forma se desorganiza toda la economía familiar sustentada en la dualidad y en la comprensión familiar, con la participación incluso de los hijos; a más de ello la mujer será presa de toda crítica y de todos los chismes en relación a su nueva función múltiple que le toca cumplir obligadamente.

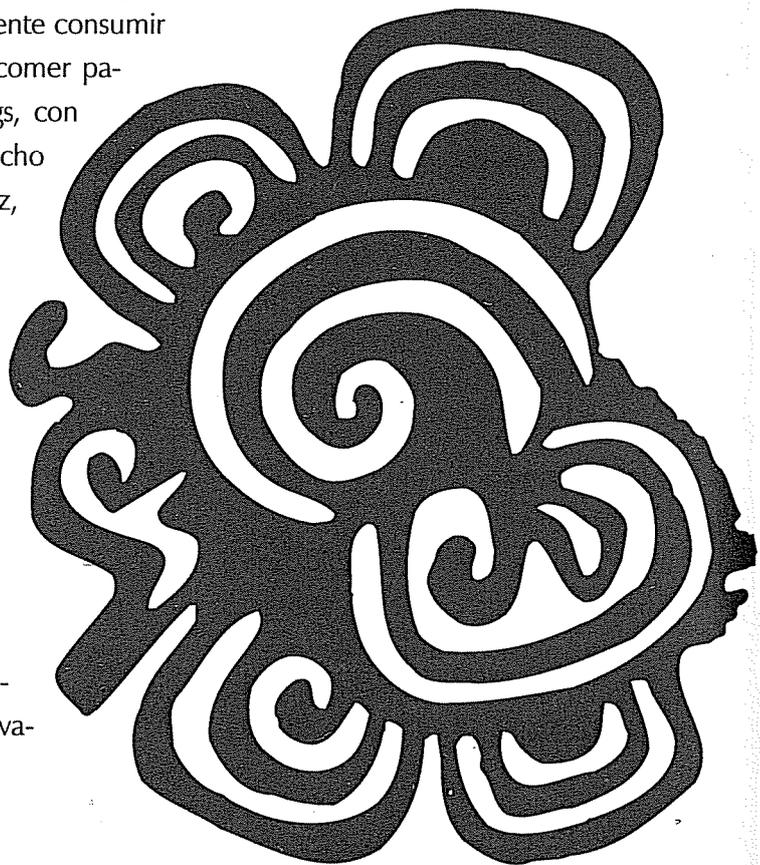
Las relaciones de afectividad. En el mundo andino la célula de una organización social es la familia, mujeres sin marido siempre son criticadas o no tienen la misma aceptación o el pres-

tigio dentro de una comunidad, lo mismo pasa con hombres solos también, siendo así la migración siempre repercute negativamente en la cohesión de la familia, en este sentido quizá sea el daño mas grande que puede causar a propósito de ganar unos dólares más, quizá el trauma de los hijos, de las mismas esposas, o del marido jamás lo podamos recuperar, o reiniciar una vida normal afectivamente y ser un ejemplo de una vida amorosa para nuestros hijos, serán simplemente seres extraños que quizá se mantengan en matrimonio solo por el interés económico; en la vida real hay muchas parejas que se separan definitivamente, muchos y muchas encuentran otra vez la felicidad en otro hombre o en otra mujer y hay casos en donde se comprometen jamás separarse, vivir juntos aunque sin los dólares que los separó del otro matrimonio; muchas veces aumentan más este desequilibrio las críticas que surgen de todas las personas de la comunidad, le cuentan a sus maridos que la mujer está ya con otro hombre, que está por un lado y por otro lado, que sale en las noches, etc., es un factor que ayuda a que las parejas lleguen

a divorciarse, con la nefasta consecuencia en especial para los niños.

- Prácticas y valores culturales. Los migrantes influenciados por una educación alienante, por el capitalismo, por el individualismo, por los que consideran al dinero como único valor, y por la falta de conciencia en relación a su pueblo, son fáciles presas de cambios culturales rotundos; en relación a la alimentación ya no prefieren los alimentos de su comunidad, por ejemplo sopas de toda variedad, tostado, mote, aguas aromáticas, los yuyus y los granos, prefiriendo mayormente consumir productos elaborados o comer papas fritas, jamón, hotdogs, con ensaladas, etc., o, a lo mucho prefieren comer el arroz, luego café o coca cola. En la medicina ya no acuden a donde los tayta yachaks, o ya no conocen sobre las hierbas medicinales como su padre o su abuelito las conocía. En relación a la música ya no les gusta escuchar la música típica, según ellos, en especial los jóvenes, es un desva-

lor escuchar esa música y, deambulan en sus vehículos con un volumen alto para que los demás lo identifiquen como recién llegados o como a alguien que es de poder económico. En relación a la vestimenta ya no quieren ponerse los vestidos de su pueblo indígena, van cambiando por ropa americana, a veces hasta con aretes imitando el estilo hipi. Ya no quieren hablar la lengua kichwa, muchas veces incluso sabiendo la lengua, manifiestan no saber, o dicen que "solo entiende pero no ha-



bla", queriendo ocultar su verdadera identidad, del cual está sumamente arrepentido; pero en este caso ocurre un fenómeno muy raro, cuando estos jóvenes, en especial cuando se reúnen entre ellos, beben licor, de borrachos empiezan a conversar y cantar en kichwa como una muestra de que el recuerdo de su identidad está vivo; lastimosamente el camino de la vida los llevó para que se sientan de esa forma; contradictoriamente prefieren hablar solo en castellano y muchos prefieren también hablar en inglés.

En términos ya de la comunidad son personas que ya no se juntan con los vecinos, muchas veces ni con los miembros de la misma familia, porque en ellos hay un proceso interno de extrañamiento de todo lo suyo, de la misma forma muchas personas de la comunidad prefieren mantener su distancia, ya sea porque ya lo consideran de otra clase social, porque en muchas tareas cotidianas ya no estuvieron juntos, ya no forman parte del grupo, etc., por una o por otra razón siempre van alejándose poco a poco.

En muchos pueblos indígenas del Ecuador es esta la realidad, en unos pueblos menos y en otros pueblos con ma-

yor fuerza, solamente algunos pueblos que han conseguido sobresalir identitariamente en su mismo pueblo, en su misma comunidad, los que han logrado sobresalir en el campo artesanal, en la música, en lo intelectual, en el proceso organizativo, han logrado salir adelante a pesar de ser grandes migrantes, en mayor y en menor medida siempre se identifican en cualquier parte del mundo como indígenas, practican sus costumbres y hablan orgullosamente sus lengua, pero ejemplos como éste lo encontramos en muy pocos casos.

DESARROLLO DE LA IDENTIDAD CULTURAL EN LA EDUCACION INTER-CULTURAL BILINGÜE EN EL CASO DEL ECUADOR

En términos generales la educación se ha descuidado incorporar de una manera pedagógica todo el trabajo que tiene que ver con el desarrollo de la identidad cultural y más aún tratándose de los países andinos, en donde su identidad es un medio de cohesión, de trabajo y de sobrevivencia. En el caso del Ecuador, como una de las conquistas de las luchas de los pueblos indígenas del Ecuador, en el año de 1988 se oficializa la Educación

Intercultural Bilingüe, su Dirección Nacional con sede en la capital, es declarada como "una instancia autónoma, técnica, administrativa y financieramente"⁷, como una instancia encargada de llevar adelante la tarea educativa por el mandato de los pueblos y por el estado en la jurisdicción bilingüe, ha construido toda una propuesta para el desarrollo de la identidad cultural de los pueblos indígenas, para de esta forma mantener los milenarios valores culturales y para poder seguir existiendo como indígenas en una variedad de contextos, tanto dentro como fuera de nuestro país.

Como la educación es uno de los pilares fundamentales para el desarrollo, es necesario poner mucha atención, sobre bajo qué términos se está desarrollando todo el proceso educativo, el desarrollo significativo y sustentado de los pueblos con identidad tiene que guardar una directa coherencia con todas las características culturales de ese pueblo, en base a los perfiles y requerimientos planteados por ellos y también desde su organización.

7 Oviedo, Makarios, Los Hijos de la Tierra, pp. 26, Quito 1999.

Por eso en el **diseño curricular de la Educación Básica de la DINEIB**, se plantea iniciar el proceso educativo y la formación de la identidad cultural desde antes de la concepción de los niños, trabajar fijando múltiples estrategias directamente con la familia; ya que en la sabiduría andina al igual que se hace para cultivar la tierra, es necesario tomar muy en cuenta el día, la fase lunar, cuidarse de los alimentos infecciosos, evitar el consumo del alcohol para concebir a los hijos o hijas, ya que muchas veces en nuestras comunidades se embarazan en estado de embriaguez; es necesario que haya condiciones psicológicas, ambientales, alimenticias y culturales adecuadas; comunicarse en la lengua indígena, hacer escuchar la música de su pueblo, conversar con palabras de respeto y de alto agrado con el niño o niña que está en el vientre materno⁸.

Es necesario que el niño nazca en un ambiente culturalmente definido, comunicarse desde su nacimiento en su lengua indígena ya que es la portadora de sus valores, conceptos y de sus conocimientos; rodearle de su música, de su alimentación, hacer que el niño participe en las mingas, en las fiestas, hacerlo vestir de acuerdo a su cultura; de

esta forma iremos construyendo su identidad; nacerá llevando en la sangre su identidad y aprenderá a tener amor a lo suyo.

También emprender tareas para recuperar el valor formativo que tienen los abuelos, quienes en especial a la hora de comer narran sus cuentos, a través de ellos van transmitiendo conocimientos, normas y pautas de comportamiento, imparten consejos en base a su experiencia, aprender a respetar y querer a nuestra madre tierra, a los animales y a las plantas; como dice en uno de los párrafos de la carta ecológica del Jefe Seattle: "Enseñar el respeto y el amor que le tenemos a nuestros cerros, a los ríos, a la tierra, al fuego, al aire, a las plantas y a los animales; enseñar que nosotros le pertenecemos a la tierra y todo lo que forma parte de la naturaleza es nuestro hermano y forma parte de nuestra misma sangre"⁸. Por eso es de suma importancia iniciar todo este proceso, generando compromisos y realizando un seguimiento, establecer compromisos desde la familia, comunidad, organizaciones, y todos comprometernos en esta gran tarea, ya que en este período de, desde antes de la concepción hasta los 5 años se definen los rasgos de la personalidad, los rasgos cul-

turales y también el desarrollo cerebral según han demostrado muchos estudios fisiológicos y psicológicos; a partir de ello ya muy poco se puede trabajar en la formación de los hábitos culturales; caso contrario tendremos personas que odian a su cultura y solo están esperando escapar tarde o temprano de su pueblo de origen, como hemos escuchado en las declaraciones de una de las migrantes de Cabanaconde, Perú (video).

Si logramos que los niños indígenas accedan a todo el proceso que hemos planteado, estamos seguros de que tendremos personas sólidamente identificadas, con sentimientos de amor a su tierra, a su familia, sus animales, sus plantas y a su entorno; como también amará a su música, su alimentación, sus fiestas, a su vestido, y a su lengua; su autoestima estará muy desarrollada.

8 DINEIB, Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), Quito, 1993.

9 Makarios, Oviedo, Citado en su texto Los hijos de la Tierra, pp.65.

CONCLUSIONES

- La migración es un fenómeno socio económico innegable en la vida de nuestras sociedades, como resultado de todo un proceso histórico de nuestros pueblos y por la influencia de factores externos como el capitalismo, la competencia y la globalización en relación al mercado mundial, es una consecuencia de factores también educacionales y de los medios de comunicación, que fabrican imágenes ideales sobre las ciudades, por ello la gente del campo piensan que la única alternativa de desarrollo es la ciudad, que solo ahí encontrarán la modernidad y todo el sueño esperado.
- Que a pesar de algunos beneficios económicos e intercambios culturales hay consecuencias nefastas culturalmente, que cambian muchas formas de manifestaciones culturales, tanto en la vida familiar y comunitaria; de la misma forma afecta en la afectividad familiar y con ello afecta también a los niños y niñas indígenas; sobre este aspecto es necesario ver con mayor detenimiento, si este proceso sigue aumentando, cada vez más se irá disminuyendo la población indígena que se identifiquen plenamente.

... se dice que un pueblo sin su identidad es como una planta sin su raíz, queremos que se identifiquen como auténticos indígenas, ricos en su cultura en cualquier parte del mundo, que la migración sea solamente una de las formas de trabajar y que siempre regresen con amor a su pueblo.

- Frente a este inevitable fenómeno la tarea de todos nosotros es trabajar en el desarrollo de la identidad desde la temprana edad, incluso desde antes de su concepción como es el planteamiento de la EBI en Ecuador, de esta forma estaremos garantizando la permanencia de sus rasgos que lo identifican.
- Ante los nuevos retos de la globalización y la tecnificación, la identidad cultural juega un papel muy importante en el desarrollo de los pueblos, hombres conscientes de su raíz tendrán también metas claras sobre el papel que tienen que cumplir frente a los nuevos retos de la sociedad, ya que la meta final, con migración o sin migración, es buscar un desarrollo sustentable pero como pueblos indígenas, no queremos ponernos las falsas caretas o pasar imitando los trabajos de otras culturas en realidades tan diferentes a las nuestras, se dice que un pueblo sin su identidad es como una planta sin su raíz, queremos que se identifiquen como auténticos indígenas, ricos en su cultura en cualquier parte del mundo, que la migración sea solamente una de las formas de trabajar y que siempre regresen con amor a su pueblo.
- Que entren en la conquista del conocimiento universal, de la tecnología y en el manejo de un buen castellano y del inglés, manejar la macro y la micro economía, en el manejo del comercio mundial, la política y la toma del poder; pero siempre amparados bajo nuestra filosofía de Ama llulla, ama killa y ama shuwa, para no caer en la corrupción y en el abuso a nuestro propio pueblo, y que nunca deje de pensar que es un indígena en su máxima expresión.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, Teófilo, Liderazgo y organización de los peruanos en el exterior, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2000.
- ALTAMIRANO, Teófilo, Cultura andina y pobreza urbana, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2000.
- CARPIO, Patricio, Entre pueblos y metrópolis, Abya Yala, Quito 1990.
- OVIEDO, Makarios, Hijos de la tierra, Edt. Tierra Nueva, Quito 1999.
- DINEIB, Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) Quito, 1993.

Pablo Dávalos

Movimiento indígena ecuatoriano:

Construcción política y epistémica

1.- Introducción

La noción de "interculturalidad" ha constituido una base de tipo epistemológico que ha posibilitado la construcción organizativa y política para el movimiento indígena ecuatoriano. Sobre la noción de interculturalidad se articularon las pri-

meras formas de organización por fuera del sindicato de tierras, o la organización campesina. La interculturalidad hacía referencia a identidades de tipo simbólico que podían servir de base para una propuesta organizativa propia y diferente de aquellas formas organizativas adscritas a la idea de la producción.

Ahora bien, la noción de interculturalidad como acercamiento y relativización de los ámbitos culturales dentro de un diálogo civilizacional, ha sido parte de una profunda transformación teórica, política y práctica para el movimiento indígena ecuatoriano. La formulación inicial hacía un énfasis en los aspectos más instrumental de la interculturalidad y la adscribía al campo de la educación (Krainer: 1996), mientras que las conceptualizaciones más recientes hacen de la interculturalidad un campo de reflexión y debate de los contenidos más esenciales de la modernidad occidental (Cfr. ICCI: Boletín No. 19, julio 2000).

Sin embargo, es la esfera de la educación en la que más han insistido los pueblos indígenas en su proceso organizativo. La educación les posibilitaba el acceso a los códigos y referentes de la cultura dominante. De hecho, en el sistema hacienda, la educación estaba prohibida para los indios. El patrón de hacienda codificaba los días de trabajo, los jornales, los suplementos, las ayudas económicas, en los "libros de rayas" y "libros de suplidos", cuyo acceso era totalmente prohibido a los indios. Es natural entonces que las primeras preocupaciones de la dirigencia indígena sea la educación

como estrategia de lucha y de liberación (Guerrero: 1996).

La formulación de la interculturalidad y su acercamiento al campo de la educación parecen estar signadas por las particularidades del proceso político y organizativo de los pueblos indígenas del Ecuador. Educarse significaba, de una manera u otra, luchar por la liberación del dominio casi feudal del sistema hacienda. Una de las figuras más importantes del imaginario actual del movimiento indígena ecuatoriano, es la figura de una mujer, la indígena de origen cayambi Dolores Cacuango. Una figura que por sí misma ejemplifica procesos de resistencia, organización y lucha de los pueblos indios ecuatorianos. De hecho, una de las reivindicaciones más importantes de Dolores Cacuango, es el de haber construido varias escuelas para niños indígenas. La actual propuesta de capacitación política para mujeres líderes indígenas, se denomina precisamente "Escuela de Formación Política Dolores Cacuango" (Palacios: 2001).

La noción de interculturalidad posibilita también formas de organización apegadas más al campo de la cultura y la identidad que a la referencia de clase social y la producción. Las críticas que la



antropología culturalista hizo al materialismo histórico (Colombres: 1997), durante la década de los sesenta y setenta, hacen posible la constitución de la "Ecuador Runacunapac Riccharimui" (El despertar del "runa" ecuatoriano), Ecuarunari (Ecuarunari: 1998). Organización clave en la constitución política del movimiento indígena ecuatoriano y de la ulterior conformación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Y es esta misma noción de interculturalidad la que luego constituye la base teórica para crear la Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas, UINPI, en 1999. Así, pues, el presente trabajo intenta reconstruir de manera genésica los alcances que tuvo la noción de interculturalidad y su importancia en la construcción política y también académica del movimiento indígena ecuatoriano.

2.- La constitución histórica del movimiento indígena ecuatoriano

La sociedad ecuatoriana fue conformando a lo largo de su historia, imaginarios sociales alrededor de lo indio, que remitían lo indio a una ideología de la humillación, la pobreza, y la derrota. En

esos imaginarios simbólicos, ser indio implica ser derrotado, ser humillado y ser pobre. Dentro de la estrecha escala de jerarquías y de valores, la condición de éxito social implicaba la asimilación acrítica de las características que el imaginario simbólico de la sociedad había construido alrededor de la figura del conquistador. Una figura que negaba y suprimía lo indio como condición indispensable de integración social. En el proceso de asimilación a la cultura dominante, los indios que se integraban a la sociedad tenían que abjurar de su identidad y convertirse en detractores y principales opositores a lo indio, para ser aceptados socialmente (Cfr. Muratorio: 1995; Lema: 2001).

El indio es un permanente menor de edad al que es necesario cuidar, incluso de sí mismo, tal es la ideología que las elites y la iglesia habían construido alrededor de la idea de lo indio. Así, para sectores considerados "progresistas" y enmarcados dentro de las corrientes de la izquierda, lo indio era una condición secundaria a la verdadera "esencia" que era ser campesinos.

La asimilación de lo indio a lo campesino se constituyó en una mordaza epistemológica para entender la particularidad propia de lo indio. Lo indio no

El indio es un permanente menor de edad al que es necesario cuidar, incluso de sí mismo, tal es la ideología que las elites y la iglesia habían construido alrededor de la idea de lo indio. Así, para sectores considerados "progresistas" y enmarcados dentro de las corrientes de la izquierda, lo indio era una condición secundaria a la verdadera "esencia" que era ser campesinos.

existía per se, existía pero como aditamento a su condición de campesino. Eran indígenas-campesinos. Su lucha principal era por la tierra, pero no como elemento cultural, sino como relación económico-social. De ahí que las primeras formas organizativas que tanto el Partido Comunista como el Partido Socialista van a concebir para resolver la "cuestión indígena", sea la forma de sindicatos campesinos de tierras.

Su lucha era la de oponerse a lo que ellos llamarían más tarde la "vía juncker" de modernización capitalista. Es decir, una vía reaccionaria de modernización capitalista en el agro. Para la antropología, en cambio, lo indio remitía desde las concepciones del "buen salvaje", hasta el relativismo cultural que pregona-ba la no contaminación de los indios por la civilización a fin de mantenerlos en su estado de pureza.

Más pragmáticas, las elites ecuatorianas articularon lo indio a un sistema de dominación cuyas raíces se remontan a la colonia y al sistema de mitas y encomiendas, y a la institución del concertaje de indios (Guerrero: 1996). En virtud de su conocimiento más certero de lo indio, las elites fueron configurando el sistema hacienda como el eje del poder político



y económico del Ecuador, y en el cual los indios, con todo su mundo simbólico y sagrado, formaban parte fundamental de este sistema.

3.- El sistema hacienda

El sistema hacienda pudo articular de manera coherente lo ritual y lo profano dentro de las coordenadas de la explotación a los indios. Las fiestas, por ejemplo, elementos centrales de la cultura india, eran también parte fundamental de la vida de la hacienda, de la misma manera que la figura del patrón de hacienda, incorporaba los rasgos patriarcales y autoritarios que se fundían con los imaginarios indios del poder y la dominación (Cfr. Moya: 1995).

El sistema hacienda incorporó las dimensiones de lo simbólico, lo espiritual, lo jurídico, y lo económico dentro de un sistema autárquico y cerrado. Este sistema caracterizó la forma de asumir la política de las elites y su relación con el conjunto de la sociedad. Los grandes terratenientes del sistema hacienda se convertían en "gamonales", sin alcanzar la racionalidad propia de la burguesía, de la misma manera que los grandes propietarios de la tierra en la costa, en virtud del

sistema de plantación, devenían en "oligarcas". El Ecuador que se configura a partir del triunfo de la revolución liberal a inicios del siglo XX, es el país en el cual los oligarcas y los gamonales luchan, disputan y llegan a acuerdos sobre los contenidos políticos del Estado, de su institucionalidad, y de sus políticas y discursos. Son ellos los que definen, estructuran y configuran al Estado, sus discursos, sus prácticas, sus normas, sus instituciones.

En la base de ese Estado está la hacienda. Núcleo de poder y cimiento del sistema. La hacienda es la matriz desde la cual se integran las diferentes dimensiones del Estado posliberal. La hacienda, unidad autárquica y base de la acumulación económica del sistema, es el elemento político que otorga sustento y racionalidad al poder. De hecho, son las necesidades de transformación económica de la hacienda las que serán el fundamento de las transformaciones económicas de la sociedad en su conjunto.

Dentro del sistema hacienda, lo indio, como sistema de dominación simbólica, social, ideológica y económica, se constituye en el eje que da soporte y que permite la consolidación del sistema en su conjunto.

ne
sis
ca:
sis
eje
Hu
bi
ca
de
pa
er
in
cc

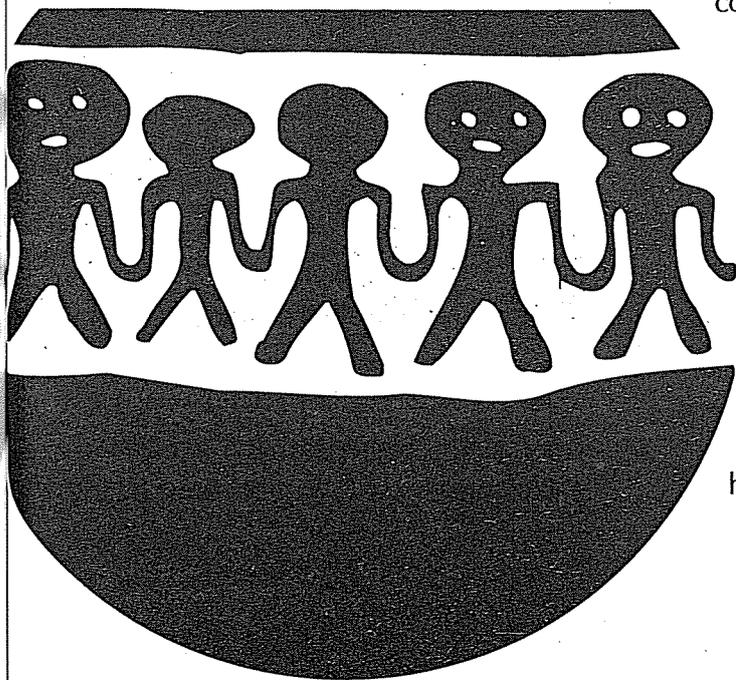


Es evidente la percepción que tienen algunos sectores radicales sobre el sistema hacienda por las profundas críticas que realizan, y la lectura que de ese sistema tiene la sociedad quizá pueda ser ejemplificada en la novela de Jorge Icaza, Huasipungo. Pero la hacienda sufre también los embates de la modernización capitalista que la considera una rémora del pasado frente a los retos del futuro. El patrón de hacienda tiene que convertirse en moderno empresario capitalista, los indios en obreros agrícolas, y las tierras comunales deben formar parte del mer-

cado capitalista de tierras. Son los tiempos de la revolución verde, y lo que las teorías del desarrollo denominarán el take off del desarrollo. Son también los tiempos de la transición al neoliberalismo.

El impasse entre el sector agrario y el sector moderno de la economía era de cómo solventar las necesidades de mano de obra para el sector industrial, mano de obra que provenía justamente de los sectores rurales, sin perjudicar la productividad del agro.

Este proceso de modernización se inicia desde la promulgación de la reforma agraria en 1964, cobra un fuerte impulso desde mediados de los años setenta con el apareamiento del excedente petrolero y la conformación de una burguesía industrializante, y se consolida con las reformas neoliberales de los años ochenta y noventa. Estas transformaciones económicas obligan a transformarse a la hacienda, a desprenderse de sus códigos simbólicos, de la misma manera que se desprende de las formas precarias de producción. Un nuevo tipo de racionalidad impregna a la hacienda, aquella de la produc-





ción capitalista en el agro, en la cual la relación costo/beneficio subyace a las consideraciones de tipo simbólico-cultural. La hacienda deviene en empresa agroindustrial, el patrón de hacienda en moderno empresario que busca integrarse a las corrientes de la globalización liberal, y los indios se convierten en asalariados o en desempleados.

4.- Las políticas del desarrollismo y el retorno a la democracia (1960-1979)

La sociedad ecuatoriana, por su parte, se constituía a espaldas de su propia historia, y negando su memoria como condición para construir su identidad. Era imposible que las clases medias y la burguesía emergente, a pesar de las necesidades de modernización capitalista, adscriban en su imaginario sin reservas a la idea de lo indio.

La visión desarrollista, de la cual las clases medias eran los principales portadores, propugnaban la idea de que los indios eran un obstáculo para el desarrollo y que el Estado debía hacer algo, cualquier cosa, para superar esa condición atávica de atraso, pobreza e ignorancia de los indios. Así, se propusieron diversos planes y programas de acción social para llevar a los indios a la modernidad. Des-

de la Misión Andina, en los años sesenta, hasta el fondo Foderuma del Banco Central del Ecuador, en los años setenta y mediados de los ochenta, la visión asistencialista de las nuevas elites, entendían a lo indio como un problema a superar desde la acción directa del Estado, sin que cuente, obviamente, el criterio y la opinión de los principales involucrados.

Esta visión por la cual los indios están al margen de la modernidad, al margen de la sociedad, al margen del progreso, (en efecto, la marginalidad era una forma de denominarlos desde las ciencias sociales), repercutió en la creación de un sistema de representación política y en una institucionalidad, que luego de las dictaduras de los años setenta, se denominó "reforma jurídica del Estado ecuatoriano", y que excluía de hecho y de derecho a una importante porción de la población ecuatoriana.

Cuando se reinició la institucionalidad democrática, a fines de los años setenta, los indios estaban literalmente fuera del juego democrático. En primer lugar porque no eran considerados ciudadanos. Para ser ciudadano, decía la Constitución vigente a ese entonces, había que ser ecuatoriano de nacimiento y saber leer y escribir, pero en español,

además de la mayoría de edad. En virtud de que en las comunidades indígenas se hablaba el quichua, el shuar, el paicoca, y otras lenguas vernáculas, y que hasta el momento no se habían creado sistemas de educación en estas lenguas, y la educación en español era altamente excluyente para la población indígena, éstos estaban prácticamente excluidos de la condición de ciudadanía y por ende de la democracia.

En segundo lugar, los indios y las comunidades no habían sido cedulados e inscritos como ciudadanos, y no habían adquirido el derecho a tener una identidad y, por lo tanto, no constaban en los registros electorales. Y, en tercer lugar, porque el sistema de representación política estaba hecho en función de los requerimientos de las elites emergentes y de su necesidad de modernizar al país y no en función de las necesidades de las comunidades indígenas.

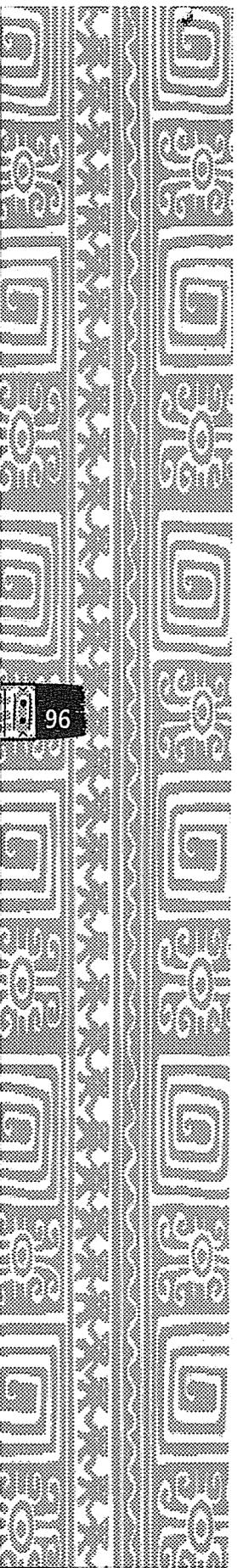
Existirá una larga lucha, sobre todo en la década de los noventa, por dar nuevos contenidos a la noción de ciudadanía. Primeramente, había que desligar a la concepción de ciudadanía de toda premisa y de toda condición que la restringía. La ciudadanía no podía estar ligada a condiciones biológicas como la ma-

yoría de edad, o a condiciones educativas, como saber leer y escribir.

La ciudadanía debería entenderse como la pertenencia activa a un Estado. Es recién en la Constitución de 1998, fruto de la Asamblea Constituyente, cuya convocatoria el movimiento indígena habría de proponer desde inicios de los años noventa, que se cambia el status de ciudadanía y se incorporan por vez primera los derechos colectivos de las comunidades y pueblos indígenas.

5.- La noción epistémica de interculturalidad en la construcción organizativa

En este proceso emergen con fuerza dos nociones fundamentales en la historia política organizativa del movimiento indígena ecuatoriano. De una parte, y ligado al proceso de los pueblos indígenas de la Amazonía, surge la noción de "nación", para explicar el conjunto de referentes que otorgaban sustento histórico a dichos pueblos. Y, desde el conjunto de organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana y adscritas a la Ecuarrunari, emergería con fuerza la noción de "interculturalidad", como la apertura del espacio de la educación a los pueblos indígenas.



Ambas nociones remiten a campos teóricos distintos aunque complementarios. Para los pueblos indígenas de la sierra ecuatoriana, su vivencia histórica había estado en relación con el sistema hacienda. Su referencia a la tierra era de tipo más bien cultural. Es decir, la tierra como pachamama, como categoría central en la unidad ontológica entre el runa (se humano) y la naturaleza (pachamama), y que contribuía a explicar esa compleja relación entre hombre y naturaleza. Para los indígenas amazónicos, que habían vivido fuera del sistema hacienda y cuyo hábitat no había sido considerado como "valioso" (en el sentido de "valor"), al extremo de que uno de los presidentes más emblemáticos, Galo Plaza Lasso, llegaría a expresar a mediados de los años cincuenta que la amazonía ecuatoriana, en realidad, era un mito; la noción más importante es aquella de "territorialidad", es decir, una de las categorías de base del concepto tradicional de nación.

La noción de interculturalidad apunta a la apertura de un espacio inexistente en la sociedad ecuatoriana de los años sesenta y setenta, aquel de la educación en términos de respeto a las nociones culturales, para los pueblos quichuas de la sierra ecuatoriana. La oposi-

ción del sistema hacienda a la implantación de un sistema de enseñanza para los indios es tenaz. La educación no es solamente el acceso a códigos y referentes de la cultura dominante, es la posibilidad de decodificar estructuras de dominación.

Es justamente desde la idea de la educación, que se comienza una reflexión, desde los propios indios, sobre las particularidades de su condición histórica. La educación remitía a la lengua, y ésta a todo un universo de referentes culturales que no podían ser los mismos que aquellos de la cultura dominante, y que, además, tenían el derecho a pervivir en su diferencia.

El gobierno de Jaime Roldós, (1979-1981) habría de propiciar la institucionalización de la educación intercultural bilingüe, y a partir de ello, el surgimiento de una nueva conciencia de organización y participación. Desde los años ochenta, un grupo de intelectuales indígenas, fuertemente imbuidos por las ideas de la interculturalidad y la plurinacionalidad, proponen la creación de una gran confederación que agrupe a todas las naciones y pueblos ancestrales del Ecuador. Empiezan a descubrirse como diferentes entre ellos mismos. Los saraguros saben que son diferentes a los shua-

Se constituye la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, y en 1986 se realiza el congreso constitutivo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Su propuesta de unidad en la diversidad se logra con la constitución de la primera organización hecha desde los indios bajo premisas inéditas, aquellas de la plurinacionalidad.

ras y éstos a los éperas, y éstos con los tsáchilas, etc.

En fin, el descubrimiento de las diferencias entre semejantes afirma su identidad y abre interrogantes sobre su contenido esencial. Son diferentes entre sí, pero la sociedad los mira como si fueran idénticos. Simplemente son indios. Asumen entre ellos esa condición de indios, de naciones diferentes, y esa noción de nacionalidad como conjunto de referentes culturales y simbólicos, con lenguas, hábitos y territorios propios, y a partir de ello configuran una organización de contenido diferente para el Ecuador.

Se constituye la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, y en 1986 se realiza el congreso constitutivo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Su propuesta de unidad en la diversidad se logra con la constitución de la primera organización hecha desde los indios bajo premisas inéditas, aquellas de la plurinacionalidad.

La Conaie incorpora al país un debate antes inexistente, a pesar de haber estado allí todo el tiempo, aquel de la plurinacionalidad y la necesidad de un diálogo intercultural. Somos diferentes, dicen los indios, y estamos orgullosos de



serlo. Necesitamos que se respete nuestra diferencia y que se conviva en paz con las otras culturas. El desafío lanzado tiene profundas consecuencias. Si se acepta que los pueblos indígenas son radicalmente diferentes a nosotros, y que los "otros" tienen tanta razón de vivir como "nosotros", entonces los contenidos de nuestra cultura no son tan universales como habíamos pensado, y era necesario poner límites muy concretos a nuestros valores, referentes, nociones y conceptos básicos.

Pero ¿cómo hacerlo cuando se había construido todo un imaginario simbólico altamente peyorativo con respecto a los indios? ¿Cómo relativizar los contenidos de la modernidad occidental frente a pueblos considerados como bárbaros? ¿Cómo considerar que ellos también tengan razón? Si lo hacíamos, significaba que todo lo que habíamos hecho en nombre de la razón, la civilización y la modernidad, no era más que pura imposición, violencia y dominio. Eramos tan salvajes como cualquier otro pueblo que impone por la fuerza sus ideas, costumbres y religión a otros pueblos. Los pretextos que justificaban y habían legitimado tanta violencia en contra de los pueblos indios se revelaban como argumen-

taciones de tipo ideológico dentro de una acción estratégica del poder.

La iglesia, con su idea de la salvación, se revelaba como lógica de secta que tenía dos posibilidades, o aceptaba la espiritualidad de los otros pueblos como legítima, y relativizaba sus contenidos de evangelización solamente a criterios de aceptación voluntaria, o simplemente declaraba a sus razones como las únicas prevalecientes y por lo tanto tenía que destruir a aquellos que se oponían a su verdad y a sus designios. O tolerancia religiosa o violencia evangelizadora.

Tales son las consecuencias de aceptar la plurinacionalidad y la interculturalidad en el proyecto original de los indios. De hecho, dentro de ese proyecto se han empezado a reformular absolutamente todos los contenidos de su acción organizativa y política, bajo los parámetros de la plurinacionalidad e interculturalidad, como puede desprenderse del proyecto de reconstrucción y reconstitución de los pueblos de la Confederación Kichwa.

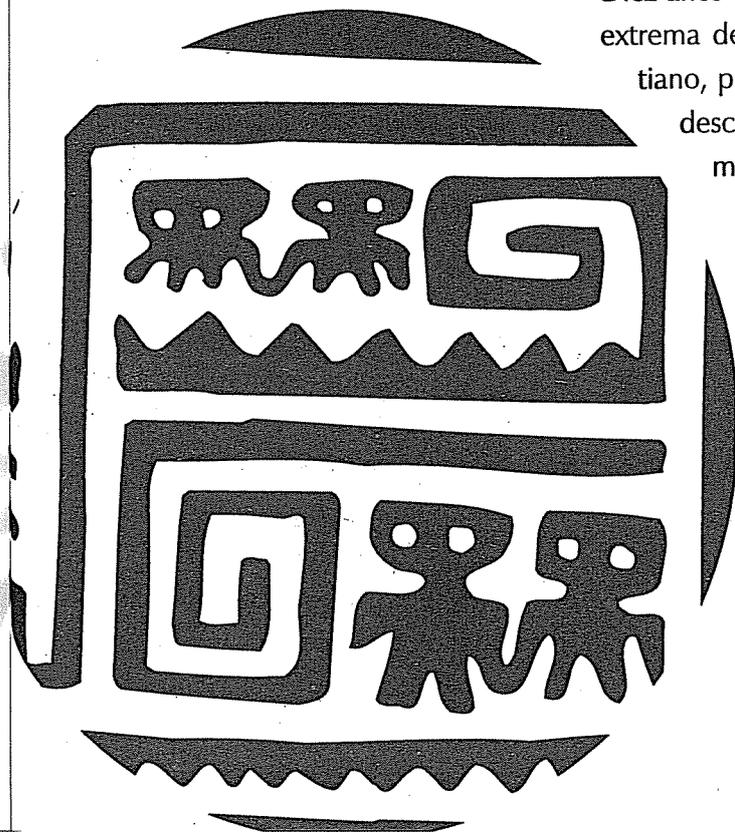
En efecto, se aceptaba la interculturalidad, pero solo para los indígenas. La propuesta de creación de lo que más tarde será un sistema de educación intercultural bilingüe, es revelador en ese as-

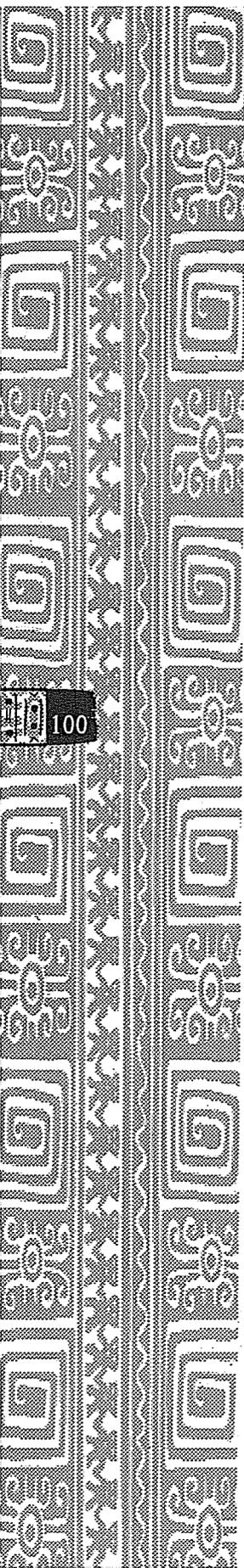
pecto. Eran los indios quienes tenían que asumir la interculturalidad. Eran ellos quienes debían ser bilingües. La interculturalidad se redujo a una parcela del Ministerio de Educación, y posibilitó deslindar responsabilidades para el Estado y para la sociedad.

Pero, si bien la conformación de la Conaie abrió el espacio de posibles sociales a la discusión de la alteridad, y a partir de allí cuestionó la estructura misma del Estado Ecuatoriano, ello no significó que se hayan efectivamente suscitado debates, reflexión y cambios al interior de la sociedad ecuatoriana. El hecho

de poner en discusión el carácter plurinacional del Estado suscitó muchas suspicacias y sirvió como argumento de deslegitimación en contra del movimiento indígena ecuatoriano.

En efecto, cuando en 1990 la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP, propuso un documento en el cual se reconocía el derecho de los pueblos ancestrales a ejercer su soberanía territorial, bajo condiciones de autonomía y descentralización, casi todas las voces acusaron al movimiento indígena de fracturar la soberanía nacional y de amenazar la unidad del Estado Ecuatoriano. Diez años después, cuando el partido de extrema derecha, el Partido Social Cristiano, propone al país la autonomía y descentralización, en una versión más radical que aquella presentada por el movimiento indígena, aquellas voces que acusaron a los indios de dividir al país, aplaudieron la propuesta del PSC, y pidieron al país que piense seriamente en la autonomía y la descentralización de acuerdo a los contenidos dados por el PSC.





Así, se evidenciaba un uso estratégico de los discursos dentro de la acción política. Con su propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad, los indígenas no lograron abrir un diálogo intercultural con la sociedad, pero lograron consolidar un espacio organizativo cualitativamente nuevo, posicionaron nuevos temas en la agenda política, y lograron que la sociedad ecuatoriana visualice a los indios como actor social.

El debate de la plurinacionalidad debía atravesar el filo de la navaja de las posiciones etnicistas y derivar en la construcción de una opción política y organizativa que construya un discurso y una práctica desde las nociones étnicas pero con contenidos normativos de mayor alcance y profundidad. No se trataba solamente de afirmar la identidad propia frente a un sistema en permanente tarea de destrucción de lo diferente, se trataba también de sumar voluntades, de lograr que sea la sociedad en su conjunto la que reconozca la interculturalidad y la plurinacionalidad. Se trataba de unir lo diverso en una sola voluntad de transformación política.

La adopción de un discurso etnicista sin la construcción de un proyecto estratégico al largo plazo, podía derivar

en una tendencia al aislamiento político, y a un revanchismo de carácter racista justificado por la historia. De haberse mantenido una posición etnicista, seguramente la Conaie no habría podido constituirse en el centro de gravedad que aglutine a una diversidad de actores y movimiento sociales dentro de una larga lucha de resistencia.

El periodo que va de la conformación de la Conaie al primer levantamiento desde el retorno de la democracia, es una etapa sumamente compleja y difícil, en la cual se definirán discursos, estrategias y formas organizativas que serán decisivas en el futuro. La Conaie es una organización de tipo diferente. No es el sindicato de tierras. Tampoco quiere ser una organización etnicista centrada en lo indígena y aislada de la sociedad. La Conaie quiere tener un rol protagónico, porque a través de ese rol puede posicionar un debate imprescindible, puede ampliar sus alianzas.

Es cierto que existen multitud de conflictos de tierras. Es cierto también que la modernización capitalista del sistema hacienda se hace sobre los hombros de los comuneros indígenas. La hacienda empieza un proceso de transformación de los campesinos en proletarios de la agro industria y de la industria de la

La creación de la Universidad Intercultural de los pueblos y las nacionalidades indígenas, es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La importancia que tiene la creación de esta universidad puede ser comparada estableciendo una relación con la conformación de la Conaie.

agroexportación. El modelo neoliberal obliga a la hacienda a abandonar las formas precarias de producción y a todos los universos simbólicos que se habían tejido alrededor de la hacienda.

Pero también es cierto que más allá de los conflictos de tierras, existen graves conflictos de los pueblos indígenas que viven en las grandes ciudades. Pueblos originarios empiezan a desaparecer por el auge de la modernidad y por la urbanización creciente. Es el caso de los Zámbez en la ciudad de Quito, que en apenas dos décadas desaparecen como pueblo. Es el caso de las nacionalidades amazónicas amenazadas por las petroleras, los colonos, las madereras. Es necesario una confluencia de intereses en un solo tipo de acción. En una sola estrategia. Es allí, dentro de ese contexto, cuando se inscribe el levantamiento indígena de 1990, y la emergencia política del movimiento indígena ecuatoriano.

6.- La Universidad Intercultural como proyecto político-epistémico

La creación de la Universidad Intercultural de los pueblos y las nacionalidades indígenas, es parte del proyecto político y estratégico del movimiento in-



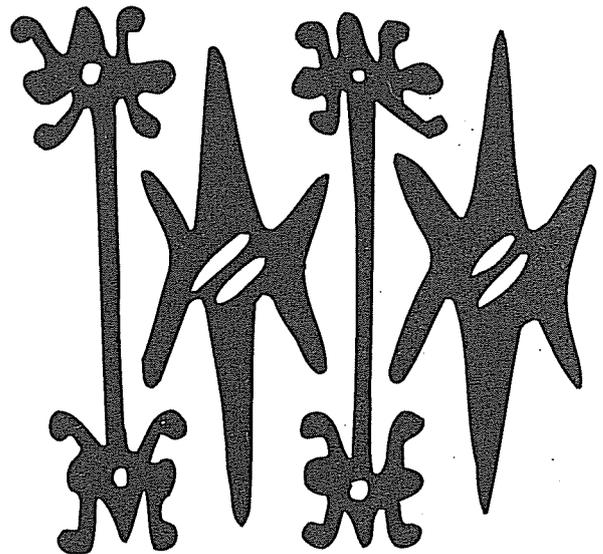
dígena ecuatoriano, y constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La importancia que tiene la creación de esta universidad puede ser comparada estableciendo una relación con la conformación de la Conaie.

En efecto, a mediados de la década de los 80, se constituía en Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Más que la creación de una nueva organización indígena, lo que en realidad se produjo fue la apertura de un nuevo espacio social en el Ecuador que permitió la irrupción de un nuevo actor social, los indígenas, un actor social que en el devenir histórico habría de demostrarse como fundamental para redefinir las relaciones de poder existentes.

La apertura de ese espacio se hizo a través de una noción que en sus inicios no significaba nada para la sociedad, para sus élites y para su institucionalidad, aquella de la interculturalidad. A partir de esta noción se articuló, entre otras, la propuesta de plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, ello significaba, de una parte,

el reconocimiento del fracaso de las élites por construir una identidad nacional, y, de otra parte, la necesidad de admitir la diferencia radical que representaba la existencia de pueblos y de naciones ancestrales al interior del Estado nación denominado "Ecuador".

En un inicio, las élites cerraron filas defendiendo la unidad del Estado. Para las élites y para su discurso, que luego sería el referente de toda la sociedad, la interculturalidad se presentaba como un discurso peligroso porque ponía en riesgo las estructuras ideológicas de poder, sobre todo aquellas del racismo. Es a to-



do lo largo de la década de los noventa, y luego de varias luchas, movilizaciones, levantamientos, marchas y participación electoral e institucional, cuando la sociedad ecuatoriana empieza a vislumbrar el significado real de lo que puede significar la interculturalidad. Para ello fue necesario también que el mismo movimiento indígena se transforme política, organizativa y estratégicamente, y adecúe nuevas estructuras políticas, organizativas e institucionales de acuerdo a la coyuntura.

Así, desde el levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990, pasando por la marcha de la OPIP en 1992, los levantamientos de 1994, la participación electoral en 1996, la Asamblea Constituyente de 1998, y el levantamiento de enero del 2000, la anterior década estuvo signada por la presencia del movimiento indígena y sus demandas de interculturalidad para la sociedad y plurinacionalidad para el Estado.

Ahora bien, a inicios del nuevo milenio, y tomando en cuenta los desafíos a todo nivel que este momento se suscitan, el movimiento indígena ecuatoriano ha visto la necesidad de abrir un nuevo espacio, de carácter distinto a aquel que se creó a mediados de los ochenta, pero cuya importancia, asimismo, se irá reve-

lando en el futuro. Ese nuevo espacio que se genera es el de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica, a través de creación de la universidad intercultural.

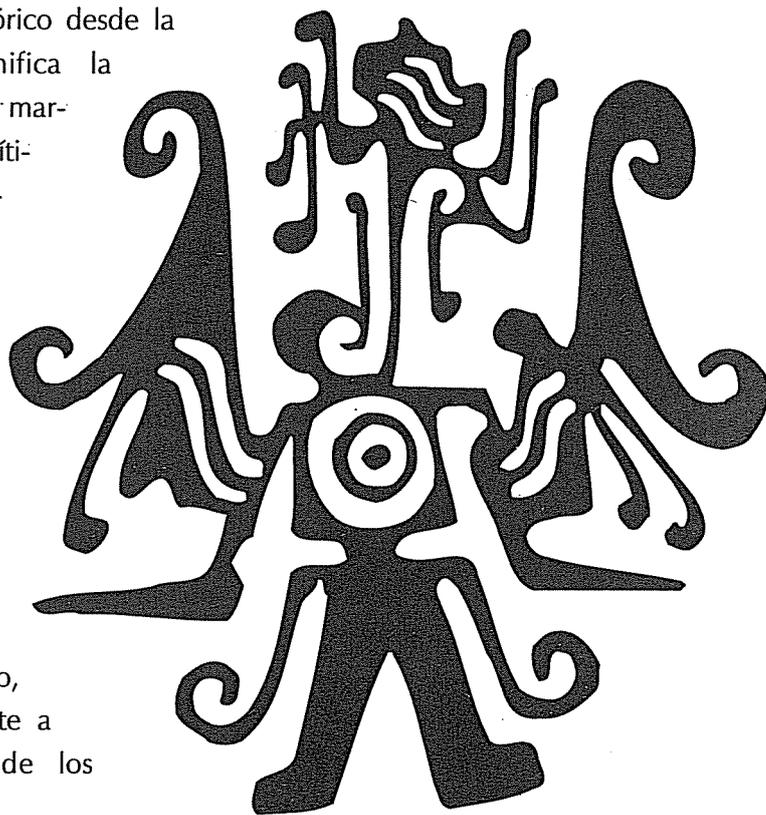
En efecto, hasta el momento todas las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales. Sin embargo, varias de las nociones, conceptos y categorías más fundamentales que se han creado desde las ciencias actuales, violentan, desestructuran, e imposibilitan la auto-comprensión desde lo indígena. Es necesario, entonces, buscar la forma de abrir ese espacio hacia nuevas reflexiones, debates y discusiones que permitan crear una nueva condición social del saber.

Tal es el eje central de la propuesta de crear la universidad intercultural. No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder

existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la universidad intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad. Es en virtud de ello que se trata de la apertura de un espacio nuevo, de un carácter diferente a aquel de mediados de los

ochenta cuando se creó la Conaie, pero que dadas las condiciones actuales de globalización, cambio tecnológico y social, será de fundamental importancia para asumir los retos del futuro.

Hasta ahora, la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio en los cuales ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base eran siempre autoreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era



necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos, era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz de la modernidad.

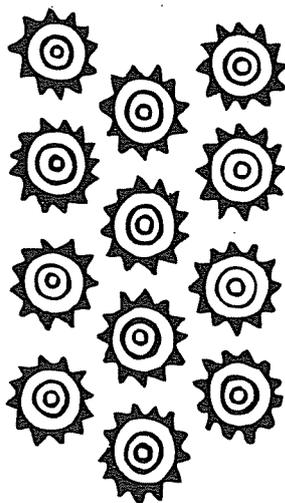
Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se hayan creado ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con el objeto estudiado. Los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber, excluía la posibilidad de autocomprensión de los pueblos indígenas.

Así, vastos dominios de la ciencia, no permitían la inclusión de lo "extraño" y lo "diferente" dentro de sus fronteras de conocimiento. Por ejemplo, la ciencia económica actual, no tiene un solo instrumento teórico, ni una sola categoría de base o un solo concepto, que le per-

mita estudiar las formas económicas fundamentales de las comunidades indígenas, en la ocurrencia, el caso de la minga como institución económica. Como no existen los referentes teóricos entonces se niega validez y existencia real al fenómeno social. La minga existe pero es solo un caso digno de atención de la antropología, en el mejor de los casos, pero no de la economía.

Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces cómo generar las condiciones para un diálogo? Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción del conocimiento? Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?

La Universidad Intercultural está pensada justamente en esa dimensión teórica, pero también tiene una dimensión deontológica y ética, en la cual el eje vertebrador es la noción de interculturalidad, como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante.



BOLETIN ICCI RIMAY

PUBLICACION MENSUAL
DEL INSTITUTO CIENTIFICO
DE CULTURAS INDIGENAS, ICCI

SUMARIO DE NUMEROS PUBLICADOS

ENERO 2002 - JUNIO 2002

No. 34, Enero del 2002

- Editorial: **Evaluación política del Movimiento Indígena Ecuatoriano**
- **Argentina en el espejo de Ecuador, el modelo neoliberal se reacomoda.** Kintto Lucas
 - **Ecuador: ¿Un modelo para América Latina?.** Alberto Acosta
 - **Circunscripciones territoriales Indígenas.** Bolívar Beltran G.
 - **Democracia y Pueblos Indígenas.** Patricio Zhingri

No. 35, Febrero del 2002

- Editorial: **Crece la resistencia mundial**
- **Análisis de la realidad socio-económica de las Comunidades Cayambis.** César Pilataxi.
 - **Editorial: ¿Ausencia de liderazgo indígena?**
 - **El maquillaje de una empresa maderera.** Luis Fernando Sarango M.
 - **Interculturalidad reformas constitucionales y Pluralismo jurídico.** Catherine Walsh

No. 37, Abril del 2002

Editorial: **Rostros de la democracia en América Latina**

- **La lucha del Movimiento Indígena en el Ecuador.** Luis Macas.
- **Globalización Fragmentada.** Wilson Chamorro

No. 38, Mayo del 2002

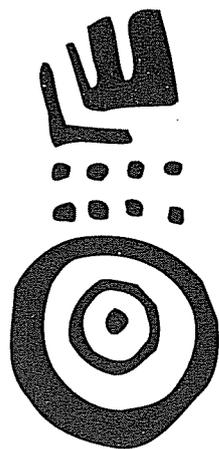
Editorial: **El proceso electoral Ecuatoriano**

- **Participación Indígena en Procesos Electorales.** José María Cabascango
- **Una reflexión sobre el pensamiento Andino desde Heidegger.** Sisa Pacari Vacacela

No. 39, Junio del 2002

Editorial: **¿Fútbol, masas e identidad?**

- **Oganización Nación Purhépecha Zapatista, Michoacán, México. El proceso de autonomía de los pueblos indígenas y la cuestión de género.** Tomasa Sandoval C.
- **La cultura como proceso de dominación política.** Ménthor Sánchez G.



YACHAYKUNA No. 1

Publicación Semestral
Del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI
Amawta Runakunapak Yachay, ARY

Abril del 2001

- Editorial:
La Construcción de saberes en el mundo no oficial.
- Ángel Marcelo Ramírez Eras
Problemas Teóricos del conocimiento indígena: Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base
- Carlos Bautista Lechón
Democracia y Pueblos Indígenas.
- Lourdes Tibán
La ruptura del "Veintriloquismo" y el establecimiento de normas propias de representación. El caso del pueblo Kichwa de Cotopaxi.
- Lucía Mejeant
Culturas y lenguas indígenas en el Ecuador.
- Lucila Lema Otavalo
Los rituales de la cotidianidad.
- Isidoro Quinde
Elementos para la historia del pueblo Cañari.
- Raúl Ilaquiche Licta
Administración de Justicia Indígena en la ciudad. Estudio de un caso

YACHAYKUNA No. 2

Diciembre del 2001

- Introducción
- Víctor Bretón Sólo de Zaldívar
Capital social, etnicidad y desarrollo. Algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos.
- Bolívar Beltrán
Sistema Legal Indígena. algunas citas históricas.
- Luis Macas
Diálogo de Culturas, hacia el reconocimiento del otro.
- Martina Masaquiza
La política de preservar el Kechwa.
- Víctor Alejandro Campaña
Desarrollo, Conocimiento y Participación en la Comunidad Andina.
- Marc Becker
Coaliciones interétnicas en los años treinta. Movimientos Indígenas en Cayambe.

INDICE ONOMASTICO

Carlos Bautista Lechón

Profesión Economista, ha realizado la maestría sobre Asuntos Indígenas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Ha trabajado en la CONAIE, ECUARUNARI. Actualmente es asesor del Vocal del Tribunal Supremo Electoral, José María Cabascango.

Luis Alberto Conejo

Educador de profesión, tiene estudios de lingüística Andina en el Centro Bartomé Cuzco – Perú, Trabaja en la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Ha publicado varios textos y materiales didácticos sobre educación y filosofía indígena.

Luis Alberto Macas

Dirigente indígena fundador de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Actualmente es Director Ejecutivo del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCL, Presidente del Proyecto de Creación de la Universidad Intercultural de las Nacio-

nalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi. Autor de varias publicaciones sobre Educación, Movimiento Indígena Ecuatoriano, co-autor del Diccionario Quichua, publicado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Alfredo Lozano Castro

Doctor Arquitecto, por la Escuela Técnica Superior de la Universidad Politécnica de Madrid, especialista en Ordenación del Territorio e historia de la ciudad andina, ha publicado importantes estudios sobre esta temática: Cuenca ciudad Prehispana, significado y forma; Quito, ciudad milenaria, forma y símbolo (Ediciones Abya Yala – Ciudad – Quito 1991); Cusco – Qosqo – Modelo Simbólico de la Cosmología andina; y Ciudad Andina, Concepción Cultural implicaciones simbólicas y técnicas (Edición CONAIE, FAO – PUCE, Quito 1998). Actualmente es parte del equipo promotor de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi e integrante del Centro de Filosofía y Epistemología de la misma Universidad.

**DERECHO INDIGENA
Y DERECHO CONSUECUDINARIO**

LA COSMOLOGIA ANDINA
Modelo simbólico de la Ciudad Andina

**EXPERIENCIA DE LA ADMINISTRACION DE
JUSTICIA PROPIA EN LA COMUNIDAD DE PIJAL**

LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA MIGRACION

MOVIMIENTO INDIGENA ECUATORIANO:
Construcción política y epistémica