

Valores de los pueblos y nacionalidades  
**indígenas de la Amazonía**  
(Bolivia, Ecuador y Perú)

unicef



Bolivia - Ecuador - Perú  
**eibamaz**  
Educación Intercultural Bilingüe  
UNICEF - Finlandia



Valores de los pueblos y nacionalidades  
**indígenas de la Amazonía**  
(Bolivia, Ecuador y Perú)



Valores de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía (Bolivia, Ecuador y Perú)

© Unicef 2008

Fondo para las Naciones Unidas para la Infancia  
Parque Melitón Porrás 350,  
Miraflores, Lima, Perú  
Teléfonos: 213—0707 / Fax: 447 0370  
Página web: [www.unicef.org/peru](http://www.unicef.org/peru)  
Primera Edición: 1500 ejemplares  
ISBN 978-603-45232-0-3

**Coordinador Ejecutivo Regional de EIBAMAZ–UNICEF**

Juan de Dios Simón

**Asistente de Educación y Revisora de documentos de investigación EIBAMAZ–UNICEF**

María Amalia Ibáñez

**Consultora**

Mirjam Guevara

**Edición**

Lydia Fossa

**Diseño y diagramación**

*imâgika* DISEÑO E IMAGEN

**Impresión**

Detam Impresiones S.A.C.

[detam@infonegocio.net.pe](mailto:detam@infonegocio.net.pe)

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008 - 05401

Esta publicación se realizó bajo el marco del Proyecto Regional de Educación Intercultural Bilingüe EIBAMAZ. Convenio de Cooperación entre el Gobierno de Finlandia y UNICEF.

Las opiniones vertidas en este documento no reflejan necesariamente el punto de vista de UNICEF o del proyecto EIBAMAZ.



# Presentación

El Programa trinacional de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonia de Bolivia, Ecuador y Perú, EIBAMAZ, formado bajo el convenio de la cooperación entre UNICEF y el Gobierno de Finlandia, se complace en presentar este estudio sobre Valores de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de la Amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú.

Con este estudio, se desea contribuir desde la cosmovisión de los Pueblos y Nacionalidades de la Amazonía y a través del análisis comparativo, a la comprensión y respeto a las diferencias, promover la convivencia armónica entre los pueblos y culturas, con el fin de alcanzar el desarrollo de capacidades de la vida, por la vida y para la vida dentro del marco de países con aspiraciones de lograr una mayor equidad y democracia. Consiste en un aporte para seguir investigando, en la búsqueda por encontrar la coherencia de los pensamientos con las palabras, de las palabras con las acciones, de las acciones con los hábitos y actitudes, de los hábitos y actitudes con el carácter y responsabilidad; para que, finalmente, la combinación de cada paso se convierta en el nacer y el morir de las etapas cíclicas del tiempo y el espacio.

Este estudio de corto plazo intentó identificar y comprender desde la voz de los mismos autores y autoras los significados que tienen en la cotidianidad los principales valores de complementariedad, interdependencia, reciprocidad, los consejos y dualidad que sustentados en una filosofía del cosmos, el agua, el aire, el bosque, el fuego y la tierra hacen referencia de su aplicación en todos los espacios educativos familiares, comunitarios, interétnicos y en convivencia con la naturaleza. El marco referencial del estudio indica que hay pocos documentos marco de valores y filosofía de pueblos amazónicos, por lo tanto se toma en consideración las expresiones de claridad de “lo que se debe hacer” y “lo que no se debe hacer”, pero en argumento a una profunda reflexión filosófica del mundo amazónico, puesto que no se trata de simples expresiones de usos y costumbres. Dicho eso, no pretendemos presentar ningún consenso o integralidad epistemológica sobre los valores expresados en categorías políticas, sociales, económicas y culturales, y tampoco se romantiza la realidad de antivalores que en la cotidianidad podrían estar destruyendo la esencia de las personas y los pueblos destruyendo el “buen vivir” complementario a la calidad de vida del ser humano.



Esperamos que este estudio sea analizado, discutido y comentado por actores trabajando dentro de los niveles de concreción curricular nacional, regional y local de los sistemas educativos nacionales en donde se identifica la explicitud en desarrollar en los niños, niñas y adolescentes un conjunto de conocimientos, habilidades y destrezas, valores y actitudes que permitan a actores de Bolivia, Ecuador y Perú entender la visión del mundo y el ejercicio de los derechos humanos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de la Amazonía.

Invitamos a los lectores de este estudio a reflexionar sobre el siguiente pensamiento:

*“nuestra responsabilidad consiste en estudiar y aprender la ciencia y tecnología de otros pueblos y naciones, pero en cuanto a la filosofía y política nuestro argumento continúa sólido y vigente. Hoy como nunca debemos volver a nuestros orígenes, pero no en el sentido peyorativo, sino en el volver a los fundamentos de la cosmovisión, a lo espiritual, al yo soy tú y tú eres yo, evitando así el riesgo de la codificación de nuestra conciencia. Es un volver en doble movimiento: al origen, pero, también, al avance, a la construcción de nuevos escenarios y nuevos horizontes con respeto pleno a la madre naturaleza”*

Agradecimiento a las Oficinas de Educación de UNICEF de Bolivia, Ecuador y Perú por apoyar el proceso de este estudio que se hizo en un lapso de cuatro meses pero que ha contribuido a la construcción de una regionalidad propia entre Universidades, Institutos Superiores Pedagógicos, Direcciones de EIB, productores de materiales y autoridades de UNICEF vinculados al programa EIBAMAZ.

Busquemos nuestra luz, aprendamos de la sabiduría ancestral de los pueblos y nacionalidades amazónicas, aún es tiempo de darles una oportunidad a todos los habitantes de todo nuestro planeta tierra, asegurando que los niños y niñas puedan tener un mejor mundo.

*Juan de Dios Simón*  
COORDINADOR EJECUTIVO REGIONAL  
EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE  
UNICEF, BOLIVIA, ECUADOR Y PERÚ



# Índice

Presentación .....	5
Índice de siglas .....	9
Agradecimientos de la consultora .....	10
Resumen ejecutivo .....	11
I Introducción .....	17
II Marco metodológico .....	23
2.1 Metodología .....	23
2.2 Métodos y técnicas utilizadas .....	24
2.3 Objetivos del estudio .....	25
2.4 Participantes .....	25
2.5 Fases del proceso .....	26
2.6 Tipos y diseño del estudio .....	27
2.7 Procedimiento .....	27
III Características de los pueblos participantes .....	31
IV Consideraciones previas esenciales .....	45
4.1 Valores y antivalores .....	45
4.2 Cultura .....	50
4.3 Nación .....	56
4.4 Pueblos indígenas .....	59
4.5 Pueblos indígenas y derechos humanos .....	61
4.6 Pueblos indígenas y la física cuántica .....	62



V	Valores: una aspiración o un principio de vida .....	67
5.1	Revitalizar o implantar valores en los pueblos indígenas .....	67
5.2	La concepción del mundo en los pueblos indígenas .....	68
5.2.1	El Pueblo shipibo del Perú .....	68
5.2.2	El Pueblo asháninka del Perú .....	71
5.2.3	El Pueblo shuar del Ecuador .....	73
5.2.4	El Pueblo kichwa del Ecuador .....	75
5.2.5	El Pueblo chiquitano de Bolivia .....	76
5.2.6	El Pueblo sirionó de Bolivia .....	77
5.2.7	El Pueblo achuar del Perú .....	77
5.3	Los valores de complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en la convivencia .....	82
5.3.1	Relaciones de convivencia entre los seres .....	83
5.3.2	Las relaciones entre los seres humanos .....	88
5.3.3	La relación en la dualidad hombre y mujer .....	95
5.3.4	Relaciones entre los mundos de la vida y de la muerte .....	115
5.4	Los valores de la complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en la organización .....	121
5.4.1	Las formas de organizarse en comunidad .....	122
5.4.2	Las formas de mantener los valores en la organización y de administrar justicia .....	131
5.5	Los valores de complementariedad, reciprocidad y correspondencia en la Vida buena .....	135
5.5.1	Formas de concebir la Vida buena .....	135
5.5.2	Formas de hacer la Vida buena .....	139
5.6	Los derechos humanos: ni tan derechos ni tan humanos .....	143
5.7	Los pueblos indígenas y la escuela .....	147
VI	Recogiendo valores cosechando principios .....	153
VII	Recomendaciones .....	175
	Bibliografía .....	183



# Índice de siglas

AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CODENPE	Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CAAAP	Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
CEMIB	Central indígena de mujeres del Beni
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia
CIP—SJ	Central Indígena Paikoneca de San Javier (Bolivia)
CONFENIAE	Confederación de Naciones Indígenas de la Amazonia de Ecuador
CPIB	Central Indígena del Beni
DREU	Dirección Regional de Ucayali
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EIBAMAZ	Educación Intercultural Bilingüe de la Amazonía
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
NNUU	Naciones Unidas
OICH	Organización Indígena Chiquitana
OPIP	Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza
ORAU	Organización Regional en Ucayali (Perú)
SERBISH	Servicio de Educación Radiofónica Bicultural Shuar



# Agradecimientos de la consultora

## *Una nota previa de gratitud y reconocimiento*

A todos los investigadores, expertos, conocedores y autores de la bibliografía más significativa en los tres países que desprendida y generosamente nos cedieron valiosas horas de entrevista.

A los 6 pueblos dueños de estas tierras llenas de diversidad, sin los cuales nada de lo dicho en el presente documento se habría consumado. A ellos y a sus mundos, a los más de doscientos participantes, niños, jóvenes y adultos, hombres y mujeres de los pueblos shipibo y asháninka de las tierras de Pucallpa en el Perú, kichwas y shuar habitantes de Sarayacu y Puyo en el Ecuador y sirionó y chiquitano vigilantes del Ibiato y San Javier en Bolivia, todos amazónicos y guardianes de la biodiversidad. A todos ellos les entregamos nuestra gratitud y admiración, pues sus ideas, pensamientos, sentimientos y prácticas colmaron cada página de este trabajo.

No puedo dejar de mencionar a quienes tuvimos la oportunidad y honor de conocer y que permitieron, se movilizaron, instruyeron, organizaron, convocaron y participaron de este esfuerzo colectivo de aprehender de la vida. Por ello nuestro enorme agradecimiento a Sabino Gualinga, Lener Guimaraes, Franco Viteri, Heriberto Gualinga, Gustavo Tunki, Luis Kuash, Fransisco Taseo, Rodolfo López, Daysi Zapata, Venica Malaver, Rolsilda Nunta y a los presidentes y líderes de AIDSESEP, ORAU, CONFENIAE, OPIP, CIDOB, OICH, CIPSJ, CPIB, a la honorable Alcaldía de San Javier y a la Dirección Intercultural y Bilingüe de Puyo.

Al equipo de apoyo que desde Bolivia aportó en las búsquedas documentales. A José Luis Rivero por su apoyo incondicional y permanente en momentos de reflexión y análisis.

A los oficiales de educación de UNICEF Ecuador, UNICEF Bolivia y UNICEF Perú, que posibilitaron los contactos de acercamiento en varias regiones y a la coordinación del programa EIBAMAZ con sede en Perú, que nos acercaron a esta audacia y a la grandeza y sabiduría de nuestros pueblos amazónicos.



# Resumen ejecutivo

## Resumen Ejecutivo

Este documento presenta los resultados de una investigación realizada entre febrero a mayo de 2007 sobre los valores y antivalores de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de la Amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú. Tuvo como finalidad incorporar el tema de valores en el proceso de enseñanza–aprendizaje de la niñez, con una pedagogía intercultural.<sup>1</sup>

La metodología utilizada en el presente estudio fue la metodología participativa de la educación popular que se basa en el proceso de auto reconocimiento crítico de la realidad, los lugares, los recursos, las relaciones y fundamentalmente las personas y sus necesidades.

Esta metodología plantea investigaciones que impliquen a las personas en el estudio no como sujetos ni objetos de investigación, sino como investigadores de su propia realidad. El objetivo no es el adelanto de la ciencia sino: las personas, su realidad y su capacidad de transformarla. De esta forma la investigación participativa se constituye en un proceso colectivo de investigación, aprendizaje y acción.

Las técnicas e instrumentos utilizados para la obtención de la información, fueron:

- Talleres de investigación participativa realizados con 6 pueblos y nacionalidades de la amazonía de nuestra América:  
    **shipibo y asháninka** de Perú,  
    **shuar y kichwas** de Ecuador y  
    **chiquitano y sirionó** de Bolivia.
- Grupos focales realizados con padres y madres de las escuelas de estos pueblos,
- Encuestas gráficas grupales, aplicadas a adultos, ancianos; hombres y mujeres y a niños y niñas de las escuelas. Haciendo uso de un cuestionario grafico elaborado expresamente para este fin y fueron aplicadas de manera grupal.

<sup>1</sup> Ídem



- Entrevistas a informantes clave, expertos e investigadores nacionales y extranjeros de los tres países.
- Estudio Documental, recuperación de mitos, cuentos y leyendas de los niños y niñas pertenecientes a las escuelas de las comunidades participantes de la investigación.

El trabajo realizado, fue coordinado con las siguientes organizaciones de los pueblos indígenas en los 3 países:

- La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP y la
- La Organización Regional en Ucayali, ORAU en Perú;
- La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana, CONFENIAE y
- La Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP en Puyo, Ecuador;
- La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB,
- La Central de Pueblos Indígenas del Beni, CPIB y
- La Central Indígena Paikoneca de San Javier, CIP-SJ en Bolivia.

De la misma forma se visitó los Centros y Universidades de las capitales de los tres países:

- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP, Centro Documental de AIDSESP y Biblioteca de la Universidad San Marcos en el Perú,
- Centro Cultural Abya Yala, Biblioteca de la Universidad Andina y Biblioteca de la Universidad Salesiana en Ecuador
- Centro de Documentación de CIDOB, Universidad Gabriel Rene Moreno y Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia.

### Algunas conclusiones

El hablar de valores resulta una tarea difícil. Definir el término valor se hace complicado, es decir; todos saben a qué llamar valor pero no todos saben cómo definirlo. Cuando se revisa la historia de la humanidad, personalidades como; Sócrates a Platón, a Smith a Scheler y otros, definen valores desde una manera de concebir el mundo, creados en un sistema basado y pensado en uno, uno como la medida y el referente central, el ser humano y su bienestar.

La presencia de los valores en el mundo occidental, se han organizado en torno a una bipolaridad excluyente es decir son positivos o negativos, hay un valor y un contra valor o anti valor. De este modo se habla de lo justo o lo injusto, lo cierto o lo falso, la verdad o la mentira, lo bello o lo feo. A su vez también podemos darle una clasificación ordenando por tipos de valores y calidad o prioridad de unos valores sobre otros. No cambian son siempre los mismos en toda época y lugar, su validez es absoluta.

De esta comprensión se entienden como relativos a la esfera del ser humano y dependen de su integridad, honor y responsabilidad. Estas caracterizaciones están destinadas a buscar diversas acciones, para definirlos, medirlos y lograr que estos valores se cumplan en todas las sociedades, países y culturas por ello se denominan valores “universales”.

Sin embargo; existen otras voces que en su afán de comprender el sentido de los valores, fueron



descubriendo más bien limitaciones e incoherencias. Por un lado si reconocemos que la cultura no es única, entonces los valores no pueden ser universales, y por el otro lado se torna difícil comprender el valor de la paz, en momentos en los que más bien se justifican todas las formas de violencia. Se torna altamente incongruente proclamar la democracia cuando ésta se reduce a justificar el poder de unos sobre muchos y es poco confiable reivindicar la justicia cuando millones de personas sobretodo niños y mujeres son objeto de desigualdades, discriminación y violencia.

A pesar de estas constataciones, la ciencia nos acerca cada vez más, no sólo entre seres humanos, demostrándonos con el genotipo que no hay mejores ni peores y nos convoca a una alianza de reciprocidad con la naturaleza, no de dominación unilateral, reconociendo que somos sólo una parte en el universo, una parte frágil de la biosfera y que nuestra supervivencia como especie no está asegurada.

Sabiendo que no es posible hablar de una cultura universal, sino de una diversidad de culturas, para el caso de los pueblos indígenas, el punto de partida fue; cómo definir y medir los valores y antivalores de pueblos con otras culturas.

Esta preocupación también presente en las personas participantes de este estudio, se manifestó de tres formas diferentes, por un lado pensaban que se debía entender los valores desde nuestra concepción, por otro lado pensaban que era importante medirlos desde sus concepciones y prácticas como pueblos indígenas, cuidando de no deslegitimar el estudio aplicando las categorías de valor desde la visión occidental y por último se pensaba de forma más radical, afirmando que no era posible ni siquiera hablar de valores, en culturas cuyas referencias de sentido, han estructurado otros principios. El estudio parte de la comprensión de que los pueblos y o naciones indígenas como cualquier otro grupo, pueblo o nación tienen sus propias maneras de ver, concebir, sentir entender el mundo y que en base a esas referencias de sentido es que construye sus propios principios, relaciones y “valores”.

Del análisis de cómo los pueblos indígenas comprenden la vida, la visión de sentidos y el mundo observamos que esta comprensión se expresa y basa en los mitos. Los pueblos indígenas no conciben un solo mundo, sino que coexisten varios mundos conformados de otros en interacción recíproca e interdependencia entre estos y sus habitantes.

La manera de comprender la realidad, el mundo, los universos, es diametralmente diferente en el occidente. El pensamiento indígena nos dice que todo tiene vida, todos venimos y somos parte de un mismo espíritu de vida; nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa; la realidad no es ni un bloque monolítico sin relación, ni una dispersión de acciones sin relaciones mutuas.

Desde la física cuántica la concepción de los pueblos indígenas de los multi mundos, se parece a la teoría del todo, la teoría del campo unificado o la teoría de las cuerdas. Las conclusiones que hacen los físicos describiendo la unidad de la materia y la energía el espacio y tiempo, se pueden expresar en la unidad e interrelaciones que establecen los pueblos indígenas entre los distintos mundos que pueden existir en distintas temporalidades cuya energía se materializa a través de múltiples elementos que pueden ser materia o energía como el caso de los espíritus y sus fenómenos naturales.

A partir de las formas en que los pueblos y naciones conciben “los mundos” han desarrollado for-



mas para vivir, logrados a través de los principios de complementariedad, reciprocidad, correspondencia, equilibrio, armonía y vida buena o “vivir bien”.

Estos principios orientadores tienen presencia efectiva en las relaciones, cuyas denominaciones son:

- El principio de la complementariedad.
- El principio de la reciprocidad
- El principio de la correspondencia
- El principio de la dualidad
- El principio del equilibrio
- El principio de la armonía
- El principio del bienestar compartido

Estos principios podrían ser denominados como valores:

- el valor de la complementariedad,
- el valor de la reciprocidad,
- el valor de la correspondencia,
- el valor de la dualidad incluyente,
- el valor del equilibrio,
- el valor de la armonía y
- el valor del bienestar compartido.

Haciendo un esfuerzo para definir lo que en el occidente se llama antivalor, en el mundo indígena o en los mundos de los pueblos indígenas podrían figurar como tales la independencia, el individualismo; que pone en riesgo la armonía y el equilibrio, la retención o la acumulación; que desequilibra, que bloquea, que no deja fluir la vida buena para todos y por último la mezquindad. Los pueblos indígenas participantes del estudio definieron que los antivalores serían lo contrario a sus valores, es decir; el resultado del no ejercicio de sus prácticas y valores, hacia la vida buena.

Estos valores evidenciados en los diferentes ámbitos de su realidad, podrían ser organizados en: las relaciones de convivencia, las formas de establecer equilibrio y armonía y en las condiciones para “vivir bien”; en un intento por establecer un paralelismo con: los valores sociales, valores políticos y valores económicos.<sup>2</sup>

Luego de haber profundizado en la cultura, conocimientos y valores de los pueblos indígenas de la amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú, la pregunta ahora fue ¿Cómo la escuela podría ajustarse a este conocimiento? ¿Cómo acercar la escuela a los valores de los pueblos indígenas, paradójicamente tan cerca de la física cuántica y tan lejos de las prácticas de los sistemas educativos? Esta es una pregunta que sin duda va a merecer ser objeto de otro estudio. En este estudio nos hemos centrado en cómo “incorporar el tema de valores en el proceso de enseñanza aprendizaje en la niñez, en una pedagogía intercultural”.

Para esto, partimos de las percepciones de los niños, padres, profesores y expertos en el tema.

<sup>2</sup> Se debe señalar que los conceptos de social, político, económico, no se adecuan a su concepción ya que por ejemplo lo social desde el occidente, solo involucra a seres humanos y en los pueblos las relaciones que se mantienen son entre estos mundos y entre los seres que lo habitan. Por otro lado la división será realizada únicamente para fines descriptivos ya que estas son partes indivisibles de un todo.



Las posiciones fueron diversas, desde que “habría que cerrar la escuela”, hasta posiciones y acciones muy esperanzadoras hacia la transformación de la misma. Ninguno dijo que la escuela estaba bien como estaba. Una constante entre los expertos y los padres de familia, fue reconocer que justamente la escuela fue y es el espacio que más contribuyó a alejar a los niños, niñas y jóvenes, de las referencias culturales y sus valores.

Las razones que fundamentan estas apreciaciones, se basan en reconocer que la escuela ha interrumpido el sistema de aprendizaje natural y afectivo que se daba en la convivencia diaria, acompañando a los padres en el caso de los niños y acompañando a las madres en el caso de las niñas. Al haber salido de esa “educación para la vida”, pero en la práctica y no en el discurso, les ha repercutido en su autovaloración y estima e introducido aprendizajes ajenos a la cultura. Les ha reducido sus habilidades para el desenvolvimiento de sus capacidades en su entorno, que ha limitado su proceso de socialización plena en su medio y en los otros, tal como sentencian: “con la escuela, llegó la ociosidad”. La escuela ha roto el vínculo entre los adultos y niños y ha roto los intereses y espacios comunes de convivencia y armonía.

La escuela ha roto los espacios de encuentro, aprendizaje y valoración, porque ha privilegiado un conocimiento por encima de los otros y con esto ha echado por tierra a sus héroes y sus ejemplos de vida: los sabios, los ancianos y los ha convertido en inservibles, desechables. La escuela ha llegado a un mundo organizado para aprender a “vivir bien” y ha colocado un escenario ficticio de aprendizaje para “vivir como puedas”. A pesar de esto también la mayoría de las voces de expertos, de los padres, madres hombres y mujeres de las comunidades, opinan que la escuela ha enseñado a leer y escribir el idioma imperante y que gracias a esto, ahora pueden defender su territorio, ahora es difícil caer en el engaño, ahora pueden hablar con doctores, “pueden pararse al frente de cualquiera y hablar”. Dicen: “La escuela nos ha igualado”.



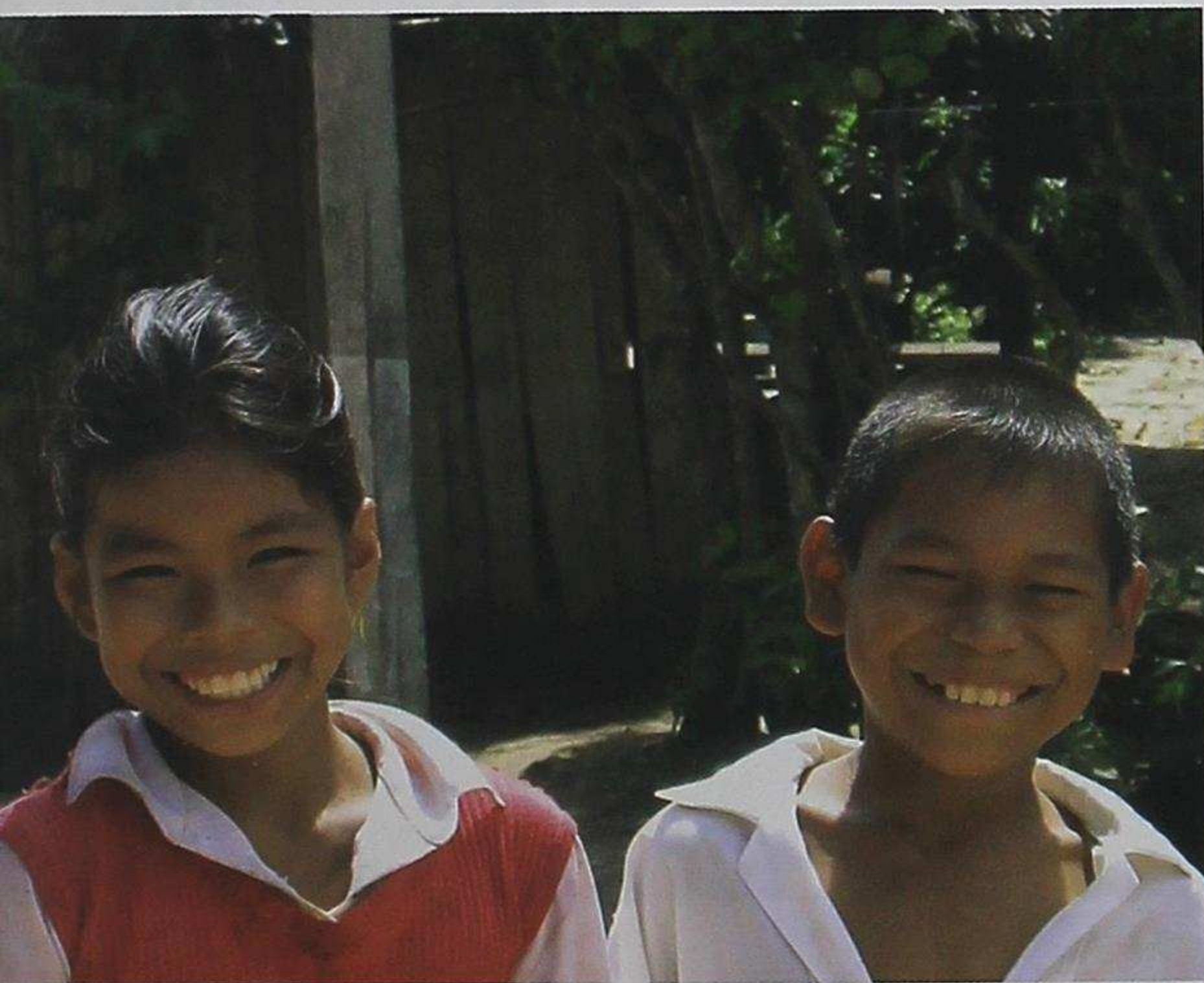
# I

## Introducción

Desde hace más de seis décadas, UNICEF se ha constituido en la principal organización dedicada a la infancia. El trabajo desarrollado en 158 países la ha convertido en la instancia de apoyo sostenido a la educación de niños, niñas y adolescentes en el mundo.

Como parte de las acciones educativas desarrolladas, UNICEF ha promovido la educación de niños y niñas de pueblos y naciones indígenas del mundo. Dentro del marco de la Educación intercultural y bilingüe de nuestra América, se encuentra el Proyecto regional andino de educación intercultural bilingüe para la amazonía, EIBAMAZ que, con el apoyo del gobierno de Finlandia, desarrolla sus acciones a favor de los niños y niñas de Bolivia, Ecuador y Perú.

El objetivo<sup>3</sup> del proyecto es mejorar los niveles educativos de las poblaciones asentadas en la región amazónica, propiciando el desarrollo y la participación como un principio básico para el crecimiento de los pueblos.



El proyecto EIBAMAZ, en el marco de sus tres componentes<sup>4</sup>: Formación docente para la EIB, Producción de materiales para EIB e Investigación educativa aplicada a la EIB, desarrolla procesos de cooperación y ayuda entre los Ministerios de educación de los países participantes para mejorar la calidad de la educación intercultural bilingüe de los niños y niñas nativos.

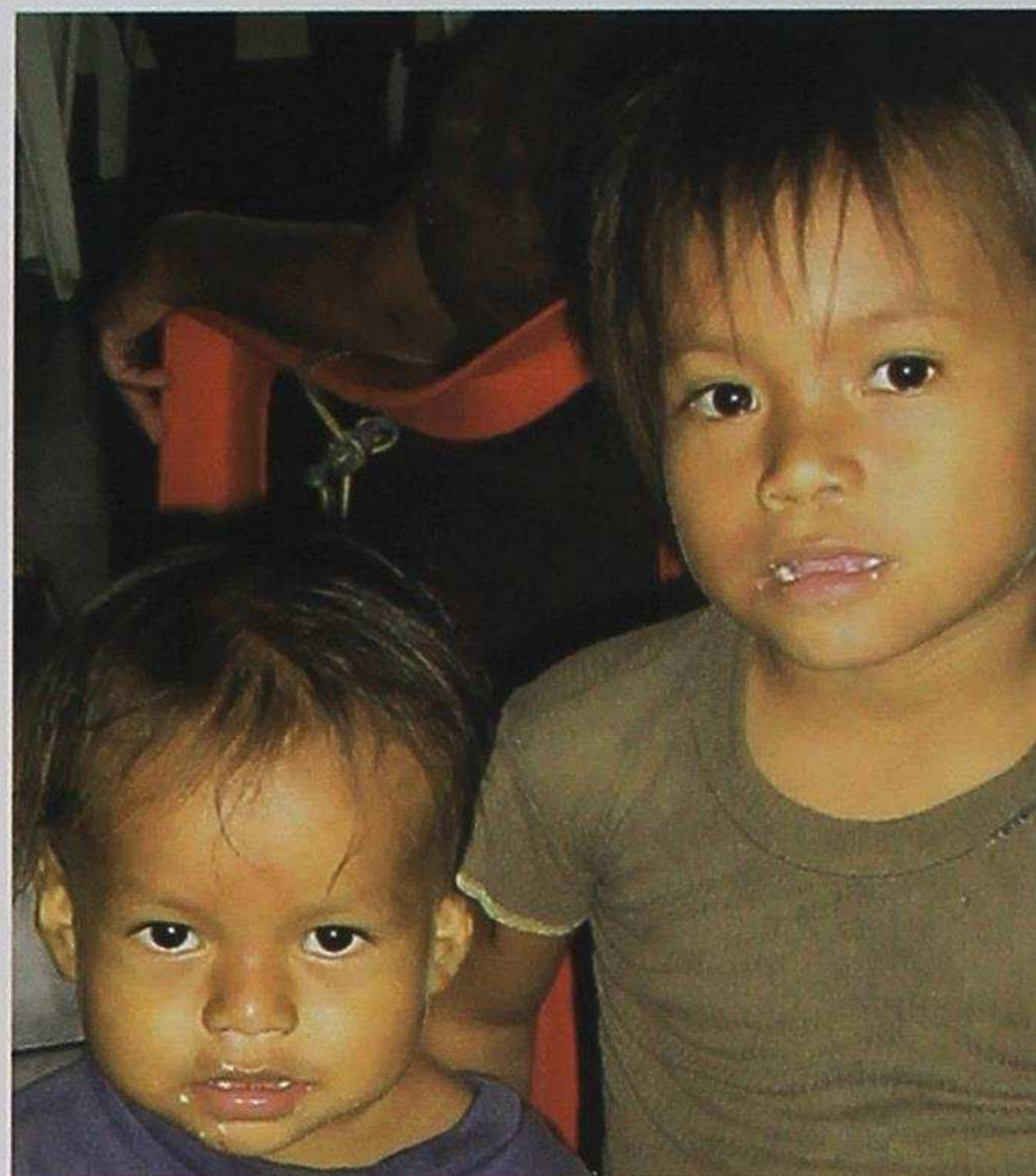
Niña y niño shipibo participantes del estudio, Mirjam Guevara, 2007

<sup>3</sup> Programa de las Naciones Unidas - Ecuador

<sup>4</sup> Términos de referencia, UNICEF, 2007



La situación educativa en estos tres países es parecida, resaltando como una de las debilidades para enfrentar esta problemática multidimensional: la escasez o inexistencia de investigaciones sobre la cultura y pensamiento de los pueblos, aplicadas a la educación, así como la elaboración de materiales educativos pertinentes y coherentes con sus concepciones, prácticas y valores.



Niños asháninka participantes del estudio,  
Mirjam Guevara, 2007

Para mejorar esta situación, dentro del componente de investigación aplicada, UNICEF ha iniciado la importante tarea de investigar sobre “Valores y anti-valores de pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú” con la finalidad de incorporar el tema de valores en el proceso de enseñanza–aprendizaje de la niñez, con una pedagogía intercultural.<sup>5</sup>

El presente documento es el informe sobre este estudio realizado en Perú, Ecuador y Bolivia.

Inicialmente, este estudio fue pensado para ser elaborado en base a información de la valiosa documentación existente sobre la cultura, características y valores de los pueblos indígenas de la amazonia, complementadas con entrevistas a investigadores y expertos conocedores de la temática, centrándose en 2 pueblos representativos por cada país.

La propuesta metodológica de la consultoría propuso, además de contar con esta importante información, realizar una investigación participativa desde los pueblos, incorporando los pensamientos, sentimientos y prácticas de sus propias voces, asegurando así la pertinencia con la realidad de las nacionalidades.



Niñas kichwa participantes del estudio,  
Mirjam Guevara, 2007

<sup>5</sup> Ídem



Las actividades, técnicas e instrumentos utilizados para la obtención de la información, fueron:

- Talleres de investigación participativa realizados con seis pueblos y nacionalidades de la amazonía de nuestra América:  
    **Shipibo y Asháninka de Perú,**  
    **Shuar y Kichwa de Ecuador y**  
    **Chiquitano y Sirionó de Bolivia.**
- Grupos focales realizados con padres y madres de las escuelas de estos pueblos,
- Encuestas gráficas grupales, aplicadas a adultos, ancianos; hombres y mujeres y a niños y niñas de las escuelas.
- Entrevistas a informantes clave, expertos e investigadores nacionales y extranjeros de los tres países.
- Recuperación de mitos, cuentos y leyendas de los niños y niñas pertenecientes a las escuelas de las comunidades participantes de la investigación.
- Análisis documental.

El tiempo destinado para la realización de este estudio fue de tres meses y medio. El trabajo de campo tuvo una duración de 15 días para cada país. En cada país, además de visitar las capitales, en las que se entrevistó a expertos e investigadores, se viajó a Pucallpa y San Salvador de Ucayali en Perú; a Puyo y Sarayaku de Pastaza en Ecuador y a San Javier y Montecristo de Santa Cruz en Bolivia.

El trabajo realizado fue coordinado con las siguientes organizaciones de los pueblos indígenas en los tres países:

- La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP y
- La Organización Regional en Ucayali, ORAU en Perú;
- La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana, CONFENIAE y
- La Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP en Puyo, Ecuador;



Niños y niña shuar participantes del estudio,  
Mirjam Guevara, 2007



- La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB,
- La Central de Pueblos Indígenas del Beni, CPIB y
- La Central Indígena Paikoneca de San Javier, CIP-SJ en Bolivia.

De este modo se pudo obtener información de

- 23 expertos e investigadores,
- 166 hombres y mujeres de los pueblos y nacionalidades indígenas de los tres países
- 50 niños y niñas de las escuelas “multigrado” de las comunidades de San Salvador en Perú, de Arutma Kakarmay y Sarayaku en el Ecuador y de Montecristo en Bolivia.

De la misma forma se visitó los centros de documentación y bibliotecas de las Universidades de las capitales de los tres países:

- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP, Centro documental de AIDSESP y Biblioteca de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el Perú,
- Centro cultural Abya Yala, Biblioteca de la Universidad Andina y Biblioteca de la Universidad Salesiana en Ecuador
- Centro de documentación de CIDOB, biblioteca de la Universidad Gabriel René Moreno y Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia.

El trabajo de campo fue realizado satisfactoriamente, habiéndose cumplido con todas las actividades propuestas a pesar de las limitaciones de tiempo global previstas para una metodología participativa. Se pudo coordinar fácilmente la realización de actividades y eventos con las organizaciones, autoridades y comunidades de manera fluida y sorprendentemente eficaz, tomando en cuenta que, en general, se requiere de momentos previos más o menos sistemáticos de contacto y relacionamiento. Este hecho tuvo que ver con la enorme predisposición y generosidad con que respondieron los líderes, autoridades y miembros de las comunidades indígenas, así como de los técnicos y personal vinculado a la EIB de UNICEF.

Las fortalezas del estudio fueron, justamente, la aplicación de la metodología de investigación participativa y la motivación e interés que cobró la temática en los pueblos y autoridades de los tres países. Ello facilitó acopiar las palabras, pensamientos y sentimientos para luego, desde y con los participantes de los tres países, delinear e hilvanar el presente documento.



Niñas sirionó participantes del estudio,  
Mirjam Guevara, 2007



Además del aporte de las comunidades y organizaciones de los pueblos indígenas, se contó con el apoyo de las autoridades de educación y gobiernos locales para la realización de los eventos.

El presente documento ha sido estructurado en seis capítulos. En el primero, se describe la metodología empleada; en el segundo se ha incluido información demográfica de los seis pueblos participantes del estudio; el tercer capítulo presenta la fundamentación teórica; el capítulo cuarto describe los resultados de la información recuperada; en el capítulo quinto se han redactado las conclusiones y el sexto y último capítulo del documento contiene las recomendaciones del estudio, tomando en cuenta las relaciones, semejanzas y diferencias por actores y países.

Es bueno hacer notar que las semejanzas en las comprensiones y sentido de los pueblos posibilitaron que, en gran parte del análisis, se haga referencia al conjunto de los pueblos, por lo que la estructura del capítulo de análisis, más bien, tiene un carácter inclusivo antes que particular.



Niñas chiquitano participantes del estudio, Mirjam Guevara, 2007

Asimismo, se puede señalar que las particularidades destacadas en los pueblos, muestran la consecuencia de las rupturas históricas provocadas por el mayor o menor grado de colonización y por el mayor o menor uso de sistemas de desarraigo cultural y sometimiento que afectaron y que repercuten en la recuperación de los valores y en la manera en que aún los practican.

Un ejemplo de esto es el caso de Bolivia donde, en tiempos de la colonización y la república, se vivieron procesos de casi exterminio cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía. Esta situación ha impedido recuperar de los niños sus mitos y leyendas e indagar acerca de las prácticas que aún quedan entre los adultos. Sin embargo, fue interesante ver que en el proceso de reflexión y búsqueda, empezaron a aflorar concepciones de equilibrio armónico, de reciprocidad y otros, que será indispensable profundizar con más tiempo y exclusividad.

De igual forma, otras particularidades están relacionadas con el tipo de estructura de gestión de la EIB y la intensidad con que se le ha desarrollado en cada país. Esto ha posibilitado grados de accesibilidad a sus documentos, a los líderes y sus comunidades. Este hecho nos puede permitir encontrar sentido e impacto en las acciones que EIBAMAZ apoya.



# II

## Marco metodológico

### 2.1 Metodología

La metodología utilizada en el presente estudio fue la metodología participativa de la educación popular que se basa en el proceso de auto reconocimiento crítico de la realidad, los lugares, los recursos, las relaciones y, fundamentalmente, las personas y sus necesidades.

Metodológicamente, la propuesta pedagógica reconoce tres momentos:

Parte de la práctica social, entendida como el resultado de la concepción del mundo, la interpretación del contexto y lo que se hace o se deja de hacer.<sup>6</sup>

Luego viene el momento de reflexión de la práctica; es decir, la construcción de un proceso que busque confrontar las diversas formas en que se desarrolla esta práctica dentro de la realidad para formular una teoría del proceso, sacar las lecciones aprendidas y transformar esa realidad.

Finalmente, con esta teoría se puede actuar sobre la realidad, proponer e implementar acciones que posibiliten mejorar y transformar las condiciones sociales, económicas y afectivas de los seres humanos, en armonía con la naturaleza y sus valores.

La propuesta pedagógica, desde y para las capacidades humanas, reconoce que el conocimiento no se adquiere ni se transfiere sino que surge de la dinámica e interacción de la realidad y el sujeto, desde su reflexión, su comprensión, visión y sentido, para transformar su realidad y enfrentar sus problemas cruciales.<sup>7</sup>

Esta metodología plantea investigaciones que impliquen a las personas en el estudio no como sujetos ni objetos de investigación, sino como investigadores de su propia realidad. El objetivo no es el adelanto de la ciencia sino las personas, su realidad y su capacidad de transformarla. De esta forma, la investigación participativa se constituye en un proceso colectivo de investigación, aprendizaje y acción.

<sup>6</sup> Núñez, 2000

<sup>7</sup> Rivero y Guevara, 2002



Sus objetivos son conocer y analizar una realidad en sus tres momentos constitutivos:

- Los procesos objetivos
- La percepción (nivel de conciencia) de estos procesos y
- La experiencia vivencial dentro de sus estructuras concretas.<sup>8</sup>

El papel del investigador es facilitar la construcción de teorías que expliquen la realidad social desde su perspectiva histórica y traducir esas teorías en los procesos concretos de los grupos con los que trabaja. Asimismo, participa en la investigación de la realidad social de los grupos y comunidades para contribuir a la interpretación objetiva de la misma y a la formulación de acciones para transformarla.<sup>9</sup>

## 2.2 Métodos y técnicas utilizadas

Para el análisis de los datos se utilizaron métodos tanto cualitativos como cuantitativos. Los métodos cualitativos, llamados también “fenomenológicos o naturalistas”, de investigación son utilizados frecuentemente para realizar estudios relacionados con los comportamientos, concepciones, prácticas y valores.

Para este método se utilizaron técnicas basadas en el análisis del discurso, el análisis hermenéutico o el análisis crítico, considerando lo particular y su relación con el contexto. Se fundamentaron en la interpretación de observaciones e informaciones, la comprensión de la situación en estudio, la descripción de eventos tal como ocurrieron, empleando las palabras de los propios actores y la descripción y caracterización de una determinada situación y su contexto, así como la clasificación y la categorización. Luego se recurrió al análisis y comprensión del sentido y el significado de la información recuperada en los talleres y comunidades de hombres y mujeres, ancianos, adultos y niños.

Los métodos y técnicas utilizadas en esta metodología fueron: entrevistas a profundidad semi estructuradas, observaciones de campo, talleres de investigación participativa, grupos focales, análisis de mitos, leyendas, cuentos y estudio documental de la bibliografía existente. En los tres países se observaron prácticas de reciprocidad y complementariedad.

Asimismo, se recurrió a los métodos cuantitativos para recoger y analizar datos de manera cuantitativa sobre variables relacionadas con los valores y antivalores de pueblos y nacionalidades indígenas de la amazonía, a través de un cuestionario gráfico grupal.

Este cuestionario fue elaborado expresamente para este fin, a partir del análisis de diferentes cuestionarios que no respondían a las características del presente estudio. El cuestionario gráfico incluye las siguientes consideraciones:

1. Contribuye a facilitar la comprensión y análisis del mensaje a través de las imágenes.
2. Permite su aplicación en todos los contextos de grupos alfabetos, analfabetos y poblaciones con diversos idiomas.
3. Hace referencia a las actividades, percepciones y aspiraciones de hombres y mujeres, niños y jóvenes.
4. Los aspectos contemplados son: roles y funciones de hombres y mujeres, niños y niñas, autoridad, liderazgo, organización, actividades sociales y productivas.

<sup>8</sup> Bosco, 1977

<sup>9</sup> Freire, 1978.



5. Los dibujos reproducen escenas de la vida cotidiana, en grupo y de manera individual.
6. Los dibujos se basan en un estudio previo de fotografías de los pueblos de la amazonía.

### 2.3 Objetivos del estudio<sup>10</sup>

Los objetivos del presente estudio, planteados en los términos de referencia, son los siguientes:

#### Objetivos generales

- Presentar un estudio sobre los valores y antivalores de los pueblos y nacionalidades indígenas de la amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú.
- Dejar recomendaciones a los diferentes actores de los tres países participantes y a la coordinación ejecutiva regional de EIBAMAZ sobre cómo incorporar el tema de valores en el proceso de enseñanza–aprendizaje de la niñez con una pedagogía intercultural.

#### Objetivos específicos

- Indagar en torno a la valoración que los pueblos y nacionalidades indígenas le otorgan al tema de derechos y los modos en que los conciben o entienden.
- Identificar aquellos valores políticos, económicos y sociales de los pueblos y nacionalidades indígenas que pueden ser “cultivados” en la niñez en un proceso de enseñanza intercultural.
- Analizar las prácticas socioculturales de los padres de familia que no contribuyen a que la niñez de la amazonía tenga acceso y equidad en los centros educativos.
- Comparar los valores y antivalores convergentes y diferentes entre los pueblos y nacionalidades analizados en el estudio.

### 2.4 Participantes

Los participantes de este estudio pueden ser divididos en dos grupos: por un lado, conocedores y expertos nacionales y extranjeros y, por el otro, conocedores, expertos y pobladores de seis naciones indígenas pertenecientes a los tres países. Estos grupos lograron una equidad en términos numéricos y una homogeneidad en las características de los participantes, no prevista al inicio del trabajo. Por ejemplo, en los tres países se entrevistó a:

1. Tres religiosos que vivieron en alguna o algunas comunidades indígenas.
2. Tres mujeres autoridades reconocidas de sus pueblos.
3. Tres jóvenes líderes y expertos en su cultura.
4. Autoridades departamentales o regionales de educación.
5. Autores de parte de la bibliografía más representativa de los tres países.

#### Investigadores y expertos

Este grupo estuvo conformado por 23 expertos, investigadores, docentes y/o coordinadores de cursos de postgrado sobre culturas indígenas y/o autores de la bibliografía más representativa sobre el tema de estos tres países, con años de experiencia, vivencia y/o trabajo desarrollado con poblaciones indígenas, nacionales y extranjeros. Los nombres y las referencias de los informantes clave se encuentran en el anexo 1 del presente documento.

<sup>10</sup> Términos de referencia, UNICEF, 2007



## Participantes de las nacionalidades indígenas de la amazonía

Este grupo quedó conformado por investigadores, profesionales, líderes y pobladores: hombres y mujeres, niños y adultos de los pueblos **Shipibo Conibo** y **Asháninka** de Ucayali en Perú, **Shuar** de Puyo de la comunidad Arutma Kakarmay y **Kichwa** de la Amazonia de Sarayaku en Ecuador y **Chiquitano** de San Javier y Sirionó del Ibiato en Bolivia.

Para la selección de estos pueblos se tomaron en cuenta los siguientes criterios:

- Pueblos representativos debido a poblaciones mayoritarias.
- Pueblos distintivos por la influencia en sus países y región.
- Pueblos que conservan tradiciones y cultura.
- Pueblos con accesibilidad física.
- Pueblos no muy distantes entre sí, debido al tiempo de trabajo de campo destinado en cada país.
- Pueblos recomendados o elegidos por sus organizaciones representantes.
- Pueblos con información obtenida en el ámbito académico.
- Pueblos que estuvieran relacionados con el trabajo de EIBAMAZ.

Se realizó en total cinco talleres; un taller con cada pueblo, a excepción del Perú donde se realizó un solo taller con el pueblo Asháninka y Shipibo, decisión tomada por la organización de estos pueblos ORAU. Todos los talleres se realizaron con jóvenes, adultos y ancianos, hombres y mujeres de estos pueblos, a excepción del taller en Sarayaku, donde el mismo fue realizado con jóvenes del último nivel del colegio de la comunidad. En total participaron 105 personas en los cinco talleres.

Se conformaron cuatro grupos focales con padres y madres de las escuelas de estas comunidades y pueblos, recuperando información de 20 padres y madres de familia. Se entrevistó a 37 investigadores, estudiosos y líderes hombres y mujeres, reconocidos en sus pueblos.

Se aplicó 170 encuestas gráficas grupales; 120 a adultos hombres y mujeres y 50 a niños y niñas de primaria de las escuelas.

Se recuperó 10 cuentos y mitos escritos por grupos de niños y niñas, escuchados de sus abuelos.

En el estudio documental se acopió 35 libros de las organizaciones CAAAP de Perú, Abya Yala del Ecuador y CENDOC de CIDOB en Bolivia, y de bibliotecas de las universidades Salesiana y Andina en Ecuador, Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el Perú y Universidad San Gabriel y Mayor de San Andrés en Bolivia.

### 2.5 Fases del proceso

El estudio contempló cuatro fases:

- una fase inicial de organización y planificación del estudio, donde se diseñó el plan, se elaboraron los instrumentos y se organizó el trabajo;
- una fase de trabajo de campo,



- una fase de sistematización y análisis y
- una fase final de redacción del documento.

El trabajo de campo se realizó en un lapso de 15 días en cada país. Las actividades realizadas en cada uno de ellos se detallan en el diario de campo de la consultoría, ubicada en el anexo 2 del presente documento.

## 2.6 Tipo y diseño del estudio

El presente estudio se constituye en una investigación descriptiva y correlacional. Descriptiva por que se describen los valores de los pueblos y nacionalidades indígenas y su aplicación en las prácticas socioculturales, políticas y económicas de los mismos, con la finalidad de formular propuestas educativas para incorporar estos valores en el marco de una pedagogía intercultural.

Es correlacional porque se relacionaron los valores semejantes y diferentes de un pueblo con otro en Bolivia, Ecuador y Perú.

## 2.7 Procedimiento

La primera actividad realizada fue el establecimiento de contacto con las tres organizaciones representativas de los tres países, AIDSESEP en Perú, CONFENIAE en Ecuador y CIDOB en Bolivia. Se redactaron dos cartas con una semana de diferencia indicando en la primera los objetivos, finalidad y características del estudio, solicitando su colaboración en la coordinación de estos estudios. A la semana siguiente, con el plan elaborado, se volvió a contactar confirmando el día de llegada y solicitando una entrevista para coordinar las acciones a ser desarrolladas en cada país.

Al mismo tiempo se escribió a los oficiales y asesores de educación en los tres países con dos comunicaciones similares a las enviadas a las organizaciones, con el objetivo de coordinar y solicitar sus aportes y recomendaciones en la planificación del estudio.

Las reuniones mantenidas con el coordinador y asistente de la oficina regional EIBAMAZ en Perú fueron importantes para profundizar en la metodología participativa de la investigación, aprobándose la realización de talleres de investigación participativa. En casi todos los eventos de taller realizados, se contó con el aporte de cada uno de los pueblos participantes de este documento.

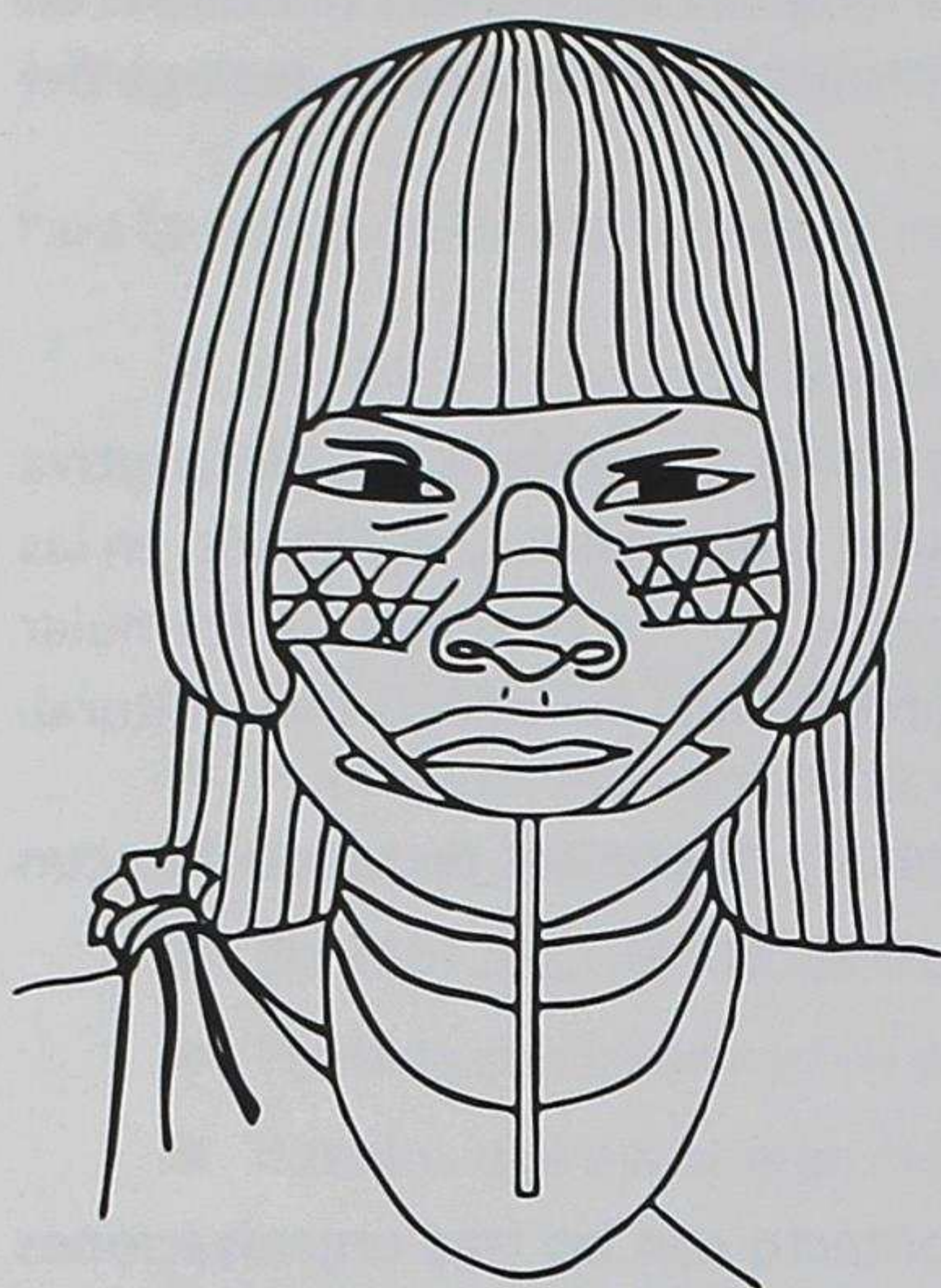
Los aportes de las oficinas de UNICEF en los países fueron importantes. En el caso de Bolivia y Perú, se recuperaron datos de personas y referencias de contacto que se consideraban necesarios para el estudio. En el caso de Ecuador, además de los nombres y referencias, se organizaron los contactos con los informantes clave, el cronograma de entrevistas por día, lo cual fue un apoyo muy significativo en términos de tiempo y esfuerzos.

En el caso de Perú, a través de la asistente de educación, se contactó y coordinó con los dos consultores profesionales indígenas que trabajan en el área de intervención Ucayali, lo que representó un importante y valioso plus para el presente documento.

Una vez arribado a los tres países, además de coordinar con las oficinas de UNICEF, se entró en contacto con las organizaciones de los pueblos indígenas.



Este contacto inicial con las organizaciones de pueblos indígenas, además de demostrar el respeto y valoración hacia los pueblos, motivó grandemente a los líderes y se convirtió en una de las fortalezas más grandes del estudio.



En el Perú, en la región de Ucayali se realizó un taller con la participación de 30 representantes de los Pueblos shipibo y asháninka en la sede de la organización. Asimismo, se visitó la escuela de la comunidad San Salvador, se aplicó el cuestionario para niños, se recuperó los cuentos y mitos de los estudiantes, se conformó un grupo focal de madres de familia y se tuvo la oportunidad de realizar una observación de campo a una actividad comunitaria “minga”, donde se construía una casa para una viuda de la comunidad.

En el caso de Ecuador, se procedió de la misma manera que en el Perú, en coordinación con la oficina de educación de UNICEF. Después de entrevistar a investigadores y expertos tanto nacionales como extranjeros<sup>11</sup> en Quito, se viajó a Pastaza, Puyo, donde se realizó un taller con 15 personas del Pueblo shuar en la

Comunidad de Arutma Kakarmay: se aplicaron los cuestionarios gráficos grupales a los niños en la escuela y se recuperaron dos cuentos y mitos de los mismos.

La movilidad para trasladarse de Puyo a la comunidad fue gentilmente cedida por la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe y la comunidad organizó el evento.

En Puyo, además, se realizó una reunión con 25 miembros de la organización en su mayoría maestros de EIB de la provincia de Pastaza, para explicar los objetivos, alcances y metodología del estudio, y en coordinación con las autoridades de Sarayaku, se viajó a la mencionada comunidad para entrevistar a autoridades, expertos, líderes y ancianos. De la misma manera, se pudo realizar un taller en el colegio de Sarayaku con los alumnos del último curso. Al igual que en las otras comunidades, se aplicó el cuestionario gráfico a los niños y niñas y se recuperaron cuentos y mitos de los mismos.

En el Ecuador se tuvo la oportunidad de profundizar en dos propuestas educativas innovadoras de estos dos pueblos. El proyecto del pueblo Shuar “li-Jinti” que significa “nuestro camino”, “nuestra senda” y el Proyecto educativo “Yachay” de Sarayaku, además de conocer la propuesta educativa modular del pueblo Shuar de la Dirección provincial de Pastaza DIPEIP.

En Bolivia, el contacto inicial fue con la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB, en Santa Cruz, y con la Organización indígena chiquitana OICH, con quienes se coordinó la realización de un taller en la comunidad de San Javier.



<sup>11</sup> Ver lista de entrevistados en el bibliografía 1 del presente documento



En San Javier, junto con la Organización indígena paikoneka de San Javier CI PSJ, se decidió realizar un taller en la comunidad de Monte Cristo, donde además se organizó un grupo focal con madres de familia y se aplicaron los cuestionarios gráficos a los niños, recuperando antecedentes históricos de su comunidad.

Asimismo, se pudo realizar un taller con el pueblo Sirionó del departamento del Beni, en las instalaciones del CIDOB, en Santa Cruz quienes, debido a las inundaciones, se trasladaron de emergencia a la sede de CIDOB.

En Bolivia, en la ciudad de La Paz y posteriormente en Santa Cruz, se entrevistó a expertos e investigadores nacionales e internacionales.<sup>12</sup>

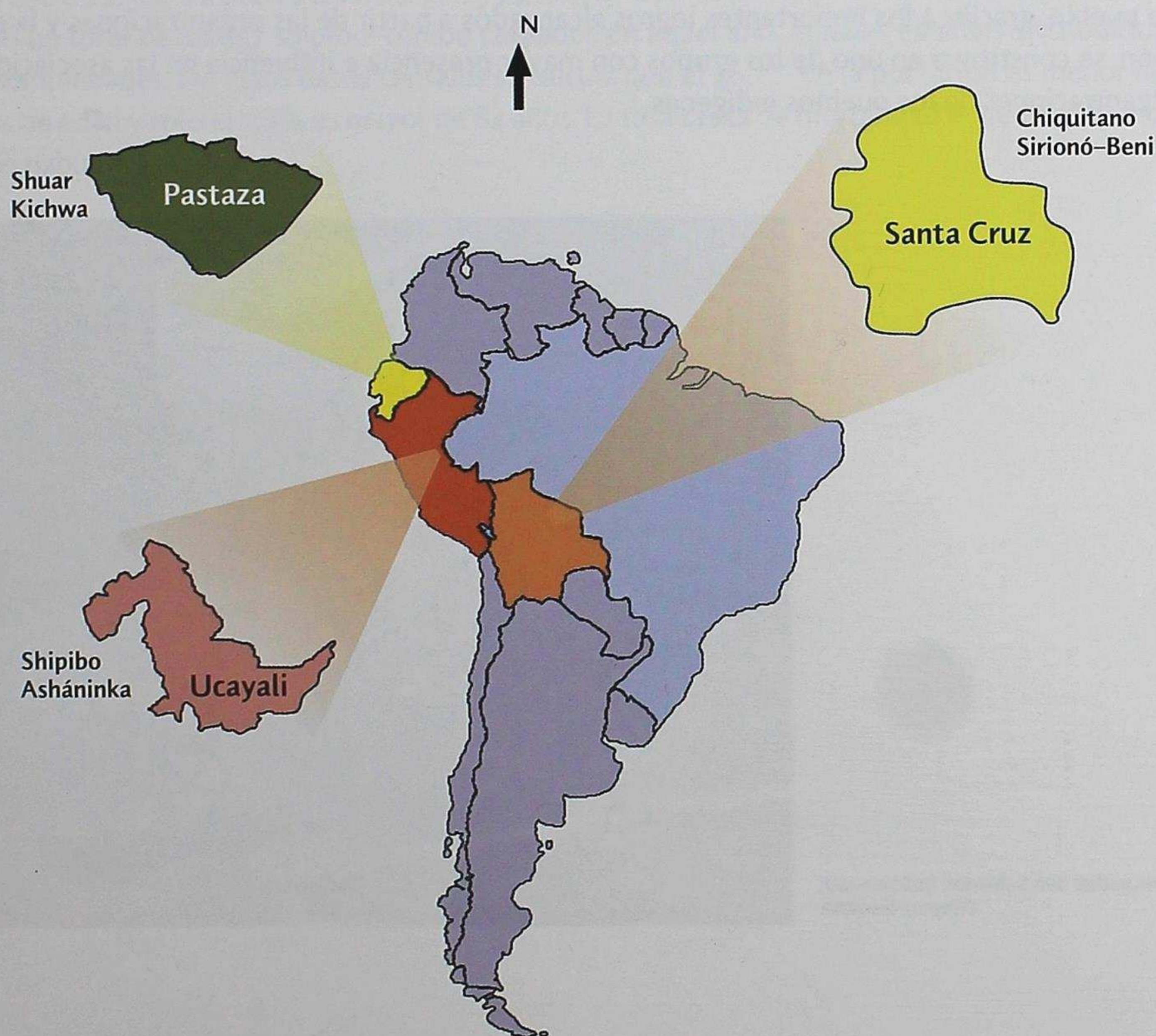
<sup>12</sup> La lista de los entrevistados se encuentra en la bibliografía de este documento.



# III

## Características de los pueblos participantes

El denominativo de “pueblos y nacionalidades indígenas” es un nombre aceptado desde el convenio 169 de la OIT. En este acápite se ha recuperado información socio demográfica de cada uno de los seis pueblos representativos elegidos.





*“Somos uno de los pueblos indígenas más antiguos del Ucayali en la amazonia peruana. Antes de la incursión de la cultura occidental en nuestro territorio, nos hemos mantenido miles de años con un sistema de organización tradicional propia. Pero, con la llegada de los misioneros religiosos, se rompe todo el sistema de vida y de autonomía tradicional. Nuestra cultura indígena se encontraba sólida en la vida tradicional, aplicando las prácticas, los principios ideológicos y filosóficos que se practicaba de generación en generación transmitiendo bajo reglas de vivencias y de conocimientos tradicionales, con una disciplina rígida a todo nivel de clanes familiares”.<sup>13</sup>*

Los shipibo constituyen el tercer pueblo más numeroso de la amazonía peruana, después de los asháninka (arawak) y aguaruna (jívaro). Las crónicas misionales se refieren a este pueblo como los “calliseca” y constituye la familia lingüística con la mayor representación en la región amazónica peruana. Aunque hoy se los presenta junto con los conibo como si se tratara de un solo pueblo, la literatura colonial los diferencia.<sup>14</sup>

Este pueblo, gracias a los importantes logros alcanzados a partir de las organizaciones y la educación, se constituye en uno de los grupos con mayor presencia e influencia en las asociaciones y organizaciones de los pueblos indígenas.



Comunidad San Salvador, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>13</sup> Líder shipibo.

<sup>14</sup> AIDSESP, 2000



## Ubicación geográfica

El pueblo shipibo está ubicado en los departamentos de Loreto, (Provincia de Ucayali) y Madre de Dios, (Provincia de Tambopata), así como en las provincias de Atalaya, Coronel Portillo y Padre Abad. Viven en las márgenes del río Ucayali, aproximadamente desde Bolognesi en el Alto Ucayali hasta Contamana en el Bajo Ucayali y también en los ríos Aguaytía, Pisqui, Bajo Pachitea, Callería, Tamaya y a orillas de los lagos Imiria y Yarinacocha.<sup>15</sup>

Tradicionalmente, los shipibo han ocupado el medio Ucayali mientras los conibo ocupaban el Alto Ucayali, desde la boca del Pachitea hacia el sur.

## Población

La población censada alcanza a 20.178 hombres y mujeres, representando el 8,42% de la población indígena total. Se reconoce que este dato no considera a las por lo menos 600 familias shipibo–conibo que actualmente viven en las áreas urbanas de Pucallpa y Yarinacocha. Quienes han migrado con el único objetivo de acceder a mejores servicios educativos y de salud, así como buscar fuentes alternativas de trabajo e ingresos económicos.

Al mismo tiempo, se establece que no se consideró en este censo a la población estimada entre 3.000 y 4.000 shipibo, ubicada en la frontera entre los departamentos de Loreto y Ucayali. En el esfuerzo por establecer un dato más preciso, considerando estas omisiones poblacionales, se estima que se estaría hablando de una población total de 27.000 personas.

Estos datos varían según los autores. Por ejemplo, Ribeiro y Wise<sup>16</sup> señalaron en 1978 que fluctuarían entre 11.300 a 25.000 personas. En 1994, Mora<sup>17</sup> a partir del análisis del censo de 1981, determinó un total de 16.857 shipibo–conibo censados en aquel año, quienes estarían distribuidos en 95 comunidades. De estos datos censales se calcula que el 48,7% de la población es menor de 15 años de edad y sólo el 1,8% es mayor de 64 años. La tasa bruta de mortalidad es de 21,46 por cada 1000 habitantes.



Comunidad San Salvador, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>15</sup> García, 1993

<sup>16</sup> Ribeiro y Wise, 1978

<sup>17</sup> En Mora y Zarzar, 1994



## Familia lingüística

El shipibo–conibo pertenece a la familia lingüística pano, que fue establecida como tal en la literatura a fines del siglo XIX mediante el trabajo de Raúl de la Grasserie.<sup>18</sup> Según algunos estudios, se ha estimado que actualmente unas veinticinco lenguas pertenecientes a esta familia serían habladas en las zonas fronterizas de los bosques amazónicos del Perú, Brasil y Bolivia.

La nación shipibo agrupa a las nacionalidades shipibo, conibo, pishquibo e incluso shetebo, por una “evidente unidad lingüística”<sup>19</sup> entre ellos. Los conibo se unieron a los shipibo a través de uniones matrimoniales. “Los hombres de origen mono nos denominamos *shipi* (especie de mono muy pequeño con barba blanca) y los hombres de origen pez que se denominan *coni* (especie de pez anguila), la historia cuenta que la gran familia *shipi*, después de largas peleas internas por dominio de territorio y obedeciendo los sabios consejos de sus ancianos, se unieron a la familia *coni*. De ahí la denominación de los hombres shipibo–conibo. El sufijo “–bo” es una partícula shipiba que determina el conjunto de hombres en plural.

## Educación

La educación formal de los shipibo se imparte en unas 100 comunidades, la mayoría a cargo de profesores bilingües shipibo, preparados en el centro vocacional de Yarinacocha. El Instituto Lingüístico de Verano, ILV, ha tenido un papel preponderante en la elaboración de los contenidos y metodologías de los programas. Sin embargo, esta educación bilingüe, según señalan los estudios, “está lejos de representar la cultura del grupo, así como de responder a sus necesidades y más bien, se está convirtiendo en un instrumento de penetración de una cultura occidental que se caracteriza, entre otras cosas, por el individualismo y el consumismo.”<sup>20</sup>

En las comunidades es común que los niños sean monolingües hasta la edad de seis años, y que se inicien en el aprendizaje del castellano recién al ingresar a la escuela. La mayor parte de los maestros primarios son también shipibo y la lengua propia es parcialmente empleada en las “escuelas bilingües”. Los adultos suelen hablar también el castellano, aunque su grado de dominio de esta lengua varía considerablemente en correlación con factores generacionales, de género, cercanía a los centros urbanos, afluencia de personas foráneas, acceso a medios de comunicación, etc. El idioma es un elemento esencial en la identidad del pueblo shipibo. Así como los shipibo se auto consideran *joni–kon*, o sea “la gente verdadera o por excelencia”, su lengua es llamada *joi–kon*, la “lengua verdadera o por excelencia”. Los “mestizos” (monolingües hispano–hablantes) son llamados *nawa*, “foráneo”, y el idioma castellano es conocido como *nawa–n joi*, “lengua de los forasteros”.

## Asháninka: pueblo indígena del Perú

Los asháninka, al igual que otros pueblos indígenas como los aguaruna, quichua y shipibo, habitan en la amazonía peruana y conforman uno de los grupos indígenas más numerosos del Perú.<sup>21</sup> En la bibliografía de épocas anteriores han sido llamados andes, atis, chunchos, chascosos, kamps, cambas, tampas, thampas, komparias, kuruparias y campitis. Por su gran expansión, es el pueblo con mayores variaciones dialectales, siendo la más notable la del Gran Pajonal. La población se llama a sí misma asháninka, que quiere decir “gente”.

<sup>18</sup> Fabre, 2005

<sup>19</sup> García, 1993

<sup>20</sup> García, 1993

<sup>21</sup> AIDSESEP, 2000



## Ubicación geográfica

Los asháninka ocupan el área que cubre desde las laderas orientales de la Cordillera de los Andes y el alto Yurúa, abarcando las zonas de selva alta: Perené, Chanchamayo, Satipo y Ene, y la del Gran Pajonal y de selva baja: Urubamba y Ucayali. Algunos asháninka viven en Pirasil, en la vertiente oriental de los Andes centrales. Ocupan los valles de los ríos Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Alto Ucayali, Bajo Urubamba, Perené y Pichis de las provincias de Chanchamayo, Satipo, Oxapampa y la meseta del Gran Pajonal.

## Población

Según el último censo, alcanzan una población de 52,461 asháninka, de los cuales 27.710 son hombres y 24.751 mujeres. Algunos autores como Chirif, Mora y Varese<sup>22</sup> calculan una población de 37.000 y 45.000 habitantes respectivamente. De acuerdo a la información del censo de 1993, los asháninka constituyen el grupo indígena más importante, en términos cuantitativos, de la amazonia peruana representando el 21,89% del total de la población indígena censada. Esta población agrupa a la población de 229 caquintes, 44.436 autodenominados asháninka — pobladores de los ríos Apurímac, Ene, Tambo y Pichis— y a 7.796 ashéninka moradores de las regiones del Alto Perené, Alto Ucayali y Gran Pajonal.

El promedio de habitantes calculados por comunidad es de 171 personas, en un rango de 10 personas y 1.284 personas censadas. El 48,0% de la población asháninka tiene menos de 15 años, claro indicador de una población mayoritariamente joven. Los mayores de 64 años representan apenas 1,0% del total censado.

## Familia lingüística

Si bien el asháninka es una sola lengua, existen hasta seis variedades regionales. Es decir, si se encuentran hablantes de estas diferentes variedades, pueden entenderse perfectamente y reconocer que el otro es un asháninka; aún cuando la pronunciación y algunas palabras sean dis-



Comunidad Asháninka, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>22</sup> Chirif y Mora, 1977



tintas. La lengua asháninka pertenece a la familia Arawak, junto con las lenguas yanesha, jine, matsiguenga, nomatsiguenga. Esto quiere decir que, antiguamente, estos distintos pueblos indígenas eran un solo pueblo que hablaba una misma lengua; así como del latín derivan el francés, el italiano, el español y el portugués.

### Educación

Desde la década de 1970, los asháninka, sobre todo los hombres, han venido recibiendo educación bilingüe. En consecuencia, los hombres son en su mayoría bilingües y las mujeres, en general, monolingües o bilingües incipientes. Recién en estas últimas generaciones, las niñas han accedido a la escuela.

Según los datos del censo de población de 1993, se calcula que existe un 39% de analfabetismo entre los asháninka, existiendo grandes diferencias entre la población femenina y masculina: 45% y 33% respectivamente. El 32% de la población mayor de cinco años no ha accedido a la escolaridad, el 51% de la misma ha alcanzado la educación primaria como el más alto nivel. Sólo el 9% de la población pudo acceder a estudios secundarios y el 1% al nivel de educación superior. De este porcentaje, 68 personas que representan el 23%, concluyó los estudios universitarios de un total de 295 estudiantes.

De los 332 centros educativos que funcionan en las comunidades asháninka, 73% son de nivel primario y sólo en 7% se imparte educación secundaria. En total, son 575 los maestros que tienen la responsabilidad educativa en las escuelas de estas comunidades y sólo 232 son indígenas.<sup>23</sup>



Mujer Asháninka, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>23</sup> INE, Censo Nacional, Perú, 1993.



## Shuar: pueblo indígena del Ecuador

En los primeros registros etnográficos, los shuar fueron conocidos como jíbaros. Habitan en el suroriente de la amazonía, en los valles del Upano, Zamora y Nangaritzza.

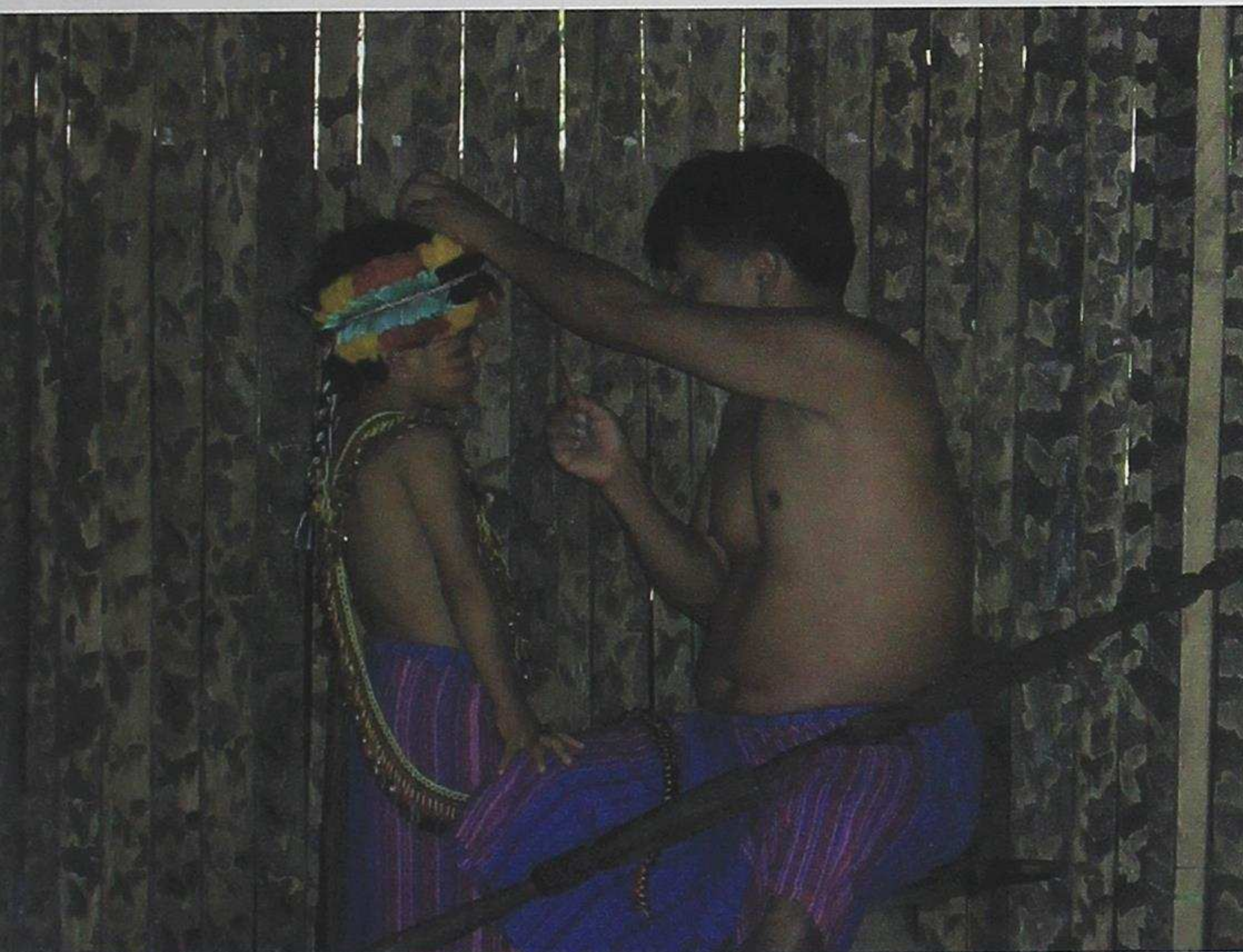
### Ubicación geográfica

La nacionalidad shuar está ubicada tanto en la amazonía del Ecuador como en la del Perú. En el Perú, en el departamento de Amazonas, provincia de Condorcanqui, distrito de Río Santiago y en el departamento de Loreto, provincia del Alto Amazonas, distritos de Barranca y Morona.

En Ecuador se encuentran ubicados en las provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe, en Sucumbíos y Orellana en la amazonía y, en la Región litoral, en Guayas y Esmeraldas. El territorio tradicional de la nacionalidad shuar corresponde a la actual provincia de Morona Santiago. A consecuencia de la expansión de la frontera de extracción petrolera y minera, de la presión demográfica y de los procesos de colonización, los shuar perdieron una parte de sus territorios ancestrales y se sintieron obligados a ocupar tierras ribereñas y de selva baja en territorios vecinos, pertenecientes a los achuar, en el Transcutucú, y a los huaorani y zápara, entre otros.<sup>24</sup>

### Población

En el año 1998 se calculaba una población de 110.000 habitantes shuar, distribuidos en aproximadamente 668 comunidades. Junto al nombre de shuar se adoptan otras autodenominaciones que hacen referencia a la ubicación geográfica más que a diferencias culturales. Es así que encontramos *muraya shuar* “gente de la montaña” del valle del río Upano; los *untsuri shuar* “gente numerosa” de las cordilleras del Cóndor y Cutucú y los *pakanmaya shuar* que viven en la zona del Transcutucú.<sup>25</sup>



Comunidad Arutma Katarmay, marzo 2007, Mirjam Guevara

<sup>24</sup> Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE, 2005

<sup>25</sup> Fundación Sinchi Sacha, 1992



## Familia lingüística

Su idioma: *shuar-chicham*, forma parte de la familia lingüística de los achuar, awajún y wampisa, según la clasificación estudiada por Karsten. Pertenecen a la familia lingüística jivaroana, al igual que los idiomas de los shiwiar y achuar en Ecuador y Perú y de los awajún o aguaruna en el Perú.

## Educación

En octubre de 1972, empezaron a funcionar las Escuelas radiofónicas bilingües, biculturales shuar, oficializadas por el Ministerio de Educación mediante Acuerdo Ministerial en el año 1977. El Servicio de educación radiofónica bicultural shuar (SERBISH), con el apoyo de la Radio federación shuar, tiene 6.000 alumnos de enseñanza elemental y media, 244 centros escolares a cargo de 307 tele auxiliares, 10 tele maestros, 13 supervisores zonales y personal administrativo. Esta emisora, además de contar con el programa escolar, transmite programas culturales y de promoción social dirigidos al resto de la población. A su vez, permite llevar adelante un programa de educación compensatoria que ofrece instrucción a quienes no han tenido oportunidad de recibirla. El SERBISH, en la actualidad, abarca cuatro provincias del oriente ecuatoriano y proporciona educación a cerca de 7.500 niños (sobre una población de 70.000 shuar) en unos 297 establecimientos desde primaria a bachillerato.<sup>26</sup>



Comunidad Arutma Katarmay, marzo 2007, Mirjam Guevara

## Kichwa de la amazonía: pueblo indígena del Ecuador

### Ubicación geográfica

La existencia de corredores lingüísticos desde Ecuador, siguiendo los cursos de los ríos Napo, Tigre y Pastaza, es la explicación a la adopción del Kichwa como lengua por los pueblos asentados en esas zonas y que ayuda a comprender por qué no se implantó en otras, donde también los jesuitas pusieron igual empeño por difundirlo. Dichos corredores eran de doble vía, es decir, que también los indígenas amazónicos viajaban por ellos hacia zonas de habla quechua, como Moyobamba y Quito.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Almeida, 2000

<sup>27</sup> Yañez, 2007



Los Kichwas de Pastaza habitan la provincia del mismo nombre; se encuentran en las orillas de los ríos Pastaza, Bobonaza, Curaray, Sarayacu, Villano, Corrientes, Conambo y Pindo Yacu. Al este del río Llushin, el río Pastaza delimita con los territorios de los pueblos shuar y achuar. Al norte limitan con el territorio del pueblo huaorani; al este con el Perú, con territorios de las nacionalidades achuar y shiwiari; y al oeste con la frontera de la colonización. Se asientan además en las zonas urbanas de Puyo.

### Población

No existen datos exactos con relación a la población kichwa en el Ecuador. En el II Congreso ECUARUNARI de los Kichwas, realizado del 18 al 20 de mayo del 2005, en la ciudad de Cañar, al sur de ese país, con la participación de 1.460 delegados y 9 delegados internacionales de Bolivia, Perú, Colombia y Chile, se acordó, entre otras cosas, realizar un censo que permita establecer la cifra real de la población *kichwa*.

Según el Censo de población de 1990, la población indígena alcanzaba a 910.146 personas, representando el 9,4% del total, concentrada en las zonas rurales de la amazonia y de la sierra. La población fluctúa, según diversas fuentes, entre 60.000 y 100.000 personas que se encuentran en proceso expansivo, organizadas en 438 comunidades aproximadamente.

### Familia lingüística

El idioma, *runa shimi* o lengua de la gente, presenta características propias y diferentes del kichwa serrano, del cual es posiblemente originario.

Entre las variedades dialectales más importantes se encuentran las siguientes: en Napo, el dialecto del Bobonaza que se habla a lo largo de los ríos Bobonaza y Puyo. El dialecto *tena*, que se habla en Tena, Arajuno, Ahuano, que tiene mayor relación con el kichwa serrano. El dialecto Limoncocha, hablado por quienes se asientan bajando los ríos Napo y Suno.



Sarayaku, Corina Montalvo, marzo 2007,  
Mirjam Guevara



La segunda lengua del pueblo kichwa es el castellano. Además, en esta población se habla también el shuar, dada la interrelación que mantienen con esta nacionalidad.

### Educación

Una de las principales fortalezas del pueblo kichwa de la amazonía son los niveles de formación alcanzados por su población. Cuentan con maestros en educación, técnicos en conocimientos ancestrales y profesionales académicos de diferentes áreas, tales como: médicos, arquitectos, abogados, enfermeras, ingenieros, veterinarios, tecnólogos en saneamiento ambiental, en sistemas de turismo, electricistas, mecánicos, laboratoristas, radiólogos, técnicos agrícolas y pecuarios y chamanes o curanderos de medicina tradicional.



Comunidad Sarayaku, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

## Chiquitano: pueblo indígena de Bolivia

### Ubicación geográfica

Habitan en el Departamento de Santa Cruz; en las provincias de Chiquitos, Ñuflo de Chávez, Velasco y Germán Busch. Específicamente pertenecen a los municipios San Ignacio de Velasco, San Miguel y San Rafael, identificando los principales núcleos de asentamiento en San Ignacio, Roboré y San José de Chiquitos.

### Población

Los chiquitanos no son un solo pueblo. Bajo el nombre de chiquitanos se ha agrupado a varios pueblos de habla chiquitana, besiro y arawak. Según el censo de 1996 realizado en Bolivia se calcula una población de 47.000 habitantes identificados bajo el nombre colectivo de chiquitano.

### Familia lingüística

Dentro de los 47.000 pobladores aún están vigentes muchos idiomas. Han sido múltiples los intentos por identificar a la familia lingüística y la ubicación exacta de la región conocida como



Chiquitos. El francés Alfred Métraux (1948), citado por Álvaro Diez Astete y David Murillo, señala lenguas como los tobacicosis, terrapecosis, tamacosis, cibaracoas, aramacosis, penoquis, paranis, subarecas, palconos, gorgotoquis, zambiquis, kozopakaras, pinocos.

La situación lingüística de los chiquitano se denominaría aislada, por no haber sido reconocida en ninguna familia lingüística conocida. Los siete “grupos dialectales” mencionados son: manasica, penoquiquia, piñoco, cusiquia, tao, típica, churaca y además moncoca, reconocida —como señala Jürgen Riester—<sup>28</sup> en 1986. Se puede afirmar que en las pueblos llamados de “tierras bajas”, de los 34 pueblos<sup>29</sup> se hablan 34 lenguas. Sin embargo, un mismo idioma puede ser hablado también por personas que se identifican con pueblos diferentes.

No todos los indígenas de tierras bajas hablan hoy su lengua ancestral, producto de la opresión y la evangelización. Muchos tienen hoy una variante regional del castellano como lengua materna.

## Historia

Los primeros contactos con los chiquitano se dieron en la época de la fundación de la ciudad de Santa Cruz “la Vieja” (1550), cerca de San José de Chiquitos. En 1692, los jesuitas fundaron la primera misión: San Francisco Javier. Serían más de 40 grupos étnicos, diferentes en lengua y cultura, los reducidos en 10 misiones, donde se fomentó la lengua chiquitana.<sup>30</sup> Por tratarse de áreas menos provistas de metales preciosos, el territorio de estos pueblos no fue codiciado por los conquistadores y colonizadores españoles. En si fue para las misiones, principalmente para los jesuitas y los franciscanos, que “ensayaron allí sus utopías de sociedad indígena cristiana.”<sup>31</sup>

La vida social y cultural en todas las misiones fue el mismo modelo jesuítico de organizar “pueblos” de acuerdo a su criterio espiritual, económico y social. El “cabildo indígena” fue la forma de organización del trabajo cotidiano y de los rituales propios de las culturas de la amazonía. En este período se les impuso una sola lengua general, ahora llamada chiquitana, que fue el idioma hablado por el grupo mayor. En 1767, año de la expulsión de los jesuitas, ingresan los criollos y



Comunidad Montecristo, San Javier, abril 2007, Mirjam Guevara

<sup>28</sup> Riester, 2004.

<sup>29</sup> Registro de Pueblos, centro documental CIDOB, 2000.

<sup>30</sup> Teijero y otros, 2001.

<sup>31</sup> Albó, 1990.



mestizos a la zona; esta época fue, además, de esclavitud, de despojo y matanza de los indígenas, que fueron cayendo en manos de los ganaderos. A partir de 1880, durante la República, comienza la devastación de los pueblos chiquitanos. A causa de la explotación del caucho, este proceso de desestructuración de los chiquitanos continuó, inclusive después de la Reforma agraria de 1953 ya que las tierras se repartieron a los nuevos ricos: “aunque es cierto que las prácticas feudales de crueldad de los anteriores gamonales desaparecieron, continuó la explotación y discriminación”<sup>32</sup> y abuso hasta nuestros días. El Instituto lingüístico de verano (ILV) entró, como en muchos países de Latinoamérica, en el año 1967, con la finalidad de evangelizar y desarrollar los idiomas nativos.

Se identifican como grupos de intensa aculturación a los chiquitano, moxos y baures, cayuvava y movima y varios grupos tacana (Norte de La Paz).

Todos ellos fueron antiguas misiones–reducciones. Todos ellos comparten también la experiencia posterior de haber quedado cada vez más subordinados a los blancos y mestizos que se afincaron en sus lugares cuando se perdió el régimen misional. El resultado es una creciente pérdida del idioma, como un primer paso de transición hacia los moldes culturales de la sociedad dominante.<sup>33</sup>

Los pueblos indígenas fueron a caer en manos de los “patrones”, los dueños de las haciendas de Santa Cruz, dividida en cuatro grupos a decir de Xavier Albó: “Los agroindustriales, compuestos por los cañeros que mantienen fuerte control sobre los ingenios y sobre la política estatal de precios y subvenciones.”

Los ganaderos, ubicados sobre todo en los grandes llanos de Moxos cubiertos de pastizal, y en el Chaco seco del sur, a diferencia de los agroindustriales, estos patrones trabajan con poca mano de obra estable y no necesitan grandes migraciones laborales. Con estos dos grupos de patrones, se produjo un fuerte acaparamiento de tierras a partir de la década de 1970. Según algunos estudios, existen casos en los que utilizaron avionetas para delimitar la dotación de tierras. Los usos que les dieron son diversos.<sup>34</sup>



Comunidad San Javier, abril 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>32</sup> Diez, 1998.

<sup>33</sup> Albó, 1990:168.

<sup>34</sup> Ibidem:169.



En el caso de las concesiones madereras y gomeras destinadas a la explotación principalmente de la madera, la goma y la castaña, no interesaba tanto la propiedad misma de la tierra, sino el monopolio y control absoluto de la explotación del recurso.

Sobra recordar que en todo este grupo ha incidido fuertemente la problemática de la producción de cocaína. Bastantes piensan que el financiamiento inicial del “boom” del narcotráfico se originó aquí en la década de 1970 con el desvío de créditos agropecuarios. Es sabido que varias fincas de la región están dotadas de pequeñas pistas aéreas para este fin. El progreso (e inmunidad) de algunos pueblos del Oriente es claramente una consecuencia de este tipo de actividades.<sup>35</sup>

## Sirionó: pueblo indígena de Bolivia

### Ubicación geográfica

Los sirionó se encuentran ubicados en el departamento del Beni, en la provincia del Cercado, en el Municipio de San Javier, establecidos en las comunidades de Ibiato, Casarabe y San Pedro.

### Población

Se calcula una población total de 415 habitantes, según estaciones.<sup>36</sup> Se calcula que si la curva de crecimiento de la población se mantiene, ésta se duplicará en el lapso de once años. Por las edades de la población, se evidencia morbi mortalidad infantil entre los años 1950 y 1960.

### Familia lingüística

Han sido ubicados dentro de la familia Tupí Guaraní. No se sabe exactamente de dónde viene la palabra sirionó. Una traducción literal nos dice que “siri” en castellano significa palma de chonta. Ellos se auto designan como *mbya*, pero por las imposiciones y referencias utilizadas desde años atrás, se presentan como sirionó.



Niños Sirionó, Santa Cruz, abril 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>35</sup> Albó, 1990:169.

<sup>36</sup> Lema, 1998



## Referencias históricas

Según los registros, los primeros contactos que se establecieron con este pueblo fueron a través del padre Cipriano Barace, en el año 1693. Los sirionó se resistieron a formar parte de las misiones y se trasladaban de espacios hasta los inicios del siglo XX.

Al igual que la mayoría de los pueblos indígenas de las tierras altas y bajas en Bolivia, los sirionó, fueron capturados como esclavos, para servir a los colonos en varias haciendas, en la segunda década del presente siglo.

En 1936 se funda El Ibiato, con siete familias sirionó. Un año después se produce la llegada de los misioneros norteamericanos de la iglesia de Cuadrangular y son forzados a dejar la selva y trabajar de forma gratuita, como esclavos para los misioneros. Hasta 1960. Sus tierras fueron vendidas y su espacio de producción y reproducción se vio drásticamente reducido.

En 1842, después de la independencia de Bolivia, una era comenzó con el ingreso mayoritario de pobladores del departamento de Santa Cruz, en esta época se plantearon un proyecto colonizador para poblar con ciudadanos de la Unión Europea y americanos, pero el proyecto fracasó.

En 1989 estos conflictos se agudizaron y gestaron la histórica Marcha indígena por el territorio y la dignidad en el año 1990, marcha en la que el pueblo sirionó tuvo una participación fundamental.<sup>37</sup>

En 1932 el Estado boliviano otorgó tierras a la misión evangélica de los sirionó. Sin embargo la mayor parte de estas tierras actualmente se encuentran usurpadas por terratenientes y ganaderos del departamento del Beni.<sup>38</sup>

## Educación

El 39,5% de la población indígena del país es analfabeta; de los cuales el 11.8% son hombres y el 27.7% mujeres.<sup>39</sup> La tasa de analfabetismo de los pueblos de las tierras bajas alcanza al 23%. En los tres pueblos de mayor población censada, la tasa de analfabetismo más baja se observa en el pueblo chiquitano, correspondiéndole el 18.6%,<sup>40</sup> es decir que casi 2 de 10 personas mayores de 15 años son analfabetos.

“La reforma educativa estaba destinada a cubrir la baja calidad de la educación, enfrentando los problemas de cobertura, repetición escolar, abandono temprano del sistema escolar y las altas tasas de analfabetismo absoluto y funcional. Sin embargo, luego de 10 años, los cuestionamientos a la Reforma son grandes y no se pueden observar aún resultados concluyentes. Menos aún en los que respecta a las zonas rurales y poblaciones indígenas”<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Lema, 1998

<sup>38</sup> Lema, 1998

<sup>39</sup> Instituto Nacional de Estadística, 2001, Bolivia

<sup>40</sup> Diez, 1999

<sup>41</sup> Weise, 2004



# IV

## Consideraciones previas esenciales

### 4.1 Valores y antivalores

En el ámbito de las ciencias sociales, a lo largo de la historia de la humanidad, se han planteado reflexiones y teorías acerca de los valores y antivalores. En este capítulo se hará una rápida y sintética revisión de esos aportes.

En la antigüedad, y desde la filosofía, vemos que conceptos como la belleza, el bien, el mal, lo correcto y lo incorrecto han sido tratados dentro del concepto de axiología. Este término proviene del griego *axios*, que se definiría como merecedor, digno, valioso, y de *logos* que significa fundamentación o concepto. La axiología, dentro de la filosofía, estudia la naturaleza de los valores y de los juicios valorativos.

Inicialmente, en el ámbito de la economía política, Adam Smith<sup>42</sup> estructura un conjunto de conocimientos vinculados a la teoría del valor. Luego, éste pasa a ser incluido en el ámbito filosófico.

Esta teoría del valor es cuestionada por otros estudiosos que consideran que los valores económicos no son del mismo tipo que los valores estéticos, éticos o espirituales. Pero, la palabra valor adquirió un primer sentido preciso en el mundo económico. Lo cierto es que el proceso que tiende a convertir el valor en algo subjetivo y variable, relativo y estable, nació en los círculos financieros.

Así pues, los economistas clásicos pensaban que el trabajo, el esfuerzo necesario para producir unos bienes, podía establecer la medida universal del valor que tienen cuando se intercambian en un mercado. Creían haber encontrado, con el tiempo de trabajo necesario para la producción, una especie de ley de aplicación universal que regulaba, más o menos conscientemente, el intercambio de bienes. Sin embargo, en la década de 1970, la consideración exclusiva del precio real verificable, tal como se determina en el mercado de tipo variable, momentáneo por el juego siempre cuestionable e imprevisible de la oferta y la demanda, dio lugar a otra concepción del valor. No es el trabajo, sino la intensidad subjetiva de la necesidad o del deseo por un bien u otro en un momento dado, lo que determina su valor.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Scheler, 2000

<sup>43</sup> Goux, 2006



Con Rudolf Hermann Lotze<sup>44</sup> encontramos que los valores no pertenecen a la esfera del ser, sino a la del valer, por lo que no son entes, sino valentes que se manifiestan en la no indiferencia y en la no independencia ante los objetos, que existe un orden jerárquico y que esta jerarquía posibilita su clasificación. Este teórico incorpora la terminología, de los contravalores, que se contraponen en esencia a los valores.

Wilhelm Windelband<sup>45</sup> hace una distinción entre ser y deber ser, ubica a los valores en el orden del deber ser, donde los valores son el fundamento del ser y son independientes de la razón y de la conciencia. Por esto los valores no son relativos; su validez es absoluta. Los valores no son colecciones de hechos empíricos ni preferencias arbitrarias subjetivas, sino normativas ideales, a las que se acomodan las conciencias, tanto en su ser como en su conocer.<sup>46</sup>

Max Scheler<sup>47</sup> incorpora, a esta teoría del valor, la vida ética, la vida emocional, la religión, y otros. Para él, existe un cosmos objetivo de valores al que se accede por la intuición emocional. La razón es ciega para el valor. Se contrapone a la filosofía nietzscheana sobre el concepto de crear valores. Señala que los valores son objetivos y universales, son siempre los mismos, no cambian y no pueden ser alterados por la experiencia: lo que cambia es nuestra percepción de ellos. Cada época, cada cultura, descubre distintos valores e ignora otros. Define, además, que los valores tienen dos características fundamentales, la bipolaridad y la jerarquía.<sup>48</sup>

Para Jean Paul Sartre, filósofo existencialista, los valores son el resultado de la libre creación del individuo y están exentos de cualquier criterio objetivo. La libertad individual es el único cimiento de los valores. El hombre es "el ser por el cual existen todos los valores": él es su fundamento.<sup>49</sup>

Desde el positivismo se niega la existencia de la verdad valorativa y los problemas axiológicos no son considerados problemas de investigación científica por tratarse de una "especulación teórica carente de fundamento objetivo". Para los positivistas, los juicios de valor sólo sirven para expresar los sentimientos o deseos propios y despertar sentimientos en el prójimo, pero como no son verificables se encuentran fuera del ámbito de la ciencia.<sup>50</sup>

Al hacer un estudio sobre medición de valores, podemos afirmar que dentro de los instrumentos más utilizados en las ciencias sociales están los cuestionarios de Rokeach, Schwartz y Valente,<sup>51</sup> quienes utilizan dos listas de valores diferenciados entre valores instrumentales y terminales:

Valores instrumentales entendidos como modos de conducta. Son los valores morales tales como: afectuoso, alegre, ambicioso, auto controlado, capaz, cortés, honrado, independiente, imaginativo, intelectual, limpio, lógico, magnánimo, obediente, responsable, servicial, valiente, tolerante.

Valores terminales o de existencia, entre los que se incluye: paz, libertad, felicidad o bien común, amistad verdadera, amor pleno, armonía interna, igualdad, placer, reconocimiento social, respeto a sí mismo; sabiduría, salvación, seguridad familiar, seguridad nacional, sentido del cumplimiento, un mundo bello, una vida emocionante, una vida confortable, un mundo en paz.

<sup>44</sup> Ídem.

<sup>45</sup> Salazar, 1984

<sup>46</sup> Scheler, 1942

<sup>47</sup> Scheler, 2000

<sup>48</sup> Frondizi, 1987

<sup>49</sup> Sartre, 1957

<sup>50</sup> Ayer, 1965

<sup>51</sup> Frondizi, 1987



El cuestionario de valores de Schwartz, "Value Survey" de 1992,<sup>52</sup> utiliza también dos listas de valores: instrumentales y terminales. Los coloca a todos en una escala tipo Likerty para darle una valoración a cada uno desde -1 a +7.

Los dominios de donde se desprende la lista de 30 valores instrumentales y valores meta o terminales se describen a continuación:

- Poder:** status social y prestigio; control y dominio sobre personas o recursos.
- Realización:** éxito personal demostrando ser competente a través de los estándares sociales.
- Hedonismo:** placer y sensación grata para uno mismo, gratificación de deseos.
- Auto-dirección:** elección independiente de actos y pensamientos, creación.
- Universalismo:** igualdad, comprensión, tolerancia, apreciación y protección de la naturaleza, armonía interna.
- Benevolencia:** preservación y engrandecimiento del bienestar de la gente con la que se está frecuentemente en contacto.
- Tradición:** respeto, compromiso y aceptación de las costumbres e ideas que la tradición cultural o la religión proveen.
- Conformidad:** restricción a las acciones, inclinaciones e impulsos que pudieran molestar o perjudicar a otros y cumplir reglas sociales o normas.
- Seguridad:** armonía y estabilidad social, en las distintas relaciones y consigo mismo.
- Estímulo:** estimulante, innovación y reto

El Cuestionario de valores y antivalores "Valente" de 1999, utiliza una lista de 10 dimensiones de la personalidad: intelectual, verdad, física, rectitud, emocional, paz, psíquica, amor, espiritual, no violencia.

A partir de estos instrumentos, otros autores como Lovejoy y Rescher, Braithewaite, Law y Feather o investigadores sociales como Schwartz y Bilsky, proponen categorías similares agrupando a los valores en las dos categorías señaladas por Schwartz y Rockeach.

### Crisis de valores o los valores en crisis

Al recuperar tres elementos interdependientes: el individuo, la sociedad y la especie, surgen nuevas visiones de sentido acerca de los valores. Edgar P. Morin expresa que

"El ser humano no es únicamente el individuo, la sociedad o nuestra especie biológica, sino la trinidad que constituyen estos tres términos, en su interdependencia. Según esta visión, los valores dependen del individuo, a través de su responsabilidad, de su dignidad, de su virtud y de su honor, pero también del grupo y de la especie, sobre todo en un contexto de globalización."<sup>53</sup>

Desde el contexto de la escuela, por ejemplo, el libro *Una tarea contradictoria: Educar para los valores y educar para la vida*<sup>54</sup> escrito por Miguel A. Santos G., nos señala que "la sociedad

<sup>52</sup> Ídem.

<sup>53</sup> Morin, 2006:83

<sup>54</sup> Santos, 2001:87



encomienda a la escuela una misión contradictoria. Por una parte, se pide a la escuela que prepare a los alumnos para los valores: pacifismo, solidaridad, tolerancia, justicia, autenticidad, sabiendo que la vida es, en buena medida; violenta, insolidaria, intolerante, injusta, falsa”.

Santos expresa que

“una persona que respete esos valores, que los asuma y que los integre en su forma de pensar y de ser, es una víctima en esta sociedad. Si la escuela acepta esta orientación en su quehacer, conseguirá poner en la jungla de asfalto a individuos indefensos, inermes, pacíficos... La sociedad acabará con ellos con facilidad y rapidez. Los alumnos nacidos de esta escuela estarían en excelentes condiciones de ser perdedores en la sociedad. No llegarán fácilmente a la riqueza, al poder, al prestigio, al triunfo”.<sup>55</sup>

A esto le añade: “pero la escuela no puede aceptar el planteamiento inverso de cultivar contravalores. Nadie se imagina un Proyecto educativo en el que se pretenda formar a los alumnos en la insolidaridad, en la intolerancia, en la injusticia, en la falsedad”.<sup>56</sup>

En otros aportes encontramos críticas a la manera de concebir los valores y la incoherencia de educar para la paz en ambientes hostiles y violentos; educar en la democracia cuando en el aula, el único que tiene el poder de decidir es el maestro. Educar en la solidaridad, si el que tiene la mejor nota es el más admirado y valorado. Buscar la justicia en una sociedad injusta, hablar de equidad cuando lo que distingue a nuestras sociedades son justamente las inequidades. En este ambiente no parece ético hablar de valores.

Asimismo, como parte de esta realidad, desde la filosofía de los medios de comunicación, se evidencia una jerarquía de valores que tiene los siguientes ejes y entra en contradicción con los ‘valores’ establecidos:<sup>57</sup>

Filosofía del éxito:	El éxito se presenta como un sinónimo de la felicidad.
Filosofía de la competencia:	El ser “más que...”, “tener más que...”
Filosofía de la cuantificación:	La referencia a los aspectos cuantitativos de la realidad: el número de muertos..., el número de viviendas... La persona está bajo el signo de la cantidad.
Filosofía de la utilidad:	¿Para qué sirve? ¿Qué ventajas tiene? ¿Cuánto produce?
Filosofía del individualismo:	El individuo afronta su vida desde su exclusiva identidad. Cada uno se encuentra en la vida luchando frente los demás.
Filosofía del consumo:	Las necesidades insatisfechas; nunca llegan a su techo; si no las tienen, se las inventan.
Filosofía de la apariencia:	La apariencia es presentada como la realidad misma; cosas perfectas, bellezas sin sombras, eficacia absoluta.
Filosofía de la prisa:	Todo puntualmente milimetrado, medido con precisión obsesiva.
Filosofía de la provisionalidad:	“esto me interesa ahora”, “esto va muy bien por ahora”.
Filosofía del sentimiento:	La pregunta no es ¿Qué debemos hacer? sino, ¿Qué nos Apetece hacer; qué nos gusta hacer?

<sup>55</sup> Santos, 2001:87.

<sup>56</sup> Ídem.

<sup>57</sup> Santos, 2001:88.



Filosofía de la posesividad: “No renunciaré”, “Esto es mío” es una tesis, un estilo de vida.

Filosofía de la violencia: Los conflictos se solucionan a través del poder y la fuerza

“La magia de la imagen en movimiento se utiliza sin contemplaciones para la captación de espectadores, para la promoción de intereses comerciales, para la indoctrinación utilitaria”.<sup>58</sup>

Otros estudios van más allá y nos alertan diciendo que los valores se tornan “peligrosos en todas las culturas, en todos los contextos que los utilizan para ocultar de forma ventajosa las empresas inconfesables y condenables de los que quieren dominar, explotar, otorgarse privilegios a costa de aquellos sin cuya ayuda, los dueños del poder no tendrían nada de lo que poseen. Los valores deben originarse continuamente a causa de las pérdidas de sentido que sufren, por la acción de los mismos que se atribuyen el cargo de administradores y protectores de los valores calificados de sagrados, divinos, humanistas, universales”.<sup>59</sup>

### Los valores y la naturaleza

Jean-Joseph Goux<sup>60</sup> enfatiza la relación entre ser humano y naturaleza, abriendo el debate para buscar nuevas comprensiones acerca de los valores basados en esta interdependencia. Por ello nos dice que, por una parte, tendríamos que dedicarle un lugar cada vez mayor a la alianza con la naturaleza, al vínculo de reciprocidad y no de dominación unilateral que el ser humano quiere y debe mantener con el planeta; y, por otra, al reconocimiento de que somos una parte frágil de la biósfera y que nuestra supervivencia como especie ya no está asegurada. Así, existe, o debería existir, un vínculo del ser humano con la naturaleza en un nuevo tipo de unión que superase a la vez “la vieja relación miedosa y sacralizada con la madre naturaleza”, y la presunción moderna de la naturaleza-materia que se debe explotar sin límites. En este sentido, de manera confusa y nueva, recuperamos la noción de naturaleza en nuestras ecuaciones éticas.

Por su parte, Raimon Panikkar nos dice que “De la misma forma que se comprende hoy que el hombre es (también) cuerpo y no sólo tiene un cuerpo, hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre es tierra y no sólo que habita sobre la tierra.”

El mencionado autor nos habla de la ecosofía como una nueva disciplina que cumple una función reveladora. Nos revela que la tierra —como nosotros mismos— es limitada, finita, y que tenemos con ella relaciones estrechas, relaciones constitutivas y por lo tanto recíprocas. Es una nueva —y antigua— sabiduría.

La ecosofía “demuestra que las fronteras de los estados son artificiales y no naturales; que la contaminación no reconoce pasaportes, que el ozono de la atmósfera no se somete a la soberanía de un sólo estado; que las nubes son mensajeras de amor —como lo saben los poetas— pero también son lluvia ácida. En una palabra, nos revela que la sedicente soberanía, incluso territorial, es una ficción. Nos manifiesta la interdependencia del mundo. El estado soberano se derrumba. Las restricciones aduaneras se hacen inútiles. Debe concebirse un nuevo modelo.”<sup>61</sup>

El espacio es la cosmo-región, el campo, en tanto que país, y distinto de la ciudad, no es un espacio vacío (inocupado) ni tampoco un lugar cualquiera, sino el desplazamiento vital de una cosa y más especialmente de una persona (uno está en su lugar, ocupa una posición), allí donde el hombre forja su destino en polaridad armónica con su vida privada. Los lugares santos, los de los amerindios, los

<sup>58</sup> Santos, (2001:90).

<sup>59</sup> Arkoun, (2006:77).

<sup>60</sup> Goux, (2006)

<sup>61</sup> Panikkar, (1999:107:108).



israelitas, los musulmanes y de tantos otros, no los son por capricho, y por lo tanto no pueden cambiarse.<sup>62</sup>

La tierra misma es sabia, tiene una sabiduría y el ser humano es precisamente el portador de esta sabiduría, cuando no destruye sus propias raíces terrestres y se da cuenta de que la sabiduría es un don y no una construcción artificial; el ser humano es el mediador entre cielo y tierra como nos lo dicen tantas tradiciones. “Lo metapolítico tiene también un papel cósmico”.<sup>63</sup>

Existen ciertas incongruencias acerca de determinados valores que se predicán en la escuela o los medios de comunicación y que en la práctica no son asumidos como tales. Por ejemplo, tenemos el caso de la democracia de los niños, limitada por el profesor; y la austeridad, que se contradice con la inducción al consumismo. Esta situación, en palabras de Mohamed Arkoun, nos obliga a concluir que “la distinción misma entre valores ‘frívolos’ y valores ‘serios’ exige justificaciones que a la razón ética contemporánea le costaría elaborar de manera convincente.”<sup>64</sup>

Del mismo modo, nos habla de tomar en cuenta el proceso de socialización de las personas pues; “la vida de los valores es inseparable de las condiciones de socialización de cada sujeto humano, que se convierte en un actor social interactuando y compitiendo constantemente con otros actores de motivaciones variadas y cambiantes. Para determinar el futuro de los valores, hay que identificar continuamente estos parámetros.”<sup>65</sup>

### Acerca de los estados y los valores

Siguiendo estas corrientes interpeladoras de los valores, el investigador estadounidense Robert Kagan ha demostrado cómo, en el círculo neohistórico Europa-Occidente, los Estados utilizan un sistema de pensamiento basado en la utilización de un doble criterio: el de los valores políticos y morales idealizados y el de la potencia militar, científica y tecnológica: “Los americanos son unos idealistas, pero nunca han conseguido promover sus ideales sin la ayuda de su poder... Gary Cooper defenderá la aldea tanto si los habitantes lo desean como si no...”<sup>66</sup>

## 4.2 Cultura

La palabra cultura deriva del latín *cultūra*, que significa: habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración. La palabra habitar se la llamó *colonus* que viene de colonia. Honrar con adoración, devino en la palabra en latín: *cultus*, de culto. La palabra cultura tomó el significado principal de cultivo o tendencia a cultivarse.<sup>67</sup>

En francés antiguo fue *couture* y a inicios del siglo XV, *culture*, pasa al inglés con el significado de labranza, como una tendencia de crecimiento ya sean en las cosechas o los animales. En el inglés antiguo, la palabra latina *culter*, significó arado, proveyendo las bases para posteriormente pasar a utilizarse de manera metafórica “cultivar se” usada tanto en la agricultura como en el crecimiento intelectual.

La palabra cultura como sustantivo independiente, como proceso abstracto y producto del mismo, se la utilizó a inicios del siglo XVIII y se hizo común a mediados del siglo XIX.

En el alemán, la palabra fue un préstamo del francés, escrita primero a finales del siglo XVIII como *cultur* y más tarde en el siglo XIX fue cambiada a *kultur*. Su uso principal fue aún como

<sup>62</sup> Panikkar, (1999:110).

<sup>63</sup> Ídem:112

<sup>64</sup> Arkoun (2006:78).

<sup>65</sup> Ídem:78

<sup>66</sup> Kagan, 2002

<sup>67</sup> Diccionario de la Real Academia Española, 2001.



sinónimo de civilización, es decir; un proceso de transformación a "civilizado" o "cultivado", en el sentido establecido por los historiadores de la Ilustración para acuñar el término de civilización en la forma popular del siglo XVIII.<sup>68</sup>

Cultura ha sido definida como el "conjunto de elementos materiales e inmateriales que determinan en su conjunto el modo de vida de una comunidad", donde se incluyen técnicas, pautas sociales, lenguaje, sistemas sociales, económicos, políticos y religiosos. Dentro de las pautas sociales se incluirían: la moral, las costumbres, las creencias y los comportamientos que el ser humano adquiere como miembro de una sociedad.

Aculturación<sup>69</sup> se ha denominado al proceso mediante el cual una persona se identifica con una cultura extraña a la propia, llegando incluso a adoptar los valores, creencias y costumbres de la cultura ajena. En este proceso, el individuo pierde elementos importantes de su cultura original, aunque no se logra identificar plena y satisfactoriamente con la ajena.

Herder, en su obra inconclusa, *Filosofía de la historia de la humanidad* (1784–91) escribió que: "Nada es más indeterminado que esta palabra (cultura), y nada más engañoso que su aplicación a todas las naciones y períodos".<sup>70</sup> Fue el que inicialmente refutó la idea de que "civilización" o "cultura", era el resultado de un proceso de desarrollo histórico de la humanidad, ligado a conocimientos "superiores", por ejemplo: música "cult", para referirse a la música clásica, llamada también música "universal".

Desde hace relativamente poco se comienza a hablar de "culturas" en plural: las culturas específicas y variables de diferentes naciones y períodos, pero también las culturas específicas y variables de grupos sociales y económicos dentro de un estado.

### Acerca de la cultura y modos culturales

La denominación de cultura a las expresiones o manifestaciones concretas de una cultura, como la música, la tecnología, etc., ha generado confusión, hecho que nos permite señalar que se debe establecer una diferenciación entre cultura como tal y los diferentes modos en los que se expresa.

Toda cultura lo es en la medida en que admite en su seno distintos modos de interpretación. Por ejemplo, podemos hablar de la cultura juvenil, la cultura de género, la cultura musical; las que son expresión de una cultura, son modos culturales. A su vez, cada nación y/o pueblo tiene una cultura propia que abarca un conjunto de elementos constitutivos tales como: lengua, comida, vestido, costumbres, religiones, arte, estilo de vida, bio-región que configuran una forma de ver el mundo y la vida.

Otro elemento sustantivo de la cultura es su relación con la política. Toda cultura tiene su propia política. Una cultura sin política se convierte en folklore. Querer un pluriculturalismo en una unidad política cerrada es un reduccionismo cultural.<sup>71</sup>

### ¿Qué es un mito?

Distintos estudios señalan que "mito" deriva del griego *mythos*, que significa "palabra" o "historia". Antiguamente se le utilizó con valor peyorativo, llegando a utilizarse casi como sinónimo de patraña, en contraposición a lo científico, privilegiando y jerarquizando lo científico por encima de lo mítico. Claude Lévi-Strauss<sup>72</sup> describió tres propiedades del mito:

<sup>68</sup> Raymond, 1975.

<sup>69</sup> Diccionario de la Real Academia Española, 2001.

<sup>70</sup> Herder (1982:210).

<sup>71</sup> Panikkar, (1999:136).

<sup>72</sup> Lévi-Strauss, (1986:52).



- Trata de una pregunta con relación a la creación de la tierra, la muerte, el nacimiento.
- Está constituido por contrarios antagónicos: creación contra destrucción, vida frente a muerte, dioses contra humanos.
- Proporciona la reconciliación de esos polos a fin de conjurar nuestra angustia.

El mismo autor señala que la mitología es una alternativa de explicación del mundo y recurre a la metáfora como herramienta creativa. Entonces, los relatos se adaptan y se transforman de acuerdo a quién los cuenta y el contexto en el que son transmitidos. Los mitos no son inmutables sino que son fluidos y reinterpretables.

En todas las culturas existen leyendas, relatos míticos que hablan de la creación del mundo. Son historias que definen, justifican el mundo y ubican al ser humano dentro de esta creación. La relación de los indígenas con las referencias míticas se expresan a través de la leyenda, el cuento y los relatos, que son formas y prácticas pedagógicas esenciales para desarrollar el pensamiento y visión del universo.

“El mito es este espacio, este horizonte, hacia el cual el hombre se orienta para vivir su vida humana... un mito es aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él. Es lo que no hace falta decir, porque no viene del logos, de lo dicho”.<sup>73</sup>

### Acerca de la interculturalidad

Otro elemento conceptual que se debe abordar con cierta precisión está referida a “lo intercultural”, de lo que tanto se habla hoy. En este sentido, antes que realizar una especie de turismo cultural, dándose cuenta de que los otros existen, que son interesantes y tienen algo que decirnos, es más importante conocer al otro desde sus propias formas de ser, no como otro, sino como sí mismo.

Esta dimensión de lo intercultural nos acerca a un dilema en el campo de la investigación sobre temáticas como la planteada en este estudio, pues nuestras referencias de las que partimos son las que culturalmente consideramos que tienen validez universal, son las acordadas para todos los individuos. Sin embargo, la interculturalidad no consiste en que, unilateralmente, alguien tome conciencia de las otras culturas y las integre a la cultura predominante, del mismo modo que hizo Europa con su conquista hace 500 años en nuestra América.<sup>74</sup>

Desde el momento que se habla, se habla una lengua, se comunican ideas, pensamientos, afectos, emociones que forman parte de una cultura. Es la posibilidad de comunicar de poner en común, permitiendo que una cultura se manifieste en toda su forma.

Raimon Panikkar (1999), abre otro rumbo al estudio de los valores y la interculturalidad y señala que existen tres tipos de hermenéutica para estudiar la interculturalidad; la hermenéutica morfológica, que consiste en enseñar “el que sabe un poco más, al que sabe un poco menos”; la segunda hermenéutica es la diacrónica que “consiste en lanzar un arco en el tiempo”. “Estas dos hermenéuticas no sirven para la interculturalidad, sirven para una determinada interculturalidad”.

La tercera, según el mismo autor, es la hermenéutica diatópica, en la que no son los tiempos los que son diferentes sino los espacios. El topos, el espacio, es diferente y estos espacios no tienen relación unos con otros, por lo que para interpretar “yo no puedo suponer, ni mis categorías

<sup>73</sup> Panikkar, (1999:45).

<sup>74</sup> Panikkar, (1999:18).



actuales, ni una determinada evolución de estas categorías. Estamos frente a una realidad completamente diferente”.

En los últimos años se ha evidenciado una reconceptualización de los valores, sobre todo, en el marco de la globalización y de la emergencia de las identidades culturales de los pueblos y nacionalidades. Se afirma que “los valores deben refundarse continuamente, a causa de las pérdidas de sentido que sufren, por la acción de los mismos que se atribuyen el cargo de administradores y protectores de los valores calificados de sagrados, divinos, humanistas, universales, mientras se mantengan apartados de las intervenciones críticas subversivas de pensadores inconformistas.”<sup>75</sup>

Por lo tanto, lo intercultural no debería ser “mi estudio de otras culturas, mi conocimiento como occidental de oriente”, como cristiano del hinduismo, como capitalista liberal de la ideología socialista colectivista, sino, precisamente, buscar el cambio de gafas. No se trata de ampliar mi esfera de conocimientos..., sino de cambiar las categorías mismas. Deberé usar las categorías del otro para ver la realidad y, fundamentalmente mi realidad. Se trata, por consiguiente de un cambio de gafas pero no de perspectiva. No es únicamente una ampliación geográfica o cultural, no es ver a los otros, sino es ver, o intentar ver, con los ojos de los otros, para poder tener con estas nuevas gafas una visión más completa y más convincente de la realidad”.<sup>76</sup> Por ejemplo, para el mundo occidental probablemente quede claro que el cuerpo humano no es más que lo que físicamente es visible desde los cabellos hasta los pies. Sin embargo, esta comprensión puede no ser la misma que en otras culturas donde el cuerpo humano se extiende hacia la naturaleza, o a la inversa, la naturaleza se prolonga en el cuerpo humano.

A su vez, hay hechos que son invariables en los seres humanos. A estas distinciones se las denomina invariantes humanas: todos comen, todos ríen, todos tienen un cuerpo, bailan, tienen una cierta sociabilidad, hablan; pero no todos ríen por lo mismo, ni se relacionan de la misma forma, entienden su cuerpo de la misma manera. Ello supone que no existe ningún valor cultural que rijan de forma universal; en otras palabras, no hay universales culturales por lo tanto no hay valores universales.

Mohammed Arkoun (2006), argumenta que si tomamos en serio la interculturalidad, no es que los indígenas, los aztecas, los mayas tengan otra concepción del mundo —de nuestro mundo naturalmente, el que ha empezado con el Big Bang y acabará no se sabe como—; viven incluso en otro mundo. No es una concepción diferente del universo, es un universo diferente. Si no se llega hasta ese punto, creo que permaneceremos todavía prisioneros de nuestras perspectivas monásticas o del criptokantismo que domina en toda la cultura moderna y tecnocrática actual.<sup>77</sup>

Estos aspectos muestran el grado de conflicto suscitado entre concepciones que se enfrentan a una sola concepción reconocida como válida, donde se piensa la existencia de un universo desde una sola forma de ver, para un tipo de ser humano, dentro de una sola realidad.

El concepto de interculturalidad nos remite a la idea de diversidad cultural, al reconocimiento de que vivimos en sociedades cada vez más complejas donde es necesario posibilitar el encuentro entre culturas. Pero el discurso de la interculturalidad no puede construirse desconectado del contexto social e ideológico de la propia diversidad cultural y al margen del análisis de cómo se producen las relaciones entre distintos grupos sociales y culturales, omitiendo las estructuras políticas y económicas que las condicionan.

<sup>75</sup> Arkoun, (2006:77).

<sup>76</sup> Ídem:18-19.

<sup>77</sup> Ídem:29.



## Acerca de las lenguas

La concreción de los sentidos y visiones acerca de la vida y el universo, así como las percepciones, los imaginarios, las observaciones del entorno y los recorridos de los grupos humanos, se muestran a través del lenguaje.

### La conciencia simbólica

Hay un elemento nuevo que surge en la relación entre el sujeto y el objeto, entre el ser y su entorno. A este elemento distintos académicos del ámbito de la psicología, comunicación, sociología y otros coinciden en denominar la “conciencia simbólica”.<sup>78</sup>

*“se trata de una experiencia de carácter simbólico de la realidad que descubre en cada cosa una dimensión interior, diferente de los datos sensibles e intelectuales, pero encarnada en ellos. El símbolo no es un signo, ni tampoco la pura apariencia de la cosa; nos revela nuestra conexión intrínseca con el objeto. El símbolo es la cosa en tanto que se revela y se abre a nosotros, y al hacer esto, nos incluye en ella misma”.<sup>79</sup>*

Las diversas formas de interpretar la experiencia humana, de caer en cuenta, se denomina “conciencia simbólica”. La experiencia se puede caracterizar por:

- el contacto inmediato con lo real;
- la memoria de esta experiencia;
- su interpretación (que se deriva de la cultura en el seno de la cual se hace esta interpretación);
- la integración de estos tres aspectos dentro de la vida humana y la cultura a la que pertenece.

La experiencia podría ser definida como “la conciencia simbólica de la realidad abierta a nuestra experiencia”.<sup>80</sup>

### Acerca del ser humano: su dimensión política y su dimensión interior

El ser humano es un ser histórico pero no es sólo histórico; es más que eso. No puede tenerse una conciencia puramente histórica, y por lo tanto política, de la existencia sin caer en la desesperación o evadirse por el camino del cinismo o de la superficialidad.<sup>81</sup>

Para más de la mitad de la humanidad, la vida exclusivamente temporal no tiene sentido o, más bien, es un absurdo o un escándalo. Hay que atravesar la corteza de la historia y de lo temporal. El ser humano no puede vivir sin esperanza, pero la esperanza no está en el futuro sino en lo invisible, de lo que, en el tiempo, lo trasciende, sin por ello negarlo. Es la experiencia de la tem-  
piternidad, léase la experiencia de que un año de vida, un encuentro, un hijo, un amor, una flor o un beso valen más que el resto de la existencia.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Que privilegia la relación entre el significante y el significado: Néstor García Canclini, Juan Díaz Bordenabe, Marico Raúl Mejía, Pierre Bourdieu, R. Barthes, entre otros.

<sup>79</sup> Panikkar, (1999:150).

<sup>80</sup> Panikkar, (1999:151).

<sup>81</sup> Ídem

<sup>82</sup> Ídem:169.



## Aculturación

En el libro *Interculturalidad, un desafío*, de Maria Heisse y otros,<sup>83</sup> definen aculturación a todo tipo de fenómenos de interacción que resultan del contacto de dos culturas. Como ejemplo de este fenómeno, explican la relación del pueblo de los aguaruna, cuando usan deslizadores, camionetas y aparatos de radio y hacen propios estos elementos externos y sus actores sociales se identifican con ellos, sin eliminar sus valores fundamentales. Un extremo sería la asimilación, entendida como la adopción de los elementos foráneos, eliminando los valores fundamentales de las tradiciones propias, dejándose absorber por los modelos y valores de la sociedad dominante. “Al término de este proceso, la identidad étnica se disuelve en las variantes de la cultura dominante. La asimilación significa, en general, una total negación de los valores propios. La identidad adquirida no tiene raíces ni tradición, sino que se queda como un reflejo, una borrosa imitación del nuevo modelo adoptado”.<sup>84</sup>

Estas relaciones entre culturas, según los autores, se configuran de acuerdo al grado de autoestima que muestra cada grupo, identificando tres tipos de relación:

1. La subestimación colectiva, que consiste en que un grupo cultural conduce con frecuencia a actitudes de sometimiento a otro y acaba por hacerlo depender de otros grupos para intentar conseguir la satisfacción de sus necesidades básicas. En este proceso se borran los elementos propios, sin integrar verdaderamente lo nuevo. En esta relación aparece la asimilación como autoeliminadora; es una especie de suicidio cultural. Este podría ser el caso de los pueblos jóvenes de las grandes ciudades de la amazonía, donde intentan ocultar su idioma, sus apellidos y todas sus manifestaciones culturales.

*“Entre los asháninka existe el mito de que las escopetas, los cartuchos, los motores, etc., son producidos por el Inca, atrapado por los blancos en Lima. Un día esto se revertirá y el Inca regresará al río Tambo, haciendo que los asháninka sean dueños de los productos occidentales. En gran parte de la selva existe la creencia en un barco fantasmal, cargado de estos bienes, cuya llegada los nativos aún esperan”*<sup>85</sup>

2. Una situación de sobre-estima de un grupo cultural, que lo encierra sobre sí mismo. Esto impide la percepción de los valores culturales de los grupos externos. En otras palabras, se denomina etnocentrismo.

“Tenemos el caso de muchos maestros que en lugar de procurar conocer y entender la cultura de la población con la que trabajan, se encuentran en una serie de conflictos al pretender imponer sus propios valores y conocimientos”.<sup>86</sup>

3. Una autoestima equilibrada a nivel grupal e individual, consiste en valorarse a uno mismo, acoger lo propio con aprecio y, al mismo tiempo, tener una actitud de apertura a lo externo esa es la condición de la comunicación intercultural.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Heisse, y otros (1994:19).

<sup>84</sup> Ídem.

<sup>85</sup> Heisse y otros, (1994:20).

<sup>86</sup> Heisse y otros, (1994:21).

<sup>87</sup> Heisse y otros, 1994.



## Acerca de las culturas y el Tercer mundo

Gianni Vattimo<sup>88</sup> hace un llamado de atención a las maneras cómo nos relacionamos entre culturas y países diversos, sobre todo entre los denominados Primer y Tercer mundos, en tiempos de mundialización y cuando cada vez lo universal parece ser menos universal, tal como nos lo explica señalando que: “Los pueblos terceros son otras culturas que ya no se dejan situar en la mitología occidental de una historia lineal. Son diferentes, y no primitivos, y esperan poder conocer la verdad mediante la ‘verdadera’ ciencia de occidente y reconocer el valor ‘verdadero’ de nuestras declaraciones de principios”.<sup>89</sup> El pluralismo de las culturas impide la idea de una verdad única, comprendida por un método único y que se impondría más allá de los diferentes puntos de vista. Si alguien cuenta de un modo distinto al de uno, no será posible afirmar de manera definitiva si se equivoca o si aplica una matemática distinta.

Tomar conciencia (de la dificultad en el campo de los valores) significa, precisamente, aprehender los valores con una actitud de creencia limitada, típica del hombre-masa de la civilización posmoderna.<sup>90</sup> Romper la vieja práctica de relación entre los pueblos, es la preocupación que se traduce en preguntas desde los planteamientos de Vattimo, cuyos interrogantes básicos transcribimos:<sup>91</sup>

¿Podemos referirnos sin hipocresía al Tercer mundo, marcado por las numerosas consecuencias de la dominación colonial, como el imposible surgimiento de una burguesía autóctona, capaz de dirigir países ya independientes, sin adoptar el eurocentrismo disimulado de la secularización incompleta o de la ideología universalista de los derechos humanos definidos de una vez por todas por nuestras organizaciones internacionales?

¿Podemos hallar una tercera vía entre el eurocentrismo y el universalismo? Esta podría consistir en una negociación explícita que respetara las diferentes tradiciones, sin que eso significara traicionar la nuestra. No podemos imponer a los países terceros nuestra actitud crepuscular respecto a los valores. Primero debe producirse un cambio de actitud en nuestros países para no caer en el error de creer que la única forma de protegernos de los asaltos de grupos o sociedades fundamentalistas es volvernos fundamentalistas.

Si aceptamos que no hay una jerarquía entre las culturas, estaremos postulando el principio ético que considera que todas las culturas son igualmente dignas y merecedoras de respeto. Esto significa que la única forma de comprender correctamente a las culturas es interpretar sus manifestaciones de acuerdo con sus propios criterios culturales. Se trata de evitar el etnocentrismo que nos lleva a interpretar las prácticas y valores culturales a partir de los criterios de la cultura del interpretante.

### 4.3 Nación

El nombre de Naciones indígenas nace de los estudios de Otto Bauer, y del Austro marxismo, según comenta Iliana Almeida en su tesis de maestría en filología<sup>92</sup> sobre la clasificación de las lenguas en el Ecuador.

En la terminología de la Segunda internacional, se denominó "austromarxistas" a un grupo de teóricos marxistas socialdemócratas que actuaron políticamente en Austria durante las tres primeras décadas del siglo XX y realizaron aportes a cuestiones que se debatían entonces en el

<sup>88</sup> Vattimo, 2006

<sup>89</sup> Vattimo, (2006:32).

<sup>90</sup> Ídem

<sup>91</sup> Vattimo, (2006:33).

<sup>92</sup> Cursada en la Universidad en Moscú.



marxismo, especialmente respecto a la cuestión nacional. Los “austro-marxistas”: Lenin, Rosa Luxemburgo, Kaustky, Pannenkoek, etc., profundizaron en la temática de la nación a partir de que los Imperios austro-húngaro y zarista fuesen considerados como “Cárceles de pueblos”.

Los austro-marxistas —Otto Bauer, Karl Renner (Springer) y otros— profundizaron, sobre todo, en el tema del desarrollo histórico de las formas nacionales, y en el de la distinción entre “naciones históricas” y “naciones sin historia”.<sup>93</sup> La mayor parte de sus estudios se centran en Estados, como los imperios austrohúngaro y zarista, de carácter plurinacional. Otros tuvieron por objeto lograr la convivencia, en un Estado federal integrador.

En la obra “La cuestión nacional y la socialdemocracia”,<sup>94</sup> José Stalin definía a la nación como “una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura”.<sup>95</sup>

Según George Haupt, Michael Lowy y Claude Weil,<sup>96</sup> la principal idea de la corriente austromarxista fue la autonomía cultural en el marco del Estado multinacional, a través de la organización de las nacionalidades en corporaciones jurídicas públicas, con una serie de atribuciones culturales, administrativas y legales.

De tales problemáticas nace la suscitada por la aplicación del derecho a la autodeterminación de los pueblos, desde el final de la Segunda guerra mundial, a los países colonizados ubicados en los que se vino a llamar “Tercer mundo”. En ese campo, ha desempeñado una función muy relevante el denominado “Comité de los 22” de la Asamblea General de la ONU. Incluso cabe también mencionar la distinción entre el derecho a la autodeterminación de los individuos y el de los colectivos sociales.

Para Raimon Panikkar, las naciones son personas; es decir, representan relaciones interdependientes. La persona no es ni una ni múltiple: es un nudo en una red de relaciones. No hay nudo



Mujer y niño Asháninka, abril 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>93</sup> Stalin, 1977.

<sup>94</sup> Stalin, 1977.

<sup>95</sup> Ídem: 38.

<sup>96</sup> Haupt y otros, 1982.



sin relaciones, ni relaciones sin nudo. Cada nación es única, no tiene sustituto. Su dignidad reside en la unicidad de sus relaciones con todos. Estamos aquí en el régimen del pluralismo. Mientras que un estado (como individuo) no está constituido por sus relaciones con los demás sino por lo que es indivisible y soberano. Estamos frente a dos esquemas diferentes.<sup>97</sup>

Esta otra mirada nos remite a la etimología de la palabra *natio*, “nacimiento”: proviene del verbo *nascor*, “nacer”.<sup>98</sup> La nación es hija nacida de una madre. Ha sido engendrada por la región. No es un concepto político en el sentido estricto de la palabra actual, sino más bien en el sentido animista. El terruño, esta parte de la tierra donde he visto la luz, mi valle, el grupo humano que habla mi dialecto y al que respondo inmediatamente no sólo por mi pensamiento, sino también con mi corazón, es mi nación. La nación es telúrica, prehistórica.<sup>99</sup> Una nación es ante todo un hecho natural. Los nativos forman una nación. En general se le llama un pueblo. Cuando un pueblo adquiere una conciencia cultural y por lo tanto, política, se tiene una nación.<sup>100</sup> Una nación es un pueblo organizado. Cada nación constituye sociedades más o menos generales y duraderas para fines determinados. Hoy en día se denomina estado a la organización política de las naciones.

En el siguiente párrafo vemos toda una conceptualización de la nación a partir de la relación entre el yo y la totalidad:

*“el fin de la nación es la vida misma: mi felicidad está ligada a la felicidad de los demás; el orden de mi casa también depende de la casa vecina; mi aldea, mi pueblo necesita relaciones armónicas y pacíficas con el mundo, con la naturaleza, con los que habitan al otro lado del río o de la frontera. Y sin embargo, puedo ser feliz sin, por un lado, replegarme de manera egoísta sobre mí mismo, ni por otro lado, ahogarme en el océano de la humanidad o del cosmos. En la medida en que soy feliz, ayudo a que los demás lo sean. Existe por lo tanto una relación trascendental entre yo (mi felicidad) y la totalidad (la salvación universal).”<sup>101</sup>*

## Estado

Un Estado es el conjunto de instituciones que poseen la autoridad para establecer las normas que regulan una sociedad, teniendo soberanía interna y externa sobre un territorio definido. Max Weber indica que un Estado es quien tiene el “monopolio sobre la violencia legítima”, es decir que el estado incluye a instituciones tales como las fuerzas armadas, la administración pública, los tribunales y la policía.<sup>102</sup>

El Estado es el poder que una sociedad se da a sí misma o del cual se cree investida. Es entonces cuando el Estado constituye a la nación más que la nación constituye al Estado. El Estado no está ligado al espacio, mientras que la polis no está situada en un espacio neutro (newtoniano o einsteiniano) sino en un espacio humano y terrestre, cercano a lo que actualmente se denomina bio-región. Los miembros de un Estado son seres desarraigados (o liberados) de su espacio humano. El espacio ya no es una categoría humana, se ha convertido en un concepto físico moderno. Por el contrario, los miembros de la polis son inseparables de sus relaciones concretas con la tierra que es la suya, su terruño.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> Panikkar, 1999.

<sup>98</sup> Préstamo del latín ‘natio’, ‘nationis’, nacimiento, raza, nación; de la familia etimológica de nacer, Diccionario de la lengua española, 22<sup>o</sup> edición, 2001.

<sup>99</sup> Panikkar, 1999

<sup>100</sup> Ídem.

<sup>101</sup> Panikkar, 1999

<sup>102</sup> Weber, 2003.

<sup>103</sup> Panikkar, (1999:161).



Haciendo una diferenciación entre poder y autoridad, Panikkar (1999) define que el poder es la superestructura del Estado, y que la autoridad es la infraestructura de la nación. Si se desarrollara la identidad nacional y la autoridad de la nación sin la ayuda del Estado-poder, se conseguiría separar la nación del Estado.

#### 4.4 Pueblos indígenas

Las acepciones “pueblos y nacionalidades indígenas” son terminologías más utilizadas y consensuadas a nivel mundial, sobre otras denominaciones como “originarios”, “ancestrales”, “nativos”, “aborígenes”, etc. Estos términos cobran relevancia al ser asumidos por los mismos pueblos y hacen referencia a los descendientes de los pobladores que habitaban los territorios anteriores a la conquista por parte de los estados europeos. Desde los organismos de cooperación internacional se han construido diversas definiciones sobre “pueblos y nacionalidades indígenas”; algunas de éstas han sido cuestionadas por líderes y pueblos indígenas.

En la actualidad, la definición más utilizada es la que surge del estudio de José Martínez Cobo (1981–1984), relator especial para la Subcomisión de prevención de la discriminación y protección de las minorías en el marco de las Naciones Unidas, quien señala que:

*“son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y las precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”.*

Complementa señalando que la continuidad histórica puede consistir en la ocupación de tierras ancestrales, la ascendencia común, la cultura común, el idioma u otros factores pertinentes. Remarca además que individualmente, una persona indígena es la que considera que pertenece a un grupo indígena y es aceptada por ese grupo.

Se calcula que hay alrededor de 5.000 pueblos indígenas en el mundo, conformados por unos 500 millones de personas, habitando en 70 países, con una cosmovisión singular, con sus propias maneras de percibir el mundo, con sus propias culturas e idiomas. A pesar de siglos de desprecio, marginación y dominación cultural, política, económica, se han mantenido. Cada vez más se siente su presencia e influencia en los ámbitos políticos, económicos y sociales a partir de la constante reivindicación de sus idiomas y culturas y su sentido de orgullo por ser los pueblos que son.

En nuestra América, según un estudio del Banco Mundial,<sup>104</sup> los pueblos indígenas representan el 10% de la población de la región, y el 80% de estos se encuentran poblando Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú, alcanzando en algunos casos más del 50% de la población total del país.

En los países andinos, a esta gran población se la ha distinguido como pueblos y nacionalidades indígenas de tierras altas y tierras bajas o de la amazonía. Estos últimos se ubican territorial-

<sup>104</sup> Hall, y Patrinos, 2005



mente en la cuenca amazónica, abarcando aproximadamente nueve países de América del Sur. Dentro de estos países, los pueblos y nacionalidades más numerosos son los ubicados en Bolivia, Ecuador y Perú.

Los pueblos indígenas de la amazonía y sus organizaciones han logrado un importante avance desde hace más de veinte años, con la constitución de la Coordinadora de organizaciones indígenas de la cuenca amazónica (COICA).

Un pueblo está construido sobre una cultura, está determinado por una cultura (que implica un idioma, unas relaciones sociales, una historia, unas instituciones, un patrimonio cultural, etc.). Un pueblo tiene una relación de identificación con un territorio. Esta relación puede ser directa (es decir, un territorio actualmente ocupado) o indirecta (un territorio que ya no se ocupa pero que se reconoce como propio). Las personas pertenecientes a un pueblo se identifican y se reconocen como miembros de ese pueblo y comparten la determinación de preservar y legar a sus descendientes sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos.<sup>105</sup>

Cada pueblo indígena posee un perfil cultural distinto como resultado de una historia particular. No se puede homogeneizar a la población indígena, pues los diferentes pueblos tienen condiciones externas distintas y formas organizativas y culturales propias; habitan en medios ecológicos diferentes con mayor o menor nivel de degradación o conservación; han sido afectados de diversa manera por los procesos de desarrollo en lo demográfico, cultural y material; han desarrollado diferentes estrategias de sobrevivencia, resistencia o adaptación; han experimentado procesos distintos de vinculación al desarrollo mercantil y capitalista; han asumido de manera diferente los procesos de aculturación y/o reconstitución y; proyectan, cada uno a su manera, sus propios planes de vida y sus relaciones con la sociedad nacional y con el Estado.



Comunidad Asháninka, abril 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>105</sup> Jordan García, 2002



*“Se está produciendo dentro del Perú, y a nivel mundial, un segundo descubrimiento de la Amazonía. Es un descubrimiento global, multivariante, dentro del cual, los componentes culturales pueden constituir el fundamento de una relación recíproca, productiva, entre las poblaciones amazónicas nativas y los sectores más modernos de la ciudad peruana. En otras palabras, entendemos que la representación cultural puede servir de aproximación efectiva entre dos entidades diferenciadas.”<sup>106</sup>*

El trabajo de Thierry Saignes,<sup>107</sup> en su obra titulada “Los Andes Orientales: Historia de un Olvido”, señala: “Toda la evolución histórica de las organizaciones étnicas toca el modo de acceso al conjunto (o parte) de estos nichos altitudinales, acceso inseparable de la percepción geográfica y simbólica de esta gigantesca muralla por parte de las distintas sociedades que se asentaron entre el Titicaca y el Mamoré”. Bajo esta concepción Romero define: “Los Andes orientales tienen una historia múltiple, no propia o separada, sino íntimamente ligada a la de los conjuntos vecinos, los Andes y Amazonía, a los cuáles pertenece igualmente”.

#### 4.5 Pueblos indígenas y derechos humanos

Los temas relacionados con los pueblos y naciones indígenas han sido tratados desde el año 1920, cuando los mismos pueblos se pusieron en contacto con la Sociedad de las Naciones. Sin conseguir logros significativos a pesar de esto, los pueblos indígenas no dejaron de defender sus derechos haciendo llamamientos a las Naciones Unidas. En ese tiempo, el Gobierno boliviano llamó la atención sobre esta cuestión al hacer un llamamiento a la ONU con el fin de crear una subcomisión que se encargara directamente del tema.

A pesar de que la ONU había trabajado en temas tales como el estudio de la cuestión de las minorías, la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzoso que afectaban de manera indirecta a las poblaciones indígenas, es recién en 1970 que la Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección de las minorías del ECOSOC, recomendó el estudio general y completo del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. En 1971, el señor José R. Martínez Cobo (Ecuador) fue nombrado “Relator especial de la comisión de derechos humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas”.

El Relator especial abordó aspectos relacionados con los derechos humanos, entre los cuales figuraban la necesidad de abordar aspectos como:

- La definición de poblaciones indígenas,
- El papel de las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales,
- Principios básicos y eliminación de la discriminación en materia de derechos humanos.
- Ámbitos como la salud, la vivienda, la educación,
- La lengua o idioma, la cultura,
- Las instituciones sociales, culturales y jurídicas, el empleo,
- La tierra, los derechos políticos, los derechos y práctica religiosos y
- La igualdad en la administración de justicia.

<sup>106</sup> AIDSESEP, 2000.

<sup>107</sup> Saignes, 1985



Las conclusiones a las que se llegó fueron presentadas a través de un informe final presentado a la Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección de las minorías de 1981 a 1984. Estas conclusiones marcaron un hito en el estudio de la cuestión indígena por parte de las Naciones Unidas. Muchas de ellas se han incorporado en resoluciones de la Subcomisión.

El estudio del señor Martínez Cobo dio lugar a la creación del Grupo de trabajo sobre poblaciones Indígenas en 1982. Este es un órgano subsidiario de la Subcomisión, establecido por la Subcomisión de derechos humanos de las Naciones Unidas, para promover los derechos de estas poblaciones. Está compuesto por cinco expertos independientes, que son además miembros de la Subcomisión. Este Grupo de trabajo redactó la "Declaración sobre los derechos de las Poblaciones indígenas", el cual se está revisando actualmente.

En 1985, el Grupo de trabajo comenzó a preparar un proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Ocho años después, en julio de 1993, el Grupo de trabajo acordó un texto definitivo de proyecto de declaración y lo presentó a la Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías, el cual fue aprobado en 1994 por la Subcomisión y fue presentado a la Comisión de derechos humanos para que ésta lo examinara.

El proyecto de declaración consiste en un preámbulo de 19 párrafos y consta de 45 artículos y plantea los siguientes temas:<sup>108</sup>

- Los derechos y las libertades de los pueblos indígenas, incluidos el mantenimiento y el desarrollo de características e identidades étnicas y culturales
- La protección contra el genocidio y el etnocidio
- Los derechos relativos a las religiones, los idiomas y las instituciones educacionales
- La propiedad, posesión y uso de las tierras y recursos naturales indígenas
- La protección de la propiedad cultural e intelectual
- El mantenimiento de estructuras económicas y modos de vida tradicionales
- La protección del medio ambiente
- La participación en la vida política, económica y social de los estados interesados, especialmente si se trata de cuestiones que pudieran afectar a los pueblos indígenas
- La libre determinación, el autogobierno o la autonomía de los pueblos indígenas en cuestiones relacionadas con sus propios asuntos internos y locales
- Los contactos y cooperación tradicionales a través de las fronteras estatales
- La observación de los tratados y otros acuerdos concertados con los pueblos indígenas.

Asimismo, se incluye procedimientos justos y mutuamente aceptables para resolver las controversias entre los pueblos indígenas y los Estados, especificando que los derechos que se señalan se constituyen en las normas mínimas para la "supervivencia y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo".

#### 4.6 Pueblos indígenas y la física cuántica

Para una mejor comprensión desde el análisis científico occidental acerca de las visiones de sentido de los pueblos indígenas y su sorprendente relación con los avances de la ciencia en la actualidad, se hace imprescindible recuperar algunas referencias sobre la física cuántica que a continuación se presenta.

<sup>108</sup> NNUU, 1994



## Acerca de la relatividad

La relatividad es la expresión de la puesta en juego de la interrelacionalidad de todas las cosas; nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa; la realidad no es ni un bloque monolítico sin relación ni una diseminación de elementos sin relaciones mutuas; el ser, e incluso el Ser, es un verbo y por lo tanto una actividad, un acto y, sin embargo, relacional.<sup>109</sup>

La teoría de la relatividad<sup>110</sup> fue desarrollada a principios del siglo XX. Originalmente pretendía explicar ciertas anomalías en el concepto de “movimiento relativo”, pero se ha convertido en una de las teorías más importantes en las ciencias físicas. Esta teoría, desarrollada principalmente por Albert Einstein, fue la base para que los físicos demostraran la unidad esencial de la materia y la energía, el espacio y el tiempo, y la equivalencia entre las fuerzas de la gravitación y los efectos de la aceleración de un sistema.

Todas las formas de energía pueden convertirse en otras formas mediante los procesos adecuados. En el proceso de transformación puede perderse o ganarse una forma de energía, pero la suma total permanece constante.

Durante muchos miles de años se consideró que el espacio tenía tres dimensiones: largo, ancho y alto. Este tipo de espacio, que puede medirse según las reglas de la geometría euclídea, coincide plenamente con la experiencia cotidiana y con todas las formas habituales de medida de tamaños y distancias. Sin embargo, las investigaciones modernas en matemáticas, física y astronomía han indicado que el espacio y el tiempo forman en realidad parte de un mismo continuo, denominado espacio-tiempo o continuo espaciotemporal.

En la teoría no relativista de Newton,<sup>111</sup> el espacio y el tiempo se consideran separados y absolutos, y la gravedad no está relacionada en forma alguna con la geometría. En la teoría de Einstein, el espacio y el tiempo se confunden y la gravedad se halla íntimamente relacionada con la geometría del espacio-tiempo. La relatividad general, a diferencia de la gravitación newtoniana,



Taller Asháninka, abril 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>109</sup> Panikkar, 1999

<sup>110</sup> Born, 1971

<sup>111</sup> Ídem.



está fundamentada en el principio de equivalencia: es imposible distinguir localmente entre un campo gravitatorio y un sistema de referencia uniformemente acelerado.

Una de las leyes básicas de la mecánica cuántica se denomina conservación de la paridad. Dentro de la física, la paridad<sup>112</sup> es el concepto según el cual un objeto o sistema puede ser la imagen especular de otro objeto o sistema. De estos objetos especulares se dice que tienen simetría de reflexión. La Física cuántica<sup>113</sup> es la rama de la física que estudia el comportamiento de las partículas, teniendo en cuenta su dualidad onda-corpúsculo. Esta dualidad es el principio fundamental de la teoría cuántica; el físico alemán Max Planck fue quien estableció las bases de esta teoría física al postular que la materia sólo puede emitir o absorber energía en pequeñas unidades discretas llamadas *cuantos*. Un principio fundamental de la física clásica es la ley de conservación de la masa, que afirma que la materia no puede crearse ni destruirse. Esta ley se cumple en las reacciones químicas, pero no ocurre así cuando los átomos se desintegran y se convierte materia en energía o energía en materia.<sup>114</sup>

Como parte de la física cuántica se han formulado teorías, destacándose:

- La teoría del todo TDT, que establece una imagen unificada de todas las fuerzas de la naturaleza, entendiendo como fuerzas a la gravitación, el electromagnetismo, la interacción fuerte y la interacción débil.
- La teoría del campo unificado, que se basa en la creencia de que todos los fenómenos físicos deberían ser explicables a partir de una unidad subyacente.
- La teoría de la gran unificación que reúne los intentos de unir tres de las fuerzas fundamentales de la naturaleza: las interacciones nuclear fuerte y nuclear débil y el electromagnetismo, junto a la gravitación en un único marco teórico.

Los estudiosos nos refieren que la mejor candidata a convertirse en una Teoría del Todo es la teoría de las supercuerdas. Esta teoría nos refiere que la totalidad del Universo —todas las partículas y tal vez el propio espacio-tiempo— están compuestas por cuerdas increíblemente diminutas bajo una tensión inmensa, que vibran y giran en un súper espacio de 10 dimensiones.

### La teoría de los complementarios

Mientras la biología adquiría una base más firme, la física se vio sacudida por las inesperadas consecuencias de la teoría cuántica y de la relatividad. En 1927, el físico alemán Werner Heisenberg formuló el llamado principio de incertidumbre, que afirma que existen límites a la precisión con que pueden determinarse a escala subatómica las coordenadas de un suceso dado. En otras palabras, el principio afirmaba la imposibilidad de predecir con precisión que una partícula, por ejemplo un electrón, estará en un lugar determinado en un momento determinado y con una velocidad determinada. La mecánica cuántica no opera con datos exactos, sino con deducciones estadísticas relativas a un gran número de sucesos individuales.

### Principio de incertidumbre<sup>115</sup>

Aplicada a la dimensión interior del ser humano, la vida mística se caracteriza por un aumento de productividad, serenidad y alegría, mientras los aspectos interiores y exteriores armonizan en unión con lo divino. Se han elaborado complejas teorías filosóficas con el objetivo de explicar el

<sup>112</sup> Resnick y Holliday, 1979.

<sup>113</sup> Born, 1971

<sup>114</sup> Sánchez Ron, 1983

<sup>115</sup> Ídem.



fenómeno del misticismo, cuyos rasgos tienen similares connotaciones con la dimensión de la espiritualidad y las relaciones entre los seres visibles e invisibles que habitan los mundos y que interactúan entre sí.

Las conclusiones que hacen los físicos describiendo la unidad de la materia y la energía el espacio y tiempo se pueden expresar en la unidad e interrelaciones que establecen los pueblos indígenas entre los mundos que pueden existir en distintas temporalidades cuya energía se materializa a través de múltiples elementos que pueden ser materia o energía como el caso de los espíritus y sus fenómenos naturales.



# V

## Valores: una aspiración o un principio de vida

### 5.1 Revitalizar o implantar valores en los pueblos indígenas

Tal como se describió en el capítulo anterior, parece ser que los valores llamados universales no son tan universales, ni son coherentes con las actuales formas de pensamiento y de práctica en las sociedades. Dicho de otro modo, dejaron de ser consistentes para regular las relaciones de las personas en estos tiempos.

Sabiendo que no es posible hablar de una cultura universal sino de una diversidad de culturas para el caso de los pueblos indígenas, el punto de partida fue: cómo definir y medir los valores y antivalores de pueblos con culturas diferentes a la occidental.

Esta preocupación, también presente en las personas participantes de este estudio, se presentó de tres maneras distintas: por un lado se piensa que es posible medir los valores desde nuestra concepción; por otro lado se entiende que es importante medir los valores desde las concepciones y prácticas de los pueblos indígenas, cuidando de no deslegitimar el estudio aplicando las categorías de valor desde la visión occidental; y por último, otra visión afirma que no es posible transferir el concepto de valores, ni ningún concepto abstracto occidental a culturas cuyas referencias de sentido han estructurado sus propios principios.

De acuerdo con la primera percepción, el en ese entonces Director de educación de la Dirección regional de educación de Ucayali<sup>116</sup> en el Perú —entrevistado para esta investigación—, señaló que antes que rescatar o revitalizar valores de los pueblos indígenas, habría que “implantar” valores que podrían ser incorporados en los programas de las escuelas. Dicha autoridad expresa que es importante:

*“cultivar en ellos (los indígenas) los valores de veracidad, valores de laboriosidad, valores de puntualidad, valores de honradez, valores como la discreción, la filialidad y hay un conjunto de 21 valores que debemos internalizar en la mente del niño para que sea el hombre del futuro y de una nueva sociedad. En ese contexto deberíamos trabajar los*

<sup>116</sup> Guevara, 2007a



*valores con el pueblo indígena... valores que hay que implantar en... el... niño! (haciendo énfasis con el dedo en el escritorio) el adulto ya está formado pero de alguna manera tenemos que ir trabajando, para irles creando conciencia de más responsabilidad, de mejor cumplimiento de sus funciones; a los profesores bilingües sobre todo”.*

En la segunda percepción referida a partir de las concepciones de los mismos pueblos, los entrevistados a lo largo de esta investigación han manifestado que es preciso identificar primero “cuál es el punto de vista desde ellos o desde nosotros”, aclarando que; “si es desde nosotros, no es legítimo”. Del mismo modo, se debe tomar posición, “porque si no, nos portamos como nos hemos portado siempre, colonialistas... que decidimos el bien de los demás. Entonces se justifica el colonialismo porque decimos son pueblos primitivos, salvajes y atrasados”.

Quien sostiene la tercera percepción<sup>117</sup> opina que no es posible transferir conceptos a otra manera de concebir el mundo. Señala que: “Cuando hablas de valores, estás extrayendo algo como un sustantivo, como algo que existe en sí mismo, como una sustancia, como se dice en occidente en la filosofía. En el modelo del indio, lo que podría ser el equivalente homomórfico de los valores, no es una cosa, no es un concepto, no es una abstracción y si quieres entender no lo vas a entender y si no quieres entender es que quieres seguir dominando.”

El estudio parte de la comprensión de que los indígenas, como cualquier otro grupo, pueblo o nación, tienen sus propias maneras de ver, sentir y concebir el mundo y que en base a estas referencias de sentido es que construyen sus propios principios, relaciones y “valores”.

Por ello, la primera tarea fue convocar a los propios pueblos y sus organizaciones para que nos contaran sus maneras de entender el mundo y las formas de sentir y actuar en él. Nosotros nos acercamos a mirar, escuchar, reconocer, e intentar comprender, presentar a los que han convivido, estudiado y escrito sobre estos pueblos y construir juntos y desde sus referentes, para luego entrar a indagar sobre los valores.

## 5.2 La concepción del mundo en los pueblos indígenas

Inicialmente se advierte que los pueblos indígenas no hablan de un solo mundo, sino de varios mundos en interacción recíproca e interdependencia entre dichos mundos y sus habitantes. Las opiniones obtenidas en las entrevistas realizadas a expertos de los tres países refieren la existencia de éstos y presentan coincidencias con relación a las particulares características, modos y formas de comunicarse entre ellos.

De los mitos y leyendas recuperados a partir de las entrevistas a participantes indígenas, de las referencias extraídas del estudio documental, así como de la información recuperada de los talleres participativos, se presentan las características de estos mundos diferenciados por cada uno de los seis pueblos en los siguientes subtítulos.

### 5.2.1 Pueblo Shipibo del Perú

Para el Pueblo shipibo, el espacio está conformado por cuatro mundos alternos pero conectados por una escalera (catapuekao), el mundo inferior, subterráneo; el mundo tierra, el mundo del agua y el mundo celestial, los mismos que a su vez están compuestos de otros mundos.

<sup>117</sup> Guevara, 2007e



Al respecto, Ely Sánchez Rodríguez del Pueblo shipibo señala: *“Mi nombre es Ely Sánchez Rodríguez,<sup>118</sup> En Shipibo me llamo Pakan Meni, que significa “esplendor del bambú”. Soy natural de la comunidad de Callería. Aprendí de mis padres la manera cómo pensamos sobre el mundo. Aprendí también mucho de mi abuelo; él tomaba su ayahuasca, porque para el hombre shipibo es la mejor manera de llegar a ver lo que significa el mundo...cuando se creó el mundo shipibo, sólo estaba formado por el cielo y la tierra. Y estaban tan cerca, que las relaciones entre el hombre y los seres de la naturaleza eran muy fáciles. Un día, los mellizos Kesten y Kevin, empezaron a lanzar flechas hacia el cielo y lograron formar una escalera para acceder a él. Pero algunos hombres desobedecieron las reglas y Bari Papa, el Padre Sol, los castigó alejando el cielo y dividiendo la tierra en cuatro espacios.*

EL PUEBLO SHIPIBO RECONOCE LA EXISTENCIA DE POR LO MENOS CUATRO MUNDOS, EL MUNDO AMARILLO PANSHIN NETE, EL MUNDO DEL AGUA JENE NETE, EL MUNDO DE LOS SERES HUMANOS NON NETE Y EL MUNDO DEL ESPACIO JAKON NETE

- Mundo de las aguas, Jene nete
- Nuestro mundo, Non nete
- Mundo amarillo, Panshin nete
- Espacio maravilloso donde está el sol, Jakon nete

*El primero, “Jene nete” o mundo de las aguas, es donde habita el poderoso “Ronin”, la boa. El segundo espacio es “Non nete” o nuestro mundo, donde habitan los hombres y cuantos seres vivientes existen. También están los poderosos espíritus de las plantas y los animales. El tercero es Panshin nete o mundo amarillo, donde viven los espíritus malos. Allí van los curanderos o las personas que hacen daño o transgreden las normas.*

*Por último, está “Jakon nete” o espacio maravilloso donde está el sol, acompañado de la luna. Sólo las almas seleccionadas llegan a este mundo, aunque también pueden llegar las de los animales y las plantas”.*

Complementando lo señalado, en la entrevista realizada a un profesional, líder e investigador shipibo, narraba; *“Me llamo Lener Guimaraes, mi nombre en shipibo es Sanquensina, Sanquen significa algo que impacta, Sanquen se refiere o se ve en las telas bordadas nuestras, que está articulado al concepto de belleza, fino, suave; sanquen, algo que pueda impactar y la sina es furia no?, entonces, son dos palabras casi contrarias, sanquen sina, es como una furia controlable o furia positiva, furia que se puede controlar.<sup>119</sup> Nosotros consideramos que los espacios tienen mundos grandes. Uno de los mundos es el mundo de la tierra, **allí hay seres sobrenaturales que creemos y respetamos**, el “Mairunin” es uno de ellos, el espíritu de la tierra que consideramos que es una gran serpiente, pero en sí, es un símbolo de serpiente que se convierte en humano capaz de absorber a la persona, si está por su boca, con su poder. El otro es el “Runin” del mundo del agua. Es como una gran serpiente, como anaconda, pero es una simbología, **después se convierten en personas. La chacra del “Runin” son los grandes ríos y las grandes c’ochas.<sup>120</sup> Allí ellos siembran los peces, toda especie de la c’ocha es producto del “Runin”. Para acceder a cualquiera de estos mundos es importante solicitar permiso o realizar una ceremonia “por tanto hay que pedirle a “Runin” para que nos dé sus chacras. Ellos se molestan cuando te metes en sus chacras, por eso***

<sup>118</sup> En AIDSESEP, 2000.

<sup>119</sup> Guevara, 2007b

<sup>120</sup> Estanques naturales de agua.



hay un discurso para pescar, para cazar. Igual en el mundo del espacio cósmico hay otros espacios. El viento, por ejemplo, no es solamente viento, es espíritu de alguien y hay que pedirle al viento que nos proteja.

Existe una relación entre los seres y sus mundos, mediada por la palabra, la música y el ritual que permite establecer una comunicación entre dos, donde el ser humano es uno como todos. Son dualidades complementarias no excluyentes, son relaciones recíprocas mas no de dominio o poder de unos sobre otros. Esta comprensión impide asumir a las plantas, los animales y la tierra como mercancía; por tanto, el producto no es considerado riqueza y menos, propiedad de alguien.



Taller de investigación participativa,  
Pueblo Shipibo, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

Así como nos presentan varios mundos, también nos precisan acerca de la presencia de los seres que pueden pasar de seres humanos a elementos del universo, como cuentan los siguientes relatos:

*Antes del rompimiento del mundo inicial, la luna era un shipibo.*

*En la costumbre, nosotros con frecuencia somos pintados en la cara con "huito" (tinte de la Genipa americana) y eso lo tiene que hacer nuestra esposa. Un día, la esposa estaba pintando el rostro de su esposo Luna, pero vino la cuñada y le dijo a su hermana, bromeando: "Así no se pinta". Y agarró todo el "huito" con una sola mano y le manchó la cara al cuñado. El hombre sabía que después su cara iba a estar toda negra y que iba a tener mucha vergüenza, y se resintió. Le dijo a su esposa que se iba de ese lugar porque su cuñada se burlaba de él y se sentía rechazado por la familia. Se fue al cielo para ponerse al lado del sol y por eso los shipibo hasta ahora pensamos que la mancha negra que vemos en la luna es la mancha de huito que le echó su cuñada.*

*El sol es el Non ibo, nuestro dueño, (protector) nuestro creador. En el principio él tenía todo, hasta el fuego.*



### 5.2.2 El pueblo Asháninka del Perú

El Pueblo asháninka reconoce la existencia de por lo menos cuatro mundos: el cielo llamado *Inquite*, el otro cielo *Mencori*, la tierra donde vivimos *Kamabeni*, la tierra de los mortales<sup>121</sup> o *Quipatsi*<sup>122</sup> y el mundo de los muertos llamado también tierra de vida. El *Inquite* es el cielo donde vive un ser incestuoso llamado *Cashiri* que es la luna y su hijo *Pava*; el sol. Este espacio es atravesado por un río largo llamado *Najanerija*. La Vía láctea es donde la luna se baña para renacer cada periodo de tiempo. Más abajo en el cielo empíreo esta el mundo *Mencori* donde están las nube. Allí vive el cóndor *Amenpori* quien donó los venenos para cazar y les proporcionó una clase de yuca *Amenporicaniri*. El mundo de la tierra donde habitan los hombres y mujeres, es llamado *Quipatsi* o *Kamabeni*, el que está dividido a su vez por dos mundos: el *Otsitirico* y *Sharaca* y el mundo del agua llamada *Ene* y el mundo de los muertos o la tierra de vida llamada *Janabeni*.

LOS ASHÁNINKA RECONOCEN LA EXISTENCIA DE POR LO MENOS CUATRO MUNDOS, EL CIELO LLAMADO *INQUITE*, EL OTRO CIELO *MENCORI*, LA TIERRA DONDE VIVIMOS *KAMABENI*, LA TIERRA DE LOS MORTALES O *QUIPATSI* Y EL MUNDO DE LOS MUERTOS LLAMADO TAMBIÉN TIERRA DE VIDA.

Cada uno de estos mundos está poblado por seres misteriosos que pueden ser peligrosos y/o benéficos. Cuando hablan de los espíritus fuertes, mencionan a “dioses” influenciados por el concepto de “Dios” del occidente, tal como refiere el siguiente relato:

*Soy Eusebio Laos Ríos,<sup>123</sup> asháninka, especialista, nacido en la cordillera de San Carlos. Mi nombre en Asháninka es Oshipiyo Ararooshi Iriooshi. Oshipiyo, (significa) canción del ave solitaria; Ararooshi, pariente de Arooshi, un asháninka que fue descuartizado por la Luna; Iriooshi, sol que conocemos. Entonces, mi nombre significa ‘canción del pariente del sol conocido’.* “No solamente los occidentales conocen a Dios, también los asháninka conocemos a los dioses del mundo que tienen fuerza a pesar que los occidentales no creen que hay espíritus fuertes. Ojalá venga uno de los sabios occidentales, yo lo llevaría a un cerro grande donde hay espíritus fuertes. Yo creo que le van a asustar, va a temblar y no le van a permitir pasar por los árboles”.

*“No creen ahora, porque no ven cosas que se les pueden aparecer materialmente. Los espíritus ven a los asháninka. Es imposible que la gente común converse con ellos. El conocimiento de la cosmovisión, de los espacios de este mundo, se va transmitiendo por nuestros abuelos antepasados. Así llego a saber ahora, que es verdad. Por eso ahora veo los cielos, la tierra y todos los ríos con mis propios ojos. Nuestros antepasados fumando tabaco hacen visibles a los espíritus que no puede ver una persona común. Sólo alguien especial capaz de comunicarse con los seres vivientes invisiblemente y verlos así como nosotros, podemos manifestarnos a la vista de los otros. En este mundo hay invisibles más fuertes que nosotros”.*

En la visión de este pueblo, que explica el origen a partir de la energía como principio de vida, es interesante observar que esta apreciación coincide con las interpretaciones e investigaciones científicas en el contexto occidental.

*“De mis padres, de mis abuelos, llego a saber cómo se ha originado esta cosmovisión y conozco*

<sup>121</sup> Weiss, 1972.

<sup>122</sup> Fernández, 1986.

<sup>123</sup> Laos, 2000.



que allá en medio de este espacio, nosotros los Asháninka creemos que el dios Sol vivo estaba siempre arriba antes que fuera este mundo. Como tiene poder, **desprendió una partícula** de su corona acá en este espacio y así esta partícula se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo. De ahí crecieron las plantas, crecieron todas las cosas que hemos visto. De ahí salimos nosotros, los asháninka. Hasta este día creemos que su partícula es finita, así como chispitas. Había chispitas menuditas, **pequeñitas, que se apagan ahicito, otra que es capaz de convertirse en fuego**. Por eso vemos que un niño moría antes de su edad y los viejos llegaban a tener edades. Tal vez antiguamente se ha desprendido una partícula un poco más grandecita y por eso algunas mujeres viven más allá y también se ve que otras mujeres de pocos días mueren. Por eso los asháninka no dudamos de dónde nos hemos originado, **somos partícula de ese padre Sol vivo**”.

Los asháninka, observan a la lluvia, el aire y el sol como elementos en relación permanente y más aún ven a uno como constitutivo del otro. Su interrelación no es ocasional, afecta la existencia de cada elemento. Esta explicación coincide con la explicación científica del ciclo del agua, aunque mediada por elementos que hacen, a la leyenda y al mito, ricos en construcciones metafóricas.

**“El agua es aliento del Sol vivo que ha hecho rodear su planeta para que vivieran todas las aves, animales y toda la gente que vive. Su espíritu del agua es el aire, entonces el aire vuelve a ser agua. ¿Cómo llega el agua hasta la tierra que está arriba? Para poder subir y regar la tierra tiene que fluir su poder del agua por la influencia del sol, debe introducirse entre dos rocas o cerros que se llaman Intatoni y Antamaraka. Por ese hueco sube el agua. Una vez que pasa encima de la tierra su aliento vuelve a entrar por otro extremo, entre dos rocas que se llaman Omoro y Otsitiriko. Y vuelve a rodear la tierra. Y por eso hasta este momento no nos ha faltado el aire. Recordemos que el espíritu del agua es el aire. Por eso respiramos y transpiran todas las plantas y todos los animales por medio de este aire o el espíritu del agua que dios sol vivo ha puesto rodeando este mundo”.**

Acerca del mundo donde habitamos, la denominada “tierra de muerte”, parte de la idea de que está en conexión con el sol y asistida por este: *“ahora explico cómo es la tierra. Los asháninka antiguamente no teníamos periodistas, ni tampoco sabíamos leer así como los demás para poder recordar, pero hemos seguido manteniendo esta visión... el dios Sol vivo puso su eje, su partícula, para que no se vuele la tierra, para que toda la gente esté bien tranquila. Por eso él puso los cerros Intatoni y Antamaraka, rocas sólidas por donde sale el agua para regar toda la faz de la tierra. En el otro eje, por donde se hunde el sol, están los cerros Omoro y Otsitiriko. Los que sostienen estos ejes por debajo, para que la tierra no se vuele, son seres invisibles, espíritus fuertes que la mantienen firmemente. Se llaman Nabireri (debajo del cerro Omoro) y Pachakama (debajo del cerro Otsitiriko). Sosteniendo el otro eje están otros dos seres poderosos que se llaman Inkarí (debajo del cerro Intatoni) e Inkamí (debajo del cerro Antamaraka)”.*

EL SOL VIVO ESTABA SIEMPRE ARRIBA ANTES QUE FUERA ESTE MUNDO, COMO TIENE PODER **DESPRENDIÓ UNA PARTÍCULA** DE SU CORONA ACÁ EN ESTE ESPACIO Y ASÍ DE ESTA PARTÍCULA ...DE AHÍ SALIMOS NOSOTROS, LOS ASHÁNINKA; CREEMOS QUE SU PARTÍCULA ES FINITA, ASÍ COMO CHISPITAS. HABÍA CHISPITAS MENUDITAS, **PEQUEÑITAS, QUE SE APAGAN AHICITO, OTRA QUE ES CAPAZ DE CONVERTIRSE EN FUEGO.**



Se puede apreciar en los siguientes párrafos la correspondencia que existen entre los mundos: específicamente, se hace referencia al mundo de arriba con el mundo de abajo, explicitados a través de la relación entre las aves habitantes de estos mundos.

*“En las puntas altas del cerro Antamaraka está el cóndor real, Amempori kitamaro-ri, mirando hacia abajo, o sea, hacia donde se pone el sol. ¿Por qué mira? Porque también hay un gallinazo negro, Tiso kisaari, que mira al cóndor para saber si hay un muerto abajo. Ellos se comunican. Los dos tienen ojos que ven como humo de fuego el olor del muerto, por eso se dan cuenta. Cuando nosotros lo olemos con nuestra nariz es mal olor o apesta, pero ellos en sus ojos lo ven como un humo. Como está arriba, Amempori divisa todo... el cóndor vuela hacia arriba y ve al muerto, luego baja directamente, desgarrar su vientre y enseguida le comunica al gallinazo, su compadre, y lo deja participar para que arranque su carne en trozos, tripa, todo. **Comen juntos, comparten.** Algunas veces se escuchan sus sonidos cuando bajan desde la punta del cerro, sonando ¡jooo, tom! Ellos no son mezquinos, son dadivosos.*

*Por eso el asháninka viéndoles, los imita. Cuando ve a cualquier paisano, aunque sea de otro pueblo indígena, lo invita, lo hace dormir en su tarima y con su petate encima calienta fuego. Porque comparten juntos me alegro mucho. Y también por eso mis padres vivían más: porque no eran egoístas.”<sup>124</sup>*

También este pueblo hace referencia a la reciprocidad entre los seres de estos mundos, en el caso de los humanos, las plantas y los animales, tal como se puede observar en la siguiente afirmación: *“Para que los seres vivientes de la naturaleza no nos molesten **debemos primero darles alguna cosa, dejarles el machete, o dejar un racimo de plátanos o dejar coca o algunas cositas más antes de agarrar aves del monte o cualquier animal**”.*

### 5.2.3 El pueblo Shuar del Ecuador

Con relación a la comprensión de los mundos y sus seres, la literatura refiere que el Pueblo shuar identifica tres mundos:<sup>125</sup>

- El mundo de arriba, el de las estrellas, llamado Astuta, Yankuam.
- El mundo de la tierra, donde tienen como su espíritu protector a Nunkui, y
- El mundo de las aguas, donde vive el Tsunki.

Al hacer referencia a este mundo indican que no es un mundo real, es solamente una antesala al mundo verdadero o real. Las relaciones entre los mundos, la circularidad y recorridos de algunos seres humanos por estos mundos, proporcionan elementos de la misma naturaleza que los ayudan a cuidar la salud de los miembros del pueblo, tal como se puede percibir en el siguiente relato:

*“Me llamo Juan Carlos Jintiach.<sup>126</sup> El pueblo shuar también es llamado el Pueblo de las cascadas sagradas. Es en estos lugares sagrados donde los jóvenes shuar, realizan su ritual de iniciación”. “El mundo en el que estamos no es real, es solo un paso previo hacia el verdadero, y el “natem” o “ayahuasca” o el “maikiua” floripondio, ambas plantas, son la “puerta” para llegar*

EL PUEBLO SHUAR  
IDENTIFICA POR LO MENOS  
CUATRO MUNDOS:  
EL MUNDO DE ARRIBA  
LLAMADO DE YANKUAM,  
EL MUNDO DONDE HABITAN  
LOS SERES HUMANOS,  
EL MUNDO REAL Y  
EL MUNDO DEL AGUA

<sup>124</sup> Laos, 2000.

<sup>125</sup> Barrueco, 1998

<sup>126</sup> Jintiach, 1997



a él. Al mundo real también se lo distingue como el mundo oculto, el mundo que no se ve y solo el “Uwishin” o “chamán” lo conoce bien, pues lo ha visitado muchas veces. Él es un sabio que puede interpretar lo que ve en el más allá; así logra descubrir los orígenes de las enfermedades y curarlas. Es un hombre de gran fuerza en la comunidad, que la ha alcanzado con la acumulación de los “arutams”, los espíritus o poderosas almas de los shuar”.

Dentro de la cosmovisión shuar, existen tres espíritus que tienen gran influencia: Etsa, Nunkui y Tsanki. Etsa es el protector de los animales y a él se le pide permiso para cazar, a través de cantos; Nunkui, como en las otras culturas, es la madre protectora de las plantas y a ella se acude para sembrar y cosechar. El Tsunki es la madre o protector de los peces y por esto se solicita su permiso a la hora de pescar.



Mujeres del taller de investigación participativa, Pueblo Shuar, marzo 2007, Mirjam Guevara

A partir de la experiencia del taller de investigación participativa con el Pueblo shuar, se puede afirmar que la relación entre los humanos y los “espíritus”, “guardianes” o “madres”, se establece a partir del ritual, puesto que se tiene que *“inventar su propia música para baile, plegarias sagradas para dedicar a los espíritus, de acuerdo a sus trabajos. Por ejemplo; el hombre para ir a tumbar al árbol, tenía que dedicar plegarias a shacaim; es un hombre que fue dueño de la selva, dueño de la naturaleza, cuando la historia nos dice que era un hombre. Cuando un hombre quería ir a trabajar, debía dirigirse bajo una plegaria a Shacaim, pidiendo permiso y que le ayude y bendiga para ir a cortar ese árbol, a desbrozar esa montaña”*.

En el taller, los participantes explican cómo esos seres o espíritus o guardianes, en reciprocidad les podían proporcionar un “sueño” o la construcción de un futuro: *“Los shuar no simplemente caminaban solos, sino tenían sueños para la larga vida, visiones para la madurez, visiones para proyectarse en un buen trabajo. ¿Cómo adquirirían ese buen sueño? No era fácil; para conseguir un buen sueño, una buena fortaleza, era en ayunas, yendo a las cascadas, yendo a las montañas, a la selva virgen donde no hay bulla, podías meditar y pedir. Tomando el zumo de tabaco o malicagua, ahí podías conseguir buenos sueños; el hombre que no tenía sueño positivo, visión positiva, no era*



fuerte, no era valiente, no podía conseguir muchas mujeres, el hombre que tenía la fortaleza, el sueño positivo de ser grande, podía tener varias mujeres, muchas comidas, muchos productos, y fuerza para resolver los problemas o enfrentar la guerra y vencer al enemigo, ese es el sueño de larga visión.”<sup>127</sup>



Niños del taller de investigación participativa, Pueblo Shuar, marzo 2007, Mirjam Guevara

Esta espiritualidad está impregnada en su vida diaria. Por ejemplo, la comunidad donde se realizó el taller de investigación participativa con el pueblo shuar, se llama Arutma Kakarmary, nombre que en castellano quiere decir “el poder de lo divino”. Cuando explican su significado indican que es *“la fuerza de la naturaleza que nos da a nosotros: vivir sanamente, en paz con libertad; significa todo un mundo de extraordinaria significación de nuestra realidad, conjuga nuestra naturaleza, todo lo que nos rodea, todo lo que construimos, todo lo que nosotros somos”*.

“LOS SHUAR  
NO SIMPLEMENTE  
CAMINABAN SOLOS,  
SINO TENÍAN SUEÑOS  
PARA LA LARGA VIDA,  
VISIONES PARA LA MADUREZ,  
VISIONES PARA  
PROYECTARSE”

#### 5.2.4 El pueblo Kichwa del Ecuador

Para el Pueblo kichwa de la amazonia ecuatoriana, el mundo está dividido en cinco partes, mostrando una fuerte influencia de la religión católica, aparece la figura de Dios como creador en el relato que transcribimos a continuación.

*“Me llamo Agustín Butuna Cariajano.<sup>128</sup> Mi nombre en kichwa es Akushti Butuna Karijanu, que significa ‘para no enfermar’, ‘para no morir’; nos echan nombres de los que tienen larga vida. Cuando yo era muchacho, mis padres y mis abuelas me transmitieron el conocimiento de cómo fue creado el mundo y las cosas que existen”*.

<sup>127</sup> Taller de Investigación participativa, Pueblo shuar, 2007.

<sup>128</sup> Batuna, 2000.



“El mundo fue creado por Yaya (Dios), flotando encima del agua. Está sostenido por él, por eso tememos que en cualquier momento pueda hundirse. Yaya puede hablar para que no pase nada y las cosas obedecen y se calman. Dios puede soltar el mundo para que se hunda cuando hay mucha maldad de la gente.

“Creemos que el mundo está dividido en cinco partes:

- Yaku–runa wasin o lugar del agua;
- Runapa kawsana allpa, donde vive la gente;
- Wayra kawsana, donde está la tierra sin vegetación, las nubes, el aire y la lluvia;
- Wañushkakunala llaktan, el lugar de los muertos; y
- Yayanchikpa runankunawan llaktan, lugar de Yaya (Dios), el sol, la luna y las estrellas.

Esta referencia se relaciona con el fantástico relato recogido de la comunidad de Sarayaku en la entrevista realizada al chamán del pueblo, Sabino Gualinga, donde nos cuenta no sólo de estos mundos sino que nos describe su viaje a uno de ellos:

“Esto no conocen todavía los **científicos de arriba**, por ejemplo; los americanos niegan estos, parte de Europa no conocen estos, los científicos conocen planetas, hasta yo conozco **cuatro planetas allá arriba**. Atrás hay otros planetas, más atrás de la luna, **más atrás ese planeta es puro flores**, ahí chupan con picos largos, son como pájaros, diferentes clases de pájaros, solo eso se ve, otro planeta es “curimamas”. Ahí hay gentes, era como puro oro, esas personas con dientes de oro, **mujeres pequeños, hombres pequeños, cabello crespo, pensé tal vez como las estrellas aquí cerca, más abajo por la luna**. Eso es prohibido; no podemos subir para allá, (por eso) hasta ahí nomás conozco yo.”

“Lindo es para conocer, qué alegría siente uno, nadie no me iguala a mí. Puedo decir: yo conozco al mundo, puedo decir; eso es el mundo. Siempre yo he sufrido para conocer estas cosas, **por eso los ancestros prohibían toda clase de explosivos, dinamita**, todo eso (refiriéndose a la explotación del petróleo y otros.)”

### 5.2.5 El pueblo Chiquitano de Bolivia

Para el Pueblo chiquitano según el video “El mundo de los chiquitanos” de Riester,<sup>129</sup> la tierra es un disco donde se agrupan seis tierras: la tierra en donde habitamos, la tierra debajo de nuestra tierra donde vive la “gente chica” que nunca ha sido vista por los humanos. Encima de la nuestra, menciona tres cielos a los que se dirigen las almas dependiendo del tipo de muerte que hayan sufrido los humanos. Todos los cielos representan una especie de paraíso en el cual los muertos viven felices.<sup>130</sup>

Según los mitos de estos pueblos, en una época anterior “los elementos cósmicos eran seres humanos quienes por diversas razones se convirtieron en

EL PUEBLO CHIQUITANO RECONOCE AL MENOS SEIS MUNDOS: EL MUNDO DEBAJO DE NUESTRA TIERRA DONDE VIVE LA “GENTE CHICA”, NUESTRO MUNDO, EL MUNDO DEL AGUA, LOS TRES MUNDOS ENCIMA DE LA TIERRA DIVIDIDO EN TRES CIELOS, QUE REPRESENTAN UNA ESPECIE DE PARAÍSO EN EL CUAL LOS MUERTOS VIVEN FELICES.

<sup>129</sup> Riester, 2004

<sup>130</sup> Riester, 2004



cometas, en vientos, plantas y animales. Así, por ejemplo, el tabaco era una muchacha, que después de su muerte dio origen a la planta del tabaco, llamado en besiro: *pairr*.<sup>131</sup>

En sus mitos y leyendas, al igual que los otros pueblos, los chiquitanos hacen referencia a unos "Gigantes". Uno de ellos, el "Jichi", es reconocido en la literatura como el personaje más importante de la mitología chiquitana, y se le reconoce como el dueño del monte y de los animales. El "Jichi" tiene también dominio sobre el agua. Este personaje, y los otros presentes en sus relatos tradicionales, interaccionan con elementos de la religión católica, expresando así, la gran influencia occidental que hay en la actual religiosidad de los chiquitano.

#### 5.2.6 El pueblo Sirionó de Bolivia

Entre los participantes del Pueblo sirionó fue difícil encontrar personas que conocieran sus mitos, por las razones inicialmente señaladas. Pero, se puede inferir que la comprensión de los mundos y sus guardianes y seres es similar a la de las otras culturas. Al respecto, en el libro *Pueblos indígenas de las tierras bajas* de Álvaro Díez Astete, el autor señala que: *"Los sirionó se autoproclaman todos evangelistas ...Por ello no es difícil comprender por qué se ha borrado casi todo vestigio manifiesto de la antigua religión y sistema de creencias ancestrales. Pero, en su interior, en los sentimientos e ideas étnicos, subsiste la creencia en la existencia de guardianes de la naturaleza, en sus diferentes ámbitos (tierra, agua, aire, fauna, flora), aunque sin estructurarse en un panteón cosmogónico explícito; practican el culto al animal cazado y tienen un sincretismo cristiano-indígena fuertemente teñido de interpretaciones y referencias de su antigua mitología ahora sustituida ideológicamente."*<sup>132</sup>

#### 5.2.7 El pueblo Achuar de Perú

Para el Pueblo achuar el mundo está dividido en 5 partes, tal como nos refiere el siguiente relato: *"Mi nombre es Carlos Nangkitiar Kunchim Tsanim, que significa 'lanza para guerrear'; soy de Puerto Rubina. La forma del mundo, según la cosmovisión achuar, la aprendí oralmente de mi abuelo, mis abuelitas y mis tíos. Aprendí sobre lo que no vemos, sobre los seres invisibles de la naturaleza... Son cinco partes del mundo, que conocemos y hasta donde hemos llegado:*

- Agua donde no hay vida, que sostiene la tierra
- Debajo del agua, donde viven los *tsungki*
- Lugar donde vivimos nosotros (la tierra)
- Lugar donde habitan las nubes y estrellas
- Lugar de los hombres *karakam*.

*El lugar donde está el sol no lo contamos como parte de este mundo, porque allí nadie ha llegado."*<sup>133</sup>

Los achuar también reconocen la correspondencia de estos mundos con el nuestro cuando hacen referencia al mundo de arriba, donde viven los seres humanos de arriba, el que se llama *Karakam matsamtai*: *"Nosotros creemos que arriba existe otro mundo donde viven seres muy semejantes a nosotros los achuar. Tienen vestimentas iguales, cabellos largos, beben masato, su casa es de forma ovalada como la de los achuar y hay lindos árboles que la rodean. Nuestros ancestros los*

<sup>131</sup> Riester, 2004 (besiro es el idioma chiquitano).

<sup>132</sup> Díez, 1998.

<sup>133</sup> Kunchim, 2000.



visitaban por medio de una gran sogá o bejuco, como escalera inmensa que nos llegaba desde allí. Luego ese bejuco fue cortado por el hombre luna, Nantu. Es por eso que ahora esa sogá ya no existe. Los hombres de remotísimos tiempos visitaban siempre a los hombres de arriba. Ellos eran personas poderosas, de la primera formación del mundo o primera generación. Dicen que en aquel tiempo toda la gente de este mundo tenía poder: se convertían en animales, se convertían en otras cosas. ¿Por qué? Porque en este mundo nuestros antiguos abuelos visitaban a los hombres poderosos y por eso nosotros también teníamos poder.”<sup>134</sup>

### Primeras conclusiones

Basados en estos relatos, podemos elaborar la primera conclusión: para los pueblos indígenas involucrados en este estudio el universo está compuesto por “multimundos” o “multiversos”, los que a su vez están compuestos por mundos y conformados hacen parte de otro mundo. En esta concepción de interacción e interdependencia no existen jerarquías, nadie es más ni menos, no coexisten dicotomías o dualidades excluyentes sino más bien dualidades complementarias y recíprocas.

Estos mundos, además de estar conectados entre ellos, están compuestos a su vez de otros mundos. Por ejemplo, “el mundo donde vivimos a su vez se subdivide en ‘los mundos del agua’ con todos los seres que lo pueblan y todas sus fuerzas que emana. El ‘mundo del aire’ y el ‘mundo de la tierra’ que en algunos casos se subdivide en el mundo de la selva y el mundo cultural; es decir, el espacio de subsistencia. Cuando alguien sale a cazar, está incursionando en un mundo. Cuando sale a pescar, ingresa en otro mundo. Cuando siembra y cosecha en sus chacras y mantienen sus chozas, está en otro mundo.”<sup>135</sup>

El conocimiento de estos mundos se recibe de padre a hijo y de hijo a padre o, en algunos casos, de abuelos a nietos y nietas. Estos mundos están compuestos de presencias, energías, tangibles e intangibles, que son llamados espíritus, madres, guardianes o “dueños” de la plantas y animales y “uno tiene que establecer una relación equilibrada como la establece con sus propios parientes”,<sup>136</sup> para que esos dueños permitan el acceso a los mismos.

Para el pueblo chiquitano, a estos guardianes o espíritus se les conoce por el nombre de *Jichi*: “cada *jichi* es dueño de una esfera propia: el bosque, los animales, el agua, la serranía, el chaco, etc. Los espíritus se presentan a los humanos bajo la apariencia de un animal o de personas y, en este último caso, más frecuentemente como mujer. Así, el *jichi* del agua adopta la forma de una serpiente acuática —anguila o raya— o de una linda muchacha. En cambio, el dueño del monte y de los animales se presenta como un hombre común y corriente a quien, sin embargo, se reconoce por su aura extraordinaria; en otras ocasiones toma el aspecto de un hombre huesudo con un hueco en la espalda, cubierto con un largo vestido negro.”<sup>137</sup>

La manera de acercarse a estos espíritus es a través de celebraciones o ceremonias, donde se comunican mediante el discurso, como nos comenta el padre Jaime Regan del Perú: “hay canciones que cantan a las *nunkuis*, para que crezcan bien las plantas; también los hombres tratan a los animales como si fueran cuñados y cuando van a cazar, entonces hay cantos para atraer a los animales”.<sup>138</sup>

“Todos estos guardianes o madres o “dueños” pueden ser muertos o pueden ser otros; otras fuerzas superiores que andan por ahí, que están en comunión con nuestros seres y hay grados de divinidad.

<sup>134</sup> Kunchim, 2000.

<sup>135</sup> Guevara, 2007c

<sup>136</sup> Guevara, 2007d

<sup>137</sup> Riester, 2004

<sup>138</sup> Guevara, 2007f



*Hay seres tutelares de mucho peso que a veces no tienen nombre, hay fuerzas divinas, pero dioses con nombre...el dueño del monte, el dueño de la lluvia” complementa desde Bolivia el padre Francisco Pifarré.<sup>139</sup>*

Sobre este punto el Padre Jaime Bottazo en Ecuador concluye: *“los misioneros antiguos se han pegado unos grandes chascos, porque pensaban; estos no son religiosos, no tienen altares, no tienen templo. Los altares y templos son de Egipto, de Grecia, de los Incas. En la selva no hay eso, pero hay celebraciones importantes: las mujeres, por ejemplo; cantan continuamente cuando están en la chacra para que crezcan las hortalizas, para que se alejen los ratones, las hormigas, todos los espíritus que están en todas partes, pero no un dios personal..., no son monoteístas como lo entendemos nosotros”.*<sup>140</sup>

En estos relatos se perciben aspectos comunes a los diferentes pueblos: la comprensión del espacio entendido como multimundos, compuestos de mundos, y a su vez integrados por otros mundos; **un todo conectado e indivisible** en un proceso permanente de reciprocidad y correspondencia, donde **dos en relación recíproca** no se excluyen sino que, más bien, **se complementan**.

El mundo de arriba, el mundo de abajo; el mundo visible y el mundo invisible poblado de seres visibles y seres invisibles, seres que cuidan, pero que también son una amenaza, donde lo positivo y lo negativo, lo humano y lo natural, lo vivo y lo muerto, lo femenino y lo masculino, el protector y el que castiga, lo bueno y lo malo **conviven en uno**.

Al concebirse iguales entre “todos” y conformando un todo, se elimina de manera natural la jerarquía y la posibilidad de dominación, exclusión e independencia porque todo afecta a todo como unidad. Una relación sólo está concebida en términos de **complementariedad, reciprocidad, correspondencia, equilibrio, armonía, bienestar compartido**, donde no existe lo bueno ni lo malo; o, más bien, lo bueno y lo malo se complementan.

COBRAN SENTIDO  
LAS PALABRAS DE  
EVO MORALES AIMA,  
CUANDO DICE  
“QUEREMOS VIVIR BIEN,  
NO QUEREMOS VIVIR MEJOR;  
VIVIR MEJOR, ES DOMINAR,  
ES EXPLOTAR. QUEREMOS  
VIVIR CON LA NATURALEZA Y  
CON LA MADRE TIERRA”.

Otra conclusión sería que esta manera de comprender la realidad, el mundo, los universos, es diametralmente opuesta en el occidente, donde se privilegia y se erige como valor a la independencia y a la autonomía, buscando la realización y felicidad personal de manera independiente y en la mayoría de los casos a costa del otro. La noción de valor existe en términos de dos opuestos excluyentes, bueno o malo, feo o lindo, si uno es feo no es lindo, si es malo no es bueno y jerarquizados dentro de los parámetros de más o menos importantes, como más o menos malos, más o menos buenos.

Esta conceptualización de valores excluyentes y jerarquizados del occidente está impregnada de la concepción del mundo que desde la Biblia nos dice que el planeta fue creado para satisfacción del Hombre, cuando dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y **que le estén sometidos** los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo”,<sup>141</sup> para luego exhortarlos: “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y **sométnala; dominen** a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra”.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Guevara, 2007p

<sup>140</sup> Guevara, 2007k

<sup>141</sup> Capítulo 1, Versículo 26 de la Biblia.

<sup>142</sup> Capítulo 1, Versículo 28 de la Biblia.



Desde entonces hemos sometido todas nuestras referencias a la jerarquización, hombre más que mujer, ser humano más que naturaleza, adulto más que niño, ciencia más que sentido, lo blanco más que lo negro, etc. un conocimiento más que otro, una actividad más que la otra, un país más que el otro, una raza por encima de las otras, una religión mejor que la otra.

Esa tendencia a particularizar y especializarlo todo se hace presente en la ciencia; uno sabe más, cuanto más sabe de la parte, cuanto más se especializa en la parte. Después de salir de la escuela entramos a la universidad, para especializarnos en una “área”, para continuar formándonos a nivel de maestría que como su nombre lo indica, se tenga dominio, superioridad, alguien que es más, un especialista en una parte de esa área elegida. Para luego seguir con el doctorado, donde uno puede considerarse erudito en una parte más pequeña de la parte del área de especialización y de esa pequeña parte, en un conocimiento específico.

Lo hemos dividido todo, al extremo de que ya no nos es posible mirar el “todo”, relacionar la parte con el todo y menos de una forma interrelacionada e interdependiente entre sí. El corazón no está relacionado con los huesos, y los huesos no están relacionados con los ojos, por eso cuando nos duele el ojo, no vamos al traumatólogo y cuando nos molestan los huesos no vamos al cardiólogo, pero mucho menos; al cardiólogo u oculista o gastroenterólogo no le interesa lo que estamos sintiendo, lo que nos pasa, lo que nos angustia, lo que nos da miedo, hace cuánto que no reímos o cuántas veces hemos abrazado en la semana. Se torna limitante esa obsesión del occidente por guiarse de certezas, por no dejar nada a la incertidumbre, la obsesión por ordenar, por razonar al margen del sentir, por ver al ser humano con el control de todo, a “dominar” naturaleza, a dominar los fenómenos naturales, a sólo creer en lo científicamente demostrado, a ver solo lo que la razón nos dice que existe.

El pensamiento indígena nos dice que todo tiene vida, todos venimos y somos parte de un mismo espíritu de vida; nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa; la realidad no es ni un bloque monolítico sin relación, ni una dispersión de acciones sin relaciones mutuas. Si algún físico estaría escuchando seguro que diría: un momento, aquí estamos hablando de física cuántica. Desde el occidente, la teoría de la relatividad, formulada en 1905 por Albert Einstein, cambió los conceptos y conocimientos que se habían establecido cuando postuló que la masa, hasta entonces pensada sin posibilidades de modificarse, es decir sin viabilidad de “destruirse ni crearse”, se podía convertir en energía y la **energía podía convertirse en materia**.<sup>143</sup> Como veíamos en el marco teórico, de esto se encarga la física cuántica y tiene su base en el estudio del comportamiento de las partículas, teniendo en cuenta su “**dualidad onda-corpúsculo**”.

Durante muchos miles de años se consideró que el espacio tenía tres dimensiones: largo, ancho y alto. Esta forma de concebir el espacio, que puede ser medida con las reglas de la geometría euclídea, coincide con las formas habituales de medir tamaños y distancias de manera cotidiana. Sin embargo, las investigaciones modernas en matemáticas, física y astronomía han indicado que el espacio y el tiempo forman, en realidad, parte de un mismo continuo, al que los científicos denominan espacio-tiempo o continuo espaciotemporal.

Esta teoría nos recuerda la concepción de los pueblos andinos expresada en el “Pach`a” que deriva de los vocablos, “paya”, dos y “chama”, fuerza. Tal como nos dice Fernando Huanacuni: “*Pach`a* es una palabra muy importante para entender el mundo. Esta palabra no haría referencia sólo a tiempo y espacio como señalan los lingüistas, sino que “al comprender este término *pach`a* y su

<sup>143</sup> El físico alemán Max Planck fue quien estableció las bases de esta teoría física.



alcance, el tiempo y el espacio desaparecen; consecuentemente, tenemos la posibilidad de poder entender y modificar la historia, la materia y la vida, respectivamente. Es atrevido decirlo, pues supera esta realidad aparente”.<sup>144</sup>

La concepción del sol a la que hacen referencia los diferentes pueblos, otorgándole una importancia vital, se expresan en afirmaciones como las siguientes: *“El sol es el Non Ibo, nuestro dueño (protector), nuestro creador. En el principio él tenía todo, hasta el fuego”*; *“El Sol vivo que estaba siempre arriba antes que fuera este mundo, como tiene poder, desprendió una partícula de su corona acá en este espacio y así esta partícula se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo”*; *“Los asháninka no dudamos de dónde nos hemos originado, somos partícula de ese padre sol vivo”*; etc. se relacionan con la ciencia moderna cuando postula que el Sol es la estrella que, por el efecto gravitacional de su masa, domina el sistema planetario que incluye a la Tierra. Mediante la radiación de su energía electromagnética, aporta directa o indirectamente toda la energía que mantiene la vida en la Tierra, porque todo el alimento y el combustible proceden en última instancia de las plantas que utilizan la energía de la luz del Sol.

Desde la física cuántica, la concepción de los pueblos indígenas de los multi mundos se parece a la teoría del todo, donde se establece una imagen unificada de todas las fuerzas de la naturaleza o la teoría del campo unificado o la teoría de las cuerdas. Por esto es que Javier Medina nos decía: *“El modelo del indio es un modelo que se asemeja mucho al modelo de la física cuántica; es decir, lo que tu podrías ver como valor, en realidad, en ese sistema pero también en la física cuántica, es el efecto que produce la interacción complementaria de una polaridad de opuestos, que no es ni el polo positivo, ni el polo negativo, ni la suma de ambos sino un efecto... Por consiguiente, no es una cosa, no es un objeto, es el efecto de ese choque... lo que desde este lado nosotros hemos cosificado y condensado en sustantivos abstractos como valores, es el efecto de una interacción y, por consiguiente, es mucho más interesante entender esa fluidez, esa relatividad, esa incertidumbre, que ese concepto abstracto, fijado, congelado que tenemos.”*<sup>145</sup>

Hasta aquí se podría señalar una nueva conclusión: No es posible hablar tácitamente de “valores” en los términos occidentales sino, más bien, de principios orientadores del equilibrio entre los mundos y los seres que la habitan, que podrían ser equivalentes a los valores en los pueblos indígenas, valores a los que no se aspira, sino que más bien se viven.

Estos principios orientadores tienen presencia efectiva en las relaciones, cuyas denominaciones son:

- El principio de la complementariedad
- El principio de la reciprocidad
- El principio de la correspondencia
- El principio de la dualidad
- El principio del equilibrio
- El principio de la armonía
- El principio del bienestar compartido

A partir de las formas en que los pueblos y naciones conciben “los mundos”, han desarrollado formas de vida basadas en integralidad y dualidad recíprocas, cuyo objetivo o la misión de todo

<sup>144</sup> Huanacuni, 2005

<sup>145</sup> Guevara, 2007e



esfuerzo humano, tal como lo refiere un sabio indígena, Carlos Gualinga,<sup>146</sup> consiste en “buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’”,<sup>147</sup> logrados a través de los principios, que en este caso se podrían caracterizar con la palabra occidental “valores” de complementariedad, reciprocidad, correspondencia, equilibrio, armonía y vida buena o ‘vivir bien’.

En los siguientes acápite, se describirán y evidenciarán estos principios orientadores o “valores” en las relaciones duales y complementarias que se establecen en:

- la convivencia,
- la organización y
- en la vida buena

Esta diferenciación se realizará para profundizar las concepciones y prácticas que sustentan estos principios orientadores o “valores” en cada una de ellas, pero no sin antes reconocer que esta diferenciación es sólo con fines didácticos. Estos ámbitos se entienden de manera integral y como partes interrelacionados de un todo, en una concepción mucho más amplia que lo que en occidente se denomina ámbito social, político y económico.

### 5.3 Los valores de complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en la convivencia

Para comprender las relaciones de convivencia entre los seres que habitan los mundos, es decir, seres humanos, plantas, animales, cuerpos “celestiales” (astros, estrellas), “fenómenos naturales” (lluvia, viento) e identificar los valores en las mismas, podríamos diferenciarlas en:

- Relaciones de convivencia entre los seres
- Relaciones de convivencia entre los seres humanos
- Relaciones de convivencia entre los mundos de la vida y la muerte



Taller de investigación participativa, Pueblo Chiquitano, abril, Guevara

<sup>146</sup> Gualinga, 2000

<sup>147</sup> Ídem



### 5.3.1 Relaciones de convivencia entre los seres

Las relaciones entre los seres se dan a partir del supuesto de dualidad complementaria, es decir, se les concibe como diferentes pero iguales e interdependientes, estableciendo relaciones de correspondencia y reciprocidad permanentemente.

Las entrevistas, los talleres y la revisión de la mitología nos permiten afirmar que estos valores de reciprocidad y complementariedad en las relaciones se fundamentan en cuatro supuestos:

- Son relaciones duales entre iguales
- Todos estos seres tienen un mismo origen
- Se comunican para establecer reciprocidad
- Se complementan y se protegen de y entre ellos

Estos supuestos son expresados de diferente forma, por ejemplo, cuando el Padre Jaime Regan explica que toda relación *“es una relación entre personas: quieren a la tierra, a los árboles, a los animales como si fueran personas. En el pueblo de los aguarunas, las mujeres tratan a la tierra y a las plantas como hijas y la tierra es la Nunkui, la madre o protectora de las plantas cultivables y los animales domésticos.”*<sup>148</sup>

Otras apreciaciones establecen una igualdad, pero reconociendo una diferenciación de complementariedad y reciprocidad: *“Los animales son como hombres, sólo que son más sagrados, porque son pueblos de cazadores.”*<sup>149</sup>

Todos los seres tienen un mismo origen; es decir, todos los seres son lo mismo y tienen la posibilidad de convertirse fácilmente en humanos, plantas, estrellas, lluvia, viento y viceversa, tal como refiere Federica Barclay: *“No sé si en todas (las culturas) pero sí en una gran parte de estas sociedades, existe la idea de que animales, plantas, etc., han sido, en algún momento, en una etapa anterior de la humanidad, también humanos y han devenido en plantas y animales, al mismo tiempo que los hombres se han vuelto mortales.”*<sup>150</sup>

Con relación a este tema, se encuentra infinidad de mitos que hacen referencia a este hecho (desarrollado también en el punto anterior) en la literatura de los tres países. Por ejemplo, Patricia Gualinga, del Pueblo kichwa, comenta que todos los cuentos que escuchó cuando era niña, en la mañana a eso de las 3, alrededor del fuego, tomando la “guayusa”, hablaban de eso y dice: *“Cuando no analizas bien los cuentos, son (sólo) cuento, pero antes todos (los seres) hablaban: el árbol hablaba con tal persona, los animales hablaban con tal persona, ... no se diferenciaban fácilmente entre ser humano y la naturaleza...había la estrella que se hizo mujer y vino a la tierra y tenía un hijo, o el sol que anduvo también como niño por la tierra pero fue puesto por un ave y nació de un huevo o el mono, etc.”*<sup>151</sup>

Los shipibo refieren que “La luna es un shipibo resentido que se fue al cielo a estar al lado del sol” y que, cuando el sol castigó con un diluvio, “sólo se salvó un shipibo, sus hijos se convirtieron en huancahuí, ave de mal agüero, y su esposa, que estaba gestando, se volvió comején (termita).”<sup>152</sup> En diferentes relatos señalan que Etsa, el hombre Sol, transformaba a los hombres en animales, en peces, en árboles. Así, también existe un cuento que narra que dos mujeres se transformaron en huito y achiote, relato que también escuchamos en el Pueblo kichwa.

<sup>148</sup> Guevara, 2007f

<sup>149</sup> Guevara, 2007g

<sup>150</sup> Guevara, 2007d

<sup>151</sup> Guevara, 2007h.

<sup>152</sup> Taller de investigación participativa, Pueblos shipibo, asháninka, shuar y kichwa.



Se visibiliza un profundo respeto cuando se solicita permiso para hacer uso de lo que necesitan para sobrevivir como especie, cuando se comunica con sus “madres”, “dioses”, “guardianes”, “dueños” a través de discursos y de cantos y, al mismo tiempo, se tiene “cuidado consigo mismo para no ser afectado” ya que como éstos son duales, algunos “son benévolos, otros son peligrosos y pueden causar (incluso) la muerte.”<sup>153</sup>

Al respecto, Lener Elmer Guimaraes, del Pueblo shipibo, en la entrevista realizada, explica que una de las razones de la vida es la relación con la naturaleza y los seres humanos y comenta sobre las formas de comunicación que se establecen: “Para entrar al bosque, los indígenas shipibo solicitamos permiso a través de discursos que se llaman ‘icaros’. Eso es muy importante porque si no lo haces, la misma naturaleza te puede castigar.”<sup>154</sup>

Ely Sánchez Rodríguez, también shipibo, complementa afirmando que cuando tienen hambre tienen que pedir el uso a través de las plantas para que con el poder de las plantas comunique al dueño que necesitan comer. Cuando se van de pesca piden a la planta *jenemosha*, que es una especie de espinas, que se contacte con *Ronin*. De esta forma atrapan a los peces muy fácilmente.<sup>155</sup>

Agustín Butuna Cariajano, del Pueblo kichwa, nos dice que se comunican con los dueños en el lugar del agua, conformado por ríos y *c’ochas*. Cuenta en su relato que para entrar al monte hay que pedir permiso a su dueño o “madre”, el *Yaku-runá*, que significa “gente del agua”, que cuida toda clase de peces y animales.<sup>156</sup>

*“El Yaku-runá es el dueño del agua y por eso no se puede entrar así nomás a un lago, hay que pedir permiso, diciendo: “Por favor, hermano Yaku-runá, no me hagas daño; estoy entrando a tu c’ocha para pescar a tus crías. No me asustes, soy pobrecito, soy huérfano; más bien, hazme soñar para ser buen pescador, porque tú eres dueño de los animales de la c’ocha.”*

Asimismo, explica que la forma de relacionarse armoniosa y recíprocamente es directamente:



Taller de investigación participativa,  
Pueblo Kichwa, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>153</sup> Guevara, 2007c.

<sup>154</sup> Guevara, 2007b.

<sup>155</sup> Rodríguez, 2000.

<sup>156</sup> Betuna, 2000.



“Nosotros casi no tenemos brujos; nosotros mismos llamamos a las ‘madres’ de las plantas para curarnos. Agarramos el *pate* (vasija de mate) donde está el remedio (raíz de *sacha-ajo*, *chuchuhuasha*, *chirisanango*, caballo *caspi*, azúcar *muyu*, raíz de cedro, *renaco*, *wasai*) y de ahí le hablamos: ‘Hermano *sacha-ajo*, quiero que me cures en mi sueño, quiero sanarme, me duele tal parte y no puedo sanarme yo mismo. Te ruego para que me sanes’. Allí, él viene en nuestros sueños a curar. Eso hasta ahora hacemos”.<sup>157</sup>

Carlos Nangkitiar Kunchim Tsanim, del Pueblo achuar, cuenta que aprenden de los abuelos, abuelitas y tíos sobre los seres invisibles de la naturaleza y que una forma de comunicarse con ellos es también a través del discurso. Por ejemplo, “Una mujer, cuando va hacia la chacra con su canasta, al momento de irse siempre tiene que discursar dirigiéndose a *Nunkui*, que existe debajo de la tierra. Al mismo tiempo, ella, mediante los ‘discursos’, se comunica con las gentes que habitan sobre las nubes y las estrellas, que se llaman los *karakam*.”<sup>158</sup>

Francisco Taseo, del Pueblo chiquitano, señala que, además de recíproca, es una relación afectiva: “*El campo se valora; por decir, se ve ese hermoso árbol con fruta, usted lo acaricia, usted le da valor. ¿Por qué? Porque yo me encuentro en ese campo y en algún momento yo necesito ese árbol también, si veo un árbol maderable, yo lo acaricio porque sé que me va a dar para mis muebles, mis ventanas.*”<sup>159</sup>

En esta relación se establece una comunicación de reciprocidad que en la selva ayuda a sobrevivir en armonía, ya que “En la selva es imprescindible prestar atención a los detalles para subsistir, porque la muerte puede ser ocasionada también a través de la picadura de una hormiga, el tiempo, el clima o la buena o mala fortuna en la cacería; puede estar influenciada por el espíritu de un árbol, de una planta, por alguno de estos seres.”<sup>160</sup>

Lener Elmer Guimaraes, del pueblo shipibo, lo explica de una manera más profunda y comprensible: “*Nuestra forma de entender e interpretar a la naturaleza es, por ejemplo, a través del canto de las aves. Tú estas entrando al bosque, si hay un ave “chicua”, se cruza en tu camino y empieza a cantar fuertemente, canta, grita, es que más adelante hay un peligro. Te comunica algo ese diálogo con la naturaleza, tu relación es a través de las aves. Si te vas, efectivamente encuentras algo que puede ser un peligro, un tigre, una víbora, o algo, siempre hay algo que te comunica. Hay un intermediario entre tú y la naturaleza... Pero si canta por el buen augurio, seguro que vas a tener buena producción, buen sol, buen viaje, buenas cosas. La lectura del cosmos (también) es importante cuando vemos qué época nos corresponde, qué tiempo va haber, cómo va ser bueno o malo. Es una lectura de las estrellas según la posición de la luna. Inclusive se lee el tiempo, el clima a través de la fructificación o floración de algunas especies de vegetales.*”<sup>161</sup>

El Pueblo shuar nos reafirma a través de estas palabras que no sólo es una comunicación sino que también se constituye en una guía: “cuando en el mundo occidental es la fiesta de fin de año, diciembre, nuevo año, primer día de enero, para nosotros cuando ya empieza a cargar la planta de chonta quiere decir ya viene el año. Ahí se daban cuenta que estábamos entrando a un nuevo año, y cuando ya empieza a madurar y caen, y ya quieren pasarse, es cuando el año se acaba y empieza la fiesta de la chonta.”<sup>162</sup>

Según los relatos y testimonios de los pueblos indígenas, además de estas formas de entender, leer y comunicarse con la naturaleza, esta comunicación era directa, de ambas partes, y se daba

<sup>157</sup> Butuna, 2000.

<sup>158</sup> Kunchim, 2000.

<sup>159</sup> Guevara, 2007i

<sup>160</sup> Guevara, 2007c

<sup>161</sup> Guevara 2007b.

<sup>162</sup> Taller de Investigación participativa con el pueblo Shuar, 2007.



en épocas antiguas. Así, existen mitos que afirman: “Antiguamente las plantas también eran personas. Mis abuelos decían que seguramente por donde entra el sol, *Nabireri* y *Pachakama* han descuidado un poquito su función de limpiar el hueco del cerro Omoro. Por eso hicieron que la creciente inundara el mundo, arrasando lo que estaba encima y llevando a toda la gente. Desde entonces se empezó a perder la comunicación con las plantas. Las plantas ahora son netas, naturales; ya no se comunican. Por eso ahora mueren las personas. Triste es la vida hoy día.”<sup>163</sup>

La relación de reciprocidad es desde la naturaleza hacia los seres humanos, porque proporciona el sustento y las condiciones para vivir y desde los seres humanos porque en reciprocidad los cuidan. Este cuidado lo explica el pueblo Shuar cuando en los talleres de investigación participativa, expresan “nos habían llamado a nosotros —los primeros conquistadores— que éramos nómadas, esta familia que vivía una década o dos décadas en un lugar cambiaba y después vivía en otro lugar, quizás mirando esto nos llamaron nómadas, no es así, los investigadores analizaron de acuerdo a su pensamiento. El Shuar por cultura, por naturaleza era amante a la naturaleza, a la selva, no quería seguir destruyendo ahí mismo y cuando ya veía que la montaña estaba muy explotada, había mucho barbecho, entonces no había tampoco los animales para la alimentación, tenía que caminar un tiempo, irse a un lugar y luego después de algunas décadas se regeneraba la selva y los animales también se reproducían.”<sup>164</sup>

En los Talleres de investigación participativa también recogemos otro ejemplo en el que se referían a los madereros y la deforestación: “Si el árbol se tumba, qué van a comer los animales, los animales se alejan”.<sup>165</sup> Es así que el cuidado y conocimiento del otro es fundamental para convivir en reciprocidad. Asombra la cantidad de conocimientos que tienen los ancianos con relación a las plantas, animales, etc. Por ejemplo, el Chamán de Sarayaku, Sabino Gualinga, describió una gran variedad de nombres de peces. Además de la madre, refería: “en el lago hay toda clase de animales; *juri*, boas, *siyacurunas*. Horcones, casi no da; hay tres clases: “boluncha” se llama el más fino, más fino que eso el *huacapo*, y más fino todavía es el *chilicaua*. Los mayores tenían probado: había verde *jolonchi*. Ese sabe hacer flores amarillas; eso es eterno.”<sup>166</sup>

Es por estas razones que, actualmente, una de las preocupaciones más grandes está centrada en la defensa de los ‘recursos naturales’, del ‘territorio’, palabras que a estas alturas nos damos cuenta que no dicen casi nada de lo que realmente significan para los pueblos indígenas. Al respecto, el Chamán de Sarayaku dice: “Nosotros, conocedores antiguos, no queremos que la explotación pase por ahí, porque van a matar todo esas personas, algunas plantas quedan débiles; las plantas medicinales, sin espíritu. Con los árboles pasa lo mismo. Cuando se planta los árboles, se tarda 200 años; cedro, menos, 100 años; otros árboles valiosos no da. Después de 300 años, ¿dará? No sabemos, no tenemos conocimientos. Está pasando en todo el mundo, no solamente en el Ecuador: eso no conocen todavía los científicos.”<sup>167</sup> Será por eso que el premio Nobel de física Murray Gell-Mann, escribió en su último libro: “Se dice que cada vez que muere un Chamán es como si ardiera una biblioteca.”<sup>168</sup>

Al respecto de esta sabiduría, el Chamán Sabino Gualinga comenta un acontecimiento fantástico, relacionado con esta reciprocidad; “Una vez **me llamaron para que vaya a Quito. Tengo un amigo vulcanólogo, con él y la señora fuimos con Heriberto (su hijo). Me llevaron hasta arriba, a un estudio de la casa. Ahí via-**

"SE DICE QUE CADA VEZ QUE MUERE UN CHAMÁN ES COMO SI ARDIERA UNA BIBLIOTECA."

<sup>163</sup> Laos, 2000.

<sup>164</sup> Taller de Investigación participativa con el pueblo Shuar, 2007.

<sup>165</sup> Taller de Investigación participante con los pueblos Asháninka y Shipibo, 2007.

<sup>166</sup> Guevara, 2007u.

<sup>167</sup> Guevara, 2000u

<sup>168</sup> Gell-Mann, 1998





Taller de investigación participativa,  
Pueblo Shuar, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

*jamos en taxis, como él andaba. Ahí había como un reloj para controlar esos cerros. Ahí estaba mal el Huahua Pichincha, mal. Ellos dijeron que cuando eso como reloj llegaba como hora, como horario aquí, (señala con la mano) iba a reventar. Bueno...subimos. Allí me dolió el corazón. No sé qué ha sido, nunca me ha dolido. Aquí en la selva yo caminaba, no entra en ninguna parte, pero allá lo sentí, descansando, descansando, yo sentí. Algunos subieron. Allá habían puesto un santo, una imagen, una cruz, todo habían puesto. La señora llevó café, pan. Ahí tomamos sentados. Tomando, me fui para allá. Ellos no me vieron y ahí consagré las piedras. Entonces llamé a mi amigo vulcanólogo y le dije; Bota esa piedra al hueco. Él la botó. Bueno, de regreso yo también tomé. Hay mucho frío en ese lugar. Y ahora ¿cómo hacemos volver como amigo? Eso es muy científico de la gente indígena. Ahí se puede calmar. Entonces regresamos. Me hacen tomar ayahuasca todos los vulcanólogos estudiando. Ahí tomando, me sorprendieron las gentes antiguas. Espiritualmente peleamos, casi me ganaron. Tengo una cosa yo, sígueme, sígueme son bonitas flores. Eso les brindé a ellos, ahí fuimos amigos. Querían joderme a mi, así pasa. Hasta ahora ya no oigo, pues, No sé si estará bravo el Pichincha, no sé... hasta ahora no oigo nada.*

*Por eso les digo a los científicos: Claro yo respeto a todos, a las iglesias, en fin. Pero, ¿por qué pusieron imágenes bendecidas ahí? Porque mucho antes, en tiempo de Atahualpa, encantaron esas piedras, No les gustan a ellos. En la parte del Pichincha ariscos son con el contrario. Hay, pues, imagen bendecida por algún monseñor; hay en cada lado, no le gusta.*

*¿Por qué está pasando así? ¡Por el bolsillo, por el bolsillo todo el mundo! Y ahora aquí sacan sangre de la tierra, no da ni fruta, no da papaya. Antes abundaba, ahora no, y piña también está con puro caracha. Porque le han sacado sangre, ¿que es? La gasolina, el kerosén, todo eso es sangre del territorio. Eso no saben, pues, los científicos de afuera ni Estados Unidos; son, pues, hermanos menores les digo yo: no saben que hay que respetarse.<sup>169</sup>*

Esta relación permite comprender que la naturaleza llega a ser parte de uno y que es difícil vivir lejos de ella. Al respecto Maria Heise, que tuvo la oportunidad de vivir entre los asháninka, cuen-

<sup>169</sup> Guevara, 2007u.



ta en palabras sencillas esta interdependencia: “Estaban tan ligados a su naturaleza que cuando uno los alejaba de ahí, ellos se sentían mal, llegaban casi al punto de enfermarse y regresaban a su lugar de origen lo más rápidamente posible. Este es un valor, el valor de identificación con la naturaleza.”<sup>170</sup>

### 5.3.2 Las relaciones entre los seres humanos

Para profundizar en esta relación, la podríamos dividir en:

- relaciones entre ancianos adultos y niños, hombres y mujeres
- relaciones en la dualidad, hombres y mujeres

#### Relaciones entre ancianos adultos y niños, hombres y mujeres

A estas relaciones se les podría llamar también “relaciones al interior de la familia”. Al escuchar las entrevistas y revisar la literatura sobre este tema, se identifican cuatro aspectos fundamentales que dan lugar a los principios orientadores (o valores) de reciprocidad, complementariedad y correspondencia entre los miembros de una familia:

- los espacios donde se dan las relaciones
- los intereses y los conocimientos comunes y compartidos
- la valoración de la experiencia
- las relaciones en cadena
- la libertad en la relación

Dentro de los espacios donde se dan las relaciones, la convivencia y la correspondencia entre miembros de las familias de los pueblos que hemos visitado, está el encuentro alrededor del fuego a las tres de la mañana.<sup>171</sup> En estos encuentros, tal como nos refiere Catalina Vélez, quien convivió con los achuar en Perú: “*Todas las mañanas, a eso de las tres, se levantan y toman una hierba que se llama guayusa. De sus hojas se hace una infusión: mientras más hierva la hoja, más fuerte es el efecto. Inicialmente, eso se puede tomar como un té, pero si lo tomas bastante concentrado, esto se vuelve un vomitivo.*”<sup>172</sup> En algunos pueblos, como los achuar, estos eventos van acompañados de un ritual del canto de los *annents*, que “*son unos cantos que entonan todos los miembros de la familia y al ser entonados y consumir la guayusa comienzan a entrar en un nivel distinto. No es un estado alterado de la conciencia, pero empiezan a entrar en una especie de cohesión grupal muy fuerte, en el que después de los cantos se da el vómito.*”<sup>173</sup>

Según el Padre Juan Bottazo, de Ecuador,<sup>174</sup> esta infusión sirve “*para liberar el estómago de los residuos de la digestión. Y mientras tomaban la guayusa estaban una o dos horas alrededor del fogón. Era allí donde los viejos narraban los mitos, narraban sus empresas guerreras. Prácticamente allí se formaba el espíritu. Estaban atentos y tenían una gran admiración por estos hombres*”. En el Perú y Ecuador esta práctica se evidencia en la mayoría de los pueblos. En este espacio se comparten también los sueños que tuvieron la noche anterior y se constituyen en claves para planificar el día.

Es en estas prácticas donde la experiencia se valora, los intereses se vuelven comunes y se hace indispensable la complementación de los saberes de los jóvenes con los de los mayores. Tal como

<sup>170</sup> Guevara, 2007y.

<sup>171</sup> Evento al que tuvimos la feliz oportunidad de participar en Sarayaku con la familia del Chamán Sabino Gualinga y Corina Montalvo.

<sup>172</sup> Guevara, 2007o

<sup>173</sup> Guevara, 2007o

<sup>174</sup> Guevara, 2007k



nos comentan los diferentes pueblos, esa admiración que menciona el Padre Bottazo se refleja en las palabras de Franco Viteri: *“El rol de los ancianos es de consejería y también de orientación espiritual y cuando hablo de espiritual, hablo de lo político también. Porque un anciano en su vida hace política, la política de cómo hacer cacería, la política de cómo relacionarnos en sociedad, de cómo debe ser la familia, la política de cómo debemos enfrentarnos también hacia el exterior. Esto lo han diseñado de alguna manera nuestros ancianos y ellos también lo han aprendido de sus viejos.”*<sup>175</sup> Porque la política no es la técnica del político sino, más bien, es como el arte de la buena convivencia, el arte de gobernar y el de vivir en común, porque es tan importante saber vivir como saber gobernar.

En esta valoración hacia los ancianos, hombres y mujeres, se reconoce la experiencia porque ellos son los que no sólo saben de las historias y los mitos, sino que saben y conocen como nadie la naturaleza. Entonces, sus conocimientos son vitales para vivir y convivir: *“necesitamos sus experiencias, copiamos sus experiencias, a veces nosotros perdemos también un poco a nuestras culturas, nuestras medicinas. Por ejemplo, acá tenemos también medicinas y no sabemos cuáles son sus efectos y características. Muchas veces recurrimos a la posta, teniendo nuestras plantas medicinales y no sabemos cómo aplicarlas. Pero, por ejemplo, las abuelitas vienen y dicen este es para tal, este es para tal.”*<sup>176</sup> A partir de estas prácticas y vínculos vitales se van creando lazos muy fuertes de complementariedad y reciprocidad en cadena: *“hay una conexión muy profunda entre abuelos, padres e hijos. Y, desde la perspectiva tradicional, yo me atrevo a decir que en todos estos temas, sí que la de los ancianos pesaba mucho, mucho, mucho, y la relación ancianos —padre y padres— hijos era una relación en cadena. Los ancianos educaban a los nietos y las abuelas eran las educadoras de las muchachas.”*<sup>177</sup>

De esta forma, se van estableciendo los roles y actividades de los niños pues, “desde muy pequeños, inicialmente cargados en la espalda, o cuando comienzan a caminar, de la mano de sus padres, acompañan a las actividades de caza, de pesca y agricultura, los niños con el papá y las niñas con la mamá.”<sup>178</sup>

En el caso del Pueblo shipibo, a diferencia de los otros pueblos, la relación es más cercana con los abuelos. En los talleres, esa fue una diferencia señalada entre el Pueblo asháninka y el Pueblo shipibo: *“Cuando van creciendo los niños se encariñan más con los abuelos y van hacia ellos. En la cultura shipibo, nosotros tenemos el papá-abuelo, el papá que nos ha engendrado y el padrino que son terceras personas que por estima o cariño a la familia llega a ser una alianza. Normalmente los niños y las niñas crecen con sus abuelos.”*<sup>179</sup>

*“El padre abuelo es prácticamente el padre con el que el niño está jugando; está más atento, le lleva a pescar. La abuela nos lleva a todos a la chacra, cada uno carga lo que puede, mientras que los padres están en otra. Esperan tener los nietos para que a ellos les pueda llegar. La vida en la cultura es prácticamente con los abuelos. Es muy notoria esa figura, los niños están con los abuelos y los padres esperan a los nietos.”*<sup>180</sup> En el taller con el Pueblo shipibo se pudo extraer apreciaciones como la que sigue, haciendo referencia a la valoración de la abuela: *“La abuela es una figura importante, da consejos sobre cómo vivir, para cazar, pescar, estudiar y tratar bien a la mujer.”*<sup>181</sup>

<sup>175</sup> Guevara, 2007j

<sup>176</sup> Guevara, 2007b

<sup>177</sup> Guevara, 2007k

<sup>178</sup> Ídem

<sup>179</sup> Guevara, 2007b

<sup>180</sup> Ídem

<sup>181</sup> Taller de investigación participativa, pueblos shipibo y asháninka.



Reflexionando sobre las razones lógicas de esta relación, dicen: “A veces los padres, porque los han engendrado, se apoderan de los hijos y a veces los reprenden cuando no les obedecen, mientras que con el abuelo hay mayor libertad. Sin embargo, los principios, los valores, los ejemplos son de los abuelos. Están mas libres, por eso... están con sus abuelos.”<sup>182</sup>

Con relación a este tema, por supuesto hay muchos mitos y cuentos que además de hacer referencia a la transformación de seres humanos en animales, son enseñanzas para fortalecer estas relaciones, por ejemplo Guimaraes, nos relata el cuento de la cara chupa.

### *La carachupa*

*Según una leyenda, mito o relato, había una abuelita viuda que había sido maltratada por su yerno, esposo de la nieta. Este le mintió cuando preguntaba si el maizal estaba listo para comer y este nieto yerno le engañaba y le decía: Todavía no está, falta madurar. Hasta que la abuela, contando un tiempo promedio, por su propia cuenta se fue a la chacra y vio que el maizal ya estaba pasado de choclo. Como era abuela y tenía pocos dientes, se resintió mucho y ya no regresó a la casa. Como había llevado su canasta se cargó su canasta y se fue cabizbaja llorando al fondo del bosque. Entonces, por eso hay una especie de animal carachita siempre está agachadita, siempre anda como ancianita y su caparazón es como una canasta y sus dientes, no tiene muchos dientes fuertes. Este es un relato que nos explica cómo una mujer se convirtió en una viuda, en carachupa. El mensaje es que los yernos nunca deben maltratarlas. Al contrario, hay que apoyarla. Hay muchos de estos relatos que explican cómo los humanos se convierten en naturaleza.*

Las relaciones entre los adultos y los niños son de libertad. Esta constatación la podemos afirmar a partir de una interesante anécdota que Alfredo Rodríguez del Perú cuenta y que se transcribe a continuación:<sup>183</sup>

“Hace unos 5 años o más, un pueblo indígena, los nantis fueron contactados por la Shell. Sus empleados y sus peones estaban perforando una selva virgen y la consecuencia fue casi el exterminio de ese pueblo. Murió el 50% de la población por la gripe. Lo que quedó de esa población fue organizada en dos comunidades: Montetoni y Marankiato en el río Camisea, entonces esta población de “nantis” que han tenido un ciclo de desplazamiento de acuerdo a la temporada, comían raíces, cazaban, pescaban. Había un ciclo vital que tenía que ver con el desplazamiento, lo que nosotros llamamos los corredores de los pueblos indígenas aislados. Entonces, cuando se asientan en una comunidad, llega la iglesia, llegan a “salvarles las almas” y llega el estado poniéndoles un maestro, un maestro con una familiaridad lingüística más cercana, quien llama a los niños y comienza a enseñarles. Los niños estaban interesados, pero a la semana desaparecieron. Entonces, el profesor llama a los padres, a los comuneros y les dice en su lengua, a mitad de comprensión: Cómo es posible que ellos permitan que sus hijos no vayan a la escuela. Que los ha lla-

<sup>182</sup> Guevara, 2007b.

<sup>183</sup> Guevara, 2007l



mado para que mañana los obliguen a ir a la escuela. Entonces los Nantis adultos comienzan a reír y el maestro machiguenga como que no entendía por qué (se reían). Había unos lingüistas norteamericanos que vivían desde el inicio del asentamiento y que manejaban muy bien la lengua Nanti y le dicen al profesor —¿No has entendido? —No, no entiendo nada, —Te está diciendo el jefe que no cabe en la cabeza de ellos que alguien pueda obligar a un niño a venir a alguna parte. En su filosofía, un niño es libre absolutamente de decidir a dónde va y adónde no va. En la lógica occidental, un niño no tiene ese derecho.”

En el Ecuador, el Padre Bottazo<sup>184</sup> complementa este relato diciendo: “Tradicionalmente, es muy difícil que griten a los hijos, que los castiguen en forma dura. A veces tienen que hacerlo en casos muy especiales, a veces los dejan llorar. No son las mamás ansiosas de la cultura occidental..., los dejan tranquilamente. Entonces, crían hijos que no viven bajo la amenaza. Cuando son muy pequeños, los tienen pegados a la piel, lo cual transmite mucha seguridad”.

En Bolivia, el estudio documental realizado nos refiere que “Al igual que en la mayoría de los pueblos indígenas, los niños chiquitanos gozan de gran libertad y raras veces se los reprende.”<sup>185</sup> Al mismo tiempo, Liliana de la Quintana<sup>186</sup> señala que la reciprocidad y correspondencia en el cariño y las formas de criar a los niños y niñas se podía evidenciar a través de “*un especial cariño a los niños en la comunidad. En el caso de los Sirionó, los niños podían ir fácilmente de una casa a la otra. Había un cuidado colectivo de ellos, estar pendiente de los niños era algo especial y tarea de todos*”. El intercambio recíproco de afecto al interior de las familias no sólo es hacia los niños, como nos comentaba en el relato anterior, también existen intercambios que se realizan a través de los niños. Como muestra el siguiente relato; “*Todo lo que se intercambia es a través de los niños. Una madre le dice a su niño o a su niña: Entrégale este pescado al abuelo y la niña es la que va y los abuelos le contestan —Muy bien gracias y llévale esto a tu mamá.*”<sup>187</sup> Estas prácticas de reciprocidad van siendo aprehendidas en el ejercicio de las mismas.

En los talleres se pudo conocer que una forma de respeto que se muestra al interior de las familias en el caso del Pueblo shipibo, entre el yerno y la suegra y el yerno y el suegro es no comuni-



Taller de investigación participativa, Pueblo Shipibo, marzo 2007, Mirjam Guevara

<sup>184</sup> Guevara, 2007k

<sup>185</sup> Riester, 2004

<sup>186</sup> Guevara, 2007m

<sup>187</sup> Guevara, 2007b



carse directamente, sino a través de alguien. A diferencia de los asháninkas que consideran que si no se hablan, cualquiera podría pensar que son enemigos.<sup>188</sup> Otra forma de respeto y reciprocidad, descrita por los participantes del taller, señala que, del suegro hacia el yerno, consistía en que *“El suegro tenía que hacer un camino para bajar como padre al puerto; el suegro se encargaba de hacer otro camino para que baje el yerno”*. También relatan que una forma de demostrar cariño de los niños hacia los abuelos es sentarse a su lado y buscarles piojos en el cabello.

Dentro de las relaciones y las funciones, la etapa conflictiva e intermedia llamada de “adolescente” no figura en el lenguaje de los pueblos indígenas. Al respecto, el Padre Bottazo lo explica de esta manera: *“La adolescencia, con esos problemas psicológicos de identidad, esas ansiedades, eso no existía porque el niño y la niña llegaban a una madurez sexual, a un desarrollo físico determinado y se casaban y al casarse tenían que dar una prueba, ser un cazador, soportar el frío, el hambre y ser un buen trabajador, entonces pasaba enseguida al mundo de los adultos.”*<sup>189</sup>

Estas prácticas aún ahora son realizadas por los pueblos en Perú y Ecuador. En el caso de Bolivia, debido al doloroso desarraigo y fragmentación de las familias en la época de “patronaje”,<sup>190</sup> se perdieron algunas de estas prácticas. Se recuperó algunas afirmaciones en el taller de investigación participativa realizado con el Pueblo chiquitano, que nos comentan como fue esta época: *“Más antes habían esclavos. Les quitaban a las mamás a sus hijos. Yo no conozco cariño de mi madre, ni de mi padre, porque las señoras de los trabajadores nos ponían a trabajar con todas sus mujeres al chaco, al monte y los hijos quedaban con el patrón, como decir (los llevaban) a un canchón.”* *“Antes, los patrones de antes; ellos pué, no querían ver a las mamás con sus hijos, ellos los recogían, los llevaban. ¿Qué hacían los chicos? Los ponían así, a la puerta, al portón, cuidando que no salga la gallina, que no salgan los patos y si ese chico se descuidaba y dejaba que se vaya una gallina, ya estaba el cinturón. Llueva, haga sur, pobrecitos, sopadingsos con frío debajo el (árbol de) motacú.”*<sup>191</sup> Al separar a los niños de los padres, el objetivo era que olvidaran la lengua y que no conocieran la cultura. Realmente lo consiguieron. En el taller, a diferencia de los otros talleres realizados con los pueblos, no se conocía las formas de relacionarse y organizarse como pueblo



Taller de investigación participativa, Pueblo Chiquitano, abril 2007, Mirjam Guevara

<sup>188</sup> Taller de investigación participativa, pueblos shipibo y asháninka, 2007.

<sup>189</sup> Guevara, 2007k

<sup>190</sup> Época en la que dependían del patrón como si fueran esclavos.

<sup>191</sup> Taller de Investigación participativa, Pueblo chiquitano, 2007.



antes de la “conquista”. Los únicos recuerdos que tenían eran sobre las misiones y sobre el patronato, explicado al inicio del documento.

En el caso de los niños, se pudo recuperar de los niños y niñas shipibo, cuentos y mitos escritos en shipibo. En el caso del Pueblo shuar, se recuperaron cuentos en castellano. En el caso de los niños del Pueblo chiquitano, no se pudo recuperar ningún mito o leyenda, sólo se recuperó cuentos de la época republicana. Los niños y niñas del Pueblo kichwa de Sarayaku se destacaron, no sólo porque conocen muchos cuentos, sino porque en la escuela, cada niño ha elaborado material de lectura con sus cuentos y mitos, como una especie de cuadernitos o libritos pequeños trabajados por ellos mismos, corroborando esta relación generacional entre adultos y niños.

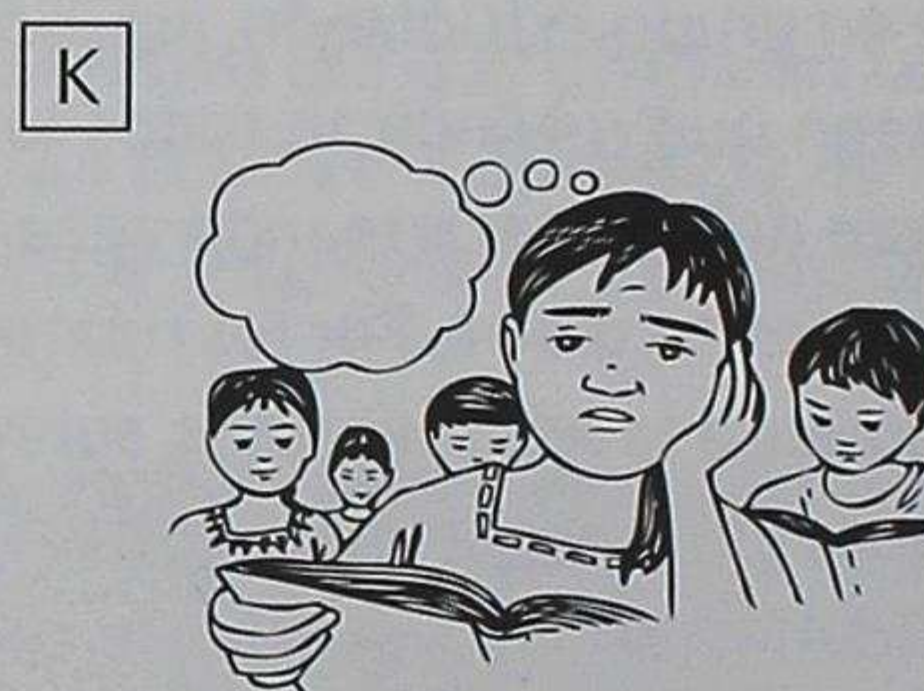
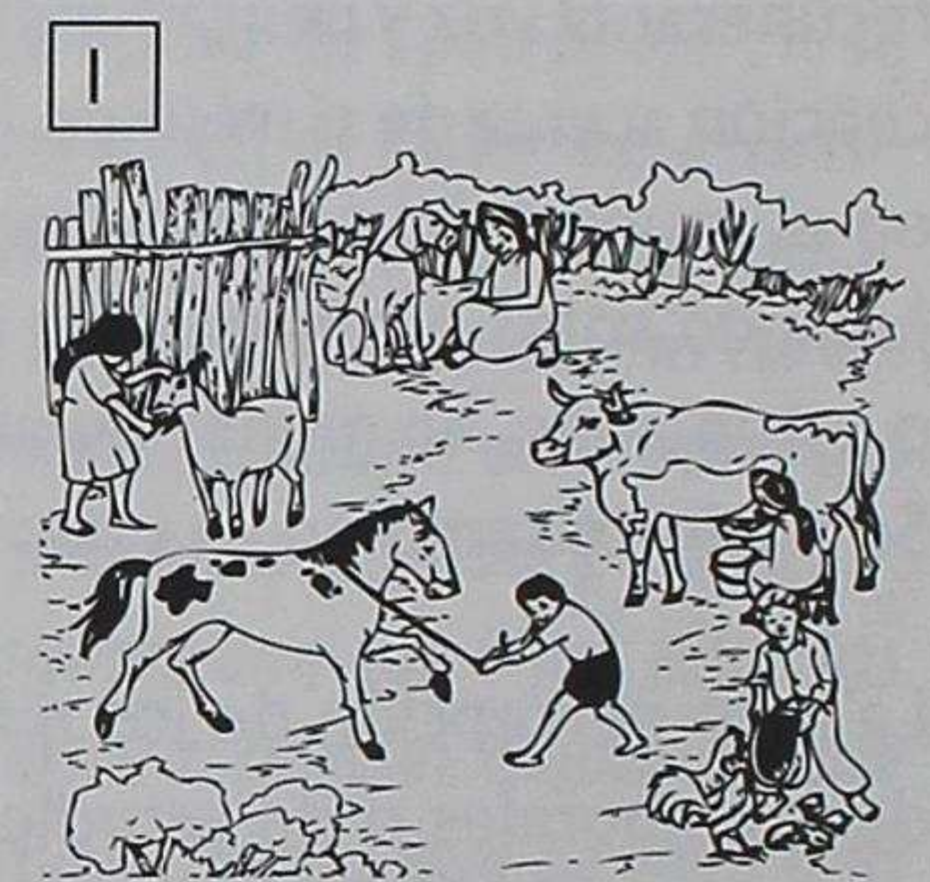
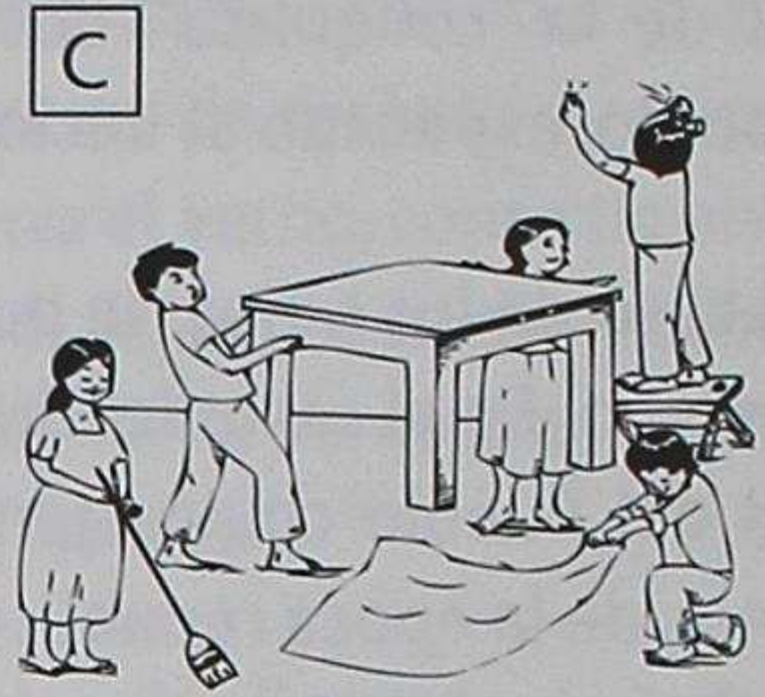
### Percepciones de los niños

En los cuestionarios aplicados se puede evidenciar que es muy significativo el esfuerzo de recuperar la voz y pensamiento de los niños y las niñas indígenas, sobretodo para conocer su percepción acerca de sí mismos. Por ello, destaca significativamente que en todos los pueblos se ven en el mundo del trabajo; generalmente juntos y felices; contrariamente, no se ven para nada jugando solos o tristes en la escuela. En segunda instancia, se ven siempre en grupo trabajando o estudiando, en menor escala se ven jugando en grupo: no conciben realizar actividades solos. Se advierte también una pertenencia complementaria y recíproca con la familia.

La auto percepción de los niños y niñas del Pueblo shipibo es que se miran vinculados a actividades laborales o de estudio, pero siempre en grupo, y reivindican también la pertenencia y la actividad complementaria dentro de la familia. Por su parte, los niños y niñas del Pueblo shuar se muestran siempre en grupo estudiando, jugando y trabajando. Es de hacer notar que en todos los casos hay una imagen que reivindican todos los pueblos a pesar de que se trata de un solo niño; se trata de la imagen del niño acarreado agua. Esta es una práctica esencial, cotidiana y que se la debe realizar de una forma u otra. Por los relatos sabemos que esta práctica se hace en grupo, pero también en un momento la realizan solos, sobretodo cuando empieza el tiempo de la relación de pareja. En los talleres de investigación participativa se pudo conocer una diversidad de cuentos y prácticas de ritualidad vinculadas al acto de conquista y proposición que pasa por este recorrido y el acto de traer agua.

Los niños y niñas del Pueblo chiquitano coinciden en que el trabajo y el estudio en grupo son los escenarios de socialización y vida activa, a los que incorporan un elemento nuevo, no destacado salvo en algún caso por los otros niños y niñas. Se trata del niño frente a la comida. Esta identidad colectiva sorprendentemente mantenida y puesta de manera muy evidente resalta frente a los niños y niñas de las ciudades, cuya tendencia es al aislamiento, al juego solitario, al estudio individual, al juego electrónico que termina por desarrollar su ser individual y egocéntrico frente a la amplitud y necesidad de pertenencia y correspondencia con el otro, en la dualidad complementaria que es manejada como un valor o principio orientador en el mundo indígena.





### Aspiraciones de los niños y niñas

Frente a la pregunta de identificar lo que quisieran ser, los niños y niñas de todos los pueblos manifiestan que aspiran a mantener esta idea del trabajo y el estudio en grupo, el acarreo del agua y un nuevo elemento empieza a formar parte de su aspiración, el alimento diario.

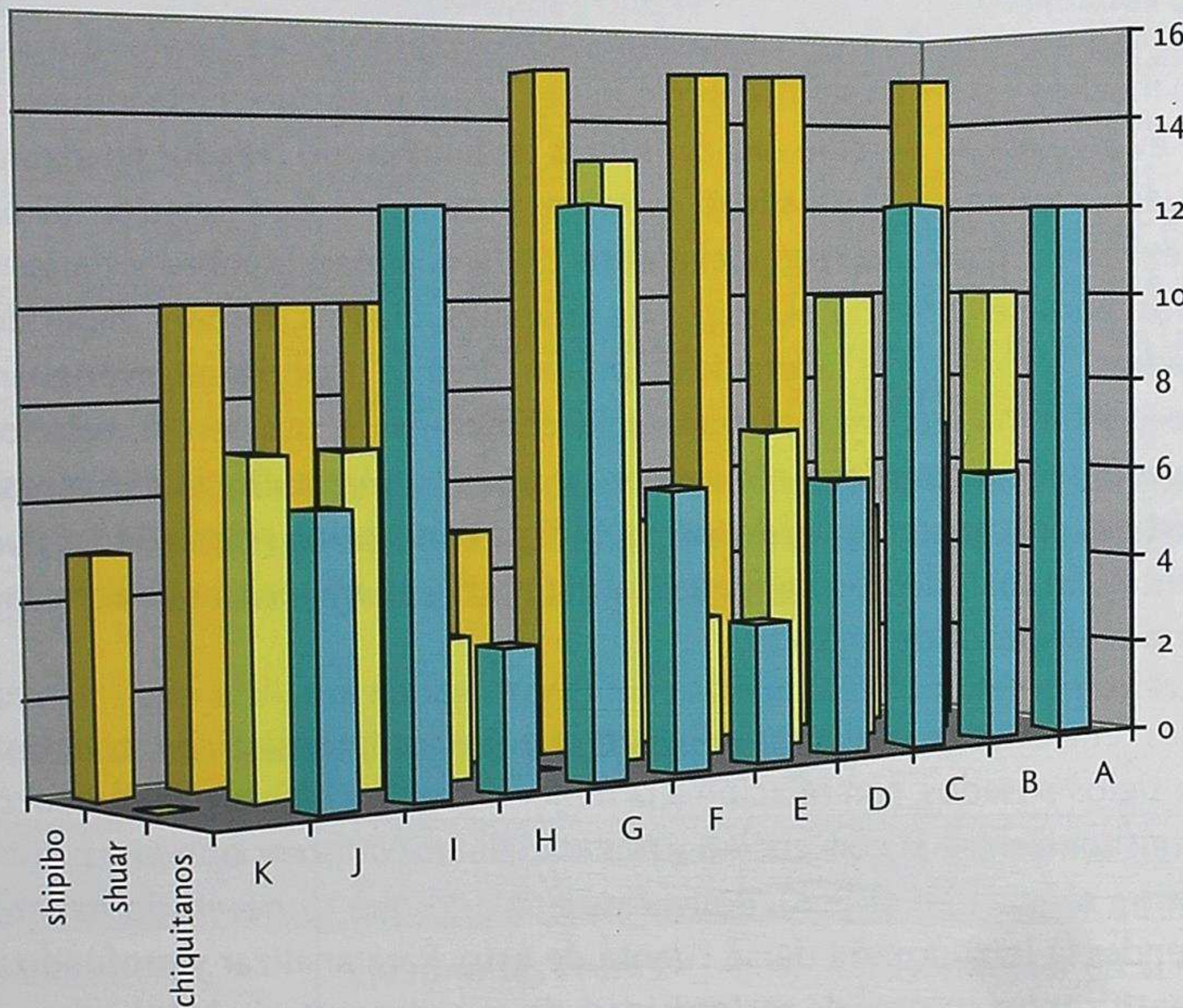
A su vez, queda claramente establecido que no quieren ni aspiran a jugar, trabajar y/o estudiar solos o a estar tristes en la escuela. En el nivel específico de cada pueblo, podemos observar que los niños y niñas del Pueblo shipibo marcan la tendencia en el conjunto, pues las opciones A-C-D y F son aspiraciones casi de la totalidad de los participantes. Estas opciones tienen relación con la felicidad en la escuela, el trabajo en grupo, el estudio en grupo y el acarreo de agua.



Los niños y niñas shuar aspiran a mantener la felicidad en el estudio, que a su vez sea de manera grupal, y también aspiran al juego colectivo. Para los niños y niñas chiquitanos, la aspiración mayoritaria se centra en la felicidad en el estudio, el trabajo en grupo, el estudio en grupo, el juego en grupo y la atención y cuidado de los animales en grupo.



P2 Distribuidos por Pueblos



### 5.3.3 La relación en la dualidad hombre mujer

Para entender las relaciones entre hombre y mujer es importante comprenderlas dentro de un todo. Primero que nada, hemos podido reconocer que ni el hombre ni la mujer son la medida, ni



el centro de nada; son sólo parte de un todo, iguales que los otros seres. Incluso en algunos casos, se los reconoce con menos poder y valor que los otros seres que habitan los mundos.

Desde esta comprensión, la relación entre hombre y mujer no puede ser entendida ni interpretada como en el occidente, donde en el origen de la creación, la mujer sale perdiendo; el dios es masculino, y hace al hombre a su imagen “para gobernar la Tierra.”<sup>192</sup> Luego, “de una costilla tomada del hombre, Dios crea a una mujer.”<sup>193</sup> Claro que a la hora de reproducirse “para dominar la tierra”, de manera contradictoria, nacen de la mujer y no de la costilla. Continuando con la Biblia (a decir de Rius,<sup>194</sup> “esa hermosa tontería”), luego de creado y vivir en el paraíso, por la imprudencia y desobediencia de Eva fuimos desterrados del paraíso, del “huerto del edén”.<sup>195</sup>

La Biblia, el libro de la religión que predominó y predomina en occidente, y con el que llegaron y dominaron los conquistadores, destaca a la mujer como madre, con un único e importante rol: dar a la luz siendo virgen. Destaca también a su hijo Jesús. Jesús es hombre y sus discípulos, que tienen un lugar muy importante, son hombres también. Cuando se menciona a otra mujer, también importante en la vida de Jesús, encontramos a María Magdalena que era una prostituta convertida, y cuando establece una relación entre el hombre y a la mujer, sitúa al varón como la cabeza de la mujer.

A partir de allí, la concepción nos dirige a pensar que el hombre está por encima de la mujer y que ésta tiene que someterse a él. La mujer es culpable del origen de todas nuestras vicisitudes; sólo vale como madre y además virgen. Por esto no son de sorprender los índices de maltrato en el mundo occidental y en el colonizado que señalan las estadísticas.

En las culturas de “Nuestra América” como diría Martí, la diferencia es diametralmente opuesta. Los dioses son muchos y pueden ser hombre o mujer, (a pesar de que con la influencia de las iglesias católica y evangélica, se percibe una presencia de Dios como creador en algunos pueblos y mitos, pero luego recuperan la dualidad hombre y mujer).<sup>196</sup> Con relación al origen de los humanos, no existe un marcado reconocimiento de la dualidad hombre y mujer como en los pueblos andinos, pero se constata el origen de animales, plantas, varón y mujer de una misma forma. Las “madres”, “protectores”, llamados también “dueños” (habría que averiguar desde cuándo se usa ese denominativo, más cercano a la comprensión occidental, relacionada con la propiedad privada) son indistintamente hombre o mujer en las culturas indígenas. A partir de estas características del pensamiento de los pueblos, la concepción no puede ser igual que la del mundo occidental. En los pueblos indígenas, el hombre y la mujer son diferentes y son parte complementaria y recíproca de un todo.

A partir de las entrevistas podemos afirmar que la comprensión de conquistadores y/o misioneros, en siglos pasados, con relación a la mujer como “*un objeto de reproducción y de trabajo*,”<sup>197</sup> es una visión ajena a la concepción y realidad del rol diferenciado en las culturas indígenas. Por supuesto, señalan en el Perú, Bolivia y Ecuador<sup>198</sup> que es necesario haber vivido en el lugar y comprender la lengua, para darse cuenta de esto. Para analizar y profundizar estas afirmaciones e identificar los valores de reciprocidad, de complementariedad y correspondencia en las relaciones de dualidad hombre y mujer, vamos a diferenciar:

<sup>192</sup> Génesis, Capítulo 1, versículo 28 de la Biblia

<sup>193</sup> Génesis, Capítulo 2, versículo 22 de La Biblia.

<sup>194</sup> Autor mexicano, conocido como Rius, famoso por tocar temáticas “para principiantes”

<sup>195</sup> Génesis, Capítulo 3, versículo 23 y 24 de la Biblia

<sup>196</sup> Mito de los Guarayos, Bolivia, ubicado al inicio del documento.

<sup>197</sup> Guevara, 2007k

<sup>198</sup> Guevara 2007 a – 2007 l



- la división de las tareas
- la crianza de los niños
- los espacios de correspondencia ampliada
- los valores de complementariedad desde los espacios sociales

### La división de las tareas

De acuerdo a las valiosas opiniones de los expertos, las relaciones entre el hombre y la mujer se las entiende y se evidencian como de complementariedad: *“Hay tareas que hace el hombre y otras que hace la mujer y eso puede variar de una sociedad a otra,”*<sup>199</sup> *“Cada uno era regente de diferentes campos de acción; la mujer regente del mundo cultural, la casa, la chacra; en algunos casos, la pesca; y el hombre un poco más el mundo de la selva, la cacería en el bosque, lo que los hacia, obviamente igualmente imprescindibles, igualmente importantes.”*<sup>200</sup> Es por esta razón que se hace difícil que *“una mujer o un hombre puedan vivir solos, o sea tienen que formar pareja, o la mujer mayor u hombre muy mayor vive con uno de sus hijos, pero siempre hay esta complementariedad.”*<sup>201</sup>

Dentro de las actividades señaladas por los entrevistados, que corresponden a hombres y a mujeres, podemos constatar esa complementariedad. De manera general, en los tres países se puede reconocer que al hombre le tocan los trabajos que requieren de mayor fuerza física y a las mujeres los roles de la alimentación, las actividades de la chacra, con pequeñas variaciones de cultura a cultura. Sistematizando esta información, podemos organizarla de la siguiente forma:

Acciones	Actividades que le corresponden a la mujer	Actividades que le corresponden al hombre
Chacra	Servir la comida y la bebida. Sembrar.	Preparar la chacra. Cortar los árboles– Tumbar y quemar el bosque
Provisión de alimentos	Recolectar frutos. Cosechar la yuca y otros alimentos.	Conseguir la carne a través de la caza y la pesca en las zonas interfluviales.

En algunas culturas, si bien se entiende que la chacra es el mundo de la mujer, así como el mundo de la selva para cazar y pescar es del hombre, hay algunas plantas como: la ayahuasca, la coca, el tabaco, que en los pueblos participantes siembra el hombre.

En el caso de pueblos que se distinguen por tener más actividades complementarias, observamos el caso del Pueblo cocama que las distribuye de la siguiente forma:<sup>202</sup>

Acciones que realizan juntos	Actividades que realiza el hombre	Actividades que realiza la mujer
Recoger productos de la chacra.	Elaborar las cestas.	Recolectar en la cesta.
Preparar algunos alimentos.	Retostar la farinha (harina) de yuca.	Verificar el sabor adecuado.

<sup>199</sup> Guevara 2007 a – 2007 l

<sup>200</sup> Guevara 2007c

<sup>201</sup> Guevara 2007f

<sup>202</sup> Guevara, 2007f



En el caso de los wawaranis, Alba Moya de Ecuador nos refiere que “antes de ser absorbidos no había prácticamente ninguna diferencia; las tareas de los hombres las podían hacer las mujeres.”<sup>203</sup> En los talleres realizados y las conversaciones mantenidas con los pueblos indígenas, constatamos estas apreciaciones y las complementamos de manera más precisa. Por ejemplo, en el Pueblo shipibo, nos cuentan que había “roles muy propios de la mujer y propios de los varones.”<sup>204</sup>

Cuadro de actividades del Pueblo shipibo:<sup>205</sup>

Actividades en	Actividades que realiza el hombre	Actividades que realiza la mujer
La chacra	Librar todas las malezas más tupidas. Tumbar los árboles más grandes. Sembrar productos muy propios.	Tener sus plantas medicinales en la chacra. Estar más tiempo en la chacra cultivando, limpiando.
	Desmenuzar al árbol, para que pueda secarse más pronto. Sembrar una variedad o especie en toda la chacra.	
La pesca	Pescar en las c'ochas, en los ríos. Traer pescado. Hacer sus flechas.	Cocinar el pescado.

En el Pueblo kichwa nos refieren datos similares. La información obtenida en conversaciones y talleres fue resumida en el cuadro siguiente:

Actividades en	Del hombre	De la mujer
La pesca	Buscar anzuelos. Preparar sus flechas y lanzas para caza y pesca.	Lavar. Cocinar. Atender a los hijos.
La chacra	Limpiar los árboles más grandes.	Administrar la chacra, que le pertenece. Hacer la limpieza.
La comida	Proveer de carne o pescado o palmito u otras carnes que encuentra en la selva	Tener la chicha al día. Tener la comida disponible: plátano, yuca, papa china y otros productos que hay en la selva.

Fuente: Taller y entrevista a Venika Malaver del Pueblo kichwa, presidenta de la parroquia de Sarayacu.

En el taller realizado con los jóvenes de Sarayaku, se pudo recoger opiniones con relación a este tema: “Las mujeres no se dan cuenta de lo que hacen los hombres...pero hay que trabajar juntos. El hombre es quien guía en la minga; la mujer está cocinando. Tal vez la mujer es quien más trabaja, pero el hombre también ayuda. Ambos debemos trabajar por igual.”<sup>206</sup>

De la información recuperada en el taller de la Comunidad de Arutma Kakarmay, se puede evidenciar que la diferenciación de las actividades entre los shuar es la misma con relación a la chacra, la pesca y la caza.

En los Pueblos chiquitano y sirionó, a través de la información que se recuperó de las conversaciones y de los talleres, se observan actividades similares a las descritas por los otros pueblos.

<sup>203</sup> Guevara, 2007g

<sup>204</sup> Guevara, 2007b

<sup>205</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shipibo, 2007.

<sup>206</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo kichua, 2007.



Asimismo, en documentos que nos refieren épocas anteriores a la colonia, encontramos que la distribución de las actividades fue similar a las señaladas por los otros pueblos, donde las funciones estaban claramente diferenciadas para los hombres y las mujeres.

Por ejemplo, las investigaciones realizadas por Birgit Krekeler para el seminario de antropología de la Universidad de Bonn, en Alemania, refieren que *“respecto a la división del trabajo, disponemos solamente de un dato de Schmidel<sup>207</sup> sobre los carcoques gorgotokis: Son mujeres hermosas. No hacen otra cosa que coser y cuidar la casa y el hombre solo tiene que ocuparse del campo y de todas las necesidades.”*<sup>208</sup>

Lehm Zulema<sup>209</sup> describe que las tareas propias de mujeres eran sembrar la yuca en los chacos (huertos), elaborar la chicha, fabricar platos y tinajas de cerámica, cocinar, buscar leña, traer agua, lavar, hilar, tejer y llevar el plátano y la yuca de los chacos a la casa. Los hombres, en cambio, se dedicaban a la tumba de vegetación, a la cacería y a los productos y recursos considerados masculinos, como el maíz y el tabaco.

De la misma forma, señalan que actividades como la elaboración de la chicha *“constituía un mecanismo sólido de articulación y complementación entre los géneros.”*<sup>210</sup>

Como en los otros pueblos, las tareas para hombres y mujeres se resumió en el siguiente cuadro:

Actividades en los Pueblos chiquitano y sirionó:

Actividades en	Actividades de mujeres	Actividades de hombres
Chaco	Sembrar la yuca, plátano.	Tumbar vegetación, sembrar productos como el maíz y el tabaco.
Artesanía	Fabricar platos y tinajas de cerámica hilar, tejer.	
Caza y pesca	Cocinar.	Cazar, preparar sus flechas y lanzas, los anzuelos, pescar
El preparado de alimentos	Elaborar la chicha, cocinar, buscar leña, traer agua, lavar.	

La destreza para cazar, para pescar y sembrar y todas las técnicas que cada una de estas actividades necesitan, las aprenden en un acto de correspondencia de las “madres”, guardianes o espíritus de esos mundos.

De los trabajos realizados en los talleres recogemos una frase dicha y escrita *“Nos mantenemos unidos para el trabajo, para ponernos de acuerdo, para producir nuestros alimentos, para la lucha, para tener valor, para comer y para celebrar.”*<sup>211</sup>

<sup>207</sup> Schmidel, 1962

<sup>208</sup> Krekeler, 1995

<sup>209</sup> Lehm, 1996

<sup>210</sup> Lema, 1997

<sup>211</sup> Taller de investigación participativa, Pueblos asháninka y shipibo, 2007.





Taller de investigación participativa,  
Pueblo Shuar, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

### La crianza de los niños

En la tarea de crianza de los niños también podemos identificar claramente los valores de correspondencia y reciprocidad entre la pareja; la pareja con los niños y niñas.

*“La tarea de cuidar a los hijos es una tarea eminentemente de los padres. Le corresponde, en una etapa inicial a la mamá; le corresponde otra etapa a los padres y finalmente, el mayor tiempo les toca a los abuelos porque con ellos van a pescar, con ellos van a la caza, con ellos van a traer productos cultivables.”<sup>212</sup>*

La primera infancia es una labor encargada a la mujer, porque de los dos, es la única que puede amamantar. El niño y la niña comparten la vida de la comunidad inicialmente con la madre quien los “carga”. Como se trasladan junto con ella, tienen la oportunidad de participar de todos los espacios. Cuando ya caminan, la tarea se vuelve complementaria y recíproca entre la pareja y; de la pareja con los niños, ya que los niños se van de la mano del papá y las niñas se van de la mano de la mamá. Complementando estas afirmaciones, del estudio documental, podemos señalar que: *“desde muy pequeños van aprendiendo las tareas que les tocará realizar cuando sean mayores. Este aprendizaje se desarrolla normalmente imitando a los adultos y los niños no lo sienten como una carga, a pesar de que aprenden muchas destrezas que los niños de la ciudad adquieren sólo cuando ya son adultos. Así, todos los niños cuidan a los menores, frecuentemente niñas y niños aprenden a cocinar y especialmente los varones ayudan a los padres en las labores agrícolas.”<sup>213</sup>*

La diferencia encontrada entre los pueblos es que en el Pueblo shipibo, los niños van con el abuelo y las niñas con la abuela; y en algunas actividades, por ejemplo, en la chacra, las niñas y los niños van con la abuela, tal como se describió en el acápite anterior.

En la actualidad estas formas de relacionarse han cambiado. Las actividades y los contextos son otros. Con el objetivo de profundizar sobre las percepciones de las actividades que desarrollan

<sup>212</sup> Talleres de investigación participativa, pueblo shipibo y ashaninka

<sup>213</sup> Riester, 2004



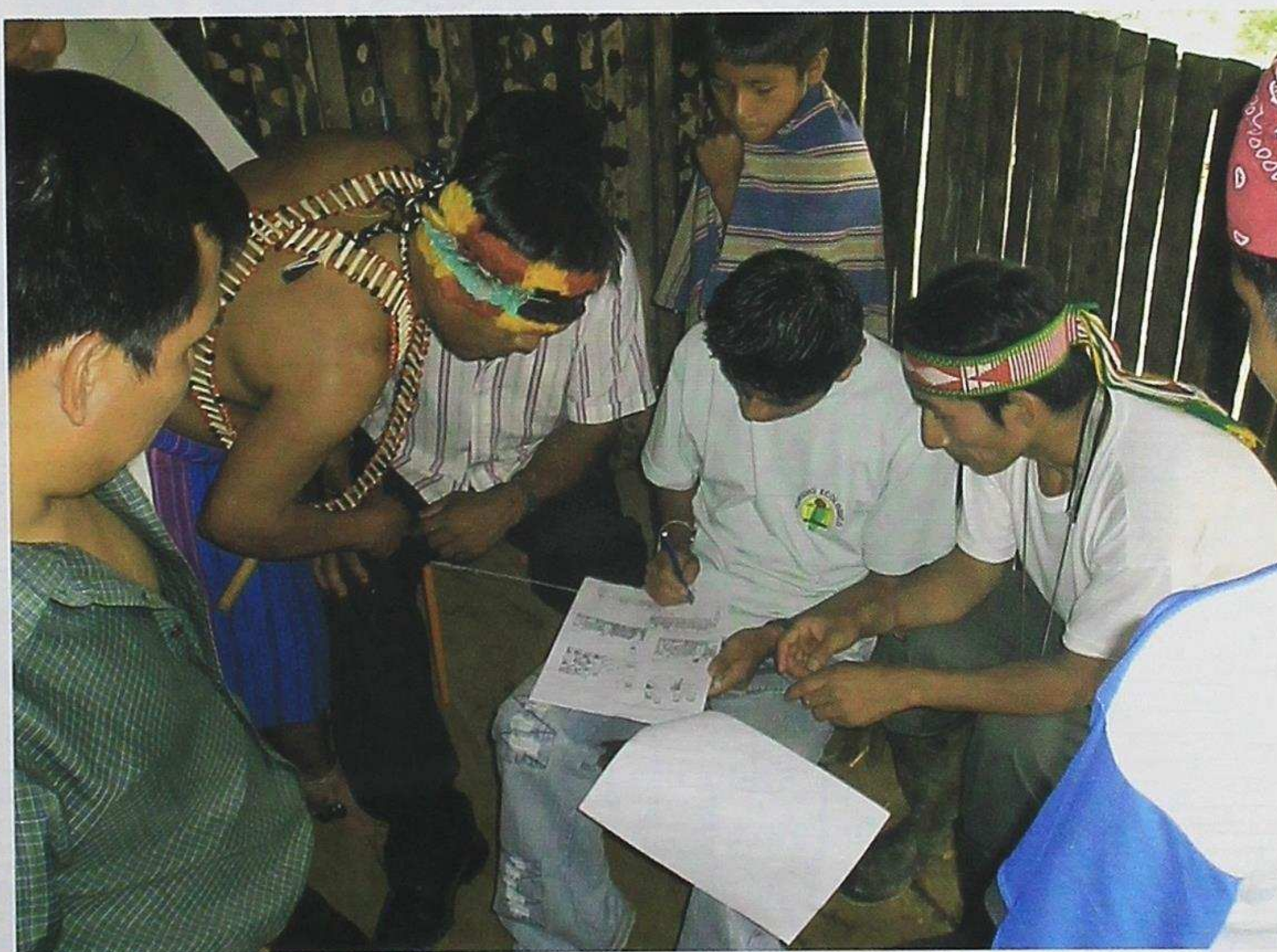


Taller de investigación participativa,  
Pueblo Shuar, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

hombres y mujeres en nuestros días, se aplicaron cuestionarios gráficos, los mismos que son descritos a continuación.

### Percepciones de los hombres

En los cuestionarios gráficos aplicados de manera grupal, una de las preguntas estaba referida a las actividades que realizaban hombres y mujeres. Respecto al tipo de hombre indígena, la pregunta presentaba dibujos con elementos relacionados a las habilidades que debería tener, los conocimientos y prácticas que podría desarrollar, la apariencia que los destaca y las actitudes que se reflejan frente a la familia, el trabajo, la participación política, las labores agrícolas, textiles, de caza y hasta de confrontación y generación de violencia.



Taller participativo, llenado de cuestionarios,  
Pueblo Shuar, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

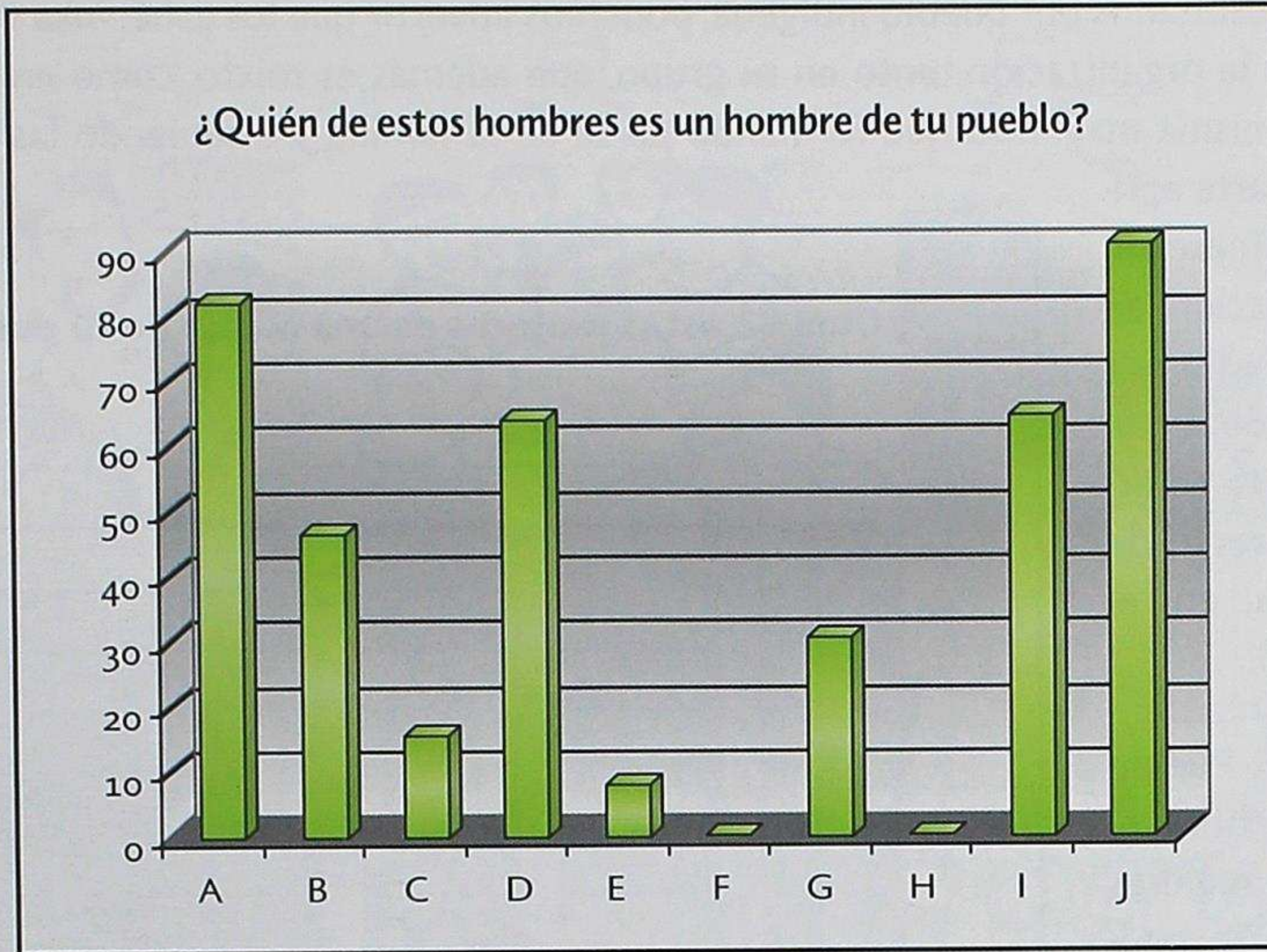


En conjunto, todos los participantes de los cinco pueblos coinciden en que el hombre indígena es aquel que se dedica a los textiles, forma parte de la vida familiar, comunitaria y es actor en las movilizaciones. En menor intensidad perciben que el hombre es el que prepara los alimentos, es cazador. Se puede advertir que hay percepciones que presentan al hombre indígena como aquel vinculado a las labores agrícolas, o al que descansa mientras los demás trabajan. Ser violento o tener la apariencia de hombre occidental no entra en el tipo de hombre indígena, desde la percepción de los participantes.

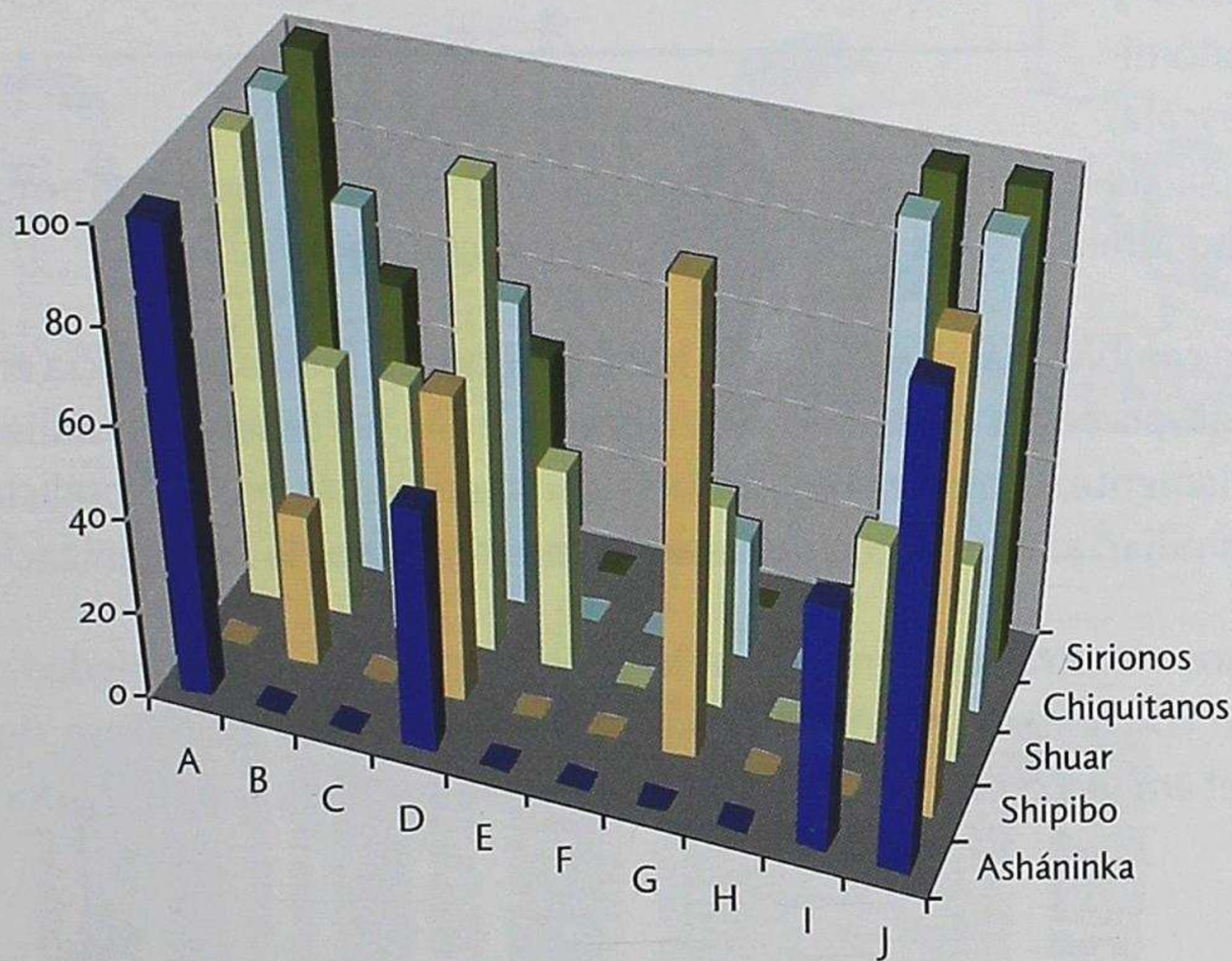
Esta caracterización a nivel específico por pueblo nos muestra que, excepto para los shipibo, para todos los otros pueblos el hombre indígena está muy relacionado con su familia y comparte el cuidado de sus hijos. Del mismo modo, para todos, excepto los chiquitanos, el hombre es tejedor artesano. Con mayor fuerza en el caso de los pueblos indígenas de Bolivia, se visualiza al hombre como el que participa de las movilizaciones. En menor escala, se muestra este tipo de hombre en los pueblos shuar y asháninka y prácticamente esta imagen más política no aparece en los shipibo. Más bien, destaca con mucha intensidad su carácter de cazador, seguido de los shuar y, en menor magnitud, los chiquitanos. Sobre todo los shuar de Ecuador, pero también en el caso de los chiquitanos de Bolivia y los shipibo de Perú, esta caracterización nos muestra un hombre con capacidad organizativa, de liderazgo y de aplicación de la deliberación y complementariedad comunitaria. Otro rasgo sobresaliente es mostrar al hombre preparando sus alimentos, destacado por los chiquitanos, seguido de los sirionós y los shuar y, en menor escala, aparece en los shipibo. Curiosamente, no aparece esta referencia en los asháninka. Tal como se ve en los gráficos y dibujos a continuación:







¿Quién de estos hombres es un hombre de tu pueblo?



**Percepciones de las mujeres**

Acerca del tipo de mujer indígena, las percepciones de los encuestados fue la siguiente:

En general, las mujeres de los pueblos indígenas participantes en la investigación resaltaban que una mujer de su pueblo es, sobretodo, una líder de su grupo y en seguida, es mujer, madre de familia y tejedora: y en segunda instancia, es una mujer que integra la movilización de su pueblo. Por encima del 50% las participantes indicaron que es una mujer agricultora. Podemos ver la gran importancia que se le da a la pertenencia de la mujer a un grupo y a la organización, luego a la familia, resaltando su carácter de tejedora y cultivadora dentro del ámbito económico.



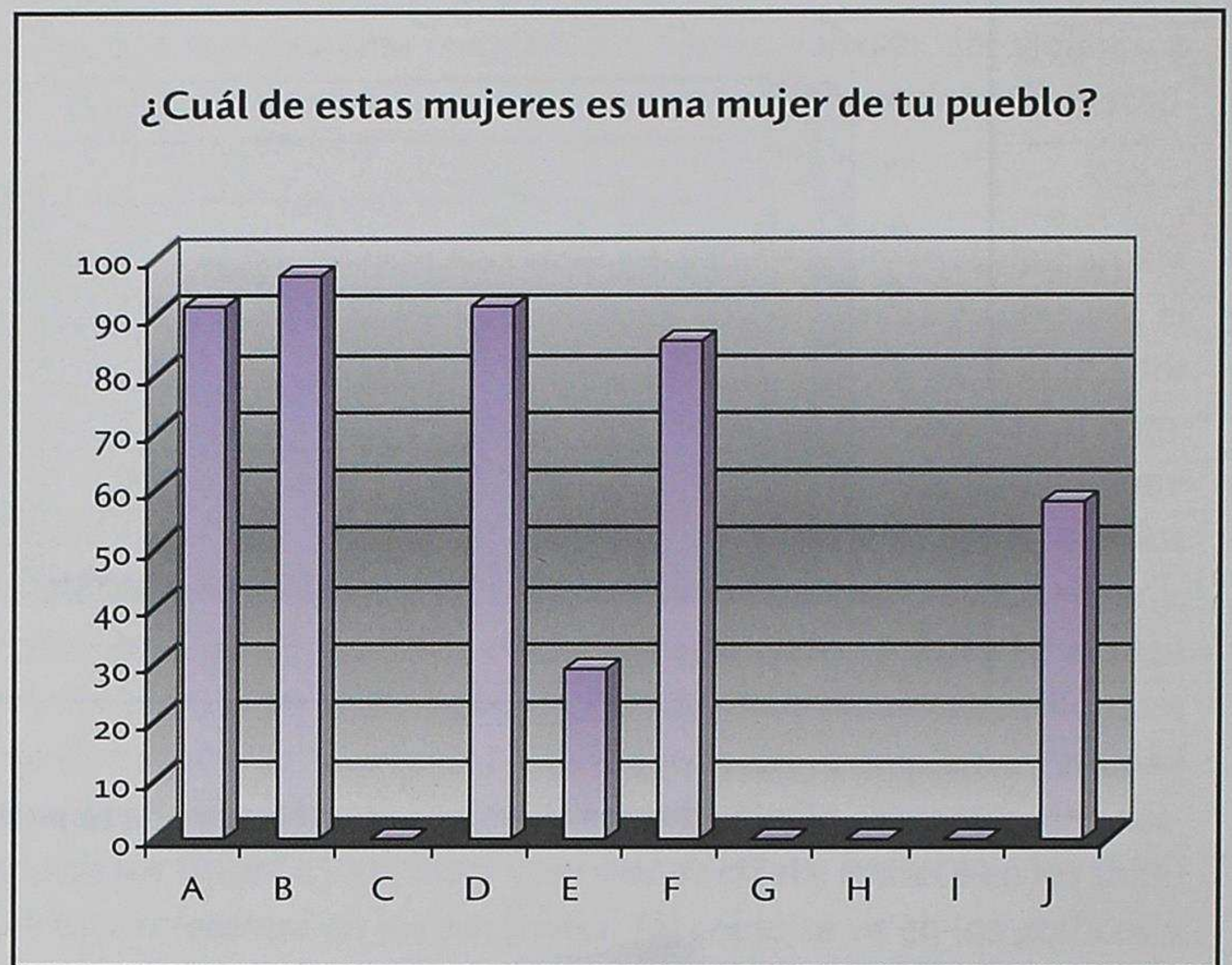
Si vemos los resultados por pueblo indígena, podemos advertir que los asháninka ven a la mujer incorporada a la organización tanto en su grupo, que además es mixto, como en las movilizaciones, en la misma magnitud que formando parte de la familia y asumiendo las tareas como tejedora. La parte agrícola y de comercialización o selección de los productos esta por debajo del 60% de respuestas. Esta característica aparece de igual manera en el Pueblo sirionó.

En el caso del Pueblo shipibo, más bien el 100% de las mujeres dicen que se reconocen como parte del grupo y como tejedoras; es decir, en un ámbito organizativo y en un rubro económico. En menor escala,

acercándose al 60% de las respuestas, señalan que se reconocen mujeres formando parte de la corresponsabilidad familiar, en la movilización y como cultivadoras.

La mujer shuar, en cambio, manifiesta que se identifica por su fuerte presencia en la organización tanto a nivel de grupo como en las movilizaciones y en la pertenencia familiar y en el trabajo agrícola. Contrariamente, la mujer chiquitana se caracteriza más por su condición de tejedora y de pertenencia familiar: y en segunda instancia como miembro de la organización.

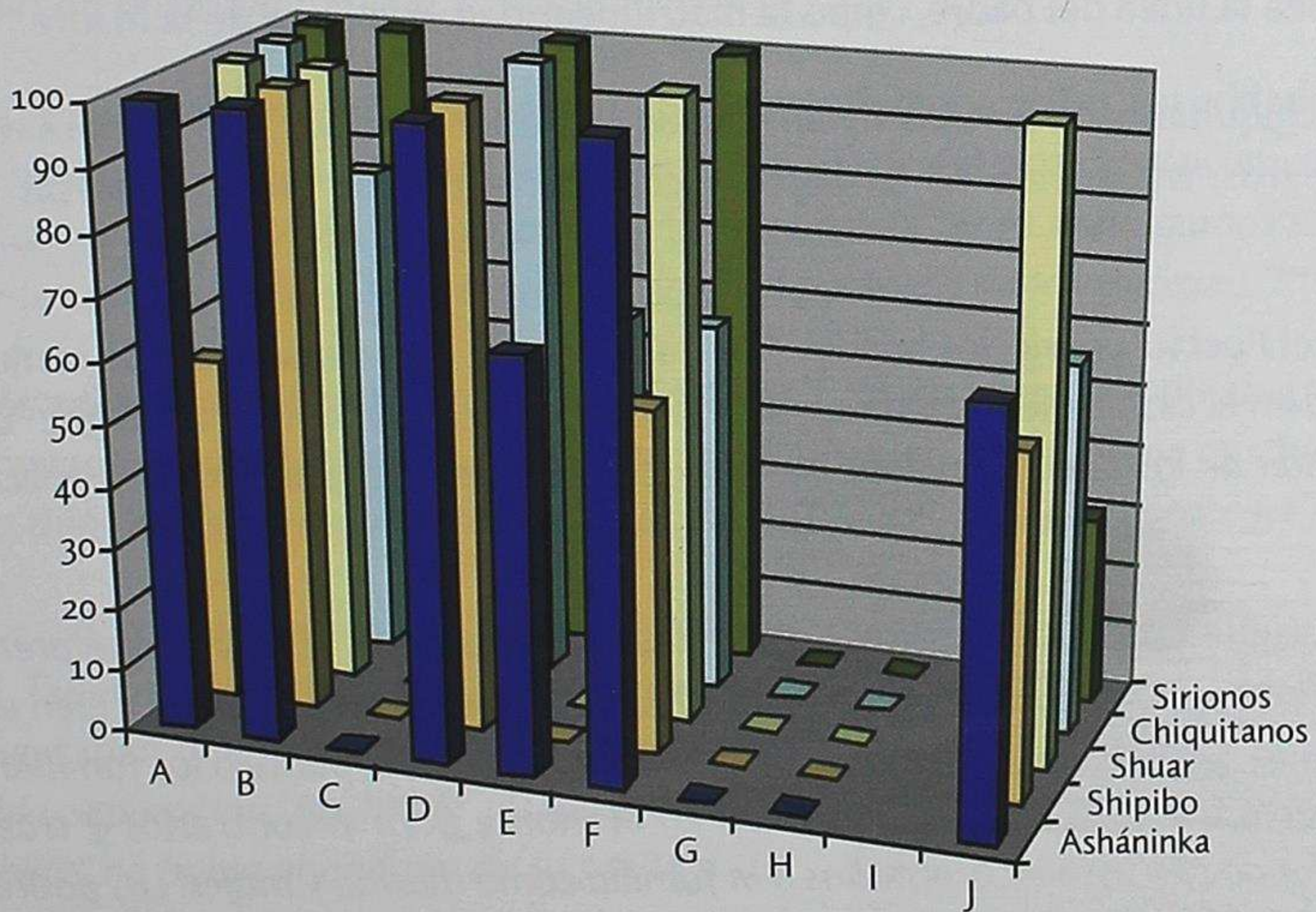
Estos elementos nos muestran que, en general, hay una fuerte complementariedad practicada dentro de la organización comunitaria, aunque esta situación se relativiza en el caso de los chiquitanos. Mientras que en el ámbito económico productivo resaltan su condición de tejedoras, excepto en el Pueblo shuar.







¿Cuál de estas mujeres es una mujer de tu pueblo?





## Los espacios de correspondencia ampliada

En la mayoría de los pueblos, el espacio definido para vivir es con la familia de la mujer. Al respecto, el Padre Jaime Regan hace una diferenciación entre los pueblos shipibo, asháninka y cocama.<sup>214</sup>

Nos explica que en el caso de los shipibo, el hombre se traslada a la casa de la familia de ella y tiene que *“estar al servicio de sus suegros y tiene que cazar, pescar, traer leña. Los padres van viendo si el hombre sabe trabajar bien, mantener una familia según sus tareas y si trata bien a su esposa”*. La mamá de ella es la que decide si es ese el hombre que le conviene o no a su hija y si le conviene, el hombre se traslada a la casa de ella.

Las conclusiones de los trabajos en grupo presentadas en los talleres, señalan que *“en el pueblo shipibo antiguamente los padres, el papá y la mamá, decían con quién se casaba su hija. Buscaban un trabajador, un cazador y hacían reunir con su hija, y la hija tenía que hacer caso porque eran sus padres. A una niña que recién está naciendo ya escogían su pareja”*.

Entre los asháninka, el hombre se traslada a la casa de la mujer y se queda viviendo allí. Cuando llegaba la hora de construir su casa, la hacía cerca de la casa de los suegros donde habían vivido hasta ese momento. Antes de casarse, complementan en los talleres, *“Tenía que ir al monte para cazar algo, algo para que puedan valorar el padre y la madre de la mujer. Como va a ser su yerno, algo que le pueda servir a su mujer. Los padres les enseñan a sus hijos a ser buenos trabajadores, cumplir el compromiso con la mujer y la mujer con el marido”*.<sup>215</sup>

En el caso de los cocama, la costumbre es que el hombre pase tres años al servicio de sus suegros y luego de ese tiempo vuelve a vivir con la familia de sus padres en compañía de su esposa.

El Pueblo kichwa establece que la residencia es “patrilocal”, es decir, la esposa se traslada a vivir en la casa de los padres del esposo y es considerada parte de esa familia. Nos cuentan que se acostumbra un período de prueba en el que el novio debe trabajar en la casa de su futuro suegro por un corto tiempo; pero, una vez contraído el matrimonio, la regla “patrilocal” se cumple. Con relación al sistema de descendencia, se puede señalar que es bilateral: considera tanto la patrilinealidad o sea la línea del padre, como la matrilinealidad, o la línea de la madre.

En el Pueblo chiquitano, las parejas vivían con los padres de la mujer, y el hombre tenía que ayudar a sus suegros, trabajando en su chaco y compartiendo con ellos las presas cazadas y la pesca.<sup>216</sup>

Asimismo, en el Pueblo sirionó, los hombres se trasladan a la casa de la madre de la mujer. Luego el hombre, como en el caso de los asháninka, hace su casa cerca de la casa de su suegra: *“Las relaciones con la mujer son de igualdad completa pues la diferencia de roles por sexo no implica un sistema jerárquico.”*<sup>217</sup>

Al respecto, Leigue Castedo nos dice que en el pueblo guarayo, *“El joven que pretendía a una muchacha se trasladaba a vivir en el ambiente familiar y declaraba su amor y bien era aceptado o bien rechazado. Cuando se notaba inseguridad en las parejas, el padre o los familiares daban un tiempo de libertad, a cuyo término entraban en el monte para encontrarlos y traerlos al seno familiar, quedando con esto incorporados a la familia como marido y mujer. Los padres, sin mayor obligación, les proporcionaban los utensilios y artefactos que les eran necesarios, sin ceremonia ni*

<sup>214</sup> Guevara, 2007f

<sup>215</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo asháninka, 2007.

<sup>216</sup> Riestler, 2004

<sup>217</sup> Díaz, 1998



aparato alguno. Sin embargo, había veces que los padres o familiares hacían convite de chicha y comestibles en honor del nuevo hijo o hija. “Tucusim Tivá” era el nombre de este festival por el cual se reconocían nuevos padres y nuevos hermanos.”<sup>218</sup>

Los matrimonios eran acuerdos establecidos entre familias. En los talleres, una participante asháninka nos explica que cuando ya se arreglaba, “les entregaban a sus esposos de 8 años o en la barriga, (antes de nacer) pero estos esposos debían durar hasta la muerte. Ahora ya no, duran hasta que se dejan. Era como una ley, ahora nosotros queremos llevar (hacer lo de antes) otra vez. Debe ser así como antiguamente nuestros ancestros, a pesar de que no tenían sus estudios, sus escuelas, ellos no conocen, pero tenía una ley que era respetar entre marido y mujer”.

Este arreglo entre familias, iniciado muchas veces con la entrega simbólica desde la barriga o desde los 8 años, no se podría interpretar, como decía el Padre Juan Bottazo, desde nuestra percepción y concepción, como un matrimonio de niños. “El matrimonio de niñas para nosotros sería un crimen, es un abuso; pero allá se lo ve en otra forma. Los lazos familiares ya están establecidos por la tradición y no es que uno se casa con la niña y va a establecer una relación sexual con la niña, sino que espera a que madure sexualmente”.<sup>219</sup> Este arreglo, sobre todo, era una forma de articular familias, de hacer más fuertes y complementarias las uniones entre familias.

Otro aspecto que es diferente a la concepción occidental es que algunos pueblos, por ejemplo, el shipibo, shuar y sirionó de Perú, Ecuador y Bolivia respectivamente eran matrimonios poligámicos. Al respecto, el padre Jaime Regan<sup>220</sup> del Perú, argumenta que “tenían más de una esposa, sobre todo en los pueblos guerreros donde morían más hombres jóvenes.” Nos aclara que en esta relación lo ideal es que sean hermanas o por lo menos primas. En algunos casos, es la primera esposa la que invita a su hermana menor a unirse con el mismo hombre.

En el Ecuador, el padre Juan Botazzo nos dice que “En la poligamia... hay que tener en cuenta que cómo es una sociedad guerrera. Mueren muchos varones, habiendo mucha mortalidad en guerra, evidentemente hay más mujeres, no por que nazcan más mujeres sino, porque sobreviven más mujeres. Entonces, en una sociedad de selva... en una organización familiar, las mujeres solas no pueden sobrevivir, porque hay una división estricta del trabajo según los sexos, de manera que deben integrarse a un grupo familiar.”<sup>221</sup>

Asimismo, refieren que la poligamia se presentaba principalmente en las autoridades de los pueblos, en los chamanes, jefes o caciques. Por ejemplo, a partir del estudio documental se puede afirmar que los matrimonios en los pueblos de la chiquitanía “eran monógamos en su mayoría. La poligamia se conocía, pero sólo se la menciona en el contexto de los caciques.”<sup>222</sup>

En uno de los talleres de investigación participativa,<sup>223</sup> estaba presente un chamán shipibo y cuando los jóvenes mencionaban con orgullo que eran un pueblo que “tenía muchas mujeres”, él desde su silla dijo “no teníamos muchas mujeres para dominar, sino para proteger”.

Al referirse a las uniones afectivas entre hombre y mujer, en el Taller de investigación participativa los shuar argumentaban que “El matrimonio era una sola vida, no había separación, no había abandono de la mujer a sus hijos, no había abandono de su padre a sus

“NO TENÍAMOS MUCHAS MUJERES PARA DOMINAR SINO PARA PROTEGER.”

<sup>218</sup> Leigue, 1997

<sup>219</sup> Guevara, 2007k

<sup>220</sup> Guevara, 2007f

<sup>221</sup> Guevara, 2007k

<sup>222</sup> Krekeler, 1995

<sup>223</sup> Taller de investigación participativa, pueblos shipibo y asháninka, 2007.



hijos, a su esposa jamás. Sólo la muerte podía dejar abandonado a su hijo, esposo o esposa. Tampoco había abusos como hoy. Las mujeres, salen siendo casadas, salen porque yo tengo derechos, tengo que salir. Igual los hombres salen, anteriormente los hombres eran serios, aunque tenían varias mujeres, el hombre amaba por igual a tres, cuatro mujeres. Podía dar casa construida por igual, comida, vestimenta, alimentación por igual; a ninguno le daba privilegio, claro que había primera mujer, segunda mujer.”

“La mujer también respetaba a su esposo, los hombres también respetaban a sus mujeres, hoy hay mucha separación y los hijos abandonados, es uno de los problemas que estamos enfrentando como Pueblo shuar.”<sup>224</sup>

En la presentación de los trabajos en grupo, complementaban señalando: “Digo esto también; el hombre y la mujer shuar, crearon una música sagrada para dirigirse a sus amantes, a su mujer, a su ser más querido para que no pueda odiar, para que no pueda despreciar.”<sup>225</sup>

En los talleres con los shipibo y asháninka se comentaba que una forma de enamorar a los shipibo eran “las pulseras”. “Las chicas shipibo fabricaban unas pulseras que tenían unos luceros que salen a las cuatro de la mañana. Entonces, cuando una chica quería atar a un hombre, fabricaba en secreto una pulsera y ahí ponía como símbolo un lucero, que significaba que a la hora de salir el lucero, el hombre regresaba a su casa (Ésta pulsera le entregaba). Cuando venía por el camino, la chica soltaba el lucero en el camino. Si le quería, el varón recogía el lucero y si no, agarraba el lucero y lo tiraba.”<sup>226</sup>

El Padre Juan Bottazo hacía un análisis interesante sobre estos valores de complementariedad y amor explicando que “Desde nuestro punto de vista, nosotros siempre pensamos que lo máximo de nuestra cultura es que en el matrimonio prime el criterio personal: tú me gustas, yo te gusto: entonces el amor ha estallado entre nosotros y seremos felices toda la vida. Esta visión es ajena a estos pueblos. Generalmente, ni el hombre ni la mujer escogen; son los dos grupos (familiares) quienes encuentran una forma de alianza. Entonces se casan y después aprenden a quererse, pero nunca expresan en forma pública el cariño.”<sup>227</sup>

Uno de los aspectos valorados en todos los talleres eran las uniones duraderas de antes. A través de estos relatos podemos identificar que el matrimonio o la unión entre hombre y mujer no era un asunto sólo de dos, nuevamente esta pareja forma parte de un todo integrado. De esta forma lo explicaban los shipibo: “La unión entre hombres y mujeres adultos es preocuparse por el bienestar de la mujer, por la alimentación, por la salud, preocuparse por la vestimenta. De una mujer hacia el varón, es preocuparse por ofrecerle platos especiales en la comida; se preocupa cuando atiende a las familias del varón, y el varón a la familia de la mujer.” El afecto, el cariño y el amor trascienden, no sólo es entre dos personas, trasciende a la familia. Muchas veces, el concepto de la relación entre hombres y mujeres ya convivientes es que, no sólo se quiere al varón, sino también debe quererse a toda la familia.

“LAS NORMAS SOCIALES NOS PERMITEN ESTAR INVOLUCRADOS CON LOS DEMÁS PERO NO DOMINADOS.”

Al respecto y como siempre desde las voces de los pueblos indígenas, es que podemos comprender mejor cuando nos explican sobre la verificación de estos valores de correspondencia mutua:

<sup>224</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shuar, 2007.

<sup>225</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shuar, 2007.

<sup>226</sup> Taller de investigación participativa, pueblos shipibo y asháninka, 2007.

<sup>227</sup> Guevara, 2007k



*“No cabe autodirección porque las normas sociales nos permiten estar involucrados con los demás pero no dominados. Primero dependemos de los padres cuando somos niños, jóvenes, los padres siguen teniendo la potestad. Luego de la juventud, cuando llegas a tener tu esposa, todo está interrelacionado, hasta los suegros te controlan, las suegras; todo es interdependiente, no hay un proceso propio de auto dirección, —solito yo hago las cosas no, no hay—. Pero, en la actualidad, los jóvenes están orientados a eso, con todos esos conceptos que nos dan.”*

Cuando se pregunta si es pesado o difícil este “control” de las suegras, responden *“No, no es penoso, es lindo, porque es una forma de protección, de cuidar de ser dependiente de la suegra. Está orientado a cumplir normas; simplemente es un intercambio de trabajo, de experiencia, de comida, de buenas relaciones. Cuando un hombre llega a tener su mujer, la suegra le regala una túnica, una “kushma” al varón. Entonces, recibir ese objeto de una suegra es una forma de dependerse y tú no puedes abandonar o despreciar esa túnica, por ejemplo, no poniéndotela. Tienes que ponértela porque te han apreciado y por eso te la han dado y es un honor para el varón ponerse algo que ha sido hecho por su suegra. Le retribuyes con su leña, con su pescado, con su buen comportamiento.”* *“Hay una relación de interdependencia quieras o no, y cuando te separas de una mujer que ahora ocurre, tienes que dejar todas las cosas que te han dado, y eso para un shipibo es desprestigiarte. Entonces, es complicado.”*<sup>228</sup>

“TODO ES  
INTERDEPENDIENTE,  
NO HAY UN PROCESO  
PROPIO DE AUTO DIRECCIÓN,  
—SOLITO YO HAGO LAS  
COSAS NO, ESO NO HAY”

### Valores de complementariedad desde los espacios sociales

En los espacios sociales es muy probable que las mujeres no participen y aparentemente se vean excluidas de las decisiones. Al respecto, personas que han podido convivir y dominar la lengua, refieren que ésta apreciación dista mucho de lo que realmente sucede en la realidad.

Esta apreciación deviene de que en las casas como las de los shuar, achuar o los shipibo, el lugar de la mujer es el lugar del fuego: “las mujeres son encargadas de conservar el fuego en la familia.”<sup>229</sup> Ese es el lugar donde se prepara la comida, y el otro espacio definido es el área social. Nos dicen que en público, en los eventos sociales, la mujer no aparece, está siempre atrás y sólo entra para servir la chicha. Aparentemente, esta no presencia física en el lugar da la impresión de que las mujeres no deciden, no participan, pero ésta no participación pública no significa no formar parte de las decisiones. Todos los entrevistados de los tres países concuerdan en decir que los niveles de decisión son privados y que las mujeres deciden en forma complementaria con los hombres.

A manera de ejemplo podemos presentar algunas citas textuales y opiniones al respecto:

*“Se ve si una pareja se lleva bien. Tú lo ves. Llega el momento en que el marido pone la cortina y escuchas todo lo que hablan, cómo el marido consultaba a la mujer, cómo las mujeres se enteraban de todo y sabían de todo. No me atrevo a decir con toda franqueza si esto ha perdido relieve o no, no lo sé, intuyo que no, que no se ha perdido, pero no me atrevo a contestar como antes. Yo lo decía legítimamente hace 30 o 40 años.”*<sup>230</sup>

*“Yo veía, por ejemplo, cuando había una asamblea en la comunidad, en general los que estaban adelante eran todos hombres. Las mujeres se sentaban siempre allá, al fondo. Los que tomaban la palabra, los que hablaban, eran todos hombres. Después pensé: aquí en la asamblea, las mujeres*

<sup>228</sup> Guevara, 2007b

<sup>229</sup> Guevara, 2007o

<sup>230</sup> Guevara, 2007p



*se quedan calladas, pero cuando regresan a la casa sola con el marido, la mujer puede decir su opinión, hacer valer su opinión con el marido, pero hacia afuera se ven sólo los hombres y las mujeres no.*<sup>231</sup>

*“Una mujer habla bajito y la otra continúa en un corrillo como dirían los españoles. Mientras que el hombre está en manifestación, porque está mas acostumbrado a hablar en público, la mujer le dice al marido y el marido habla lo que la mujer le dice.”*<sup>232</sup>

*“A nivel social, la mujer tiene un papel más predominante que el varón. Lo que podíamos llamar el tejido social, allí se maneja más la mujer, pero hacia afuera el varón es mucho más que la mujer. Hay una imagen de que el varón maneja, pero se va a dormir y allí la mujer le dice a su marido; oye está esto... entran a ese proceso.”*<sup>233</sup>

*“En la asamblea la mujer no entraba, estaba afuera. Cuando aprendí la lengua, supe que él decía —Mira, está diciendo que vamos hacer una chacra, ¿Qué vamos a hacer? Y ella le decía... En realidad, las mujeres shipibo tienen ese poder de decisión, porque él preguntaba y ella le decía si o no. Ella no estaba en la asamblea, pero ella tomaba las decisiones.”*<sup>234</sup>

*“Aparentemente no lo demuestra. En público, el hombre jamás le dirá a la mujer: Oye qué te parece. Inclusive las mujeres son estrictamente excluidas de las conversaciones de los hombres, porque la casa shuar no tiene divisiones, pero tiene una división de espacios sumamente rígida: las mujeres están en la cocina, pero desde la cocina las mujeres dirigen toda la conversación. Tú no te das cuenta, pero a veces con una risa, con un comentario, con una pequeña intervención en voz baja. Los hombres están atentísimos a lo que opine la mujer, la mujer anciana. Así que es esa visión que tuvieron los extraños que no conocían la vida shuar estaba completamente equivocada: la mujer tiene un rol importantísimo, tiene un rol social.”*<sup>235</sup>

*“Las decisiones respecto a la salud, educación de los hijos y la inversión del dinero son tomadas por la pareja. No obstante, hoy en día la mujer tiene mayor poder de decisión en la esfera doméstica, en tanto que el ámbito público se convirtió en esfera exclusivamente masculina. Es sobre todo el hombre quien ocupa cargos oficiales y participa más activamente en las reuniones y trabajos comunales, aunque suele consultar a su mujer antes de opinar en las reuniones. En los últimos años, las mujeres están recobrando espacios en el ámbito público, ocupando, por ejemplo, cargos en las Centrales indígenas.”*<sup>236</sup>

### Las aspiraciones en los pueblos indígenas

Acerca de las aspiraciones sobre el tipo de hombre que le gustaría ser, en base a las respuestas obtenidas de los cuestionarios gráficos, más del 80% se inclinaron al ideal de hombre que forma parte de un grupo como líder. La idea de pertenencia, de complementariedad se hace presente. Luego está la aspiración de ser un trabajador textil y en más del 50% señalaron que aspiran a ser personas que fortalecen su familia de manera complementaria. Llegando al 50% de repuestas, podemos ver el ideal de hombre integrando las movilizaciones, como hecho que llama la atención y con poco menos del 50%, buscan ser cazadores y preparar sus alimentos.

Este análisis de aspiraciones y de construcción del ideal de hombre en cada pueblo adquiere particularidades, pues en el caso de los sirionó, destacan la pertenencia al grupo, la actitud complementaria de preparar sus alimentos y la producción de tejidos. En el caso de los chiquitanos, son

<sup>231</sup> Guevara, 2007y

<sup>232</sup> Guevara, 2007t

<sup>233</sup> Guevara, 2007l

<sup>234</sup> Guevara, 2007n

<sup>235</sup> Guevara, 2007k

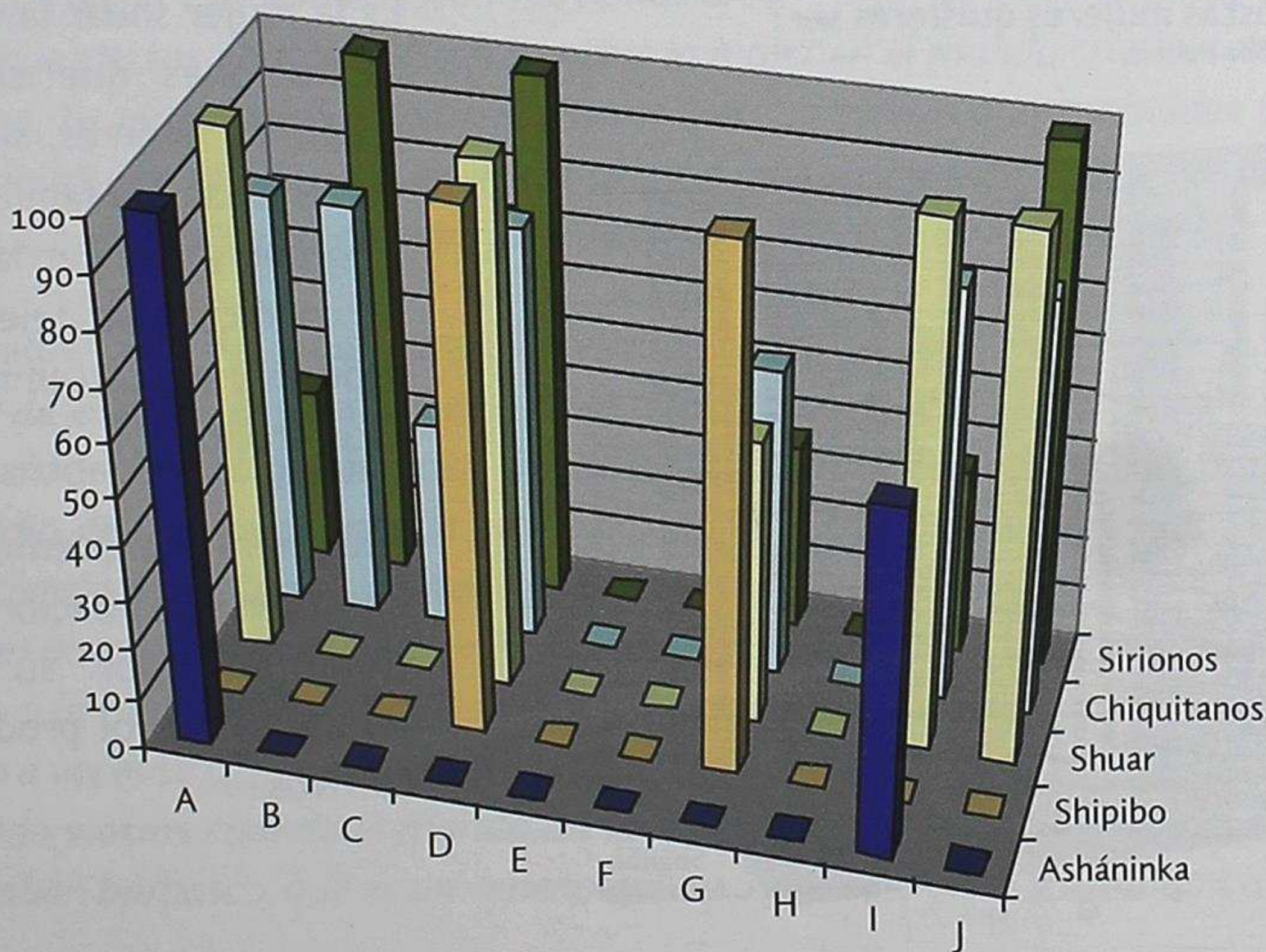
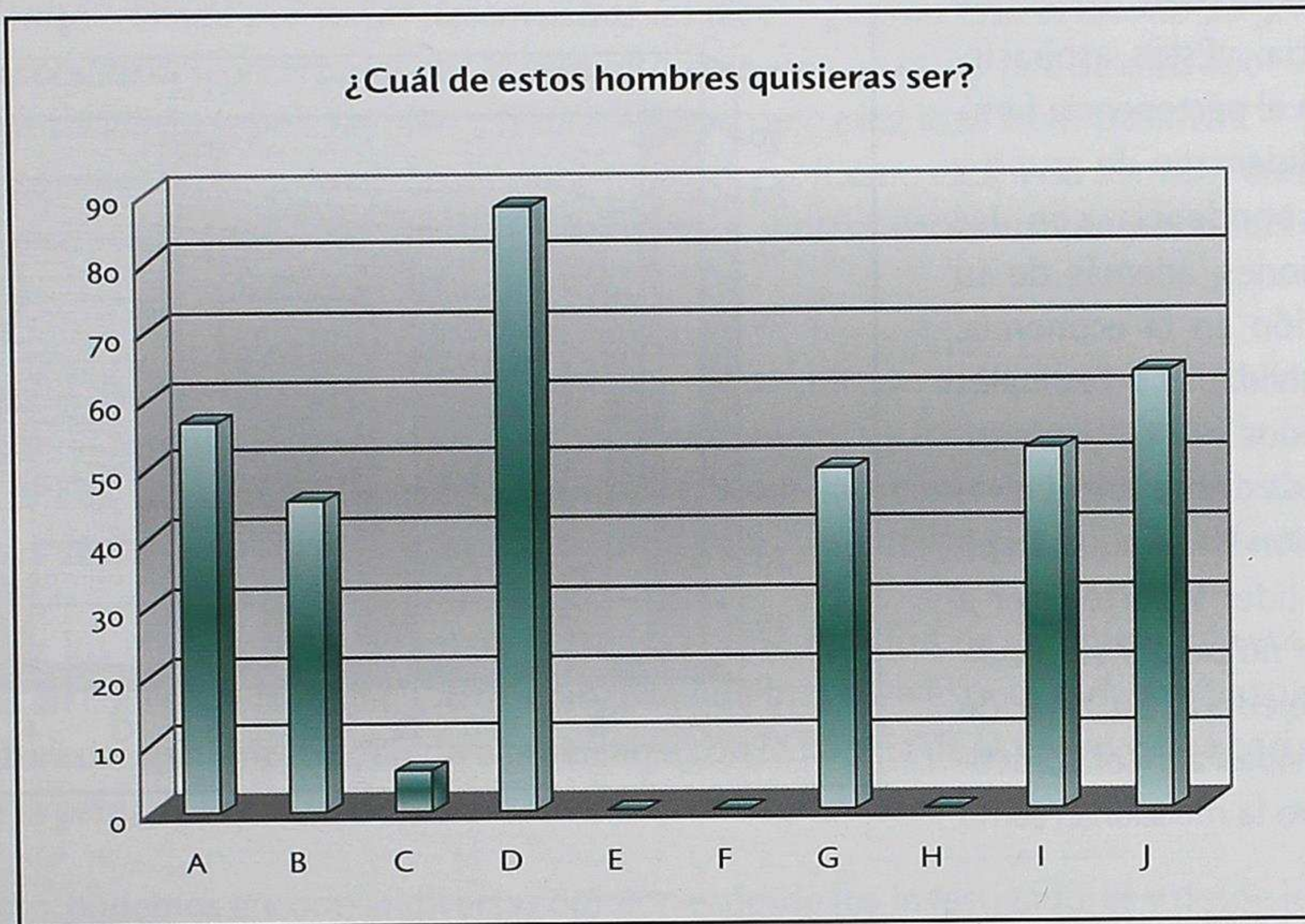
<sup>236</sup> Riestler, 2004



tres grupos diferenciados de aspiraciones y en igualdad de importancia: los vinculados al entorno familiar complementándose y en acción recíproca en la preparación de alimentos como en las responsabilidades familiares; los que tienen que ver con la pertenencia al grupo, el liderazgo y la movilización como pueblo y finalmente la aspiración de mantener sus labores como tejedor.

Cobra fuerza y magnitud alcanzando el 100% de las respuestas de los shuar el señalar que su aspiración está relacionada con la pertenencia al grupo, el liderazgo y la movilización de su pueblo. En igual magnitud se encuentra su relación complementaria con la familia, del mismo modo que la capacidad de tejer.

Los shipibo más bien concentran su aspiración en mantener su pertenencia y liderazgo de grupo y su condición de cazadores. Curiosamente, ninguna otra opción es tomada en cuenta como aspiración. En cambio, en el caso de los asháninka, hacen énfasis en el ideal de hombre vinculado a su familia y a la movilización de su pueblo y no consideran otra opción.





### Las aspiraciones de las mujeres en los pueblos indígenas

Las aspiraciones de las mujeres indígenas participantes, en conjunto, se diferencian por cómo se ven en la actualidad, por su intención de elevar su participación en la parte de la movilización como pueblo organizado y mejorar su condición productiva agrícola. Curiosamente, aspiran a bajar su participación en el nivel grupal y en la producción de tejidos. Su pertenencia a la familia es igual a la realidad y junto a ello aparece una nueva aspiración mencionada por el 40% de las participantes: la incorporación en la parte de la comercialización por parte del pueblo.

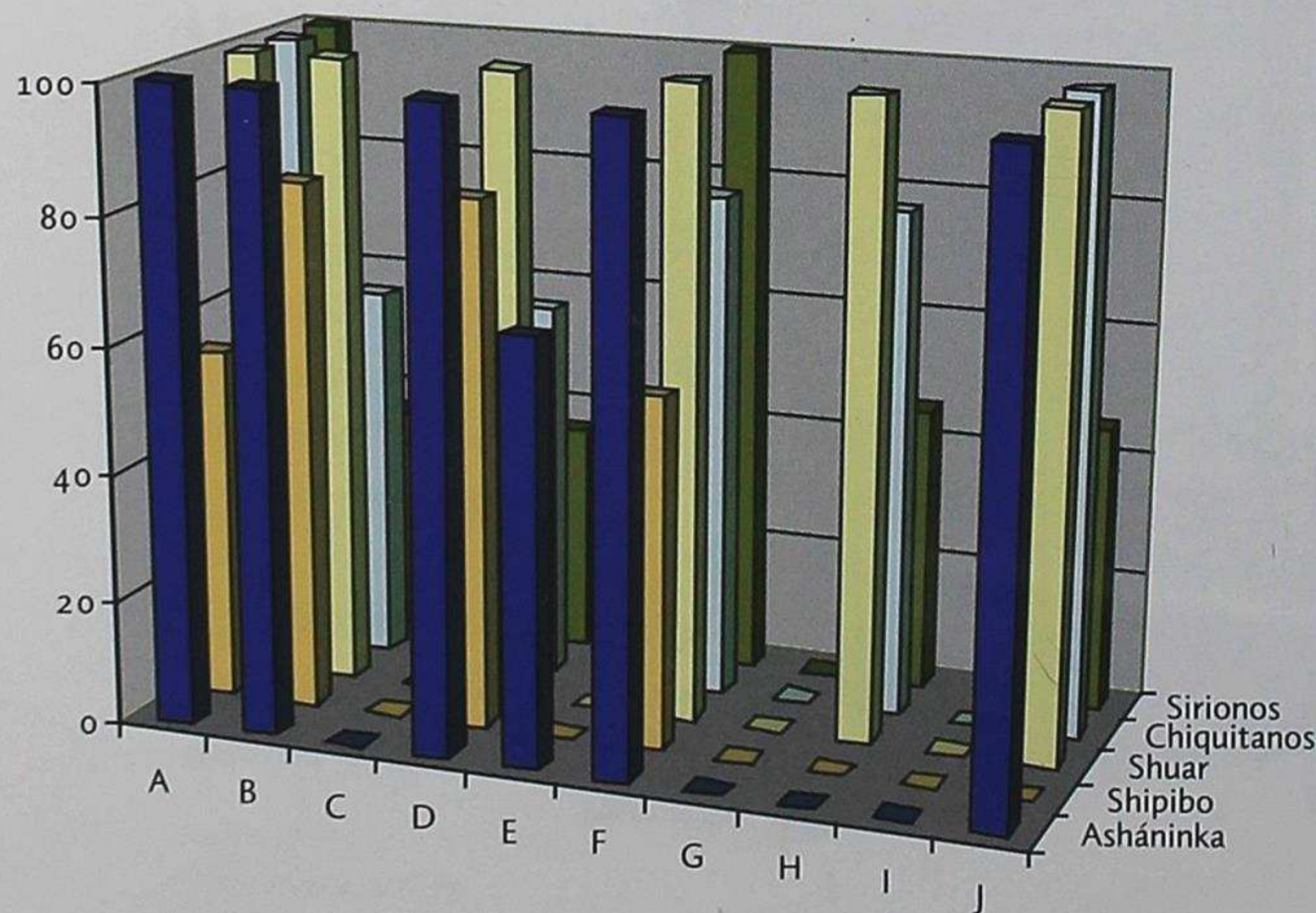
A nivel particular, se advierte que en los Pueblos shuar, chiquitano y sirionó, las mujeres aspiran a incorporarse en la parte de la comercialización. Es de hacer notar que, sobre todo, los pueblos que forman parte del territorio boliviano tienen mucha cercanía con el mundo urbano.

Para la mujer asháninka, su aspiración tiene cinco aspectos a los que le dan 100% de importancia. Estas aspiraciones son: la pertenencia familiar, el liderazgo de grupo y su correspondencia con las movilizaciones, además de su participación en la economía, en las actividades artesanales de los tejidos y el cultivo agrícola. Lo más destacable a nivel de aspiración en la mujer shipibo es ser líder y pertenecer a un grupo y no perder su condición de tejedora. Su relación con la actividad agrícola prácticamente no la mencionan como aspiración.

¿Cuál de estas mujeres quisieras ser?



¿Cuál de estas mujeres quisieras ser?  
Distribuidos por Pueblo



Es la mujer shuar la que tiene más aspiraciones que cualquier otro grupo de mujeres, siendo éstas: la pertenencia a la familia, el liderazgo de grupo y su rol en la movilización, su condición de tejedoras y cultivadoras y su acercamiento a la comercialización.

Finalmente, podemos identificar una fuerte aspiración en la mujer chiquitana por su pertenencia familiar y su rol productivo en los cultivos



## Género, un arbitrario cultural

Luego de haber analizado estas formas de relacionarse y valorar, nos damos cuenta que el utilizar el término “género” desde la visión occidental sería, en palabras de Catalina Vélez, “un arbitrario cultural”.<sup>237</sup> Como explicaba el Padre Jaime Regan: “Su concepto de género es diferente de la visión occidental, no sólo en la amazonía, sino en la sierra y en la mayoría de los sitios donde hay pueblos indígenas, donde se ve complementariedad.”<sup>238</sup> De esta forma, es fácil entender lo que el Padre Jaime Regan nos comentaba, que en el encuentro de Beijín sobre la mujer, había un grupo separado de las mujeres indígenas de todas partes del mundo planteando que ellas quieren capacitación para hacer mejor su tarea de mujer, pero no quieren cambiar la división del trabajo.

Una anécdota que nos contaba Federica Barclay<sup>239</sup> hace referencia a este aspecto, cuando en una reunión donde “había dos mujeres indígenas que habían venido a hacer unas gestiones a Lima, unas mujeres muy desenvueltas. A ésta reunión había llegado una muchacha, una socióloga feminista que muy entusiasmada por verlas desenvueltas les dice —¿Cómo está el asunto de género en su zona? Un poquito desconcertadas por la pregunta, pensaron un rato y una de ellas dijo —Está bien. Entonces la socióloga le pide detalles y le dice —Pero cómo está, está bien? positiva?, —Sí, dice, —A veces está más barato y a veces más caro, —Entonces? ¿Cómo está más barato y caro?, —Sí, el género a veces se consigue más barato en las tiendas y otras veces está un poco más caro, pero siempre hay.”

Esto no significa ni quiere decir que actualmente en las culturas indígenas no exista inequidad o maltrato hacia la mujer. Sólo quiere decir que los problemas y forma de entender la realidad no sólo son diferentes sino que, más bien, son otros; y que las maneras de mejorar esta situación debería ser desde sus mundos y sus propios problemas y no desde el mundo occidental.

Algunos de los entrevistados referían, además de ésta relación de complementarios, casos de maltratos en contra de la mujer. Otros opinaban que más bien este tipo de maltrato sufrido en otras culturas se minimizaba debido a la cercanía con la familia de la mujer y ésta correspondencia entre la pareja y los familiares de la mujer.

Al respecto, podemos encontrar diversas opiniones desde los investigadores y desde los pueblos indígenas. En Bolivia, el Padre Francisco Pifarré nos dice: “Hay más coherencia de relación. Yo me atrevo a decir que ciertos abusos que ves frente a la mujer en el mundo criollo, son menores en el mundo indígena. La mujer tendrá otros problemas, no ha tenido oportunidades para estudiar... todo lo que quieras... no salía antes, ahora ya sale. La relación hombre-mujer en la sociedad indígena es más que positiva. Yo no observo grandes choques, disociaciones entre él y ella.”<sup>240</sup>

En el Perú, el Padre Jaime Regan nos dice: “Hay casos de maltrato; son excepciones. Generalmente, esa costumbre de vivir con la familia, cerca de la familia de la mujer, ayuda a controlar esos casos.” Pero también añade: “Hay algunos casos que pueden ser violentos: entre los aguaruna hay un alto índice de suicidio de mujeres; también hay casos de suicidio de varones jóvenes, pero no es frecuente. Es frecuente en mujeres y es por distintas razones. Puede ser por los padres que antiguamente escogían para los jóvenes con quién se iban a casar o trataban de influir. Ahora, las chicas que han salido a la ciudad y han conocido a otro hombre, en algunos casos no quieren respetar las normas. Como a veces se casan entre primos, esto ha sido causa de algunos suicidios, otros por maltrato del marido y otros cuando el marido ha querido tomar otra esposa que no sea la hermana. Entonces tomaban barbasco, que es un veneno que se usa para pescar y últimamente beben cham-

<sup>237</sup> Guevara, 2070

<sup>238</sup> Guevara, 2007f

<sup>239</sup> Guevara, 2007d

<sup>240</sup> Guevara, 2007p



pú. Hay una serie de instituciones, sobre todo la Organización panamericana de la salud, que están investigando estos casos.”<sup>241</sup>

Los pueblos indígenas reconocen que actualmente existen maltratos hacia la mujer y algunos también comentan que “Hay maltrato psíquico en contra del hombre, por parte de la mujer.” Al respecto, en palabras de Lener, se puede resumir las concepciones levantadas de los entrevistados y los talleres: *“Pienso que hubo una equidad en el compartir las tareas; sin embargo, esos valores se están perdiendo. Ya no se trabaja para producir, para pescar, para la agricultura, todos están yendo para el consumo del mercado. Entonces ahora la guerra es por el dinero. ¿Quién trae mejores ingresos, el varón o la mujer? Entonces en eso se ha perdido. Reciben el dinero trabajando mucho, pero, como que malgastan ¿no? Las madres son las que gastan más en alimentación. En el caso que no trabaje la mujer en el contexto urbano, es el varón quien da los alimentos para la casa. Además, no hay otras cosas para hacer. Esas son las cosas que no son muy equitativas en la actualidad. Por creer que el hombre lleva el dinero a la casa y siente que tiene posesión sobre todos y autoridad sobre todo, entonces se vuelve muy antidemocrático. En ese contexto es el dinero que juega en medio de las relaciones hombre-mujer.”*<sup>242</sup>

“PIENSO QUE HUBO UNA EQUIDAD EN EL COMPARTIR LAS TAREAS: SIN EMBARGO, ESOS VALORES SE ESTÁN PERDIENDO. YA NO SE TRABAJA PARA PRODUCIR, PARA PESCAR, PARA LA AGRICULTURA, MAS TODOS ESTÁN YENDO PARA EL CONSUMO DEL MERCADO. ENTONCES, AHORA LA GUERRA ES POR EL DINERO.”

*“De las asambleas no participan todavía las mujeres. Hay una pugna que está empujando a las mujeres al proceso político más que al proceso social. En la amazonia es excluyente y competitiva, ambos son líderes y de alguna manera compiten más que cooperan: no hay una visión de pareja. De acuerdo a su cultura, cada uno tiene sus propios roles y estamos en una transición hacia el protagonismo de la mujer.”*<sup>243</sup>

En el caso de los shipibo, existía una práctica: la clitoridectomía que era la extirpación del clítoris. No se pudo recuperar información significativa para profundizar sobre este tema. Sin embargo, para aproximarnos a una comprensión al respecto, se podría recurrir al libro titulado *La Ternura y el Poder*<sup>244</sup> que tiene como compiladora a Azzurra Carpo, donde se aborda la temática desde la mujeres shipibo. De la lectura se puede constatar que ésta era una decisión y una práctica compartida entre hombres y mujeres jóvenes y adultos. Las mamás acompañaban a este doloroso evento a sus hijas y se realizaba en una de las fiestas más importantes del pueblo, el “Ani Sheate”. De uno de los testimonios se extrae lo siguiente *“Antiguamente nuestras abuelas no querían mirar que las mujeres tenían clítoris”*; en otro testimonio se dice: *“En esos tiempos todas querían que lo corten.”* Era signo de identidad de la mujer.

En el Taller de investigación participativa realizado con hombres y mujeres, escribieron comentarios con relación a esta práctica que se parecen a los dichos en el libro mencionado líneas arriba: *“En el pueblo shipibo, se practicaba la extinción del clítoris. La mujer shipibo, en plena ceremonia en una fiesta grande, seleccionaba a varias señoritas para extraer el clítoris de esa mujer y ¿para qué? Para que nadie se burle de esa mujer. Si un varón tenía relación con esa mujer y para que el varón no comente que esa mujer tenía todavía el clítoris. Actualmente ya no existen.”*<sup>245</sup>

<sup>241</sup> Guevara 2007f

<sup>242</sup> Guevara 2007b

<sup>243</sup> Guevara 2007l

<sup>244</sup> Carpo, 2006, pp. 82 - 94

<sup>245</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shipibo, 2007.



Por la lectura no se podría inferir de ningún modo que este era un proceso al que se sometía a las mujeres en contra de su voluntad o como una muestra de abuso del hombre hacia la mujer, apreciaciones envueltas de la visión occidental. Pero, desde este estudio tampoco se puede profundizar en las razones de esta práctica. Lo que sí se puede afirmar es que las mujeres de este pueblo y sobre todo las madres, se opusieron a que sus hijas sufran un proceso tan doloroso y riesgoso. Esta práctica ha cesado.

*“Mi cuñada me dice que se podría volver a hacer corte de clítoris: ‘Ahora hay anestesia, ahora es mejor todavía.’ Fácil lo podemos sacar. Ya no sería necesario hacer emborrachar, si con anestesia es mas rápido; hay remedios, pastillas para el dolor. Yo le digo; no se puede porque podemos considerarlo como criminal. Nosotros ahora pensamos que es malo...nosotras no hemos hecho a nuestras hijas, los hombres ya no quieren y nuestras autoridades ya no permiten. Tenemos costumbres buenas y costumbres malas. Hay que cambiar las malas y seguir con las buenas y con eso ella se queda calladita nomás. Lo que pasa es que ella dice que ya ‘nuestra cultura está desapareciendo, entonces hay que volver a hacer las cosas que se hacían antes.’ No hay que cortar nada: hay que pensar bien nada más, ideas malas nomás hay que cortar.”<sup>246</sup>*

#### 5.3.4 Relaciones entre los mundos de la vida y de la muerte

El mundo de los muertos es otro mundo paralelo, como el mundo de arriba, el mundo del agua, el de adentro de la tierra, de los astros, de la selva, etc. Como con los otros mundos, el mundo de los vivos y el de los muertos están conectados, están relacionados y, como todas las dualidades, estos mundos son complementarios y forman parte de un mundo más grande. La vida allá es, como aquí, activa, dinámica: “Te vas para hacer las mismas cosas que hacemos aquí.” Inclusive ese mundo puede ser mejor, según las percepciones de los pueblos indígenas.

En algunos casos se utiliza el concepto al revés: el mundo de la muerte como el mundo en el que vivimos; y el mundo de la vida, como la continuación del mundo de la muerte. En la lógica occidental, la muerte no continúa, es el fin de la vida. En la visión y sentido de los pueblos indígenas, es en este mundo que morimos; en el otro, no hay muerte. En esta relación, como en las otras, se observan la correspondencia entre los mundos y la complementariedad entre la muerte y la vida. Ambas están presentes en una relación recíproca: estamos en uno de los mundos como antesala del otro mundo. Como diría el Padre Pifarré de Bolivia, *“Los muertos no están tan muertos.”*<sup>247</sup>

Se puede afirmar que esta complementariedad y reciprocidad es más clara en la cosmovisión andina. Por ejemplo, haciendo uso de las palabras del Padre Juan Bottazo, del Ecuador se puede observar que *“los muertos, en la visión de casi todos los de la amazonia, no es igual a la que tiene el indígena sedentario de la sierra, (donde) al interior del concepto del ayllu de la comunidad, forman parte todos los que han caminado antes, que son todos los muertos y los que estamos caminando. Y los que vendrán, somos todos los de la comunidad.”*<sup>248</sup>

Javier Medina, haciendo un paralelismo con los pueblos indígenas, nos comentaba la historia de *“un alemán Hellinger, que fue misionero con los zulúes en África, dizque los más primitivos de los pigmeos de los negros del África austral, se hizo una pregunta: ¿Por qué es que yo no puedo cristianizar a estos tipos? ¿Dónde es que fallamos? Y dice, me di cuenta que fallamos, en que el obstáculo estaba en que ellos seguían celebrando el culto a los ancestros. Es decir, su vida no terminaba con su nacimiento ni con su muerte, sino que arrastraba generaciones hacia atrás y hacia delante. Entonces, lo que él aprendió en la terapia de las constelaciones familiares es a constelar*

<sup>246</sup> Carpo, 2006

<sup>247</sup> Guevara, 2007

<sup>248</sup> Guevara, 2007k



toda la red familiar. Entonces, es posible que muchos de los conflictos que se presentan en esta vida pueden estar relacionados con los antepasados.”<sup>249</sup>

“Y que eso se ha ido trasladando en la cadena familiar y tú estás con una cadena de obstáculos que no vienen de ti, que vienen de una red más grande y puedes curarlo, cuando hay el contacto con eso... Entonces occidente mismo se está dando cuenta que la vida es mucho más compleja, de hecho, ahora, con la cuestión del código genético.”<sup>250</sup>

Como existe complementariedad, existe comunicación. Por un lado, los vivos pueden comunicarse en algunos casos a través de los sueños o ayudados con brebajes y/o a través de los chamanes. Como toda dualidad, esta presencia puede ser benigna como también puede representar una amenaza. Esta diferenciación está relacionada con la edad de los muertos, con las condiciones de la persona: como los chamanes y los ayawuaskeros;<sup>251</sup> con las condiciones de la persona. Una persona con poderes y una persona común son diferentes, en el entendido que el hombre con poderes tienen más posibilidades para hacer daño que el hombre común.<sup>252</sup>

Las características del mundo a donde van, el modo en que pasan de este mundo, de esta vida al otro mundo o a la otra vida, la forma de enterrarlos, los ritos que se realizan, varía de pueblo en pueblo. Es un momento de mucho dolor para todos los pueblos. Hay pueblos que los lloran desgarradoramente durante días e incluso los lloran, como nos relata el libro *Lo que los achuar me han enseñado*<sup>253</sup> antes de que se vayan. El muerto se fue y no va a volver a este mundo de esta misma forma, puede volver de otra forma, pero se ha ido a otro mundo. Estas referencias se constatan en los relatos de los pueblos que pudimos recuperar en las entrevistas, talleres, estudios y en la literatura, las que a continuación se relatan por pueblo.

En el caso de los shipibo,<sup>254</sup> nos cuentan que “los espíritus están allá, pero también caminan por donde han estado ello. Circulan, hacen varios viajes en los lugares donde han estado, van a una dirección. Nuestra muerte es ir al norte, en un gran río y en ese gran río hay una inmensa playa en la cual se cultiva el camote. Por eso es que cuando está por morir, dicen que está listo para sembrar camote. Y luego hay otro que nosotros consideramos que es sagrado. Dicen que después otros van al centro de la tierra, que nosotros lo consideramos el Machu Pijchu, dicen que nuestros muertos van al Machu Pijchu. Al interior del mundo, en el mundo interior de Machu Picchu, hay una inmensa playa de paz y allí también van nuestros muertos y parece que hay un mundo que no se ve. Hay un túnel que no se ve entre ese lugar y nuestra amazonía.”

“AL INTERIOR DEL MACHU PIJCCHU HAY UNA INMENSA PLAYA, PAZ Y ALLÍ TAMBIÉN VAN NUESTROS MUERTOS Y PARECE QUE HAY UN MUNDO QUE NO SE VE. HAY UN TÚNEL QUE NO SE VE ENTRE ESE LUGAR Y NUESTRA AMAZONÍA.”

“Es un mundo que nosotros en shipibo llamamos Jakon Nete, un espacio maravilloso, el mundo nuevo donde está el Padre sol, que es el Inca, acompañado de la luna. Las almas llegan a él. Este es un mundo donde después de nuestra muerte, solamente los seleccionados lo alcanzamos. Uno puede morir enfermo, hasta su alma o su espíritu pueden llegar enfermos, pero allí hay mucha seguridad de que vamos a sanarnos todos. Aquí no solamente llega nuestro espíritu como seres humanos (kayabo), sino también los de todos los animales (yoina yoshinbo) y plantas (jiwi yohin-

<sup>249</sup> Guevara, 2007s

<sup>250</sup> Guevara, 2007s

<sup>251</sup> Guevara, 2007d

<sup>252</sup> Guevara, 2007c

<sup>253</sup> Arnalot, 1992

<sup>254</sup> Guevara, 2007b



bo). Como todos los vegetales tienen *kaya* (alma), también van al espacio del Inca. Los espíritus de las plantas buenas cubren todo el espacio y se presenta con un paisaje tan maravilloso que no existe aquí en la tierra. Es un mundo lleno de flores, de frutas, de plantas muy elegantes.<sup>255</sup>

Si un hombre ha cometido muchos errores “el alma viaja por donde corre el río: en este caso tiene que bajar por el Ucayali, salir por el Amazonas, da vueltas antes de llegar al mundo y va a establecerse en ese mundo amarillo bastante tiempo, no va a pasar al otro espacio bueno hasta que cumpla su castigo. Cuando un shipibo muere, si es tan malo puede convertirse en tigre o en caimán, que es una fiera.”<sup>256</sup>

También señalan que son seres no visibles y que los únicos que pueden ver a los familiares muertos son los chamanes. En una sesión de ayahuaska se les puede preguntar por ellos y ellos les dicen que están bien, que viven en otro mundo espiritual, que no van a volver, pero siguen viviendo en un mundo espiritual.” A veces mandan mensajes, cuando estamos comportándonos muy mal, están preocupados por sus nietos y están preocupados por el comportamiento de ustedes. Reciben mensajes a través de los chamanes y si quieres ver tienes que tomar la ayahuaska y nos hacen ver nuestro pasado de niño, nuestro presente y nos hacen ver nuestro futuro, qué vamos a pasar, qué vamos a tener.”<sup>257</sup>

Con relación al lugar donde se los entierran nos dicen, “Nosotros tenemos la costumbre de enterrarlos al interior de nuestras viviendas para no alejarlos mucho de nosotros. La regla mas común es que los niños no debían salir muy temprano para no encontrarse con el espíritu y aire de los abuelos, porque ya es un aire que es muy fuerte para los niños (al recibir este aire pueden sufrir un choque de escalofríos o vómito, es mucho más fuerte que cuando está vivo) y se vuelve negativo para nosotros. Entonces es fuerte y hay que respetarlos porque están con nosotros. Sin embargo, hay que calentarlos porque están bajo tierra y están muy fríos. Periódicamente se lleva velas, se les prende la vela en la tumba y cuando llevamos fuego se calientan, se sienten protegidos con el calor del fuego y los espíritus están allí y su espíritu, está sentado con nosotros en el fogón y allí nosotros conversamos mucho a los abuelos, a los ancestros”. “Recordándolos se llora mucho y fortalece al grupo familiar.”<sup>258</sup>

“PORQUE ESTÁN BAJO TIERRA Y ESTÁN MUY FRÍOS, PERIÓDICAMENTE SE LLEVA VELAS Y SE LES PRENDE LA VELA EN LA TUMBA Y CUANDO LLEVAMOS FUEGO SE CALIENTAN, SE SIENTEN PROTEGIDOS CON EL CALOR DEL FUEGO Y LOS ESPÍRITUS ESTÁN ALLÍ Y SU ESPÍRITU, ESTÁ SENTADO CON NOSOTROS EN EL FOGÓN.”

Completando el relato, en los talleres nos cuentan que “antiguamente cuando su familia, su papá, su mamá, su hijo, su hermano morían, en aquella época, no utilizaban madera, ataúd, sino más bien, nuestros abuelos, nuestros padres fabricaban grandes tinajas, cuando uno moría ahí lo metían y lo tenían en su casa, al fondo. Por eso es que nuestros ancestros antes sabían hacer casa grande. Nosotros no teníamos cementerios en aquel tiempo. Había una relación mutua, ya no directamente sino en el sueño espiritual.”<sup>259</sup>

En la actualidad se manejan dos conceptos: los shipibo visibles y los shipibo invisibles. A los invisibles se los denomina *chaicuni*. Ellos aparecen en cualquier momento, como invitados, y

<sup>255</sup> Rodríguez, 2000

<sup>256</sup> Rodríguez, 2000

<sup>257</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shipibo, 2007.

<sup>258</sup> Ídem

<sup>259</sup> Ídem



luego, al terminar la fiesta, desaparecen, se van muy lejos. Muchos de estos shipibo invisibles están en Cuman *Kayacayani*. Es el espíritu de los *Cuman kayacayani*. Cuma es un ave como el espíritu de algunos que se elevaron, pasando por el gran Ucayali y se fueron a asentar, a formar el cerro del canchahuaia. Así salió esta porción de tierra, quedó un gran lago y un gran cerro y allí se hicieron invisibles. Es como una comunidad o una ciudad encantada. Son los shipibo antiguos. Se cree que ellos son los que aparecen en los eventos grandes, aparecen como fenómenos sobrenaturales, se los ve vestidos tradicionalmente y están muy bien adornados y perfumados con los olores de la naturaleza. Para ellos *“nosotros olemos mal; el perfume, el aceite para el cabello apesta. Dice que hay que bañarse con las plantas de la naturaleza para estar con estos seres. Por eso cuando saludamos a una persona que no lo hemos visto y que también es shipibo le decimos: oye tal vez eres un chaukuni, porque no te hemos visto mucho tiempo y cuando una persona se desaparece le decimos: Oye, dónde has estado, no eres un chaukuni no? Pero de una manera cariñosa, de estima.”*<sup>260</sup>

En la cultura shipibo parece que no hay la segunda vida. Una persona muere por siempre en esta vida, sigue en espíritu. Por eso cuando un shipibo muere, hay una ceremonia de mucho llanto, porque nunca más volverá.

En el Pueblo asháninka, Eusebio Laos Ríos nos señala que el mundo llamado Janabeni que significa tierra o planeta de Vida, que está encima de este mundo, nos dice que *“cuando uno muere, su alma es transportada...allí corre el agua que los asháninka llaman Jananeria. Cuando uno la toma, nunca jamás volverá aquí a la tierra, sino que vivirá por siempre. Cuando el alma del muerto sale del cuerpo tiene que saltar, brincar, para pasar por el medio del fuego ardiente. Entonces, cuando pasa por este fuego ya está purificado. Luego sigue su camino hasta pasar a los espacios donde se ven las nubes (Menkoreenka). Más arriba de las nubes hay un espacio, tierra invisible para ellos, que se llama Janabeni.”*<sup>261</sup>

En el pueblo kichwa, Agustín Butuna Cariajano,<sup>262</sup> nos cuenta que *Wañushkakunapa LLaktan* es el lugar donde habitan las almas de los muertos, que es un lugar maravilloso, donde hay casas bonitas, árboles, hay para cazar, pescar, que no falta nada. Influenciados por la religión católica, refieren que *“todos los que no han hecho cosas malas, quedan en este lugar, allí serán felices. En este espacio también hay un camino que lleva a un lugar oscuro, un lugar muy triste donde van a estar los malos.”*

*“En las purma (chacras abandonadas) viven las almas de los muertos malos (que han matado gente, que han convivido con sus familiares). Ellos hacen daño, asustan a la gente. Se presentan como personas, quieren conversar, pero nosotros no los dejamos porque nos da miedo, nos pueden matar o enfermar. Si estoy buscando plátanos en la purma y se escuchan voces, decimos: “No me asustes, yo soy tu hermano, tu familia. ¡Aléjate!” Si el muerto no es de tu familia, te pueden incluso matar.”*<sup>263</sup>

*“Cuando alguien muere, lloramos y después le llevamos a enterrar. Primero hacen una canoa, allí le ponen y lo tapan con carapa de topa (corteza de árbol que sirve para hacer balsas) y lo meten debajo de la tierra. Cuando vamos a visitarle, le llevamos su masatito y le dejamos en la parte de su cabecera”.*

*“En el mes de los muertos (mes de la creciente del agua), recordamos a nuestros familiares, por eso preparamos masato en cantidad; también preparamos lo que le gustaba comer al muerto cuan-*

<sup>260</sup> Guevara, 2007b

<sup>261</sup> Laos, 2000.

<sup>262</sup> Betuna, 2000.

<sup>263</sup> Betuna, 2000.



do estaba vivo: *patarashca de pescado (ahumado en hoja de palmera bijao), de callampas (hongos de la palmera pona), y de aves (perdiz, panguana) y suri (larvas de palmera chonta). Se toca tambor, flauta, y se ríe y se come.*<sup>264</sup>

Es por esto que para los kichwa tal como nos comenta Franco Viteri,<sup>265</sup> “los muertos, cuando se trata de los sabios, los *Sacha* que han sido muy respetados, es una relación mas bien espiritual a través de los sueños que es donde más se aparecen nuestros ancestros. Esos sueños tienen mucha importancia para el Pueblo kichwa.”

“En este caso no están muertos; están muertos físicamente pero están presentes en nuestros sueños y en nuestra cotidianeidad y representan también una parte de nuestra seguridad espiritual. Si sueño a mi padre o abuelo y abuela, eso va a influir para que cambie y determina cómo va a ser el día de trabajo, de acción. Los muertos están en este mundo mismo; no existe el cielo o el infierno. Es una cosa que vinieron a dejar los curas, es un análisis de ellos. Para nosotros están presentes.”

En el caso del Pueblo chiquitano, Fernández<sup>266</sup> señala que creían en una supervivencia de las almas después de la muerte.”

En el Pueblo achuar, cuando moría un familiar, después de enterrar al muerto, tenían que purificarse. Al día siguiente, en la mañanita, tenían que ir a la quebrada para bañarse y botar el mal sueño que tuvieron y ya no seguir soñando con el muerto. Después de bañarse, los hombres tenían que regresar a la casa, pero antes de llegar tenían que prender una canasta y brincar por encima mientras la canasta ardía. Cuando llegaban, una viejita tenía que agarrar un envase con agua y tabaco, tomar ese jugo y echarlo en los ojos de cada uno. Esto significa que con los ojos hemos tenido un mal sueño, para que suceda la muerte de nuestro familiar, y entonces, para ya no seguir con más sueños, había que purificar los ojos con jugo de tabaco.

“EL LUGAR DONDE HABITAN LAS ALMAS DE LOS MUERTOS, QUE ES UN LUGAR MARAVILLOSO, DONDE HAY CASAS BONITAS, ÁRBOLES, HAY PARA CAZAR, PESCAR, QUE NO FALTA NADA.”

El camino que recorren hasta el otro mundo es “por un camino amarillo que lo lleva hasta arriba, al lugar del dueño de la gran llama del fuego, *Tungkuru*, antes de llegar a ese camino— hay una quebrada que se llama *Agua Cambio de la Vida*, donde el alma tiene que bañarse para renovarse de su vejez. Es decir, si una anciana muere y al llegar a esa quebrada se baña, se hace joven, cambia su edad. Y si muere un bebe, su alma se baña allí y se vuelve joven... después va al mundo de los muertos antiguos, a las *purmas* (chacras antiguas) donde el hombre ha vivido o nacido. Ahí tiene que vivir con las demás almas de los primeros muertos. Allí va a presentarse y a gozarse con ellos, hacen fiestas, bailes. Va a ir a estacionarse en el lugar en que fue sepultado; vuelve a vivir en su *purma*.”<sup>267</sup>

Cuando en este mundo se incurre en desarmonías e infracciones algunas almas “dan vuelta ahí mismo donde están sepultados. En ese sepulcro pueden tomar la forma de cualquier ave. De un añuje, de un venado... El venado de cuello largo es su alma. A veces, el perro de grandes ojos salientes y hocico torcido es el alma de un hombre que convivía con su hermana. Ahí dan vuelta, vuelta, vuelta. No sé cuánto tiempo van a existir, seguramente otros espíritus los matarán para que no aumenten. El espíritu de los tabaqueros también los mata.”<sup>268</sup>

<sup>264</sup> Betuna, 2000.

<sup>265</sup> Guevara, 2007j.

<sup>266</sup> Fernández, 1895

<sup>267</sup> Kunchim, 2000

<sup>268</sup> Laos, 2000.



Actualmente estos conocimientos, creencias, están sufriendo transformaciones a través de la intervención de las instituciones o por la influencia de las iglesias. En el caso del Estado, desde hace mucho tiempo que estos lugares sagrados: templos, cementerios han sido suplantados por otros espacios. Por ejemplo, en Sarayaku nos cuentan que, en la actualidad, ellos han tenido que enfrentar problemas para preservar sus creencias. Los kichwas relatan que *“se quería hacer un hotel y la gente reaccionó porque nuestros abuelos están allí. Por ejemplo, la escuela está sobre un panteón, la iglesia está sobre un panteón. En ese tiempo no había tanta conciencia, o había pero no reclamaron. En el caso nuestro, comenzaron a tocar las tumbas de nuestros abuelos y nosotros hemos reaccionado masivamente y hemos logrado que esos proyectos sean rebatidos.”*<sup>269</sup>

En relación a las iglesias, en este caso evangélica, están logrando que estos conocimientos se pierdan y que la muerte se convierta en un hecho de angustia y desesperación. Por ejemplo, entre los shipibos se señala: *“los shipibos tradicionales morían felices porque habían cumplido un importante rol en su vida, pero los que no habían disfrutado igualmente podíamos morir en paz, en tranquilidad. Pero, los cristianos dice:; tu eres anciano, ya vas a morir y vas a ir al infierno. Tienes que aceptar, ya vas a morir. Que le acepte a Cristo, que le acepte a Cristo. Eso es un aspecto muy penoso, porque nuestros abuelos y abuelas ancianas mueren infelices, porque las influencias cristianas les dicen que tienen que aceptar a Cristo, porque si mueren van a ir al fuego del infierno, los que morimos con estas presiones, morimos infelices.”*<sup>270</sup>

### Los chamanes y la ayahuasca

Para comprender la relación entre estos mundos y para establecer la reciprocidad y la comunicación entre estos mundos a través de los intermediarios, se menciona reiteradamente a los chamanes, los ayahuaskeros y los tabaqueros. Con relación al chamán señalan que: *“El personaje de mayor poder simbólico era el sacerdote–médico, el chamán, que mediaba entre las fuerzas de la naturaleza y el ser humano, y tenía la capacidad de curar a los enfermos. Al parecer, en algunos casos el chamán era al mismo tiempo el jefe.”*<sup>271</sup>

Asimismo, refieren que en los pueblos indígenas de Sudamérica, el ejercicio del chamanismo es predominantemente masculino. Sin embargo, *“entre los chiquitanos existen mujeres que ejercen la profesión de chamán.”*<sup>272</sup>

Jürgen Riester escribió en 1971 que *“el curandero sigue siendo hasta hoy el personaje más importante de la sociedad chiquitana. Su función es la de cuidar las reglas que hay que observar y la de mediar entre los hombres y las fuerzas sobrenaturales. Solo él sabe ejecutar con eficiencia ciertos ritos y magias, curar enfermos, desviar o producir desgracias.”*<sup>273</sup>

Las infusiones más mencionadas por los diferentes pueblos para conseguir el poder de entablar contacto e inclusive visualizar a los “espíritus”, son: el tabaco, la guayusa y sobre todo la ayahuasca. Según el Diccionario de Lengua Quichua,<sup>274</sup> ayahuasca viene a significar “la sogá (liana) que permite ir al lugar de los muertos. Proviene de los términos quichua *aya*, “cuerpo muerto” o simplemente “muerto”, y *huaska* que significa “cordel grueso” y “soga”.

Con relación a la ayahuaska, Lener Guimaraes nos explica que *“cuando uno toma la “ayahuasca” pueden pasar dos cosas: un mundo de mucha alegría, empieza uno a reírse, varias pantallas de tu propia vida o de las que quieras ver y la otra es triste, de todas las cosas que ve uno, empieza a*

<sup>269</sup> Guevara, 2007j

<sup>270</sup> Guevara, 2007b

<sup>271</sup> Luna, 1991

<sup>272</sup> Naranjo, 1983

<sup>273</sup> Ferigla, 1994

<sup>274</sup> González, 1952 pp:37



llorar. En una sesión de ayahuasca también empieza a enfurecerse porque ve cosas injustas de las que vienen, a veces hay la transmisión de nuestros ancestros. Hay algunos que dicen: Yo me siento mi abuelo yo soy él; hay personas que dicen eso. Es una energía positiva con relación a los ancestros nuestros.”<sup>275</sup>

Reforzando esta explicación y a partir del estudio bibliográfico, se observa que son 72 los pueblos de la amazonía que consumen esta poción, una mixtura vegetal. La mayor parte de estos pueblos están situados en la parte occidental de la selva Amazónica, tanto de la Alta como de la Baja Amazonía.<sup>276</sup> Esta infusión recibe más de 40 nombres diferentes. Por ejemplo: *yajé* en Colombia, *kamarampi* entre los asháninka, *natema* entre los shuar y achuar; *ayahuasca*, *daime*, etc. Se les consume hace 5.000 años como mínimo.<sup>277</sup>

Dentro de la literatura, también pudimos obtener información sobre los efectos que ocasiona esta bebida sagrada para los pueblos, que confirma lo que nos contaba Lener con otras palabras: “Todas las personas que he conocido en Occidente que han consumido el enteógeno, dicen tener graves reflexiones sobre sí mismos cuando están bajo el efecto de la ayahuasca. Por ejemplo, les aparecen claramente definidos sus defectos en la forma de actuar, origen de problemas en su vida social o personal, y suele haber una voluntad para resolver tales conflictos de personalidad (al margen que tal voluntad de cambio se vea concretada después, según cada persona). De vez en cuando, repito, se inspira profundamente, lo que produce un estado momentáneo de relajación de la tensión interna. Durante breves instantes después de la inspiración, parece que el efecto enteógeno se disuelve, el individuo dirige su atención a la realidad externa y regresa de nuevo al estado de arrobamiento interior. A partir de ello, pues, se puede hablar de una posible autoeducación emocional asociada al consumo regular del ayahuasca.”<sup>278</sup>

*Los auténticos señores de estas tierras son ellos; los otros llegaron después... Se impone que los Pueblos indígenas busquen el camino de la cohesión para juntos reivindicar históricos reclamos y conquistar “sueños propios”.*

PREMIO NÓBEL DE LITERATURA Y ESCRITOR PORTUGUÉS  
José Saramago

#### 5.4 Los valores de la complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en la organización

En acápite anteriores hemos podido identificar los valores de reciprocidad, complementariedad y correspondencia en las formas que podían llamarse de organización social, describiendo los valores al interior de las familias y las formas de distribución de las tareas entre sus miembros. En este apartado veremos las formas que podían ser llamadas de “organización socio política.”

En las formas de “organización socio-política” que tienen los pueblos indígenas de la amazonía, resaltan los valores de reciprocidad, complementariedad y correspondencia en:

- a) Las formas de organizarse en comunidad y
- b) Las formas de administrar justicia

<sup>275</sup> Guevara, 2007b

<sup>276</sup> Luna, 1991

<sup>277</sup> Naranjo, 1983

<sup>278</sup> Ferigla, 1994



Antes de entrar en el tema podemos extraer un párrafo de Jürgen Riester sobre las formas de organizarse de estos pueblos que *“se caracterizan por sistemas socio-políticos complejamente elaborados. Precisamente, esta complicada organización permite a los miembros de un grupo vivir en paz interna, con gran sentido de cooperación y en un limitado espacio geográfico.”*<sup>279</sup>

#### 5.4.1 Las formas de organizarse en comunidad

A través de las entrevistas, el estudio documental y talleres, podemos señalar que tradicionalmente, como decía el Padre Jaime Regan<sup>280</sup> y Catalina Vélez<sup>281</sup> de Perú y Ecuador respectivamente, han existido dos formas de organización. Por un lado, unas sociedades agrupadas en clanes familiares y en un territorio disperso bajo el liderazgo del padre de familia; y, por otro lado, había otra forma de organización de sociedades más grandes, de división del trabajo y con jefes permanentes; un liderazgo que se ejercía en tiempos determinados de conflicto o de guerra.

Al respecto Javier Medina de Bolivia, nos dice que es un modelo de “comunidades de aprendizaje,” donde el jefe en tiempos de paz no tiene poder. En tiempos de paz es el facilitador de su red para que circulen las palabras, los ritos y las emociones, y en tiempos de guerra el tiene todo el poder y *“No hay democracia que valga porque el sistema está amenazado por el entorno y por consiguiente o cierran filas en torno a uno o el sistema desaparece”*.<sup>282</sup>

El Padre Pifarré, también desde Bolivia, refuerza esta idea y comenta: *“Yo creo que la autoridad tenía un peso muy fuerte. El jefe guaraní, el “mburuvicha”, era una persona respetada, era una especie de líder natural; a veces, en algún caso, semihereditario, aunque nunca llegaban a monarquías establecidas, podían ser o podían no ser el capitán en comunidades normales. Tenías que preguntar quién es el capitán, porque no te parecía y de repente estabas hablando con el y no lo sabías. Sí, el capitán no destacaba en condiciones normales; si destacaba en condiciones especiales. Frente a una sequía, el capitán si había sido previsor, tenía que tener mas producto que los demás: a veces unos trojes, una especie de pequeños almacenes a la intemperie. Tenían que tener más maíz y salvar a la comunidad en momentos de penuria. Ese era el papel del capitán, solucionar emergencias, relaciones exteriores cuando había un conflicto, un problema con el vecino,*



Escuela San Salvador, cuestionario niños, Pueblo Shipibo, marzo 2007, Mirjam Guevara

<sup>279</sup> Riester, 1976

<sup>280</sup> Guevara, 2007f

<sup>281</sup> Guevara, 2007o

<sup>282</sup> Guevara, 2007s



*un ganadero, una comunidad o alguien que se robaba a una chica, era todo al capitán, “robar” entre comillas, porque el secuestro es casi un rito. En la historia tenemos evidencias que en cuestiones de guerra ahí actuaba el capitán, pero no era una actuación permanente*”.<sup>283</sup>

Estas formas de organización se dieron en estos pueblos de la amazonía, donde el líder era reconocido de manera natural. No era ni elegido ni impuesto. Se destacaba por la sabiduría, la fuerza, generosidad y valentía demostradas en pruebas. También se probaba su fortaleza espiritual y física a través de ritos, ayunos, aislamiento con el apoyo de las bebidas de la ayahuasca, el tabaco, la guayusa, en busca de la visión que los conduciría permanentemente. Nadie los elegía, ni eran nombrados formalmente, pero todos sabían quien era el sabio o el chamán y se lo reconocía de manera natural como un guía, sanador, protector.

Cada pueblo tiene un nombre<sup>284</sup> para denominar a estos líderes naturales y cada uno tiene sus propias características. Por ejemplo, en el caso de los shipibo son los Onanya; en asháninka, son los Sheripiari; los shuar los llaman Uwishin; los chiquitanos los denominan Ererecuas; en el caso de los kichwas se los llama Curaca o Barayo y entre los sirionó, el nombre reconocido es Cabildo. Estos dos últimos nombres fueron impuestos, tanto en Bolivia como en Ecuador por las misiones, pero fue incorporado en su sistema organizativo político.

Del grupo de asháninkas participantes del taller obtuvimos estas referencias: *“Dentro de nuestras costumbres ancestrales teníamos un jefe, un curaca, en la comunidad y después autoridades, comités, líderes y dentro de esta organización están los yoguh, el konci, el munrraya, en el mundo asháninka dicen el chiripiagha.”*

Al respecto, Franco Viteri, del pueblo kichwa, nos dice con relación a los Barayos: *“En primera instancia fue utilizado por los curas para aglutinar a la gente para procesos de adoctrinamiento religioso, pero últimamente a habido un giro. Le estamos dando un uso diferente al que se pensaba, de gestión, de convocatoria para el pueblo.”*<sup>285</sup>

En el caso de los chiquitanos, en la literatura encontramos que en casi todas las fuentes, como señala Krekeler, *“se menciona un cacicazgo,<sup>286</sup> además de un consejo de viejos.<sup>287</sup> Se llegaba a ser cacique por una elección, originada en hechos gloriosos,<sup>288</sup> sin que hubiera faltado un cacicazgo hereditario.”*<sup>289</sup>

Este Consejo de ancianos tenía gran influencia en las decisiones del grupo y se menciona que aún en los años 70 del siglo XX, los ancianos que encabezaban a las familias tenían la autoridad principal en los asuntos internos de la comunidad.

Francisco Taseo, líder chiquitano, coincidiendo con Franco Viteri, nos decía que los “achiques” y los cabildos *“trajeron los curas, pero ahora ya es nuestra identidad, ahora yo me preocupo cuando llaman; vamos a hacer un cabildo abierto; pero qué sabe esta gente (los cabildos convocados por los grupos de poder de Santa Cruz los antiguos patrones) qué quiere decir cabildo, aquí esta el cabildo, dicen eso porque nos utilizan para ciertas cosas”*.<sup>290</sup> Esta forma de autogobierno indígena que estaba en conexión con los otros seres de los otros mundos y con los otros mundos, despertó la admiración de los ideólogos revolucionarios.

<sup>283</sup> Guevara, 2007p

<sup>284</sup> Talleres de investigación participativa, 2007.

<sup>285</sup> Guevara, 2007u

<sup>286</sup> Suarez, 1961.

<sup>287</sup> Riestler, 1970.

<sup>288</sup> Burges, 1726.

<sup>289</sup> Krekeler Birgit, 1995 pp: 48-49

<sup>290</sup> Guevara, 2007i



Recuperando las palabras de las autoridades de la organización más grande y representativa de los Pueblos indígenas de la amazonía, COICA: *“Los Pueblos indígenas hemos construido, a lo largo de los siglos, sociedades de alta complejidad que han funcionado y continúan funcionando a partir de sistemas fundados en principios participativos, controlados por la comunidad y sus instancias, autoridades tradicionales, que han asegurado una justicia social remarcable. Dichos sistemas fueron gravemente afectados por la conquista, colonización y vida republicana de nuestros países.”*<sup>291</sup>

A decir de Franco Viteri, los chamanes *“Eran guías espirituales y ejercían una autoridad moral y de servicio”*. Para comprender mejor esta frase y las de Medina y Pifarré, entre otras, y además, caracterizar a la autoridad y el poder en los pueblos indígenas, podemos decir que la diferencia entre poder y autoridad viene expresada por las mismas palabras. “Poder” quiere decir capacidad de hacer algo. En cambio la palabra autoridad significa lo que hace crecer; la autoridad es dada, conferida, reconocida. La edad, el valor espiritual, la sabiduría, el mérito, el saber o la riqueza, son otros factores que hacen una autoridad. Pero siempre es conferida por los demás. Se está revestido de autoridad por los demás, inspira respeto, confianza.

En el caso de los pueblos indígenas de nuestra América, la autoridad es reconocida y otorgada por la comunidad al ver en la persona una fuerza espiritual, unas prácticas de reciprocidad, un saber sobre la complementariedad de las interrelaciones en este mundo y con los otros mundos y la experiencia de vivir bien, en correspondencia con los “otros” tangibles e intangibles. El poder de las comunidades indígenas es “el “nosotros””, pero el nosotros referido a la naturaleza (incluidos el hombre y la mujer) y los otros mundos.

Observando al Pueblo shuar, los investigadores escribían con asombro que los “Kakáram, los poderosos” compartían el liderazgo social en cada comunidad territorial con el wishín, chamán o brujo. El guerrero no disfrutaba de privilegios económicos, sino que representaba la unidad del grupo familiar, y su poder radicaba en la capacidad para organizar grandes redes de alianzas familiares.<sup>292</sup>

Con relación a las acciones de guerra, refieren que *“Tradicionalmente, el Pueblo shuar ha utilizado la guerra como mecanismo de justicia intraétnica, para restablecer el equilibrio social. Los líderes de cada comunidad han sido guerreros respetados y prestigiados, máxima garantía de seguridad en caso de vendetta guerrera.”*<sup>293</sup> “Las guerras se las consideraba como un espacio de resolución de conflictos”.<sup>294</sup>

Actualmente, la figura ha cambiado en el Perú. A partir de 1974, con la ley de comunidades nativas se empezaron a organizar las comunidades basándose en las asambleas y la elección de las autoridades. Este hecho fue similar en los tres países. En este proceso de reconocimiento legal a las autoridades, sus “usos y costumbres” establecidos a partir del derecho consuetudinario (que se profundizará en el acápite a continuación), las características de los actuales líderes o más bien de los dirigentes, es diferente; la autoridad y/o el líder no es el dirigente necesariamente.

El Padre Regan nos explica que *“Dentro de la comunidad hay personas que tienen una autoridad moral y son muy respetados pero, generalmente como jefe (dirigente) de la comunidad, buscan alguien que hable bien el castellano para poder relacionarse con las entidades del estado, las ONGs y las iglesias. Otras personas elegidas dirigentes fueron los maestros bilingües que han tenido prestigio dentro de las comunidades.”*<sup>295</sup>

<sup>291</sup> COICA, 2004:15

<sup>292</sup> Canetti, 2001; Ferigla, 1994:5.

<sup>293</sup> Ídem: 7.

<sup>294</sup> Troncoso, 1999:108

<sup>295</sup> Guevara, 2007f



Coincidiendo con esta apreciación, en Bolivia, basados en el estudio documental, se puede afirmar que *“Hoy en día, los ancianos han perdido la posición destacada que tenían antes en la sociedad chiquitana. Fueron reemplazados por las autoridades comunales; y, en las Centrales indígenas, es sobre todo gente joven la que ocupa los diferentes cargos. Esto se debe a que los ancianos, en la mayoría de los casos, no tuvieron la oportunidad de ir a la escuela y que hoy en día la mayor vinculación con la sociedad nacional y el Estado se requiere de nuevas destrezas, como el dominio del castellano, saber leer y escribir, así como el conocimiento de las leyes.”*<sup>296</sup>

Asimismo, en el Perú y en palabras de Alfredo Rodríguez se puede señalar que *“Los jefes nominales nunca son los jefes reales. En los achuar, todos los jefes son jóvenes. ¿Por qué son jóvenes? Porque hablan castellano, porque leen y escriben, porque tienen una serie de funcionalidades para hacer cosas en la ciudad.”*

Como muestra de esta afirmación nos cuenta lo que ocurrió hace poco: *“los achuar tomaron los pozos petroleros, estaban en guerra, llegaron a un acuerdo con el gobierno y al día siguiente, los achuar dijeron no, no estamos de acuerdo con lo que se firmó.”* Qué había sucedido que *“cuando regresaron los firmantes a las comunidades las verdaderas autoridades apus viejos, les dijeron, Oye ¡carajo! qué cosa has hecho, por qué has firmado eso. Entonces los jefes tuvieron que decir: Sabe que me he equivocado; yo no firmaré eso”*.<sup>297</sup> Esta historia puede leerse y encontrarse en los tres países y con diferentes pueblos, en estos últimos años.

Y concluye diciendo: *“Los verdaderos liderazgos no siempre están en las autoridades. Yo diría que casi por lo general no está el liderazgo de tener la autoridad moral, el liderazgo entendido como la palabra esperada por la gente, el modelo, el arquetipo, el paradigma, no es el jefe de la comunidad. El jefe de la comunidad normalmente es elegido en términos funcionales: a veces es elegido por que es pariente del alcalde del pueblo o pariente de alguien, o tiene pariente en la ciudad y puede hacer esto o tal cosa. Son muy prácticos, pero es peligroso en términos de la organización porque esto debilita la organización. La organización formal termina siendo un cascarón porque no refleja lo que es y por eso en la organización, por ejemplo, se dice: nosotros estamos en contra de la tala indiscriminada y los jefes están firmando o están poniéndose de acuerdo con los madereros. Arriba es algo y abajo está pasando otra cosa. Cuando no sintoniza la autoridad con el liderazgo se producen esas fracturas en la dinámica política.”*<sup>298</sup>

A manera de conclusión, podemos advertir que actualmente, ocurre lo contrario a lo establecido como forma de organización de los pueblos sustentada en la autoridad y el poder encomendado; sobre todo debido a las dificultades que suponen procesos de negociación con los gobiernos que tienen dominios sobre otras lenguas y recurren a tecnologías a las que no se tiene acceso. Esta circunstancia obliga a una cierta adecuación en la elección de los dirigentes, buscando a quienes tengan ciertos conocimientos propios del mundo de occidente. Estos son los jóvenes indígenas. Sin embargo, ellos marchan desprovistos del otro caudal importante para la representación y capacidad de emplear y aplicar los criterios de buscar la reciprocidad, la complementariedad entre lo que se exige y lo que se tiene que dar. En síntesis, estos procesos de preparación para asumir cargos considerados como servicio, que se puede decir que va de lo simple a lo complejo, ha sufrido alteraciones que no siempre permiten una elección adecuada y pertinente con la responsabilidad que ello conlleva.

Otro aspecto que es importante resaltar es que el servicio asumido sólo se encarga de viabilizar el resultado de las deliberaciones colectivas en las comunidades. Nunca es una decisión indivi-

<sup>296</sup> Díez, 1998:79.

<sup>297</sup> Guevara, 2007l

<sup>298</sup> Ídem.



dual, sino más bien, nace del consenso entre todos. Por ello, la toma de decisiones puede durar mucho tiempo y sufrir procesos largos de comprensión del problema. Esta práctica en algunos pueblos también está sufriendo ciertos cambios en la medida en que los pueblos viven fuertes influencias de occidente.



Taller de investigación participativa,  
Pueblo Shuar, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

El Padre Pifarré, desde Bolivia, lo explica así: *“Había casos en bastantes comunidades donde tú preguntabas al capitán algo ‘¿Puedo venir aquí a organizar algo en la Semana santa?’ y te respondían ‘Voy a consultar a la comunidad y le voy a contestar.’ Ahora es al revés. Hoy día esto ha cambiado y las instituciones de afuera han influido mucho, porque una cosa es concienciar, y otra cosa es malcriar. Como esta famosa palabra que viene del inglés empowerment, que la usamos como empoderamiento. Además, es de un uso casi de maldición, porque empoderarse es acaparar poder, conquistar poder, dominar y estamos arriba y somos algo cuando estamos arriba. Es todo lo contrario al concepto clásico del pueblo guaraní (pueblos indígenas), Es una transposición sacrílega del concepto, y hasta de la comprensión que culturalmente se puede tener del tema. Si en algún punto la cultura queda agredida, es en este.”*<sup>299</sup>

Actualmente se puede afirmar que en la mitad de los pueblos visitados: shuar, shipibo y kichwa, los dirigentes y los maestros de educación bilingüe son casi los mismos, ya que ellos han tenido la oportunidad de formarse, conocer las reglas y normas para conducirse en las zonas urbanas. Una excepción es, por ejemplo; el caso del Pueblo kichwa en Sarayaku, donde existen los ancianos que “es un liderazgo implícito.” al que se recurre frecuentemente. Pero también hay los dirigentes que “tienen una capacidad de liderazgo” que son los “ancianos jóvenes,” pero con mucho conocimiento de sus valores y cultura que, además del liderazgo, están promoviendo actividades y conocimientos desde las diferentes disciplinas como la educación, la comunicación audiovisual, el video y la política; están generando persistentes acciones transformadoras fortaleciendo estos valores. En palabras del Chamán Gualinga, están “recuperando la semilla.”<sup>300</sup>

Esto se pudo comprobar cuando se realizó el taller con los jóvenes estudiantes de la escuela y reivindicaban con mucho dominio su cultura y valores.

<sup>299</sup> Guevara, 2007p

<sup>300</sup> Guevara, 2007u



Por ejemplo decían: *“Tenemos la oportunidad de decir lo que nosotros sentimos, si no nos gusta lo que ellos nos enseñan, a pedirles que nos enseñen como nosotros queremos y para aplicar, hemos logrado algo. Luego vestir como nosotros queremos. Hemos visto en otro lado que asisten con corbata, y los profesores enseñan lo que quieren, eso no queremos. Eso es lo mejor de aquí, con el tiempo queremos tener nuestro conocimiento y combinar con el conocimiento del occidente, porque si no, es hacer mucha diferencia, porque todos somos una persona.”*<sup>301</sup>

Cuando se contó sobre una planta que fue industrializada en otros pueblos, referían: *“Actualmente se han perdido cosas como sembrar y coger directamente de la naturaleza. No queremos que se pierda, queremos salir y conseguir lo que hemos sembrado.”*<sup>302</sup>

Existe una preocupación real por esta situación. Los adultos señalan que los jóvenes *“No creen en estos discursos (de la cultura), les importa muy poco. Una o dos generaciones después, pueden ser generaciones de regreso, que recuperarán los valores que han perdido. Por eso buscamos publicar, documentar, porque si no, eso se pierde para siempre. En cambio, cuando estén las generaciones de regreso, entenderán cuántos valores tenían y cómo los han sacrificado en esta porquería de cultura que tenemos de plástico, de competición. Entenderán cómo eran humanos y cuántas cosas tenían. Yo creo que valorarán otra vez, pero hay peligro que en el traspaso se pierda el patrimonio.”*<sup>303</sup>

Al respecto, los pueblos indígenas dicen: *“Las culturas originarias de todo el mundo estamos viviendo un cambio terrible. ¿Por qué digo un cambio? Quizás aquí, en esta amazonía, en nuestro territorio hace muchos años cuando los españoles llegaron, con una nueva ideología, imponiendo que su religión era importante, que su lengua era importante, que la lengua nuestra no importaba. Así aplicaron en la escuela. Yo viví la cruda realidad: cuando un niño hablaba en la escuela su propia lengua, éramos golpeados, pateados, nos sacaban sangre, nos decían: eres jíbaro, eres indio, eres animal salvaje. Por eso el shuar empezó a desvalorar su cultura, porque decían los españoles que su educación era lo más importante, su religión era lo más importante; santiguarse, ir a la iglesia, orar, Ese fue el primer hachazo que el shuar recibió. Desde ahí los mayores también empezaron a desvalorar, a copiar lo ajeno, empezaron a olvidar las técnicas de la cacería, del cultivo, de la pesca, Asimismo, las estrategias de trabajo en el campo, la forma de vestimenta, de vivienda, todo fue cambiando.”*<sup>304</sup>

Con todo, resulta esperanzador reconocer que todavía existen muchos líderes. Todos los entrevistados, por ejemplo, muestran valores de corresponsabilidad y de reciprocidad. Sólo basta saber que son elegidos en asamblea y asumen el deber moral de aceptar ese cargo: nadie les paga, no reciben sueldo, es un servicio, es un acto de reciprocidad. Están obligados muchas veces a alejarse de la familia y de las labores para la sobrevivencia de la familia.

Estas propiedades sociales indígenas configuran el marco concreto de lo que podemos llamar la “democracia activa”, que está implícita en la práctica de la vida cotidiana y que se opone a la democracia formal representativa, cuya práctica se reduce a los ritos electorales espaciados y los debates parlamentarios distantes. Además, a través de la historia, se ha mostrado escandalosamente tolerante frente a la desigualdad social y económica e incapaz de controlar, y menos eliminar, la corrupción.

Esta actitud de servicio, y de buscar armonizar, de recuperar el equilibrio, se advierte en el presidente Evo Morales cuando reduce a la mitad su sueldo, en una correspondencia entre el presidente y un pueblo pobre, o trabajar desde las cinco de la mañana, como parte de una práctica

<sup>301</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo kichwa

<sup>302</sup> Ídem.

<sup>303</sup> Guevara, 2007k

<sup>304</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shuar, 2007, pero mencionado en todos los otros pueblos.



cotidiana o cuando dice “Corrijanme si me equivoco o muchas gracias a los que me llaman para corregir, aquí estamos para aprender.” No hace más que ser complementario a los demás en el esfuerzo y el acto recíproco de deliberación y proceso colectivo de toma de decisiones expresada en sus propias palabras “mandar, obedeciendo al pueblo”. Estos hechos y frases no son reconocidos entre los espacios de poder en el occidente. Piensan que quizás se presenta como propaganda política para recuperar adeptos en la concepción del occidente pero no como un valor que rige en la conciencia y práctica permanente de los líderes de los pueblos indígenas.

También se puede evidenciar con optimismo un gran surgimiento de líderes mujeres con capacidad y firmes valores, reconocidas por su pueblo. Por ejemplo la dirigente la presidenta de ORAU en Perú es Daysi, una mujer del Pueblo yine. Fue elegida mayoritariamente siendo mujer y en una región donde la mayoría pertenece a los Pueblos asháninka y shipibo en Ucayali. Otro ejemplo de liderazgo que podemos citar es el de Venika Malaver del Ecuador, Presidenta de la parroquia de Sarayaku. Anteriormente la líder de Sarayaku era otra mujer, Hilda Santi.

En Bolivia también tuvimos la oportunidad de contar, en el taller de investigación participativa con el pueblo Sirionó, con la líder mujer emblema de la marcha por la vida, que dio a luz a su hija en media caminata y continuó al lado de su pueblo en las movilizaciones. Asimismo, se entrevista a Melba Hurtado Añez, Presidenta de la Central indígena de mujeres del Beni, CEMIB, del pueblo Moré. Son señales de fuertes cambios. Es creciente la presencia de mujeres indígenas asumiendo cargos de diputadas, senadoras, ministras, siendo uno de los cargos de mayor importancia actual, la presidencia de la asamblea constituyente de Bolivia, encargada a una mujer indígena. En el caso de estas mujeres, se debe mencionar que el valor de reciprocidad y correspondencia con sus pueblos es mayor, ya que el alejamiento de la familia a veces resulta más doloroso, como el caso mencionado.

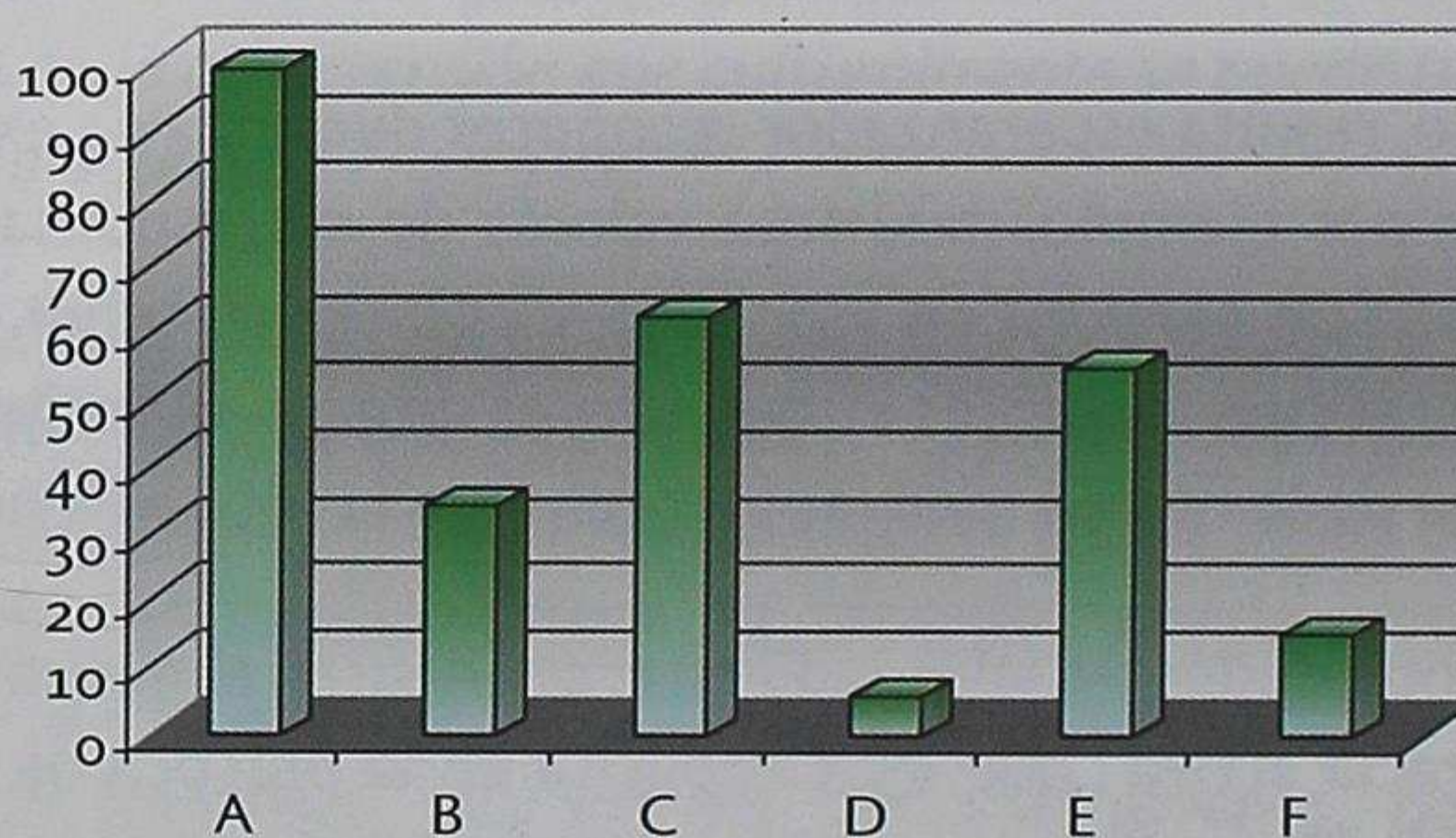
### La autoridad como viabilizadora de la reivindicación

Los cuestionarios aplicados nos presentan interesantes hallazgos acerca de la autoridad en los pueblos indígenas. En el conjunto de los pueblos participantes de este estudio, se puede observar que prácticamente todos señalan que la autoridad del pueblo es la persona que viabiliza la deliberación, la persona que trabaja igual que todos, la persona que asume y forma parte de la movilización, es decir, que la

encabeza. En esta comprensión de los participantes se puede identificar a la deliberación como el mecanismo de decisión, por tanto el sentido de correspondencia en la toma de decisiones y complementariedad en la relación autoridad y comunidad.

Diferenciando las respuestas por pueblo, los participantes de los seis pueblos coinciden en señalar que la autoridad del pueblo es aquel que delibera, que construye relaciones recíprocas en la toma de decisiones y es complementario con los demás. En cambio, son los sirionó, ubica-

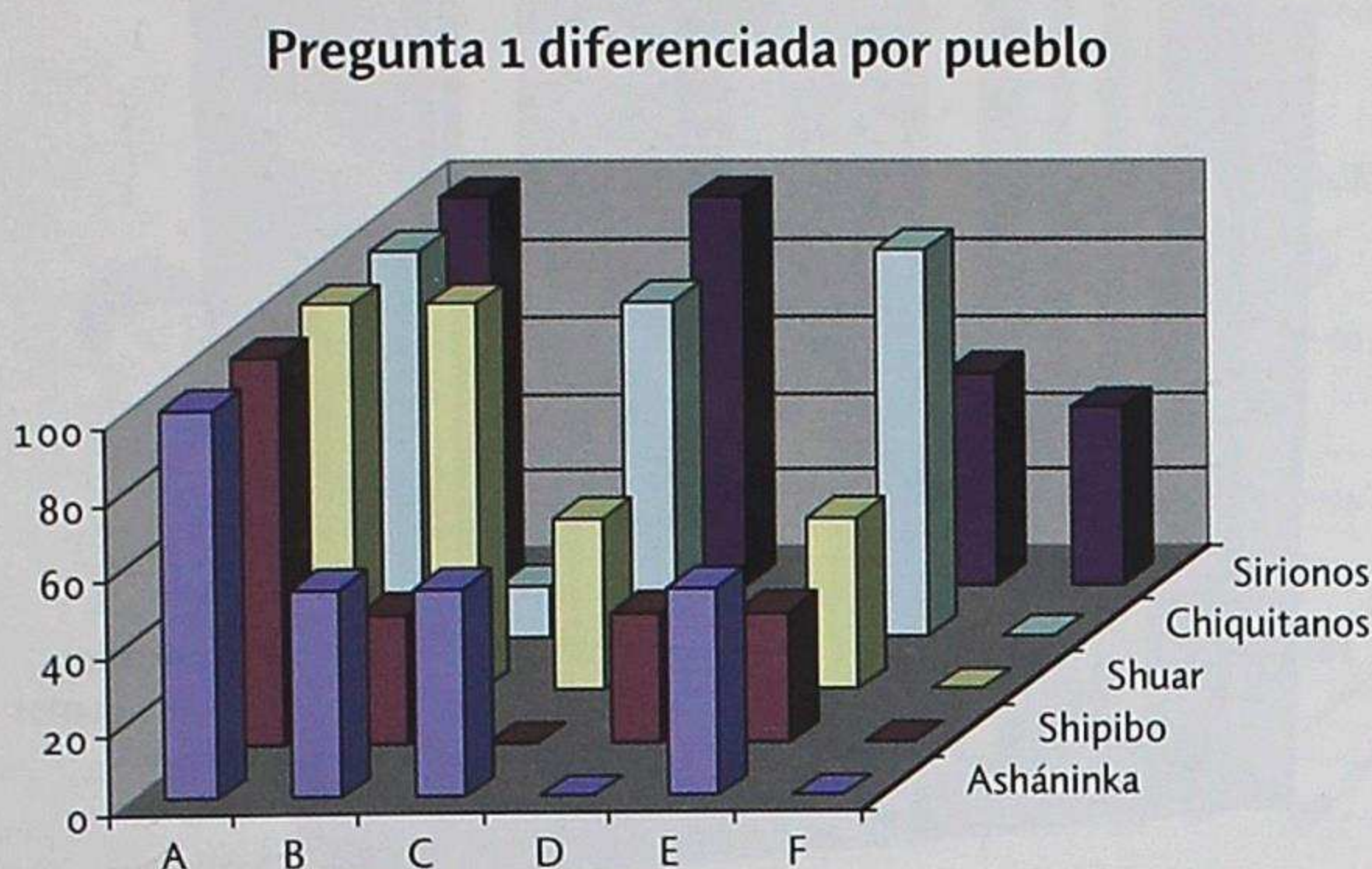
¿Quien de estos hombres es autoridad de tu pueblo?





dos en Bolivia, quienes resaltan a la autoridad como aquel que participa de actividades laborales

agrícolas. Aquí es bueno señalar que prácticamente todos los pueblos son recolectores y la actividades agrícolas son asumidas por las mujeres. Por ello, esta respuesta debe ser entendida en la dimensión más de trabajo o de proveer alimento. Otro pueblo que manifiesta que la autoridad es aquella que participa en la consecución del alimento es el Pueblo chiquitano y, en menor escala, el Pueblo shuar de Ecuador y asháninka del Perú. Destaca el



Pueblo shipibo de Perú por no tomar en cuenta esta característica para ser autoridad, tal como podemos ver en el dibujo y la gráfica.

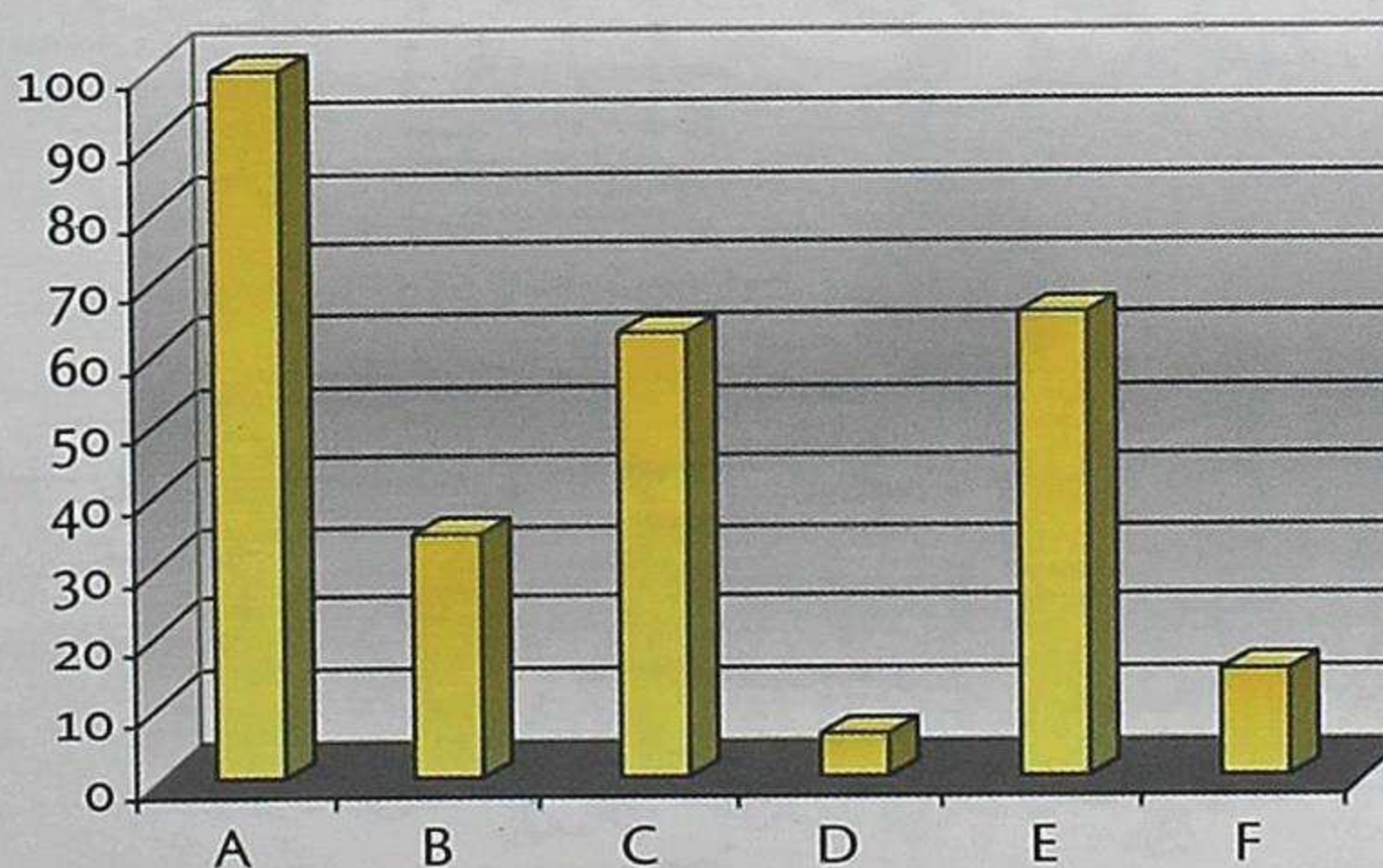
Es el Pueblo chiquitano el que muestra un alto énfasis en ver a la autoridad como alguien poseedora de una existencia capaz de ayudarlo a crecer, alguien con valor espiritual y sabiduría puesto que su apreciación está fuertemente relacionada con la opción "E". Quizás también está muy ligada a la calidad o cualidad de hombre político, entendido, como quien busca la buena convivencia y desarrolla su capacidad de gobernar, conducir a su pueblo en tiempos de movilización.

En menor proporción, se pudo observar que la autoridad es aquella que mejor ejerce el poder, en el sentido de "El poder reside en mí, si tengo más fuerza o capacidades, soy el sujeto del poder." Tal como vemos en las respuestas marcadas en el dibujo "D" y "F" y también en "B". También podría interpretarse el sentido de que se ejerce poder, como lo que hace crecer, y que el poder es el nosotros, el grupo.

Si vemos de manera particular, son los shuar los que caracterizan a la autoridad como separada de la comunidad o por encima de ella, ejerciendo poder más que autoridad, seguida de los asháninka. Destaca en los shipibo la presentación de la autoridad lejos del trabajo, y a los sirionó, separada de las movilizaciones de su pueblo, hecho que fue explicado por ellos como algo que está sucediendo en este tiempo de emergencia y de permanente movilización política, hasta antes del gobierno de Evo Morales.

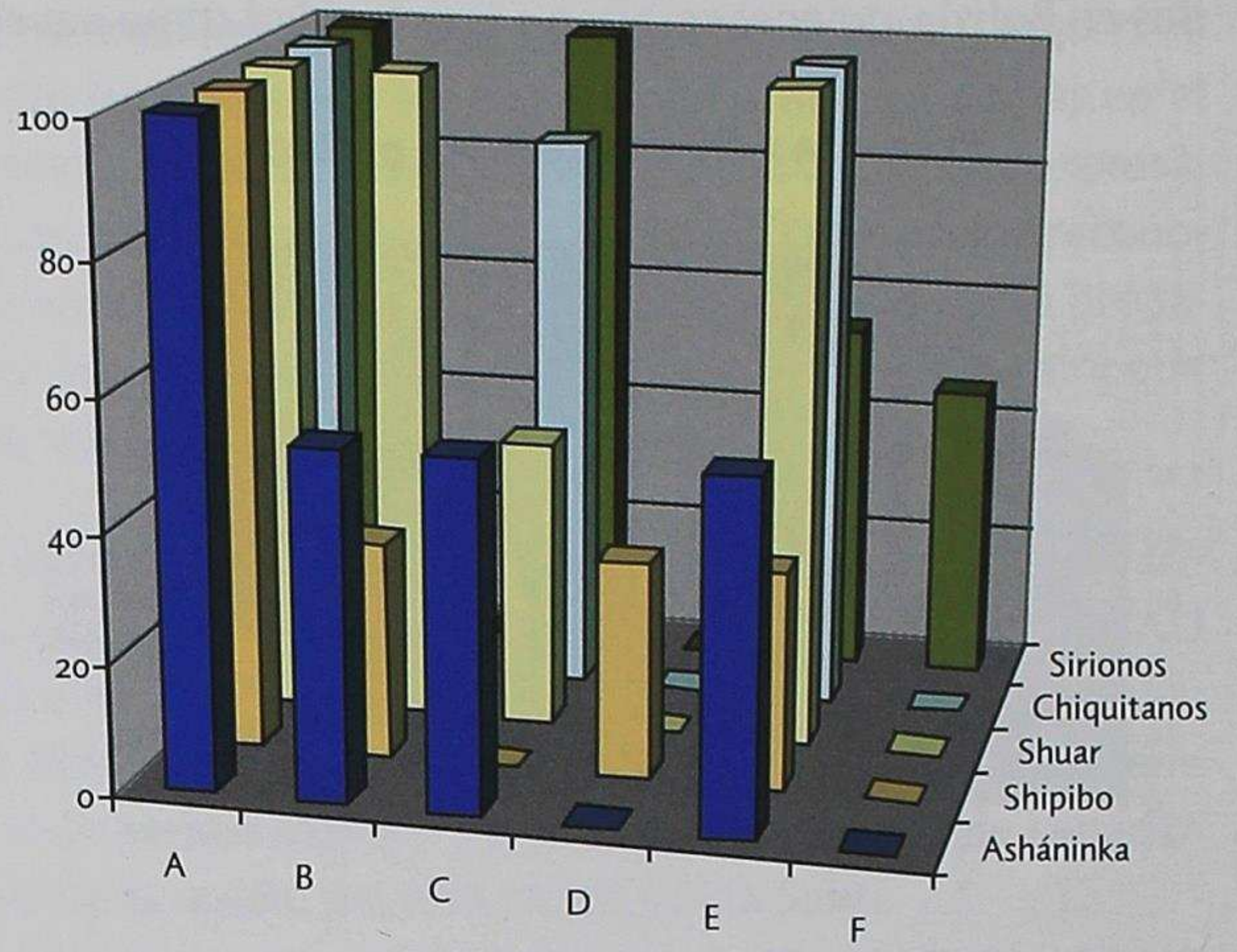
La percepción con relación a las líderes mujeres muestra tendencias similares que las señaladas por los líderes hombres. Si bien la percepción de los participantes de los pueblos indígenas acerca de las autoridades mujeres es muy parecida a la percepción que se tiene sobre las autoridades hombres, resalta una diferencia muy marcada cuando se ven las particularidades en la percepción por pueblo.

**¿Quién de estas mujeres es autoridad en tu pueblo?**

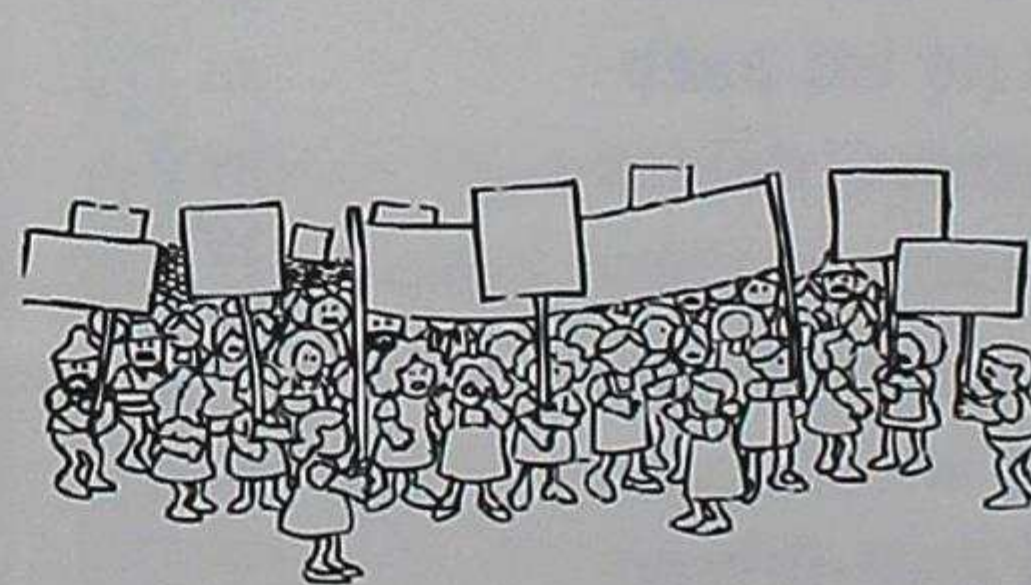
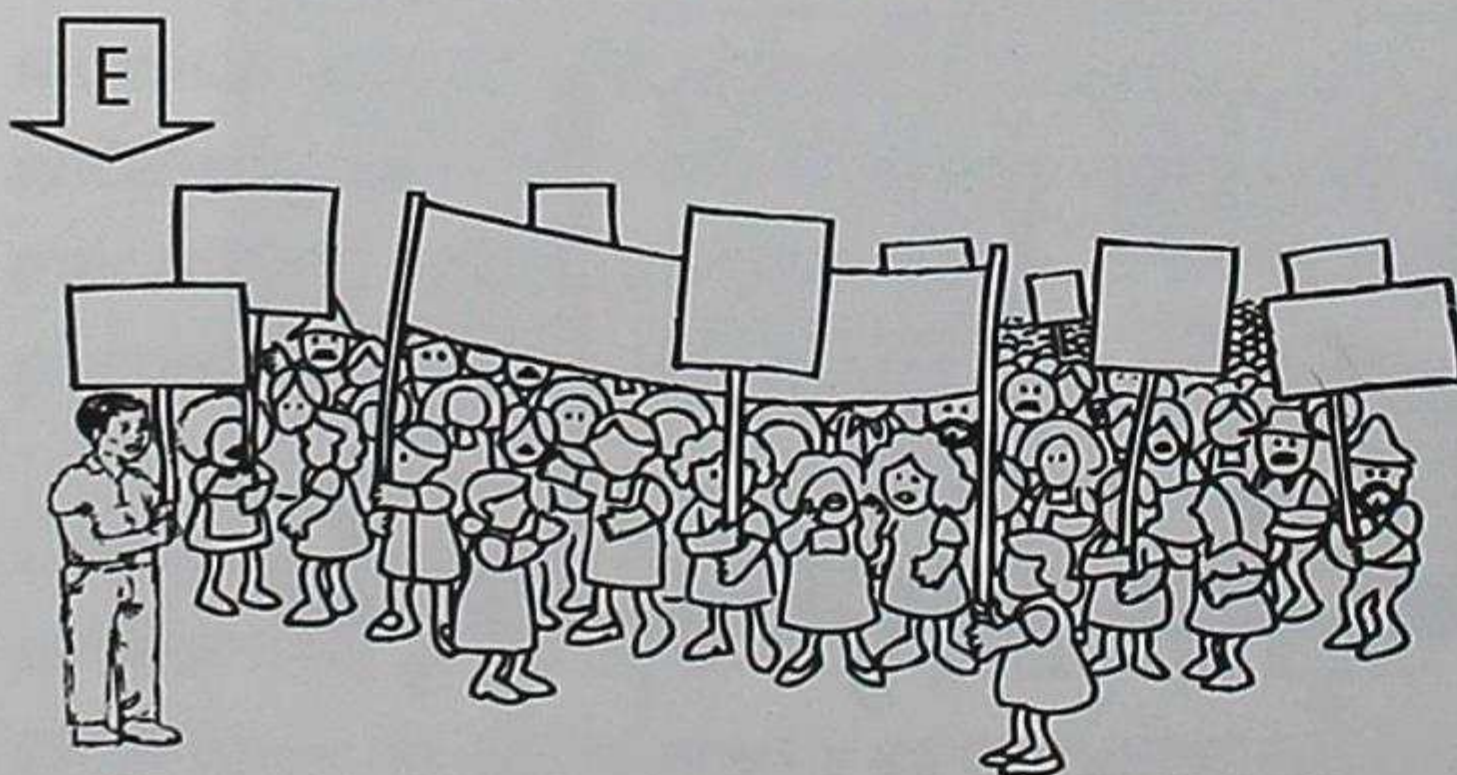
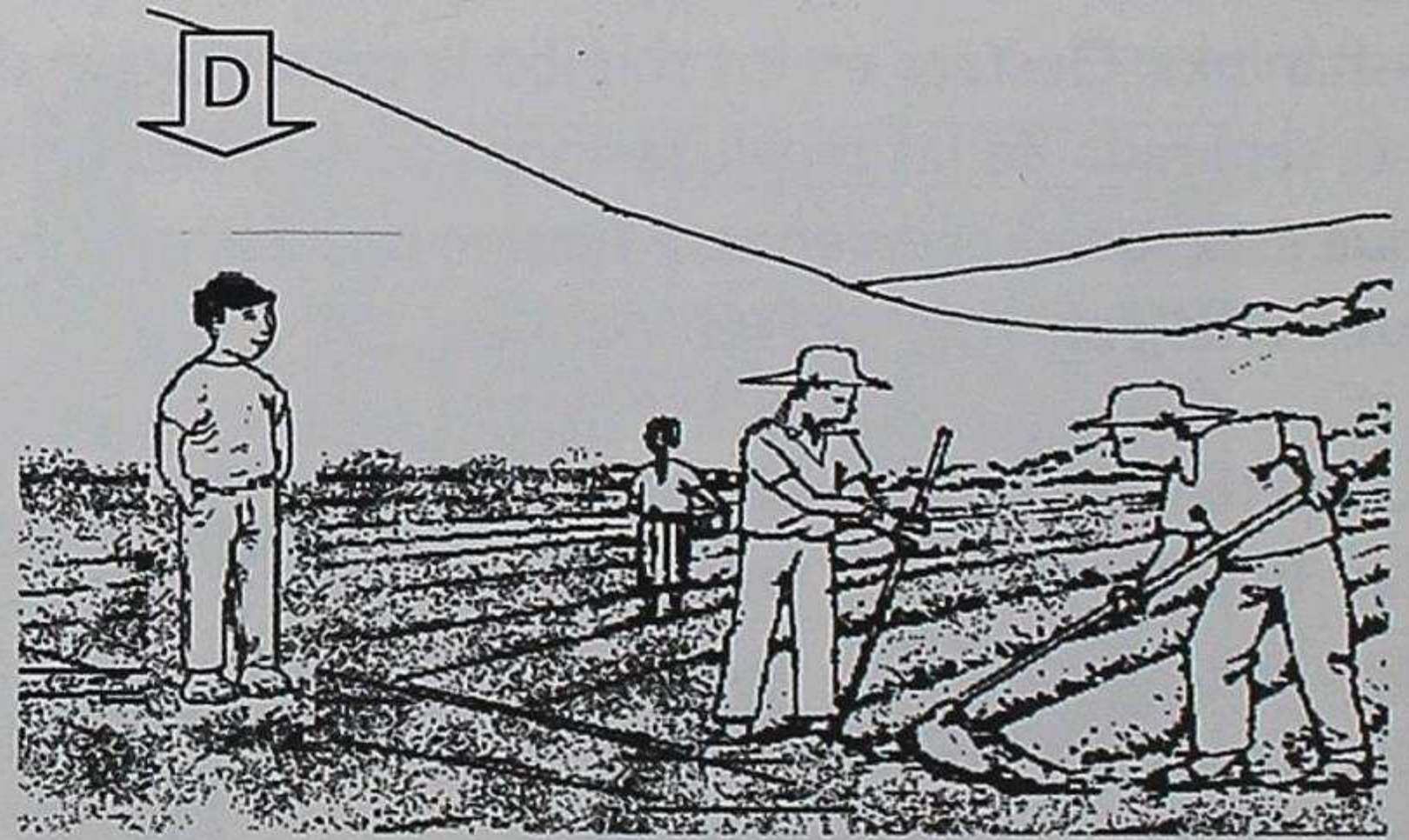
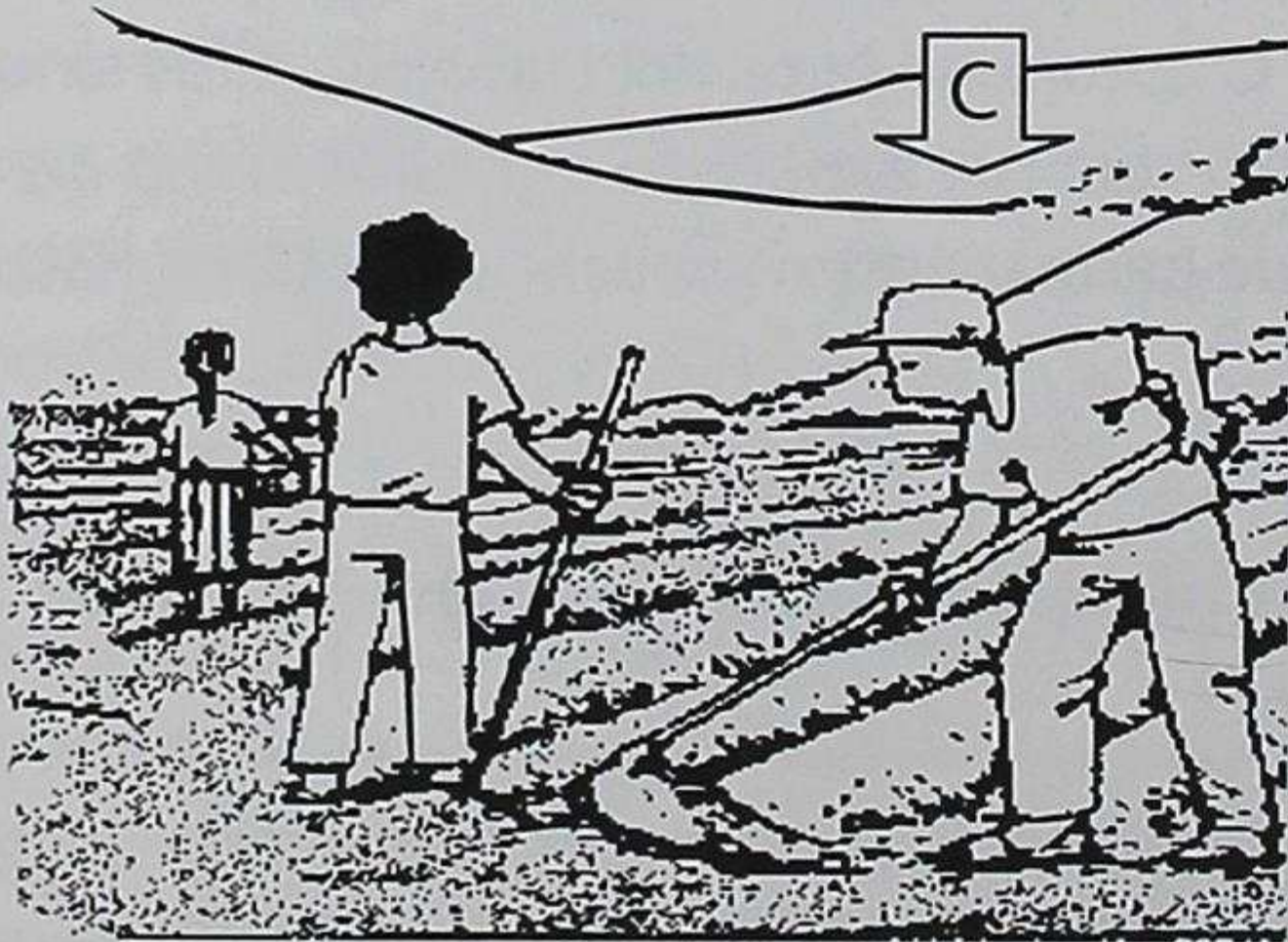
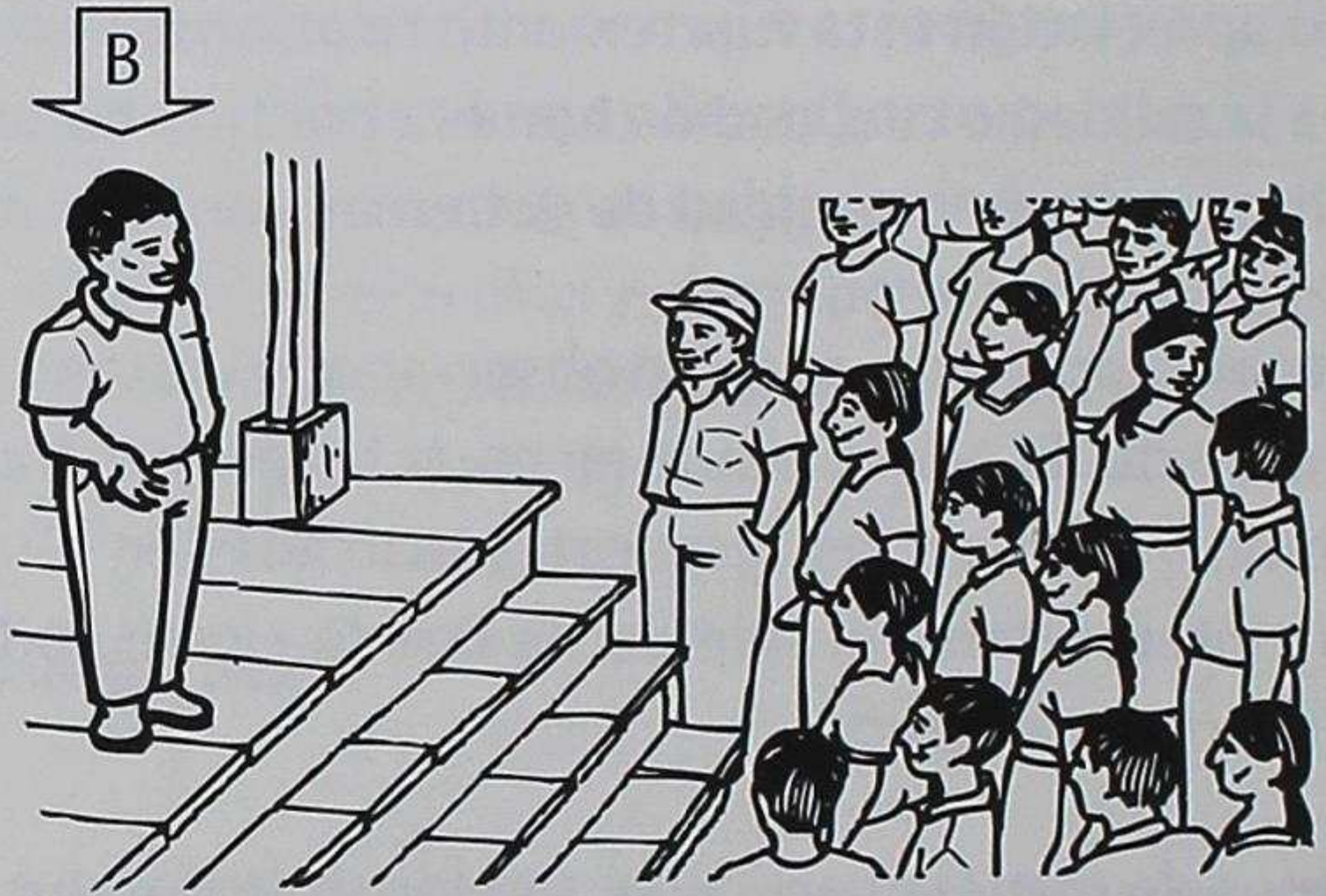
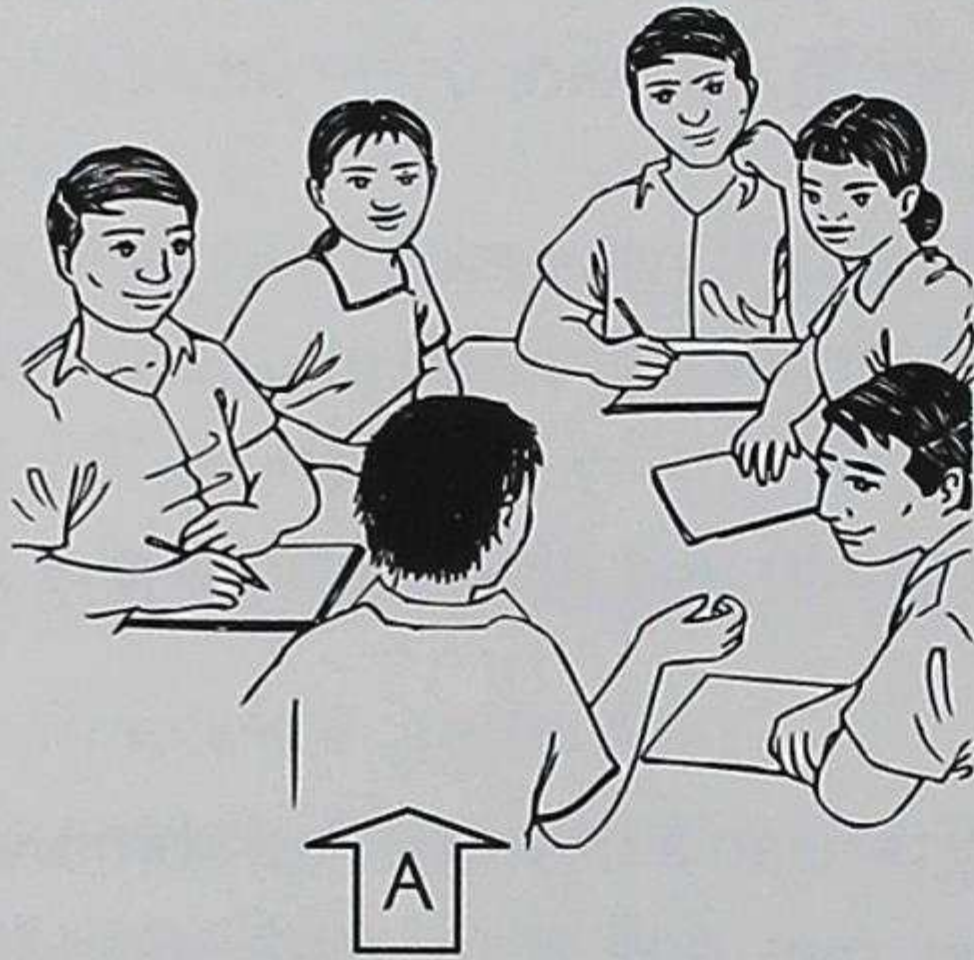




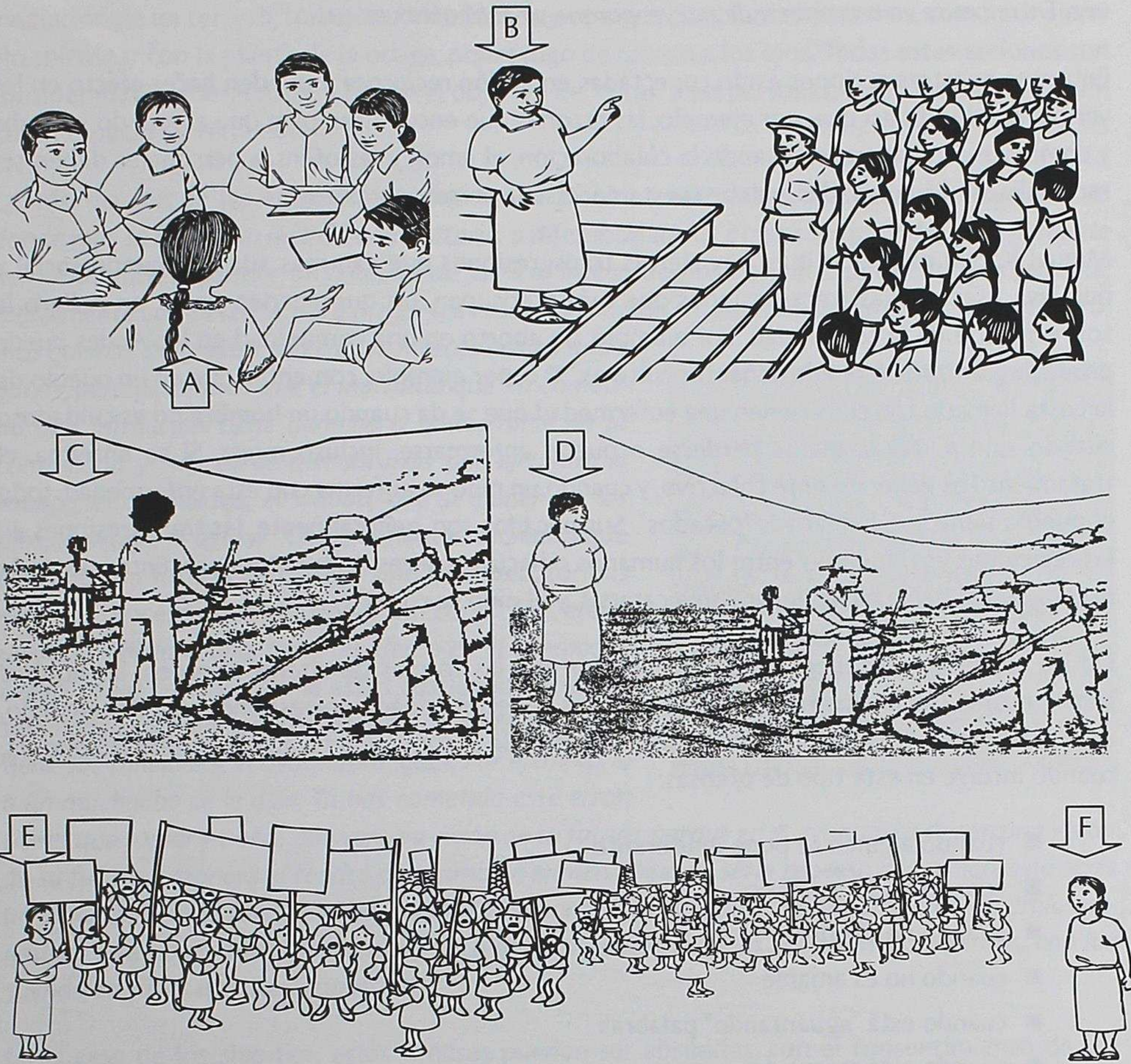
Esta diferencia está relacionada con la opción "E" que se vincula con la presencia de la autoridad mujer en las movilizaciones sociales, puesto que los Pueblos chiquitano de Bolivia y shuar de Ecuador muestran que existe un alto nivel de participación y ejercicio de conducción, fuerza y sabiduría para guiar a sus pueblos. Este hecho es más fuerte que en el caso de los hombres. Inclusive la participación de la autoridad mujer Asháninka y Sirionó es superior a la de las autoridades hombres en los mismos pueblos.



¿Cuál de estos hombres es una autoridad en tu pueblo?







5.4.2 Las formas de mantener los valores en la organización y de administrar justicia. Los valores de la armonía y el equilibrio entre los seres de este y los otros mundos es fundamental para la sobrevivencia. Estos valores y condiciones para vivir pueden ser alterados por cualquiera de los seres que forman parte de estos mundos, tales como seres humanos, espíritus, muertos, etc.

Estos parecen ser tiempos en los que se está llegando al final de un ciclo caracterizado por rupturas y desequilibrios armónicos. Por ello, en el mundo indígena se habla de la posibilidad de un final de este mundo y el nacimiento de uno nuevo. En el caso de los pueblos andinos, se anuncia la llegada del Quinto sol, como el Jach'a Uru o en los pueblos mayas el bakun 13; en los amazónicos, el fin de este mundo y el inicio de otro que, en palabras del Chamán Gualinga de Sarayaku, sucederá que "Muertos todos, el mundo volverá a ser otro mundo. Mi papá me conversaba así, pero aquí estamos parados nosotros para que no maten a todos." El Pueblo chiquitano habla de un diluvio que renovará la vida otra vez: "Después del diluvio blanqueó la tierra, porque antes era



blanca, porque se había lavado con esa agua que casi llegó hasta el cielo y después bajó y quedó como azúcar. Antes del diluvio la tierra era sucia. Ahora dicen que ya este suelo está sucio otra vez. Entonces se va a terminar de nuevo, porque ya está otra vez sucio.”<sup>305</sup>

Entonces nuestras acciones están conectadas en acción recíproca y pueden hacer efecto en los varios mundos. Es así que, por ejemplo, las razones que encuentran para que el mundo se acabe y comience otro, aparecen cuando la colaboración, el amor, y las ofensas personales deben ser reconciliadas, armonizadas, y debe reestablecerse la correspondencia.

Miguel Kablin nos decía que “hay ciertas transgresiones que van más allá del mundo social y humano. Esas son las transgresiones que más preocupan, las que pueden poner en peligro la sobrevivencia de la comunidad. Por ejemplo, un aborto en una comunidad en los Andes puede producir granizada o puede dañar los cultivos,”<sup>306</sup> o, por ejemplo; comentan que en un pueblo de la costa llamado Ue, ellos tienen una enfermedad que se da cuando un hombre no es cuidadoso cuando sale a cazar, puede perderse o puede enfermarse, incluso morir. Si se enferma, el tratamiento es generalmente colectivo, y cuando un niño se enferma con esta enfermedad, todo el pueblo tiene que hablar sus “pecados”. Sus pecados son, generalmente, las transgresiones en las relaciones y/o cuidados entre los humanos o hacia los seres de la naturaleza. Entonces, toda la comunidad habla hasta llegar a una catarsis, y el niño se cura.<sup>307</sup>

De las entrevistas y talleres podemos señalar que las formas de alterar el orden, las normas transgresoras, tienen que ver con los antivalores de reciprocidad y correspondencia. Por ejemplo, en el Pueblo shipibo alguien transgrede las normas de la comunidad o alguien altera la armonía, cuando incurre en este tipo de ofensas:

- cuando alguien se pone indiferente
- cuando no es solidario
- cuando no coopera
- cuando no es amable
- cuando está “aguantando” palabras
- cuando está resentido
- cuando ha hablado por allá en contra de ti o
- cuando incurre en infidelidad

Cuando uno lee estas formas de infringir o alterar la armonía y piensa en la cultura occidental, se observa que éstas no son consideradas faltas para ser sancionadas: ser indiferente, no ser solidario, no darte atención, no colaborar, no ser amable, aguantar palabras, estar resentido. A veces éstas no se constituyen en faltas, sino que, más bien, pueden ser una práctica permanente.

La muerte es el único hecho que sólo puede ser equilibrado con la muerte del otro. El Padre Juan Bottazo decía: “Lo que nosotros llamamos crimen es, en el fondo, una manera de restablecer el equilibrio entre dos grupos. Es una forma de justicia. Deben ejercer una justicia que es restablecer el equilibrio a través de devolver el mismo mal, con la misma ofensa que se ha recibido.”<sup>308</sup>

Dentro de las formas de restablecer el equilibrio, se afirma en las entrevistas que la peor es la expulsión de la comunidad. Es una medida que puede ser considerada inclusive peor que la

<sup>305</sup> Jurgen, 2004.

<sup>306</sup> Guevara, 2007c

<sup>307</sup> Guevara, 2007g

<sup>308</sup> Guevara, 2007k



muerte.<sup>309</sup> Otras medidas de restablecimiento del equilibrio y la armonía que mencionan los entrevistados y los participantes de los talleres consiste en: consejos, la intervención o mediación de un tercero, trabajos comunitarios y castigos con plantas o hierbas, como por ejemplo chicotear con la planta de la ortiga, poner jugo de tabaco a los ojos. Todas estas acciones son consideradas “tratamientos” y tienen el objetivo de “curar” a las personas, como también posibilitar un espacio de reflexión.

La información de las entrevistas<sup>310</sup> nos ayuda a comprender estas prácticas: *“En Sarayaku es donde más se ha hecho justicia comunitaria, a diferencia de las otras comunidades. Últimamente hemos intentado formar un tribunal de justicia integrado por ancianos, por gente competente, moralmente competente, para juzgar los casos con mucha transparencia. Nosotros no consideramos que hay que meter a la cárcel. A veces nos ha dado ganas, pero pensamos que el individuo que ha cometido una infracción tiene derecho a reinsertarse en la comunidad y hay otros mecanismos por ejemplo: el tabaco, el ayahuasca, el wandu, que se ponen en los ojos, la ortiga, el ayuno.”* Complementan diciendo que éstas no son formas de castigo sino más bien, formas de crear procesos de reflexión y de “curar”. Por ejemplo, *“El chini, la ortiga, tiene un efecto en el cuerpo: es calcio, es un remedio. No le estás castigando, le estás sanando. Eso hace pensar. El tabaco también; todo tiene sus funciones, el ayahuaska igual. Por ejemplo, si a un muchacho se le dice, Tú has cometido este error; tienes que tomar y tienes que ver una visión de tu futuro, porque en el ayahuasca tienen una visión de su futuro. Entonces el tendrá que también enmendarse, no sería proceso de castigo, sino sería un proceso de reflexión.”* *“El tabaco se lo toma por la nariz y se lo usa para ahuyentar energías negativas y también antes de dormir y si tú quieres relacionarte un poco con los espíritus, con los sueños, en fin es un rito, es un ritual.”*<sup>311</sup>

“NOSOTROS NO CONSIDERAMOS QUE HAY QUE METER A LA CÁRCEL. PENSAMOS QUE EL INDIVIDUO QUE HA COMETIDO UNA INFRACCIÓN TIENE DERECHO A REINSERTARSE EN LA COMUNIDAD.”

En el caso de los shipibos, estas ofensas pueden ser absueltas, con el consentimiento de los ancianos, en enfrentamientos a golpes y en la fiesta anual: *“Mira usted señor ¿por qué eres tan indiferente conmigo? ¿Yo te hice algo? No creo. ¿Sabes? Esto es lo que te mereces (y le caías a golpes) pum, pum, pum.”*<sup>312</sup>

Pero, explica<sup>313</sup> que no es un acto, espontáneo, hormonal o sin meditación y justificación o sin respeto: *“No (es) así nomás, no es porque me encuentro en la calle a esta persona y, ya tenía que agarrarle, no. Sino que había un nivel de respeto mutuo entre ellos. Pero no se podía arreglar este tipo de ofensa agarrando por la espalda. Era norma, parte de la norma, que no podías sorprenderle por detrás, sino tenías que ir frente a frente para decirle primero con palabras y luego agarrarse, para poder subsanar la discrepancia.”*<sup>314</sup> Respecto a la infidelidad nos cuentan que *“En estos contextos, nosotros teníamos un arma tradicional, un cuchillo muy curvo llamado “huisate”. Entonces tú vas a donde esta persona y le dices: Mire señor, amigo o lo que sea, pero no palabra lisura, no hay lisuras en esto. Se dice “hombre”, tú has fastidiado a mi mujer ahora, mucho antes. He venido a pelear por eso. Y éste tiene que aceptar y debe de agacharse para que no le corte mucho el cuero cabelludo”*<sup>315</sup>

<sup>309</sup> Guevara, 2007c

<sup>310</sup> Guevara, 2007j

<sup>311</sup> Ídem.

<sup>312</sup> Guevara, 2007b.

<sup>313</sup> Ídem

<sup>314</sup> Ídem.

<sup>315</sup> Ídem



El acto de hacer justicia no es más que el acto de armonizar, de equilibrar lo que se ha desestructurado. Casi siempre. Esta desarmonía se produce entre dos, dos mundos, dos personas, persona y naturaleza, persona y espíritu. La idea de justicia es reestablecer y sanar. Esta acción forma parte de las deliberaciones de las autoridades y de la acción consecuente del o los dirigentes para “sanar” o restituir en reciprocidad la vida en armonía de dos seres. Esta acción tiene que ver con la acción de reorganizar. En el fondo, tiene que ver con una acción política. Cuando se asignan trabajos en la comunidad como reciprocidad por el desequilibrio ocasionado, se busca que la persona se limpie y vuelva a ser merecedora de la comunidad.

“PARA NOSOTROS RECONCILIACIÓN SIGNIFICA PODERNOS MIRAR EN LOS OJOS OTRA VEZ.”

Esta afirmación se visualiza claramente con lo que nos cuenta Maria Heise<sup>316</sup> cuando, en la reunión de la Comisión de la Verdad, en la Mesa de la Reconciliación entre asháninkas que estuvieron enfrentados durante la época de Sendero luminoso, no sabían cómo definir a la Mesa: “Yo preguntaba cómo traducirían ustedes la palabra reconciliación y ellos pensaban y decían no hay, en asháninka no existe, no existen estas palabras abstractas. Pero para nosotros, dijo uno que era visiblemente un jefe, para nosotros reconciliación significa podernos mirar en los ojos otra vez.” La armonía sería mirarnos a los ojos.

Actualmente, estas prácticas se están perdiendo en algunos lugares. Inclusive se recurren a castigos físicos, como nos comentaba Maria Heise: “Yo he tenido la impresión que los castigos se han hecho más violentos y más crueles después que pasó por ahí el Ejército. Y creo que muchas cosas las aprendieron del Ejército. Por ejemplo, alguien que había hecho no se qué, lo pusieron a correr alrededor de este campo de fútbol, de este gran canchón lleno de ladrillos, horas y horas, con el calor terrible, a dar no sé cuántas vueltas. Antes no había estos castigos tan duros y violentos. Fue después que por ahí pasó el Ejército.”<sup>317</sup>



Taller de investigación participativa,  
Pueblo Sirionó, abril 2007,  
Mirjam Guevara

<sup>316</sup> Guevara, 2007y

<sup>317</sup> Guevara, 2007y



En Ecuador, Venika Malaver, Presidenta de la parroquia kichwa de Sarayaku, nos comentaba: *“En la parroquia se piensa que haya una cárcel, pero antes tenemos que pensar bien para hacer eso, porque allí estaríamos irrespetando nuestra cultura. Por eso tenemos que reunirnos nuevamente con los dirigentes de la comunidad, para tomar decisiones. Si es que ellos insisten mucho, entonces se lo haría, pero yo no creo, porque no es nuestra cultura.”*<sup>318</sup>

Podemos ver que también se siente preocupación e interés de volver a las prácticas del pasado, como nos cuenta Rodolfo López, Presidente de la organización del Pueblo chiquitano en Bolivia. Reflexionaba sobre lo mismo y cuestionaba también el recurso de la cárcel: *“Nosotros decimos: lo vamos a meter preso a un ciudadano por un robo. Pero a veces, simplemente es esa psicología que le falta por la necesidad. Se puede arreglar internamente con las autoridades tradicionales. Es un tema de nosotros: hay que darle trabajo, pero un trabajo comunal; no encarcelar sino con la perspectiva de que ellos deben crear conciencia de lo que están haciendo.”*<sup>319</sup>

*“Los delitos, como el caso de muerte, sí ellos tenían una modalidad: el ‘cepo’. Se trata de materiales donde son castigados fuertemente. Le colocaban en un palo como mancornar a los bueyes y lo castigaban, lo flagelaban, pero en sí, no repercutía. Bajo un compromiso, las mismas autoridades le daban seguimiento a los casos. En caso de robo, lo chicoteaban y le daban mayor trabajo comunal de que ellos deben responder. El compromiso era de cumplir, de lo contrario se iba a procesar como delito grave y que ahora se ha perdido. Es importante recuperar.”*<sup>320</sup>

## 5.5 Los valores de complementariedad, reciprocidad y correspondencia en la Vida buena

*“Después de años de ser víctimas del mal llamado ‘desarrollo’ hoy nuestros pueblos deben ser los actores de una integración para Vivir Bien en términos de identidad cultural, de armonía entre nosotros y con nuestra madre tierra” (02.10.06). Presidente de Bolivia. Primer presidente indígena de Abya Yala, Evo Morales Aima*

Se podría relacionar este apartado con fines didácticos con el ámbito económico, pero hay que aclarar que lo económico está relacionado con la generación de riqueza y acumulación. Para los pueblos indígenas, está relacionado con el tema espiritual, al igual que el anterior acápite. Por esta razón, ellos se refieren mejor al concepto de la vida buena o de vivir bien, que es un concepto integral y nacido de los pueblos. Para visualizar los valores de reciprocidad, corresponsabilidad y complementariedad que hacen al concepto de la Vida buena, los vamos a dividir en dos:

- a) Formas de concebir la Vida buena
- b) Formas de hacer Vida buena

### 5.5.1 Formas de concebir la vida buena

Para entender la concepción de la Vida buena, en primer lugar tenemos que revisar todo lo visto hasta ahora: visualizar el bienestar, equilibrio y armonía de un todo interdependiente constitui-

<sup>318</sup> Guevara, 2007w

<sup>319</sup> Guevara, 2007r

<sup>320</sup> Guevara, 2007r



do por todos los mundos vistos hasta ahora. Además, reconocer el tiempo de manera cíclica y no bajo la concepción del tiempo occidental, donde el pasado está atrás y el futuro está adelante y se marcha siempre en línea recta hacia el mañana.

Para profundizar más, Carlos Gualinga, Kichwa de Sarayaku nos dice que para los pueblos indígenas *“No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo como una dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales.”*<sup>321</sup>

Los participantes del estudio aseguran que las actividades en la chacra, en la caza y la pesca, (y decimos actividades porque no se consideran trabajo, en realidad el concepto de “trabajo” es un concepto occidental que se relaciona con el salario, en cambio, para los pueblos, son actividades vitales de reciprocidad.

Tal como pudimos ver en los capítulos iniciales y podríamos reforzar con estas palabras dichas por un shipibo cuando se refería a las madres, a los espíritus de la selva o de la tierra: *“Consideramos que nuestros hijos son hijos de aquellos seres. Por ejemplo, cuando los sobrinos o hijos quieren comer, les pedimos mediante un discurso. Entonces aparecen dos o tres sajinos (cerdos de monte). Tampoco se puede cazar demasiado, tenemos que cazar lo suficiente como para compartir con la familia, con los parientes y no en exceso. Eso significa respetar la regla y somos premiados con lo que necesitamos para satisfacer nuestras necesidades; pero cuando incumplimos, somos castigados. Por ejemplo, cuando algún animal se lo deja mal herido y no se lo coge, después al cazador le cuesta curarse.”*<sup>322</sup>

Sólo comprendiendo esta concepción de mundos, en espacios y tiempos, se puede entender los comentarios expresados por los investigadores sobre este tema:

- “no siembran para estoquear”,
- “no van hacia la acumulación sino hacia la sobrevivencia”
- “no hay grandes extensiones, son chacras, pequeño cultivo para abastecer a la familia”
- “no se cultiva para vender se cultiva para consumir”
- “si tienen la alimentación para mantener a su familia, es suficiente”
- “no acumulan los bienes”
- “no conocen el concepto de ahorro”
- “no toman previsiones para el futuro”
- “la abundancia en la cosecha va a un intercambio o transacciones con otros productos mercantiles y adquisición de dinero”

Resumiendo estas apreciaciones, se reconoce que *actualmente, en términos de economía de mercado, rara vez se ven casos exitosos en la amazonia. Uno puede encontrar casos que interfieran menos con el sistema tradicional y con los niveles alimenticios, pero casos exitosos no y hay pueblos que han empezado sus relaciones con el mercado hace mucho tiempo en 1940,1950.*<sup>323</sup>

Comprendiendo esta realidad es que Carlos Gualinga asegura que *“Resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar en las sociedades indígenas el paradigma de ‘desarrollo’ tal y como es con-*

<sup>321</sup> Gualinga, 2000.

<sup>322</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shipibo, 2007.

<sup>323</sup> Guevara, 2007d



cebido en el mundo occidental, ni siquiera en el supuesto de que este concepto, lejos de ser la entelequia que es, resulte un sinónimo de bienestar. El 'Alli Káusai' tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este contexto, la visión de la vida y del "buen vivir", sintetizados en la categoría filosófica del Alli Káusai, no puede entenderse como un concepto análogo al desarrollo."<sup>324</sup> Esto se ratifica en los significados de las palabras, tal como explicaba Alfredo Rodríguez: "No existe la palabra pobre en la cultura; la misma palabra que se utiliza para decir pobre es la que se utiliza para decir huérfano."<sup>325</sup>

En el pueblo asháninka, la palabra Ayumpari se utiliza para los "socios" y para intercambiar bienes escogidos por el valor que cada uno les otorga. Este intercambio no siempre se produce al mismo tiempo, porque uno de los "socios" puede no tener los bienes que el otro desea. En algunos casos, la compensación puede demorar varios meses debido a que las partes, por lo general, viven en lugares alejados entre sí. La palabra garantiza el funcionamiento del sistema.<sup>326</sup>

"RESULTA INAPROPIADO Y ALTAMENTE PELIGROSO APLICAR EN LAS SOCIEDADES INDÍGENAS EL PARADIGMA DE "DESARROLLO," TAL Y COMO ES CONCEBIDO EN EL MUNDO OCCIDENTAL."

La lógica del occidente es diferente y comprenderla es difícil. Inclusive personas que han vivido con ellos no entienden por qué se resisten a desarrollar esta clase de proyectos. Por ejemplo, como decía en Bolivia el padre Pifarré con relación a la ganadería: "En algún lugar han llegado a limitar la carga animal por familia. En Parapetiguasu prohíben, han determinado no tener más de 20 cabezas de ganado por familia. Casi resulta ridículo hoy en día. En el sistema que tenemos de producción tradicional, del modo de producción de Cordillera, exige que si no tienes 200 ó 300 cabezas no te puedes mantener. En la lógica nuestra, si se cambiase de modo de producción con mejores pastos, cambiando tecnologías, con mejores precios, naturalmente se justificaría, quizás sería diferente. Pero en las condiciones actuales, una familia que no pueda tener mas de 20 cabezas es muy ridículo."<sup>327</sup>

Aunque en la lógica occidental esto pueda ser ridículo en términos de rentabilidad, costo-beneficio, rendimiento productivo, etc., en los pueblos indígenas se le entiende en coherencia con sus valores: "Creemos que los animales son iguales que nosotros; tienen las mismas necesidades aquí en la tierra: tienen hambre, tienen necesidad de reproducirse y tienen necesidad de comunicarse con nosotros. Inclusive creemos que con los espíritus de ellos podemos contraer matrimonio; es decir, somos parientes de las plantas y de los animales. Además, cuando morimos, podemos convertirnos en uno de ellos."<sup>328</sup>

Tal vez para los pueblos indígenas sea ridículo calcular, pues puede ser mezquino: "Ya estamos acostumbrados. Cuando nosotros vamos al mercado y compramos un pescado y le empezamos a sacar por pedazos, es una idea mezquina, igual que sacar al pollo por presas, es una idea mezquina. Mis amigos me dicen, ya no puedo invitar a nuestros amigos, porque compramos un cuarto de pollo, ya no podemos invitar, cuando sacamos por peso la comida ya no podemos compartir."<sup>329</sup>

Ya vemos que como actitud, cualquier acción individual como en este caso vinculada a la economía en la parte de la distribución, resulta un antivalor. Curiosamente, el derecho de las per-

<sup>324</sup> Gualinga, 2000.

<sup>325</sup> Guevara, 2007l

<sup>326</sup> Chirif, 1977.

<sup>327</sup> Guevara, 2007p

<sup>328</sup> Sánchez, 2000.

<sup>329</sup> Taller de investigación, Pueblos Shipibos y Asháninkas, 2007.



sonas a lo privado, a su libertad de consumir lo que considere conveniente y en la cantidad que quiera aparece como un valor en el mundo occidental.

Otro elemento en la parte de la producción es el relacionado al acto recíproco de proteger y ser protegido, de conservar el equilibrio entre las especies, como es el caso de la pesca o la caza de animales. Se parte del principio de recoger lo que es necesario y proteger a las especies que les proveen para que se sigan reproduciendo, sin alterar su ciclo de vida. Hasta aquí no se admite la idea de acumulación y de considerar el alimento como un producto que se puede convertir en riqueza expresada en dinero. Sin embargo, actualmente también se puede ver como una manifestación de antivalor la presencia de ciertas tecnologías y herramientas venidas del desarrollo y de la modernidad que fueron alterando estos valores. Además, desencadenaron una serie de desequilibrios ecológicos y ambientales que ahora son objeto de análisis en el mundo occidental y desarrollado, explicadas en opiniones como las que siguen:

*“La tecnología occidental como escopeta, como dinamita y otros más: no nos dimos cuenta que eso nos ha destruido. Ahuyentan a nuestros animales, los han exterminado. El hombre shuar pensó que eso era más fácil, porque en verdad, para la elaboración de veneno, se requiere de tiempo, paciencia e investigación, de las pepas venenosas que se puede elaborar este tipo de veneno, se produce artesanías para intercambio, alfarerías, (tanto) para el hombre, como para las mujeres, todas estas producciones se realizaban para el intercambio.”*

*“La moneda invadió las costumbres, el comercio nos destruyó. A esto se debe que todo cambió, hasta nuestras lenguas, principalmente porque ingresó el comercio, por el gobierno, por el Estado como Estados Unidos, que tratan de imponer todo su comercio, aplastarnos, destruirnos, hacernos desaparecer... Antiguamente todo era colaboración, pero cuando entró la explotación, con los patrones madereros: “Me debes, y tienes que ir a trabajar, por deuda, por deuda.” Antes no había trabajo, cada uno era una costumbre hacer nuestras faenas, el hombre listo con su flecha ir a su mascute, y volvía a repartir todo a todas sus mujeres. Pero ahora con lo que están desapareciendo los bosques, ahora nuestros recursos se están yendo, se están destruyendo, como nosotros también. Nosotros nos estamos destruyendo, ¿qué vamos a hacer?”*

*“Antes no necesitábamos muchas cosas. Ahora ya nos crean varias necesidades: ya necesitamos para zapatos, cosas; ya necesitamos para lápices, teléfonos. Antes sin dinero se vivía feliz.”*

*Actualmente “La moneda prácticamente ha dominado la vida social. El dinero ha dominado. Un hermano asháninka decía que la palabra trabajo no existía en nuestros pueblos pero si existía la palabra labor, que cada uno trabajaba para el sustento diario, para alimentarnos. Ahora los patrones han dominado y el señor dinero es el que maneja todo. Tenemos que buscar un trabajo para tener ese dinero, comer y vestirnos.”<sup>330</sup>*

<sup>330</sup> Talleres de investigación participativa, pueblos shipibo y asháninka, 2007.



Como parte del desequilibrio ambiental que ha afectado las relaciones dentro de los mismos pueblos indígenas y sus comunidades, podemos observar la presencia del dinero como un elemento que no existía en la originaria economía indígena. Hoy en día, el dinero ha generado una serie de rupturas en el imaginario indígena acerca de lo que representan los seres de los mundos con los que conviven, las relaciones que establecen y la comunicación a través de la cual se permitían hacer uso de algunos de ellos para continuar viviendo. El dinero introdujo el valor de la acumulación, sustituyó la acción dual y complementaria de dar y recibir, de complementarse, pensando en las formas de devolver y entregar al mismo ser o a otros seres, de manera que se mantenga la reciprocidad. El dinero empezó a crear distancias y a reducir el concepto de familia a los componentes en línea directa (padre, madre, hijos); empezó a crecer la idea de la propiedad privada y con ello a cerrar sus espacios y establecer relaciones comerciales antes que solidarias.

### 5.5.2 Formas de hacer la vida buena

La comprensión de los ancestrales cultivos integrales y los “eficientes” mono cultivos del occidente, son opuestos excluyentes; no puede haber una relación entre estos dos mundos. En los talleres pudimos conocer sobre estas prácticas que actualmente siguen realizándose y que se explican de esta forma: *“El shuar construía una huerta que se llama en kichwa chacra, ajja en nuestra lengua. Los cultivos eran integrados no solamente por una sola planta. En el mundo occidental, en una cuadra siembran solo choclos, en otra cuadra siembran solo platanales o maizales. En nuestro mundo shuar no es así. Si no, en un espacio donde se abre una montaña de unos 30 por 30, en chacra se cultiva variados productos: yuca, plátano, papachina, camote, tuyo, pelma, caña, naranjilla, frutas. Hay muchas cosas, y las mujeres se encargaban de limpiar y cambiar de manera cíclica todo esto. Si saca una yuca no bota toda la semilla, sino vuelve a resembrar ahí mismo, porque después de 8 meses nuevamente viene la cosecha. El cultivo era integrado.”*<sup>331</sup>



Observación de una Minga, Comunidad San Salvador, marzo 2007, Mirjam Guevara

Otra de las actividades más mencionadas en los documentos desde tiempos atrás y mantenidas con mucha fuerza hasta la fecha, es la práctica de la minga, trabajos realizados entre toda la comunidad o una parte para el beneficio de todos o de unos o de uno. Durante el trabajo de campo se pudo presenciar dos mingas: una en la comunidad de San Salvador en Pucallpa, donde

<sup>331</sup> Taller de investigación participativa, Pueblo shuar, 2007.



los hombres de la comunidad se encontraban construyendo una casa típica para una señora viuda. Félix Roger Silvano, Presidente de la comunidad, nos explicaba lo siguiente:

*“Hacemos varios trabajos. Por ejemplo, en esta comunidad tenemos cinco hectáreas de campo. El otro día despejamos eso. Para próxima fecha, limpieza en carretera hasta que nosotros correspondemos; otra fecha limpieza de agroforestería. Cuando hacemos limpieza de agroforestería, carreteras, ahí no ingresan las mujeres, hacen limpieza de calles nomás, todo lo que es de la calle interna. Próxima fecha, cementerio lo limpiamos todo, y también están las mingas. Si es para hacer un trabajo, de repente un ancianito que no puede trabajar, eso entre todos apoyamos: hacemos su chacra o de repente hacemos su casita. Si es para llevar hoja, cada uno llevamos cinco, cinco en la próxima asamblea. Juntamos primero para hacer trabajo y después del trabajo, nos juntamos. Después de esto vamos a hacerlo y cada uno tiene que traer tal, tal. Insertamos ese tipo de trabajos también porque tenemos que apoyar a los ancianos. Eso hacemos nosotros. Por ejemplo, hay viudas también, como ha visto que estamos haciendo su casa, hacemos su trabajo. Apoyamos limpieza de su chacra, siembra de su yuca, todo hacemos. Ese trabajo es principalmente el que hacemos. No solamente es ver todo lo de limpieza, sino hacemos todo lo que es parte también de la agricultura.”*

*Presidente comunidad San Salvador*

La segunda fue en Ecuador, en Puyo. Los líderes y maestros participaban de la minga que convocó la Educación intercultural bilingüe para limpiar y mejorar la sede de la organización indígena OPIP.

En los talleres recuperamos, las formas en las que actualmente siguen realizando trabajos a favor de todos, es decir acciones de reciprocidad y correspondencia, expresadas en estas opiniones:

*“Cuando vamos a hacer un trabajo, nos ponemos de acuerdo de quiénes van a ir a hacer tal trabajo. Por ejemplo, las mujeres van a sacar la yuca, van a buscar el plátano, a buscar la leña y los hombres nos vamos a la pesca. Cuando el día de la actividad todo está listo y las mujeres empiezan a preparar el masato, una de las costumbres que no podemos olvidar es que nos convidamos unos a otros. Cuando el hombre está trabajando, las mujeres convidan el masato o el refresco. También tenemos la costumbre de comer en conjunto, solidariamente. Por decir; un amigo llega a pescar un paiche grandote, entonces la familia empieza a repartir hasta que alcance a todos los que están alrededor de la familia.”*

*“Un ejemplo de solidaridad es el hueten. Tal como suena, es una de las prácticas más solidarias. El hueten no se hacía porque era una comida*



nomás, se hacía en tiempo de crisis, se practicaba hasta el hueten de maíz, la mazamorra de maíz, se compartía en tiempo de inundación, de escasez. Si alguien traía un pescadito, entonces se compartía dentro del hueten. En tiempos de abundancia, disminuía esta comida: cada uno podía comer asadito, patarashca, cualquier cosa, porque había. Ahora (también) se puede comer hueten porque alguien quiere.”

“Fiesta de mingas. Si yo como familia hago un trabajo, mingo a un cuñado, otro cuñado, otro hermano que venga a visitarme a trabajar una chacra, entonces yo preparo chicha, comida bastante. Y tengo flautas, invito que vengan con flautas, con sus instrumentos. Por la tarde regresamos del trabajo. Después de bañarse, empieza la comida y la fiesta. También en el pueblo shuar siempre mantenía visitas a personas lejanas, como amigos o compañeros, como intercambio. No solamente era encerrado en su casa o familia, tenía amistades lejanas. Podía caminar dos o un mes a pie para visitar a su amigo con la finalidad de ir a solidarizar porque en cualquier momento que podía haber guerras o que haya problemas o amenazas contra él, él tenía amistades en diferentes lugares entonces él tenía con quien acogerse, apoyarse, defenderse y ganar en la guerra: por eso eran abiertos con todos. Con el cuidado que no hay traición o engaño del mismo amigo.”

“Los sheiripiani practicaban la sabiduría para que esta comunidad no sea derrotada, no lleguen las enfermedades. Eran médicos curanderos”.

Se dice que en la actualidad se están perdiendo estas prácticas: “el dinero no era necesario, sin dinero se vivía feliz, realmente es la verdad. Mas antes no pensábamos en dinero, era cazar o sacar para alimentar a nuestra familia, hacer nuestra chacra era nuestro mundo. En el occidental el dinero es la base principal para vivir, para algunos explotar, trabajar en drogas, asesinatos, corrupción. El dinero justamente a todo esto nos acarrea, ya empieza a pensar, ya entra el trabajo del patrón, está pensando cómo explotar a alguien. Es una corrupción: nuestro docente entra a nuestro sitio, cobra y no va a enseñar.” Pero también afirman que no están dispuestos a perder su cultura: “Con un pueblo grande tal vez es difícil, pero sembrando con los niños una semillita desde nuestras comunidades es posible. Con un grupo de personas honestas y decididas, sí se puede hacer recuperaciones culturales. Con esto no quiero decir que la cultura shuar está perdida, no; la fuerza todavía existe. Vivimos en una tierra hermosa, donde se nos brinda toda la riqueza del aire puro que respiramos. Trabajamos en las chacras y nuestra mujeres cogen los productos sin ningún costo.”<sup>332</sup>

Hacer la “Vida buena”, tiene que ver con todas las concepciones, sentimientos y prácticas descritas en el documento, en todo lo dicho hasta ahora; por esto es que este acápite no se entiende si no es dentro de un todo articulado hacia la “Vida buena”. A modo de ejemplificar, a continuación vamos a transcribir una historia vivida y contada de una manera exquisita por María Heise:<sup>333</sup>

“Yo me maravillaba sobre todo con los asháninkas por su sentido de compartir. Tradicionalmente, en las comunidades nativas no existía propiedad privada. Sólo las cosas que cada uno poseía eran las que se

<sup>332</sup> Taller de investigación participativa, pueblo shipibo y asháninka, 2007. También se aplica a los otros pueblos.

<sup>333</sup> Guevara, 2007y



*hacían con sus propias manos: su cabañita de caña brava, su canoa, su arco y flechas, el telar de las mujeres y nada más. El concepto de propiedad privada ha sido introducido por nosotros, y muchas veces con resultados bastante desastrosos. Yo veía, he vivido años ahí, ocho años en el río Tambo con ellos en una cabañita que me habían hecho ellos y me asombraba como ellos conmigo compartían todo. Cuando llegaba allá, llegaba con mis latitas de atún que les regalaba a ellos también, con café, con las cosas más necesarias, que después al máximo de dos semanas se acababan. Y todas las noches, cuando regresaba a mi cabañita, encontraba un tazón con un poquito de carne que habían cazado o un pescadito que habían pescado, unos caracoles o una fruta. Me regalaban de su propia iniciativa. Una vez nuestro motorista, porque teníamos un bote, para ir río arriba, río abajo por el río Tambo porque son 200 Km., había cazado un venado. A mi me daba mucha pena porque los venados son muy bonitos, pero ellos son cazadores. Es muy difícil cazar un venado. Entonces pensé, bueno parte de la carne la podemos ahumar, salar. Por lo menos ahora, por cierto tiempo, tendremos qué comer, porque otras veces no teníamos casi nada que comer. Después tuve que irme por un par de horas y cuando regresé, frente a mi cabañita había una cola: toda la comunidad estaba allí, y mi motorista con su mujer distribuían un pedazo de este venado a cada familia de la comunidad. En conclusión, cuando llegué yo, no había quedado nada. Para mejor decir, se había quedado un poco para nosotros, para comer esa noche, pero no se había quedado nada más: todo el resto había sido regalado. Al primer momento me dio casi cólera porque dije Dios mío pero porque había regalado todo. Después pensé: Dios como soy egoísta, es mucho mejor como hacen ellos, ellos lo hacen como cosa normal. Esta sensación de compartir siempre con los familiares, con los vecinos, con los amigos, con las personas que ellos tienen es generosidad espontánea. Y es recíproca porque a veces venía uno, veía mi máquina fotográfica y decía uhh, me gusta, regálamela, y le decía yo lo necesito no te la puedo regalar, o veía mis zapatillas decía uhhh, dame tus zapatillas, y decía pero yo con qué camino. Lo encuentro una cosa extraordinaria.”*

A diferencia de esta acumulación y usufructo del mundo occidental, de la tierra, del agua y de la selva “Los hombres y mujeres son más felices dando que recibiendo, esa es la idea. La gente es más feliz en ese intercambio de lealtades, de solidaridades, de cooperación. En el mundo occidental, más feliz, es la persona que acumula, que excluye al otro, que le quita inclusive al otro, es más prestigioso. Entonces, el otro es un contrasentido, aparentemente.”<sup>334</sup>

Es esto lo que los indígenas en la III Cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala, en la declaración de la paz, nos propusieron: “Construir la unidad de los pueblos del Abya Yala y reconstruir el “Vivir Bien” que significa vivir en armonía entre las personas y la naturaleza; al mismo tiempo, ofrecemos al mundo aceptar y beneficiarse de los valores de nuestras culturas.”<sup>335</sup>

<sup>334</sup> Guevara, 2007l

<sup>335</sup> III Cumbre de los Pueblos, realizada en el templo de Iximulew, en Tecpán, Guatemala del 26 al 30 de marzo de Guatemala 2007





Escuela li-Jinki, Arutma Kakarmay,  
Pueblo Shuar, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

### 5.6 Los derechos humanos, ni tan derechos ni tan humanos

Como parte de los objetivos del estudio, se buscaba también indagar en torno a la valoración que los pueblos indígenas le otorgan al tema de los derechos humanos y los modos en los que se conciben o entienden.

Para comenzar a hablar de los derechos humanos sería importante recordar nuevamente que dentro de esta realidad conformada por diversos mundos que interactúan entre sí, el ser humano, tal como fue extensamente demostrado en los acápite anteriores, no es lo único, ni tampoco el centro; es sólo una parte más en interdependencia, donde el todo no es nada sin la parte y la parte no es nada sin el todo. Así como se pudo reflexionar sobre la concepción del origen y creación del mundo o el tema de género, los derechos humanos también fueron un tema cuestionado, aparece como un concepto ajeno a los pueblos indígenas. Esta afirmación se puede evidenciar desde dos vertientes; por un lado las percepciones de los expertos y por el otro las prácticas y concepciones de los pueblos indígenas.

Los expertos, en su mayoría, refieren que los derechos humanos son parte de la sociedad occidental, por lo tanto, centrados en el individuo, en la persona. Las sociedades no occidentales, principalmente andinas y amazónicas, giran en torno al grupo, a la colectividad. No hay una visión de individuo, si no más bien la visión de un ser humano que va construyendo su vida en un colectivo. Por ejemplo, en las familias monogámicas o poligámicas, el primer hijo, aunque se tengan distintas mujeres, asume la responsabilidad de toda la familia. Se considera al ser humano en tanto parte de un colectivo, primero la familia y luego el pueblo en sí mismo.

A partir de esta constatación, las opiniones de los expertos pueden ser agrupadas en tres formas de explicar los derechos humanos. Por un lado, algunos señalan que es un aspecto que no les compete, que los pueblos trabajan más en lo colectivo; por lo tanto, la distinción entre derechos sociales, políticos, económicos, no es ni real ni pertinente al contexto de estas culturas. Entonces, no se puede construir un concepto como “derechos humanos.”



Otros van más allá y no sólo afirman que es impropia de los pueblos sino que los cuestionan, afirmando que para pensar el concepto de los derechos del hombre han sido necesarios miles de años de una cultura de separación, de desintegración, de parcelación y autonomización de un concepto de hombre como lo más perfecto de la creación. Sostienen que reforzar científicamente esa idea a inicios del siglo XXI es una aberración.

Otro grupo de entrevistados, haciendo un esfuerzo por relacionar el planteamiento de los derechos humanos y la concepción de estos pueblos, encuentran incoherencias. Por ejemplo, cuando hablan de los derechos sociales y dentro de éstos el derecho a una nacionalidad. Este concepto no se ajusta a los pueblos ya que existen muchas poblaciones que habitan en dos o más países. Ellos afirman pertenecer a su pueblo, a su cultura y no al país, ya que las fronteras son conceptos abstractos impuestos con un criterio de división ajeno a sus habitantes. Por ejemplo, en el caso *del pueblo achuar que habita entre el Ecuador y el Perú, cuando se pregunta a qué país pertenecen, es decir, si son ecuatorianos o peruanos, ellos dicen: "Somos achuar, somos primos y los primos del otro lado del río Wasaga están peleando con nosotros, pero si todo esto es nuestro."*<sup>336</sup>

Existen otras opiniones aisladas entre los entrevistados que refieren que los pueblos indígenas no conocen sobre derechos humanos pero que *"mediante capacitaciones llegan a conceptualizar los derechos y a clasificarlos y creo que ejercen los derechos."*<sup>337</sup> En otras opiniones no se cuestiona la pertinencia ni coherencia, pero sí se habla de la práctica de los derechos: *"Todos los pueblos tienden a la justicia y equidad. Cómo se lo practique es otra cosa, la diferencia entre la práctica o tener como un valor la vida,"* *"Me parecía que ellos nos entendían cuáles eran realmente sus derechos y no los reclamaban suficientemente, y muchos que venían de afuera se aprovecharon de ellos."*<sup>338</sup>

Un aspecto que todos los entrevistados señalan está vinculado a la lucha de los pueblos indígenas por los derechos colectivos. Además, señalan los derechos que ellos reivindican, tales como:

- El derecho al territorio
- El derecho a la libre determinación
- El derecho a elegir su propio desarrollo y decidir si quieren o no el capitalismo como modelo de economía
- El derecho a la educación y a la salud intercultural, respetando su sistema de salud y su sistema de educación

En el caso de Perú, con relación al derecho consuetudinario, añaden que *"El derecho consuetudinario no es parte del derecho estatal porque no hay ciudadanía étnica en la cual los derechos y deberes de un asháninka, de un shipibo, tengan tanto valor como los derechos políticos de ser peruanos."*<sup>339</sup> Esta opinión que puede ser extendida a los otros dos países.

### Desde los Pueblos indígenas

Las apreciaciones de los pueblos indígenas reafirman y completan las opiniones vertidas por los expertos. Una vez ordenadas, podemos señalar por lo menos cuatro tipos de argumentos.

Los que cuestionan su coherencia

Los que cuestionan la pertinencia

<sup>336</sup> Guevara, 2007o.

<sup>337</sup> Guevara, 2007b

<sup>338</sup> Guevara, 2007y

<sup>339</sup> Guevara, 2007r



Los que cuestionan el respeto de estos derechos cuando se trata del “otro”

Los que señalan otros derechos

El grupo de reflexiones que cuestionan la coherencia de los derechos humanos, están ejemplificadas en algunas de las frases recogidas de los tres países y son transcritas a continuación:

- “El concepto de derechos humanos no está bien definido en otras culturas, derechos humanos, derechos humanos, derechos humanos: no sé desde qué enfoque, desde qué países, desde qué lenguaje, desde qué estudios.”
- “Las propagandas te hablan del derecho a tu libertad, del derecho a la comunicación; hacen la propaganda del Internet, la propaganda del celular y todo eso. Ese es el derecho, pero el derecho utilitarista.”
- “La cuestión de derechos está siendo bien manipulada. Las ONG`s, que pueden ser buenos aliados pero también tienen el discurso de los derechos humanos; hablar de los derechos humanos desde la globalización, desde los estados neoliberales es muy peligroso.”

El grupo de opiniones que cuestionan la puesta en práctica de los tan pregonados derechos cuando se trata de respetar los derechos de ellos:

- “Nos han reducido las extensas tierras en las cuales vivíamos. Eso ya es un atentado contra el derecho humano de nuestros pueblos. Sí nos han quitado, a nuestra vista se están llevando de este río, en el que hoy estamos, muchos peces sin autorización nuestra. Nos están matando de hambre: ese sí es un atentado contra un derecho humano.”
- “Están contaminando nuestros ríos con las actividades petrolíferas en nuestros ríos, eh. Eso sí es quitar el derecho humano.”
- “El sentido del derecho humano es integral: contaminar nuestro río, nuestro ambiente, nuestros alimentos de toda esta naturaleza de la cual hemos estado en contacto, nos están quitando la vida.”
- “Atentar contra el derecho humano implica quitarnos de raíz todas las cosas; nos han quitado el derecho humano.”
- “En las normas nacionales dicen que el subsuelo ya no nos pertenece. Como pueblos, entonces, ¿de dónde vamos a sacar nuestras gredas si están a más de siete metros abajo?”
- “Si tú andas en un carro, necesitas petróleo. Ese es tú derecho, porque en la ciudad, ¿cómo te vas a movilizar? ¿Si vas caminando te secas, no? Obviamente, pero ese derecho del otro, viola nuestro derecho, porque al sacar el petróleo destruyen “espacios” y dejan contaminación. El explotador y el comprador, indirectamente, son contaminadores.”
- “Una persona que se traslada del mismo pueblo para estudiar, tal vez está usando la energía y está aprendiendo él, pero si la información que tú traes se te queda sólo en ti, eso no es democrático.”

El otro grupo de opiniones que hace referencia, más bien, a otros valores considerados importantes para ellos. Por ejemplo:

- El derecho a vivir en paz, eso lo entendemos nosotros; el derecho a tener un aire sano, el derecho a tener un agua limpia, el derecho a tener leña, el derecho a tener un suelo cultivable: así es como vemos el derecho.



- El derecho a vivir en familia. Yo tengo una esposa profesora, que está muy bien, es su derecho profesionalizarse. Pero, sin embargo, su derecho puede afectar el derecho a nuestra familia, a estar en familia.
- Se podría hablar del derecho a equivocarse, pero no del derecho a la corrupción.



Escuela Sarayaku, Pueblo Kichwa,  
marzo 2007,  
Mirjam Guevara

El otro grupo de personas que hacen énfasis en la pertinencia y congruencia de este término, lo relacionan con sus percepciones, haciendo referencia al todo y dentro de éste a los otros mundos, explicitados en las afirmaciones abajo transcritas:

- *Si de derechos humanos se refiere, nosotros no solamente vemos la persona y toda su protección física. El derecho humano nosotros lo consideramos **el derecho de la persona con su mundo**; es el derecho de la persona con su mundo.*
- El momento en que yo arranco esta planta, le estoy quitando su derecho a vivir. ¿Por qué se supone que el derecho de esta casa es superior al derecho de esta planta que intenta subirse por ahí?
- El derecho está concebido desde una visión antropocéntrica,
- Nosotros, para hacer una chacra, botamos los árboles y estamos violando el derecho de esas plantas. O sea, prácticamente aquí el derecho es una cuestión, un concepto relativo.

Para ejemplificar esta afirmación, Franco Viteri nos cuenta lo que pasó hace un tiempo:

*Había un viejo que todavía vive en Sarayacu. Un día, su mujer le dijo: Mira, en la chacra esta comiendo la Huatusa, un roedor grande. Anda, mávalo, porque nos está destruyendo, es una plaga. Entonces él le contestó y le dijo: No, si nosotros hemos venido a tumbar sus árboles, que era de lo que él dependía y por lo tanto ahora está comiendo lo que nosotros hemos sembrado, entonces ya hablas de una reciprocidad de derechos.*



## 5.7 Los pueblos indígenas y la escuela

Otro de los objetivos del estudio está referido al análisis sobre las prácticas socioculturales de los padres de familia que no contribuyen a que la niñez de la amazonía tenga acceso y equidad en los centros educativos.

Antes de entrar al tema de las prácticas de los padres que no contribuyen al acceso escolar, fue importante preguntarles por qué van los niños y niñas a la escuela y por qué no van los niños a la escuela. Las respuestas acerca de por qué o para qué van a la escuela los niños y niñas pueden ser agrupados en cuatro grupos:

Un grupo refería para que “aprendan a leer y escribir”, unida a la opinión “para que se eduquen”.

Otro grupo hablaba sobre la aspiración de ser profesionales:

- Para que sea un profesional de nuestro país.
- Para formarse y puedan llegar a ser profesionales.
- En educación hay de sobra, en otras áreas o sector como en salud, agricultura no tenemos todavía. De igual manera, no tenemos enfermeras.

Otro grupo numeroso hacía referencia a la posibilidad que tendrían los niños y niñas de superar las condiciones de los padres a través de la escuela:

- Para que sea mucho más que yo. Tienen que aprender a ser más que nosotros para que sea un poco más.
- Para que lleguen más allá de lo que nosotros hemos podido llegar.
- Para que sus hijos lo puedan hacer.
- Para que ellos reemplacen a sus padres.
- Para que no puedan sufrir lo mismo que están sufriendo como padres.
- Porque si no hablamos (castellano bien), nosotros somos ciegos, como amarrados.
- Para que no sean como nosotros que no pudimos, que no tuvimos la suerte.

Cuando se indagó sobre qué significaba ser mejor que ellos, las situaciones que mencionan están en relación a la discriminación, a la restitución de sus derechos, a recobrar la dignidad, explicadas en las siguientes frases:

- Para que pueda conversar o hacer unas exposiciones en las grandes oficinas, más que todo, en reuniones.
- Se tiene que parar adelante aunque sea del Presidente.
- Tiene que igualarse para que no digan *indio* cuando no sabe castellano. Saben tratar demasiado de *indios*, como animal.
- A nosotros nos molestan diciendo que son indios, que no tienen derecho de tener, indio no tiene derecho de tenerse como otros porque sólo sabiendo el conocimiento ancestral tampoco podemos defendernos.
- Para que ellos se defiendan.
- Para que no le engañen a uno. Para que sepa defenderse en la vida.



Grupo Focal, Pueblo Chiquitano,  
abril 2007,  
Mirjam Guevara



- Porque en la actualidad los padres no han sabido hacer algún sustento en mesas de concertación; que nos adelanten a nosotros mismos.

Estas respuestas concluían con otra argumentación referida no solo a los niños y niñas sino al grupo, a los pueblos:

- Cuando uno tiene la educación, el pueblo puede desarrollar.
- No sólo en su familia sino en la comunidad.
- Para que pueda presentar sus propuestas para el bien del pueblo, para eso queremos que nuestros muchachos aprendan.

Al explicar el valor de la escuela en sus vidas, sobre todo el valor de saber leer y escribir y expresarse en la lengua dominante, escuchamos relatos como los que siguen:

*“Fue importante, porque al menos se aprendió las primeras letras. Un ejemplo claro: los títulos de propiedad de la familia Vargas. Le dieron el título en no sé qué gobierno y como él no sabía, dijo: Bueno, es un simple papel. Lo puso por ahí y ahora sus nietos hablan: Si recuperaríamos eso, esta gente tendría que irse, porque este era el territorio de ellos.”*

*“Gracias a la escuela ahora se sabe, con los territorios de Bogonasa, que en ese tiempo estábamos mucho más unidos, menos fragmentados. A Palati le dieron un título de propiedad sobre todo el territorio y como no sabían de qué se trataba ese título, sus hijos le enterraron con eso, lo enterraron con título.”*

Tal como se puede ver, es evidente la valoración hacia el saber leer y escribir. La lengua dominante tiene, y tenía, el control de todo. La valoración de la escuela es grande. Gracias a ella comenzaron a entender el sistema y los procedimientos. Antes de eso no eran considerados ciudadanos.





Taller de investigación participativa,  
Pueblo Kichwa, marzo 2007,  
Mirjam Guevara

Pero también reconocen que la escuela les ha quitado muchas cosas que pueden ser resumidas en estas frases:

- La escuela por ejemplo: quita el orgullo, la misma identidad.
- Quitaba el derecho a opinar porque los temas educativos eran la ley. Por ejemplo, era indiscutible que tú digas esto no quiero aprender. O sea no, la educación oficial tenía sus programas, su *pensum* de estudio y el Estado decía “Esto es.”
- En la escuela hay mucha burla. No enseñan que no hay que odiar, que no hay que criticar, que no tienes que ser chismosa. No enseñan a querer a otras personas, tenemos que compartir aunque sea alguna cosita y hacer todos, no solamente una familia, allí seremos iguales.
- A largo plazo, la escuela ha significado un gran valor, pero un anti valor a corto plazo, porque también te crea ciertos problemas.
- Cuando hubo escuelas educativas pagadas por el Estado, se ha notado que nuestro idioma no era permitido en nuestras escuelas. En ese lapso de estudio, los mismos profesores se burlaban. Había una manipulación con otro lenguaje, el idioma castellano mal hablado diría yo, pero así se fue perdiendo nuestro idioma en la educación.
- Mi abuelo bien decía: Llegó la escuela, llegó la ociosidad, porque ya no hacen nada, solo tarea, tarea.

### Porque no van a la escuela

Los profesionales, más que señalar prácticas de los padres y madres, refieren aspectos de la escuela que no están contribuyendo a que los niños asistan a las mismas:

- En muchísimos casos, la escuela es la principal negadora de cultura.
- Hay profesores que dicen “Es que no, les da vergüenza,... que se tapen con el mandil esas sus pobreza.” Esa fue la respuesta de una maestra y obligaba a las niñas a usar el mandil y a los niños a usar la corbata y la chompa azul.



- Las escuelas podrían hacer más sobre el aspecto de los valores.
- Hay lugares más remotos donde los profesores no cumplen con los días y horarios, están ausentes.
- Se tiene que ser más firme por parte de las autoridades educativas en insistir en que los profesores cumplan en las provincias.
- Parte del profesor es su puntualidad, eso perjudica a los niños y por eso no aprenden.
- Ha habido problemas de violación de las chicas. Se formó una asociación de mujeres aguarunas y han logrado encarcelar a varios profesores.
- Los mejores profesores quieren estar en la ciudad. Entonces, los que tienen poca preparación van a las comunidades. A veces sólo con secundaria los mandan a comunidades alejadas.

Otros van un poco más lejos y opinan que “Si se cerraran las escuelas por cinco años no pasaría nada. Los medios de comunicación, la revolución tecnológica ha permitido que las personas accedan al conocimiento mediante mecanismos no escolares.”

Cuando preguntamos a los padres y madres de familia, por qué no van a la escuela los niños y las niñas, las respuestas forman los tres grupos siguientes:

Por un lado, un grupo refiere que sí hay algunos padres pero muy pocos, que no los mandan, explicando las razones en las siguientes frases:

- Hay algunos que no les obligan a sus hijos. Si no quiere ir, entonces no le exige. Como no le obliga, no viene a veces. Pero he visto un sólo padre que actúa así, que no tanto se interesa.
- Porque de repente no existe interés, de repente no tienen esa idea que un día sus hijos tienen que ser profesionales; de repente porque el padre o los padres también diré quieren una cosa, solamente quieren verlos de un momento a otro nada más, no?, en el presente. No piensan en el futuro de sus hijos.
- Si como padre de familia no soy responsable de la educación de mis hijos, no me interesa que mis hijos se dediquen a la educación en la escuela. Mejor que lleguen a mi chacra a trabajar: me acompañan. O sea que no interesa el estudio de sus hijos: así existe uno en la comunidad.
- Cuando el niño no quiere, no le mandan.

Otro grupo de padres afirma que eso era antes, porque antes se tenía miedo o porque no se comprendía. Las respuestas representativas han sido transcritas a continuación:

- Hemos visto en tiempos anteriores que los padres de familia tenían, de repente, una idea o costumbre... de que solamente los varones estudien, que reciban una educación y que las niñas no, que más bien las niñas se queden en la casa a apoyar a sus mamás. Pero esto también se nota en la actualidad.
- Anteriormente, nuestros pasados viejos no querían mandar a las niñas a la escuela porque tenían miedo que algo les pasara.
- A veces les hace quedar a sus hijas para que ayuden en su casa, para que cuiden a su hermanita o le llevan la chacra o le ordenan todo lo que hace en las casas, en la cocina mayormente, pero ahora ya no.



- Solamente los hijos varones van a estudiar, que las niñas hacen su trabajo en la casa, ... ahora vemos que ya los padres también se dan cuenta de que es así, que todos tienen el derecho de acceso a la educación, no solamente los varones.
- Según ellos, decían que por los españoles..., para que no le quiten esas muchachas. Le incentivaban a los niños y las niñas tenían miedo de ir a la escuela.
- La primera que deserta es la mujer. Por qué deserta la mujercita porque nació el hermano recién, porque la mamá tiene muchas cosas que hacer y el niño está muy pequeño o que se enfermó la mamá, entonces el primera persona de apoyo es la hija mujer.
- Antes no querían que vayan las mujercitas porque decían que yendo allá van a conseguir esposo.
- No le mandaron a los niños a la escuela porque, más que todo, le tenían miedo a la educación.

La mayoría refiere que en la comunidad donde viven no hay padres que no envían a los niños y niñas al colegio. Esto también lo afirman los profesores del lugar y se expresan de esta forma:

- Casi todos van aquí a la escuela, porque anteriormente nuestros antepasados (no querían) pero ahora ya no. Casi todos los niños ya van a la escuela, los varones y las niñas se van a la escuela. Todo el mundo tiene que ir a la escuela.
- Sólo hay uno, pero los demás envían a sus hijos. Las mamás se preocupan más en mandar a sus hijos, porque los padres atienden a la chacra, a la pesca. La mamá es la que queda en casa.

Como se puede evidenciar, las razones que podrían existir son multifactoriales. En la actualidad y desde los pueblos y comunidades visitadas, más que prácticas socio culturales de los padres que limiten, se observa más bien una conciencia importante por parte de los mismos para enviar a sus niños y niñas a la escuela. Además de haber desarrollado esta conciencia, en la escuela han depositado sus más grandes esperanzas para transformar sus vidas.

*“Te hacen creer que lo nuestro es menos o que no sirve y eso es un error porque allí sí comienzan a perder sus raíces y cuando tienen que enfrentar procesos fuertes de lucha empiezan a debilitarse fácilmente”.*

LÍDER MUJER KICHWA,  
Patricia Gualinga

*“Hay que perder el miedo y tener seguridad. Yo tenía mucha seguridad; toda esa seguridad la perdí cuando salí a la escuela de la ciudad. Me volví una persona muy insegura.”*

LÍDER MUJER SHIPIBO



# VI

## Recogiendo valores cosechando principios

En el capítulo anterior, donde se presenta y analiza la información recuperada, se ha ido elaborando conclusiones a lo largo del mismo. En este acápite se las ha recuperado de manera ordenada para constituirse en las conclusiones del documento.

### Cuestiones Previas

El hablar de valores resulta una tarea difícil; definir el término valor se hace complicado. Es decir, todos saben a qué llamar valor pero no todos saben cómo definirlo. Cuando se revisa la historia de la humanidad, con apoyo del marco teórico, varias personalidades tales como: Sócrates, Platón, Smith, Scheler y otros, definen valores desde una manera de concebir el mundo. Estos valores han sido creados en un sistema basado y pensado en uno, uno como la medida y el referente central, el ser humano y su bienestar económico, felicidad, éxito y prestigio.

La presencia de los valores en el mundo occidental se han organizado en torno a una bipolaridad excluyente; es decir, son positivos o negativos: hay un valor y un contra valor o anti valor. De este modo, se habla de lo justo o lo injusto, lo cierto o lo falso, la verdad o la mentira, lo bello o lo feo. A su vez, también podemos darle una clasificación ordenando por tipos de valores y calidad o prioridad de unos valores sobre otros. No cambian, son siempre los mismos en toda época y lugar; su validez es absoluta.

De esta comprensión se entienden como relativos a la esfera del ser humano y dependen de su integridad, honor y responsabilidad. Estas caracterizaciones están destinadas a buscar diversas acciones para definirlos, medirlos y lograr que estos valores se cumplan en todas las sociedades, países y culturas. Por ello se denominan valores “universales”.

Sin embargo, existen otras voces que, en su afán de comprender el sentido de los valores, fueron descubriendo más bien limitaciones e incoherencias. Por un lado, si reconocemos que la cultura no es única, entonces los valores no podrían ser universales; y por el otro lado, se torna difícil comprender el valor de la paz en momentos en los que más bien se justifican todas las formas



de violencia. Se torna altamente incongruente proclamar la democracia cuando ésta se reduce a justificar el poder de unos sobre muchos y es poco confiable reivindicar la justicia cuando millones de personas, sobretodo niños y mujeres, son objeto de desigualdades, discriminación y violencia.

Los medios de comunicación han establecido y fortalecido una especie de jerarquía de valores que empiezan a ser contradictorios. Se postula el éxito como sinónimo de la felicidad, donde es importante "ser más que...", "tener más que...", buscando el beneficio y ventaja a costa de todo y por encima de cualquier otra cosa, inclusive de otro individuo. Lo importante es consumir más. Si no hay necesidad, se la crea porque la apariencia parece ser más importante que la esencia, donde el dominar y la violencia se la entiende como una forma de resolver los conflictos.

Por otro lado, la ciencia nos acerca cada vez más, no sólo entre seres humanos, demostrándonos con el genotipo que no hay mejores ni peores, sino que nos convoca a una alianza de reciprocidad con la naturaleza y no de dominación unilateral, reconociendo que somos sólo una parte en el universo, una parte frágil de la biosfera y que nuestra supervivencia como especie no está asegurada.

Asimismo, sabemos que no es posible hablar de una cultura universal, sino de una diversidad de culturas. Para el caso de los pueblos indígenas, el punto de partida fue: cómo definir y medir los valores y antivalores de pueblos con culturas diferentes a la occidental.

Esta preocupación, también presente en las personas participantes de este estudio, se manifestó de tres formas diferentes. Por un lado pensaban que se debía entender los valores desde nuestra concepción; por otro lado pensaban que era importante medirlos desde sus concepciones y prácticas como pueblos indígenas, cuidando de no deslegitimar el estudio aplicando las categorías de valor desde la visión occidental; y, por último, se pensaba de forma más radical afirmando que no era posible ni siquiera hablar de "valores" en culturas cuyas referencias de sentido han estructurado otros principios. El estudio parte de la comprensión de que los pueblos y o naciones indígenas, como cualquier otro grupo, pueblo o nación, tienen sus propias maneras de ver, concebir, sentir entender el mundo y que en base a esas referencias de sentido es que construye sus propios principios, relaciones y "valores".

### Los mundos en el imaginario indígena y los valores

La comprensión de la vida, la visión de sentidos y mundo, en el caso de los pueblos indígenas, se expresa y basa en sus mitos. A partir de estos se entiende que los pueblos indígenas no conciben un solo mundo, sino que coexisten varios mundos conformados de otros mundos en interacción recíproca e interdependencia entre estos y sus habitantes. Se puede mencionar, por lo menos, los siguientes mundos a partir de los relatos y mitos:

- El mundo de arriba
- El mundo sin tierra, sin vegetación, donde están el aire las nubes y la lluvia
- El mundo de la vida<sup>340</sup> o el de los muertos
- El mundo de la muerte<sup>341</sup> o nuestro mundo o el mundo de la tierra
- El mundo donde están las estrellas o espacio maravilloso donde esta el sol

<sup>340</sup> Mundo donde ya no se muere.

<sup>341</sup> Lugar donde estamos nosotros que estamos destinados a morir e irnos.



Todos los pueblos hablan de estos mundos: sólo varía el nombre que le dan a cada uno o la forma de describirlo. Por ejemplo, con relación al “mundo de los muertos” como lo llaman los otros pueblos, para los asháninka es el “mundo de la vida” porque en ese mundo ya no se mueren, En cambio, el “mundo de la tierra”, “el mundo donde estamos” nombrado así por los otros pueblos, es para ellos “el mundo de muerte” porque es en la tierra donde se mueren los seres humanos. También varía el número de los mundos. En algunos casos, cuando mencionan el número de mundos, no mencionan el mundo de los muertos, pero en sus relatos y descripciones hablan del mundo a donde van los muertos.

De los seis pueblos participantes, el pueblo shipibo menciona cuatro mundos alternos pero conectados por una escalera (*catapuekao*): el mundo inferior, el subterráneo; el mundo tierra y el mundo celestial. Para el pueblo asháninka, se distinguen también cuatro mundos: el mundo o tierra de la vida Janabeni, el mundo o tierra de la muerte Kamabeni, los mundos de arriba, Inquite y Mencori, donde vive el cóndor Amenpori. El mundo o tierra de vida es la continuación de este mundo llamado de muerte porque aquí uno muere y va al otro donde ya no existe la muerte y por eso se llama de la vida.

El pueblo shuar identifica por lo menos cuatro mundos: el mundo en el que se vive, Nunka; el mundo invisible, Astuta Yankuam; el mundo de las estrellas, Nayaimp; y el mundo de dentro de la tierra, Nunka init, donde vive Nunkui. El mundo en el que vivimos, también llamado no real, es un paso previo hacia el mundo verdadero, que es el oculto, el que no se ve.

Los kichwas de la amazonía identifican cinco mundos: Yaku–runa Wasin, el mundo del agua, Runapa Kawsana Allpa, el mundo donde vive la gente; Wayra Kawsana, el mundo de la tierra sin vegetación, las nubes, el aire, el viento, el rayo, el relámpago y la lluvia; Wañushkakunapa Llaktan, el mundo de los muertos y el mundo Yayanchikpa Runankunawan Llaktan, donde están el sol, la luna y las estrellas.

Los achuar identifican también cinco mundos: el mundo del agua, el mundo debajo del agua donde viven los tsungki, el mundo donde vivimos, el mundo donde habitan las nubes y estrellas y el mundo de los hombres karakam.

Para los pueblos de Bolivia, el chiquitano y sirionó, desde el estudio no se ha podido identificar con claridad, debido al violento y agresivo proceso de aculturación al que fueron sometidos.

En estos relatos se perciben aspectos comunes entre los diferentes pueblos: la comprensión del espacio entendido como multimundos, compuestos de mundos y a su vez integrados por otros mundos. **Se trata de un todo conectado e indivisible**, en un proceso permanente de reciprocidad y correspondencia, donde **dos en relación recíproca**, no se excluyen sino más bien se **complementan**.

El mundo de arriba, el mundo de abajo y el mundo visible y el mundo invisible; poblados de seres visibles y seres invisibles, seres que cuidan, pero que también son una amenaza, donde lo positivo y lo negativo, lo humano y lo natural, lo vivo y lo muerto, lo femenino y lo masculino, el protector y el que castiga, lo bueno y lo malo **conviven en un solo mundo**.

Al concebirse iguales entre “todos” y conformando un todo, se elimina de manera natural la jerarquía y la posibilidad de dominación, exclusión e independencia porque todo afecta a todo como



unidad. Una relación sólo está concebida en términos de **complementariedad, reciprocidad, correspondencia, equilibrio, armonía, bienestar compartido**, donde no existe lo bueno ni lo malo, o más bien lo bueno y lo malo se complementan.

Esta manera de comprender la realidad, el mundo, los universos, es diametralmente diferente en el occidente, donde se privilegia y se erige como valor a la independencia y a la autonomía, buscando la realización y felicidad personal de manera independiente, a costa de todo incluso a costa del ser humano. La noción de valor existe en términos de dos opuestos excluyentes, bueno o malo, feo o lindo, si uno es feo no es lindo, si es malo no es bueno y jerarquizados dentro de los parámetros de más o menos importancia, como más o menos malos, más o menos buenos.

Esta conceptualización de valores excluyentes y jerarquizados del occidente está basado en la concepción del mundo que desde la Biblia<sup>342</sup> nos dice que el planeta fue creado para satisfacción del Hombre y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo, para luego exhortarnos a ser fecundos, multiplicarnos, llenar la tierra y someterla: dominando a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra.

Desde entonces hemos sometido todas nuestras referencias a la jerarquización: hombre más que mujer, ser humano más que naturaleza, adulto más que niño, ciencia más que sentido, lo blanco más que lo negro, un conocimiento más que otro, una actividad más que la otra, un país más que el otro, una raza por encima de las otras, una religión mejor que la otra.

El pensamiento indígena nos dice que todo tiene vida, todos venimos y somos parte de un mismo espíritu de vida. Nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa. La realidad no es ni un bloque monolítico sin relación, ni una dispersión de acciones sin relaciones mutuas. La teoría de la relatividad, formulada en 1905 por Albert Einstein, cambió los conceptos y conocimientos que se habían establecido cuando postuló que la masa, hasta entonces pensada sin posibilidades de modificarse, es decir, sin viabilidad de “destruirse ni crearse”, se podía convertir en energía y la energía podía convertirse en materia.

El concepto de “Pacha” de los pueblos andinos, tal como señala Fernando Huanacuni: deriva de los vocablos, “paya” dos y “ch’ama” fuerzas, señalando además que Pacha es una palabra muy importante para entender el mundo, una palabra que no sólo significa tiempo y espacio, sino que “al comprender este término pacha y su alcance, el tiempo y el espacio desaparecen; consecuentemente tenemos la posibilidad de poder entender y modificar la historia, la materia y la vida respectivamente. Es atrevido decirlo pues **supera esta realidad aparente.**”<sup>343</sup>

Desde la física cuántica, la concepción de los pueblos indígenas de los multi mundos, se parece a la teoría del todo, la teoría del campo unificado o la teoría de las cuerdas. Las conclusiones que hacen los físicos describiendo la unidad de la materia y la energía, el espacio y el tiempo, se pueden expresar en la unidad e interrelaciones que establecen los pueblos indígenas entre los distintos mundos que pueden existir en distintas temporalidades cuya energía se materializa a través de múltiples elementos que pueden ser materia o energía, como el caso de los espíritus y sus fenómenos naturales.

A partir de las formas en que los pueblos y naciones conciben “los mundos,” han desarrollado formas para vivir, basados en estos pilares y/o valores en integralidad y dualidad recíproca, en la

<sup>342</sup> En Génesis.

<sup>343</sup> Huanacuni, 2005



que, tal como refiere un sabio indígena, Carlos Gualinga, el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano consiste en “buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’”,<sup>344</sup> logrados a través de los principios de complementariedad, reciprocidad, correspondencia, equilibrio, armonía y vida buena o “vivir bien”.

Estos principios orientadores tienen presencia efectiva en las relaciones, cuyas denominaciones son:

- El principio de la complementariedad.
- El principio de la reciprocidad
- El principio de la correspondencia
- El principio de la dualidad
- El principio del equilibrio
- El principio de la armonía
- El principio del bienestar compartido

Que en este caso y documento podríamos caracterizar con la palabra occidental “valores”:

- el valor de la complementariedad
- el valor de la reciprocidad
- el valor de la correspondencia
- el valor de la dualidad incluyente
- el valor del equilibrio
- el valor de la armonía
- el valor del bienestar compartido

Haciendo un esfuerzo para definir lo que en el occidente se llama antivalor, en los pueblos indígenas podrían figurar como tales la independencia, el individualismo que pone en riesgo la armonía y el equilibrio del resto del todo; la retención o la acumulación que desequilibra, que bloquea, que no deja fluir la vida buena para todos y la mezquindad. Los pueblos indígenas participantes en el estudio definieron que los antivalores serían lo contrario a sus valores; es decir, el resultado del no ejercicio de sus prácticas y valores, hacia la Vida buena.

Estos principios o valores, evidenciados en los diferentes ámbitos de su realidad, podrían ser organizados en: las relaciones de convivencia, las formas de establecer equilibrio y armonía y en las condiciones para “vivir bien.” A partir de aquí se puede establecer un paralelismo con: los valores sociales, los valores políticos y los valores económicos, los mismos que serán descritos en los siguientes apartados:

Los valores de la complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en las relaciones de convivencia

Los valores de la complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en la organización hacia la armonía y

Los valores de la complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en la “vida buena”

<sup>344</sup> Gualinga, 2000



Es importante señalar que los conceptos de lo social, lo político, lo económico, no se adecuan a sus concepciones y referencias de vida. Por ejemplo, lo social, desde el occidente, sólo involucra a seres humanos y en los pueblos las relaciones que se mantienen son entre estos mundos y entre los seres que lo habitan. Por otro lado, la división será realizada únicamente con fines descriptivos ya que éstas son parte indivisible de un todo.

### **Los valores de la complementariedad, reciprocidad, equilibrio y armonía en las relaciones de convivencia**

En principio, debemos precisar que la relación de convivencia se establece en la naturaleza, entendiendo naturaleza como el conjunto de humanos, plantas, animales, cuerpos “celestiales” (astros, estrellas), “fenómenos naturales” (lluvia, viento), etc. Se los podría diferenciar a partir de las:

- Relaciones entre los “seres”
- Relaciones entre los seres humanos y
- Relaciones entre los mundos de la vida y la muerte

### **Relaciones de convivencia en la naturaleza**

Las relaciones en la naturaleza se dan a partir del supuesto de dualidad complementaria. Están concebidas como diferentes pero iguales e interdependientes, estableciendo permanentemente relaciones de correspondencia y reciprocidad.

Las entrevistas, los talleres y la revisión de la mitología nos permiten afirmar que estos valores de reciprocidad, complementariedad en las relaciones se fundamentan en cuatro supuestos:

- La relación se establece entre iguales
- Todos los seres tienen un mismo origen
- Existe comunicación entre ellos
- Se complementan y se protegen de y entre ellos

El mundo en el que estamos, junto con todos sus componentes; no es ni el más, ni el menos importante: es sólo un mundo más. Según algunas culturas, este mundo no es real, es sólo un paso previo hacia el verdadero. Dicho de otro modo, el mundo en el que estamos es un mundo de muerte; luego viene el de la vida.

En este mundo; en el que vivimos se identifican, por lo menos, tres mundos que lo conforman:

- El del agua,
- El de la tierra o sub suelo o plantas,
- El de la selva o de los animales.

Cada uno de estos mundos está poblado por sus seres y sus “espíritus” o “madres” o “guardianes” o “protectores” o “dueños” (el nombre de dueño llama la atención por que la propiedad no esta considerada en sus concepciones, tal vez se introdujo para explicar a partir de las palabras de los occidentales, quienes al llegar a estas tierra manejaban muy bien el concepto dueño, habían hasta “dueños” de los hombres), que son llamados con uno o varios de estos términos indistintamente.



Estos mundos y estos seres que los pueblan establecen una relación complementaria entre dos diferentes, dos no excluyentes ni jerarquizados. Por esta razón no establecen relaciones ni de dominio, ni de poder de unos sobre otros. Uno es el complemento de otro por eso son igual de importantes e imprescindibles.

Estas relaciones recíprocas establecen formas de comunicación y expresión que se manifiestan en el ritual a través de cantos, plegarias o discursos. Se entrega algo a cambio y se solicita algo para vivir bien, es decir: lo necesario no más y tampoco menos, buscando siempre establecer la armonía y el equilibrio. También pueden, en reciprocidad, solicitar aspiraciones, deseos, fuerza y/o señales para resolver problemas y vivir bien. Por ejemplo, solicitan conseguir un buen sueño (futuro o presente) o les solicitan a los espíritus de las plantas que les ayuden a curar a alguien.

Los mediadores entre los seres humanos, los espíritus, o guardianes o madres pueden ser los mismos seres, las plantas o los humanos quienes ayunan y/o meditan en las cascadas, en las montañas, en la selva virgen o toman el zumo de tabaco o la ayahuasaca o la guayusa. Los mediadores más poderosos son los chamanes llamados ayawaskeros, o tabaqueros o uwishines, que realizan todos estos y otros rituales para tener poder, ser los mediadores y resolver conflictos.

Estas relaciones entre diferentes pero iguales que establecen entre las plantas, los animales y/o astros y fenómenos naturales, sólo es posible de entender en su real magnitud cuando se entiende que todos los seres son lo mismo. Los animales, las plantas, los árboles, la lluvia, el viento, los astros, los insectos, los vivos, los muertos, son iguales porque devienen de lo mismo: se han convertido o pueden convertirse en alguno de estos seres y por esto establecen relaciones entre "personas". Todos sus mitos, que en muchos casos son compartidos, refieren que en algún momento todos fueron personas y en cualquier momento pueden convertirse en personas o en animales o en plantas o en astros o en lluvia: todos tienen el mismo espíritu de vida. A diferencia del mundo occidental, donde las creencias en las que se fundamentan los valores indican que Dios creó al hombre, luego a los animales y luego a la mujer.

Así como esta relación puede ser benigna también puede ser dañina. Por ejemplo, los muertos de espíritus fuertes pueden constituirse en amenazas, como animales o vientos fuertes y ocasionar desgracias entre los vivos y ser dañino para los niños, o también pueden convertirse en seres vivos y celebrar con los vivos, o pueden presentarse en sueños y convertirse en guías y orientadores.

Esta comunicación de reciprocidad con los animales se constituye también en guía, ayuda a prevenir los peligros, a sobrevivir. En la selva es imprescindible prestar atención a las señales que proporciona la misma selva a través de sus seres. Sus mensajes comunican peligro, augurios buenos o malos para la caza o la pesca.

Así pues, la relación de reciprocidad es desde la naturaleza hacia los seres humanos porque proporciona el sustento y las condiciones para vivir; y desde los seres humanos porque en reciprocidad los cuidan. Es por estas razones que actualmente una de las preocupaciones más grandes está centrada en la defensa de los "recursos naturales", del "territorio", palabras que no dicen casi nada de lo que realmente significan para los pueblos indígenas. Esta relación permite esclarecer cómo la naturaleza llega a ser parte de uno y es difícil vivir lejos de ella. Esto se evidencia cuando las mujeres tratan a la tierra y a las plantas como hijas, la tierra es la Nunkui, la madre o protectora de las plantas cultivables y los animales domésticos. Las mujeres, en su generalidad, le



piden a Nunkui permiso para sembrar, para que dé frutos y/o para tomar lo necesario para alimentar a la familia.

Cuando van a pescar, se dirigen al guardián o madre de los peces y le piden permiso a través de cantos, discursos y/o plegarias, para pescar. En el caso de los animales, le piden a su guardián que los ayude a cazar, pero sólo lo necesario para alimentar a su familia y a la comunidad, porque todo lo que se pescaba o cazaba era para repartir entre todos. No era propiedad de nadie; servía para alimentar en el ahora, por eso tampoco se guarda o acumula, tal como se puede comprobar en las prácticas que se mantienen en la actualidad. En reciprocidad se les acaricia o se les deja algo a cambio.

Estas concepciones se diferencian del mundo occidental que considera a la naturaleza, plantas y animales como recurso para uso, abuso, explotación y dominio.

### **Las relaciones entre seres humanos**

Para profundizar en estas relaciones, podríamos subdividirlas en:

- Relaciones entre ancianos, adultos y niños, hombres y mujeres
- Relaciones en la dualidad: hombres y mujeres

### **Relaciones entre ancianos, adultos y niños, hombres y mujeres**

A estas relaciones se les podría llamar también “relaciones en la familia”. Al escuchar las entrevistas y revisar la literatura sobre este tema, se identifican cuatro aspectos fundamentales que dan lugar a los valores de la reciprocidad, complementariedad y correspondencia entre los miembros de una familia:

- Los espacios donde se establecen las relaciones
- Los intereses y los conocimientos comunes y compartidos
- La valoración de la experiencia
- Las relaciones en cadena
- La libertad en la relación

Para construir y mantener estos valores de reciprocidad, complementariedad y corresponsabilidad en la familia se han establecido espacios de convivencia, donde se comparten las experiencias, hazañas, conocimientos, sueños y se organiza o planifica el día en base a los sueños de la noche anterior. Diversos son los escenarios y los tiempos. Se inicia en la madrugada con la relación entre adultos y niños alrededor del fuego y tomando la guayusa. Esta relación se hace más fuerte entre padres y niños y entre abuelos y nietos. En este espacio se comparten también los sueños que tuvieron la noche anterior y se constituyen en claves para planificar el día. La palabra recoge la experiencia y es comunicada a todos, incorporando nuevos conocimientos, habilidades y actitudes para enfrentar la vida en la comunidad y en la selva.

El rol de los ancianos es de consejería, de orientación espiritual. Cuando dicen espiritual, se refieren también a lo político, entendido como el arte de la buena convivencia, el arte de vivir en común. Es decir, se constituyen en guías espirituales y políticos.



Luego de estas reuniones al amanecer y la organización del día, los niños menores de cinco o de seis años se quedan con la mamá o la abuela. Después de los seis años, las niñas acompañan a su mamá y los niños a su papá. En el caso de los shipibo, los niños acompañan al abuelo y las niñas a la abuela. Las relaciones se establecen en absoluta libertad, como no hay jerarquías y los niños son uno más en el lugar, ellos pueden desenvolverse en libertad. No existe el sometimiento de los niños a las decisiones de los adultos o a las imposiciones de los adultos para hacer o no hacer alguna actividad. El caminar al lado de los padres o los abuelos se constituye en el espacio de aprendizaje en la práctica, primero mirando, luego ayudando, después haciendo junto. Luego a los trece, catorce años llega el momento de entrar al mundo adulto; las actividades, los relatos e historias se las lleva a la práctica en este momento.

Estos espacios crean lazos fuertes entre los niños y los adultos, hombres y mujeres y permiten a los niños y niñas aprender haciendo, jugando y disfrutando en libertad. En los cuestionarios aplicados a los niños destaca significativamente que, en conjunto, se reconocen felices en el mundo del trabajo y en la escuela, no se ven jugando solos o tristes. Se advierte también una pertenencia complementaria y recíproca con la familia. Estas relaciones difieren del mundo moderno y occidental donde se valora otros conocimientos que no están necesariamente en relación con la edad y experiencia. Cada vez más, los conocimientos se actualizan y lo nuevo, lo joven, es más valorado. Cada vez más se ven jóvenes sin experiencia asumiendo roles de jefes.

Los pueblos en Perú y Ecuador realizan actualmente estas prácticas. En el caso de Bolivia, debido al doloroso desarraigo y fragmentación de las familias, en la época del “patronaje”<sup>345</sup> se perdieron algunas de estas prácticas. Al separar a los niños de los padres, el objetivo era que olvidaran la lengua y que no conocieran la cultura. Realmente lo consiguieron. En el taller, a diferencia de los otros talleres realizados con los pueblos, no se conocían las formas de relacionarse y organizarse como pueblo antes de la colonia. Los únicos recuerdos que tenían eran de las misiones y del patronato, explicados al inicio del documento. De todas las escuelitas de los pueblos indígenas, se pudo recuperar unos cuentos y/o unos mitos ya sea en su lengua o en castellano. En la única escuela que no se pudo recuperar fue en la escuela del pueblo chiquitano de Bolivia. La escuela de la que no sólo se recuperaron cuentos, sino cuadernillos en forma de pequeños libritos con una diversidad de cuentos, leyendas y relatos que cada niño había hecho y lo usa como material de lectura, fue en la escuela de Sarayaku, en Ecuador.

### Relaciones hombre mujer

Para entender las relaciones entre hombre y mujer es importante comprenderlas dentro de un todo. Primero que nada, hemos podido reconocer que ni el hombre ni la mujer son la medida, ni el centro de nada; son sólo parte de un todo, iguales que los otros seres. Incluso en algunos casos se les reconoce con menos poder y valor que los otros seres que habitan los mundos.

Si bien es cierto que no se reconoce claramente la relación dual entre lo femenino y lo masculino como en los pueblos andinos, donde todo es femenino y masculino: las piedras, las plantas, los lugares, los astros, etc.; en estos pueblos se constata que animales, plantas, hombre y mujer comparten un mismo origen. Las “madres” o “protectores”, son indistintamente de forma femenina o masculina en estas culturas.

Desde esta comprensión, la relación entre hombre y mujer no puede ser entendida ni interpretada desde el occidente, donde a partir del origen de la creación, la mujer está en desventaja

<sup>345</sup> Época en la que dependían del patrón como si fueran esclavos.



puesto que el dios es masculino, hace al hombre a su imagen para gobernar la tierra. Luego, de una costilla tomada del hombre, Dios crea a la mujer, después de crear a los animales. Por su imprudencia y desobediencia fueron desterrados del paraíso o del huerto del edén. La Biblia, que es el libro que predominó y predomina en occidente y con la que llegaron y dominaron los conquistadores, destaca a la mujer como madre. Al hombre le asignan los roles más importantes: Jesús y los discípulos son hombres y cuando establece una relación entre el hombre y la mujer lo sitúa al varón como la cabeza de la mujer.

A partir de estas características del pensamiento de los pueblos, la concepción no puede ser igual que la del mundo occidental. En los pueblos indígenas, el hombre y la mujer son diferentes y son parte complementaria y recíproca de un todo.

Desde las entrevistas, podemos afirmar que, en siglos pasados, la comprensión de conquistadores y/o misioneros de la mujer como *“un objeto de reproducción y de trabajo”*<sup>346</sup> es una visión ajena a la concepción y realidad del rol diferenciado en las culturas indígenas. Por supuesto, señalan en el Perú, Bolivia y Ecuador que es necesario haber vivido y comprender la lengua, para darse cuenta de esto. Para analizar y profundizar estas afirmaciones e identificar los valores de reciprocidad, de complementariedad y correspondencia en las relaciones duales hombre y mujer, vamos a diferenciar:

- La división de las tareas
- La crianza de los niños y
- Los espacios de correspondencia ampliada

**La división de las tareas.** Según las opiniones de los expertos, se las entiende y evidencia como de complementariedad.

Dentro de las actividades señaladas por los entrevistados, asignadas a hombres y mujeres, podemos constatar esta complementariedad: al hombre le corresponden las tareas que requieren de mayor fuerza física y a las mujeres los roles de la alimentación. Las actividades de la chacra son actividades compartidas que varían mínimamente de cultura a cultura. Sistematizando esta información podemos organizarla de la siguiente forma:

En la chacra, durante la época de siembra, el hombre se encarga de prepararla, tala y quema el bosque. Durante este trabajo, la mujer se encarga de servir la comida y la bebida. Luego la mujer se encarga de la siembra; en algunas culturas el hombre también se encarga de la siembra de algunos alimentos propios del hombre como la coca, el tabaco o la ayahuasca.

En cuanto a la provisión de alimentos, la mujer recolecta frutos, cosecha la yuca y otros alimentos; el hombre provee la carne a través de la caza y los peces a través de la pesca en las zonas interfluviales. Se podría afirmar, como señala la mayoría de los entrevistados, que es una relación en la que ambos son igualmente necesarios, igualmente imprescindibles. La vida en soledad es impensable en la selva. Las habilidades, conocimientos y técnicas para la caza, pesca y siembra, las aprenden en un acto de correspondencia de las “madres”, guardianes o espíritus de esos mundos.

De los trabajos realizados en los talleres de investigación participativa, recogemos una frase dicha y escrita: *“Nos mantenemos unidos para el trabajo, para ponernos de acuerdo, para producir nuestros alimentos, para la lucha, para tener valor, para comer y para celebrar.”*

<sup>346</sup> Guevara, 2007k



**La crianza de los niños.** En esta tarea también se evidencia claramente los valores de correspondencia y reciprocidad entre la pareja y de la pareja con los niños y niñas. La primera infancia es una labor encargada a la mujer, porque de los dos, es la única que puede amamantar. El niño y la niña comparten la vida de la comunidad inicialmente con la madre, quien los “carga”. Como se trasladan junto con ella, tienen la oportunidad de participar de todos los espacios. Cuando ya caminan, la tarea se vuelve complementaria y recíproca entre la pareja y entre la pareja y los niños: los niños se van de la mano del papá y las niñas se van de la mano de la mamá.

La diferencia encontrada entre los pueblos es que en el pueblo shipibo, los niños van con el abuelo y las niñas con la abuela. En algunas actividades, por ejemplo, en la chacra, las niñas y los niños van con la abuela, tal como se describió en el acápite anterior. En los cuestionarios gráficos aplicados de manera grupal, una de las preguntas estaba referida a las actividades que realizaban hombres y mujeres. Respecto al tipo de hombre indígena, la pregunta presentaba dibujos con elementos relacionados a las habilidades que debería tener, los conocimientos y prácticas que podría desarrollar, la apariencia que los destaca y las actitudes que se reflejan frente a la familia, el trabajo, la participación política, las labores agrícolas, textiles, de caza y hasta de confrontación y generación de violencia.

En conjunto, todos los participantes de los cinco pueblos coinciden en que el hombre indígena es aquel que se dedica a los textiles, forma parte de la vida familiar, comunitaria, y es actor en las movilizaciones. En menor intensidad, perciben que el hombre es el que prepara los alimentos, es el cazador. Se puede advertir que hay percepciones que presentan al hombre indígena como aquel vinculado a las labores agrícolas, o descansa mientras los demás trabajan. Ser violento o tener la apariencia de hombre occidental no entra en el tipo de hombre indígena, desde la percepción de los participantes.

Acerca del tipo de mujer indígena, las percepciones de las mujeres de los pueblos indígenas participantes en la investigación resaltaban que una mujer de su pueblo es sobretodo una líder de su grupo y, en seguida, es madre de familia y tejedora. En segunda instancia, es una mujer que integra la movilización de su pueblo. Por encima del 50% de las participantes indicaron que es agricultora. Podemos ver la gran importancia que se le da a la pertenencia de la mujer en un grupo y a la organización, luego la pertenencia familiar, resaltando su carácter de tejedora y cultivadora dentro del ámbito económico.

### **Los espacios de correspondencia ampliada**

En la mayoría de los pueblos, el espacio definido para vivir es con la familia de la mujer, con pequeñas diferencias entre los pueblos shipibo, asháninka, chiquitano, sirionó y cocama.

En el caso de los pueblos shipibo y chiquitano, el hombre se traslada a la casa de la familia de ella y tiene que “estar al servicio de sus suegros para cazar, pescar, traer leña. Así los padres van comprobando en la práctica si el hombre sabe trabajar bien, mantener una familia según sus tareas y si trata bien a su esposa. La madre es la que decide si es el hombre que le conviene o no a su hija y, si le conviene, entonces el hombre puede trasladarse a la casa de ella. El matrimonio o unión entre hombre y mujer se realiza como arreglo entre familias, iniciado muchas veces con la entrega simbólica desde la barriga o desde los ocho años, acción que no se podría interpretar como refieren los entrevistados, desde nuestra percepción y concepción, como un matrimonio de niños.



Los pueblos shipibo, shuar y sirionó de Perú, Ecuador y Bolivia, respectivamente, tuvieron matrimonios poligámicos. En opinión de quien ha convivido entre estos pueblos, refieren que por tratarse de pueblos guerreros morían más hombres jóvenes que mujeres y señalan que en esta relación de poligamia, lo ideal es que sean hermanas o por lo menos primas. En algunos casos la primera esposa invita a su hermana menor a unirse con el mismo hombre. La literatura resalta que la poligamia se daba entre las autoridades. Confirmando esta afirmación, un chamán participante en los talleres de investigación señalaba: que tenían varias mujeres, no para dominar sino para proteger.”

Uno de los aspectos valorados en todos los talleres fue el tema de las antiguas uniones duraderas. A través de estos relatos podemos identificar que el matrimonio o la unión entre hombre y mujer no era un asunto sólo de dos. Nuevamente, esta pareja forma parte de un todo integrado. Los shipibo lo explicaban de esta forma: *“La unión entre hombres y mujeres adultos es preocuparse por el bienestar de la mujer, por la alimentación, por la salud, preocuparse por la vestimenta. De una mujer hacia el varón, es preocuparse por ofrecerle platos especiales en la comida, se preocupa cuando atiende a las familias del varón, y el varón a la familia de la mujer.”* El afecto, el cariño y el amor trascienden. *No solo es entre dos personas, trasciende a la familia.* El concepto de la relación entre hombres y mujeres ya convivientes es que no sólo se quiere al varón o a la mujer, sino también debe quererle a toda la familia.

Desde las voces de los pueblos indígenas se puede comprender la magnitud de estas afirmaciones y significado. Explican que no cabe la independencia o autodirección porque las normas sociales alientan el estar involucrados con los demás, involucrados pero no dominados. Primero dependen de los padres cuando son niños, luego cuando forman una nueva familia se mantiene esa interrelación, y explican que hasta los suegros y suegras controlan. Señalan que *es lindo, porque ese control es una forma de protección, es una manera de cuidar, de ser dependiente de la suegra, no es nada más que un intercambio de experiencia, de comida, de buenas relaciones, de cariños. No se concibe un proceso de auto dirección, donde se asuma que uno solo haga las cosas en beneficio de uno mismo.*

### **Valores de complementariedad desde los espacios sociales**

En los espacios sociales es muy probable que las mujeres no participen y aparentemente se vean excluidas de las decisiones. Personas que han podido convivir y dominar la lengua, refieren que esta apreciación dista mucho de lo que realmente sucede.

En las casas de los shuar, achuar, chuiquitano, sirionó o shipibo, el lugar de la mujer es el lugar del fuego: *“Las mujeres son las encargadas de conservar el fuego en la familia; es el lugar donde se prepara la comida. El otro espacio definido es el área social. Señalan que en público, en los eventos sociales, la mujer no está presente, está en el otro espacio y entra para servir la chicha. Ésta no presencia física en el lugar da la impresión de que las mujeres no deciden, no participan. Pero, ésta no participación pública no significa no formar parte de las decisiones. Los entrevistados de los tres países concuerdan en decir que los niveles de decisión son privados y que las mujeres sí deciden en forma complementaria con los hombres.*

### **Las aspiraciones de los hombres y las mujeres en los pueblos indígenas**

Acerca de las aspiraciones sobre el tipo de hombre que les gustaría ser, las respuestas se inclinaron en más del 80% a señalar el ideal de hombre que forma parte de un grupo como líder. La



idea de pertenencia, de complementariedad, se hace presente. Luego está la aspiración de ser un trabajador textil y en más del 50% señalaron que aspiran a ser personas que fortalecen su familia de manera complementaria. En casi un 50% de repuestas podemos ver el ideal de hombre integrando las movilizaciones como hecho que llama la atención; y, con poco menos del 50%, buscan ser cazadores y preparar sus alimentos.

Las aspiraciones de las mujeres indígenas participantes, en conjunto, se diferencian por cómo se ven en la actualidad, por su intención de elevar su participación en la parte de la movilización como pueblo organizado y mejorar su condición productiva agrícola. Curiosamente, aspiran a bajar su participación en el nivel grupal y en la producción de tejidos. Su pertenencia a la familia es igual a la realidad ya descrita y junto a ella aparece una nueva aspiración mencionada por el 40% de las participantes: la incorporación en la parte de la comercialización.

### **El concepto de género: un arbitrario cultural**

Luego de haber analizado estas formas de relacionarse, se puede resaltar en concordancia con lo señalado por los entrevistados, que utilizar el término “género” desde la visión occidental se constituye en un arbitrario cultural.

Esto no significa ni quiere decir que en las culturas indígenas no exista maltrato hacia la mujer. Sólo quiere decir que los problemas y la forma de entender la realidad no sólo son diferentes sino que, más bien, son otros. Las maneras de mejorar esta situación debería ser desde sus mundos y a partir de sus propios problemas y no desde el mundo occidental.

Algunos de los entrevistados mencionan casos de maltratos en contra de la mujer. Otros más bien opinan que este tipo de maltrato sufrido en otras culturas se minimiza debido a la cercanía con la familia de la mujer y ésta correspondencia entre la pareja y los familiares de la mujer.

Los pueblos indígenas reconocen que existen maltratos hacia la mujer y algunos también reconocen que existe el maltrato psíquico en contra del hombre por parte de la mujer. Las concepciones referidas por los entrevistados y expresadas en los talleres indican que hubo equidad en las tareas. Sin embargo, esos valores se están perdiendo: ya no se trabaja para producir, para pescar, para la agricultura, para la pesca. Más bien, todos están yendo hacia el mercado de consumo. Entonces ahora la guerra es por el dinero. ¿Quién trae mejores ingresos, el varón o la mujer? Entonces entran en competencia y también en desarmonía.

### **Relaciones con el mundo de los muertos**

Este mundo es otro mundo paralelo como el mundo de arriba, el mundo del agua, el de adentro de la tierra, de los astros, de la selva, etc.

Como con los otros mundos, el mundo de los vivos y el de los muertos están conectados, están relacionados y como todas las dualidades, estos mundos son complementarios y forman parte de un mundo más grande. En correspondencia, la vida allá es como ésta: activa, dinámica. Señalan que las personas se van para hacer las mismas cosas que se realizan en este mundo. Inclusive, ese mundo puede ser mejor, según las percepciones de los pueblos indígenas. En algunos casos se utiliza el concepto al revés: el mundo de la muerte como el mundo en el que vivimos y el mundo de la vida, como la continuación del mundo de la muerte.<sup>347</sup> En la lógica occidental, la muerte no

<sup>347</sup> Como por ejemplo el Pueblo asháninka.



continúa; es el fin de la vida. En la visión y sentido de los pueblos indígenas, es en este mundo que morimos; en el otro, no hay muerte. En esta relación, como en las otras, se observan la correspondencia entre los mundos y la complementariedad entre la muerte y la vida. Ambas están presentes en una relación recíproca: estamos en uno de los mundos como antesala del otro.

Como existe complementariedad, existe comunicación. Por un lado, los vivos pueden comunicarse, en algunos casos, a través de los sueños o ayudados con brebajes y/o a través de los chamanes. Como toda dualidad, esta presencia puede ser benigna como también puede representar una amenaza, y está relacionada con la edad de los muertos. Los adultos representan una mayor amenaza, sobre todo para los niños. Las condiciones de la persona tienen importancia: una persona común y una persona con poderes, como los chamanes y los ayawuaskeros, en el entendido que el hombre con poderes tiene más posibilidades para hacer daño que el hombre común.

Las características del mundo a donde van, el modo en que pasan de este mundo, de esta vida, al otro mundo o a la otra vida, la forma de enterrarlos, los ritos que se realizan, varía de pueblo en pueblo. Para todos los pueblos es un momento de mucho dolor. Hay pueblos que los lloran desgarradoramente por días e incluso los lloran antes de que se mueran, como en el caso del pueblo achuar. El muerto se fue y no va a volver a este mundo de esta misma forma; puede volver de otra forma, pero se ha ido a otro mundo.

En la cultura shipibo parece que no hay segunda vida. Una persona muere para siempre en esta vida, pero sigue en espíritu. Por eso, cuando un shipibo muere, hay una ceremonia de mucho llanto porque nunca más volverá. Actualmente, estos conocimientos, creencias están sufriendo transformaciones a través de la intervención de las instituciones o por la influencia de las iglesias.

### Valores en la organización

En este apartado veremos lo que podría ser llamado de organización socio política, en las que resaltan los valores de reciprocidad, complementariedad y correspondencia en las formas de:

- a) organizarse en comunidad y
- b) administrar justicia.

De acuerdo al estudio, se puede señalar que, tradicionalmente, han existido dos formas de organización. Por un lado, unas sociedades agrupadas en clanes familiares y en un territorio disperso bajo el liderazgo del padre de familia. Por otro lado, otra forma de organización de sociedades más grandes, con división del trabajo y con jefes permanentes, cuyo liderazgo se ejercía en tiempos determinados de conflicto o de guerra.

Estas formas de organización se dieron en estos pueblos de la amazonía donde el líder era reconocido de manera natural. No era ni elegido ni impuesto. Se destacaba por la sabiduría, la fuerza, generosidad y valentía, demostradas en pruebas donde se examinaba su fortaleza espiritual y física a través de ritos, ayunos, aislamiento y consumos de bebidas tales como la ayahuasca, al tabaco o la guayusa en busca de la visión que los conducía permanentemente. Nadie los elegía, ni eran nombrados formalmente, pero todos sabían quién era el sabio o el chamán y se le reconocía de manera natural como un guía, sanador, protector.



Cada pueblo le ha asignado nombres para denominar a estos líderes naturales y cada uno tiene sus propias características. Por ejemplo, en el caso de los shipibo, son los Onanya; en el pueblo asháninka, son los Sheripiari; los shuar los llaman Uwishin; los chiquitanos los denominan Ererecuas; en el caso de los kichwas se los llama los Curacas o Barayo y entre los sirionó, el nombre reconocido es Cabildo. Estos dos últimos nombres fueron impuestos, tanto en Bolivia como en Ecuador, por las misiones. Aún así, fueron incorporados en su sistema organizativo político.

Se evidencia la diferencia que ejercen estos pueblos entre poder y autoridad. Ellos tienen establecido la autoridad como lo que hace crecer; la autoridad es dada, conferida, reconocida. La edad, el valor espiritual, la sabiduría, el mérito o el saber, son factores que fundan una autoridad. Pero siempre es conferida por los demás. Se está revestido de autoridad por los demás, inspira respeto, confianza.

Desde el estudio se puede afirmar que la autoridad es reconocida y otorgada por la comunidad al ver en él o (actualmente también en ella), una fuerza espiritual, unas prácticas de reciprocidad, un saber sobre la complementariedad de las interrelaciones en este mundo y con los otros mundos y la experiencia de Vivir bien, en correspondencia con los “otros” tangibles e intangibles. El poder de las comunidades indígenas es el nosotros, pero el nosotros referido a la naturaleza (incluidos el hombre y la mujer) y los otros seres de los mundos.

Actualmente, la figura ha cambiado en los tres países. A partir de las leyes de las comunidades nativas, se empezaron a organizar basándose en las asambleas y la elección de las autoridades. En este proceso de reconocimiento legal a las autoridades, sus “usos y costumbres” establecidas a partir del derecho consuetudinario, han ocasionado cambios en las características de los actuales líderes o más bien de los dirigentes de las comunidades. Los dirigentes no son, necesariamente, autoridades y/o líderes reconocidos.

Se puede advertir que, actualmente, la forma de organización de los pueblos, sustentada en la autoridad y el poder encomendado, ha cambiado. Esto se debe, sobre todo, a las dificultades que suponen los procesos de negociación con los gobiernos que demandan dominios sobre otras lenguas y tecnologías a las que no se tiene fácil acceso. Esta circunstancia obliga a una cierta adecuación en la elección de los dirigentes, buscando a quienes tengan ciertos conocimientos propios del mundo de occidente. Estos son, generalmente, los jóvenes indígenas. Sin embargo, ellos marchan desprovistos del otro caudal importante para la representación y capacidad de emplear y aplicar los criterios para buscar la reciprocidad, la complementariedad entre lo que se pide y lo que se da. En síntesis, estos procesos de preparación para asumir cargos considerados como servicio han sufrido alteraciones que no siempre permiten una elección adecuada y pertinente con la responsabilidad que ello conlleva.

Con todo, es importante resaltar que el servicio asumido sólo se encarga de viabilizar el resultado de las deliberaciones colectivas en las comunidades. Nunca es una decisión individual sino más bien, nace del consenso entre todos. Por ello, la toma de decisiones puede durar mucho tiempo y pasar por largos procesos de comprensión del problema. En algunos pueblos, esta práctica también está cambiando en la medida en que los pueblos viven fuertes influencias de occidente.

En la mitad de los pueblos visitados: shuar, shipibo y kichwa, los dirigentes generalmente son los maestros de educación bilingüe debido a que son ellos los que han tenido la oportunidad de for-



marse, conocer las reglas y normas para conducirse en las zonas urbanas y, en algunos casos, tienen mucho conocimiento de sus valores y cultura y desarrollan acciones innovadoras en el área educativa. Por ejemplo el pueblo kichwa de Sarayaku, además de contar con ancianos que representan un liderazgo implícito a los que se recurre frecuentemente, se evidencia líderes que son los “ancianos jóvenes”, con mucho conocimiento de sus valores y cultura. Estos nuevos guías, además de liderazgo, están promoviendo, desde las diferentes disciplinas como: la educación, la comunicación audiovisual, el video y la política, acciones transformadoras para revitalizar los valores. En palabras de su chamán, están “recuperando la semilla.”

Resulta esperanzador reconocer que todavía existen muchos líderes, todos los entrevistados<sup>348</sup> por ejemplo, con valores de corresponsabilidad y de reciprocidad para con sus pueblos. Sólo basta saber que son elegidos rotativamente en asamblea y asumen el cargo en reciprocidad y correspondencia, sin recibir un salario como el de los líderes y autoridades conocidos en la visión occidental. Es un trabajo entendido como servicio y muchas veces están obligados a alejarse de la familia y de las labores para la sobrevivencia de la comunidad.

Estas características de las sociedades indígenas circunscriben el marco concreto de lo que podemos llamar la “democracia activa” que está implícita en la práctica de la vida cotidiana. Se opone a la democracia formal representativa, cuya práctica se reduce a los ritos electorales espaciados y los debates parlamentarios distantes y que, a través de la historia, se ha mostrado escandalosamente tolerante frente a la desigualdad social y económica e incapaz de controlar, y menos eliminar, la corrupción.

Esta actitud de servicio, y de buscar armonizar, de recuperar el equilibrio, se advierte en el presidente Evo Morales cuando recorta la mitad de su sueldo, en una correspondencia entre el presidente y su pueblo pobre, o cuando trabaja desde las 5 de la mañana, como parte de su práctica cotidiana como indígena o cuando en una demostración de humildad sin apariencias dice “Corrijanme si me equivoco porque aquí estamos para aprender.” No hace más que ser complementario a los demás en el esfuerzo y el acto recíproco de deliberación y proceso colectivo de toma de decisiones expresada en sus propias palabras “Mandar, obedeciendo al pueblo”. Estos hechos y frases no son reconocidos entre los espacios de poder en el occidente. Piensan que quizás se presenta como propaganda política para recuperar adeptos, pero no como un valor que rige en la conciencia y práctica permanente de los líderes de los pueblos indígenas.

También se puede evidenciar con optimismo que últimamente se ha visto un gran surgimiento de líderes mujeres con capacidad y firmes valores, reconocidas por su pueblo. Los cuestionarios aplicados nos presentan interesantes hallazgos acerca de la autoridad en los pueblos indígenas. En el conjunto de los pueblos participantes de este estudio, se puede observar que prácticamente todos señalan que la autoridad del pueblo es la persona que viabiliza la deliberación, la persona que trabaja igual que todos y con todos, y la persona que asume y forma parte de la movilización es decir, la encabeza. En esta comprensión de los participantes se puede identificar a la deliberación como el mecanismo de decisión; por tanto, el sentido de correspondencia en la toma de decisiones y complementariedad en la relación autoridad y comunidad. Como parte de los participantes de este estudio, se contó con el valioso aporte de tres líderes mujeres de cada país con un valor y reconocimiento de su pueblo.

<sup>348</sup> Ver lista de entrevistados en los anexos del presente estudio.



## Las formas de mantener los valores en la organización y de administrar justicia

Los valores de la armonía y el equilibrio entre los seres de este y los otros mundos son fundamentales para la sobrevivencia. Estos valores y condiciones para vivir pueden ser alterados por cualquiera de los seres que forman parte de estos mundos, tales como seres humanos, espíritus, muertos, etc.

Estos parecen ser tiempos en los que se está llegando al final de un ciclo caracterizado por rupturas y desequilibrios de la armonía. Por ello, en el mundo indígena se habla de la posibilidad de un final de este mundo y el nacimiento de uno nuevo. En el caso de los pueblos andinos, se anuncia la llegada del quinto sol, como el Jach'a Uru o en los pueblos maya, el Bakun 13. En los amazónicos, el fin de este mundo y el inicio de otro, está relacionado con un diluvio que blanqueara la tierra de nuevo. El chamán Sabino Gualinga de Sarayaku, explicaba que cuando estén muertos todos los indígenas, el mundo volverá a ser otro mundo, pero también señala con esperanza que "Todavía están aquí parados para que no los maten a todos."

Los pueblos indígenas entienden que las acciones de todos los seres están conectadas en acción recíproca y pueden hacer efecto en todos los mundos. Las razones que señalan para que el mundo se acabe y comience otro es cuando la colaboración, el amor se acaben y las ofensas personales no sean reconciliadas, armonizadas y no se restablezca la correspondencia.

Del estudio se puede evidenciar que las formas de alterar el orden, las normas transgresoras, tienen que ver con los antivalores de reciprocidad y correspondencia. Por ejemplo, en el pueblo shipibo, alguien transgrede las normas de la comunidad o altera la armonía cuando incurre en este tipo de ofensas:

- volverse indiferente hacia otro ser
- no ser solidario con los demás
- no cooperar con los otros
- no ser amable con los demás
- no ser honesto y "aguantar" palabras
- estar resentido
- ser hipócrita: hablar en contra y por detrás de alguien o
- cometer infidelidad

Los entrevistados señalan que la muerte es el único hecho que sólo puede ser equilibrado con la muerte de otro. Dentro de las formas de restablecer el equilibrio, se afirma que la peor es la expulsión de la comunidad. Es una medida que puede ser considerada inclusive peor que la muerte. Las formas comunes de restablecimiento del equilibrio y la armonía que mencionan los entrevistados y los participantes de los talleres de investigación participativa son: recibir consejos, intervención o mediación de un tercero, trabajos comunitarios y "castigos" con plantas o hierbas, como por ejemplo chicotear con la planta de la ortiga, poner jugo de tabaco a los ojos. Todas estas acciones son considerados tratamientos y tienen el objetivo de "curar" a las personas y posibilitar un espacio de reflexión.

El acto de hacer justicia no es más que el acto de armonizar, de equilibrar lo que se ha desestructurado. Casi siempre, esta desarmonía se produce entre dos: dos mundos, dos personas, persona



y naturaleza, persona y espíritu. La idea de justicia es reestablecer y sanar. Esta acción forma parte de las deliberaciones de las autoridades y de la acción consecuente del o los dirigentes para “sanar” o restituir en reciprocidad la vida en armonía de dos seres. Esta acción tiene que ver con la acción de reorganizar. En el fondo, tiene que ver con una acción política. Cuando se asignan trabajos en la comunidad como reciprocidad por el desequilibrio ocasionado, se busca que la persona se limpie y vuelva a ser merecedora de la comunidad.

En los tres países se pudo observar preocupación por la pérdida de estas prácticas pero, al mismo tiempo, interés de recuperarlas.

### Valores en la Vida buena

Para fines didácticos, este apartado se podría relacionar, como dijimos al inicio del acápite, con el ámbito económico. Pero, hay que aclarar que lo económico está relacionado, en occidente, con la satisfacción de las necesidades básicas y el uso de los recursos a favor del ser humano. En cambio, para los pueblos indígenas está relacionado, más bien, con todos los aspectos señalados hasta el momento. Para visualizar los valores de reciprocidad, corresponsabilidad y complementariedad que hacen al concepto de la Vida buena, vamos a dividir en dos:

- a) En las formas de concebir la Vida buena y
- b) En las formas de hacer Vida buena

**Las formas de concebir la Vida buena.** Los pueblos indígenas visualizan el bienestar, equilibrio y armonía de todos los mundos vistos hasta ahora y reconocen, además, el tiempo de manera cíclica y no bajo la concepción del tiempo occidental, donde el pasado está atrás y el futuro está adelante y se marcha siempre en línea recta hacia el mañana. Carlos Gualinga, líder kichwa, señala que para los pueblos indígenas no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo; como una dicotomía por la que atraviesan las personas en busca de bienestar, que no reconoce conceptos de riqueza y pobreza determinado por la acumulación y carencia de bienes materiales.

Los entrevistados aseguran que las actividades en la chacra, en la caza y la pesca, (decimos actividades porque no se consideran trabajo –en realidad el concepto de “trabajo” es un concepto occidental relacionado con la producción de bienes y servicios y salario) son actividades vitales de reciprocidad concebidas por los pueblos indígenas. Sólo entendiendo la concepción de mundos en espacios y tiempos se puede entender este concepto que hace a la Vida buena. Aseguran que resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar el paradigma de “desarrollo” como ha sido definido por el mundo occidental en las sociedades indígenas. Ni aunque fuera un sinónimo de bienestar podría ser comparado con el concepto de la Vida buena puesto que este concepto no sólo tiene que ver con la satisfacción de necesidades y el acceso a servicios y bienes de los seres humanos, sino que abarca mucho más, pero en reciprocidad y correspondencia con todos.

Por ejemplo, la palabra Ayumpari, utilizada en el pueblo asháninka para denominar a los “socios”, se utiliza para intercambiar bienes escogidos. Pero, a diferencia del occidente, este intercambio adquiere el valor que cada quien le otorga. No se realiza necesariamente al mismo tiempo; no hay la premura y el valor concebido en el occidente, donde el tiempo es dinero y lo que más se desea, más cuesta. Además, sólo la palabra garantiza el funcionamiento de este sistema, remarcando el valor de la palabra como el mayor compromiso entre las personas.



La lógica del occidente es diferente. Por esta razón muchos de los proyectos no tienen éxito, como es el caso de la ganadería. Inclusive personas que han vivido con ellos no entienden por qué se resisten a desarrollar esta clase de proyectos y se reconocen como inaceptables los parámetros en términos de rentabilidad, costo-beneficio, rendimiento productivo para los pueblos. En los pueblos indígenas la ganadería probablemente sea entendida en coherencia con sus valores. Como todos vienen del mismo espíritu de vida, señalan que incluso pueden contraer matrimonio con los espíritus de los animales.

Para los pueblos indígenas lo inaceptable (algo parecido al antivalor) es calcular, es ser mezquino o apropiarse o explotar a los animales o a la tierra. Lo que para el occidente aparece como un valor, en el mundo indígena es considerado un antivalor.

Otro elemento en la producción es el relacionado al acto recíproco de proteger y ser protegido, de conservar el equilibrio entre las especies, como es el caso de la pesca o la caza de animales. Se parte del principio de recoger lo que es necesario y proteger a las especies que les proveen para que se sigan reproduciendo, sin alterar su ciclo de vida. Hasta aquí la idea de acumulación y de considerar el alimento como un producto que se puede convertir en riqueza expresada en dinero, no es admisible. Sin embargo, la presencia de ciertas tecnologías y herramientas venidas del desarrollo y de la modernidad también se puede ver como una manifestación del antivalor. Los conceptos y herramientas foráneos fueron alterando estos valores y desencadenando una serie de desequilibrios ecológicos y ambientales que ahora son objeto de análisis en el mundo occidental y desarrollado.

Como parte del desequilibrio ambiental que ha afectado las relaciones dentro de los mismos pueblos indígenas y sus comunidades, podemos observar la presencia del dinero como un elemento inexistente en la economía indígena. El dinero ha generado una serie de rupturas en el imaginario indígena acerca de lo que representan los seres de los mundos con los que conviven, las relaciones que establecen y la comunicación a través de la cual se permitía hacer uso de lo necesario para continuar viviendo. El dinero introdujo el valor de la acumulación, sustituyó la acción dual y complementaria de dar y recibir, de complementarse actuando siempre pensando en las formas de devolver y entregar al mismo ser o a otros seres, de manera que se mantenga la reciprocidad. El dinero empezó a crear distancias y a reducir el concepto de familia a los componentes en línea directa (padre, madre, hijos). Empezó a crecer la idea de la propiedad privada y con ella, se empezó a cerrar espacios y a establecer relaciones comerciales antes que recíprocas.

### **Formas de hacer la Vida buena**

La comprensión de los ancestrales cultivos integrales y los “eficientes” mono cultivos del occidente, refleja las diferencias entre estos dos mundos. En los talleres de investigación participativa se pudo conocer sobre estas prácticas que actualmente se siguen preservando y valorando.

Otra de las actividades mencionadas en los documentos, utilizada desde hace mucho tiempo y mantenida con mucha fuerza hasta la fecha, es la práctica de la minga, trabajos realizados entre toda la comunidad o parte de ella para el beneficio de todos o de unos o de uno. Durante el trabajo de campo se pudo presenciar dos mingas: una en la comunidad de San Salvador en Pucallpa, donde los hombres de la comunidad se encontraban construyendo una casa para una señora viuda y otra en Puyo, Ecuador donde los líderes y maestros realizaban una minga convocada por la dirección de educación intercultural bilingüe para limpiar y mejorar la sede de la organización indígena OPIP.



En Bolivia se pudo observar también una acción solidaria cuando, debido a las inundaciones, toda una comunidad del pueblo sirionó se trasladó a las oficinas de su organización nacional y se trabajaba entre todos para el bienestar común, elaborando diariamente la “olla común”.

En los talleres recuperamos las formas en las que actualmente se siguen realizando trabajos a favor de todos; es decir, acciones de reciprocidad y correspondencia en las familias, comunidades y entre pueblos. Los participantes de los talleres reconocen que estas prácticas se están perdiendo, pero también afirman que no están dispuestos a renunciar a ellas y perder su cultura. Hacer la “Vida buena” tiene que ver con todas las actividades, concepciones y prácticas descritas en todo el documento, con todo lo dicho hasta ahora; por esto es que este acápite no se entiende si no dentro de un todo articulado hacia la “Vida buena”.

Como se decía en contrapunto con la acumulación y usufructo del mundo, de la tierra, del agua y de la selva: “los hombres y mujeres son más felices dando que recibiendo”. Esa es la idea: la gente es más feliz en ese intercambio de noblezas, de reciprocidades, de cooperación. En el mundo occidental, más feliz es la persona que acumula, que excluye al otro, que inclusive le quita a otro; ese es el más prestigioso.

### **Los Derechos humanos: ni tan derechos ni tan humanos**

La expresión Derechos humanos, nacida en el mundo occidental como una manera de defenderse de las iniquidades que el ser humano ha sido capaz de hacer en contra de otro ser humano, es una frase que no se aplica a los pueblos indígenas por tratarse de un concepto más que está centrado en el ser humano. Por un lado, se cuestiona la pertinencia del concepto centrado en el hombre desde su concepción de mundos e interdependencia de bienestar y correspondencia entre los seres de uno y del otro mundo: Ellos no se consideran personas solas, autónomas; son más bien interdependientes, no solo entre sí sino, sobre todo, con todos los seres que habitan el mundo.

Por otro lado, se señalan incoherencias en los derechos cuando el territorio ocupado por pueblos y naciones indígenas está fraccionado en diferentes países y el derecho a la nacionalidad se convierte en un contrasentido porque, más que peruanos o bolivianos o ecuatorianos, se sienten y reconocen parte de un pueblo indígena.

Estas mismas voces cuestionan la práctica y respeto de estos derechos en las poblaciones indígenas, cuando cada vez más y con más fuerza se ven amenazados sus espacios y formas de vida. Debido a esto, la preocupación actual de los pueblos está centrada en la reivindicación de los derechos colectivos y, dentro de estos, el derecho al territorio como espacio de convivencia armónica entre mundos y seres que los habitan.

Otra de las preocupaciones está referida a la defensa del derecho a “su” educación y a “su” salud, articulando los adelantos y beneficios de los sistemas educativos y de salud predominantes, pero buscando crear modelos educativos propios concordantes con sus valores y culturas. Estos esfuerzos no se han concretado a pesar de los importantes avances en la educación intercultural bilingüe, sobre todo en el caso de Ecuador.

### **La educación: acceso denegado por los padres o por la escuela**

Luego de preguntar a los padres sobre la educación, la escuela, las aspiraciones y propuestas, se puede afirmar que las razones para no asistir a la escuela son múltiples. Desde los padres de



familia se reconoce firmemente la importancia de la escuela. Al parecer, los padres de familia y los pueblos han centrado sus esperanzas en la escuela para que las nuevas generaciones sean vistas, escuchadas y reconocidas con respeto y dignidad.

Es así que la escuela, en distintos tiempos y contextos, ha producido sentimientos encontrados, mucho más en espacios en los que esta institución fue transplantada. Este es el caso de los pueblos indígenas. Por una parte, los padres y las madres y por otra, los niños y niñas manifiestan su deseo de participar de las prácticas escolares, pero a su vez, tienen poco aprecio por ellas. Esta percepción contradictoria la podemos resumir como sigue:

En general, ven que la escuela es necesaria para acercarse al mundo occidental. En ella se encuentran las otras instituciones y los poderes con quienes los pueblos indígenas deben negociar y exigir sus derechos colectivos, como el territorio, el ecosistema, etc. Del mismo modo, todas las normas, nombres y referencias de la vida urbana y mundial están expresados en lenguaje y códigos occidentales. Por ello se hace necesario enviar a los niños y a las niñas a la escuela.

Sin embargo, se resiste la escuela, puesto que con ella se inicia un proceso gradual de aculturación y renuncia a los principios fundamentales de los pueblos indígenas. Allí todavía se niegan las identidades, se adoptan actitudes y comportamientos para la vida cotidiana que contradicen los modos de vida diaria indígena. En ella se asume el valor excluyente de la vestimenta urbana y, en algunos casos, se adopta como antivalor la vestimenta indígena, la comida indígena, el idioma indígena.

La escuela toma distancia del desarrollo de las capacidades productivas y sociales de las personas y de las formas en que se manejan en su hábitat, en su relación con los otros seres, en contraposición con los formas de aprender de los pueblos indígenas. La comunicación se ha interrumpido con los otros mundos y se ha concentrado sólo en el mundo occidental. La preocupación de estos aspectos y, sobre todo, la que está relacionada con garantizar la Vida buena y la convivencia en su espacio, podría ser el principal factor que en algunos casos limita la asistencia de los niños y niñas a la escuela. Esta misma preocupación de garantizar la vida a sus hijos y a sus nietos, es también, paradójicamente, la que anima a los padres a enviar a los hijos a la escuela.

Tal vez habría que hacer una pausa y repensar la escuela a partir de estos contrasentidos. Tal vez sea necesario pensar en otra escuela que no se ponga la zancadilla a sí misma y pueda proyectar otras visiones con sentido, pueda internarse en los saberes, haceres y sentires de quienes ven en ella una ilusión y también una frustración.

*En la III Cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala, realizada en el templo de Iximulew, en Tecpán, Guatemala del 26 al 30 de marzo de 2007, en la declaración de la paz, propusieron al mundo “construir la unidad de los pueblos del Abya Yala y reconstruir el “Vivir bien” que significa vivir en armonía entre las personas y la naturaleza. Al mismo tiempo “ofrecemos al mundo aceptar y beneficiarse de los valores de nuestras culturas”.*



Hasta aquí hemos analizado, las concepciones que hacen a los “valores” de reciprocidad, complementariedad, correspondencia mutua, equilibrio, armonía. Principios que hacen a la Vida buena y hemos reconocido las prácticas de las que se nutren. Sólo nos quedaría resaltar los valores de la gratitud y el perdón en estos pueblos. La gratitud como signo de grandeza humana. Sin ella, los pueblos indígenas no le hubieran agradecido a la iglesia, la escuela, los patronos y los hechos más adversos hacia sus vidas, a pesar de tanta miseria volcada contra sus territorios. El perdón, porque a pesar de haber sido ultrajados, ofendidos, despreciados, en algunos casos aniquilados, el amor está presente en todos sus actos y nos invitan a caminar juntos y aprender con ellos.

En un tiempo de nuestra historia quisimos pasar de la discriminación a la tolerancia, luego propugnamos pasar de la tolerancia al respeto, después hablamos de pasar del respeto a la diversidad, ahora es tiempo de pasar del respeto a la admiración y de la admiración al amor y del amor al aprendizaje.



# VII

## Recomendaciones

Luego de haber profundizado en la cultura, conocimientos y valores de los pueblos indígenas de la amazonía de Perú, Bolivia y Ecuador, la pregunta ahora es ¿cómo se podría ajustar la escuela a este conocimiento? ¿Cómo acercar la escuela a los valores de los pueblos indígenas, paradójicamente tan cerca de la física cuántica y tan lejos de las prácticas de los sistemas educativos? Estas preguntas, sin duda, van a merecer ser objeto de otro estudio. Por ahora nos toca recomendar cómo “incorporar el tema de valores en el proceso de enseñanza aprendizaje en la niñez, en una pedagogía intercultural”.<sup>349</sup>

Para proceder a la redacción de las recomendaciones vamos primero a recuperar las percepciones acerca de cómo incorporar los “valores” en la escuela de los participantes de este estudio. Las respuestas de los niños, padres, profesores y expertos en el tema fueron diversas. Encontramos posiciones que van desde la opinión de que “habría que cerrar la escuela”, hasta posiciones y acciones muy esperanzadoras hacia la transformación de la misma. Ninguno dijo que la escuela estaba bien como estaba. Una constante entre los expertos y los padres de familia fue reconocer que, justamente, la escuela fue y es el espacio que más contribuyó a alejar a los niños, niñas y jóvenes de las referencias culturales y sus valores.

Las razones que fundamentan estas apreciaciones se basan en reconocer que la escuela ha interrumpido el sistema de aprendizaje natural y afectivo que se daba en la convivencia diaria, acompañando a los padres en el caso de los niños y acompañando a las madres en el caso de las niñas. El haber salido de esa “educación en la vida”, en la práctica y no en el discurso, ha repercutido en su autovaloración y estima e introducido aprendizajes ajenos a su cultura. Ha reducido sus habilidades para el desenvolvimiento de sus capacidades en su entorno, y ha limitado su proceso de socialización plena en su medio y en los otros, tal como sentencian: “con la escuela, llegó la ociosidad”. La escuela ha roto el vínculo entre los adultos y niños y ha roto los intereses y espacios comunes de convivencia y armonía.

<sup>349</sup> Términos de referencia, UNICEF, 2007.



La escuela ha enseñado desde un pizarrón las partes de un árbol, en una lengua extranjera, y se ha perdido la oportunidad de escribir tomos sobre biología y botánica con el aporte de los niños, profundizando en cantidad de especies, formas de vida, formas de reproducción, técnicas de pesca y de caza; cantidad de plantas, épocas y tiempos de florecimiento y sembrado, la cantidad de pájaros y cantos y la forma de comunicarse con nosotros. La escuela ha enseñado “la hoja” en un cuarto, desde un libro y un pizarrón en el medio de la selva. La escuela ha ignorado y desechado el conocimiento avanzado de los niños sobre el agua, la lluvia, sus mensajes y códigos. La escuela se ha perdido la oportunidad de enseñar física cuántica a partir de los conocimientos y prácticas de ese mundo: “explicar un quark es simple, un jaguar en la selva es complicado.”<sup>350</sup>

La escuela ha roto los espacios de encuentro, aprendizaje y valoración al privilegiar un conocimiento por encima de los otros. Con esto ha echado por tierra a sus héroes y sus ejemplos de vida: los sabios, los ancianos, y los ha convertido en seres inservibles, desechables.<sup>351</sup> La escuela ha llegado a un mundo organizado para aprender a “Vivir bien” y ha colocado un escenario ficticio de aprendizaje para “Vivir como puedas”. A pesar de esto, la mayoría de las voces de expertos, de los padres, madres, hombres y mujeres de las comunidades, opinan que la escuela ha enseñado a leer y escribir el idioma imperante y que gracias a esto, ahora pueden defender su territorio, ahora es difícil caer en el engaño, ahora pueden hablar con doctores: “pueden pararse al frente de cualquiera y hablar.” Añaden que “la escuela nos ha igualado.”

Reconocen así que mucho más peligrosa que los proyectos petroleros, es la introducción paulatina del sistema de educación que se va infiltrando en los niños y que va transformándolos. Y si los padres de familia se encuentran pasivos y se hacen compadres de las autoridades y no miden la calidad de un profesional, ni las innovaciones, las propuestas y formas de administrarlas, entonces, también la comunidad, el pueblo, los dirigentes, los profesores, formarán parte de esa corrupción e irán perdiendo su historia y sus valores ancestrales.

De la misma forma, argumentan que el niño, cuando va a estudiar a la escuela, se vuelve improductivo dentro de la sociedad y no aprende a practicar el valor de la retribución: “Pescando siquiera una hora al día traen uno o dos peces. De esta manera contribuyen a su alimentación, son útiles, ayudan a hacer la casa, a cuidar los pollos. En la cacería me ayudan y están conmigo. Están en un proceso de aprendizaje y al mismo tiempo en un proceso de contribución al bienestar de la familiar y de la comunidad. Opinan que inclusive la educación indígena, no se ha atrevido a crear “otra” escuela, por los requisitos que exigen los modelos de estudio y sobre todo por la idea equivocada de que el modelo occidental es la “panacea”. A veces he pensado también que mis hijos deberían de retirarse del colegio, pero tienen que leer. Por eso es importante, y por el acceso al Internet. Nosotros podemos saber qué es lo que quieren aprender y cómo conocemos (podemos) adaptar el pensum de estudio, de acuerdo a las circunstancias y a la realidad.”<sup>352</sup>

## Recomendaciones por actores y países

### Para los tres países

El bilingüismo se ha caracterizado por conseguir maestros cuyo dominio del lenguaje ha logrado acercarlos al pensamiento de los niños. La dificultad es que aún no se ha logrado internalizar los “valores” y sabiduría de los pueblos en la práctica pedagógica. La estructura occidental del sistema educativo prevalece por encima de estos principios, privilegiando los contenidos del mundo occidental y urbano.

<sup>350</sup> Gell-Mann, 1998 –físico cuántico.

<sup>351</sup> “Los jóvenes se creen lo máximo ya no quieren escuchar nada”, “Se ve a jóvenes maltratando a los abuelos”, “Los jóvenes ya no quieren agarrar la pala.” Comentarios recogidos en entrevistas y talleres de esta investigación.

<sup>352</sup> Franco Viteri, líder indígena del Ecuador.



La enseñanza en el idioma de los pueblos debe pasar de la facilitación para aprender a leer y escribir mejor en la lengua dominante, a la profundización de los sentidos y significados de los conceptos que encierra. Se debe tomar en cuenta que las palabras —al igual que en el idioma chino las palabras son ideogramas— en las lenguas indígenas las palabras expresan ideas que bien vale la pena potencializar a través de la creación de cuentos, cantos, poesía, música, obras de teatro y otros, desde los pueblos y para todos los pueblos.

En los pueblos indígenas, los modos y formas de aprender buscaban enfrentar las condiciones y amenazas existentes, interpretar las señales de los mundos y comunicarse con sus seres, realizar de manera adecuada las tareas complementarias con el resto de la comunidad, organizar y mantener la armonía y lograr una Vida buena. Ahora las condiciones, amenazas y situaciones han cambiado, pero los aprendizajes deben tender a lo mismo. Es decir, no sólo deben enfrentar las condiciones de la vida cotidiana, sino las que se relacionan con la organización y defensa de su territorio y las amenazas externas venidas de empresas como las petroleras.

Es tarea fundamental redefinir la organización curricular basada en la incorporación de actitudes, conocimientos, habilidades, pensamientos y sentimientos de los pueblos indígenas para construir pedagogías, procesos y estructuras educativas para organizar los contenidos a partir de los principios y valores de las culturas existentes. Por ejemplo:

- El concepto de independencia en el mundo urbano es opuesto al concepto de interdependencia en el mundo indígena. El hecho de que la vida de unos siempre sea complementaria a la vida de otros, obliga a formular una pedagogía basada en la producción colectiva de conocimientos antes que en el desarrollo individual del aprendizaje. Se torna indispensable introducir en la práctica educativa la *minga* como proceso y desarrollo del conocimiento.
- En lugar de internalizar, dentro de la escuela, la práctica formal de la democracia, recuperar la práctica deliberativa de construcción de consensos de los pueblos indígenas en la dinámica escolar.

Lo intercultural no ha incorporado en las escuelas los conocimientos y valores como prioridad en los pueblos. La interacción —la “inter”— como revalorización y encuentro, como puente para restablecer la convivencia armónica entre los pueblos, está siendo restringida al aprendizaje de la lengua y además, concentrada en los pueblos indígenas, sin que haya un intercambio entre pueblos indígenas y la educación hispana.

La práctica intercultural debe ampliarse al mundo urbano o “hispano”,<sup>353</sup> como condición básica para superar nuestra ignorancia, desarrollar nuevas formas de conciencia social frente a temas que hacen a la “Vida buena” en el sentido más amplio de la expresión y en contraposición con el desarrollo occidental, que está poniendo en riesgo la sobrevivencia de las especies en la tierra. Incorporar la interculturalidad y el bilingüismo en todo el sistema educativo nacional, no direccionarla solo a los pueblos indígenas. Cambiar los enfoques; asumiendo como referencias: los sentidos de vida de todos los pueblos que conviven en un estado y no sólo la referencia occidental. Incorporar la interculturalidad y el bilingüismo en todo el sistema educativo nacional. No sólo reducir la interculturalidad a los pueblos indígenas, cambiando los enfoques asumidos como referencias, los sentidos de vida de todos “los diversos”, y no sólo la referencia occidental para articular a ella a todas las demás.

<sup>353</sup> Así se le llama en Ecuador para diferenciarla de la educación intercultural.



## Recomendaciones para Ecuador

Se hace necesario profundizar el concepto y práctica de la interculturalidad, puesto que no abandona del todo los conceptos occidentales y aún no ha conseguido adaptarse a las formas de pensamiento y desarrollo cultural de cada uno de los pueblos. En palabras de sus líderes: “No hemos acomodado esa instancia que hemos ganado (EIB) a nuestro estilo tradicional. Allí tiene que haber nuevos referentes educativos, nuevos currículos, nuevos pensum de estudio. Debe incluir otros mecanismos pedagógicos; por ejemplo, todo el concepto, toda la literatura sobre pedagogía, educación, ciencia, filosofía, salud, etc.”

La fortaleza de tener direcciones interculturales por cada pueblo es que se habla un mismo idioma. Se ha logrado evitar conflictos entre pueblos por la designación de cargos y asignación de items. La desventaja es que existe una dispersión de los pocos recursos,<sup>354</sup> reduciendo las aspiraciones legítimas de las comunidades por acceder a la educación. Esta presencia de Direcciones parece estar acentuando la división entre los pueblos y aislando a cada uno de ellos, mermando las capacidades e iniciativas y produciendo discriminación y diferencias entre dichos pueblos indígenas. Por ello, se recomienda sistematizar dicha experiencia tomando en cuenta los resultados, las ventajas, debilidades y oportunidades para los pueblos, generadas con esta estructura y reflexionar sobre las posibilidades que ofrecería una estructura integradora e inclusiva de los pueblos en una Dirección multicultural y plurilingüe.

## Recomendaciones para Bolivia

Hay una expectativa e iniciativa en la gestión educativa intercultural que hoy se amplía por tener un gobierno que se corresponde con las identidades indígenas. Esta es una oportunidad para replantear y dar mayor fuerza a los programas de investigación y reconstrucción cultural en los pueblos indígenas. Se requiere de un fuerte proceso de recuperación del pensamiento y valores en la práctica comunitaria de los pueblos indígenas, como una reconstrucción cultural que pueda dar sentido a la vida comunitaria que por lo visto, ha sufrido rupturas por influjo de la civilización occidental.

Cobra sentido las consideraciones anteriores para ser creativamente adaptadas a Bolivia y Perú.

### Para los gobiernos

Reconocer y acreditar la experiencia pedagógica y de “fuente” de saberes y prácticas laborales y sociales de los líderes, sabios, chamanes e investigadores autodidactas indígenas, e incorporarlos dentro del sistema educativo como educadores comunitarios.

Desarrollar propuestas de formación metodológica a estos grupos de personas que permanentemente realizan acciones de preparación para la vida práctica y sobrevivencia de los niños y niñas de sus pueblos, sin recibir en reciprocidad un salario o beneficios.

Promover el diálogo entre culturas para definir políticas de reconocimiento y encuentro multicultural.

Elaborar programas de formación de formadores desde las culturas responsables, que involucren a los pueblos y a sus “ancianos”.

Formular propuestas de recuperación del espacio cultural como escenarios de aprendizaje y diálogo con los seres que habitan los mundos.

<sup>354</sup> Se ha creado Direcciones sin considerar presupuestos.



Incorporar las prácticas comunicacionales para fomentar relaciones interactivas e incrementar las capacidades de llegar a mayor cantidad de población optimizando los recursos.

Diseñar procesos sectoriales y transterritoriales para la construcción de pedagogías destinadas a desarrollar el hacer, el ser, el vivir y el convivir.

### **Para las comunidades de los tres países**

La gestión comunitaria en educación deberá ser profundizada no sólo en la toma de decisiones administrativas y de control social, sino en el plano de la recuperación de los procesos de aprendizaje colectivos para la creación de habilidades sociales y prácticas laborales. Los espacios, los escenarios, el ritual, la espiritualidad, el poder de la palabra, la celebración, la deliberación, el restablecimiento de la armonía y el equilibrio deberán ingresar al aula y, a su vez, el aula deberá ampliarse a la comunidad en sus diferentes espacios.

Los abuelos y los chamanes o curacas, y/o ayahuaskeros y/o yatiris, etc. pueden incorporarse plenamente como parte de las plantillas de educadores, con todos los derechos y obligaciones de cualquier otro educador.

### **Para las comunidades en Bolivia**

Se hace compleja la incorporación de valores sin la recuperación de las visiones y formas de vida de los ancianos y/o chamanes. Por ello se debe iniciar un esfuerzo por encontrar las piezas integrantes de sus comprensiones culturales para reconstruir su cosmovisión.

Se recomienda implementar este esfuerzo investigativo dentro de cada pueblo y entre pueblos, socializando las prácticas y valores de otros pueblos para reflexionar dentro de cada comunidad. Por ejemplo, los kichwas de la amazonía del Ecuador o los shipibos de Perú, pueden contribuir a acercar las piezas perdidas del pueblo chiquitano, en Bolivia puesto que sus referencias de sentido son parecidas.

Aquí deberá promoverse la cooperación y el intercambio a través de la creación de redes solidarias interculturales.

La investigación en Bolivia va a requerir mayores esfuerzos en tiempo y recursos, puesto que no será posible un estudio sin participación de los integrantes de los pueblos. Es imperativo observar, reflexionar, experimentar juntos. De lo contrario, se puede generar sesgos en la comprensión y restitución cultural.

### **Para los maestros de los tres países**

Cuando se consulta a los maestros acerca de los valores que se trabajan en la escuela, se habla de la puntualidad, responsabilidad, saludo, disciplina, sumando 21 valores a los que hacía referencia el Director de la Dirección regional en el caso de Perú o los valores personales y sociales en el caso de Ecuador. Estos valores, si bien están mejor trabajados y más cerca de los pueblos, todavía no se identifican con los “valores” y principios fundamentales que hacen a la “Vida buena” de los pueblos.

Sabiendo que los valores no se enseñan sino que se practican, será importante revisar las experiencias de vida en las actividades educativas de la escuela, así como la estructura de contenidos de todas las asignaturas, a partir de los valores.



Se requiere de esfuerzos destinados a valorar los conocimientos que tienen los niños y los pueblos para: educar en valores, para recuperar la autoestima y para acceder a conocimientos de punta en el mundo. Por ejemplo, el físico Fritjof Capra<sup>355</sup> decía que las escuelas deberían empezar por el mito y la pintura, y luego seguir hacia algo más intelectual. Cuando se hace ciencia hay mucho trabajo conjetural, muchísima intuición, mucha sincronicidad: “El desarrollo de la intuición, se podría agregar o incorporar a la enseñanza de la ciencia.”

Es importante empeñarse en asimilar lo siguiente: “Existe la necesidad de alcanzar una nueva comprensión del universo que nos rodea como un todo, en el que para comprender sus partes, es necesario estudiar su interrelación con el resto de fenómenos. Su visión está basada en que la naturaleza de la realidad pasa por un proceso creativo e interconectado en el que nada puede ser entendido por sí mismo, sino por su pertenencia a la infinita y extensa danza de la creación.”<sup>356</sup>

Se recomienda reconocer los saberes y valores de los pueblos como parte de los contenidos de la escuela. Por ejemplo, la valoración de la medicina tradicional no sólo es para potenciar la autoestima de los pueblos, sino para incluir en la escuela altos contenidos de defensa de su propio cuerpo y su contexto. En palabras de un sabio de la cultura occidental: “Cuando me da un dolor de garganta, no tengo que tomar una pastilla para la garganta sabiendo que matará a las bacterias pero que al mismo tiempo debilitará al organismo. Puedo recurrir a otros medios. Al no comprar drogas alopáticas, no solamente se hace algo que es saludable para uno mismo, sino que es algo saludable social, económica y ecológicamente. En otras palabras, si a uno le duele la cabeza y no toma una aspirina, considero eso como un acto político.”<sup>357</sup>

### **Para la coordinación ejecutiva regional, EIBAMAZ**

Volcar los esfuerzos en acciones de investigación participativa del pensamiento y práctica cultural de los pueblos indígenas.

Incentivar la búsqueda de formulación de propuestas pedagógicas a partir de las visiones de sentido de los pueblos; es decir, a partir de los valores fundamentales centrados en la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia.

Advertir sobre las potencialidades y limitaciones de las experiencias de EIB en los otros países, sobre todo en relación a estructuras de gestión y administración educativa y en los avances en la recuperación de las tradiciones, mitos y leyendas realizadas desde otras iniciativas indígenas.

Apoyar de manera creciente las iniciativas de recuperación y difusión audiovisual e impresa de las formas de vida y pensamiento de los pueblos indígenas, como por ejemplo el video “Sacha Runa Yachay” de Eriberto Gualinga, realizado con el Pueblo kichwa de Sarayaku, Ecuador. El objetivo es mantener el legado y la sabiduría de los pueblos en los imaginarios de los herederos, de las “semillas”, calificados así por los sabios indígenas al referirse a los niños y niñas.

En Bolivia, reforzar y profundizar los esfuerzos destinados a desarrollar investigaciones participativas en temática de principios y práctica de los valores fundamentales destacados en el presente estudio.

A partir de la recuperación de los elementos comunes y específicos de los pueblos indígenas, será importante constituir un equipo regional conformado por líderes indígenas, autodidactas,

<sup>355</sup> Doctor en física teórica por la Universidad de Viena, investigador en física subatómica.

<sup>356</sup> Ídem

<sup>357</sup> Fritjof Capra Doctor en física teórica, investigador en física subatómica



profesionales, sabios “ancianos” que, junto a investigadores, concedores y valoradores de la temática indígena, puedan formular propuestas generales y específicas, para transformar las escuelas en **comunidades de aprendizaje**, tomando como eje central la investigación y articulando la sistematización de dichas experiencias.

*“En mi vida hay surcos, que ya nadie podrá borrar. Mi civilización ignora otras formas de vida, se impone como única y absoluta. En la selva he descubierto nuevos valores y en mi existencia ya nadie los podrá silenciar. El árbol de nuestra civilización mata con su sombra pero sus raíces ya son podridas. Cuando se derrumbe volverá a ser libre el hecho de elegir entre sus hombres o no serlo. Y si en las selvas aún quedaran hombres genuinos, como yo los he conocido, volveremos nuestros pasos hacia ellos. Si no acaban con todos, podremos todavía aprender de su sabiduría”*

*José Arnalot “Chuint”*



## Bibliografía

AIDSESEP, Programa de Formación de Maestros Bilingües, *El ojo verde*, CAAAP, Lima Perú, 2000.

Albó, Xavier, Kitula Libermann, Armando Godínez y Francisco Pifarré, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, Bolivia, Segunda edición, 1990.

Almeida, Marcos, *La etnia Shuar de la Amazonia Ecuatoriana ha hecho de su Lengua una Poderosa Herramienta para Preservar su Identidad Cultural y con ella, su Autonomía*, UNICEF, 2000.

Almeida, Iliana, Entrevista realizada en Ecuador, Marzo, 2007.

Arkoun, Mohammed, *Por una génesis subversiva de los valores*, Coloquios del siglo XXI, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Arnalot, José "Chuint", *Lo que los achuar me han enseñado*, Abya Yala, 1992.

Associazione Peripopoli Minacciati, *Historia, avances y perspectivas hacia el futuro del pueblo indígena Shipibo Konibo*, Iquitos Perú, 2002 (Página Web).

Atlas Étnico de Investigaciones Antropológicas, Viceministerio De Cultura, José Teijeiro – Teófilo Laime – Sotero Ajacopa – Freddy Santalla, 2000.

Ayer, Alfred, *Lenguaje, verdad y lógica*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1965

Barrueco, Domingo, *Mitos y leyendas shuar*, 1998

Belaúnde, Luisa Elvira, et al, *Ciudadanía y cultura política entre los awajún, asháninka y shipibo – konibo peruanos*, CAAAP, Lima, 2005.

Bernal, M. Angélica, *De la exclusión a la participación*, Abya Yala, Ecuador, 2000.

Bianchi, César, *El shuar y el ambiente*, Abya Yala, Quito, 1988.



- Bindé, Jérôme, *¿Hacia dónde se dirigen los valores?*, FCE, México, 2006.
- Born, Max, *Ciencia y conciencia en la era atómica*, Colombia, 1971.
- Bosco Pinto, Joao, *Extensión o educación: una disyuntiva crítica*, Colombia, 1977
- Burges, Francisco, *Missionen societis Jesús*, (1726), citado por Krekeler Birgit, *Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, 1995.
- Butuna, Agustín, Dávila Guillermo, *En nuestros sueños nos vienen a curar*, en AIDSESEP, Programa de formación de maestros bilingües, El ojo verde, CAAAP, 2da edición, Lima Perú, 2000
- Campo, Azzurra, (Recopiladora), *La ternura y el poder*, Abya Yala, Quito, 2006
- Centro Documental CIDOB, *Registro de Pueblos*, Santa Cruz, Bolivia, 2000
- Chirif, Alberto, Mora Carlos, *Atlas de las comunidades nativas*. Lima, sinamos, 1977
- Chirif, Alberto. *Pueblos indígenas del Alto Amazonas. Una historia para el futuro. Territorio y pueblos indígenas en Alto Amazonas*. Lima, 2002.
- CODENPE, Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2005. [www.condenpe.gov.ec](http://www.condenpe.gov.ec)
- COICA – Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, *Volviendo a la Maloca*, Agenda Indígena Amazónica, Ecuador, 2005
- Crista Weise V. *Educación Superior y Poblaciones Indígenas en Bolivia*. IESALC – UNESCO 2004
- III Cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala, Guatemala 2007
- Dávila Garcés, Alicia, *Relaciones de género en la amazonía ecuatoriana*, Abya Yala, Quito, 2006.
- Díez Astete, Álvaro y David Murillo *Pueblos indígenas de las Tierras bajas, Características principales*, Hisbol SRL, La Paz, Bolivia, 1998
- Díez, Astete, Alvaro, et al, *Mapa étnico territorial y arqueológico de Bolivia*, La paz, UAGRM, 1999
- Diccionario de la Real Academia Española, 22da edición, 2001
- Escobar, Emiliano, *La Cuestión Nacional*, Obras Escogidas T III, Madrid, 1977
- Fabelo, José Ramón. *Práctica, conocimiento y valoración*, La Habana, 1982
- Fabre Alan, *Diccionario etnolingüístico y bibliografía de los pueblos indígenas sudamericanos*, 2005
- Fericgla, José María, *Cognición y Psicología de los Shuar (Jívaros)*, Universidad de Barcelona, 1994
- Fernández Eduardo, *El pensamiento Asháninka y los recursos naturales* *Anthropológica*. 1986



Fernández Juan Patricio, relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos, 1895, citado por Birgit Krekeler, *Historia de los chiquitanos*, 1995

Freire, Paulo, *Uma Revolução na Educação*. Lisboa, Multinova, 1978

Fronzizi, Raúl, *¿Qué son los valores?*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987

Fundación Sinchi Sacha, *Mundos Amazónicos*, Quito, Ecuador, 1992

García Eduardo, *Conciencia simbólica: reencantar el mundo*, 2005

García Jordan Pilar, *Yo Soy Libre y no Indio, Soy Guarayo*, IFEA, Lima, 2002

García, Pelayo Manuel, *El tema de las nacionalidades. La teoría de la nación en Otto Bauer*. Fundación Pablo Iglesias. Madrid, 1979

García Rivera Fernando (Recopilador), *Etnohistoria Shipibo, Tradición oral Shipibo–Conibo*, CAAP; Lima, Perú, 1993

Gell–Mann, Murray, *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, Barcelona, 1998

Gillette Hall Harry, Anthony Patrinos, *Pueblos Indígenas, Pobreza y Desarrollo Humano en América Latina: 1994–2004*, Banco Mundial, 2005

Gozalvez, Diego, *Diccionario de Lengua Quichua, Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú*, Instituto de Historia de Lima, Perú, 1952

Goux, Jean–Joseph, *¿Hacia una frivolidad de los valores?*, Coloquios del siglo XXI, Fondo de Cultura Económica, México, 2006

Granero Santos, Fernando, *El poder del amor*, Abya Yala, Ecuador, 1994

Gualinga Carlos, *Visión indígena del desarrollo en la Amazonia*, Ecuador, 2000

Guevara Ávila, Mirjam,

Entrevista a Mario Zegarra Piñedo, Pucallpa, Perú, marzo 2007a.

Entrevista a Lener Elmer Guimaraes, Pucallpa, Perú, marzo 2007b.

Entrevista a Miguel Kablin, Chaman, La Paz Bolivia abril 2007c

Entrevista a Federica Barclay, Lima, Perú, marzo 2007d

Entrevista a Javier Medina, La Paz Bolivia, abril 2007e

Entrevista al Padre Jaime Regan, Lima, Perú, marzo 2007f

Entrevista a Luz Alba Moya, Quito, Ecuador, marzo 2007g

Entrevista a Patricia Gualinga, Puyo, Ecuador, marzo 2007h



- Entrevista a Francisco Taseo Suruy, San Javier, Bolivia, abril 2007i
- Entrevista a Franco Viteri, Puyo, Ecuador, marzo 2007j
- Entrevista al Padre Juan Bottazo, Quito, Ecuador, marzo 2007k
- Entrevista a Alfredo Rodríguez, Perú, marzo 2007l
- Entrevista a Liliana de la Quintana, abril 2007m
- Entrevista a María Cortez, Lima Perú, marzo 2007n
- Entrevista a Catalina Vélez, Lima Perú, marzo 2007o
- Entrevista al Padre Francisco Pifarré, Santa Cruz Bolivia, abril 2007p
- Entrevista a Venika Malaver, Puyo, Ecuador 2007q w
- Entrevista a Martha Bengolea, 2007t
- Entrevista al Chaman Sabino Gualinga, 2007u
- Entrevista a Rodolfo López, Bolivia, abril, 2007v
- Entrevista a Félix Roger Silvano, San Salvador, Peru, marzo 2007x
- Entrevista a María Heise, Lima Perú, marzo, 2007y
- Entrevista a Iliana Almeida, Quito, Ecuador, marzo, 2007
- Hall, Harry Gillette y Anthony Patrinos, *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994–2004*, Banco Mundial, 2005
- Haupt George, Michael Löwy y Claude Weill, *Los marxistas y la cuestión nacional*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1982
- Heise, María, Fidel Tubino y Wilfredo Ardito, *Interculturalidad: un desafío*, 2da. ed, CAAP, Lima Perú, 1994.
- Herder Johann Gottfried, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Alfaguara, Madrid, 1982.
- Huanacuni, Fernando, *Concepción de la visión cósmica de los Andes*, Comunidad Sariri, 2da Edición, 2005
- Instituto Nacional de Estadística INE Bolivia 2001
- Instituto Nacional de Estadística INE, Censo Nacional, Perú, 1993
- Jintiach, Juan Carlos, *La Tzantza* trofeo de guerreros, 1997



Kafan, Robert, *Le Monde*, 28 de julio de 2002

Krekeler, Birgit, *Historia de los chikitanos, Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, editor Jurgen Riester, 1995

Kunchim, Carlos, *Visitábamos a los hombres de arriba*, en AIDSESEP, Programa de Formación de Maestros bilingües, *El ojo verde*, CAAAP, 2da edición, Lima Perú, 2000

La Biblia de editorial Herder, 1975

Laos, Eusebio, *Aliento del sol vivo*, en AIDSESEP, Programa de Formación de Maestros bilingües, *El ojo verde*, CAAAP, 2da edición, Lima Perú, 2000

Lehm Zulema, *Bolivia el pueblo Guarayo, en Amazonía: Economía Indígena y mercado (Los desafíos del desarrollo autónomo)* Editorial COICA, Quito, 1996

Leigue Castedo, Luis. *El iténez salvaje*. Unicamp, Série Pesquisas, [1957] 1997.

Lema Garret, Ana María, *Pueblos indígenas de la amazonía boliviana*, PNUD, CAF, TCA, 1997.

Lema Garrett Ana Maria, *Pueblos Indígenas de la Amazonía Boliviana*, PNUD, CAF, TCA, 1997

Lévi-Strauss, Claude, *Mito y Significado*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1986

Luna Luís Eduardo, Pablo Amaringo, *Visiones de la Ayahuasca*, IBC, Paraguay 1991

Métraux, Alfred, *Tribus de Bolivia*, Washington D.C. 1948 citado por Alvaro Díez Astete y Murillo.

Mora-Anda, Eduardo, *Los valores y los siglos*, Abya Yala, Quito, 2001

Morin, Edgar P., *La ética de la complejidad y el problema de los valores en el siglo XXI*, Coloquios del siglo XXI, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Mora, Carlos, Zarzar, Alonso, *Amazonía peruana: comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas*. Atlas y base de datos, Fondo mundial de ambiente. GEF-Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo. PNUD-UNOPS, Lima 1994

Murray Gell-Mann, *El Quark y el Jaguar*. Aventuras en lo simple y lo complejo, Barcelona, 1998

Naranjo, Plutarco, *Ayahuasca: Etnomedicina y mitología*, Libri Mundi, Quito Ecuador, 1983

NNUU, *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 1994

Núñez, Carlos, *La revolución ética*, Bolivia, 2000

PADEP, Ñande Reko, *La Comprensión Guaraní de la Vida Buena*, Garza Azul, La Paz Bolivia 2002

Panikkar, Raimon, *El espíritu de la política*, Península, Barcelona, 1999

Pifarré, Francisco y Xavier Albó, *Mundo Guaraní-Chiriguano*, 1999



- Raymond William, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana, 1975 pag 76–82 Traducido por Tomás Austin M. 1990
- Resnick, Robert y David Holliday, *Física*, Continental, México, 1979
- Ribeiro Darcy, Wise Mary Ruth, *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana*. Lima, 1978
- Riester Jürgen, Julian knogler SJ, 1970, citado por Krekeler Birgit, *Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, 1995
- Riester Jürgen, *En busca de la Loma Santa*, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia, 1976
- Riester, Jürgen, *El mundo de los chiquitanos*, CD, APCOB, 2004,
- Rius, Eduardo del Rio, *La Biblia esa hermosa tontería*, grijalbo SA editorial, 1997
- Rivero, José Luís y Guevara Mirjam, *Guía de Elaboración de Módulos Educativos*, LCI, Bolivia, 2002
- Rodríguez Sánchez, Elí, *Su brazo se enrosca como una boa*, en AIDSESEP, Programa de Formación de Maestros bilingües, El ojo verde, CAAAP, 2da edición, Lima Perú, 2000
- Saignes, Thierry, *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido*, IFEA–Centro de estudios de la realidad económica y social. CERES, Cochabamba, Bolivia 1985
- Salazar, José Miguel, *Valores y motivaciones sociales*, México, Editorial Trillas, 1984
- Sánchez Ron, José Manuel, *El origen y desarrollo de la relatividad*, México, 1983
- Santos Guerra, Miguel Ángel, *Una tarea contradictoria: educar para los valores y educar para la vida*, Argentina, 2001
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, México, 1957
- Scheler Max, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1942
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona, España, 2000
- Schmidel, Ulrico, *Wahrhaftige Historien*, 1962, citado por Krekeler Birgit, *Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, 1995
- Stalin, José, *La Cuestión Nacional*, Obras Escogidas tomo III, Emiliano Escolar, editor. Madrid 1977
- Suárez, Lorenzo, *Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra*, 1961, citado por Krekeler Birgit, *Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, 1995
- Teijero José, Laime Teófilo, Ajacopa Sotero, Santalla Freddy, *Atlas de Investigaciones Antropológicas Amazonía Boliviana*, Bolivia, 2000



Troncoso Saavedra Erika, *Los Shuar: de reductores de cabezas a buenos salvajes modernos*, Trujillo Patricio y Cuesta Salomón editores FIAAM, Abya Yala, Quito Ecuador 1999

Trujillo Montalvo, Patricia, *De guerreros a buenos salvajes modernos*, FIAM, Abya Yala, Quito, 1999

Tylor, Edward B, *La Ciencia de la Cultura*, compilado en *El concepto de cultura*. Anagrama. Barcelona. 2004

Universidad de Salamanca, MGS–Universitat de Barcelona, *Ayahuasca y Oniromancia*, 1999.

Vattimo, Gianni, *¿Hacia un crepúsculo de los valores? Coloquios del siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Vélez Verdugo Catalina, *La interculturalidad en la educación*, Abya Yala, Quito, 2006

Ventocilla, Jorge, et al, *El espíritu de la Tierra*, Abya Yala, Quito, 1999

Villapolo, Leslie y Norma Vázquez, *Entre el juego y la guerra*, CAAP, Perú, 1999

Weber, Max. *Obras selectas*. Distal. Buenos Aires. 2003

Weise V., Crista, *Educación Superior y Poblaciones Indígenas en Bolivia*. IESALC–UNESCO 2004

Weiss, Gerald, *Cosmología Campa*, etnología, volumen 11, AES, 1972

Wolfson, Mariano, *El Chamanismo*, ISO, Argentina, 2004

Yáñez Cossío, Consuelo, *Lengua y Cultura Quichua*, Abya Yala, Quito, 2007





Bolivia - Ecuador - Perú  
**eibamaz**  
Educación Intercultural Bilingüe  
UNICEF - Finlandia

