

El Vuelo de la Luciérnaga

3



REVISTA SEMESTRAL
PARA EL DIÁLOGO
ENTRE PERSONAS
DE PUEBLOS Y
NACIONALIDADES
DIFERENTES

unicef 
únete por la niñez



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

El **Vuelo** de la **Luciérnaga**



3 Revista semestral para el diálogo entre personas
de pueblos y nacionalidades diferentes

© UNICEF 2009

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
Parque Melitón Porras N° 350,
Miraflores, Lima, Perú
Teléfono: 213-0707 / Fax: 447-0370

Primera Edición 1500 ejemplares
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú
N° 2008-04970

Coordinador Ejecutivo Regional de EIBAMAZ
Juan de Dios Simón

Asistente de Educación y Revisora de documentos de investigación
María Amalía Ibáñez

Diseño y Diagramación
LuzAzul gráfica s.a.c.

Impresión
.....

Esta publicación se realizó bajo el marco del Programa 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 programa EIBAMAZ.

El Vuelo de la Luciérnaga

3

REVISTA SEMESTRAL
PARA EL DIÁLOGO
ENTRE PERSONAS
DE PUEBLOS Y
NACIONALIDADES
DIFERENTES

 **unicef**
únete por la niñez

 **eibamaz**
Educación Intercultural Bilingüe
UNICEF - Finlandia

Bolivia - Ecuador - Perú



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN / QALLARIYNIN	8
 INVITACIÓN DIRIGIDA A INVESTIGADORES/AS Y EXPERTOS/AS EN EDUCACIÓN ESCOLAR Y OTROS TEMAS	14
Por Luis Crisóstomo	
 PAUTAS DE CRIANZA EN LA NACIONALIDAD SHUAR, SABERES Y MEDIACIÓN SOCIO CULTURAL	20
Por Fernando Yáñez	
 EL CASO DE LA NORMALIZACIÓN DEL ALFABETO DE LA LENGUA YINE	50
Por Alejandro Smith Bisso	
 RÉPLICA DEL INDIO A UNA DISERTACIÓN LADINA	74
Por Antonio Pop Caal	
 PRESENTACIÓN DE LA RÉPLICA DE DON ANTONIO POP CAAL (1941-2002)	76
Por Coordinación Ejecutiva Regional de EIBAMAZ	
 PASAR DEL "OREKUETE" AL "ÑANDE" (DEL NOSOTROS EXCLUYENTE AL NOSOTROS INCLUSIVO), UN DESAFÍO HISTÓRICO EN PARAGUAY	88
Por Ana Margarita Ramos	
 LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS Y LA FORMACIÓN DE TALENTOS HUMANOS PARA UN MEJOR Y BUEN GOBIERNO ...	112
Por Juan de Dios Simón	
 CONSTRUYENDO EL ESTADO MULTIÉTNICO DESDE SITIOS POLÍTICOS MÚLTIPLES: SEMINARIO SOBRE REGÍMENES DE AUTONOMÍA EN AMÉRICA LATINA. COMENTARIOS INAUGURALES	138
Por Ludwig Guendel	



PRESENTACIÓN



El Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, en el marco del Programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú (EIBAMAZ), financiado por el Gobierno de Finlandia, se complace en presentar el tercer número de la revista *El Vuelo de la Luciérnaga*.

El Vuelo de la Luciérnaga, dirigida por la Coordinación Ejecutiva Regional de EIBAMAZ, busca promover la cooperación, la sinergia y la coordinación para lograr el respeto a los derechos humanos y la práctica de la interculturalidad en todos los niveles, basándose en el diálogo entre diversos actores sociales e inspirándose en la metáfora de las luciérnagas que iluminan colectivamente, con luz propia, un sólo camino.

Así, esta revista se ha constituido en un importante espacio para el intercambio de ideas, opiniones, formación de criterios y reflexión en torno a la realidad socioeducativa, sociocultural y sociolingüística de la niñez indígena del Abya Yala.

Este número contiene artículos que contribuyen a reflexionar en torno a la producción de conocimiento desde los pueblos y nacionalidades indígenas y originarias, la relación entre los indígenas y la academia, y el desarrollo de los pueblos y los Estados. Todos ellos, aspectos necesarios cuando pensamos en una práctica intracultural, intercultural y convivencia armoniosa. Asimismo, los autores no se circunscriben sólo a los países de Bolivia, Ecuador y Perú –áreas de intervención del Programa EIBAMAZ– sino que incluye otras experiencias como las de Guatemala y Paraguay.

Presentamos este tercer número de *El Vuelo de la Luciérnaga*, incentivando a los lectores y lectoras a renovar el compromiso de trabajo conjunto por los derechos humanos de la niñez indígena a tener una educación de calidad, respetuosa de su lengua y cultura.

Gordon Jonathan Lewis
Representante de Unicef
en Bolivia

Cristian Munduate
Representante de Unicef
en Ecuador

Guido Cornale
Representante de Unicef
en Perú

INTRODUCCIÓN



En este tercer número de la revista *El Vuelo de la Luciérnaga* se incluyen siete artículos que abordan distintas temáticas que nos llevan a reflexionar sobre tres campos particulares. El primero, sobre la producción de saberes y conocimiento científico cuando se trabaja con pueblos indígenas; el segundo, sobre aspectos de la situación sociopolítica de los pueblos; y el tercero, sobre los derechos de los pueblos indígenas en el marco de las políticas de los Estados.

Con respecto al primer campo temático, la producción de conocimiento se convierte en una problemática epistemológica que merita trabajo y debe ser redefinida. Los pueblos indígenas nos plantean el desafío de producir conocimiento desde la propia perspectiva indígena. En este sentido, Luis Crisóstomo –maya guatemalteco– nos escribe una carta aconsejando a investigadores no indígenas a realizar el trabajo etnográfico con pueblos indígenas utilizando todos nuestros sentidos y empleando como herramientas de trabajo nuestros pies, manos, nariz, ojos y corazón. Nos desafía a liberarnos de nuestros prejuicios y preconcep- tos, a dejar nuestros marcos teóricos de lado y a entender desde la propia cosmovisión de los pueblos.

Por otra parte, Fernando Yánez –ecuatoriano– nos sumerge en el mundo *Shuar* a través de sus pautas de crianza y saberes cotidianos y de cómo éstos modelan su cultura. Esta aproximación a la cosmovisión *Shuar* nos permite entender las prácticas que se dan desde el momento de la concepción, el embarazo, el nacimiento y los primeros años de vida de los niños y niñas; todos estos, conocimientos endógenos e imprescindibles para ser tenidos en cuenta en las prácticas escolares. Desde otra perspectiva, Alejandro Smith –peruano– nos introduce en la temática de la lengua y la definición de una política lingüística para y desde el pueblo *Yine*. La convocatoria de docentes *Yine*, líderes de las diferentes regiones donde habita este pueblo de la Amazonía peruana, especialistas indígenas y no indígenas, y

QALLARIYNIN*

Nina Kurupa phawaynin sutiyuq kay kimsa yupayniyuq qillqasqapiqa tarisunchikmi qanchis qillqasqakunata. Kay qillqasqakunapaq niraq niraq yachaykunamantam riman; chay yachaykunamantaqa kimsa hatun t'aqaman rakispa hamut'asunchikman. Qallariypiqa tarisunchikmi indígena sutichasqa runa llaqtakunawan llamk'aspa mayhinatataq paykunapa yachayninkunatapas conocimiento científico sutichasqa hukkunapa yachayninkunatapas mirarichiyanta; qatiq t'aqapim tarisunchik chay llaqtakuna mayhinatataq kawsankupas mayhinatataq kamachinakunkupas paykuna ukhupi; tukuchay t'aqapitaqmi tarillasuntaq indígena sutichasqa llaqtakunapa kaqninkunamanta mama llaqtakunapa kamachinakuynin ukhupi.

Qallariy t'aqamanta rimaspaqa llaqtakunapa musuq yachaykuna tarisqanmanta qhawarinqa. Musuq yachaykuna tariyqa huk niraq ñannintas purinan, kaqtaqsi huk niraq llamk'aykunawan maskana, maskaytaqa tiqsinmanta pachas huk niraqta yuyaychakuna. Runa llaqtakunapaq paykunapa yuyaychakusqanmanhinam musuq yachaykuna mirachiytaqa rikuchiwanichik. Chaykuna tariytam maya guatemalteco Luis Crisóstomo huk willakuypi qillqamuwanichik. Ukhunchikpa llakllaqnikunata apaykachaspas chakinichikwan makinichikwan sinqanchikwan ñawinichikwan sunqunchikwan llamk'aspas runa llaqtakunapa yachasqantaqa tarina, kaqtaqsi paykunawan kуска llamk'aspa; chaytam runa llaqtakunapa yachaynin maskaqkunam qillqaspa yuyaychamun. Runa llaqtakunapa yachaynin tarinapaqqa qunqarinanchiksi riqsisqanchik ñankunatapas chay llaqtakunamanta ima yachasqanchiktapas; qillqasqakuna ñawinchaytapas saqirinas kanman, aswansi kikin llaqtapa yachasqanwan musuq yachaykunataqa maskarina kanman.

Ecuador Mama Llaqtamantam Fernando Yánez Shuar sutichasqa runa llaqtamanta willarimullawanchiktaq. Chay shuar llaqta runakunari mayhinatataq wawatapas uywanku, ima yachaykunatataq sapa p'unchaw apaykachanku, kaqtaq mayhinatataq chay llaqtari kawsayninta qhipa wiñaykunaman yachachisqanmanta willawanchik. Shuar llaqtapa wawakunamanta yachasqanman qayllaykuspapa rikusunchik ari imakunatataq paykunari ruranku tayta mamanpa muhunku huñusqankumanta pacha, maman chichuyasqanmanta, wawapa paqarisqanmanta, kaqtaq wawakunapa qallariy pachapi kawsasqanmantapas. Shuar llaqtapa wawakunamanta kay riqsisqankunapas ima huk rurayninkunapas riqsikunansi yachay wasiman rinanpaqqa. Perú Mama llaqtamanta Alejandro Smith, huk niray yachayta riqsihillawanchiktaq. Payqa

* Texto traducido por Nonato Rufino Chuquimamani con la colaboración de la profesora Carmen Gladis Alosilla Morales de Calca (Cusco) Perú.



sabios y sabias contribuyeron a elaborar y definir conjuntamente la grafía del pueblo Yine.

En cuanto al campo de lo político, la cuestión étnica y la situación de los pueblos indígenas desde su propia perspectiva son tratadas por Antonio Pop Caal, notable maya q'eqchi guatemalteco que en el XLI Congreso Internacional de Americanistas realizado en 1974 en México, presentó esta disertación ante especialistas no indígenas y abrió el debate de lo étnico desde la voz indígena. Sus palabras son una denuncia a la discriminación, desprecio y subestimación que ha sufrido particularmente el pueblo maya en Guatemala; incluso sobre el pretender invisibilizar lo maya al tiempo de “ladinizar” lo indígena, en el sentido de mestizarlo o acriollarlo.

Ana Margarita Ramos de Paraguay continúa este debate presentando la cuestión étnica en dicho país a la luz del nuevo espacio político abierto a partir del último proceso electoral. El racismo y la discriminación hacia los pueblos indígenas han sido muy fuertes y evidentes a lo largo de la historia de Paraguay. Hoy en día, se plantean algunos aires de cambio con políticas más inclusivas, en las que sus derechos son reconocidos y en las que se permite cierta participación en la toma de decisiones. Asimismo, la autora analiza el Índice de Desarrollo Humano (que mide el desarrollo en sus tres dimensiones: salud, educación e ingresos) y cuestiona su aplicación a las poblaciones indígenas donde los índices que aspiran el *buen vivir* –paradigma de los pueblos y nacionalidades indígenas y originarias del Abya Yala– frecuentemente no coinciden.

La reafirmación de los derechos de los pueblos indígenas y la búsqueda de su ejercicio efectivo son abordadas por Juan de Dios Simón –maya- guatemalteco. Su principal propuesta se basa en la búsqueda de estrategias que permitan a indígenas intelectuales a contribuir al mejoramiento de la calidad de vida y el buen vivir de los pueblos y nacionalidades indígenas y originarias. Para ello,

Yine simimanta rimapayawanchik. Yine llaqta runakunas rimasqanku siminkupaq qillqakunata paqarichisqaku, ichaqa paykunapa qhawarisqankumanhina: paykunapa apaykachanankupaqhina. Yine llaqta yachachiqkunas, kaqtaq tukuy niraqpi umalliqninkunapas, qhari warmi yachaqninkunapas, wak llaqtakunamanta allin yachaqkunapas huñunarikuspas ari Yine yunka llaqtapaqqa huk achahata siminkupi qillqanankupaq paqarichisqaku.

Llaqtapikamachinakuymantapasrunallaqtapakawsayninmantapasrunallaqtakunapa mayhina tarikuskankumantapas allin riqsisqa Antonio Pop Caal riqsichiwanichik. Payqa maya q'eqchi guatemalteco. Paymi 1974 watapiraq México Mama llaqtapi 41 yupayniyuq Congreso Internacional de Americanistas sutiyasqa hatun huñukuyipi ancha yachayniyuq mana runa llaqtayuq runakunaman kay yuyaykunata riqsichisqa. Payqa runa llaqtakunapa kawsasqanmanta rimarinapaq ari runa llaqtakunapa siminta huqarin. Guatemala Mama llaqtapis maya runa llaqtaqa qhawarparisqa, chiqnisqa, kaqtaq allquchakusqa tarikun; chay llakikunataqa mana maya llaqtayuq runakunas ruranku, kaqtaqsi maya llaqta kawsaytapas runankunatapapas chinkachiytas yuyanku. Kay llaqtapa kawsaynintaqa paykunapa kawsayninmansi kutichiyta munanku.

Paraguay Mama llaqtamanta Ana Margarita Ramos mamapas runa llaqtakunapa niraq niraq kawsayninmanta aswan rimarillantaq. Payqa kunan qhipa Paraguay llaqtapi akllanakuyman kayniqman runa llaqtapa kawsayninkuna mayhina tarikuskankumanta willariwanichik. Paraguay Mama llaqtapiqa may ñawpaqkunamantaraq runa llaqtakuna sut'ipi kallpawan chiqniypas sarunchakuypas riqsikullarqanpuni. Kay qhipa p'unchawkuna aswanpas chay mana allin kawsaykunapas chiqninakuypas runahina kawsayman t'ikrarikuchkan. Kunanqarunallaqtakunapa kawsayninpas yuyaycharisqamtarikun, kaqtaq runa llaqtakunaqa ima ruraypipas kamachinakuypipas ña uyarisqaña kanku. Kaqlataq kay mamaqa tupanachinmi runapa allin kawsayman chayanapaq rurakuskankunata. (Runapa allin kawsayman chayanapaqqa qhari kaypi, yachachinakuypi kaqtaq qullqi tariypipas qhawarisqa kachkan, chaykuna hunt'akusqantam tupun) Kay kamachikuykunaqa manas ari runa llaqtakunamanqa chayancho, manataqsi hunt'akunpaschu. Abya Yalamanta Runa llaqtakunapa allin kawsayninqa manas ari tupancho chay huk llaqtakunapa allin kawsaynin maskasqanmanqa.

Runa llaqtakunapa kaqninkuna kallpachaymantapas, chay kamachikuykuna hunt'akunanmantapas Juan de Dios Simón rimapayawanchik. Payqa maya guatemalteco kasqa. Runa llaqtakuna ukhupiqqa kallantaqmi umankuwan llamk'aq runakuna, paykunari imakunata ruraspataq, mayhinatataq kay runa llaqtakunata yanapankumanpas allin kawsay taripaymanpas runa llaqtakunata pusankuman. Chaypaqmi



plantea la necesidad de redefinir el rol de los líderes indígenas, invita a eliminar dicotomías entre la teoría y práctica, y aboga por las políticas de formación de talentos humanos que permitan la transformación del sistema actual imperante, logrando así un mejor y buen gobierno.

Finalmente, Ludwig Guendel –costarricense– reflexiona sobre cómo construir un Estado multiétnico en contextos políticos múltiples. Destaca el cambio que se ha dado en las últimas dos décadas donde el movimiento indígena en América Latina comienza a alcanzar mayor fuerza. Reivindica sus derechos y genera, en términos del autor, “una autoconciencia de su historia, costumbres y condición social a la luz de su exclusión total de la sociedad”. Se dictan normas y leyes en las que se reconocen a los pueblos y nacionalidades indígenas y originarias. Se aspira a una nueva ciudadanía en el intento de hacer coincidir las normas con una práctica social más inclusiva y participativa.

Este tercer número de la revista *El Vuelo de la Luciérnaga* se propone promover que docentes, investigadores, técnicos, académicos y profesionales indígenas y no indígenas, sigan teniendo una tribuna donde pensar, repensar, reflexionar y hacer propuestas desde sus propias visiones y experiencias. La lectura de estos artículos nos enseñará una vez más a tener una actitud de aprender a aprender. Aspiramos a que el diálogo epistemológico intercultural permita crecer y madurar nuestro entendimiento y quehacer cotidiano. Construyamos con el aporte de todos y, entre todos, un sólo camino a favor de la *plenitud* y el *buen vivir* de la niñez indígena.

Juan de Dios Simón y María Amalia Ibáñez
Coordinación Ejecutiva Regional de EIBAMAZ
UNICEF-Perú

payqa yuyaychakamun runa llaqtanchikkunapi umalliqkunas llamk'ayninkuta t'ikrananku. Llaqtakuna ñawparinanpaqqa paqarimunmi musuq yachaykuna, kaqtaq ruraykunapas, kaykunaqa manas chiqninakunanchu, aswanpas payqa mañakunmi kikin runa llaqtakunapi yachachinakuy kananta. Chaypis q'ayaman kamachikuqkunaqa mayhinatas kay muchuy kawsayta allin kawsayman kutichiyta yachamunanku.

Ña tukunapaqña, Ludwig Guendel, payqa Costa Rica Mama llaqtamanta, rimapayallawanchiktaq achka runa llaqtakunamantapas niraq niraq kamachikunapaq yuyayniyuq llaqtakunamantapas imakunata ruraspas huk hatun allin kallpayuq mama llaqtata paqarichisunchikman, chaykunamanta rimapayawanchik. Payqa rikuchiwanichikmi kay yaqa iskay chunka ñawpaq watakunapi runa llaqtakunapa ima mana allin kawsayninkunam allinman t'ikrakusqanmanta. Chay watakunapiqa kay América Latinapi (Abya Yalapi) kawsaqruna llaqtakuna ari kunkankutapas uyarichikunku kaqtaq aswan kallpata hap'inku. Kaqninkunata yapamanta taripanku, kaqtaq ñawpaq kawsasqankutapas hamut'aspa qhawarinku. Qillqaqpa yuyayninmantaqa “chayraqmi pichus maychus kasqankumanta yuyayta hap'ikunku, ñawpaq kawsasqankumantapas, imakuna rurasqankumantapas hatun llaqtapi kamachikuqkunapa qunqarparisqa kaspamayhina tiyasqankumantapas”. Kay watakunapiqa “runa llaqtakuna ari kanpunim, paykunaqa kikin allpankupim tiyachkanku” nispa kamachikuykuna paqarimun. Chayraqmi “runa llaqta runakunapas huk llaqta runakunapas kamachinakuspa tiyanankupaqqa kkillanmi kanku” nikamun. Aswanqa kay yuyaykunapas kay kamachikuykunapas ama pantaspa hunt'akunantam maskarikun.

Kay kimsa yupayniyuq Nina Kurupa phawaynin sutichasqa qillqasqaqa kallpachakamunmi yachachiqkunapas tapuykachakuqkunapas makiwan llamk'aqkunapas umawan llamk'aqkunapas runa llaqtakunamanta huk llaqtamanta kamayukunapas kay p'anqakunapi yuyasqankutapas muchusqankutapas yachasqankutapas musquyninkutapas musuq kawsay munasqankutapas hukkunaman riqsichinankuta suyachkan. Kay qillqasqakunata riqsispa ari imakuna yachaytapas aswan yachasunchik. Huk llaqtakunapa yachasqanta uyarispapunim yuyayninchikpas sapa p'unchaw rurayninchikpas wiñarinqataq aswantaq puquringa; chaytam maskachkayku. Runa llaqta wawakunapaq ari llapanmantapas llapantinchikpas allin kawsanankupaqpas hunt'asqa kawsanankupaqpas huk ñanllata rurarisunchik.

Juan de Dios Simón y María Amalia Ibáñez
Coordinación Ejecutiva Regional de EIBAMAZ
UNICEF-Perú

**INVITACIÓN DIRIGIDA A INVESTIGADORES/AS
Y EXPERTOS/AS EN EDUCACIÓN ESCOLAR
Y OTROS TEMAS**

LUIS JAVIER CRISÓSTOMO





INVITACIÓN DIRIGIDA A INVESTIGADORES/AS Y EXPERTOS/AS EN EDUCACIÓN ESCOLAR Y OTROS TEMAS

LUIS JAVIER CRISÓSTOMO ¹

Estimados hermanos y estimadas hermanas, esta es una invitación para realizar una visita a una o varias comunidades mayas o a cualquier otra comunidad de alguno de los pueblos originarios o afrodescendientes con el objetivo de conocer algo acerca de la vida cotidiana y los desafíos educativos que se tienen desde los pueblos originarios de Abya Yala. El viaje necesita de ciertos arreglos y condiciones como los siguientes:

Antes de partir, los investigadores/as, expertos/as y consultores/as tendrán que comprar un par de lentes nuevos que identifiquen la diversidad de hechos y fenómenos interpretados, sentidos y vividos con otros conceptos, valores, procedimientos y apoyos o sea que, deben ser lentes aptos para identificar paradigmas del Pueblo Maya o de cualquier otro pueblo originario, asegúrense de que sean útiles para identificar la complejidad, la inseparabilidad de lo concreto con la dimensión espiritual, la interdependencia de lo que sucede sobre la Madre Tierra con la presencia del Sol y de la Luna. Es bueno saber que para participar en esta visita, es

¹ Coordinador del Componente Guatemala del Programa PROEIMCA –convenio entre el PNUD y el Gobierno de Finlandia.



necesario llevar puesto caites o ir descalzos para sentir la frescura, la humedad y la fertilidad de la Madre Tierra, para comprender que la pisamos sin misericordia, percibir la espaldita arrugada de alguna piedra, el cosquilleo del polvo... palpar, sentir, observar, oler, leer las expresiones naturales. Tener presente que allá en los bosques y tierras áridas los zapatos no siempre se adaptan para dichos ámbitos.

Cada uno y cada una debe tener un buen y gran corazón, que palpite muy bien por el entusiasmo y emoción de conocer o por el miedo a lo desconocido, si es un corazón pequeño tendrán que hacer esfuerzo por hacerlo bien grande para sentir y vivir el dolor o la alegría de las personas; tener cabeza no muy grande para usar la dosis adecuada de razón, y si puede una noche antes de partir, sueñe algo bonito, con contenido novedoso y a todo color que supone resolver los desafíos del siglo XXI. Recuerde afinar los oídos y todos los demás sentidos. Se les recomienda dejar la especialidad en casa, en la U o en el trabajo y estén dispuestos a vivir el todo con todas y todos: las implicaciones de las fases de Abuela Luna sobre distintas actividades del campo y acerca de la vida, la riqueza del caudal léxico para referirse y hacer ceremonias a Padre Sol, el trato de las personas a las plantas, la celebración de distintas fiestas, etc.

Lean moderadamente sobre métodos de investigación con base al determinismo pues puede cuadrar la mente y anular el corazón, vivan los mejores conocimientos y sabiduría para la vida, aquellos conocimientos que le han dado significado, vida y permanencia a la resistencia de los pueblos originarios. Lleven poca o nada de comida artificial, allá en las comunidades rurales todavía hay algo de comida que viene de la Naturaleza, si les es posible lleven algunos recipientes vacíos o a medio llenar porque se podría completar el llenado con algo o mucho de las comunidades locales: otras formas de vivir la vida, diversidad de formas de interpretación de la realidad, taxonomías desconocidas, los distintos momentos de la vida en medio de las artes, vivencias múltiples de solidaridad y hacer política con afectividad.



Ah, dejen momentáneamente sus conceptos y herramientas en el ropero inteligente (conceptos sagrados como eficiencia, eficacia, competencias, indicadores de desarrollo, estándares, interculturalidad, calidad educativa, métodos novedosos de aprendizaje, modelo educativo, plan estratégico, planificación por objetivos, protocolo de investigación) allá todavía hay algo o mucho de encanto, o llévelos pero en una servilleta maya, así demuestran que llevan cosas que merecen respeto, no las den a conocer pronto ni impongan su uso, tampoco es recomendable que se opongan al tiempo que viven los pueblos porque pueden desequilibrar la interpretación de los hechos, recetar soluciones antojadizas o desorientar a la comunidad. Todo tiene su tiempo. Tengan presente que sus conceptos y herramientas talvez digan algo después, pero también estén dispuestos/as a completar o a sustituir algo, a todos nos pueden servir.

Por favor, ajusten su reloj o déjenlo en casa, allá es otro tiempo que invita a celebrar grandes acontecimientos curiosos y extraños a veces, pues celebran año nuevo cuando Ustedes lo han celebrado antes o después y además, están los árboles, los cerros y el trinar de las aves que ayudan a comprender y vivir el caminar del tiempo. También dejen su radio en casa, todavía encontrarán pájaros agradeciendo por la vida y cuyos cantos se oyen alegres o tristes, pero también pueden ser portadores de mensaje alguno. Otra vez, recuerden que necesitan buenos oídos para escuchar la palabra o las quejas de los ríos y de los bosques.

Como Ustedes son personas muy ocupadas, si les queda tiempo, antes de iniciar el viaje, lean algo sobre misterios vivos y nawales indios, calendario maya, el tiempo maya, cosmovisión de pueblos Garífuna, Maya, Miskito, Kechua, Aymara y otros, pueden servir en momentos oportunos...no hablen mucho durante las próximas 15 horas de viaje, pueden sufrir tartamudeo, pues hay muchos hoyos en el camino... pero también es importante contemplar el verdor de la Naturaleza...(aclaramos que para llegar a la comuni-

dad a visitar, no hay ningún vuelo programado para los próximos años). Vayan repitiendo: tze'n xjawil tq'ija? (¿Cómo apareció tu Sol?), les va a servir.

Recuerden, vamos a seguir discursando....acerca de la vida...la solidaridad, los animales y las plantas, inclinarnos ante Papá Sol, la ternura, la integralidad, la espiritualidad, "chemb'il", la complementariedad...todo es hermoso...por eso, realmente es mejor vivir lo que dicen... Ustedes deciden, también pueden quedarse a vivir allá: pero hay que hablar a los perros porque se rebelan, dialogar con las piedras, las plantas y los animales, ah, si sucede un eclipse mientras permanecen en la comunidad, tienen que hacer algo por la Abuela Luna.

Con un poco de tacto, cualquier momento es bueno para dialogar con niños, niñas, jóvenes, ancianos/as, abuelos/as. Vivan por favor, si pueden escuchen un son para alargar o acortar el tiempo... escuchar su corazón, reflexionar la continuidad de la vida...

Atte
Luis Javier Crisóstomo

**PAUTAS DE CRIANZA
EN LA NACIONALIDAD SHUAR,
SABERES
Y MEDIACIÓN SOCIO CULTURAL**

FERNANDO A. YÁNEZ B.





“...la vida social debe explicarse, no por la concepción que se hacen los que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia” (Durkheim)



PAUTAS DE CRIANZA EN LA NACIONALIDAD SHUAR, SABERES Y MEDIACIÓN SOCIO CULTURAL

FERNANDO A. YÁNEZ B.²

SABERES COTIDIANOS Y MEDIACIÓN SOCIO CULTURAL

Se tiene la tendencia de pensar que las prácticas de crianza occidentales son únicas, eliminando la posibilidad de reconocer la existencia de otras prácticas de crianza en las diferentes culturas que conforman los pueblos indígenas de América.

Las prácticas de crianza de cada cultura están delimitadas por su realidad cultural, en este contexto, las niñas y niños dependen de los demás para la supervivencia y crecimiento, es decir no pueden hacerlo sin el cuidado de otros. Este periodo inicial de dependencia en comparación con los otros del mundo animal, es el más largo y es donde los patrones culturales tienen su proyección más fuerte.

El infante simple no tiene elección sobre el aprendizaje, porque éste responde a fuerzas culturalmente modeladas. Por ello, el infante crece, llega a la niñez y después se convierte en un adulto, no simplemente como humano, sino como un tipo particular de humano, un Shuar, un Kichwa, un Maya, etc.

² Asesor del Programa EIBAMAZ. UNICEF/DINEIB/UNIVERSIDAD DE CUENCA.

Este trabajo busca, en primer lugar, estudiar la cosmovisión, en donde las prácticas humanas y naturales permiten la conformación de una realidad, en este caso, el de las prácticas de crianza de los pueblos indígenas de América.

En segundo lugar, un estudio cultural de la percepción que nos permita entender cómo los seres humanos perciben su entorno físico y social, lo que consideran verdadero y la forma en que se organizan. Para esto, es necesario un análisis que defina las concepciones de la realidad que modelan la percepción de la realidad la cual se sostiene en las prácticas de crianza cotidianas.

Los estudios sobre las prácticas de crianza, describen experiencias occidentales, siendo la más generalizada la “estimulación temprana”. Existen pocos estudios sobre las diversas formas de expresión y cuidado a los infantes en otras culturas diferentes a la occidental.

La limitación que encontramos y que es parte de este trabajo es la institucionalización y generalización de las prácticas de crianza occidentales a las culturas indígenas de América. Estas generan dificultades, por forzar a familias a adoptar un sistema, que más que responder a una realidad específica, revelan realidades foráneas diferentes en esencia³.

Otra limitación importante es la adaptación a la que han sido sujetas las prácticas médicas tradicionales en donde las curaciones caseras han sido reemplazadas por tratamientos de médicos especialistas, afectando así al conjunto de relaciones sociales, ideológicas, económicas y culturales que forman parte de la vida cotidiana.

Los contenidos que se desarrollan a continuación, buscan mostrar el funcionamiento, estructura y cosmovisión de las prácticas de crianza en las culturas indígenas de América, comprender el problema y el significado del cambio en las prácticas de crianza en estas culturas.

³ No es lo mismo sugerir prácticas de crianza para familias occidentales que para familias indígenas, sin embargo las prácticas de crianza sugeridas son occidentales.



ELEMENTOS PARA LA SISTEMATIZACIÓN DE LOS SABERES COTIDIANOS DE LAS PRÁCTICAS DE CRIANZA DE LA CULTURA SHUAR

Presentamos a continuación un estudio sobre las prácticas de crianza de la cultura Shuar; pueblo originario del Ecuador asentado en la Amazonía; este trabajo busca aportar con elementos que permitan sistematizar y recuperar los saberes cotidianos de esta cultura.

El Embarazo

Pautas y prácticas de la concepción

La memoria colectiva de los Uwishin⁴ y de las Juremtikin⁵ de la cultura Shuar, recuerdan que los mejores meses del año para concebir hijos, son los meses de junio a septiembre, que coincide con el naitiák ó nurant, tiempo conocido como de escasez, por ser de frutas tiernas y lluvia, de esta manera se aseguran que las niñas y niños nazcan en el tiempo de la abundancia, que abarca los meses desde octubre a mayo. “El año se divide de acuerdo a las características de la naturaleza, en dos estaciones: el uwi ó yurank, conocido como el tiempo de la abundancia y el naitiák o nurant, conocido como el tiempo de la escasez.” (Yánez, 1998). Se dice que cumplir con este requisito ayuda para que los niños nazcan guerreros y las niñas tengan la capacidad de tener visiones que aseguren la vivencia de la familia.

Para que los hijos nazcan sanos, antes de tener relaciones sexuales, las mujeres se bañan con hojas de malicahua y yuca, beben el sumo del piripri. Los hombres en cambio, realizan ayunos por ocho días, durante los cuales beben los sumos de tabaco, malicahua y ayahuasca, y realizan caminatas a la cascada⁶ en luna

⁴ Uwishin es el anciano sabio de la comunidad.

⁵ Juremtikin es la partera de la comunidad.

⁶ A este pueblo se le conoce como el pueblo de las cascadas, porque existen muchos ríos provenientes de los Andes que caen en este territorio en forma de cascadas.

llena, en donde llaman al espíritu de Arútam⁷. Después de este ritual, preparan cerca de la casa una covacha de hojas, en donde se perpetúa el acto de concepción.

Estos rituales de preparación a la concepción, buscan la purificación de los adultos y el bienestar físico y emocional de las nuevas criaturas. Para los Shuar, “La concepción de acuerdo con sus ideas se produce por la acción combinada de la luna nueva y el intercambio sexual natural” (Karsten, 1935).

Una parte de la preparación de las mujeres, la tienen las madres, ellas enseñan a sus hijas, durante los ocho días de ayuno que realizan los hombres, los diferentes Anent⁸, tomando tabaco y guanto, para poder tener visiones de cómo deben tratar al hombre, los hijos y las personas cercanas.

Uwishin y parteras coinciden en que la generación actual es débil, debido a que los padres no han ayunado ni se han purificado.

A las mujeres que tienen pocos hijos se les denomina “mujeres armadillos” y a aquellas que pueden tener muchos hijos, “mujeres ratón”, esto se debe, a las características de estos animales, los armadillos conciben pocas crías, mientras que los ratones, conciben muchas crías.

Problemas en la concepción

En la cosmovisión Shuar no existe la esterilidad en la mujer, sin embargo, se considera que esto se debe a resentimientos de un pretendiente anterior no aceptado, quien recurre a un uwishin para evitar que la mujer tenga descendencia. Por esta razón, la partera solicita el criterio de un uwishin, si el diagnóstico es positivo, se procede a curar el resentimiento, si el diagnóstico es negativo, las parteras dicen conocer dos tratamientos:

1. Se realiza un tratamiento, que dura seis meses, a base de una bebida preparada con hojas de escansel, huevo y trago, tiempo

⁷ Arútam: es el espíritu de un antepasado que se le presenta al individuo en forma de visión.

⁸ Cantos rituales que se utilizan en la socialización de las niñas y niños.



durante el cual la mujer debía mantener abstinencia sexual y cuidarse de comer alimentos calientes y grasos⁹.

2. En la mañana, la partera sopla a la mujer con trago y en la noche luego de tomar ayahuasca, se sopla un huevo, diciendo: “tengan muchos hijos como los peces de los ríos, como las aves del bosque, como las tortugas”, después del tratamiento, durante seis meses la paciente debe guardar abstinencia sexual y cuidarse de comer alimentos calientes y grasos¹⁰.

Se cree que la abstinencia sexual es la que permite que la mujer vuelva a ser fecunda, dentro de un tratamiento.

Si bien las mujeres estériles no son aceptadas dentro del mundo Shuar, su función está determinada, dentro de una familia¹¹ cuidando a las niñas y niños.

Tiempo adecuado para concebir de un hijo a otro

Uwishin y parteras, recomiendan que el tiempo adecuado para concebir de un hijo a otro es de tres años, para esto inmediatamente después del parto ingieren brebajes esterilizantes, cuyo efecto dura aproximadamente tres años.

Cuidados para no concebir

Los brebajes esterilizantes que las parteras recomiendan a las parturientas para espaciar los embarazos, son:

1. Se mezcla caña de maní (nuse paat), menta, hierba luisa, escansel, pimienta, alpaca, jengibre, huevo recién puesto, estos elementos se cocinan y baten con una tusa de maíz a la que se le ha insertado un palo de pindo. Cuando la porción hace bastante espuma, está lista para ser ingerida, tiene que estar bien caliente, pues el objetivo es que arda el estómago. Este brebaje tiene un efecto de tres años.

⁹ Se considera alimentos calientes y grasos a la guatusa, guanta, ayampacos.

¹⁰ Idem 5.

¹¹ En la familia Shuar, el hombre puede tener dos mujeres, siendo un privilegio de guerreros, tener más.

2. Se prepara un brebaje con piripri, ajeje y ají, su efecto es de aproximadamente tres años, las plantas que se utilizan, son consideradas altamente esterilizantes.

3. Se combina agua aromática con pepa de aguacate, corazón de ceniza y arena, si bien el efecto de este brebaje no es tan prolongado, evita que se tengan hijas/os tan seguido.

Determinación del embarazo

Dentro de la cosmovisión Shuar, la mujer mantiene en secreto el embarazo a todas las personas, menos al hombre, de esta manera se protegen para que no les vayan hacer daño.

Las parteras pueden predecir el embarazo, porque la cara cambia, se torna ojerosa, pálida y los senos de la mujer crecen.

Determinación del sexo de las niñas y niños

Uwishin y parteras, saben si el ser que está en el vientre es varón o mujer, a través de los siguientes procedimientos:

1. A los tres meses aproximadamente, si el feto se coloca al lado izquierdo es mujer, si lo hace al lado derecho es varón.
2. Si es varón, la mujer se engorda, porque según la tradición Shuar los hombres cazan animales y traen leña, que es utilizada por la mujer para la subsistencia de la familia, en este caso, el vientre toma la forma de un ovalo a la altura del ombligo. En cambio, cuando en el vientre se forma una raya larga que avanza hasta la pelvis y la barriga se torna redonda, es mujer, y es el papá quien engorda, ya que las mujeres traen la chicha y preparan los alimentos para que los hombres salgan o lleguen de la cacería.

Problemas que se pueden detectar el vientre materno.

Uwishin y parteras, dicen que los problemas más frecuentes que se presentan cuando las niñas y niños se encuentran en el



vientre materno, se deben a las siguientes causas:

1. Sangrado prematuro: se dice que se producen porque la mujer tiene antojos que no son satisfechos, lo que provoca que las niñas y niños pateen dentro del vientre materno provocando este sangrado. En este caso, la partera procede a curar a la paciente soplando sal con ají, mientras va nombrando las cosas que se le han antojado, de la siguiente manera: “Am-puj usutka, usutmarmesha, asa, asaku amaju amajtusta”, en castellano, literalmente: “Si tuviste ganas de comer tripa de guanta y te antojó, antojo quítate, quítate todo lo que has deseado, para que esta persona quede sana”. En caso de que este procedimiento no de resultado, se acude al uwishin para que proceda a curar con ayahuasca.
2. Cuando existen molestias de pataleo intenso, se debe a que las niñas o niños están pidiendo a las madres que se bañen. Después de esta acción se tranquilizan y desaparecen los pataleos.
3. El dolor de estómago es señal de: 1) que la niña o niño, se siente con mal de ojo, en cuyo caso la mujer debe acudir a la partera para que le limpie y 2) de que está mal acomodado y se requiere de la intervención de la partera.

Cabe anotar que la mayoría de problemas susceptibles de ser detectados, son porque el feto siente el problema y le comunica a la madre a través de molestias, a diferencia de la cultura occidental que pone toda la atención en la madre, descuidando la capacidad de las niñas y niños de sentir y comunicar.

La dieta recomendada

A decir de parteras y Uwishin, las mujeres embarazadas pueden comer todo lo que se les antoje, por ejemplo, chicha de yuca, plátanos maduros, chonta, sin embargo recomiendan a las mujeres embarazadas, tomar las siguientes precauciones en la dieta cotidiana:

1. Obviar los alimentos quemados que se pegan a la olla, porque estos originan que la placenta se pegue al cuerpo de la niña o niño.

2. Evitar los excesos de sal y ají, de igual manera que las cabezas de aves en las dietas, para que la cabeza del feto no crezca mucho.
3. Prescindir de alimentos dulces y carnes, ya que engordan al feto.
4. No comer plátanos gemelos, de los que vienen dos en una sola cáscara, puesto que esto predispone a la madre a tener hijas o hijos gemelos.

Las recomendaciones que hacen Uwishin y parteras, buscan proteger la integridad de las niñas, niños y madres en el momento del parto, siendo su principal preocupación el crecimiento excesivo de la cabeza y que el feto engorde demasiado.

Las actividades de una mujer embarazada

Las mujeres pueden trabajar normalmente, sin riesgo para su salud y la de las niñas y niños, pueden cargar la changina, traer y preparar los alimentos, sin embargo se debe tener la precaución de amarrarse una faja en la cintura, y evitar así, que el esfuerzo no provoque un descenso del feto hacia la boca del estómago.

A pesar de la vida normal que puede llevar una mujer embarazada, las parteras recomiendan, tener las siguientes precauciones:

1. No mirar a otra mujer que se encuentre en igual estado, porque esto trae mala suerte a la familia y a la futura vida del bebé.
2. Dormir boca arriba, para evitar que el niño se acomode a la derecha o la izquierda del vientre.
3. Eludir relaciones sexuales, especialmente durante los últimos meses para evitar que la posición de la niña o niño se vea alterada.
4. No mirar a personas defectuosas, ya que las niñas o niños pueden nacer así.
5. Evitar matar culebras, porque da mal aire a las niñas o niños y se corre el riesgo de un arrojito.



6. Eludir tener el vientre a vista de todos, porque da mal aire a las niñas o niños.
7. No ir de pesca, cuando lo hacen la jornada se ve alterada, pues se piensa, que la presencia de la mujer embarazada provoca que los peces salten y logren escapar.
8. En lo posible deben evitar sentarse sobre trapos, ya que esto propicia envolturas de cordón umbilical.

Las actividades que no puede realizar una mujer Shuar, son el resultado de un imaginario mítico mágico de causa-efecto que buscan proteger la integridad de la madre, niña o niño y de las actividades de subsistencia, en busca de un equilibrio marcadamente comunitario.

La vestimenta de una mujer embarazada

El vestido tradicional Shuar se llama Kamush¹² y consiste en una tela con una apertura en la mitad, por donde entra la cabeza y es sujetado a la cintura con un shakap o cinta.

En los primeros meses de embarazo, se usa el “kamush” sin sujetarlo a la cintura, de manera que sea cómodo para la mujer y la niña o niño. A los siete meses se sujeta el vestido con el shakap, para evitar que:

1. Con la actividad diaria el feto suba hacia la boca del estómago y como consecuencia de esto, se posicione mal en el vientre materno.
2. El crecimiento excesivo del feto dificulte una labor adecuada del parto.

Si bien no existe un vestido específico para el embarazo, las costumbres que se anotan, buscan brindar comodidad a la madre, protección al feto durante la etapa de gestación y parto.

Existe la creencia de que el interior de la olla donde se guarda la chicha, es igual al vientre materno, por eso con el mismo bejuco

¹² Nombre del árbol del cual se consigue la fibra para elaborar el vestido.

que se amarra la hoja que cubre la chicha, se amarra el vientre materno.

La mitología Shuar, hace referencia a la similitud que existe entre el vientre de la mujer y la olla de barro donde se coloca la chicha (mutis), debido a que el vientre de la mujer da vida en la medida que crece, en cambio en la olla de barro trae a la vida a la chicha, porque ésta crece hasta desbordarse.

Ejercicio 1

Realice entrevistas a ancianos o parteras de su comunidad y trate de identificar cuáles son las concepciones y prácticas, que ellos utilizan cuando una mujer está embarazada: (1) Pautas y prácticas de la concepción, (2) Problemas en la concepción, (3) Tiempo adecuado para concebir de un hijo a otro, (4) Cuidados para no concebir, (5) Determinación del embarazo, (6) Determinación del sexo, (7) Problemas que se pueden detectar en el vientre materno, (8) La dieta recomendada, (9) Las actividades de una mujer embarazada, (10) La vestimenta de una mujer embarazada.

El parto

Prácticas para facilitar el parto

Entre los Shuar, existe un miedo mítico a que las mujeres puedan tener problemas en el parto (ver más adelante el mito de Katip), por esta razón, cuando la labor comienza, los hombres buscan facilitar el parto a través de las siguientes prácticas:

1. Se invita a la parturienta a comer un plátano, llamado “**palanda noa**”, el mismo que es considerado femenino, debido a que cuando hierve, su cáscara revienta con fuerza y sale rápidamente el alimento, se cree que la característica de este plátano se traslada a la mujer, cuando éstas lo comen.



2. Llaman a un **“Uwishin”**, quien susurra un pedido a un huevo de gallina, el cual se rompe en la boca de la parturienta, intentando que ésta lo trague, sin tocarlo con sus manos. Se piensa que esta práctica genera en la mujer la misma capacidad que tiene la gallina para poner huevos.
3. Para que el feto, tenga la capacidad de tener éxito en el momento del parto, los hombres raspan la púa de la raya obteniendo un polvo el mismo que es mezclado con la comida o bebida de la mujer.

La concepción de estas prácticas nos muestran una cosmovisión causa efecto, en donde a través de una acción se busca conseguir un efecto (en este caso facilitar el parto).

El momento del parto

Cuando los primeros dolores del parto aparecen, es costumbre que la casa se llene de visitas. Con la llegada de las mujeres la **“juremtikin”** entrega una escoba de hierbas, que sirve para limpiar el vientre y la espalda a la parturienta. Posteriormente, estas mujeres forman parte del grupo que brinda consejos a la parturienta.

Las parteras determinan el momento, en el que se iniciarán los dolores del parto, a través de la fisonomía que la parturienta presenta:

1. Los labios se tornan pálidos y pastosos.
2. En el rostro, se logra identificar ojeras.
3. La barriga parece haber bajado de posición.

La juremtikin está pendiente de la temperatura que tiene la cabeza, cuando ésta se caliente, significa que el momento del parto ha llegado.

Entre las mujeres Shuar existe un conocimiento colectivo, transmitido oralmente de madre a hija, que les permite predecir el momento del parto a través de las fases lunares, en cada una de éstas los movimientos fetales son diferentes.

El mito de katip

Un antiguo mito cuenta que las mujeres no podían dar a luz y que para salvar a las niñas y niños la **“juremtikin”**, tenía que cortarles la barriga, razón por la cual éstas morían, asumiendo los hombres la responsabilidad del cuidado de las niñas y niños. En una ocasión una mujer desesperada por el fin que le esperaba, paseaba desesperada entre las plantas de la huerta, en donde se encontró con la mamá ratona, quien le propuso que le enseñaba a dar a luz sin que tuviera que por esto morir, a cambio de una parte del cultivo de maní y camote de su huerta. Esta enseñanza de la mamá ratona es la que ha permitido a las mujeres Shuar dar a luz en la actualidad sin problemas.

Este mito, guardado en la memoria colectiva del pueblo Shuar, genera un miedo inconsciente, que pone alerta a la comunidad y al hombre en especial, por eso después de un parto sin novedad, viene una alegría demostrada a través de varias formas hacia el nuevo miembro de la comunidad.

El lugar del parto

En la cultura Shuar los partos se realizan en la huerta, para que los conocimientos de la ratona se apoderen de la parturienta al mismo tiempo que, se evitaba que la casa se contamine. Para el efecto, la parturienta junto con una mujer de su confianza (anciana o suegra) preparaba el lugar en la huerta con hojas de plátanos y construían un andamio, el cual podía ser de dos formas:

1. plantaban dos palos horizontales a una distancia de un metro y amarraban a éstos un palo vertical a una altura de un metro cincuenta, y
2. en otras ocasiones plantaban un arco similar al descrito pero de un metro de alto, detrás de éste a unos treinta centímetros se plantaba otro arco de unos cincuenta centímetros de alto.

En la actualidad el parto se realiza en la casa, cerca del fogón, en donde se construye el andamio y se cubre el piso con hojas



de plátano. Además se circunda el lugar con telas, para evitar las miradas curiosas y la intromisión de otras personas.

Las niñas y niños pueden nacer con deformaciones si los padres no tienen las siguientes precauciones, al momento de preparar el fogón:

1. Es necesario que los palos se limpien primero, para evitar que los niños cuando crezcan sean velludos.
2. La parte delgada de los palos deben ser colocados al centro del fogón, para evitar que las niñas y niños nazcan sin pies, cabeza u otras partes del cuerpo.

El equipo necesario para atender un parto

Para atender el parto se debe considerar los siguientes aspectos:

1. Cuando el vientre de la parturienta está caliente, las parteras utilizan una escoba de ratón y hojas de camote, las mismas que son hervidas y sirven para mojar el vientre, en caso de que ésta esté exageradamente caliente, las parteras dan de beber una infusión de guanto o piripiri.
2. Para controlar el flujo de sangre se necesita piedras de lava calentadas previamente.
3. Para cortar el cordón umbilical se utiliza “chinkiat”, un pedazo de bambú afilado, se dice que no se puede utilizar cuchillo de metal para cortar el cordón, porque esto sería como quitarle la vida a la niña o niño.
4. Se debe tener “Kumai”, fibra vegetal de una palmera, para amarrar el cordón umbilical.
5. Hojas de plátano que sirven para asentar a la niña/o después del parto.
6. Inmediatamente después del parto, se da de beber una infusión preparada con caña de azúcar, toronjil, hierba luisa y manzanilla.
7. Se utiliza sangre de drago para desinfectar las heridas que se pudieran producir después del parto.

8. Se dice que para fortalecer al recién nacido se emplea tsinsimba¹³, planta pequeña muy fragante, la misma que mascada por un anciano es colocada en la boca del niño y mascada por una anciana es colocada en la boca de la niña.

9. Para facilitar y agilizar el parto se dispondrá de un huevo con sal. Esto es en casos de presentar dificultades durante el embarazo.

Roles y funciones de la participación en el parto

Antes del parto

El momento del parto debe ser asistido exclusivamente por la partera, pues la presencia de familiares o extraños propicia influencias negativas. Además es requisito indispensable que la partera no haya tenido relaciones sexuales.

Las niñas no pueden presenciar el parto, se dice que cuando una niña mira a su madre dar a luz, ésta hereda el dolor y sufrimiento de su progenitora.

Es función de la partera, acompañar a la parturienta dando ánimo y consejos, para que la labor sea productiva. Debe además percatare de que la niña o niño esté bien acomodado.

Después del parto

Cuando la niña o niño ha nacido, la partera recoge al niño de las hojas de plátano con la mano derecha, se cree que esto ayuda para que los pequeños no sean zurdos cuando grandes.

Es costumbre que la parturienta caliente una hoja de yuca para rozar el pene o la vagina, lo cual sirve para evitar que éstos crezcan demasiado. Por esta razón cuando la madre tiene que poner límites a sus hijos, les dice: “Aniuk tsumurí iirsar tsakatmarmak turutniu”,

¹³ La planta conocida como tsinsimba, es utilizada de la misma manera con niñas/ños de diferentes edades, en la fiesta de los niños.



literalmente “fui yo quien te frotó el pene o la vagina”, según sea el caso. Este acto concede un derecho de la madre sobre sus hijos con relación a las normas y valores que ellos deben aprender para convivir en este entorno social y cultural.

Al cuarto día la niña o niño recibe su primer baño, la madre absorbe el agua con su boca y va regando el agua despacio por el cuerpo del pequeño.

Por último es función de la madre y la abuela modelar el rostro de las niñas y niños. Así también la nariz para que ésta no se haga ñata. Cuando bostezan se les cierra la boca, para evitar que ésta no se deforme; las orejas son moldeadas, buscando que las mismas se hagan redondas.

Después del parto, se acostumbra pagar a la partera de la misma forma que la mujer mítica pagó a la ratona, por enseñarle a dar a luz.

La posición de la mujer en el parto

En el primer andamio descrito anteriormente, la mujer se coloca en cuclillas y comienza a pujar, cuando ella se siente cansada, coloca las rodillas en el suelo y la partera empieza a dar masajes en la barriga, empujando a la niña o niño hacia abajo.

En el caso del segundo andamio la mujer se sujeta del primer soporte y en el segundo apoya el vientre suavemente, buscando que este soporte empuje a la niña o niño hacia abajo, en este caso, la asistencia de la partera consiste en ayudar a que el vientre se coloque de manera adecuada sobre el soporte.

El cordón umbilical

Una vez que la niña o niño se encuentra en las hojas de plátano, la mujer llama a la partera para cortar el cordón umbilical con el “**chinkiat**” (se mide desde el ombligo hacia fuera, cuatro dedos) una vez cortado se lo amarra con “**kumai**”. Para evitar infecciones, se coloca ceniza sacada del corazón del fuego.

La placenta

Después del parto, se permite que la mujer descansa 10 minutos, mientras la partera da masajes circulares en el vientre invitándole a pararse y sentarse diez veces, se le da de beber agua preparada con cogollo de aguacate, trago caliente y dulce de caña. Esto provoca un dolor fuerte que es aprovechado por la partera para apretar el vientre de arriba hacia abajo, en tanto que la mujer pisa el cordón ligeramente conduciendo de esta manera la placenta hacia fuera.

Se dice que cuando la mujer demora en expulsar la placenta es porque no va a tener hijos seguidos, en cambio cuando expulsa la placenta rápidamente es porque va a tener hijos seguidos.

Una vez que la placenta ha salido, se la envuelve en las hojas de plátano y se la entierra en el corazón del fogón. Según la cultura Shuar, esto protege a las niñas o niños, de infecciones, espantos, malas intenciones y es una forma de mostrar respeto a la condición humana.

El pedazo de cordón umbilical que queda es tratado con mucho cuidado, cuando éste cae se procede de la misma manera que con la placenta.

Problemas que las parteras pueden detectar

Entre los problemas que las parteras pueden diagnosticar cuando la mujer se encuentra en estado de gestación, tenemos:

1. Cuando el feto se encuentra muerto en el vientre materno, las mujeres presentan los siguientes síntomas: dolores intensos, ganas de orinar seguidamente y flujos de sangre constantes.
2. Cuando la embarazada tiene mal de ojo, presenta los siguientes síntomas: calambres e hinchazón de los pies, piernas, senos y náuseas constantes.

Ejercicio 2

Realice entrevistas a ancianos o parteras de su comunidad y trate de identificar cuáles son las concepciones y prácticas que ellos utilizan en el momento del parto: (1) Prácticas para facilitar el parto, (2) El momento del parto, (3) Mitos relacionados con el parto, (4) El lugar del parto, (5) El equipo necesario para atender un parto, (6) Roles y funciones de la participación en el parto, (7) La posición de la mujer en el parto, (8) El cordón umbilical, (9) La placenta, (10) Problemas que las parteras pueden detectar en el momento del parto.

El puerperio

El puerperio es el período que abarca más o menos las seis semanas que siguen al parto y durante el cual el útero recupera su estado normal y se inicia la secreción láctea.

Cuidados de la mujer después del parto

1. Después del parto la mujer debe pasar aproximadamente treinta días, en descanso, dedicada al bebé, en este período las tareas de la huerta, la comida y la chicha, recaen sobre el hombre, con la ayuda de la madre o suegra.
2. La parturienta, en lo posible, debe evitar salir de la casa, ya que puede pisar las huellas de los animales malignos, como la serpiente, rata y lombriz.
3. Además, las mujeres deben abstenerse de lavar o bañarse en agua fría, esto provoca "chiri", que produce escalofríos, decaimiento y temperatura.
4. Debe, además, guardar las siguientes recomendaciones:
 - No mirarse al espejo.
 - No peinarse sola.
 - No tocar objetos afilados ó agujas.
 - No tener relaciones sexuales, por un año.

5. En este período de descanso toman un preparado de piripi y jengibre con caña de maní, para fortalecer su organismo.
6. Para evitar el sobreparto, se aconseja que de vez en cuando saboree sal con ají.
7. En el caso de haber heridas y para ayudar a los maltratos del parto, se sugiere tomar chicha caliente después de las comidas.

Precauciones con el recién nacido

La madre en los primeros meses, trata de no exponer a su hija o hijo a la presencia de personas externas para evitar que malas energías influyan en su crecimiento. Cuando esto sucede se le tapa los ojos a la niña o niño.

Cuando la mujer va a trabajar a la huerta o al monte, lo cuida para evitar que llore, ya que el llanto de un recién nacido es similar al del venado (**japa**), y esto alerta a los tigres o altera a la mamá venada y pone en peligro al infante.

Reglas que debe guardar el hombre

Después del parto los hombres adquieren una nueva condición, caracterizada por desconocer los objetos, alimentos y conductas hasta aquí cotidianas, y deben guardar las siguientes reglas de alimentación y conducta, para proteger la integridad física y emocional de los pequeños.

Reglas de conducta

1. El hombre no debe ir de cacería a la selva, ni matar serpientes venenosas o animales grandes, para evitar que su hija o hijo recién nacido se asuste y muera.
2. En la cosmovisión de esta cultura el recién nacido, forma con su padre un sólo ser, es decir que todo lo que hace y pasa su padre repercute directamente sobre su hija o hijo.



3. Debe evitar tener relaciones sexuales con otras mujeres y no tocar objetos extraños a su entorno diario.
4. Cuando se ve obligado a usar pólvora por primera vez y como en su nueva condición se ha olvidado de todo, otra persona debe enseñarle los materiales con los que trabaja, colocándole un poco de pólvora en la boca.

Reglas de alimentación

1. Las carnes de **“kuyu, mashu y aunts”**, son miradas con superstición, ya que la carne de estas aves, pueden causar la muerte. A este mal se lo conoce como **“tapíkyinyu”**.
2. Para evitar diarreas que pueden provocar la muerte por deshidratación, los padres deben evitar en su dieta la carne de pichón, intestinos de animales y huevos de gallina.
3. De igual manera, si ingiere carne de pescado wambi, a las niñas o niños se le pone la nalga colorada, les da anemia y pueden morir. Se dice, que el pescado wambi, fue herido por sus enemigos y como consecuencia la cola le quedó roja a diferencia del resto del cuerpo, que es blanco.
4. En esta etapa, los hombres rehusan tomar chicha, debido a que ésta es preparada por personas que han ingerido los alimentos prohibidos y pueden causar los mismos efectos.
5. En el caso de que los infantes se enfermaran por el desobedecimiento de estas reglas, el padre debe someterse a un tratamiento con el zumo del tabaco.

Las reglas de conducta y alimentación, buscan cuidar la integridad de las niñas y niños, a través de reglas sociales de cohesión mitológicas y simbióticas¹⁴, que de ninguna manera desmerecen un carácter científico.

¹⁴ Nos referimos como simbiosis, al proceso mediante el cual estos alimentos, pueden ser el vehículo para que las malas energías lleguen a las niñas y niños, para causarles daño.

La dieta después del parto

La mujer que ha dado a luz, es atendida por su esposo, el mismo que se esmera, esperando ser recompensado en la salud y apariencia de su hija o hijo.

El caldo de gallina criolla joven, carne blanca de ave que no esté restringida y chicha tierna con ajonjolí permiten a la mujer tener abundante leche.

La lactancia materna

Antes de empezar la lactancia materna una anciana o anciano, dependiendo el sexo de la niña o niño, colocan en la boca del infante, una medicina, conocida como **“tsinsimba”**, la cual ayuda a que los pequeños crezcan, sanos, robustos y fuertes.

En esta cultura la lactancia dura aproximadamente dos años, se cree que si los padres guardan ayuno y cumplen estrictamente las reglas prescritas para estos casos, las niñas y niños se desarrollarán sanos y fuertes.

La dieta del recién nacido

Los Shuar consideran que una niña o niño está creciendo sano cuando su contextura es gruesa, para esto a partir de los cuatro meses, se les da puré de yuca, a los seis meses yuyo cocinado y a los ocho meses carne blanca de ave, la cabeza o el ala, para propiciar que lo chupe y se fortalezca su dentadura.

Para evitar problemas diarreicos se les da cucharaditas de agua en infusión con hierbas medicinales.

La fiesta de los niños

Dos años después del nacimiento los ayunos terminan y es cuando los padres acostumbran hacer una fiesta especial, conocida



como la “fiesta de los niños”. Aquí, una anciana o anciano de acuerdo al sexo del infante, le da una porción de medicina mágica, conocida como “tsinsimba¹⁵”, hecho ritual que marca el fin del primer período de educación de las niñas y niños.

Ejercicio 3

Realice entrevistas a ancianos o parteras de su comunidad y trate de identificar cuáles son las concepciones y prácticas, que ellos utilizan en el puerperio: (1) Cuidados de la mujer después del parto, (2) Precauciones con el recién nacido, (3) Reglas que debe guardar un hombre, (4) La dieta después del parto, (5) La lactancia materna, (6) La dieta del recién nacido, (7) La fiesta de los niños.

EL DESARROLLO DE LAS NIÑAS/OS

Los primeros días

El nacimiento significa para el resto de niñas y niños un motivo de alegría, que se desborda por toda la casa, produciendo en éstos un interés por mirar y cuidar al pequeño.

La madre cuida de que su pequeño no sea tocado por nadie, esposo, hijos, parientes y amigos para evitar el mal aire.

La mayor parte del tiempo la madre acaricia al recién nacido y habla con él diciéndole “que crezcas sano y fuerte”, “para que me des trayendo agua y mates aves”. Si es mujer le dice: “tú me ayudarás a cuidar la huerta y preparar comida”. La primera socialización que la niña o niño recibe a través de estas caricias, marca la división del trabajo por género.

El padre a los ocho días después del nacimiento, corta el aire por encima de la niña o niño, ritual que permite fortalecerlos, para

¹⁵ La tsinsimba es la misma medicina que se coloca en la boca del recién nacido antes de que nazca.

que dejen de ser indefensos y puedan resistir las malas energías de otras personas.

Buscando la mayor protección posible para los pequeños, su ropa debe ser lavada por la suegra o una persona mayor.

La socialización inicial del lenguaje

Se tiene la costumbre de alimentar a la niña o niño con la cabeza de loro, para que éste hable rápido. A través de este proceso simbiótico, se cree que como el loro habla mucho, su efecto se transmite a las niñas o niños a través del alimento.

La madre habla constantemente a la niña o niño recién nacido, buscando darles consejos, por ejemplo le dice te pareces a tu papá ó te pareces a mí, cuando seas grande serás un buen cazador o cuidarás bien el huerto y harás bastante chicha.

La madre a través de la conversación presenta los primeros códigos del habla que la niña o niño imitará e interiorizará como lenguaje materno. Socializa también la división del trabajo por género, cuya función implícita es fosilizar en el inconsciente de las niñas o niños esta característica aceptada culturalmente, así cuando la etapa representativa comienza, ellos imitan los roles de trabajo por género de manera natural.

Esta división del trabajo, no significa un discrimen hacia la mujer, puesto que en el mundo Shuar la mujer vale más que el hombre, por su capacidad de masticar chicha.

Encontramos que la división del trabajo por género, es un caso de colaboración biológica, que nos muestra cómo la cultura puede determinar nuestra condición biológica, pues hombre y mujer somos seres sexualmente diferentes, pero biológicamente capaces de hacer todo lo humano.

Los abuelos, pueden ver y hablar a los pequeños en los primeros meses, debido a que los ancianos no tienen malos humores, ellos también se encargan de interiorizar las características de la división del trabajo



a través de los monólogos, reafirmando esta condición a través de regalos, para las niñas una olla de barro y para los niños una bodoquera y el zurrón donde se ponen las flechas. Recordemos que el orden simbólico define las características y atributos de las identidades¹⁶.

Cuando la madre se encuentra en la huerta recogiendo comida, trata de que las niñas o niños, no lloren para evitar el desorden, que es castigado con **Nunkui** (Deidad, que simboliza el origen de la agricultura) con la escasez. Por esto arrulla al niño, imitando a **Nunkui**. El mito de **Nunkui**, narra cómo esta Diosa dio el conocimiento de la agricultura a la mujer a través de su hija¹⁷ y cómo ésta castigó al pueblo Shuar por tratarla mal.

Existe un mito que cuenta sobre una niña adoptiva que durmiendo en la huerta fue raptada por los venados. Por esta razón se arrulla a los pequeños en la huerta, buscando que éstos dejen de llorar, para evitar que la **japa** (venado) venga y se lleve a las niñas o niños¹⁸. El venado, representa el alma de los padres o abuelos que cuidan y protegen a las niñas o niños huérfanos o desprotegidos.

En este caso, el mito se convierte en el fundamento de los arrullos, en el primer caso el lenguaje busca legitimar la función sexual del trabajo, a través de un arquetipo. En el segundo caso arquetípicamente se crea una conciencia colectiva, sobre el cuidado de las niñas o niños huérfanos.

Entre las canciones de cuna más comunes, que pudimos recopilar, tenemos la siguiente en Shuar:

“Uchichi, uchichi, uutip, uutip, ma.
Uteaminia iwianch tatatui, tura awaktamkatui.
Takamatchakminkia, katip taa nujimin yuatawai
Uchici, uchichi, ti uutip, tii uutip.
Li nukurinkia ajanam wekawai,
Nijiamchin nautramatasa
Chii, chii, chii, chii, chii, chii.”

¹⁶ SÁNCHEZ P, José. Producción de identidades colectivas, pg. 19.

¹⁷ Ver, Atlas Mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador de Alba Moya, pag. 39.

¹⁸ Idem 12, pag. 64.

La canción de cuna en castellano:

“Niñito, niñito no llores, no llores más.
Si no te callas viene el cuco y te asustará.

Niñito, niñito no llores, no llores más.
Si no te callas, el ratón te comerá la nariz.

Mamita, mamita, quiere trabajar.

Para que tomes chichita que tu mamita te ha de dar.”

En el caso de esta canción, encontramos la misma intención que en los arrullos, que las niñas o niños no lloren, evidenciándose un sincretismo en la adaptación al castellano, en donde a Nunkui y Japa se los asocia con el cuco y el ratón. Es decir el castellano, mantiene la misma estructura mitológica pero de manera sincrética.

Por lo tanto, es función de los arrullos y de las canciones de cuna en esta etapa:

1. Interiorizar las destrezas, vocabulario y dialecto del lenguaje materno.
2. Crear una conciencia colectiva, de aceptación a la división sexual del trabajo, a través de la mitología, en donde la alimentación es la base.
3. Crear una conciencia colectiva, sobre la paternidad y maternidad, a través de la mitología, que en este caso se extiende a los hermanos y hermanas.
4. Llamar al orden, para permitir que la madre pueda trabajar y en consecuencia pueda preparar el alimento y la chicha.

Función de los diferentes miembros de la familia

Si bien habíamos dicho que los primeros meses de vida la niña o niño está a cargo de la madre y que nadie se le puede acercar, los diferentes miembros de la familia, tienen responsabilidades indirectas.

Durante los primeros cuarenta días, el cuidado de las niñas o niños es responsabilidad total de la madre o abuela, pasado este



tiempo los hermanos mayores pueden ayudar en el cuidado de los pequeños para que no se caigan de la hamaca. Y a los ocho años las niñas o niños pequeños, son considerados aptos para cuidar a los más pequeños.

Las niñas y niños, cuando juegan lo hacen lo más lejos posible, para evitar hacer ruido, pues éste corta el sueño e impide que los infantes crezcan rápido.

Los abuelos son los que más se preocupan, así la abuela está pendiente de la alimentación, aseo, vestimenta, etc., el abuelo en cambio se preocupa de traer bastante cacería, para que crezca rápido.

Esta cultura compara el crecimiento de las niñas o niños con el de los pollos, si a estos se les alimenta bien, crecen sanos y sin enfermedades. El crecimiento rápido y sano de los infantes está determinado por la alimentación que estos tengan.

Los familiares políticos visitan al recién nacido, para augurarle éxitos en la vida y una familia numerosa, siendo responsabilidad de estos, traer regalos de la cacería.

Con relación al afecto, los familiares de sexo femenino, priorizan su atención a los niños, para que cuando estos sean grandes traten bien a las hermanas y traigan bastante cacería. Los familiares de sexo masculino, por su parte, priorizan su atención a las niñas, ya que cuando sean grandes van a cocinar y hacer mucha chicha para los hombres.

En la cultura Shuar, la alimentación es el eje de la vida comunitaria, por tanto, la mujer por su capacidad para preparar alimentos y masticar chicha, ocupa un lugar importante.

Las niñas y niños duermen con sus padres, hasta el día de la fiesta de los niños¹⁹, es decir hasta los dos años. A partir de esta edad, el dormir con sus hermanos significa iniciar un segundo período de la educación infantil.

¹⁹ La fiesta de los niños marca el fin de un primer período de educación infantil.

A los siete años de edad las niñas y niños pasan a ser parte de la economía familiar comunitaria, las niñas ayudan a traer la leña, acarrear el agua, a cuidar la huerta, a preparar la comida y a hacer la chicha. Cuando los padres van de cacería o a visitar familiares la hermana mayor se hace cargo de la casa, animales y huerta.

Los niños colaboran con la economía familiar poniendo trampas para cazar pájaros, matando pescados en el río y colocando anzuelos en los pequeños riachuelos.

El ambiente material de la niña o niño

La casa tradicional Shuar es de forma elíptica, tiene una longitud de 15 a 20 metros y un ancho de 8 a 10 metros, tiene siempre dos puertas, una a cada tope de la casa, la una es usada por los hombres y la otra por las mujeres. La casa tiene dos departamentos, uno destinado al uso de mujeres y niños que se llama "ekinturu", el otro para los hombres y visitantes que se llama "tangamasha".

Para protegerse del frío y de los mosquitos prenden el fogón hasta el amanecer.

El sueño y los hábitos de dormir

Las niñas o niños se acuestan a las seis de la tarde y se levantan a las cinco de la mañana, para tomar guayusa y botar la pereza. Los niños reciben consejos de sus padres de cómo evitar guerras, defenderse en la caza y dar de comer a sus mujeres.

Las niñas en cambio se levantaban a las tres de la mañana para preparar con su madre la comida de su padre y hermanos.

Antiguamente la abuela acariciaba la cabeza de las niñas y niños, hasta que se dormían. En la actualidad se les narra historia pasadas o leyendas para que logren conciliar el sueño. Pudimos recopilar la siguiente leyenda:

“Había una vez un hombre casado, que salió de cacería con su hijo pequeño, encontrándose en el camino un árbol cargado de fruta washik, que estaba siendo devorada por pájaros Pitsa. Le dijo a su hijo, subiré al árbol para bajar con mi bodoquera algunos pájaros, indicándole que él debía recogerlos en el suelo, de pronto escuchó un ruido, empezó a caer sangre y después la cabeza del papá, éste había sido atacado por un cóndor, el niño caminó noche y día de regreso a su casa, para comunicar a los familiares lo que había ocurrido, ellos fueron a buscar al cóndor y lo encontraron devorándose al papá, los hombres en venganza de lo ocurrido mataron al animal”.

Es función de las leyendas, transmitir arquetipos de comportamiento social, destinados a la prevención y cuidado en las actividades que demanden riesgo.

Cuando las niñas o niños no logran dormir, se usan amenazas como las siguientes:

- Si no duermes te hablará el “mikiua” y no tendrás larga vida.
- Si no duermes te verá el demonio y te dará mal aire.

Encontramos un imaginario de larga vida, que es amenazado, para lograr incorporar patrones conductuales en las niñas o niños, en este caso la obediencia.

Ejercicio 4

Realice entrevistas a ancianos o parteras de su comunidad y trate de identificar cuáles son las concepciones y prácticas, que ellos utilizan en el desarrollo de las niñas y niños: (1) Los primeros días, (2) La socialización inicial del lenguaje, (3) Roles de los diferentes miembros de la familia, (4) El ambiente material de las niñas y niños, (5) El sueño y los hábitos de dormir.

Bibliografía

- Inhelder, Bärbel
1975, Aprendizajes y estructuras del conocimiento, Ediciones Morata, Madrid, España.
- Karsten, Rafael
1935, La vida y cultura de los Shuar, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador.
- Lévi-Strauss, Claude
1972, El pensamiento Salvaje, Fondo de Cultura Económica, México.
- Leboyer, Frederick
1978, Por un nacimiento sin violencia, Daimon S.A., México.
- Lorenz, Konrad
1974, El comportamiento animal y humano, Plaza y Janes S.A., Barcelona.
- Piaget, Jean
1997, Seis estudios de psicología, Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, España.
- Sánchez Parra, José
1990, Producción de identidades colectivas. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador.
- Yáñez, Fernando
1998, La oralidad como pedagogía intercultural, Proyecto EBI GTZ, Quito, Ecuador.
- Durkheim, Emilio
1973, Las prenociones como obstáculo epistemológico, Schapire, Buenos Aires.

EL CASO DE LA NORMALIZACIÓN DEL ALFABETO DE LA LENGUA YINE

ALEJANDRO SMITH BISSO





EL CASO DE LA NORMALIZACIÓN DEL ALFABETO DE LA LENGUA YINE

ALEJANDRO SMITH BISSO²⁰

Este artículo describe lo que fue el proceso para la normalización del alfabeto y las normas de escritura de la lengua yine, el cual se enmarcó en la revisión informada de la aplicación de sus grafías, por parte de una asamblea de representantes comunales y de sus organizaciones de base, como fase final de una consulta. Para comprender el tema antes se presenta una introducción a la identidad del pueblo indígena Yine, desde aspectos de la historia, su cultura y su lengua.

LOS YINE DESDE LA HISTORIA

Las primeras noticias que se tienen de los Yine provienen del explorador Juan Salinas de Loyola, en 1557, que cuando los encontró en el Alto Ucayali, los describe *“como gente sociable, buenos navegantes y más civilizados que otros grupos, como shipibos, conibos, campas...”*. Las crónicas de las misiones franciscanas (1676) los ubican en los ríos: Alto Ucayali, Bajo Urubamba y la Boca del Tambo. Vuelven a referirse a ellos en 1770, señalando: *“...únicamente en los piros se nota poco más de aseo y algún viso*

²⁰ Educador de larga trayectoria en procesos participativos con pueblos indígenas amazónicos. Hizo labor docente por más de diez años en la CN Diamante (Yine del Manu), es yinehablante y especialista en Educación intercultural bilingüe y Educación ambiental. En los últimos años se ha desempeñado como consultor externo para el componente de producción de materiales educativos en lengua yine del Programa EIBAMAZ.

de civilización, gracias a su trato más frecuente con personas civilizadas en los viajes que hacen al Cuzco”. En la segunda mitad del Siglo XIX, Antonio Raymondi da cuenta de otras características: *“... En cuanto a sus facciones los salvajes que habitan el Ucayali, varían mucho según las tribus. Se puede decir que de todas las tribus vecinas del Ucayali, los Piros son los de mejores facciones; y de paso, los más valientes e industriosos; también sus tejidos son los mejores.”*

Hasta la década de los años de 1980, los Yine fueron llamados piros; aunque históricamente se reportan otros nombres: pirro, pira, chontaquiros (también chontaders), piros chontaquiros, manchineris, shimirinichis (también simirinichis, simirinche, simiranch). El sabio Antonio Raymondi (1866) menciona: *“... Como se vé, la tribu de los Campas ocupa una regular extensión adelantándose, tanto por el río de Santa Ana como por el río Tambo, hasta el punto donde se reúnen estos dos ríos para formar el Ucayali, en cuyo lugar empiezan los Chontaquiros llamados también Simirinichis o Piros”*. En *“Viajes por el Perú”*, Raymondi se reafirma: *“...Varios nombres, tales como Simirinichis, Chontaquiros (chonta, madera y quiro, diente), porque algunos de ellos tienen los dientes negros, teñidos con una raíz; costumbre que no sólo tienen los Piros sino también los Sipivos, Setevos, etc.”*

Uno de los logros políticos relativamente recientes de los líderes de este pueblo, es haber recobrado el respeto a ser llamados de acuerdo a su identidad cultural. Yine es la palabra que designa a la humanidad desde la perspectiva de este pueblo indígena; como en el caso de otros pueblos se puede afirmar que esta autodenominación posee una connotación etnocéntrica. Una mujer es denominada: *yinero*; un hombre: *yineru* (la /o/ final generalmente designa el género femenino; la /u/ al masculino). Sobre lo que no hay claridad es en cuanto a la palabra “piro”, es probable que tenga su origen en una de las lenguas Pano, como el conibo, dado que ellos fueron sus vecinos en la zona alta de su frontera, en la cuenca del río Ucayali.

YINERO, LA MUJER

Para comprender al pueblo indígena Yine, es necesario conocer que la mujer posee un rol decisivo en la organización de su sociedad. Las relaciones de parentesco derivan del ego mujer. Álvarez (1970) lo describió, el hijo de una mujer Yine es Yine; para el caso de los hijos de los hombres la situación es relativa a otros aspectos. La matrilinealidad es uno de los rasgos sociales más importantes para el pueblo indígena Yine en términos de la vigencia de normas morales, cohesión y reciprocidad, identidad cultural, relación con otras culturas, mantenimiento de sus conocimientos. En toda la literatura oral Yine la figura de la mujer es reiterativa y decisiva, aporta a normas de comportamiento adecuadas. Con ello no se desvirtúa el rol del hombre Yine, pues son los hombres quienes desde siempre han sido los guías de su pueblo. Actualmente, la convivencia entre mujeres y hombres es producto del impacto de la sociedad mayor, promotora del machismo; de cualquier manera la figura de la mujer no ha declinado y por el contrario se destaca asumiendo cargos dirigenciales y se mantiene como consejera, que ha sido uno de sus roles tradicionales más importantes al interior de su sociedad.

ESPIRITUALIDAD

La integridad de los Yine tiene que ver con la vivencia plena de su espiritualidad, en ella se sostiene la noción de reciprocidad con la naturaleza, y además establece las normas de conducta para con los demás. Esta espiritualidad, vista como potencial, ha servido para que las religiones judeocristianas, como la católica y evangelista, se establezcan sólidamente en el pueblo indígena Yine. No obstante, la noción de la figura del “salvador” implica que sea reinterpretada desde el pensamiento Yine, así pues se observa que Jesús es identificado con Tsla, el héroe cultural mítico de los Yine²¹.

21 La literatura oral Yine da cuenta de Tsla, el niño prodigio hijo de Yakonero con los jaguares. Ella finalmente es muerta por los jaguares, pero su abuela –Gigogo, logra salvar la placenta de Yakonero, en donde estaban Tsla y los mellizos Muchkajine.

Los misioneros (católicos y evangelistas) han caído en la cuenta que Goyakalu es la traducción de Dios. Actualmente los Yine tampoco hacen diferencia entre Goyakalu y Dios, pero sí existe, Sebastián (1998) nos dice: “...*Los antiguos no conocieron bien a Dios, aunque se conocía su nombre, “Goyakalu”. Pero querían verlo y por eso bebían ayahuasca y otras hierbas. Algunos decían que el beber ayahuasca, veían a Dios...*”. De manera que la figura de Goyakalu es el eje de la auténtica espiritualidad Yine, hacia el cual se puede acceder a través del rito de la ayahuasca (*kamalampi*).

POBLACIÓN

En cuanto al número de la población, Álvarez (1970) refiere “...*Hablan (los antiguos misioneros) de aldeas con 200 y más familias, cristiandades de 400 familias, grupos de guerreros en 80 canoas... [] Pero las enfermedades fueron extinguiendo la tribu, reduciéndola a un grupo aproximado de 6,000 miembros extendidos en una geografía inmensa*”. “...*Con base en la información del censo de 1981, Mora determinó que en esa fecha se empadronaron 14 asentamientos piros con una población total de 1,767 personas (Mora, 1994).*[] ...*Este grupo podría acercarse a una cifra de 3,000 personas.*”(GEF/PNUD/UNOPS, 1997). No obstante, en nuestra opinión personal, se podría afirmar de una población Yine de 5,000 personas para el Perú.

En la actualidad, los Yine viven en comunidades organizadas; en la zona del Bajo Ucayali (Región Loreto) las comunidades nativas del río Cushabatay: Isolaya y Libertad; en el río Bajo Urubamba -zona baja (sector de la Región Ucayali), las comunidades nativas: Ramón Castilla, Centro Huao, Nuevo Belén de Huao, Santo Domingo, Nueva Italia Rímac, Santa Elena, Centro Pucani, Nueva Libertad, Nueva Unión, Triunfo, Bufeo Pozo, Puija, Pajuya, San Fernando, San Felipe, Santa Elena de Sepahua, Santa Rosa, San Pedro, Dos de Mayo y Sepahua; en el río Bajo Urubamba – zona alta (ya en la Región Cusco): Nuevo Pogramo de Mishahua, Miaría, Puerto Rico y Sensa; comunidades nativas en la cuenca del río



Madre de Dios: Diamante, Isla de los Valles (zona de la desembocadura del río Manu) y Puerto Azul; Bélgica y Oceanía (río Acre); Monte Salvado y Puerto Nuevo en el río Las Piedras; Monterrey en la zona alta del río Purús. En Brasil los Yine son reconocidos como Manchineri²² (Estado de Acre, Tierra Indígena Mamoadatè), al igual que en Bolivia (río Beni). Juan Sebastián (com. pers.) afirmaba que hay Yine en Colombia, que con los de Bolivia, serían la consecuencia de la forzada movilización indígena en la época del caucho. Asimismo, hay que señalar que en Pucallpa existen alrededor de setenta familias Yine, de por lo menos tres generaciones; ellos también hablan la lengua yine, pero se observa que los jóvenes ya no la practican.

Un rasgo interesante sobre la práctica de la inclusión en las comunidades nativas Yine, es que se observa la convivencia con gente o familias de otros pueblos u orígenes. En varias comunidades del Bajo Urubamba existe buen contingente de familias Asháninka, en Madre de Dios se da el caso con familias Matsigenka.

TERRITORIALIDAD

En cuanto a la territorialidad de los Yine, es evidente que han dominado varias cuencas, cruzando a través de varaderos (istmos) que las conectan, estableciendo un flujo constante de movilización, que la ubicación de las actuales comunidades evidencia. Estos varaderos tienen como eje el río Bajo Urubamba, son: uno hacia la cuenca del Purús que traspasa la frontera brasileña; otro que va al Manu (cuenca del Madre de Dios) y también hacia el río Las Piedras; el del Pongo de Mainique que los lleva a Quillabamba (Cusco); otro que sigue la bajada de las aguas del Urubamba hacia el Ucayali -y desde la desembocadura del río Tambo (Atalaya) otro que parte hacia occidente, actual territorio Asháninka.

²² Sobre los Manchineri se puede afirmar que es el nombre de uno de los clanes, la memoria colectiva de los Yine mantiene la referencia a por lo menos ocho: los *Manxineru* (Manchineri), *Koshichineru*, los *Nachineru*, los *Getuneru*, los *Gimnineru*, los *Kokopineru*, los *Paknineru* y los *Kiruneru*. No obstante, no se puede afirmar o negar la vigencia de sus relaciones clánicas. Al respecto, Mattesson (1958) reporta un texto de literatura oral sobre un suceso entre los *Koshichineru* y los *Nachineru*, y Sebastián (1998), otro en donde menciona a varios de los clanes.

Esta hipótesis encuentra su sustento en la afirmación de todos los estudiosos que conocen a los Yine: son excelentes navegantes y fueron los “fenicios” amazónicos por el comercio que sostuvieron con los Inka, en la época seca y pasando el Pongo de Mainique. Para conseguir “la mercadería” que negociaban tuvieron que movilizarse en diversas direcciones. Con ello dejamos establecido que la historia del pueblo indígena Yine no se circunscribe a los acontecimientos de la época del caucho, sino que por el contrario, este fenómeno encontró potencialidad en la cultura Yine para hallar nuevas vías de extracción y rutas de comercialización. Ya los Yine transitaban por la zona del centro y sur oriente peruano por sus propios intereses antes que se diera la época del caucho.

Los Yine son un pueblo indígena que no ha sido indiferente a los movimientos sociales que se han dado en su territorio, es más, han dado respuestas decididas a lo largo de sus casi cuatrocientos cincuenta años de contacto con la sociedad que habla castellano. Han defendido su integridad ante las primeras incursiones de los misioneros en su territorio, fueron guías de aventureros, hay quienes afirman que capturaban gente de otros pueblos para que fueran esclavizadas por los caucheros y finalmente fueron aliados -tanto de misioneros evangelistas (inicialmente en Huao, después Miaría), como de misioneros católicos (Sepahua). Hoy en día tenemos que las comunidades nativas de la zona alta del río Bajo Urubamba conforman la Federación de Comunidades Nativas Yine Yami (FECONAYY), las comunidades de la zona baja tienen a la Organización Indígena Yine de la Provincia de Atalaya (OIYPA) quien a su vez es base de la Organización Indígena de la Región Atalaya (OIRA). Las comunidades nativas Yine ubicadas en la Región Madre de Dios están afiliadas a las Federación de Comunidades Nativas del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). La CN Monterrey ubicada en el Alto Purús es parte de la Federación de Comunidades Nativas de Purús (FECONAPU).

YINERİ TOKANI, LA PALABRA DE LA HUMANIDAD

La cultura Yine ha otorgado nombre propio a su lengua: “*yineri tokani*”, cuya traducción al castellano se ajusta a: “el idioma de la humanidad” (por su sesgo político y etnocéntrico, necesario para la reafirmación de su identidad²³), literalmente se traduce como: la palabra de la humanidad. El *yineri tokani* presenta variaciones lectales entre los Yine del Urubamba, del Manu y los Manchineri, estas diferencias son observadas por ellos mismos, pero no llegan a interferir en la buena comprensión del mensaje ni a ser objeto de exclusión.

El *yineri tokani* es una lengua amerindia de la familia lingüística Arawak, Solís (2002) no la incluye necesariamente en la subfamilia preandina. Sabemos que las lenguas emparentadas con el *yineri tokani* son: asháninka, caquinte, chamicuro, ñapari, machiguenga, nomatsiguenga, resígaro y yánesha (Pozzi-Escot, 1998)²⁴.

En general, se puede afirmar con respecto a todo el pueblo indígena Yine que su lengua está vigente. Lo demuestra su alto porcentaje de hablantes en calidad de lengua materna y su reproducción en el sistema educativo formal; a ello ha contribuido significativamente la Educación bilingüe promovida por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), iniciada en la década de 1950 y que estableció un alfabeto para su escritura.

Sobre este aspecto lingüístico, podemos decir que en la zona baja del Bajo Urubamba (Smith, 2007a), en la parte comprendida entre Atalaya y Centro Pucani, la lengua va perdiendo vitalidad, aunque no su vigencia. Al parecer en estas comunidades va creciendo un sentimiento de amestizamiento, justamente por el impacto de la cercanía a Atalaya, ante la no buena práctica de la Educación bilingüe (que sería el caso contrario y específico de Miaría). Ahora bien, los poblados cercanos a Sepahua también muestran detrimento de

la lengua Yine. En tal sentido, para el caso Yine en la cuenca del Bajo Urubamba, se podría ir clasificando a la vitalidad de lengua yine en cuatro niveles: el primero, que corresponde a Miaría – Puerto Rico, como muestra del mantenimiento de la originalidad y vigencia, aún sobre otras lenguas (para el caso, el asháninka); el segundo, que corresponde a las comunidades de Bufe Pozo, Puija y Sensa en donde la lengua tiene vitalidad y vigencia pero muestra mayor grado de amenaza ante otras lenguas y culturas (incluyendo al castellano); el tercero, corresponde a las comunidades cercanas a Atalaya influenciadas directamente por el castellano, pero que además han recibido en los últimos años el crecimiento de población Asháninka, esta situación ha dado por resultado optar el modelo de ribereño loreto, muy afín a los rasgos indígenas, pero que niega abiertamente su identidad originaria, el cuarto nivel correspondería a los poblados cercanos a, e inclusive, al mismo Sepahua, en donde algunos hablantes combinan el yine con muchos términos castellanos, y un buen porcentaje no lo habla.

Siguiendo la línea de la denominación de la lengua, hacemos esta pauta para comentar que el mismo caso se da en los ideogramas con que los Yine ornamentan sus trajes, utensilios y aun su cuerpo. Se trata de “*yineri yonha*” o las grafías de la humanidad. Estos dibujos no son casuales, sino que responden a patrones establecidos ancestralmente; son las mujeres las que tradicionalmente se han ocupado de reproducirlos y recrearlos, siempre manteniendo las líneas rectas partidas formando los ángulos adecuados, que caracterizan la geometría de los *yineri yonha*. Estos dibujos son motivo de orgullo de los Yine; en realidad, es la muestra artística más representativa de su cultura material.

EL ALFABETO DE LA LENGUA YINE

En la “Cartilla de Lectura 1 – 2 para Transición” (ILV, 1951) aparece el alfabeto de la lengua yine (por esos tiempos denominado piro), el cual parece ser producto del trabajo de la lingüista Esther Matteson, quien por esos años trabajó en la CN Huao con la familia Zapata.

²³ Percepción personal.

²⁴ Una lengua no descrita es la que hablan los Mashko piro, pueblo en situación de aislamiento voluntario, ellos actualmente se ubican dentro del territorio tradicional Yine y hablarían una variedad muy diferenciada al *yineri tokani* (obs. pers.).

En 1965 Matteson publica su tesis doctoral “The Piro Arawakan Language”, allí sustenta 21 fonemas para el yine: oclusivas: / p / t / k /; africadas: / ts / tš / tx /; fricativas: / s / š / x /; nasales aspiradas: / h /; laterales y vibrantes: / l / r /; continuas sonoras: / m / n / w / y /; cinco vocales: / a / e / i / o / ī /. También define que esta lengua está muy relacionada con el Ipuriná, una lengua que se habla en el Brasil. De acuerdo a Matteson la estructura gramatical básica del yine es: verbo – sujeto – objeto, con la característica de ser verbal con aglutinación de prefijos y sufijos.

Sobre la base de los fonemas identificados por Matteson (1965) y las grafías del alfabeto (ILV, 1951), hemos reconstruido el alfabeto yine en función a la correspondencia entre fonemas y grafías:

ALFABETO DE LA LENGUA YINE		
Nº	FONEMAS	GRAFÍAS
1	a	a
2	tx	ch
3	e	e
4	h	g
5	i	i
6	x	j
7	k	k
8	l	l
9	m	m
10	n	n
11	o	o
12	p	p
13	r	r
14	s	s
15	š	sh
16	t	t
17	ts	ts
18	ī	u
19	w	w
20	tš	x
21	y	y

Fuente: Elaboración propia.

El alfabeto yine así establecido, fue aplicado con intensidad alrededor de dos décadas en la gran mayoría de las comunidades del Bajo Urubamba y Manu (Madre de Dios). Un inventario de materiales educativos en lengua yine arrojó el total de 66 textos, entre los que

cuentan cartillas y libros (Unicef, 2007); casi toda la producción es para Transición, Primero, Segundo y Tercer año de Educación Primaria. Otras producciones en lengua yine son limitadas, se destaca el *Goyakalu Tokanchi* (Nuevo Testamento) y el “Tokanchi gikshijikowaka-steno Diccionario Piro” (Nies, 1986). A partir de la década de 1970 la Educación bilingüe se ve afectada por disposiciones gubernamentales y ya no se realizó sostenidamente en las escuelas; sin embargo, en las comunidades numerosas como Miaría, Puija y Bufeo Pozo se continuó alfabetizando en lengua yine. Actualmente la gran mayoría de profesores Yine escriben su lengua. Cabe añadir que las comunidades con mayor influencia católica, como Sepahua, no han aplicado el alfabeto yine; su educación ha sido y es en castellano²⁵.

Sobre el alfabeto que usan los Manchineri para escribir el *yineru tokanu*, hay poca información; los Yine que han visitado los poblados de Brasil afirman que sólo hay una grafía diferenciada, la que corresponde a la nasal aspirada, en el Perú se usa la / g /, mientras que en Brasil se escribe con / h /. Un detalle interesante es que existen docentes Yine peruanos que enseñan en las escuelas Manchineri de Brasil.

INICIANDO EL PROCESO DE NORMALIZACIÓN DEL ALFABETO

En el marco del Proyecto EIBAMAZ²⁶ -Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía de la Región Andina: Bolivia, Ecuador y Perú (UNICEF – Finlandia), como parte del componente para *textos producidos y utilizados en las prácticas educativas de EIB*, se planteó en paso previo a la construcción letrada, la normalización del alfabeto de la lengua yine; tomando en cuenta las experiencias de otros alfabetos como el de la lenguas: shipibo, awajún, harakmbut, ese eja, entre otros.

25 En el río Bajo Urubamba, muchas instituciones educativas de comunidades Matsiguenka y Yine son administradas por la Red Escolar de la Selva del Sur Oriente Peruano (RESSOP), en base a un convenio entre el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (católico) y el Ministerio de Educación del Perú. Este modelo no aplica la EIB como prioridad.

26 En el Perú el Proyecto EIBAMAZ, se desarrolla en la Región Ucayali en coordinación con la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe y Rural del Ministerio de Educación, el Gobierno Regional de Ucayali (GOREU), la Organización Regional de AIDSESP Ucayali (ORAU), la Dirección Regional de Educación de Ucayali (DREU), la Universidad Intercultural de la Amazonía (UNIA), el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (ISPPBY) y el Instituto de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.



En tal sentido, se tomó con seriedad la aplicación de los artículos de los documentos internacionales vigentes sobre los derechos de los pueblos indígenas, el Convenio 169 OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, en cuanto a promover un proceso informado y participativo, para la toma de decisiones sobre los aspectos educativos y de su cultura que les atañen. Fue por esto que inicialmente se planteó el criterio que a un sólo pueblo indígena le corresponde un alfabeto, el caso de los Yine muestra a un pueblo que ha sido desmembrado por las fronteras de dos países, Perú y Brasil. Definir que los Manchineri y los Yine conforman un sólo pueblo indígena es coherente desde el punto de vista lingüístico, como hemos afirmado las diferencias son mínimas, y desde el punto de vista cultural, los Manchineri son un clan del mismo pueblo. Resueltamente se consideró convocar a representantes de todo el pueblo Yine, no sólo de las comunidades Yine que se encuentran en la Región Ucayali, sino también las de Cusco (Miaría, Puerto Rico y Sensa), Madre de Dios (7 de las cuencas del río Las Piedras y Madre de Dios), Purús (1 del Alto Purús), Loreto (2 CCNN del Cushabatay). Asimismo a los Manchineri del Brasil de la Tierra Indígena Mamoadatè.

De acuerdo a lo planteado se realizaron las siguientes actividades: a) informar sobre la necesidad de revisar el alfabeto del yine elaborando un documento preciso; b) visitar las comunidades nativas Yine clave²⁷ para la normalización del alfabeto; c) coordinar con las organizaciones del pueblo; d) definir la organización del taller, sus aspectos logísticos y el lugar en donde realizarlo, se sugirió la idea que fuera en la CN Miaría por ser la que más cuenta con docentes Yine y se enseña a leer y escribir en la lengua, además de contar con más ancianas/os; e) identificar los medios más efectivos para la convocatoria al taller de normalización. En tal sentido se visitaron las comunidades nativas Yine del Bajo Urubamba con la misión de informar a los interesados, impulsando así un proceso participativo para la normalización del alfabeto y las normas de escritura de la lengua yine.

²⁷ En las que de alguna manera se viene aplicando la Educación bilingüe.

También se coordinó con las autoridades educativas correspondientes adonde se encuentran las instituciones educativas Yine: la Dirección Regional de Educación de Ucayali, la Unidad de Gestión Educativa de Atalaya, de la RESSOP en Sepahua; y también con el Prof. Timoteo Díaz, especialista de la UGEL de La Convención. Después se informó y coordinaron acciones para el taller de revisión del alfabeto con las organizaciones indígenas: María Urquía, Presidenta de la FECONAYY; Daniel Marsano, Presidente de la OIRA; el primer regidor de la Municipalidad Distrital de Atalaya, Rodolfo Sebastián. También se coordinó con los profesores Yine de la Asociación de Profesores Bilingües Yine Yami (APROBY), la Asociación de Profesores Bilingües APROBIBAU y la Organización de Profesores Bilingües de Atalaya (ORPROBIAT). Se visitaron un total de 12 comunidades nativas Yine. La reacción de la población Yine, ante la propuesta de la revisión colectiva de su alfabeto, fue óptima, así como también la proyección de elaboración de materiales educativos modernos para los niños/as Yine. A. Smith recogió más de tres agradecimientos de gente mayor, por llegar a “rescatar” la educación en su propia lengua. No hubo ni una sola persona entrevistada, consultada o saludada, que no mostrara buena intención ante la revisión del alfabeto, incluso para que se realizara en Miaría. De parte de los docentes, también hubo interés por participar en el taller de normalización del alfabeto, y muchos de ellos se comprometieron a participar, aun en el caso que la comunidad no los eligiera como representantes. Como comentario adicional, añadiremos que los profesores/as de la RESSOP, o sea de las escuelas cercanas a Sepahua, van mostrando entusiasmo por implementar en sus escuelas la Educación intercultural bilingüe; incluso algunos de ellos mostraron actitud para reaprender su lengua. Una protagonista clave para facilitar todo este proceso fue la Prof. Delia Torres Zumaeta, quien en esos momentos era la única especialista Yine en la UGEL Atalaya.

LA NORMALIZACIÓN DEL ALFABETO DE LA LENGUA YINE

Habiendo informado a los actores, se definió la organización del “Taller para la Normalización del Alfabeto y Normas de Escritura de la Lengua Yine”, nombre que fue traducido como “Tsrú Gapatjeru wa Retikol-



patka wa Tokanchi Gimatikolupa Wane Pnute Girixpoko Yonatkotanu Rixyawakpotuko wa Yineru Tokanu”, que se realizaría en la CN Miaría.

La gran reunión del pueblo Yine, se realizó en la CN Miaría del 8 al 11 de noviembre de 2007, convocó a 93 representantes de 28 CCNN Yine de los ríos Bajo Urubamba y Cushabatay. Fueron 72 los participantes que llegaron a Miaría para el taller, los que representaban a delegaciones de cerca del 80% de las comunidades nativas del pueblo indígena Yine, de la cuenca del Bajo Urubamba y Cushabatay; profesores bilingües Yine de larga trayectoria, ancianas/os, líderes/as de las organizaciones comunales y de base, profesores especialistas Yine de las UGEL que corresponden a la mayoría de instituciones educativas yine (Atalaya y La Convención).

En las discusiones sobre el alfabeto y las imprecisiones gramaticales, fueron sólo los yinehablantes quienes participaron, A. Smith facilitó, moderó e intervino sólo para aportar sobre aspectos de la lengua, descritos por Matteson (1963), Nies (1986) y Urquía (2006) en sus publicaciones. El taller se desarrolló en lengua yine casi en su totalidad, por ello representó un mecanismo de transferencia de poder a los hablantes sobre las decisiones de su propia lengua. Impulsando así el avance de la Educación intercultural y bilingüe en el pueblo Yine.

En la primera parte, los participantes agrupados trabajaron sobre la validez utilitaria de cada grafía y también de las normas de escritura. Por más de dos días efectivos este pueblo indígena representado en sus delegadas/os, analizaron y debatieron sobre su alfabeto, grafía por grafía. En función a la intervención de los representantes, se fue avanzando hacia el consenso del alfabeto yine, y la regulación de sus normas de escritura. El taller resultó más bien de revisión de su alfabeto²⁸ y se logró un acta que reafirma la vigencia del mismo.

Durante el evento, hubieron participantes que se vieron en la libertad de apoyar activamente en la facilitación: Daniel Urquía Sebastián, Rittma Urquía Sebastián y Gerardo Díaz Sebastián.

²⁸ Al respecto nos ha llegado la referencia de una tesis de lingüística (licenciatura) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que da cuenta de la vigencia del alfabeto de la lengua Yine; corresponde a Marco Pinedo (2008).

También se dio la iniciativa de parte de Raquel Urquía Sebastián, de ubicar a los/as ancianos/as en una mesa delantera, para ser consultados sobre las dudas en cuanto a la originalidad de las palabras, y la redacción gramatical del yine.

En un segundo momento del evento, se promovió la reflexión sobre el proceso histórico y cultural del pueblo indígena Yine, para lo cual el A. Smith realizó una charla participativa. En la tercera parte, se construyó un Plan de desarrollo de la lengua. En este planeamiento se definieron objetivos y acciones, así como la propuesta de personas que conformarían un Consejo para mantener la originalidad de la lengua yine.

Después, ya estando los participantes informados del proceso de elaboración de materiales educativos²⁹, se propuso elegir al equipo regional para tal fin. Para ello se recomendó que cada uno de los docentes a elegir, fueran personas que representaran las situaciones de la lengua yine (las que corresponden a zonas definidas en la cuenca del Bajo Urubamba); también que no fueran el mismo grupo visible de docentes Yine, sino que se diera oportunidad a nuevos docentes que vienen demostrando capacidad y esfuerzo en la educación y compromiso con la cultura de su pueblo. No se planteó la participación en el equipo de representantes de Madre de Dios y Cushabatay, sobre todo por el difícil acceso con esas zonas. Finalmente se pidió a la asamblea que se tenía que pensar en que el equipo debería estar conformado por ancianas/os, quienes son los que mantienen la originalidad de la lengua y cultura Yine. A partir de estas pautas se eligieron 15 personas, de las cuales son 12 docentes y 4 ancianos/as, para el caso de éstos últimos, se decidió que sus puestos serían de participación voluntaria, y dada la situación, coordinada con el Consejo de la lengua yine. Además cada una de las tres organizaciones designó un representante para este equipo. Cabe indicar que en este equipo hay un participante que pertenece a la parcialidad Manchineri,

²⁹ Parte de la estrategia del Proyecto EIBAMAZ es desarrollar capacidades locales en la producción de materiales en lengua indígena, para ello considera la conformación y capacitación de un equipo de producción de materiales educativos en lengua yine, que se encargue tanto de la elaboración de material didáctico, como de la promoción del desarrollo de la lengua.

y otro es Yine del Manu. De manera que el Equipo Regional para la Producción de Materiales Educativos en Lengua Yine, está conformado por 19 miembros, como se aprecia en el cuadro siguiente:

EQUIPO REGIONAL DE PRODUCCIÓN DE MATERIALES EDUCATIVOS YINE	
NOMBRES	COMUNIDADES / ORGANIZACIONES
1. Adela Brañez Zumaeta	Centro Pucani
2. Adilia Zapata Cesareo	Nuevo Belén de Huao
3. Alberto Coquinchi Laureano	Puija
4. Alfonso Urquía Sebastián	Bufo Pozo
5. Alfredo Díaz Mozombite	Ramón Castilla
6. Daniel Urquía García (a)	Miaría
7. Daniel Urquía Sebastián	Yarinacocha
8. Delia Eni Torres Zumaeta	UGEL Atalaya
9. Eloy Pablino Lizardo	San Fernando
10. Gerardo Díaz Sebastián	Puija
11. Inés Cushichinari Ponciano (a)	Miaría
12. Juan Sebastián Sandoval (a)	Miaría
13. Lidia Cushichinari Etene (a)	Sepahua
14. Manuel Sebastián Manchinari	FECONAYY
15. Nora Rengifo Pacaya	OIRA
16. Rosa Mercedes Ampichi Federico	Sensa
17. Segundo Balvino Torres Cahuasa	UGEL Atalaya
18. Segundo Francisco Saavedra Payahua	OIYPA
19. Teresa Sebastián Sandoval	Miaría

(a) Son ancianos y ancianas cuya posición en el equipo irá variando, de acuerdo a su disponibilidad, para participar en los talleres sucesivos de elaboración de materiales educativos.

En el proceso de revisión del alfabeto y las normas de escritura, se encontraron las siguientes observaciones:

1. La pronunciación del nombre de las letras del alfabeto yine, fue un tema que tomó mucha discusión, pero fue superada al reflexionar que no tiene incidencia directa en la escritura.
2. La /g/ que antes de /j/ y /k/, se pronuncia como /n/ y para algunos causa confusión al escribir con /g/ y no con /n/, no hubo intención de variar al demostrarse que no se pronuncia estrictamente como la /n/.
3. La inclusión de la /ñ/ por la existencia de algunas palabras en la variación lectal de Cushabatay y aparece también en la que se prestan del castellano, esta propuesta no tuvo mayor atención y se desestimó.
4. La construcción gramatical básica de la lengua yine es: verbo – sujeto – objeto. Actualmente se viene redactando sujeto-verbo-objeto, lo que denota una interferencia por el contacto con el castellano; aunque existen casos en los que sí se da s-v-o, pero no son los representativos.
5. El conector: *ga wa*, muchas veces se escribe como una sola palabra (*gawa*), lo correcto es que debería ir siempre separado: *ga wa*. También se observa descuido en el uso de la coma.
6. Quedó en duda, y como tal, para objeto de investigación, el uso del guión entre palabras. No se estableció si esta se utiliza sólo en casos de contracción gramatical, o para palabras compuestas.
7. Se trató, aunque sin menor énfasis, de las variaciones lectales que se dan entre los del Cushabatay, Manu y Bajo Urubamba. Por ejemplo, la pronunciación de la palabra *jinri* (aguaje) presenta hasta cuatro variedades; el sustantivo “isula”, tiene dos pronunciaciones: *manaji* y *manaji*.
8. También se identificó que hay palabras antiguas (originarias) que se vienen reemplazando por construcciones modernas, aunque de la misma voz del yine: *goprikananuko* / *goprikatka-ni* (amanecer).

Finalmente, hay que añadir que los representantes de las comunidades nativas Yine de la Región de Madre de Dios no pudieron llegar al taller. Por información obtenida a través de radiofonía en Miaría, a las 2 personas a las que se les financió el viaje, llegaron hasta Quillabamba, pero tuvieron que regresarse porque los derrumbes no les permitieron seguir viaje a Miaría. Es por ello que el pueblo Yine estuvo sólo representado en un 80% aproximadamente en el taller. En cuanto a la participación de representantes Manchineri de Brasil, no se logró comunicación con ellos. La participación del representante de Cushabatay fue financiada por CIMA³⁰, organización que promueve la conservación en el Parque Nacional Cordillera Azul, de donde las 2 CCNN Yine forman parte de su Zona de Amortiguamiento.

³⁰ Centro de Conservación, Investigación y Manejo de Áreas Naturales Protegidas (ONG).



Tanto en la inauguración del taller, como para la clausura, se contó con la presencia autorizada del Prof. Jaime Garavito, en representación del Director Regional de Educación de Ucayali. En una y otra oportunidad, manifestó su complacencia en apoyar este proceso hacia la oficialización del alfabeto, dado que en su larga experiencia ha trabajado con docentes yine.

Al final del taller se levantó un acta firmada de los acuerdos sobre el alfabeto y sus normas de escritura, la cual después fue canalizada al Ministerio de Educación solicitando la oficialización del alfabeto de la lengua yine, como base para el desarrollo de su producción escrita. El 12 de agosto del 2008 mediante Resolución Directoral la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural oficializó el uso de este alfabeto, de acuerdo al Acta de Miaria. Ello ha causado satisfacción y marcado un hito importante en el pueblo Yine, en cuanto a los logros que pueden alcanzar en el campo educativo, sobre decisiones de su lengua y cultura.

La clausura del taller se hizo en ambiente de almuerzo de camaradería tradicional Yine, se inició con el Himno Nacional y siguieron discursos. Después se pasó a probar las comidas que las madres de familia de Miaria trajeron para compartir. A la usanza Yine, se formó una larga cola de participantes que pasaron ordenadamente con sus platos por las ollas de comida de las señoras; al final cada persona terminó con un plato servido con las diversas comidas que se ofrecieron. Lo mismo sucedió a su momento, pero con el masato.

Después salieron tres jovencitas, ataviadas con el traje tradicional Yine de la mujer que ha pasado por el rito de iniciación, invitando su masato a los presentes y acompañadas de tres músicos: un pijuanero, uno con bombo y otro con tambor, con traje tradicional Yine, entonaron melodías yine para el baile tradicional, que fue encabezado por las jovencitas. Se dieron espacios de descanso, en donde las/os participantes cantaron canciones tradicionales Yine haciendo alusión al logro del taller. En este sentido hay que decir, y en honor a la verdad, que esta experiencia ha otorgado reafirmación a la identidad cultural del pueblo Yine, por lo menos a sus representantes y tomadores de decisión.

COMENTARIOS FINALES

- El taller se realizó dentro de los objetivos propuestos, ha marcado un hito importante para el pueblo Yine. Ello se podrá comprobar, en la medida que salgan iniciativas similares sobre otros aspectos de la cultura Yine, así como en la viabilidad del Consejo de la lengua yine; fuera del taller se habló de la organización de un evento parecido para tratar sobre los diseños tradicionales Yine (*yineru yonga*).
- El taller evidenció la necesidad de incluir en los talleres de capacitación EIB, sesiones en la propia lengua yine, para la práctica de oral y escrita, e ir mejorando en la redacción, así como en otros aspectos relacionados con el desarrollo de la lengua yine.
- Fue un acierto realizar el taller en Miaria, por ser la más representativa a la lengua y cultura Yine, en tal sentido los acuerdos poseen mayor legitimidad. Por su parte esta comunidad reaccionó muy positivamente durante todo el evento, con la cordialidad y hospitalidad que es característica del pueblo Yine.
- A partir de lo que en realidad fue, la revisión de un alfabeto que no perdió su vigencia, que por su parte posee el atributo de ser económico en el uso de las grafías, empezó a funcionar el Equipo Regional para la Producción de Materiales Educativos en Lengua Yine. Hasta ahora, enero 2009, se han realizado cuatro talleres en los que se ha desarrollado gran parte de un conjunto de materiales educativos, focalizados en aprendizaje de la lecto-escritura en yine y pretendiendo el contexto más pertinente a su conocimiento indígena. Asimismo, cabe señalar que en el segundo taller se terminó la traducción y revisión del Acta de Acuerdos sobre el Alfabeto de la Lengua Yine (Smith, 2008).

Bibliografía

- Ávarez L., R.
1970, Los Piro: Hijos de dioses. S.E. Lima. 72 p.
- Álvarez L., R.
1984, Tsla, Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali. Ed. San Esteban, Salamanca.
- Amich, J.
1975, Historia de las misiones del convento Santa Rosa de Ocopa. Ed. Milla Bartres. Lima.
- Camino, A.
1977, Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana. Amazonía Peruana, CAAAP Vol. I, N° 2, Lima.
- Dávila, C.
1980, Rebeliones nativas en la Amazonía peruana. En Panorama Amazónico, SEAS, UNMSM, Dic. I-V. 1-66 pp. Lima.
- GEF / PNUD / UNOPS
1997, Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos. Biblos S.A. Lima.
- Gow, P.
2001, An Amazonian Myth and Its History. Oxford University Press.
- Gow, P.
1997, O Parentesco como Consecuencia Humana: O caso os Piro.
- Huertas, B.
2002, Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad. IWGIA. Lima.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO y MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA
1951, Cartilla de Lectura 1 – 2 para Transición. Piro. República Peruana. Dirección de Educación Primaria. Superintendencia de Educación Primaria del Oriente. Zona: Selva.
- Izaguirre, B.
1919 – 1922, Historia de la Misiones franciscanas y progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Lima, 14 volúmenes.
- Kapila, S. Y Zarzar, A.
1998, En: Estudio de impacto ambiental Proyecto Camisea Lote 68. Capítulo 4. Lima.
- Macquarrie, K.
1992, El Paraíso Amazónico del Perú: Manu, Parque Nacional y Reserva de Biosfera. Jordi Blassi. Barcelona. España.
- Matteson, E.
1965, The Piro (Arawakan) Language. California University Press. Berkeley, Los Angeles.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA
1962. Gitaklu Pirana wa Prachi. Piro. República Peruana. Dirección de Educación Primaria. Superintendencia de Educación Primaria del Oriente. Zona: Selva.
- Ortiz, D.
1974 – 1975, Alto Ucayali y Pachitea. Tomos I y II. Ed. San Antonio. Lima.
- Ortiz, D.
1976, Las montañas del Apurímac, Mantaro y Ene. Ed. San Antonio. Lima.
- Pozzi-Escot, I.
1998, Multilingüismo en el Perú. CBC, Cusco.
- Raymondi, A.
s/f, "El Perú" (Itinerarios de Viajes).
- Raymondi, A.
s/f, "Viajes por el Perú". Textos escogidos y prólogo de Jorge G. Llosa. Ed. Universitaria.
- Rodríguez, L., Smith B., A., Huamán, D.
2001, Una mirada hacia el Manu. PRO-MANU. Lima.



Sebastián, J Y Morán, Z.

1998, Gwacha ginkakle, cuentos por Gwacha historia de los Yine. Libro de lectura y escritura Yine en forma de lecciones bilingües. Ministerio de Educación, Educación Bilingüe Intercultural de la selva. Yarinacocha, Pucallpa.

Sebastián, R. Y Díaz, A.

2001, Cantos de enamoramiento entre solteros en el pueblo Yine. Tesis de investigación descriptiva. ISP Bilingüe de Yarinacocha. Pucallpa.

Shepard, G.

1999, Pharmacognosy and the Senses in two Amazonian Societies. Dep. Anthropology, University of California. Berkeley, Los Angeles.

Smith B. A.

2008, Informe del Segundo taller de elaboración de materiales educativos en lengua yine. Unicef – Proyecto EIBAMAZ.

Smith B. A.

2007a, Informe del Taller para la normalización del alfabeto y normas de escritura de la lengua yine. Unicef – Proyecto EIBAMAZ. Nov.

Smith B. A.

2007b, Informe de la visita de reconocimiento a las comunidades nativas Yine del Bajo Urubamba. Unicef – Proyecto EIBAMAZ. Oct.

Smith B., A.

2003, "Del ser Piro y el ser Yine, apuntes sobre la identidad del pueblo indígena Yine" en "Los pueblos indígenas de Madre de Dios - historia, etnografía y coyuntura" (127 - 143 pp). Huertas, B. y García, A. (Edit.). FENAMAD y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). 399 p.

Smith B., A.

1989, Yine Manu-gajene, reseña histórica sobre los Piros del Manu (inédito).

Solis F., G.

2002. Lenguas en la Amazonía Peruana. FORTE-PE. Lima.

UNICEF / Terra Nuova / PUCP

1999. Tsamaren, con todo orgullo –viaje a la Amazonía mágica. CD Rom. Lima.

Urquía Sebastián, R.

2006, Yine. Ilustraciones fonéticas de lenguas amerindias. Ed. Stephen A. Marlett. Lima: SIL International y Universidad Ricardo Palma.

Varese, S.

1973, La sal de los cerros. Retablo de papel, INIDE. Lima.

Wiener, Ch.

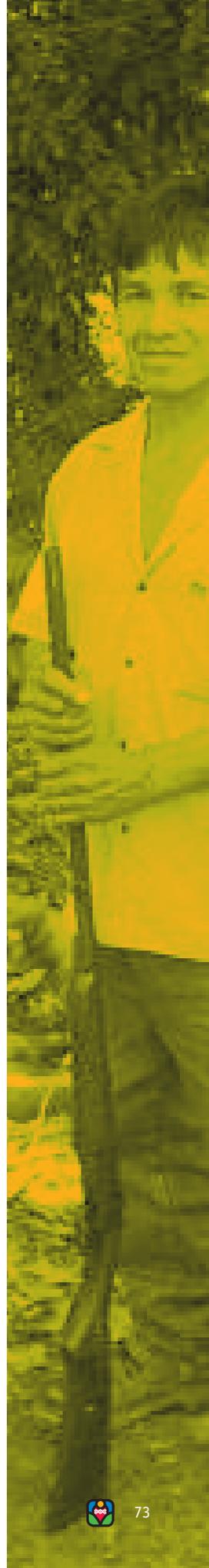
1993, Perú y Bolivia, relato de viaje. Inst. Francés de Est. Andinos – UNMSM. Lima.

Wise, M.R.

1986, Tokanchi gikshijikowaka-steno. Diccionario piro. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.

Zarzar, A.

1983, Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali. CIPA. Documento No.5. Lima.



RÉPLICA DEL INDIO A UNA DISERTACIÓN LADINA

ANTONIO POP CAAL
(Q.P.D.)





PRESENTACIÓN DE LA RÉPLICA DE DON ANTONIO POP CAAL (1941-2002)

COORDINACIÓN EJECUTIVA REGIONAL DE EIBAMAZ

A continuación presentamos la ponencia del intelectual indígena Antonio Pop Caal de origen Maya Q'eqchi. La ponencia se realizó en 1974 en el XLI Congreso Internacional de Americanistas realizado en México, convirtiéndose en el primer discurso indígena que “desde su propia voz” abrió el debate sobre la cuestión étnica. Antonio Pop Caal analizó la explotación agraria y la dominación ideológico-política ejercida sobre los pueblos indígenas y, al mismo tiempo que denunció estos hechos, también reclamó la revalorización de la cultura y civilización maya. Connotados académicos nacionales e internacionales estudiosos de la cultura maya lo consideran como “*el patriarca del pensamiento político maya contemporáneo*”.

Los pensamientos de Antonio Pop junto con el de otros académicos indígenas que siguieron su pensamiento social se constituyeron posteriormente en la base del diálogo y la discusión sobre la naturaleza de la nación multiétnica, plurilingüe y multicultural de Guatemala. Reconocidos en la Constitución Política de 1985 fueron la base del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmados en 1995, en el marco de los acuerdos de Paz Firme y Duradera en Guatemala.

Treinta y cinco años después de que los planteamientos de Pop Caal se hicieran públicos, muchas cosas han cambiado en el aspecto político en Guatemala. Sin embargo, el reclamo por los derechos a la tierra, la salud, la educación y el desarrollo permanecen en el tiempo y en el espacio. Son la búsqueda de la justicia, la eliminación de la discriminación y el racismo lo que mantiene vigente las ideas de Pop Caal.

He aquí el texto de Antonio Pop Caal que el Programa Regional EIBAMAZ reedita para seguir promoviendo la eficacia de los contenidos de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. A la vez que motiva –sin importar la cultura, la lengua y la religión que tengamos– la búsqueda de la superación de las desconfianzas y estereotipos para empezar a respetar nuestras diferencias y celebrar la unidad en la diversidad.



"Nosotros no tenemos ningún problema con respecto a que nos llamen "indios". Sabemos que es un vocablo que se nos aplica por pura equivocación y que tal vocablo existe como un "fetiché" con carácter infamante para quienes nos lo aplican, pero nosotros lo hemos aceptado y nos honra más que nos denigra".

RÉPLICA DEL INDIO A UNA DISERTACIÓN LADINA³¹

ANTONIO POP CAAL
(Q.P.D)

En el mundo de los ladinos³² no sólo se está poniendo de moda, sino sobre todo se ha vuelto motivo de negocios, hablar, discutir, escribir, pintar, y hasta escenificar los temas de la vida indígena.

Estoy seguro de que las personas que hablan, escriben y pintan sobre estos temas, desconocen en primer lugar los núcleos en donde se asientan cada uno de los grupos indígenas del territorio nacional; más aún, estoy seguro que ellos no hablan ni siquiera uno solo de los idiomas nacionales indígenas que se hablan en la República.

Para conocer profundamente la idiosincrasia de un pueblo y hablar de él, es indispensable conocer, en el pleno sentido de la palabra, el medio más peculiar de su comunicación espiritual, que es la lengua. Quienes desconocen este medio de comunicación del indio, y más aún, quienes estén atrapados por los prejuicios de que todo lo indígena posee minusvalía, ni siquiera deben hacer intentos de disertar sobre nuestros temas indígenas. Los únicos autorizados en esta materia somos nosotros.

³¹ Esta reproducción es posible, gracias a los colaboradores de la Revista B'aqtun, Despacho de la Red de Comunicadores Sociales por la Interculturalidad, número 9, 2003.

³² Ladino es el mestizo-criollo que ostenta el poder del Estado en Guatemala.

Decir, por ejemplo, que no existe cultura indígena, sino mestiza, formada históricamente en condiciones de dominación y asegurar que en cuatro siglos de colonización, el elemento maya ya no juega absolutamente ningún papel en la vida actual del indio, defender estas falsedades, es volver a ratificar la ignorancia y los prejuicios de quienes se atreven a lanzar estas afirmaciones. Nos gustaría que ellos platicaran con el lingüista Adrián Chávez, un indio quiché que se ha dedicado no sólo al estudio de la cultura maya y sus repercusiones, sino sobre todo a la traducción fiel del documento más antiguo de la cultura maya, el Pop Wuj.

Además, nos gustaría que al menos leyeran algunas de las obras que sobre los mayas ha realizado el etno-historiador europeo, Rafael Girard: *Los mayas eternos*, *Los mayas, su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*, *La misteriosa cultura olmeca*, etc. (estos libros se pueden encontrar en las librerías de la capital). En estas obras se da a conocer el indio maya en su aspecto más ignorado, el aspecto espiritual y cómo actualmente sigue viviendo en continuidad con su pasado.

Nuestra actitud psicológica, nuestro estilo de vida no ha variado esencialmente a través de los siglos, e incluso a través de las contingencias históricas, a veces trágicas como la invasión pipil o el impacto de la conquista española. Nuestro extraordinario conservatismo en la tradición, conservatismo que para quienes nos ven desde afuera y con mirada superficial, no es más que fatalismo y apatía, resignación a nuestra condición triste de inferioridad; sin embargo, tal actitud obedece a nuestra cultura formada en moldes míticos inmutables. Estos mitos forman la base subconsciente de nuestro pensamiento y de nuestras tradiciones, y satisfacen plenamente nuestros anhelos espirituales y materiales. Del cristianismo, por ejemplo, no hemos asimilado más que aquellos valores que nos interesan y más se adaptan a nuestra manera de ser y pensar. Los ladinos que contemplan con mirada curiosa los ritos del *Máximón*, se escandalizan y santiguan porque no son capaces de penetrar profundamente el significado que estas ceremonias representan para nosotros.

Quien observe sin prejuicios nuestra convivencia y relaciones sociales en nuestras comunidades, en el seno del hogar, en las reuniones o en



los cónclaves, y quien observe nuestra espiritualidad en los patéticos coloquios con la divinidad y con los antepasados, comprenderá la fe profunda entre el dominio de nuestro espíritu con nuestro actuar humano.

Algunos antropólogos que nos han tratado bastante de cerca destacan así nuestras cualidades tradicionales: convivencia armónica, autodominio, altruismo, amor a la justicia, a la verdad, al trabajo, al respeto ajeno, cumplimiento de los deberes, disciplina obediencia y veneración a los mayores (ancianos, dirigentes, abuelos, padres), no sólo en función de la jerarquía, sino sobre todo por ser ellos los trasmisores de la educación.

Edith Recourat manifiesta que:

Al observar al indio notamos ante todo la unidad de su comportamiento desde la cuna: sus bebés no lloran, sus chiquillos ayudan a los mayores, sus adultos limpios, recatados, corteses. Los ancianos son respetados y los principales son las pruebas vivientes del poder ejercido por la edad y la jerarquía. En todas las situaciones, la familia indígena es discreta, de modales y de porte impregnados de dignidad. En fin, lo que llamamos "educación". Sin saber cómo lograr su aplicación en nuestro mundo civilizado, se aplica constantemente en todas las edades de la familia indígena. Estas afirmaciones son comunes a los investigadores y etnólogos (publicado en EI Imparcial, Guatemala 19 de junio de 1961).

El doctor Jorge García Granados, hombre público guatemalteco, internacionalista y conocedor de la realidad social del país, a pesar de ser ladino, reconoce también que *"es un error **ladinizar** al indio, quien con su admirable respeto a la ancianidad y a sus milenarias instituciones, capaces de actualizarse con edificante proyección futura, está muy por encima de la superficialidad cultural del ladino"* (discurso pronunciado en la ceremonia de graduación de alumnos del SFEI. Reproducido en Diario La Hora, Guatemala, 31 de diciembre de 1960).

Si hablamos de nuestra cultura y de nuestras cualidades, no intentamos de ninguna manera invertir los términos morales de la dicotomía ladino-indio, trasladando esas virtudes que supuestamente han sido

de los ladinos para aplicarlas a nosotros, como un juego entupido. Nuestra intención es solamente dar a conocer al mundo lo que somos y valemos, atajando así la desvirtuación de la conciencia nacional con respecto a nosotros, creada por la discriminación racial.

Cuando traemos aquí a relucir claramente la discriminación racial en Guatemala, lo hacemos con conocimiento de causa, a través del minucioso análisis histórico de la permanente dominación colonial. No se trata, pues, de que los sociólogos y antropólogos guatemaltecos hayan inventado estas ideologías raciales para destruir o liberar al indio y que estos mismos científicos sociales no hayan podido desembarazarse de la carga de sus ideologías racistas. Toda ideología racista elaborada por un grupo social entra a pertenecer al nivel de superestructura de la sociedad. Y es bien sabido que tal superestructura es la explicación o la justificación de los fenómenos que se suscitan dentro de la realidad social. Así que estas ideologías raciales de sociólogos y antropólogos no pudieron nacer más que a posteriori.

La conquista española y la situación colonial permanente en la sociedad guatemalteca, no solamente ha sido simple contacto entre dos culturas heterogéneas, sino que consistió en el establecimiento de un sistema de dominación integral (política, administrativa, religiosa, cultural) por parte de una minoría en dependencia con la metrópoli, sobre una mayoría autóctona. Tal situación colonial ha sido permanente desde la llegada de los españoles hasta nuestros días, esta dominación de la metrópoli ha sido ejercida primero por los españoles, posteriormente por los ingleses, franceses, alemanes y, finalmente, norteamericanos, quienes culminan con el proceso de colonización. Por esta situación de dependencia se ha mantenido en crisis constante a la sociedad guatemalteca, tanto más cuanto que el país se ha vuelto un verdadero negocio de un puñado de terratenientes, banqueros, comerciantes, que, al mismo tiempo que arrebatan la riqueza nacional de manos de los indios y los ladinos pobres, la entregan a manos extranjeras de "intermediarios" en la economía colonial.

Analizando detenidamente esta dominación integral que ha ejercido y sigue ejerciendo el grupo dominante sobre el autóctono, se la puede estudiar desde distintos aspectos:



1. En primer lugar, se da la explotación agraria que se realiza inicialmente por el violento despojo de la tierra de manos de los indígenas por los conquistadores. Luego, sobrevinieron los repartimientos de grandes propiedades a los buenos servidores del rey y a los elementos del clero, por ser éstos el aparato espiritual que ayudaba a mantener y a justificar la explotación. De esta forma, se establece la estructura mini latifundista que sigue reinando en Guatemala y que ha creado una polarización extrema entre los grandes poseedores ladinos y los indígenas desposeídos. Esta explotación permanente condujo a muchos de los indígenas a las "zonas de refugio" del altiplano occidental y norte para evadirse de la mano férrea del colonizador. Tales "zonas de refugio" son tierras inhóspitas que el colonizador ha despreciado.

Actualmente, por el fenómeno de la explosión demográfica, el ingreso per cápita del indio ya no alcanza a subsanar sus necesidades vitales en los minifundios subdivididos y desgastados, ni por el trabajo agrícola asalariado en precios de miseria, ni por la artesanía ni por el comercio. Entonces, el indio se ha visto obligado a emigrar temporalmente a las plantaciones de los latifundistas de la costa y boca costa. Alrededor de 400 mil brazos (entre niños, mujeres, y adultos) son explotados ferozmente en estas regiones y en esta época en que la Constitución proclama para los guatemaltecos la justicia y la igualdad. Constantemente mueren centenares de trabajadores intoxicados por los insecticidas o regresan maltrechos y palúdicos a sus lugares de origen. De estas muertes masivas de indios en aras de la voracidad de los latifundistas, la conciencia nacional no posee ninguna sensibilidad social.

2. Otro aspecto de la colonización es la dominación política sobre el grupo autóctono, llevada a cabo por la fuerza militar, por la legislación, por el aparato administrativo y por la educación.

En tiempos de los españoles se establecieron violentamente las "reducciones" que consistieron en la agrupación coercitiva de indígenas para la formación de los "pueblos indios". Estos pueblos dieron origen posteriormente a muchos de los municipios e incluso departamentos de la república. Tales "reducciones" se organizaron

con el objeto de mantener disponible la mano de obra indígena y, por lo tanto, permanecía siempre bajo el control del colonizador. Actualmente, el representante más fiel y continuador de este sistema de control en Guatemala es el "secretario" de la alcaldía de los municipios estrictamente indígenas en donde reina el 97% de ellos. La misión que desempeñan los "secretarios" consiste en mantener una especie de "espionaje" constante del grupo dominante sobre el dominado. De aquí surgen los mecanismos viciados en los procedimientos políticos y administrativos, en los cuales las maniobras ejercidas por ellos confluyen en beneficio de los ladinos.

La legislación guatemalteca de corte liberal-capitalista, fundada sobre la piedra angular e inmutable de la "propiedad privada", se mantiene al servicio del dominador. "El propietario tiene derecho de defender su propiedad por los medios legales y de no ser perturbado en ella, si antes no ha sido citado, oído y vencido en juicio." Así reza el artículo 468 del Código Civil. Ahora me pregunto: ¿quiénes son los propietarios de la riqueza nacional y quiénes los aplicadores de la legislación? No somos precisamente, los indios. Es verdad que también existe un sinnúmero de ladinos empobrecidos, pero tal pobreza no depende de nosotros, sino de la estupidez de los mismos ladinos, quienes no han sabido conservar la riqueza nacional para sí mismos, sino que la han cedido para el enriquecimiento de las arcas extranjeras.

Otra de las monstruosidades de la legislación guatemalteca aparece en el artículo 2 del Decreto 1762 de la Ley del Organismo Judicial. Dice así "contra la observancia de la ley no puede alegarse ignorancia, desuso, costumbre o práctica en contrario". Este artículo está en abierta contradicción con el principio de la legalidad *Nullum crimen, nullum poene sine lege*. En un país donde reina el analfabetismo, y más aún en un país donde se hablan idiomas distintos del castellano, esa ley no puede existir, y, si no existe ley tampoco pueden existir las figuras delictivas, ni mucho menos la sanción. Sin embargo, las leyes se aplican contra los indios, simplemente porque contra la observancia de la ley no puede alegarse ignorancia de ella misma. Véase el análisis minucioso que Rolando López Godínez presentó



para recibir el título de Abogado y Notario en sus tesis *La ignorancia e incomprensión de la ley penal en el medio indígena guatemalteco*.

La educación en Guatemala está concebida también bajo el signo de la discriminación racial, al desconocer e intentar la aniquilación de la cultura autóctona. En Guatemala, el mayor ejemplo de esto es la desafortunada política de castellanización desplegada por todos los gobiernos; esta política es la prueba fehaciente de la discriminación racial violenta en forma cultural. La igualdad de derechos proclamada por la Constitución en el Artículo 43 no se escribió para los indios guatemaltecos. Sin embargo, nuestra cultura tiene los mismos derechos de mantenerse en las áreas indígenas, de igual manera que se mantiene la cultura nacional-occidental en las áreas ladinas. Nosotros tenemos y exigimos un derecho completo para que se use nuestra lengua en las escuelas, iglesias, tribunales en donde tienen asiento la mayoría indígena.

3. Finalmente se puede hablar de una dominación ideológica que no es otra cosa que la justificación mental de la discriminación racial y de todos los atropellos realizados por conquistadores y colonizadores sobre el grupo indígena.

Es bien conocida, en los albores de la colonia, la política de "pacificación" que las iglesias europeas inventaron para justificar la crueldad de la conquista y de la colonización. Surgieron las ideas de "convertir", "civilizar", "salvajes" e "idólatras" y hasta se puso en tela de juicio la realidad humana del indígena y los teólogos se debatieron en disquisiciones filosóficas para dilucidar este difícil problema. *Halámosle gran número de libros de esas letras, y porque no tenían cosas que no tuviesen superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos* (cursivas nuestras). Este fragmento de la obra **Relación de las cosas de Yucatán** escrita por el fraile español Diego de Landa, es tan significativo no sólo para manifestar la elevada civilización del pueblo maya, sino sobre todo para poner de manifiesto la estupidez de los españoles al destruir estos valiosos documentos escritos.

Toda la literatura guatemalteca creada desde entonces hasta nuestros días, no ha servido más que para justificar esta discriminación

racial. Un ejemplo muy elocuente en el vocabulario ladino es la palabra muy usual de "indito", que connota esa gran carga de racismo.

La contraposición conceptual ladino-indio ya ha echado raíces en la sociedad y ha cobrado "vida propia", convirtiéndose en un "fetiche" que determina, por ejemplo, la angustia que cunde en el ladino al percibir las contradicciones creadas por el mismo, y entonces, al no poderse identificar como ladino ya que este no es más que un ser cuya existencia ambigua no alcanza una cifra sino apenas de 400 años, busca desesperadamente un apoyo en las hondas raíces de los mayas. Sin embargo, nosotros ya no estamos dispuestos a ceder un ápice de nuestra identidad.

El indio también ha sufrido esta enajenación creada por el "fetiche" ladino-indio. Pero, entiéndase bien, esta traumatización la ha padecido solamente el indio ladinizado, aquel que no soporta la carga de menosprecio y no sintiéndose capaz de superar su complejo de inferioridad, se introduce y se pierde en la masa ladina para olvidar allí su condición de indio, tratando de olvidar su lengua materna, cambiando su apellido, rompiendo con nuestras tradiciones de endogamia; si hasta se aplicaría de buena gana cirugía plástica para cambiar su cara de indio y su pelo rebelde. Este indio sí que está terriblemente traumatizado, pero no el indio real y puro.

Nosotros no tenemos ningún problema con respecto a que nos llamen "indios". Sabemos que es un vocablo que se nos aplica por pura equivocación y que tal vocablo existe como un "fetiche" con carácter infamante para quienes nos lo aplican, pero nosotros lo hemos aceptado y nos honra más que nos denigra. Todo pueblo tiene una expresión especial para denominar a otro pueblo distinto. Nosotros mismos, dentro de nuestra raza, hemos buscado denominaciones peculiares para llamar a los distintos grupos; así por ejemplo, decimos *quiches, kekchis, cakchiqueles*, etc. A nosotros como grupo étnico americano, nos llamaron equivocadamente indios, pues así lo hemos aceptado, y tal actitud de identificación no significa más que un reto para los ladinos.

Nosotros no tenemos ningún reparo en hablar claramente de la discriminación racial. Es el ladino quien pretende encubrir y poner un velo sobre el problema, no porque esté convencido de la inexistencia



de la discriminación, sino porque tiene miedo de que al poner el dedo en la llaga nacional se susciten los conflictos entre ambos grupos. Es el miedo inconsciente que también sintió el español al vivir obsesionado con la idea de que los indios, tarde o temprano bajarían de las montañas y masacrarían a sus explotadores. Esta sensación de temor en el ladino le hace buscar desesperadamente la forma mágica para pulverizar al indio. Se emiten decretos de latinización masiva de pueblos indígenas, se despliega una política integracionista, se crean programas de castellanización, se implantan los sucios programas de planificación familiar que han hecho estragos en la raza indígena al atajar coactiva e impunemente millares de vidas humanas. En el aspecto del afán del ladino por desintegrar al indio, podemos citar los datos significativos del censo de 1964. Los censantes catalogaron la población guatemalteca de esta forma:

POBLACIÓN TOTAL			
No indígena	56.7%	Indígena	43.3%

Este censo, como todos los anteriores carece de fundamento científico, pues descansa sobre una ideología racista. Para discernir, por ejemplo, si una persona era o no indígena, se utilizó un sistema totalmente subjetivo. Así dice el Manual del empadronador, p. 62: "*deberá tomarse la estimación social y apariencia*" y figuran frases agresivas e insultantes para el indio: "*preguntar a la persona de la casa quien es el individuo del servicio doméstico*". Es de observar que cuando no se quiere abrir diálogo con una persona es porque se teme una respuesta que pueda despertar un conflicto entre ambos. Por eso se prefirió no interpelar al indio. Otro de los métodos utilizados para discernir si una persona era o no indígena, consistió en la apreciación de la apariencia externa del individuo. Si calzaba zapatos, si hablaba el castellano, si se había despojado del traje típico, entonces a ese individuo había que tomarlo como ladino. Evidentemente, a miles de indígenas nos introdujeron en la masa de ladinos sin preguntamos siquiera por nuestra identidad. La población indígena resiste desde hace más de cuatro siglos la destrucción que le ha impuesto el proceso colonial. Sin embargo, la

población se ha mantenido incólume y permanecerá indestructible porque conserva, a pesar de la dominación y la pobreza, su dignidad. Prueba irrefutable de ello es que se ha rechazado constantemente ese mito de la **ladinización** que los gobiernos nos han venido prestando coercitivamente a través de sus aparatos represivos e ideológicos. La barrera biológica de la endogamia es la prueba final contra esta tesis de la **ladinización**. Los matrimonios mixtos son excepcionales en Guatemala y ya hemos analizado este acercamiento no del ladino indio, sino viceversa, y ya hemos dicho que son los intentos que el indio ladinizado hace por introducirse y perderse en la masa ladina, rompiendo con nuestras tradicionales costumbres de endogamia. Pero en general, la endogamia es un fenómeno casi perfecto en el país.

Insistir en el concepto de que el ladino es una especie de patrón cultural al cual todas las poblaciones indígenas de Guatemala tienen que ajustar es una manera muy burda y poco inteligente de encubrir, la idea de que sólo el ladino vale en Guatemala y que es superior al indio. Sin embargo, si analizaran ellos mismos, con sinceridad y con exactitud científica, cuál es la entidad del ser ladino, su nacimiento por la violencia del conquistador y colonizador en el estupro y violación de mujeres indias, su organización política al servicio de metrópolis extranjeras, su economía intermediaria; su legislación foránea, copia fiel de códigos extranjeros, los sistemas importados de educación, etc. comprenderían en realidad que el ideal que intentan presentarnos nada tiene de llamativo para el indio. Nosotros jamás hemos soñado en ser ladinos, y no sólo porque comprendamos la mediocridad de ellos, sino sobre todo porque estamos convencidos de nuestro valer y de nuestro porvenir. Es verdad que muchos de nosotros estamos disfrazados ya de ladinos, pero lo hemos hecho contra nuestra voluntad. De no haber aceptado este disfraz, jamás hubiéramos tenido acceso a los centros de enseñanza, a los servicios públicos.

Finalmente, hay que insistir que Guatemala, como ficción política creada por el ladino, es un país de mayoría indígena y que esta población, a pesar de los censos, va en un progresivo crecimiento, no sólo en el aspecto biológico, sino sobre todo en la toma de conciencia de su identidad.

**PASAR DEL "OREKUETE" AL "ÑANDE"
(DEL NOSOTROS EXCLUYENTE
AL NOSOTROS INCLUSIVO),
UN DESAFÍO HISTÓRICO EN PARAGUAY**

ANA MARGARITA RAMOS





PASAR DEL “OREKUETE” AL “ÑANDE” (DEL NOSOTROS EXCLUYENTE AL NOSOTROS INCLUSIVO), UN DESAFÍO HISTÓRICO EN PARAGUAY

ANA MARGARITA RAMOS ³³

INTRODUCCIÓN

El nuevo escenario político del Paraguay, representa el signo más contundente de la construcción colectiva de nuevos poderes que exceden las cúpulas partidarias tradicionales y la necesidad de cambiar prácticas excluyentes que viciaron la política y desvirtuaron la función del Estado para superar las relaciones de desigualdad que ellas generaron. Sabemos que estos cambios no son fáciles, necesitamos aprender a ver nuestro país desde otras perspectivas y reconocer a quienes estaban silenciados, compartir espacios, dar la palabra, redistribuir los recursos, en síntesis, compartir el poder.

Para los pueblos indígenas, este proceso es particularmente difícil. Si bien es cierto, hay manifestaciones de mayor sensibilidad ante la situación de discriminación que enfrentan, no hay evidencias claras de que hayamos avanzado hacia un diálogo intercultural. De hecho, nuestra sociedad mestiza, habla una lengua indígena en su mayoría (80%), pero al mismo tiempo desconoce e incluso rechaza vínculos con los pueblos y culturas indígenas.

³³ Senior Programme Assistant, UNICEF en Paraguay.



No se conoce acerca de la diversidad de los mismos, ni de sus aportes. Por otra parte, la población indígena es numéricamente pequeña, constituye el 1,7 % de la población total y en su mayor parte vive en zonas rurales.

En este artículo quisiera exponer, desde una perspectiva muy personal, los desafíos que enfrentamos hoy, el Estado y la sociedad paraguaya, en la construcción de una gestión pública que permita facilitar el diálogo entre personas y pueblos de culturas diversas y garantice el ejercicio de los derechos de todas y todos, y por tanto, la redistribución del poder. Estas líneas pretenden ser, solamente una aproximación y un aporte al debate que ya está instalado.

CUANDO LOS ANHELOS SE HACEN REALIDAD Y LOS DESAFÍOS NOS ROBAN EL SUEÑO. RESEÑAS DEL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

La búsqueda de la *tierra sin mal* tan vital en el mundo guaraní, se tradujo en el mundo mestizo de diversas maneras. Quizás en los últimos años el rostro más llamativo haya sido la búsqueda de un cambio político. Pasar de la dictadura a la democracia formal, evento que se produjo con el golpe de Estado el 2 de febrero de 1989, y posteriormente el traspaso pacífico del gobierno de un presidente “colorado”, partido que estuvo en el gobierno durante los últimos 61 años, a un presidente de otro signo político.

Contra todos los pronósticos, esto se produjo el 15 de agosto de 2007. Fernando Armino Lugo Méndez, ex obispo católico, se convirtió en presidente de la república de mano de un movimiento político denominado Alianza Patriótica para el Cambio³⁴ que congregó a diversos sectores políticos y sociales.

Más del 40 % de los votos a favor de Fernando Lugo, significó una contundente victoria electoral, que en cierto sentido expresó

³⁴ Alianza Patriótica para el Cambio, conformado por el partido liberal radical auténtico (uno de los dos partidos más tradicionales del país y segundo en caudal electoral), los partidos demócratas cristiano, comunista paraguayo, partidos y movimientos socialistas y socialdemócratas como País Solidario, Movimiento hacia el socialismo, Democrático progresista y el movimiento popular Tekojoja, entre otros.



el hartazgo popular, “*ore kueraipáma*” diríamos en el lenguaje local, y al mismo tiempo un voto a la esperanza.

Si bien es cierto, la conformación del Congreso sigue siendo muy similar al de periodos anteriores, hay cambios significativos. La misma conformación de la *Alianza Patriótica para el Cambio*, la composición del gabinete ministerial con personas de diversos sectores sociales y signos políticos distintos, y el ejercicio del poder a través de un diálogo amplio o “*ñemongetapa guasu*”, han permitido abrir el escenario político a sectores que tradicionalmente no estaban incluidos.

Sin embargo, como bien lo expresara Fernando Lugo en su discurso inaugural el desafío recién comienza. Construir la patria soñada, el *Paraguay Jaipotáva*³⁵ que se ha diseñado desde la periferia del poder, se volvió un desafío concreto y requiere cambios profundos.

“Ahora es tiempo de mirar hacia adelante y trabajar denodadamente la ingeniería colectiva del futuro del Paraguay. No será tarea fácil. El sendero estará empedrado de obstáculos que permanentemente pretenderán cegarnos con los espejismos del reciente pasado dictatorial que ha infiltrado nuestra cultura neutralizando actitudes que, sin embargo, recobramos y marcaron la victoria de abril como la capacidad asociativa, la conciencia crítica, la innegociable dignidad. Es muy importante que vuestro presidente deje en claro un dato: el cambio no es una cuestión electoral, el cambio en Paraguay es una apuesta cultural, quizás la más importante en su historia³⁶.”

Sin duda, uno de los aspectos más importantes del cambio que se menciona es la construcción de un Paraguay sin exclusiones. Esto significa dejar atrás un país donde el poder político, el bien-

³⁵ Expresión en guaraní que significa el Paraguay que amamos y anhelamos. Fue el lema de una campaña ciudadana liderada por la Conferencia Episcopal paraguaya, que se centró sus acciones en el diseño colectivo de la visión de futuro del país y la recuperación de la autoestima.

³⁶ Fragmento del Discurso Inaugural del Presidente Fernando Lugo. Asunción, 15 de agosto de 2007.

estar económico y la seguridad jurídica pertenecen a un grupo exclusivo, mientras que la mayoría hace acrobacias de equilibrista sobre la línea de pobreza. Significa que esta mayoría excluida que hoy no tiene más opciones que “rezar” pueda experimentar y, por tanto, comprender y valorar el significado de la palabra “DERECHOS”.

Pero esta mayoría excluida no es homogénea, y al enfocarnos en la policromía de situaciones, podemos ver que hay quienes corren el riesgo de ser olvidados nuevamente, porque están lejos, porque hablan distinto, o simplemente porque no queremos escucharlos.

HABLANDO DEL “ORE” Y DEL “ÑANDE” Y LA PRÁCTICA POLÍTICA BASADA EN LA ÉTICA DEL “OREKUETE”

En el idioma guaraní la primera persona plural se conjuga de dos maneras: *ore* y *ñande*. El *ore* es un nosotros que abarca solamente a los que están involucrados en el diálogo, y excluye al resto. El *ñande*, sin embargo, es incluyente, se refiere a todos y todas. José Nicolás Morínigo³⁷, sostiene que estas expresiones lingüísticas se traducen en una práctica social muy arraigada en nuestra sociedad nacional.

“El ore también puede ser considerado como una categoría social de la más antigua sociedad guaraní y paraguaya, y se refiere fundamentalmente a la creación de vínculos de solidaridad y apoyo mutuo en el grupo familiar extenso, que constituye a su vez la base sobre la que se desarrolla la comunidad. Es posible que la distinción lingüística del ñande y del ore resida en la necesidad de distinguir la identidad común nacida del uso de la misma lengua y la particularidad de las comunidades asentadas sobre un complejo sistema de relaciones de parentesco³⁸.”

³⁷ Sociólogo y analista político.

³⁸ Morínigo, José Nicolás. La práctica del orekuete como matriz de la discriminación política. Discriminaciones pp 149. Asunción, 2005.



Estas relaciones de parentesco y de amistad, siguen siendo hoy día uno de los aspectos más resaltantes de las relaciones sociales en Paraguay. Se trata de relaciones de intercambio de bienes, como también de favores de los más diversos tipos. Por otro lado, el sentido de identidad comunitaria puede darse de varias maneras, vínculos de sangre, lugar de origen “che vallegua”, la religión o compadrazgo, la pertenencia a un partido político “che correlí”.

Si bien es cierto, estas relaciones suelen ser muy positivas en el ámbito social porque genera vínculos de solidaridad y apoyo mutuo, también pueden tener incidencias negativas cuando se trasladan al ámbito político porque desvirtúan el ejercicio de la función pública y fortalecen prácticas sectarias e injustas.

“Al pasar de una praxis fundada en relaciones personales y en una ética del ore, el Estado no puede alcanzar sus fines, porque quienes lo controlan trasladan al plano político del funcionamiento del Estado no ya la praxis del ore, sino del orekuete, es decir, la radicalización de los intereses grupales por encima de los intereses colectivos. De esta forma la ética del ore, que tiene rasgos positivos en el plano de la vida social, se convierte en un referente clave de una representación ideológica, por el cual el Estado pasa a ser considerado como un instrumento al servicio de los intereses particulares. El Estado es para los/as parientes, los/as amigos/as y los/as correligionarios/as³⁹.”

Esta ética del orekuete en el ámbito político ha generado, entre otras cosas, el uso y abuso del poder público por parte de unos pocos y con ello, la concentración de la información, de capacidades y recursos en esos pequeños grupos de poder, tanto que hoy día estamos en la lista de los países con mayor desigualdad e inequidad en el mundo.

³⁹ Morínigo, José Nicolás. La práctica del orekuete como matriz de la discriminación política. En. Discriminaciones, debate teórico paraguayo. Legislación antidiscriminatoria. p 158. Asunción, 2005.

LOS EFECTOS DEL OREKUETE. LA DESIGUALDAD EN CIFRAS

Algunas consideraciones sobre los estudios demográficos y sus alcances para medir la desigualdad

El Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2008 dio cuenta de los niveles de desigualdad en el país, intentando identificar los efectos de esta desigualdad en el desarrollo humano entendido como “el proceso de ampliación de capacidades y oportunidades de las personas para vivir una vida digna, productiva y creativa⁴⁰.”

Esta perspectiva del Desarrollo Humano se basa principalmente en que las personas son el centro de las políticas vinculadas al desarrollo, pues ellas deberían buscar el mejoramiento de su calidad de vida. Esto implica además, que todas las personas puedan utilizar sus capacidades según sus deseos, de tal modo que puedan alcanzar logros valorados por ellas mismas, y puedan constituirse en gestoras de su propio desarrollo.

Por otro lado, el enfoque de Desarrollo Humano plantea una distinción entre los medios y los fines. Considera entonces que un mayor acceso y calidad en la educación, salud o empleo son instrumentos, mientras que los fines de un proceso de desarrollo son una vida más libre, digna, productiva y creativa.

Si bien es cierto, el enfoque de Desarrollo Humano amplía notablemente la perspectiva sobre el “desarrollo”, no podríamos afirmar con certeza que en su aplicación logra incorporar las perspectivas culturales de los pueblos indígenas. Por ejemplo cuando hablamos de calidad de vida ¿nos estamos refiriendo al “buen vivir” de los pueblos indígenas? ¿Estamos incluyendo la dimensión colectiva, además de la dimensión individual? Cuando nos planteamos el acceso y calidad de la educación y la salud, o el aumento de los ingresos como instrumentos para lograr el desarrollo humano, estamos considerando los criterios de calidad y pertinencia aceptables por estos pueblos, desde sus perspectivas?

⁴⁰ Informe Nacional de desarrollo Humano. Equidad para el desarrollo. PNUD. Asunción, 2008.p 23.



Para hacer un seguimiento del nivel de Desarrollo Humano de los países, se establecen los Índices de Desarrollo Humano (IDH).

“El IDH evalúa en una cifra los avances de desarrollo humano en tres dimensiones básicas: salud, educación e ingresos. Sin embargo, no refleja avances o retrocesos en otras áreas esenciales, como, por ejemplo la desigualdad en la distribución de recursos o ingresos, las libertades sociales y políticas o la protección del medio ambiente⁴¹.”

Reconociendo sus limitaciones, son herramientas que revisten importancia por diversos motivos, los políticos tal vez sean los más relevantes. De hecho, se trata de herramientas consensuadas por los Gobiernos, y su contenido tiene implicancias en las políticas públicas y suelen ser parámetros para medir el nivel de cumplimiento de las obligaciones de los Estados. Por otra parte, se constituyen en valiosos argumentos en la lucha social, en la medida en que esta información “oficial” permite visualizar disparidades y se aproxima a la descripción de la realidad que vive un país y, sobre todo, estos sectores de la población que permanecen excluidos. En este sentido, se plantean desafíos que están estrechamente relacionados con la confiabilidad de la información y la comparabilidad de los datos.

De todos modos, es necesario asumir que hay aspectos muy particulares de los pueblos indígenas que los Censos de Población y Encuestas de Hogares, no han podido relevar en toda su complejidad. Por ejemplo: Cuando hablamos de “hogares en extrema pobreza”, nos estamos refiriendo a aquellos hogares que no cuentan con los ingresos necesarios para cubrir la canasta familiar de alimentos.

Podríamos comenzar preguntándonos cómo fue definida la unidad hogar, o cómo fue calculado el ingreso cuando gran parte de la población no tienen un salario o un ingreso regular y en el

caso de las comunidades rurales, todavía la canasta familiar está constituida por frutos de la recolección, la pesca y la cacería. Podríamos preguntarnos cómo se incluyen o excluyen los bienes que provienen de las actividades comunitarias, del intercambio en la familia extensa, entre otros.

Por otro lado, podríamos preguntarnos si la pobreza, así dimensionada, nos dice algo relevante cuando muchos de los pueblos indígenas, que según nuestras mediciones podrían estar por debajo de la línea de pobreza, están ubicados en territorios con invalorables recursos naturales. En otras palabras, el nivel de ingresos ¿puede efectivamente darnos pistas acerca de las condiciones de vida de las personas?

Por supuesto, podríamos preguntarnos también qué criterios fueron utilizados para definir quién es, o no es indígena, quiénes fueron los censistas o encuestadores, si se llegó a las comunidades más aisladas, si las preguntas fueron comprendidas, si se utilizó el idioma de los interlocutores e interlocutoras, si se entendió la pregunta en el sentido en que se estaba haciendo.

Tal vez son más preguntas que respuestas, pero aún así estas herramientas tienen su relevancia y es por eso que diversas organizaciones indígenas, responsables de los sistemas nacionales de información demográfica, y agencias de cooperación internacional como la CEPAL, UNICEF entre otras, están haciendo esfuerzos por mejorarlas.

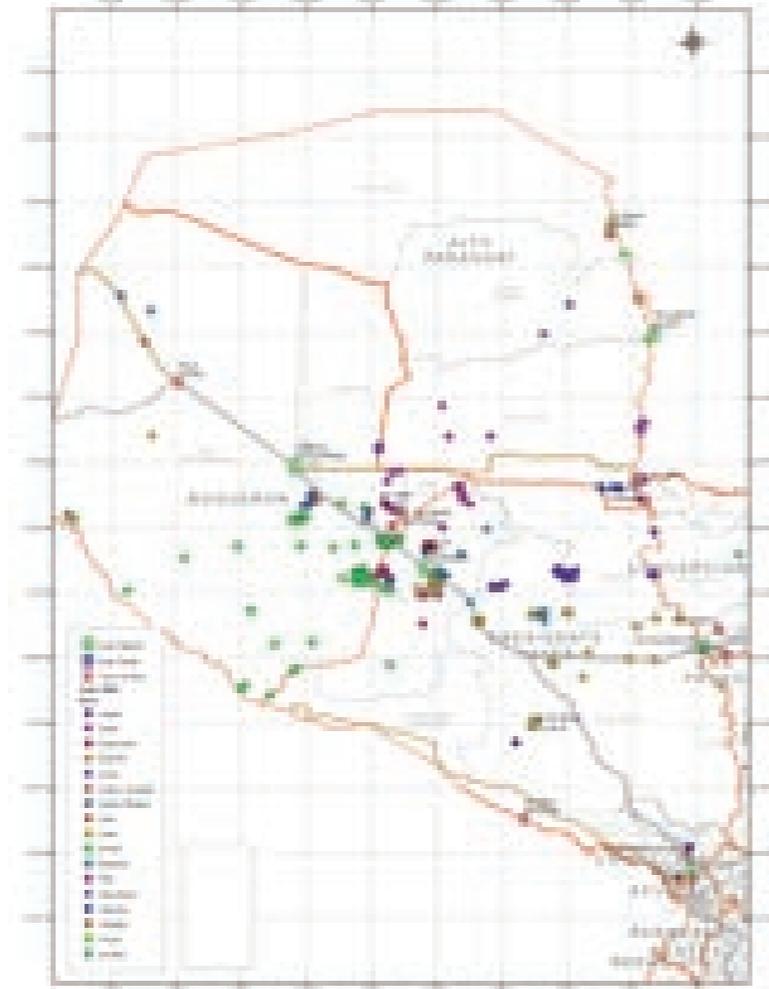
Una mirada hacia los rasgos de la desigualdad a partir de los componentes del IDH en Paraguay.

Con estas consideraciones mencionadas más arriba, presentaré algunos datos que muestran, rasgos de las situaciones de desigualdad que se viven en el país y que son mucho más profundas y complejas.

⁴¹ Informe nacional de Desarrollo Humano 2008. PNUD. Asunción, 2008. p 22.

Mapa

Pueblos Indígenas según familia lingüística



Fuentes: STP/DGEEC. Segundo Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas y Censo Nacional de Población y Viviendas 2002.

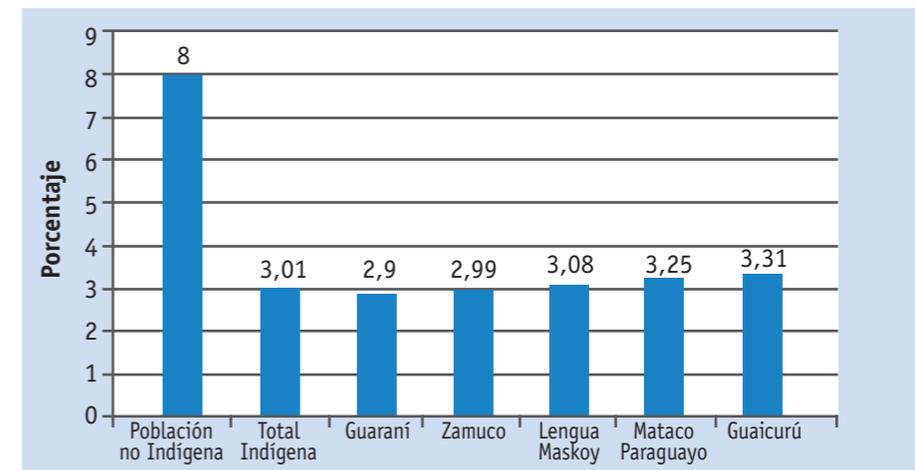
En Paraguay somos alrededor de 6 millones de habitantes, y una población indígena constituida por 108.000 personas pertenecientes a 20 pueblos diversos⁴² de cinco familias lingüísticas. La mayor parte de la población nacional (el 98%) está ubicada en la región oriental del país que ocupa el 38% del territorio nacional. La población indígena por su parte está distribuida en ambas regiones, sin embargo, las proporciones en relación a la población

nacional son muy distintas en una y otra región. Mientras en la región occidental o Chaco constituyen el 31% de la población, en la región oriental no llegan al 1%. Por otra parte la población indígena en Paraguay es eminentemente rural (92%) y muy joven, más del 50% no ha cumplido 18 años.

El Índice de Desarrollo Humano⁴³ de Paraguay fue de 0,755 en el 2005 y se ubicó en el lugar 85 entre 180 países. En el 2007-2008 ocupó el lugar 95 entre 177 países. No se cuenta con una desagregación que nos permita conocer IDH por pertenencia étnica, sin embargo, la desagregación geográfica nos permite una aproximación. Por ejemplo, en el 2006, Asunción (capital del país), tenía un IDH de 0,837, mientras que Alto Paraguay (Chaco) tenía un Índice de Desarrollo Humano de 0,679⁴⁴. Este último pondría considerarse uno de los departamentos más aislados, con menor densidad poblacional (menos de 2 habitantes por kilómetro cuadrado) y con una importante población indígena.

La educación escolarizada

Gráfico 1: Años de estudio de la población de 15 años y más de la población indígena.



⁴² DGEEC. Estimaciones para el año 2008.

⁴³ El IDH es un promedio simple de los índices de sus componentes que arroja un valor situado entre 0 (mínimo) y 1 (máximo desarrollo humano posible). Evalúa en una cifra los avances de desarrollo humano de un país o un territorio, en tres dimensiones básicas: salud, educación e ingresos.

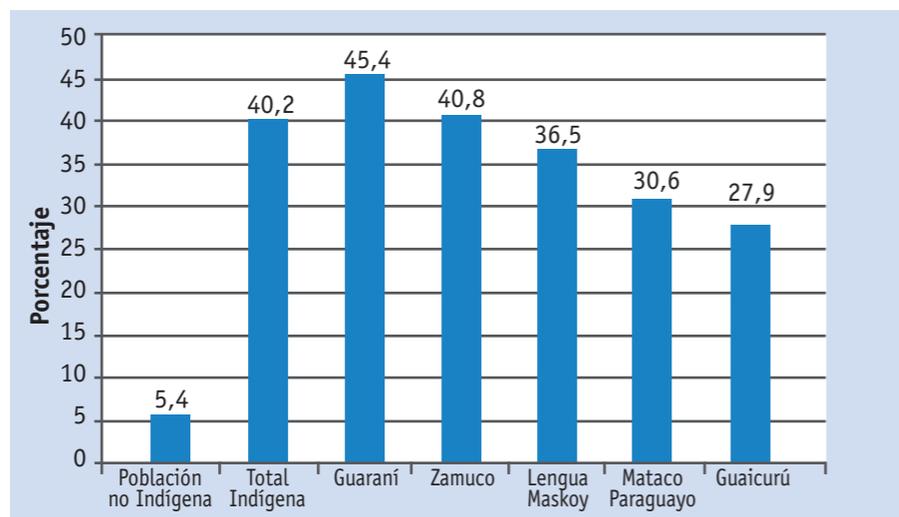
⁴⁴ Informe nacional de Desarrollo Humano 2008. PNUD. Asunción, 2008. p 23.



Las políticas educativas en los últimos años se han enfocado a aumentar la cobertura, sobre todo en poblaciones más vulnerables y han iniciado el debate sobre la calidad. Si bien es cierto, se ha logrado avanzar considerablemente en la cobertura de la educación primaria, queda mucho camino por recorrer respecto a la eficiencia del sistema en todos los niveles. Indicadores como el de retención escolar todavía mantienen asimetrías según el ingreso, lugar de residencia e idioma principal⁴⁵. Los datos del Ministerio de Educación y Cultura (MEC) muestran que de 100 niños/as de área urbana que ingresaron en 1995, sólo 45 culminaron la educación media, en áreas rurales esta cifra se reduce a 13. Las diferencias por áreas geográficas también son importantes, mientras que la retención escolar en Asunción es del 80%, en Alto Paraguay y Canindeyú oscila entre 22 y 23.

Las brechas son aún mayores cuando se comparan los promedios nacionales con los de pueblos indígenas. Por ejemplo, la población nacional de 15 años y más llega a **8** años de escolaridad en promedio, mientras que la población indígena sólo llega a **3**. Como podemos ver en el gráfico 1, estos promedios varían entre una familia lingüística y otra.

Gráfico 2: Analfabetismo en la población



⁴⁵ Encuesta Permanente de Hogares. DGEEC, Fernando de la mora, 2006.

El Analfabetismo, entendido como las personas de 15 años y más, que no han culminado el segundo grado, constituyen el 4 % en la población no indígena y el 40 % en la población indígena.

Estas cifras, como en el caso anterior tiene variaciones entre los miembros de una y otra familia lingüística.

Aunque los esfuerzos de los pueblos indígenas por incidir en la política educativa nacional fueron numerosos, recién a finales del 2008 se instaló la Dirección General de Educación Indígena⁴⁶ y actualmente se está iniciando el proceso de construcción de un modelo de educación indígena que permita el acceso de los pueblos indígenas a una educación con calidad y pertinencia, proceso que representa innumerables desafíos.

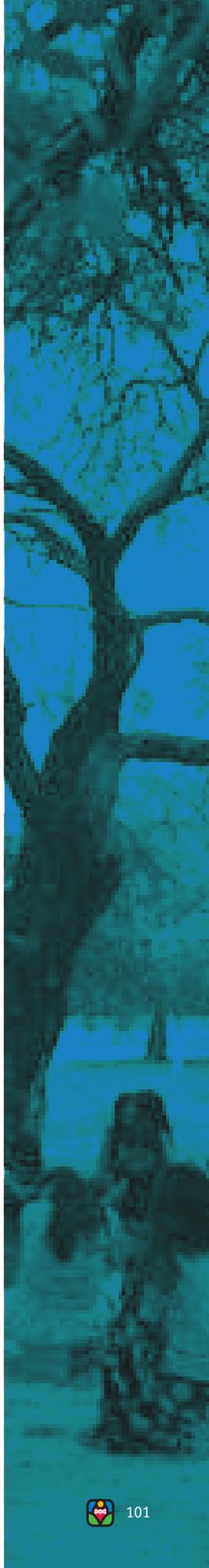
De los **900** docentes que trabajan en escuelas indígenas, **58%** son miembros de un pueblo indígena, **3** de cada **10** solamente han accedido a la Educación Escolar Básica. Los materiales didácticos en lengua indígena disponible en las escuelas en su mayoría han sido editados por congregaciones religiosas y ONGs, la producción de materiales por parte del MEC apenas se ha iniciado.

Junto a los desafíos técnicos, están los institucionales. Cómo garantizar que sean los pueblos indígenas quienes marquen las directrices de la política educativa dirigida a ellos, como articular la rigidez de las instituciones del Estado con la diversidad, la dinámica y la autonomía necesarias, cómo se obtienen las capacidades técnicas y los recursos económicos que permitan un salto cualitativo y sostenido de esta nueva política, cómo cambia los prejuicios que todavía subsisten sobre las culturas y los pueblos indígenas, al interior de las instituciones.

Acceso a los servicios de salud

Las nuevas políticas de calidad de vida y salud con equidad, pretenden abrir caminos hacia una salud pública gratuita, universal y con perspectiva integral. En este contexto, la nueva administra-

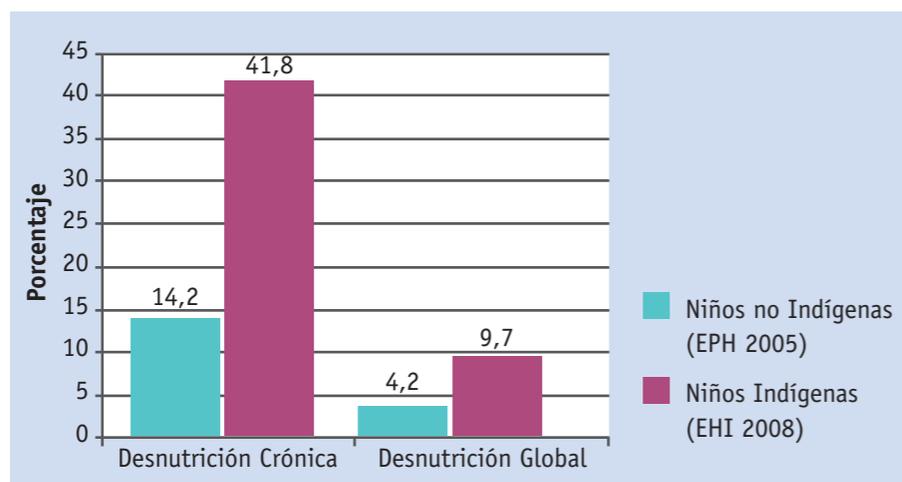
⁴⁶ La Dirección General de Educación Indígena es una institución creada por la ley 3231/07, a iniciativa de Pueblos indígenas y otras organizaciones de la sociedad civil.



ción del Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social (MSPyBS), ha incorporado en su marco normativo la política de salud para pueblos indígenas⁴⁷, y se propone avanzar hacia la implementación progresiva del mismo.

Al menos hasta el 2008, el MSPyBS no contaba con información desagregada que nos permitiera conocer el acceso de la población indígena a los servicios de salud, ni el perfil de la atención solicitada, sin embargo a partir de algunos datos del Censo Nacional 2002 y de la Encuesta de Hogares Indígenas 2008, podemos hacer algunas aproximaciones. Para tener una idea basta con mirar dos de los principales indicadores: la tasa de mortalidad infantil en menores de 1 año y el estado nutricional de niños y niñas de 0 a 5 años.

Gráfico 3: Tasa de desnutrición crónica y global en menores de 5 años



La tasa de mortalidad infantil a nivel nacional es de 21 defunciones por cada 1000 nacidos vivos⁴⁸, mientras que la tasa de mortalidad infantil indígena es en promedio 109 defunciones por cada 1000 nacidos vivos, es decir 5 veces más. Con respecto a la nutri-

⁴⁷ La Política de Salud para Pueblos Indígenas fue elaborado con la participación de organizaciones y comunidades indígenas, ONGs, e Iglesias, con el apoyo de Unicef.

⁴⁸ Menores de 1 año. DGEEC.

ción, no es menos alarmante. La tasa de desnutrición global⁴⁹ de niños y niñas indígenas de 0 a 5 años duplica la cifra nacional, y la tasa de desnutrición crónica⁵⁰ es cuatro veces mayor.

Estos aspectos mencionados están muy vinculados a factores condicionantes como el acceso a un medio ambiente sano, a una alimentación adecuada y el acceso a agua potable, por otro lado el acceso oportuno a servicios médicos pertinentes y con calidad. Por mencionar algunos datos relacionados. Solamente el 6,8 % de los hogares indígenas cuenta con agua potable, mientras que en los hogares del quintil más pobre del país accede en un 55%. Con respecto al acceso a una consulta médica, la relación es de 37 % (niñez indígena) con respecto a 61% (niñez del quintil más pobre).

Ingresos

Dos aspectos resaltantes de la realidad paraguaya y que impactan de manera directa en las relaciones de desigualdad son la excesiva concentración de la tierra rural y la concentración de los ingresos. Según el Informe de Desarrollo Humano 2008, en el año 2007, del total de ingresos a nivel nacional, el 40% estaba distribuido en el 10% de la población (con mayores ingresos), el 48% a un 50% de población (con ingresos medios) y el 12 % restante, estaba distribuido en el 40% de la población (con menores ingresos)⁵¹.

La economía paraguaya entre 1999 y 2002 ha sufrido una persistente recesión. Si bien es cierto, entre 2003 y 2007 se ha experimentado un crecimiento del PIB en un 4,3 % anual, la pobreza total se ha incrementado entre 1998 (32,1%) al 2007 (35,6%). También se ha notado que en los últimos años la mayor cantidad de pobres están en zonas urbanas y afectan principalmente a la población más joven. Por otro lado, si comparamos los niveles de pobreza entre la infancia no indígena y la indígena, podemos observar importantes disparidades⁵².

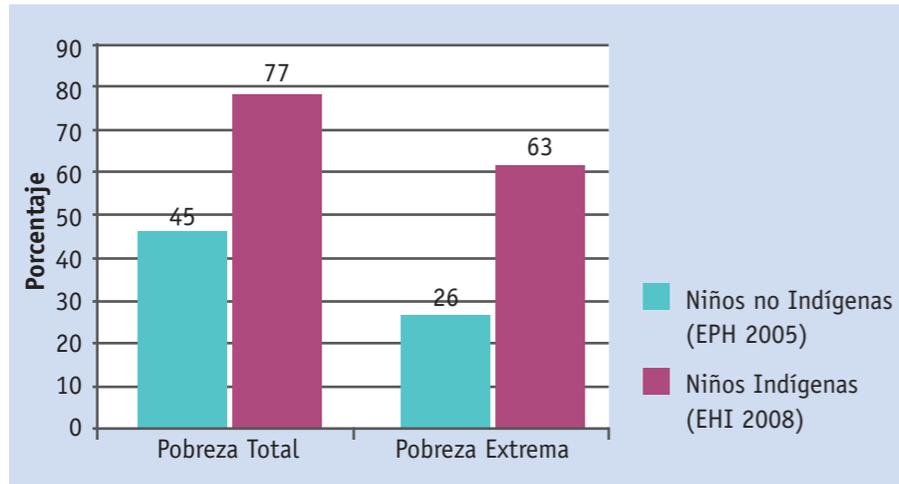
⁴⁹ Relación de peso para la edad. Según parámetros recomendados por la OPS/OMS.

⁵⁰ Relación talla para la edad. Según parámetros recomendados por la OPS/OMS.

⁵¹ PNUD, Informe de desarrollo Humano 2008. p. 206. Asunción, 2008.

⁵² Fuente: Programa PNUD-UNICEF-UNFPA Invertir en la Gente con datos de las Encuestas de Hogares DGEEC.

Gráfico 4: Paraguay, pobreza infantil total y extrema



La mitad de la producción local se basa (directa o indirectamente) en el sector primario, dependiendo ampliamente de la sostenibilidad ambiental. Durante las décadas del 60 al 90 la principal estrategia de crecimiento fue la ampliación de la frontera agrícola, simplemente reemplazando tierras improductivas, por nuevas parcelas, sin incorporar técnicas de recuperación de suelos agotados. Por otro lado, el modelo agro exportador, caracterizado por la expansión del cultivo de soja y la extracción de madera, provocó la erosión de los suelos disponibles, acelerada deforestación y la degradación de la biodiversidad. El uso intensivo de químicos ha afectado la calidad del agua y hay denuncias concretas de parte de comunidades campesinas e indígenas de repercusiones muy graves en la salud de sus miembros.

De hecho, este modelo de explotación ha generado una fuerte presión sobre los pequeños productores que se vieron obligados a vender sus tierras, y hoy día esa presión impacta en las comunidades indígenas de varias maneras. En primer lugar porque ha afectado el entorno de las comunidades y los corredores de biodiversidad se han bloqueado, la calidad ambiental ha sido afectada, así como la posibilidad de la producción de especies nativas. Por un lado ha influido en la inseguridad. Numerosas

comunidades indígenas denuncian ocupaciones de sus tierras por parte de campesinos no indígenas, o sus recursos naturales son saqueados y las instituciones del Estado no tienen capacidad de respuesta ante estos casos.

De hecho, la distribución de la tierra es un eje central en Paraguay. Sólo el 48 % de las comunidades indígenas cuentan con tierra legalmente asegurada, sin entrar a juzgar la calidad y extensión de la tierra o su vinculación con el territorio de uso cultural. Por otro lado, hay una escandalosa concentración de la tierra rural. Según datos del Censo Agropecuario de 1991, el 77% del territorio nacional está ocupado por el 1% de explotaciones de mayor tamaño (mayores de 1000 has), el 22% de la superficie corresponde al 62% de explotaciones de tamaño intermedio (de 10 a 1000 has) y el 1% de la superficie está distribuido en el 37 % de las explotaciones de menor tamaño (menores de 10 has), considerándose 10 hectáreas como la extensión mínima para una finca familiar, considerando pautas de la sociedad campesina mestiza⁵³.

LOS DESAFÍOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO ORDEN BASADO EN LA EQUIDAD

Este mismo informe de desarrollo humano, antes mencionado, llama la atención acerca de los efectos perniciosos que tiene la desigualdad para la sociedad en su conjunto, tanto para los sectores acomodados como para los que padecen pobreza. Algunos de estos efectos mencionados son: La desesperanza con respecto al futuro, el desencanto con respecto a los resultados de la democracia, escepticismo y desconfianza hacia el sistema político, la percepción de que el Estado no es útil excepto para un sector privilegiado y no para la mayoría, y que no es eficaz para la provisión de servicios y para la administración de la justicia. Al mismo tiempo, plantea algunas estrategias como por ejemplo la utilización de los medios de comunicación para el fortalecimiento del cambio y el establecimiento de alianzas estratégicas con objetivos específicos.

⁵³ PNUD. Informe de desarrollo humano 2008. p. 2007. Asunción, 2008.



Sin desmerecer la validez que tienen estas estrategias específicas, es importante tener en cuenta que los cambios de los cuales estamos hablando significan conflictos reales, conflictos de intereses políticos y económicos, significa que unos deben ceder privilegios a favor de los grupos o sectores que no lo tienen. Y esto, generalmente implica un proceso de conquista, a través de luchas que tienen diversos frentes y modalidades, según el momento histórico y sus actores, según el escenario político y la relación de fuerzas, según los intereses que forman parte de estas relaciones. En todos los casos se trata de procesos, más o menos lentos, de conquistas en donde un sector va ganando espacios y parte del poder, que el sector dominante se ve obligado a ceder.

A nivel local, hoy podemos ver que ha crecido el interés por la situación de los pueblos indígenas, tal vez inspirado por las expresiones de interés del propio presidente de la república. Hay diversas propuestas de cómo aumentar la cobertura de servicios o cómo “solucionar” el problema de la pobreza. Se han creado diversas instancias para atender a la población indígena y se convoca a numerosas reuniones de consulta a líderes indígenas sobre los más diversos temas. Sin embargo, el reclamo de los pueblos indígenas por la participación es cada vez más fuerte, la frustración por la incompreensión es cada vez más palpable y el silencio sobre temas como el derecho a la tierra y al territorio, o el derecho a la participación política es cada vez más absoluto. No sabemos qué decir, o preferimos no hablar de eso, en guaraní diríamos *roñemolómo chuguikuéra*, les damos la espalda.

Los pueblos indígenas en Paraguay, han realizado alianzas estratégicas para lograr visibilidad y lograr conquistas relevantes en el marco jurídico. Este es el caso de la Constitución Nacional de 1992 que incluyó un capítulo sobre derechos de los pueblos indígenas, la ratificación del convenio 169 y la ley 3231/07 que crea la dirección general de educación indígena y confirma el derecho de los pueblos indígenas a una educación diferenciada y con identidad, por nombrar algunos casos.

Otro avance importante ha sido la incorporación de los pueblos indígenas en el sistema estadístico nacional, a través del Censo Nacional

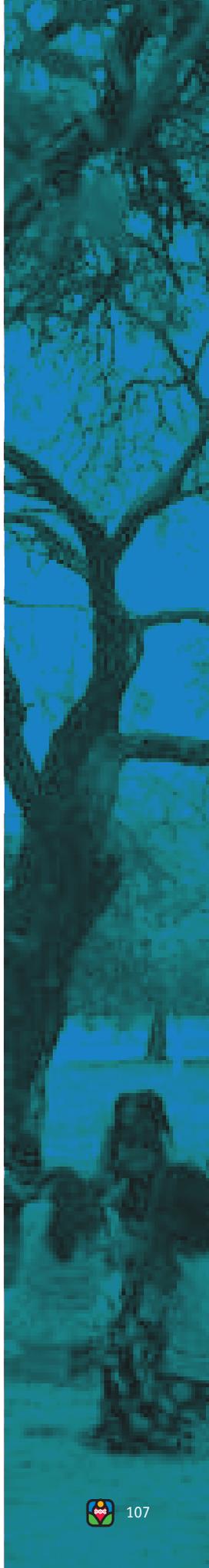
Indígena 2002 y la Encuesta Nacional de Hogares Indígenas 2008. Ambas iniciativas han requerido de una amplia participación indígena y la cooperación de técnicos y organizaciones locales, así como el apoyo de agencias internacionales como el caso de Unicef, AECID, BID, entre otros. Todavía hay mucho camino por recorrer en cuanto a la revisión de los indicadores y metodologías, la desagregación de los datos sectoriales, el fortalecimiento de capacidades, entre otros.

Además, se ha avanzado en la creación de instancias para atender a las poblaciones indígenas, algunos indígenas han sido contratados para ocupar cargos públicos y hay expectativas de mayor asignación presupuestaria para aumentar la cobertura de los servicios a partir de 2009. En este marco podríamos enfatizar algunos desafíos concretos:

- Cómo garantizar la participación indígena en la toma de decisiones y no como actores pasivos.
- Cómo fortalecer las capacidades técnicas y la inclusión de miembros de pueblos indígenas en los equipos de trabajo, con el déficit que tenemos en la educación escolarizada y el racismo persistente.
- Cómo contribuir a la formación de profesionales interculturales, y de ciudadanos y ciudadanas interculturales.
- Cómo garantizar que las acciones hoy emergentes, se conviertan en políticas de Estado y contribuyan a la construcción de una equidad real.

Tal vez la complejidad y variedad de las respuestas que surjan puedan ser abrumadoras. Sin embargo, observando las experiencias de diversos actores sociales podemos constatar que si bien son muy diferentes en sus características y sus reclamos, en sus estrategias hay elementos comunes que han demostrado eficacia.

Uno de estos elementos fue **la oportunidad de participación**. Alguien me decía en estos días “No habría feminismo sin mujeres, ni lucha gremial sin obreros, tampoco podríamos pensar en la conquista de derechos indígenas sin los pueblos indígenas”. Tal vez esto sea demasiado elemental, pero cuando nos planteamos el





costo que esto tiene en el marco de la elaboración de presupuestos públicos o de una propuesta de cooperación, nos resistimos a aceptarlo y muchas veces entramos en contradicciones.

Otro elemento importante fue el **fortalecimiento de la propia identidad**, que en este caso tiene más de una connotación. En Paraguay los pueblos indígenas tienen una alta estima de su propia identidad en contraposición a la identidad mestiza o la identidad nacional. Sin embargo, la construcción de acuerdos básicos entre grupos, pueblos y organizaciones que permitan una posición firme, una bandera de lucha común y mayores posibilidades de presión, y negociación es un camino en desarrollo. Una vez más, se habla de la poca representatividad de las organizaciones indígenas y de la supremacía del conflicto como apelativos negativos, pero contradictoriamente hay muy pocos esfuerzos para el fortalecimiento de los propios pueblos indígenas, de sus maneras de organización y toma de decisiones. Obviamente el fortalecimiento de esta “identidad de clase”, requiere, entre otras cosas, respeto, tiempo y recursos.

El tercer elemento clave, desde mi punto de vista, fue la posibilidad del **ejercicio mismo del poder**. Aquí me refiero al poder en términos amplios, el acceso al mundo académico, a los medios de comunicación, a los recursos, a espacios en donde se toman decisiones políticas y económicas.

En el caso de las mujeres, el acceso a la educación superior y las medidas de discriminación positiva han sido fundamentales. Las mujeres luchamos por el derecho a elegir y ser elegidas. Las cuotas mínimas de participación fueron medidas de discriminación positiva muy útiles para iniciar la participación política en cargos electivos. Se necesitaron reglas de excepción para el acceso a la universidad y a puestos de liderazgo en empresas e instituciones públicas.

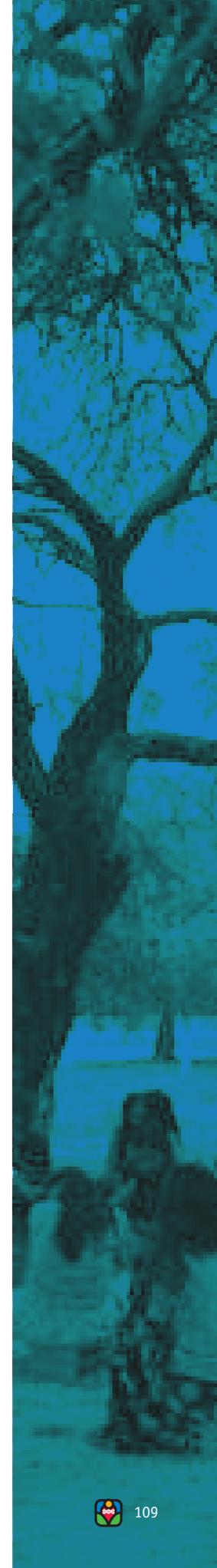
Hoy día, después de un largo proceso, muchos seguirán diciendo que los estilos en el ejercicio del poder político o de gerencia no son femeninos, que no garantizan la priorización de los intereses de las mujeres, o tal vez que los avances no son tan rápidos como quisiéramos, pero indudablemente estas estrategias fueron

importantes para que más mujeres pudiéramos acceder a espacios de poder y en ese ejercicio, poder aprender y aportar. Estas medidas contribuyeron a democratizar el poder y a mejorar las condiciones de vida de las mujeres y del resto de la población.

En el caso de los pueblos indígenas en Paraguay, la diversidad marca notables diferencias en cuanto a los desafíos que tienen en cada territorio y cada contexto. Sin embargo, en términos generales, uno de los obstáculos más importantes que tienen hoy para ocasionar el diálogo e incidir más directamente en el desarrollo de nuevas políticas es el limitado, casi nulo, acceso a la educación superior. Sólo el 2% de los locales escolares indígenas cuenta con educación media y hasta ahora no hay ninguna universidad que se haya planteado medidas que permitan el acceso de los indígenas a la educación superior. En nuestro caso será necesario acelerar procesos, crear oportunidades para superar las disparidades y trabajar por mejorar sustantivamente la calidad de la oferta educativa. Por otro lado, necesitamos plantearnos la posibilidad de medidas de excepción y mecanismos más creativos que permitan a miembros de pueblos indígenas acceder a espacios laborales y políticos.

Finalmente, **la cooperación entre pares y la conformación de redes** han sido cruciales en el impulso de las diversas luchas sociales. En el caso de los pueblos indígenas, las experiencias de otros pueblos en países de la región y el intercambio con profesionales, sabios y sabias, líderes y lideresas que han incursionado en la política o en la función pública son una inspiración para imaginar realidades diferentes, pero posibles, para ampliar expectativas, para recuperar la confianza en sí mismos y fortalecerse mutuamente.

En este sentido, las oportunidades de aprendizaje e intercambio que se han abierto a través de EIBAMAZ y de otras iniciativas en la región son muestras de esta cooperación sur/sur que crea sinergias y potencia las capacidades. Abrir escenarios, crear oportunidades, establecer vínculos tal vez sean los mejores aportes que podemos dar a la construcción de la equidad.





Bibliografía

- Bareiro, Line (Compiladora)
2005, Discriminaciones. Debate teórico paraguayo. Legislación anti-discriminatoria, UNFPA, Asunción.
- Borda, Dionisio y Fernando Masi (Editores)
2001, Pobreza, Desigualdad y Política Social en América Latina, CADEP, Asunción.
- CEPAL
2007, Avances en la reducción de la pobreza y desafíos de cohesión social. Estudio Económico de América Latina y el Caribe, Santiago.
- CONAPI
2008 "Educación Indígena: Antecedentes y alcances de la ley 3231/07". Asunción.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. NY, 2007.
- DGEEC
2003, "II Censo Nacional Indígena. Pueblos Indígenas en Paraguay. Resultados Finales. Fernando de la Mora.
- Hall, Gillette y Harry Patrinos
2006, Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América latina: 1994-2004, PNUD, NY.
- Meliá, Bartoméu
2004, Diálogos sobre identidad y diversidad cultural en Paraguay, PNUD, Asunción.
- Meliá, Bartoméu
2006, "Mundo Guaraní". Ministerio de Relaciones Exteriores de Paraguay. Asunción.
- Meliá, Bartoméu
2008, Paraguay, identidades, sustituciones y transformaciones. En: Diplomacia, Estrategia, Política. No. 8. Brasilia.

- Muller, Ulrich y Klaus Bodemer (Editores)
2004, Nuevos paradigmas de desarrollo para América Latina, IIK/GTZ. Asunción.
- Ocampos, Genoveva y José Carlos Rodríguez
1999, Hacia el fortalecimiento de la sociedad civil en Paraguay. Un desafío pendiente, Base Ecta/CDE. Asunción.
- Orue, Aníbal (Editor)
2004, Paraguay, analizando el presente, construyendo el futuro. GTZ/STP. Asunción.
- PNUD
2008 "Informe nacional sobre desarrollo humano. Equidad para el desarrollo. Paraguay 2008". Asunción.
- Renshaw, Jonathan y Natalia Wray
2004, Indicadores de bienestar y pobreza indígena, BID.

**LOS INTELECTUALES INDÍGENAS Y
LA FORMACIÓN DE TALENTOS HUMANOS
PARA UN MEJOR Y BUEN GOBIERNO**

JUAN DE DIOS SIMÓN





LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS Y LA FORMACIÓN DE TALENTOS HUMANOS PARA UN MEJOR Y BUEN GOBIERNO

JUAN DE DIOS SIMÓN⁵⁴

INTRODUCCIÓN

Este artículo se fundamenta en los derechos de los Pueblos Indígenas en determinar y elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo⁵⁵, intenta contribuir al análisis y reflexión sobre el papel de los intelectuales indígenas al mejoramiento de la calidad de vida y el buen vivir a partir de la formación de los talentos humanos indígenas para un mejor y buen gobierno. El término de “talento” sustituye al de “recurso” debido al creciente rechazo que algunos pueblos indígenas tienen de ese término porque no comparan el valor del humano y de la vida con el uso y la explotación que se hace de los recursos, -entre otros-, naturales, financieros y del tiempo.

Se parte de cinco premisas fundamentales que ayudan analíticamente a llegar a marcos de análisis y posteriores a conclusiones referenciales:

1. Ser intelectual indígena y ser académico indígena no es lo mismo. Los intelectuales generan pensamientos pero manteniendo

⁵⁴ Especialista en Educación de UNICEF y actual Coordinador Ejecutivo Regional del Programa EIBAMAZ para los países de Bolivia, Ecuador y Perú. Este artículo es la opinión del autor y no refleja la opinión de UNICEF, tampoco del programa EIBAMAZ.

⁵⁵ Artículo 23 de la Declaración de la ONU de los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

una relación con sus valores, su espiritualidad y su cosmovisión; y esos indicadores los hacen diferentes de los “académicos indígenas” y en consecuencia se diferencian cualitativamente del papel que han jugado los intelectuales y académicos clásicos.

2. En Abya Yala⁵⁶ no existe suficiente talento humano indígena formado para gobernar todas las esferas y la multiplicidad de instituciones que componen un gobierno (nacional, regional y local) o un Estado (ejecutivo, legislativo y judicial).
3. La formación de indígenas para un buen gobierno es para gobernar en y para estados democráticos, diversos y no para estados autoritarios y monoculturales.
4. La formación del talento indígena no debe estar ligado a los espectros ideológicos y políticos de izquierda o de derecha, del capitalismo o del socialismo, de oriente u occidente. Su fundamento debe ser plural, complementario y responder a la base integral de su propia cosmovisión.
5. La formación del talento humano indígena para un buen y mejor gobierno implica imperativamente la transformación de la forma y el fondo de gobernar para lograr “el buen vivir”, “la plenitud” y mejorar la calidad de vida de los pueblos y no para la reproducción y mantenimiento de los actuales sistemas de desequilibrio y de estados fallidos que -entre otras cosas- han generado la exclusión, el racismo y la hegemonía del poder.

Estas premisas desembocan en cinco categorías que, aplicados a un lenguaje de objetivos, diríamos que pretenden, 1) abogar por construir un papel protagónico de los intelectuales indígenas para lograr el “buen vivir”; 2) presentar la necesidad de la focalización de la inversión financiera en programas a favor de indígenas; 3) dar insumos para la reflexión sobre la preparación del talento humano para gobernar y autogobernarse; 4) insistir en el aspecto pedagógico para desarrollar competencias básicas útiles para la vida y para el gobierno, y 5) resaltar la importancia

⁵⁶ Entiéndase el continente de América.



de mantener una ética en la administración pública asociado a la aplicación de principios generales como complementarios a los principios científicos indígenas.

LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS

El intelectual indígena se define por la configuración de su pensamiento ideológico y filosófico que se desarrolla y construye a partir de su propia concepción del mundo y de la vida para analizar todo tipo de expresiones. Reflexiona sobre la realidad, tiene opinión crítica y realiza propuestas sociales, económicas y políticas pero considerando fundamentalmente las bases de su propia cosmovisión y la de su identidad comunitaria de ser parte de un pueblo o de una nación.

El intelectual indígena se diferencia de los intelectuales clásicos porque no vela sólo por la preocupación de desarrollar la epistemología de la ciencia, desde la ciencia, para la ciencia y por la ciencia. Tampoco vela por el poder por el poder mismo y aprovecharse de los beneficios que hay cuando se está en posiciones de poder. Más bien, el intelectual indígena desarrolla una epistemología externalista en coherencia de la totalidad e interdependencia de la sabiduría indígena y del conocimiento científico. Le preocupa la relación de la cosmovisión indígena con la ciencia, visualiza las expresiones del poder pero al servicio de los demás y del ambiente “madre naturaleza”, entiende los elementos del universo y lo sintetiza en la búsqueda de la equidad y equilibrio desde un mundo material y desde lo espiritual.

¿Es lo mismo ser un intelectual y ser un académico indígena? La respuesta es no. Muchos indígenas pueden ser académicos, estudiosos e investigadores egresados de las universidades prestigiosas con maestrías y doctorados de cuarto nivel, donde promueven la rigurosidad y la excelencia académica, pero sin mantener los fundamentos de su cosmovisión, su espiritualidad, los valores, los principios y el entendimiento del impacto de las energías del cosmos. Es decir, pueden ser excelentes académicos los indígenas que

utilizan métodos, que analizan el objeto y que buscan pruebas para llegar a la verdad. Pueden utilizar los hallazgos para explicar las cosas, las verifican, las constatan y registran, las validan y crean hipótesis. Sin embargo, los intelectuales indígenas no son sólo eso, –o por lo menos no deben serlo–, ya que desarrollan las ideas y ordenan su pensamiento según sus propias categorías epistemológicas, desde su concepción de la relación del ser humano con el cosmos, la naturaleza, la esencia de los lenguajes de comunicación y la energía, la interdependencia del mundo material y la espiritual. Es decir, sin los fundamentos de la integralidad del pensamiento y filosofía colectiva y comunitaria de los pueblos indígenas, es imposible ser un intelectual indígena.

Los académicos indígenas sólidos, que rescatan o desarrollan una coherencia con su cosmovisión y que se fundamentan en bases propias, pueden llegar a ser intelectuales genuinos, y transformar la realidad de ser un simple académico legitimador de otras ideologías o proyectos políticos y económicos de otros pueblos dominantes, que han demostrado ser ajenos a las necesidades, intereses y principios de los pueblos indígenas.

Comprendiendo el papel del intelectual indígena tomando como ilustración el papel de los intelectuales del capitalismo y del socialismo

De forma general, se podría decir que el intelectual indígena debe construir críticamente categorías de análisis, argumentos y razones desde la configuración de su pensamiento del ser indígena y no simplemente volcarse a la palabrería política y hacer panfletaria política al servicio y causa de otros.

Para ampliar la ilustración del papel de los intelectuales indígenas, se toma como ejemplo el rol de los intelectuales capitalistas y socialistas.

El rol de los intelectuales en las sociedades capitalistas ha sido el de apoyar la producción y el intercambio de bienes y servicios mediante complejas transacciones en las que intervienen los precios y



los mercados. Defienden la estructura productiva, buscan reproducir el modelo de la propiedad privada y buscan su legalización. Al mismo tiempo engrandecen los valores de la libertad económica, tratados de libre comercio, valoran el crecimiento económico, venden las bondades de la internacionalización comercial y tecnológica, y de esta manera legitiman el mantenimiento de la ideología económica de las élites o de los que poseen el poder económico.

Esto no significa que los intelectuales del capitalismo sean necesariamente ricos en términos económicos, ni que tengan ascenso en su posición social, sino que se consideran intelectuales por la función en la sociedad y la contratación de su “mano de obra” e ideas calificadas dentro de un mundo de pensamientos cambiantes y que ha estado al servicio de la reproducción del “status quo”. Entre estos intelectuales del capitalismo clásico –para no nombrar a los contemporáneos–, están: Hayek, A. Smith, Rougier, D. Ricardo, Von Mises, entre otros.

El rol de los intelectuales en sociedades socialistas fue y es la revolución, impulsar y vender los beneficios de la revolución como política del Estado a favor de los más carentes del poder. Los intelectuales de izquierda o del mundo socialista buscan romper con la ideología y el pensamiento teórico de los burgueses y oligarcas. En el llamado socialismo del siglo XXI vemos que muchos de ellos buscan sensibilizar sobre la condición de dominados, de los de la clase baja y la clase trabajadora. Entre los intelectuales revolucionarios clásicos, –para no nombrar a los contemporáneos–, están: Marx, Lenin, Trotsky, Lukács, Gramsci, Fidel, el Che, Mariategui etc.

La función del intelectual indígena

Después de la ejemplificación dada sobre el papel de los intelectuales del capitalismo o del socialismo, ahora podemos decir que el “papel” es la función que los intelectuales tienen en su misma sociedad y el mundo. Por eso, hay mucho trabajo para los intelectuales indígenas, dependiendo del área geográfica que estén, lugar de trabajo, origen de su lengua, su cosmovisión, la realidad

económica y social de su pueblo, su espiritualidad, su medicina, su ciencia, arte y tecnología.

Sin embargo, a manera general, se sugiere que los intelectuales indígenas tengan como función, entre otras, lo siguiente:

1. Mantener el debate para lograr el respeto y aplicación de los contenidos de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

La declaración es un instrumento político-ideológico, pero al mismo tiempo jurídico a nivel internacional. Por ejemplo, en el preámbulo 6 se afirma:

“...que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas”

Aquí hay una claridad del trabajo que tienen los intelectuales indígenas en analizar, reflexionar y poner en el debate la base de esas doctrinas, políticas y prácticas que fueron basadas en la idea de la superioridad cultural de pueblos o personas. Es decir, desmenuzar el contenido de esas políticas o doctrinas que les han hecho mucho daño a los pueblos indígenas y plantear propuestas de solución a partir del análisis. Esto no significa volver a discutir algo que ya fue aprobado por la Asamblea General de la ONU, sino discutir del cómo implementar efectivamente los artículos que conciernen a la responsabilidad de los gobiernos, cooperación internacional, sociedad indígena y aliados. Tampoco significa dejar, por un lado, el aporte de la sociología, la antropología, la lingüística o los estudios políticos, sino todo lo contrario, se deben utilizar esas herramientas de análisis y de propuestas pero deben estar combinadas entre el pensamiento e historia indígena. Porque, ¿qué es lo racial? ¿Qué es lo religioso y la moral?, ¿lo justo e injusto?, ¿la ciencia falsa? para los pueblos indígenas.



Si tan solo en este preámbulo nos detenemos tendríamos largos debates, ahora imagínense abordar los 46 artículos de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, en donde entra en jurisprudencia el concepto de pueblos, la autodeterminación, autogobierno, el territorio, la ciencia y los propios modelos colectivos e institucionales a nivel social, político, económico y de su desarrollo.

¡Hay mucho trabajo por hacer!

2. Reflexionar sobre las implicaciones de los modelos de desarrollo que se imponen sin consulta, sin consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas y cuando también no existe una participación vinculante en la toma de decisiones sobre las políticas de administración pública.

Ante este tema ya sabemos que tanto el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial han aplicado recetas para lograr el desarrollo de países pobres. También el Sistema de Naciones Unidas ha evolucionado en la construcción del índice de desarrollo humano, el cual ha servido mucho para mejorar condiciones básicas y ver en su conjunto el concepto y teoría de la pobreza. Sin embargo, los indígenas del sur proponen el modelo del “buen vivir” versus el modelo del “vivir mejor” ya que su preocupación no es acumular. Y en la región mesoamericana se busca el “logro de la plenitud” de los pueblos indígenas como esencia para la preservación de la vida y evitar así la destrucción total del planeta. ¿Qué otras alternativas hay? ¿Cuáles son los fundamentos socio-económicos indígenas? Temas como éste deben ser estudiados y abordados por los intelectuales indígenas.

Por otro lado, el ejercicio del derecho de participar en las decisiones que afectan la vida, la libertad, la propiedad comunitaria y el desarrollo desde la visión indígena deben ser temas considerados dentro de la función de oficio de los intelectuales indígenas. Si un intelectual indígena se queda en la “burbuja” teórica, alegando la neutralidad política y cierra sus ojos ante la injusticia y la violación de derechos hacia su pueblo, comete

una deshonestidad intelectual, y se vuelve en un simple académico populista.

3. Mantener una autoridad moral, ética y política para impulsar oportunidades que posibiliten el “buen vivir” y rechazar medidas que afecten la vida, el territorio, la cosmovisión, y a “la madre naturaleza”.

Por ejemplo, cuando la ideología de la asimilación cultural y la multiculturalidad se afianzó en el discurso de los Estados en Latinoamérica, en las últimas décadas y los indígenas fueron “reconocidos” en las constituciones políticas y leyes secundarias; los intelectuales indígenas analizaron las causas y efectos de estos planteamientos y reaccionaron en contra de esa ideología, ya que comprobaron que ese reconocimiento no tenía efectos para el desarrollo con identidad, y tampoco facilitaba el logro del “buen vivir”, sino simplemente era de carácter simbólico y funcional para la estructura de los Estados. Se detectó que había una manipulación de la temática cultural, folclorizaban lo sagrado y la esencia de la vida indígena y que la temática de pueblos indígenas vinculada a la pobreza material estaba siendo manejada por el mismo poder establecido. Ese poder –que según Rigoberto Queme–, estaba siendo ejercido y controlado por aquellos que siempre habían practicado la exclusión, el racismo y la discriminación contra los indígenas. Esto fue denunciado por los intelectuales indígenas ya que en esencia, no podían legitimar ideologías y prácticas que intentara violar los derechos específicos de los pueblos indígenas.

Es decir, los intelectuales indígenas mantuvieron una autoridad moral y ética para rechazar esas medidas, que se hacían en nombre del desarrollo de los pueblos indígenas pero sin consultar a los pueblos, sin respetar su visión de desarrollo y que después de hacer un balance de costo y beneficio, evaluación de impacto y generación de mejores condiciones se comprobó que los recursos se iban para otros intereses y necesidades ajenas a los pueblos. Se estaba convirtiendo “lo indígena” en un negocio disfrazado ya que sus impulsores estaban enriqueciéndose con contratos millo-



narios, firmando tratados de libre comercio, recibiendo mayores prestamos de la banca multilateral, vendiendo territorio colectivo y ancestral; y esto había que denunciarlo, debatirlo y transformar esas prácticas injustas. Estos supuestos apoyos y modelos económicos atentaban contra la moral y ética de los pueblos y, por ende, atentaban la inteligencia de los intelectuales indígenas.

¿Qué pasaría si los intelectuales indígenas pierden la autoridad moral y política para criticar esas políticas injustas? Se volverían en legitimadores del sistema de exclusión.

Para mantener esa autoridad ética, moral y política, son necesarias algunas recomendaciones:

- a) Los intelectuales indígenas deben romper la vieja dicotomía entre la "teoría" y la "práctica". Hay una constante acusación hacia los intelectuales y académicos que se quedan en las nubes, teorizando y buscando abstracciones poco relevantes para la vida. Por eso, los intelectuales indígenas deben ser personajes que, por estar conectados a la realidad y al saber indígena de la vida práctica, "teoricen" y también sean capaces de dar soluciones a los problemas concretos, sean estos económicos, sociales, culturales, políticos o ambientales.
- b) Los intelectuales indígenas no deben reproducir la separación entre las élites "cultas" y las masas "incultas" como se ha considerado en la literatura especializada. En casi todas las épocas, los intelectuales clásicos han estado estrechados y al servicio de los sectores de poder; en su mayoría fueron consejeros de reyes, emperadores, presidentes, ministros, etc. Sin embargo, el intelectual indígena por su forma de percibir el mundo de manera integral, debe ser crítico frente a este tipo de poder, elevar el sujeto colectivo indígena, y ser prudente en la consulta a sus mayores, que pueden ser personas o elementos del lenguaje de la naturaleza. Debe comprender el rol del quien ha tenido mayores oportunidades de educación y de desarrollo económico pero no debe reemplazar la experiencia de los sabios y dignatarios de la comunidad.

- c) Los intelectuales indígenas sin renunciar a su cosmovisión pueden ser consecuentes en utilizar elementos de la modernidad tales como el avance tecnológico y el desarrollo de comunicación para el logro de propósitos comunitarios y colectivos de los pueblos.

La parte ética en la propiedad intelectual

Es importante que en la producción intelectual se mantenga el respeto hacia el desarrollo y protección de la propiedad intelectual a nivel colectivo. Es decir darle crédito a los sabios y sabias, a los dignatarios indígenas que han producido –entre otros–, conocimientos en la medicina, agricultura, alimentación; manejo de bosques, pero que pertenece a la comunidad y que no están patentados por alguna entidad.

Los intelectuales indígenas deben cumplir lo que prometen, el valor de la palabra como compromiso, y no caer en el populismo de ofrecer lo que no se puede hacer; no deben ser usurpadores de la calidad, rechazar ideologías que afectan el desarrollo y mantener su vigilancia en dismantelar aquellas prácticas de los "salvadores indígenas" que ajenos a la cultura, lengua y cosmovisión, hablan como expertos de los pueblos indígenas y en realidad solamente son negociantes de la miseria y "traficantes" de proyectos indígenas.

FOCALIZACIÓN DE LA INVERSIÓN EN LA FORMACIÓN DEL TALENTO HUMANO INDÍGENA DE CALIDAD EN CENTROS PÚBLICOS Y PRIVADOS CON SISTEMAS ESCOLARIZADOS

En el documento Cantidad Sin Calidad, Un Informe de Progreso de la Educación en América Latina, publicado por PREAL, 2006, dice que: *"Los niños indígenas y afro-latinos tienen menores probabilidades de terminar la educación primaria que los demás, así como de matricularse en la secundaria."* Y con relación al gasto público en educación afirma: *"Debido a que la mayoría de los niños pobres e indígenas de América Latina no terminan la educación secunda-*



ria, los fondos públicos destinados a la educación superior favorecen casi automáticamente a los sectores de mayores ingresos”.

En otras palabras, quienes culminamos la universidad somos parte de un porcentaje pequeño de personas afortunadas que han tenido acceso a una educación superior, y no estamos considerados como los más pobres desde la variable económica. Además la tendencia de crecimiento en la inversión pública para la educación superior demostrado en los últimos años en países de América Latina (UNESCO, 2004) no ha favorecido a los indígenas, ni a los pobres que desde sus regiones aún tienen dificultad de acceder y completar la educación secundaria.

Lamentablemente no podemos saber cuántos de los que acceden a la Educación Superior son indígenas y cuántos de ellos se han graduado, debido a que según IESALC-UNESCO, en Latinoamérica muy pocas universidades poseen cifras oficiales sobre la etnicidad de sus estudiantes y por facultad; no sabemos cuántos estudiantes indígenas estudian en universidades públicas, privadas o mixtas y cuántos de ellos están en postgrado. La falta de datos estadísticos con variables étnicas que sean confiables y exactos de las universidades, también la padecen los mismos estados latinoamericanos:

“Cada Estado define quién es y quién no es indígena. Aunque la mayoría de esos Estados usan las variables “lengua” o “percepción personal” estas podrían considerarse no absolutas y, por consiguiente, podrían dejar a un lado a miles, quizás millones de personas” (Educación Superior Indígena en América Latina, 2002)

Además no se puede confiar en las estadísticas que usan la variable de lengua y de auto percepción, tal como lo indica la información sobre el censo peruano de 1993:

“consideramos que los datos de éste subestiman a la población indígena, en parte, porque los encuestadores no llegaron a todas sus zonas de asentamiento y,

en parte, porque muchos ocultaron su identidad por haber internalizado la visión racista de la sociedad dominante” (Trapnell, 2002).

Ante esta realidad las entidades formadoras del talento humano (universidades e institutos superiores escolarizados) deben continuar con sus esfuerzos de reformas universitarias, de descentralización curricular y crear extensiones académicas en provincias aún no atendidas donde viven los pueblos indígenas. Y como una de las metas es conseguir una mayor igualdad de oportunidades de acceso a la educación superior, con énfasis en la formación de profesionales indígenas, se hace entonces necesario, diversificar las carreras, programas y formas de estudio, incorporando para el control y seguimiento, las variables de identidad étnica y lingüística por pueblos y países. Para lograr la calidad se debe abordar los contenidos de la educación propia y de re conceptualizar los paradigmas de los sistemas de medición que lamentablemente han expulsado el principio de la diversidad y la interdependencia de los conocimientos y saberes de lo local con la llamada “universal”.

Sobre el tema de la calidad, el Congreso de la Calidad Educativa y la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas y Originarios realizado en octubre de 2008 en Lima, declaró que: *“la calidad educativa desde la visión de los pueblos indígenas implica el logro del ‘buen vivir’, que incluye entre otros, el desarrollo de la epistemología propia, el abordaje de los conocimientos y saberes, la utilidad de la medicina propia, la aplicación de la sabiduría ancestral y su ética, el respeto a la diversidad cultural, lingüística y ambiental, la equidad en las oportunidades, el respeto a los derechos colectivos al territorio, la madre naturaleza, la lengua, la cultura, los valores, el arte, la ciencia y la tecnología que se constituyen en un valor propio y un aporte para el desarrollo integral de la humanidad”.*

En términos de eficiencia en la inversión es bueno considerar los diagnósticos y recomendaciones ya emitidas por diversos centros de investigación a nivel nacional y entidades internacionales tales como la UNESCO, UNICEF, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo y la Organización de Estados Americanos en



relación a la eficiencia fiscal, aumento de presupuestos focalizados para la equidad, estrategias de reducción de costos y la cooperación internacional. Los programas de becas nacionales e internacionales (como el de la Fundación Ford, Fullbright, Carolina y otros apoyados por gobiernos) al momento de seleccionar a los becarios deben considerar, además de la excelencia académica y los indicadores de éxito según el contexto socio cultural, deben valorar que a pesar de las dificultades y contextos adversos que enfrentan los profesionales indígenas en las provincias, tienen éxito. La discriminación de cuotas y la inversión financiera del Estado (constitucionalmente asignado) en las universidades públicas para facilitar el acceso a los indígenas debe considerar no sólo el apoyo a la matriculación general sino también el pago subsidiado de libros, gimnasios, uso de bibliotecas y gastos de funcionamiento. Al mismo tiempo, apoyar el subsidio en el transporte, salarios de profesores auxiliares y velar por otros aspectos que genere la igualdad de oportunidades y que no trate de “mendigos” a los indígenas.

Los incentivos a la iniciativa privada ya sea a las empresas, Fundaciones u ONGs que invierten en la educación superior deben tener relación con exoneraciones de impuestos comparados por su responsabilidad social a favor de una educación superior. Todo lo anterior y la creación de Universidades indígenas, siguen siendo mecanismos legítimos para buscar la equidad y la calidad de la educación para los indígenas y de los pobres. Esto no significa bajar estándares de calidad sino todo lo contrario, la definición de la calidad debe incorporar el criterio de la igualdad de oportunidades a una educación útil y esencial para la vida de todos y todas. Los derechos humanos nos invita a buscar la equidad, abogar para que los portadores de deberes cumplan con su responsabilidad y que los sujetos de derechos tengan garantizados sus derechos. La educación es responsabilidad de todos y, por ende, estamos llamados a apostar por una opción por los más excluidos, en este caso, por la inversión a favor de los pueblos indígenas.

DIFERENCIACIÓN ENTRE LA FORMACIÓN DEL TALENTO HUMANO PARA GOBERNAR Y EL AUTOGOBIERNO DE LOS PUEBLOS

Frecuentemente se escuchan propuestas de creación de universidades Indígenas como alternativa a las universidades tradicionales, ya sean privadas, públicas o mixtas. La pugna radica en que se acusa a que las universidades en Latinoamérica no se han abierto académicamente a abordar la diversidad de conocimientos, saberes, cosmovisiones, la interculturalidad y la participación de sabios y guías indígenas para la reproducción de las concepciones propias de los pueblos indígenas. En el campo de la formación del talento humano, las escuelas de gobierno, facultades de política y las carreras de administración pública enfrentan estos desafíos para la inclusión del respeto hacia nuevas formas de hacer gobierno, ya que la demanda viene de distintos enfoques: algunos desde lo pedagógico, otros desde lo jurídico, otros desde el costo y beneficio. Unos desde lo ético y moral y otros desde el enfoque de derechos humanos.

Ante ello, las universidades inicialmente deberán repensar su organización, sus fundamentos y sus criterios de acceso a los profesionales indígenas. Pero después deberán pensar en la calidad y la pertinencia. Todas las entidades formadoras del talento humano deben hacer una diferenciación –desde su filosofía y su misión– entre formación de capital humano para un “*buen*” gobierno bajo la definición del Estado democrático según las disposiciones constitucionales en Latinoamérica, y hacer un “*buen*” gobierno desde el “autogobierno” democrático que dentro del marco de los derechos de los Pueblos Indígenas está establecido. El dominio cognitivo y procedimental de estas dos estructuras es indispensable como competencia básica de alguien que aspira a gobernar.

Afortunadamente, estas dos estructuras están mencionadas en la reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en septiembre del 2007 por la Asamblea General de Naciones Unidas⁵⁷.

⁵⁷ Documento con 46 artículos conocido también como declaración universal de los derechos de los PPII.



El primero tiene que ver con la idea de que *“Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado”*. En otras palabras, organizarse y fortalecerse desde adentro y contribuir con y para el Estado. Pero no cualquier Estado, sino un Estado plural que permita la coexistencia de los derechos individuales y los derechos de los pueblos indígenas que esencialmente son colectivas.

Lo segundo va en la línea de *“Los pueblos indígenas, al ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como los medios para financiar sus funciones autónomas”*. Esto tiene que ver con que los indígenas estén organizados no para gobernar otros, sino para aprender a autogobernarse según sus propios contextos, normas y estados. En realidad hay poca experiencia de esto, sin embargo, la existencia de derechos inherentes a decidir por el tipo de desarrollo que un pueblo desee o aspire, justifica que debe haber mecanismos de administración que permitan que las sociedades indígenas planifiquen, implementen, evalúen e implementen mecanismos que garanticen su vida, su libertad, su propiedad colectiva, su territorio y de tener un ambiente sano, sin contaminación.

A pesar de la aprobación abrumadora de los representantes de los países sobre la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas sobre el autogobierno, aún hay discusión sobre si el autogobierno indígena conviene o no para los Estados, si esto fragmenta la unidad nacional o no. Sin embargo, en la mayoría de los debates, se visualizan temores infundados, lo que es innegable es que los tradicionales Estados administrados por élites, no indígenas y que han ejercido por décadas la exclusión, deberán mantener y desarrollar sistemas o instituciones políticas económicas y sociales que aborden la diversidad y aseguren el desarrollo de los pueblos indígenas. Porque al querer seguir

con el centralismo del Estado, el monoculturalismo a pesar de la diversidad cultural, el monolingüismo a pesar de la diversidad lingüística, la exclusión y la discriminación a pesar de la existencia de los derechos; simplemente los Estados y su clase gobernante podrían acelerar su desnaturalización, su autocerionamiento, y sembrar las causas para la inestabilidad política y económica. La injusticia genera violencia y pobreza, y la perpetuación de ella hace que se pierda la oportunidad de lograr un sistema rector de la unidad en la diversidad y constructor de la paz, de la democracia y de la igualdad de oportunidades.

Al observar los movimientos indígenas en Ecuador, Bolivia y Guatemala desde 1992, y al analizar sus proyectos políticos, (algunos ya definidos y otros en proceso de construcción) se deduce que están en la línea de construir los Estados plurinacionales o pluriculturales que se evidencia en su participación por lograr cargos públicos a nivel local, provincial y nacional. La tendencia de los movimientos indígenas en Latinoamérica, está ligada entonces a desarrollar sus propias instituciones sociales, políticas y jurídicas sin renunciar a su derecho de gobernar el Estado.

Este argumento, coincide con la presencia de un gobierno indígena-izquierdista como Evo Morales en Bolivia. También con la creciente participación indígena en puestos de elección a nivel del continente del Abya Yala. Se puede ver que en las constituciones de Ecuador ya quedó plasmada la naturaleza plurinacional de los Estados.

En síntesis: la formación del talento humano debe focalizarse en la participación en y desde el Estado para conquistar la inclusión social, económica y política de los pueblos, respetando el ejercicio libre y proactivo de su propia cultura y visión de desarrollo en el marco de un Estado respetuoso de los derechos humanos, más justo, más equitativo y más democrático. Al mismo tiempo, al apoyar las instituciones propias de los pueblos indígenas, lejos de socavar la unidad, lo que hace es democratizar y fortalecer la descentralización gubernamental de los Estados plurales.

DESARROLLO DE CAPACIDADES BÁSICAS APLICADAS A LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA Y EL GOBIERNO

Para enfrentar los desafíos que corresponden a un gobierno, todas las entidades educativas formadoras del talento humano indígena deben enfocarse en desarrollar capacidades. En una reciente visita de la presidenta de Finlandia a Centroamérica, uno de los periodistas le preguntó ¿Cuál había sido la estrategia de su desarrollo? La respuesta de la presidenta fue reiterativa: primero –dijo– educación, segundo educación y tercero educación. La educación y la adquisición de capacidades para la administración y gobierno, puede coincidir con la esencia de los pilares de la educación contenida en el Informe preparado por la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI para la UNESCO, presidida por Jacques Delors, donde se propone que la educación se estructure en torno a cuatro aspectos.

Como propuesta comparativa, estos son:⁵⁸

(a) Aprender a conocer. Desde el punto de vista político, se relaciona con la adquisición de los instrumentos cognitivos para la comprensión del mundo político, social y económico que nos rodea. El descubrimiento y el incremento del saber del individuo desde la comunidad, el estímulo de la curiosidad intelectual, el sentido crítico y la aportación a la solución de los problemas sociales, políticos y económicos que aquejan a la sociedad. El atreverse a conocer también es compatible con la noción de tener entendimiento de la vida y de sus desequilibrios.

En este sentido, la oferta de programas de formación ya no debe estar reducido solamente a la formación de indígenas para la lingüística, para la pedagogía, la Educación Intercultural Bilingüe, o cualquier otra especialidad que sólo responda a la idea de formar a alguien para aplicar sus conocimientos en el área rural y local, sino crear oportunidades para la formación de indígenas en el campo de la economía y las finanzas, en política internacional, en medicina, en hidrocarburos,⁵⁹ en diplomacia internacional, en leyes y hasta

⁵⁸ Es intencional mencionar los pilares para la educación en términos políticos.

⁵⁹ En el 2006 el presidente boliviano no encontró un profesional indígena formado en hidrocarburos.

en estrategias militares que les comprometan en la defensa de los intereses de la sociedad dentro de un marco democrático.

(b) Aprender a ser, que implica el desarrollo de identidad de la persona, la familia y la comunidad. Producción de sus valores, su identidad individual y colectiva, así como el descubrir, despertar e incrementar sus posibilidades creativas, de liderazgo y de emprendimiento. Aprender a ser, también tiene que ver con el saber de dónde se originan las múltiples identidades, desarrollar criterios políticos para favorecer la diversidad, enfrentar la pobreza, la exclusión, la discriminación y todo mal que limite el desarrollo o el logro del buen vivir de los pueblos indígenas.

(c) Aprender a hacer, que implica influir sobre el propio entorno, poner en práctica los conocimientos, adaptar el estilo de liderazgo a la administración, a la política, al mercado de trabajo y pasar de la **noción de calificación** a la de capacidad, considerando que un buen gobierno exige un conjunto de competencias no sólo de carácter técnico, sino también administrativo y de capacidad de tomar decisiones. Aquí una cosa elemental es aprender a trabajar con el indicador de la armonía con el ambiente y madre naturaleza.

Aquí nuevamente, es necesario identificar fuentes de apoyo financiero para que los gobiernos, la comunidad internacional y la iniciativa privada contribuyan a focalizar la inversión en la formación del talento humano a nivel nacional e internacional. Ya no solamente con programas especializados para indígenas sino en la oportunidad de estudiar y competir con personas de otras culturas, otras lenguas, de otros países y con otras cosmovisiones.

(d) Aprender a convivir con los demás; esto es fundamental para el trabajo articulado con tomadores de decisiones, para participar y cooperar en actividades con personas de culturas diversas. Es aquí donde se fortalecen las redes de apoyo, la cooperación entre varios pueblos y entidades de diferentes países. Se construyen las políticas públicas con estrategias diversificadas, se promueve el diálogo intercultural y se busca la verdadera unidad en la diversidad.



Para ello, es necesario que los proyectos y programas dedicados a formar indígenas se amplíen dando paso a la oportunidad de que indígenas y no indígenas estudien juntos, trabajen juntos, decidan juntos, implemente y evalúen impactos juntos, obteniendo competencias interculturales y modificando así los modelos que refuerzan los esquemas de discriminación y diferenciación negativa. En el Abya Yala se debe hacer un inventario de profesionales indígenas que ya tienen maestrías y doctorados para que se constituyan en referentes y en profesores de la nueva generación.

RESALTAR LA IMPORTANCIA DE LA ÉTICA Y LOS PRINCIPIOS CIENTÍFICOS EN LA FORMACIÓN DEL TALENTO HUMANO INDÍGENA E INVITAR A PRACTICARLOS

La vida política y de gobierno se rige por normas éticas. Para el caso que nos ocupa, la ética se entiende como un conjunto de normas sociales establecidas y aceptadas por el consenso del grupo o pueblo para ordenar el comportamiento de las personas. Por tanto son a veces aceptados por unos y rechazados por otros; puede caer bien a unos y mal a otros.

Ejemplos que visualizan la importancia de la ética:

1. Cuando uno lee sobre la historia nazi en Alemania o cuando se visita el museo del Holocausto Judío de Washington DC, uno descubre que el perfil de formación de los oficiales de la GESTAPO (Policía Secreta del Estado Nazi) incluía las condiciones siguientes: investigador, conocedor de procedimientos legales, cortés, servicial, defensor de la población para beneficio de la sociedad...alemana. Tal perfil, sin embargo, nunca se cuestionó o demandó su cumplimiento cuando se trataba de judíos o de ciudadanos polacos. ¿Había que torturarlos y asesinarlos a todos porque eran una amenaza? ¿Qué fue de la ética?
2. En una conferencia internacional el Dr. Bernardo Kliksberg nos contaba que la Alemania nazi era la sociedad más formada y edu-

cada en los años 40: científicos notables, intelectuales prolíficos, doctores que sobresalían en medicina, ingeniería y leyes, pero esta sociedad altamente educada se convirtió en una sociedad genocida y criminal. Millones de personas murieron en campos de concentración. ¿Qué pasó entonces?

3. Otro ejemplo contemporáneo, del Dr. Bernardo Kliksberg es el escándalo de ENRON en Estados Unidos. Dicha entidad perpetró todo tipo de acciones delictivas que comprometieron todos los ahorros de millones de pequeños accionistas, robaron virtualmente sus fondos de jubilación a los propios empleados de la empresa, engañaron a clientes y proveedores y eventualmente, contribuyeron a la destrucción de la credibilidad de todo el sistema financiero, vital para la economía de Estados Unidos. ¿Qué falló ahí...? Los ejecutivos de ENRON eran gente formada y egresada de las mejores facultades de Masters in Business Administration de Harvard y Chicago, y su educación gerencial era implacable! ¿Qué pasó?... En conclusión: la formación académica y profesional debe ir de la mano de la ética para lograr más desarrollo.

En otras palabras. Si los indígenas quieren gobernar, es imprescindible que junto con la formación académica, científica y técnica se afirmen los valores éticos; ello incluye el abordaje de las relaciones y expresiones éticas aplicadas a la economía, al gasto social, a lo cultural y a la política.

Cuando se comparan analíticamente los valores éticos del pueblo maya en Mesoamérica y los pueblos andinos (México, Guatemala y Honduras, Quechua y Aimara en Bolivia y Perú, Kichwa en Ecuador), saltan a la vista algunos valores comunes y convergentes, tales como el agradecimiento colectivo a la madre naturaleza, el trabajo a favor de los demás; no robar, no mentir, no ser perezoso, y otros más específicos como ;obten sabiduría para gobernar!, respetar y cultivar la naturaleza, buscar el equilibrio y la complementariedad.

Estos valores ya han sido aplicados en escalas micros y mesos, por ejemplo; coinciden con los fundamentos de la creación del Instituto Científico de Culturas Indígenas de Ecuador. Por su parte, la



Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador explicitó los mismos valores para la creación de la Universidad Indígena Intercultural. También son similares los valores que sustentan la creación de la Universidad Maya de Guatemala y la Universidad de URACCAN de Nicaragua.

En el área andina se escucha mucho “el ama sua, ama llulla, ama quella, no robar, no mentir, ni ser flojo”. Estos son principios éticos que tienen raíz andina pero tienen un valor para todos:

- No Robar. Hay quienes dicen “si vas a hacer gobierno y no robas eres tonto”. Es vergonzoso este tipo de ideas. Pero más vergonzoso es el tipo de acción que se hace en perjuicio de los demás, ya que se roba cuando no se paga impuesto, cuando hay corrupción, se roba cuando se lleva al país a una inflación galopante.
- No Mentir. La mentira viola la norma de la sociedad y atenta contra la integridad de las personas. Que tu palabra sea verdadera y que tu si sea si o que tu no sea un no.
- No ser perezoso: el trabajo es formativo y creador de riqueza, no es el castigo con que Dios condenó a Adán y Eva por haberse comido la manzana del árbol prohibido del Paraíso.

Principios éticos indígenas para un buen y mejor gobierno alejado de los tradicionales espectros de izquierda y derecha

Cuando uno inicia a participar en política, a veces surgen las preguntas: ¿Cuál es su ideología?, ¿Cuál es su plataforma? La respuesta para las iniciativas pertinentes de los pueblos indígenas es que su visión es pluralista, que no se debe categorizar en la tradicional idea de ser de derecha extrema, izquierda extrema, centro derecha o centro izquierda. Algunos inclusive andan diciendo que son de abajo y no de arriba o de los extremos. El partido político o comité que insinúe incorporar la visión de los pueblos indígenas necesariamente tendrá que incorporar el análisis plural, holístico, integrado y sistémico del pensamiento indígena. Un indicador es la descripción de que el Estado de derecho sea

democrático y que en la administración se incorporen principios éticos indígenas. Ejemplos:

- Respetar los elementos de la naturaleza como a nuestros mayores. No solamente tiene que ver en respetar al anciano o la anciana por su sabiduría. El respeto por los mayores tiene sus raíces en el orden cronológico de la evolución misma, el cosmos, la tierra, las plantas, los animales y por último, el hombre. Son, en suma, los “mayores”, que precedieron al ser humano y los fundamentos por los cuales el indígena tiene una relación profunda con la naturaleza y el cosmos. Cuando este enfoque se traslada al orden socio-político adquiere sentido de ser y se constituye en principio del orden científico y de valor en el orden social. De ahí que no es casualidad que se invierta mas en educación integral de la comunidad de adultos, que a los principales, sabios y dignatarios indígenas se les escuche, que haya programas de salud, pensiones y apoyo al mayor de edad. Pero también no es casualidad que el indígena salude y que respete el movimiento del aire, agua, fuego, a la madre tierra, a los animales, etc. porque sabe que sin estos elementos no existiríamos y que es proveído por los hermanos mayores, que son la naturaleza y los animales.
- El equilibrio en las relaciones sociales. Tal equilibrio es una filosofía integradora, aglutinante, sin izquierdas ni derechas, que surge de la reflexión generada por la observación del movimiento permanente del cosmos y la naturaleza los cuales se gobiernan por la energía del equilibrio y la armonía con diferentes manifestaciones a nivel macro y micro en función de la dualidad: frío-caliente, luz-oscuridad, repulsión-atracción, etc. La comprensión de la esencia de esa energía es lo que finalmente fundamenta la práctica de la espiritualidad indígena y puede fundamentar un nuevo espectro político. Todo desequilibrio social tal como la pobreza, discriminación, racismo y guerras, se deberá analizar desde este lente holístico y no simplemente desde el mercado o de las clases sociales.

A manera de resumen

Ser intelectual indígena exige que la teorización y el mantenimiento de una relación práctica estén fundamentados en sus valores, su espiritualidad y su cosmovisión como miembro de un pueblo. El académico puede ser alguien que tiene títulos universitarios y que a partir de la academia trata de analizar fenómenos y generar teoría utilizando herramientas occidentales.

La falta de cobertura universal y calidad en los niveles de secundaria permiten que la inversión financiera de la educación superior privilegie a los que no son pobres y perjudiquen a los indígenas porque no hay suficiente cobertura y no logran terminar la secundaria y acceder a la Universidad. Los indígenas no deben pensar en ser beneficiarios o simplemente votar a favor de los gobiernos; sino ahora deben pensar en ser candidatos, ser gobernantes y tomadores de decisiones macros de las políticas públicas de sus países, y para ello se deben preparar en igualdad de oportunidades y condiciones.

El desconocimiento de los fundamentos de la existencia según los valores indígenas así como la carencia de capacidades de conocer, ser, hacer y convivir con los demás, limita la experiencia en interrelacionarse con los actores y sectores del poder, lo cual puede repercutir en los resultados de un “gobierno con buenas intenciones” pero que podría terminar por ser todo lo opuesto. Por ejemplo, podría perder el control de un territorio o el monopolio de la fuerza legítima que transfiere fe y confianza a los ciudadanos, pérdida de la capacidad de tomar decisiones colectivas a favor del desarrollo, tolerancia frente a la corrupción, nepotismo, pérdida del respeto por los derechos humanos, imposibilidad de recaudar recursos para la inversión social.

En una entrevista, un presidente de mi país dijo: *“tuve errores, pero mi intención era buena”*. Por supuesto que quienes pagaron sus errores son los millones de personas que dejó en pobreza o que han tenido que emigrar a Estados Unidos para buscar trabajo.

¡No basta tener buenas intenciones porque podemos destruir la vida de los demás!. Hay un refrán que dice: “de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno”.

Acceder al poder es difícil para los indígenas. Pero más difícil aún es mantenerse en el poder y hacer un buen gobierno debido a que la experiencia en gobernar Estados nacionales aún no existe en abundancia.

La sostenibilidad de un gobierno y la formación del talento humano para un mejor gobierno, debe estar fundamentada en su propia filosofía y ser pluralista, no necesariamente conformarse con los espectros de izquierda y derecha. La adquisición de competencias técnicas y administrativas para la toma de decisiones, deben ir de la mano con el fortalecimiento de los valores éticos concordantes con los principios científicos indígenas.

Bibliografía

- Klicksberg, Bernardo
2004, Más ética, más desarrollo, Ed. Temas. Buenos Aires.
- Organización de las Naciones Unidas,
2007, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas.
- PREAL,
2006, Cantidad Sin Calidad, Informe Anual 2006.
- Simon, Juan de D.
2004, Marco Filosófico de la Educación Maya en Guatemala,
- UNESCO/IESALC
2003, La educación superior indígena en América Latina.
- UNICEF/ EIBAMAZ,
2008, Rev. El vuelo de la luciérnaga, N°1, Lima.

**CONSTRUYENDO EL ESTADO MULTIÉTNICO
DESDE SITIOS POLÍTICOS MÚLTIPLES:
SEMINARIO SOBRE REGÍMENES DE
AUTONOMÍA EN AMÉRICA LATINA.
COMENTARIOS INAUGURALES**

LUDWIG GUENDEL





CONSTRUYENDO EL ESTADO MULTIÉTNICO DESDE SITIOS POLÍTICOS MÚLTIPLES: SEMINARIO SOBRE REGÍMENES DE AUTONOMÍA EN AMÉRICA LATINA. COMENTARIOS INAUGURALES ⁶⁰

LUDWIG GUENDEL⁶¹

En la motivación de este encuentro, Santiago Ortiz señala seis tesis importantes, que contribuirán, sin duda alguna, a orientar vuestras reflexiones. Estas tesis ilustran los hitos políticos e institucionales. También expresan el avance del pensamiento político del proceso de autoafirmación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en la región. Los expertos coinciden en que los noventa marcan una ruptura respecto al pasado de estos movimientos, que los conduce a tener autoconciencia de su historia, costumbres y condición social a la luz de su exclusión total de la sociedad. Se miraron en el espejo del “otro”, se vieron distintos y con capacidad de vindicar un lugar en la sociedad tan digno como el que ocupan esos “otros”. Se afanaron por entenderlos y, a la luz de ello, por convivir, inter-actuar y compartir su cultura en términos de seres iguales pero diferentes.

⁶⁰ Estos comentarios son estrictamente académicos y no oficiales, constituyen una colaboración a pedido de FLACSO. Por obvias razones, sus contenidos no representan la posición de la organización a la que represento.

⁶¹ Representante Adjunto de UNICEF-Bolivia.

La identidad se configuró en el elemento diferenciador y constitutivo de este movimiento social como un movimiento cultural. Se vindicó la selectividad con el objeto de construir una universalidad capaz de reflejar esas especificidades. Este en definitiva es el rasgo particular de este proceso. De ahí que la perspectiva sea una perspectiva institucional en la cual la relación con los otros no sea negada sino reconfigurada. Implica esto una historia, una cultura social y una política distinta, dado que surgió un nuevo sujeto social.

Esto explica esa primera tesis que señala el “inicio de un proceso de reformas constitucionales que apuntaron a redefinir la relación entre los pueblos indígenas, los Afro-descendientes y sus respectivos estados”. La constitución es la madre de las leyes, el principio organizador de los acuerdos sociales. Es allí donde este sujeto social irrumpió como una acción ciudadana. Esto implicó el reconocimiento del otro y que la reconfiguración política y cultural de América Latina adquiriera un sentido y constituya una necesidad de hacer coincidir la norma y la práctica social. Algo tan necesario para reconocer y orientar la acción ciudadana hacia la democracia.

Quisiera resaltar, sin embargo, que éste es un punto de llegada no un punto de partida para el movimiento social. El planteamiento de la reforma constitucional significa el resultado de un proceso previo de afirmación política en el cual la demanda de estos pueblos no constituye una demanda aislada sino que deviene en una demanda popular. Entiendo la demanda popular en el sentido en el que Laclau lo define, es decir como aquella capacidad de articular discursos y conseguir equivalencias con las demandas democráticas.

Por esta razón, en este proceso puede advertirse un esfuerzo por articularse a otras demandas democráticas e incidir en la manera como está estructurado el Estado y la sociedad. Este ha sido un período en el cual la emergencia de tales movimientos dejaron de representar intereses reivindicativos de carácter so-



cioeconómico y asumieron una dimensión diferente expresada en un discurso que afirmó una colectividad con raíces que iban más allá de las relaciones sociales de producción y se estructuró en torno a otros elementos jurídicos y culturales. Esto se enmarca en una clara lucha por conseguir que una nueva concepción ética y moral reine en estas naciones.

La segunda tesis sostiene que “las reformas, se enmarcaron en un paradigma multicultural en un contexto que paradójicamente combinaba la transición democrática y las políticas neoliberales”. Una paradoja interesante, quizás no muy bien procesada hoy que podemos constatar los efectos sociales y culturales del neoliberalismo y, sobre todo, su voracidad y excesiva codicia. Creo que no es una paradoja, sino, más bien, así funciona nuestra sociedad. Se condensan los procesos, las ideas y las acciones. Si reconocemos, como hace Ernesto Laclau y otros autores estructuralistas, que la política es un juego permanente de identidades atravesadas por sentimientos y racionalidades de diferente tipo, no nos debe extrañar ese tipo de articulaciones. No concuerdo con los enfoques instrumentalistas que miran el surgimiento de los derechos identitarios como una estrategia de los organismos internacionales. Lo que no significa que tales organismos, en efecto, hayan propiciado estos procesos, lo cual no es una circunstancia pues ellos mismos, por razones gerenciales y culturales, se ven atravesados por los mismos factores políticos e ideológicos que han conducido al desarrollo de los procesos identitarios.

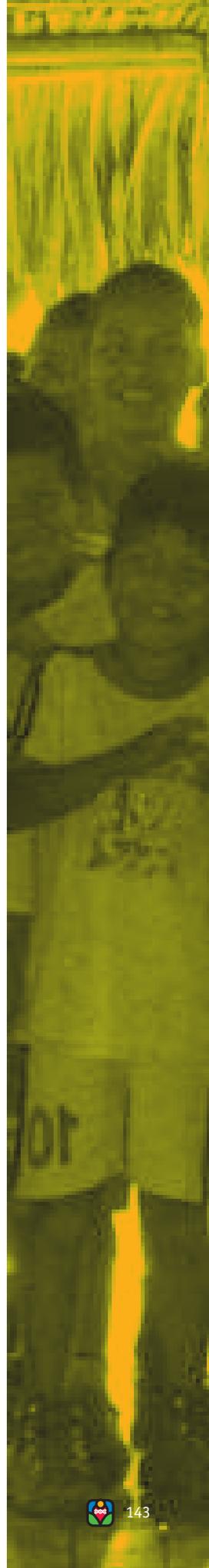
Permítanme recordar que la lucha por los derechos humanos surge de diversas fuentes, en las que los movimientos sociales juegan un papel de gran significación. Esta lucha se fortalece, paradójicamente, en el desarrollo de la institucionalidad. De modo que no es una casualidad el surgimiento de movimientos de jóvenes, las mujeres, minorías sexuales críticos hacia la idea del “universalismo abstracto” cristalizado en los Estados de Bienestar. La demanda de derechos específicos como una crítica al Estado de

Bienestar nace desde la izquierda. Al mismo tiempo, la derecha plantea su crítica cultural al Estado Social y su fórmula de refundación social y política.

En América Latina las luchas por los derechos humanos fueron ante todo una disputa por la democracia. Mientras en Europa la reivindicación de los derechos específicos era una reivindicación de la profundización de la democracia, en nuestro subcontinente apenas demandábamos los derechos civiles y políticos frente a la realidad del “Estado autoritario”. Los derechos individuales básicos constituían un derecho democrático. La reinstitucionalización tuvo como antesala el fortalecimiento de la sociedad civil y de los movimientos a favor de los derechos humanos. De esta perspectiva, la tematización de los derechos individuales y específicos constituyeron un avance pero se sincretizaron con las demandas por la igualdad.

La reinstitucionalización de América Latina, también, reabrió el espacio de la intervención de lo social. Nunca antes en América Latina se había tematizado y racionalizado tanto el tema de lo social, pero, al mismo tiempo, lo social fue desvinculado de lo económico y concebido sólo como un instrumento de gobernabilidad. Razón por la cual, lo social fue concebido solamente desde la selectividad. Ocurrió entonces otra paradoja: la reinstitucionalización se realizó en el marco de la liberalización económica y de la restricción de lo público. La democracia se entendió sólo como un procedimiento y lo público como algo exterior al Estado, vinculado con el reconocimiento de los derechos entre las personas. Los derechos que constituyen algo universal se formularon como expresiones selectivas, surgiendo una tensión entre los movimientos sociales que reclamaron la universalidad como expresión de la igualdad nunca vivida y las estrategias gubernamentales que pusieron el énfasis en la selectividad.

Selectividad/universalidad se transformaron en un espacio de nuevas tensiones políticas y de luchas por la hegemonía. Desde la izquierda la selectividad fue vista como una estrategia





de profundización de la democracia apuntando a construir una universalidad nunca alcanzada. Por ello, la izquierda adopta “el enfoque de los derechos” y deviene en portadora de “una revolución liberal”. Desde la derecha, la selectividad fue vista como un instrumento para configurar “una esfera pública” fuera del Estado apuntando a configurar una multiplicidad de grupos. Estos grupos se articularían en torno a sus intereses y vocaciones específicas. Como podemos constatar en la experiencia de Ecuador, resulta paradójico el hecho de que los movimientos en procura del reconocimiento de los derechos específicos resulta el caldo de cultivo para que emane un discurso popular con vocación de poder.

Por supuesto, estas perspectivas, tendencias y tensiones, ahora visibles, atravesaron la lucha de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Al mismo tiempo, contribuyeron a configurar su relación con el Estado y consigo mismos, tal y como ocurrió con otros grupos identitarios. La autonomía y especificidad que adquirió lo social contribuyó a visualizar aspectos que antes no tenían la significación adquirida. Hubo más recursos y esfuerzos para conocer su situación social y de estos otros grupos. Al mismo tiempo, la vinculación de estos aspectos con dimensiones culturales coadyuvó con el fortalecimiento de los sentimientos identitarios. Todo ello consolidó el movimiento como una iniciativa política con pretensiones hegemónicas, lo cual fue más allá del posicionamiento moral, que caracteriza a los otros grupos identitarios.

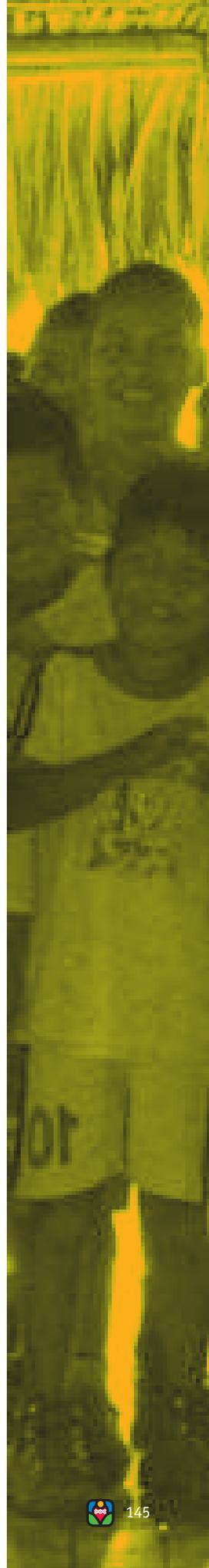
En efecto, la diferencia entre los otros grupos identitarios (mujeres, niños/niñas, jóvenes) consiste en que los pueblos indígenas y afrodescendientes no sólo reafirman su cultura como diferentes sino que, al mismo tiempo, reafirman su coincidencia con los otros en su calidad de pobres. Son un elemento articulador. Mientras mujeres y niños/niñas atraviesan toda la estructura social y no están en capacidad de propiciar equivalencias con los otros. Sus vindicaciones, por más económicas que sean, no tienen capacidad estratégica de articulación so-

cial y política, aunque, como señala Bustelo en el caso de la niñez, su *ethos* es un referente ético para configurar una nueva sociedad. Estas vindicaciones nunca pasarán de tener un carácter democrático. Mientras tanto, los pueblos indígenas son los únicos que pueden articular demandas democráticas en demandas populares.

Esto explicaría, desde mi punto de vista, que el proceso, como señala Santiago Ortiz, dé “un giro en los últimos años, especialmente en sur América, con la presencia de nuevas corrientes políticas marco en el cual se han dado nuevos procesos constituyentes en Bolivia y Ecuador”. Estas nuevas corrientes políticas proponen un discurso hegemónico que reivindican lo popular y es plenamente coincidente con el discurso emanado de los movimientos indígenas y afrodescendientes.

La capacidad de articulación de estos movimientos posibilitó que se abrieran posibilidades de institucionalización y que su liderazgo, de alguna manera, se insertara en las estructuras político-administrativas: gobierno, partidos, justicia, universidades y municipalidades. Esto ha abierto un nuevo espacio de conflictividad que adquiere dimensiones nacionales, dada su capacidad de articulación. Estas dimensiones anuncian tensiones aún más complejas con los estados y las élites, de ahí que, como señala, la otra tesis de Santiago, éstos “continuaron resistiendo a reconocer formas de poder que, en sus perspectivas, desafían los conceptos de soberanía e integridad territorial”.

En efecto, la interculturalidad desde lo étnico reviste rasgos particulares que atraviesan aspectos de nuestra vida social (saberes, órganos, historia, territorios, régimen de producción y conceptos de lo social) con un sentido explícitamente político constituido en un discurso popular que cuestiona el orden instituido. La interculturalidad entre las mujeres, las minorías sexuales y la niñez, entre otros, conlleva un concepto político y una interpelación del poder diferente. Se trata de interpelar discursos morales que organizan la vida social y de nuestras





instituciones (la sexualidad, la política, la paternidad, la división social del trabajo, la maternidad, la literatura, la ciencia). También se trata de reconstituir políticas, modos de vida y poderes que involucran el espacio de lo íntimo como un espacio público de deliberación y reconfiguración cultural. No se interpela el carácter cultural del modo de producir, ni de entender nuestra relación con la naturaleza y el tiempo y menos aún el cosmos, que propone una nueva noción del saber. Se interpela la modernidad de otra manera, no planteando una modernidad distinta: la postmodernidad, sino el valor de lo premoderno a la luz de la experiencia de la modernidad.

En el caso de los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes la interpelación es al poder económico y político, ya que se trata de interpelar los regímenes de educación, justicia, producción y el control del saber. Por esta razón, el concepto de los derechos humanos plantea cambios que van más allá de insertar o recomponer conceptos y prácticas sociales (instituciones), implican anteponer instituciones. Además, postulan modificaciones en el régimen distributivo, en la relación entre las economías nacionales y la economía mundial y recentran lo social en lo comunitario. Además su noción se basa, sobre todo, en el valor de uso antes que en el valor de cambio. Todo ello cuestiona el orden establecido.

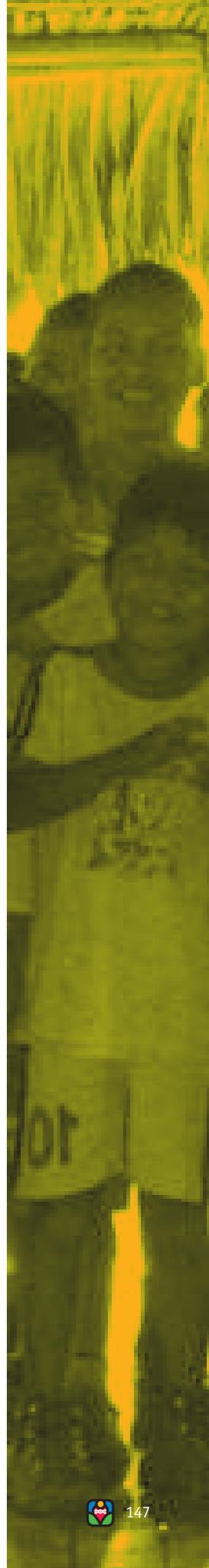
De ahí que la quinta tesis de Santiago adquiere una significación especial. “Los pueblos indígenas y sus organizaciones en algunos países han producido formas innovadoras de autonomía “de facto”, mientras que en otros los regímenes autonómicos realizan notables esfuerzos para consolidarse”. Esta tesis se refiere al autogobierno, a la autoafirmación política y cultural de un significado diferente en el cual la institucionalización adquiere el carácter de un proceso refundacional. Como la relación de reconocimiento del otro es una relación estructural y no sólo moral, lo que surja de allí es algo diferente de lo inicial.

Esto conlleva otra paradoja. Los movimientos indígenas contribuyen a forjar esta hegemonía popular, lo cual representa

retornar a un universalismo capaz de reconocer lo específico. Este universalismo adquiere un carácter heterogéneo. Sin embargo, es un universalismo al fin y al cabo, el cual desarrollará una tensión permanente entre la capacidad totalizadora de un estado sensible a la diferencia y la selectividad de un movimiento con capacidad de autogobierno y su pretensión de compartir el control de lo social.

Desde esta perspectiva, la última tesis de “La autonomía territorial entendida no sólo como un mecanismo para la solución de conflictos étnicos sino también como una herramienta para la construcción estatal y la gobernabilidad” deviene en una tesis de paradojas y tensiones. De nuevo hay una gran diferencia con los otros movimientos identitarios, ya que éstos tenderán a disolverse en un universalismo capaz de institucionalizar las demandas y las tensiones aparecerán como tensiones administrativas. Como señala Laclau la institucionalización plena conduce a la abolición de la política, pues, como habían señalado Offe y Habermas hace mucho tiempo, la política dentro de las instituciones se transforma en un asunto administrativo. Las únicas excepciones serán aquellas tensiones morales que se mantendrán vigentes hasta no que no haya un cambio cultural de amplias proporciones.

Mientras tanto, a los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes no les queda otro camino que resolver sus conflictos surgidos de la interculturalidad a través del pacto o la ruptura pactada. Ello por cuanto su interculturalidad conduce a una afirmación cultural necesaria para compartir y deliberar. La otra opción es la asimilación. Desde este punto de vista, la gobernabilidad deviene en la capacidad de los otros para reconocer que las demandas culturales de estos grupos tienen un carácter más estructural y legítimo. Esto será algo complejo de conseguir y, probablemente, generará tensiones más difíciles que en los períodos anteriores, ya que la totalización siempre conduce a la homogeneidad como tendencia y a la búsqueda de la universalidad deseada, un proceso que pue-



de conducir a construir una posición más inflexible. Esto resulta en una nueva paradoja, cuando la selectividad se concibe como búsqueda de la igualdad, la diferencia tiende a diluirse en la construcción de una pretensión de universalidad. En este contexto, la conflictividad adquiriría una nueva dimensión y el discurso específico de estos movimientos podrán perder su capacidad de articulación, pues reivindicarán lo particular en una dinámica en la que los otros particulares están siendo procesados bajo la forma de una generalización de intereses.





unicef 
únete por la niñez



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