

43

RESUMEN

Este artículo aborda la distancia cultural entre las poblaciones indígenas y la sociedad occidental desde la Colonia hasta nuestros días a través del concepto tiempo y espacio (devenir y territorio), empleando el concepto agua como un elemento vital y ritual.

Se analizan las oportunidades y los riesgos que les plantea la globalización a las comunidades andinas, ofreciendo una propuesta, basada en la teoría de Sergio Boisier, que podría resolver el dilema entre globalización y desarrollo endógeno en la sociedad indígena.

Se señala la importancia de la nueva geografía cultural, como disciplina, para entender la importancia del territorio en sociedades y culturas no occidentales como la andina.

ABSTRACT

This article tackles the cultural distance between the indigenous people and the Western society since the Colony to our days through the concept of time and space (becoming and territory), by using the concept of water as a vital and ritual element.

The opportunities and risks that globalization brings to the Andean communities are analyzed, offering a proposal, based on Sergio Boisier's theory, that may resolve the dilemma between globalization and endogenous development in the indigenous society.

The importance of the new cultural geography is pointed out as a discipline to understand the relevance of territory in non-Western societies and cultures as the Andean culture.

SERGIO GONZÁLEZ MIRANDA

1. Introducción*. La *apacheta*

El territorio es el resultado de una hipóstasis de la realidad realizada por una determinada sociedad como resultado de un habitar. Como Heidegger señalaba, “el habitar es el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales” (Heidegger, 1994: 141). Así como el habitar define al ser, también define al territorio, y éste, a su vez, contribuye a ese proceso ontológico.

En el mundo andino, el territorio se asocia no solamente al espacio sino también al tiempo, a su dios principal (Wiracocha), a su mitología, al orden cosmológico y al orden social, a la economía agraria y a la distribución del agua (es una cultura hidráulica). La mirada tradicional de la geografía difícilmente podría entender en toda su profundidad esa hipóstasis del territorio andino, donde la cultura es la productora de la realidad (Clua: 107). La geografía cultural, entendida como un pensamiento o una mirada “que vertimos sobre el espacio para darle un significado y un orden explicativo, una cosmogonía” (Capella: 12), permite una aproximación a la comprensión de la relación entre territorio, sociedad e individuo en culturas no occidentales, de gran profundidad histórica, como la andina.

Si pudiéramos elegir un icono que expresara la importancia del territorio para el hombre andino, sería la *apacheta*. Es un cúmulo de piedras que se encuentra en las rutas andinas, como demarcador, que va formándose con el aporte hecho, piedra a piedra, por cada individuo. Éste deja con esa piedra

un testimonio personal de su paso por esa ruta y del sacrificio que ello implica, estableciendo así un nexo con los caminantes anteriores y con los que vendrán. Es un lazo de solidaridad y reciprocidad manifestada en el territorio. Es decir, en un aparentemente sencillo cúmulo de piedras se expresan valores sagrados (Leimbruger, 2002) de la cultura andina. La *apacheta* queda como testimonio de la transformación del territorio en cultura, de su integración a la vida trashumante del hombre andino y de cómo éste habitó el territorio a través de las rutas que posibilitaron el éxito de su economía vertical (Murra, 1975).

La economía vertical definió rutas también verticales, de este a oeste, de cordillera a mar, que cruzaban distintos pisos ecológicos donde las *apachetas* demarcaban las fronteras internas. Los aymaras (y otros pueblos andinos) recorrían esas rutas transversales, al igual que lo hizo Wiracocha y lo hace día a día el agua que baja de las altas cumbres. En la cultura boliviana, la relación entre la cumbre y el mar estaba establecida en su imaginario andino, como lo demuestra la poesía de Franz Tamayo escrita como crítica al acuerdo con Chile en 1904, que dejó sin litoral a ese país:

Yo fui el orgullo como se es la cumbre
Y fue mi juventud el mar que canta.
¿No surge el astro ya sobre la cumbre?
¿Por qué soy como el mar que ya no canta?
No rías, Mevio, de mirar la cumbre,
Ni escupas sobre el mar que ya no canta.
Si el rayo fue, no en vano fui la cumbre,
Y mi silencio es más que el mar que canta (Tamayo, 1995).

* Una versión de este artículo fue presentado a la Revista de Geografía del Norte Grande, de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

La apacheta expresa, en esa economía vertical, una frontera en espacios interiores y, como en el mundo andino el espacio (Pacha) es sinónimo de tiempo, también expresa la frontera interior del tiempo, donde el último caminante es el presente (Jicha Pacha) y el nexa con el pasado (Naira Pacha) y el futuro (Jutir Pacha).

La apacheta, como demarcador de ruta, puede ser “leída” por el hombre andino, al igual que los geoglifos, en una clara demostración de que “el espacio se asemeja a un texto, puesto que está cargado de mensajes que, en ocasiones, le confieren sentido” (Claval, P.).

Este artículo girará en torno a esa cultura andina, específicamente aymara, en el extremo norte de Chile (Tarapacá), zona fronteriza con Bolivia y Perú. Analizándose la relación dialéctica entre territorio y agua, tiempo y espacio, bajo la perspectiva teórica de Sergio Boisier.

2. Antecedentes históricos

El mundo andino chileno se ubica en el Norte Grande del país –y, más específicamente, en Tarapacá– y está compuesto por diversas etnias (por ejemplo, aymaras, quechuas, atacameños, collas); empero, la etnia aymara es, de lejos, la más importante cuantitativamente hablando. Se estima que no son menos de 40.000 los aymaras chilenos, pudiendo llegar incluso al doble de ese número. Sin embargo, dos tercios de ellos estarían en zonas urbanas como Arica, Iquique y Calama. El desarraigo es en parte producto de la presencia del Estado y

sus aparatos ideológicos (por ejemplo, la escuela primaria) en el territorio andino, donde el proceso de chilenización fue el principal fenómeno cultural del siglo xx (González, 2000b). Sin embargo, en la medida en que el Estado-nación disminuye su importancia relativa frente a un proceso de internacionalización del país y de la región de Tarapacá, emergen otros factores que pueden provocar un cambio cultural aún más profundo que el generado en los siglos anteriores. Nos referimos a la globalización.

Existe un recurso que, para la mirada occidental chilena, no parece relevante (incluso se transa en el mercado como cualquier otro recurso económico), pero que, para el mundo indígena, tiene un valor cosmogónico y económico fundamental, y cuya escasez podría generar un desarraigo tanto o más profundo que el provocado por el Estado-nación y su proceso de chilenización: el agua. En torno a este recurso y concepto girará el presente artículo. Analizaremos cuán profundas repercusiones puede tener, culturalmente hablando, para un pueblo su privación de un recurso tan vital y simbólico como agua.

Los derechos humanos de los pueblos indígenas de América fueron conculcados a partir de la frase de Hernán Cortés: “Yo he venido aquí a coger oro y no a labrar el suelo como un campesino”. Empero, quizás más importante (desde la perspectiva indígena) que la extracción del rico mineral (desde la perspectiva europea) fue la “extracción” del agua que se necesitaba para las faenas, porque ella les definía el tiempo, el cosmos, el orden so-

cial y
yenda
dos U
un fac
dígena
hasta

Mak
ra pa
parte
sable
cobe
enca
para
de N

La mi
activic
puebl
cerro
tación
del “e
Carlos
estuvo
con si
del pu
Tarap
de la p
mina
encon
Vegaz
nueva
fue ex
girar l
miner
de reg
mano
defini
incógn

cial y la vida. Recordemos un trozo de la leyenda lakota de Otokahe Ekta, en los Estados Unidos, para demostrar que el agua fue un factor cosmogónico para los pueblos indígenas de todo el continente, desde Alaska hasta la Patagonia:

Maka (la tierra) decide que quiere una cobertura para ella, la que ella misma tiene que crear como parte de sí misma y ella será para siempre responsable de nutrirla y educarla. Ella decide que su cobertura serán sus hijos. Mni (el agua) estaba encargada de circundar y pasar por donde Maka para asistirla en la tarea de alimentar la cobertura de Maka (Young, 1989: 65).

La minería fue, de ese modo, la principal actividad colonial y el peor castigo para los pueblos indígenas americanos, siendo el rico cerro de Potosí la más emblemática explotación argentífera, entre los siglos XVI y XVIII, del “espacio peruano”, como la denominó Carlos Sempat Assadourian (1982). Tarapacá estuvo articulada a este “espacio peruano” con su producción agropecuaria y a través del puerto de Arica.

Tarapacá no estuvo al margen de la minería de la plata, siendo Huantajaya la primera gran mina en explotarse (siglo XVI) por el primer encomendero de Tarapacá, Lucas Martínez Vegazo (Trelles, 1991). Durante el siglo XVIII, nuevamente Huantajaya, junto a Santa Rosa, fue explotada (Villalobos, 1979), haciendo girar la economía provincial en torno a la minería, presionando por grandes proyectos de regadío para satisfacer la demanda de la mano de obra (Hidalgo, 1985), los que en definitiva no se concretaron, dejando en la incógnita el impacto que pudo provocar en

el mundo andino. Veamos lo que nos dice Bermúdez (1975) al respecto:

Mineros que en decenios 50 y 60 (siglo XVIII) explotaban con suerte filones de plata en Huantajaya estaban radicados en San L. de Tarapacá y eran propietarios de pequeñas plantaciones en las vecindades de la villa. Don José Basilio de la Fuente tenía propiedades agrícolas en el asiento de Huarasiña y Tilivilca. El mismo minero-agricultor era dueño de pastizales en Cancosa, en la alta cordillera. Se puede aceptar que estos agricultores españoles radicados en Sn. Lorenzo de Tarapacá, o algunos de sus predecesores desearon de mayor disponibilidad de agua para poder extender sus cultivos, solicitaron de las autoridades la preparación y ejecución de un plan de irrigación con aguas de la cordillera.

Las lagunas de Lirima y Huantija serán un permanente motivo de conflicto entre los propios pobladores de Cultane (Lirima) y Cancosa durante todo el siglo XX¹.

Concluida la Colonia, durante la República chilena (de 1880 en adelante), el Estado-nación expropia directamente el agua de algunos valles andinos, mientras la industria salitrera la extrae directamente de pozos. Si bien comienza una lucha de las comunidades de precordillera (por ejemplo, Matilla, Quisma) por el recurso frente al Estado, no se ve afectado el mundo andino en su totalidad.

Fue en el último tercio del siglo XX cuando, por primera vez, los campesinos aymaras vieron amenazada su agua por la industria minera del cobre, pero bajo un modelo de economía y sociedad diferente, marcado por un fenómeno conocido como globalización.

¹ Hemos podido detectar un documento (carta escrita a mano, muy ilegible) enviado al señor Intendente (Oficio núm. 011, Cancosa, 20 de septiembre de 1949) de la Provincia, con el propósito de solucionar esta disputa, donde se nombra a los litigantes, Vilca, Pérez, Mamani, naturales de Cultane, versus los demandantes de apellido Challapa, Moscoso, Castro, etc., de Cancosa.

²Los primeros especialistas en este tema respecto de los aymaras chilenos, son John Murra, Gabriel Martínez y Juan van Kessel. Para el mundo andino boliviano cabe destacar a Olivia Harris, Xavier Albó, entre otros.

³ Tunupa-Tarapacá es uno de los nombres de Wiracocha.

3. Globalización: Jaquénaca (todos los hombres) Marcanaca (todos los pueblos)

El asombro por los cambios estructurales de la sociedad moderna ha llevado a diferentes teóricos a elaborar definiciones sobre esta nueva realidad. Se habla entonces de “globalización” (Castells, 1998), “sociedad del conocimiento” (Boisier, 2002), etc., conceptos que expresan en definitiva un cambio de paradigma o, bien podríamos decir, un cambio de cosmovisión. Lo importante de este cambio es que se supone de escala planetaria.

El mercado, con su capacidad de desarrollarse en espacios banales (Perroux, 1964) y virtuales (Boisier, 1994), no dejaría ningún rincón libre de su influencia, incluidos los Andes. Entonces, frente a la magnitud de este cambio, desde una perspectiva andina, la pregunta podría ser: ¿estamos en presencia del Pachakuti que tanto han esperado los pueblos andinos?

En la cosmovisión andina, el Pachakuti, el gran cambio, hace referencia al tiempo: “El Kuti es el vuelco fatal experimentado repetidas veces en la historia incaica y colonial y en los subsiguientes períodos de las repúblicas nacionales” (Van Kessel, 1980). Por su parte, la Pachamama, Madre Tierra, es el territorio y es la fertilidad. Pacha² es totalidad, es tiempo y espacio. En la perspectiva occidental se la asocia al concepto de “universo”, pero tal término está lejos de ser una buena traducción. Empero, ahora en Occidente existe un concepto que fusiona el tiempo y el espacio: la globalización.

Tarapacá es un territorio milenariamente construido por el pueblo aymara; por tanto, la Pachamama se expresa en toda su mitología. Xavier Albó caracteriza a la zona andina como

una franja que va, por un lado, hasta el mar a través de una serie de cerros, con valles y punas; una zona central que se llama altiplano e incluye el lago Titicaca; y otra serie de cerros, valles y punas que descienden por la otra vertiente hasta los llanos y selvas orientales” (Albó y Barnadas, 1990: 20). Esa faja transversal de oriente a oeste es donde se desarrolla lo que John Murra (1975) llamó la “economía vertical” y marca el camino del agua, el recurso más valioso de esta sociedad, y marca también el camino de Wiracocha, el principal dios andino³.

La sabiduría indígena nos dice que delante de nuestros ojos está el pasado, porque el pasado es el único tiempo que podemos ver. Miremos, entonces, el Naira Pacha.

4. Naira Pacha (tiempo antiguo)

Wiracocha, el creador de los Andes, nace de una laguna: precisamente del agua.

Y en estos tiempos que esta tierra era toda de noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú, en la provincia que dicen del Collasuyu, un señor que llamaron Con Ticsi Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes del cuál número no se acuerdan. Y como éste hubiese salido desta laguna, fuese allí a un sitio que es junto a esta laguna, que está donde hoy día es un pueblo que llaman Tiguanao, en esta provincia ya dicha del Collao; y como allí fuese él y los suyos, luego allí en improviso dicen que se hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda;

territorios 12

lue
cua
vez
qu
“S
15

Hac
leno
Van
prec

Ma
de
la
Oc
ad
zo
cu
oc
de
me
Ar
mu
cie
vic
mí
mu
la
sac
gu
da
a l
de
do
ma
la

Wir
el m
cara
ros

MIR

luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Con Ticsi Viracocha, dicen haber salido otra vez antes de aquella y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra (extracto de "Suma y narración de los incas de Betanzos", 1550, en Pease, 1982: 37).

Haciendo referencia al territorio andino chileno, Tarapacá, la siguiente descripción de Van Kessel (1980: 279) es particularmente precisa:

Más allá, al occidente, donde termina la zona de vegetación precordillerana, se acaba el agua y la vida (en el desierto de Atacama, y, más allá, el Océano Pacífico). El occidente es la dirección adonde se van los muertos, como en el comienzo también Viracocha mismo, el dios creador y cultivador de los Andes, partió por el gran mar occidental después de haber terminado su obra de creación. El arco de la vida, que observamos en el triple culto (Mallcu, Pachamama y Amaru), se levanta en el Oriente, cubre el mundo, y desciende en el Occidente. Como ciclo, ese arco significa precisamente: "Nueva vida de la muerte", esto referente a la economía agrícola (la semilla que cae en la tierra, muere y produce nueva vida), como también a la economía ganadera (la huilancha o víctima sacrificada, que recibe un entierro ritual y asegura la nueva crianza del ganado, es considerada como resurrección), y, aun, hace referencia a la comunidad humana misma (que a través de la muerte, entierro y culto de los antepasados, se renueva continuamente). De la misma manera, volverá Viracocha también, al finalizar la era que él había iniciado su obra.

Wiracocha era la totalidad porque recorría el mundo; después seguirían sus pasos las caravanas de intercambio, troperos y llameiros (Valderrama y Escalante, 1983: 65-88).

En los circuitos andinos participaban todos los hombres y todos los pueblos, de una forma u otra en el proceso de intercambio donde se expresaban la redistribución, la reciprocidad y la complementariedad (Temple, 1989).

El espacio-tiempo era Pacha. En el mundo quechua, el Hananpacha se asoció al cielo y el Ukhupacha al infierno, mientras el Kaypacha correspondería al mundo de los vivos. Entre los aymaras, el Araj Pacha es el mundo del arriba, asociado al cielo católico, y el Manqha Pacha, el mundo de adentro, relacionado con el infierno, mientras el Akapacha sería el mundo de los hombres. La Pachamama pertenece a este mundo. La simbología andina la representa con las figuras del puma, el lagarto o el sapo, siendo el floreo de llamas su principal culto. También los Mallkus, cerros sagrados o tutelares, son del Akapacha y están representados por el cóndor; el día del compadre, una fiesta realizada en el cerro sagrado, es su principal culto. El tercer espacio es Amaru, que corresponde a los valles y a la precordillera, donde están los ríos o canales; sus figuras simbólicas son la serpiente y el pez, y su fiesta es la limpia de acequias o canales.

Lo importante es que, en los tres espacios señalados, el elemento central es el agua (Uma⁴): los Mallkus la entregan, la Pachamama la contiene y Amaru la distribuye. El agua circula de un piso ecológico a otro, posibilitando la producción de los recursos necesarios para el intercambio en una economía agropecuaria de subsistencia donde cada piso se complementaba recíproca y

⁴Padres Franciscanos, 1905, Diccionario, Lima, Fide, p. 27.

⁵ En la región de Tarapacá, muy cerca del poblado de Huara ("estrella", en lengua aymara) existe el geoglifo más grande de mundo andino, conocido como el gigante de Atacama. Está ubicado en el cerro Umita, que es una deformación de la palabra Umita o Uma, es decir "agua" en lengua aymara.

simétricamente. La vida del pueblo andino depende del agua; por tanto, cuando una empresa transnacional minera se instala en uno de estos espacios, cualquiera que sea, y se apodera del agua para cubrir sus necesidades extractivas, el impacto es sistémico: toda la sociedad andina se ve afectada. Los frágiles bofedales ya no pueden contener la misma masa ganadera y los canales irrigan menos andenes agrícolas. Pero lo más preocupante es el impacto sobre la cultura, el pensamiento y el orden social que se esconde detrás de la circulación del vital elemento. El agua hace el mismo recorrido de Wiracocha. En otras palabras, el agua es una pieza central en la construcción del mundo andino, el Akapacha⁵.

Este vital y cosmogónico recurso, en el tiempo pasado (Naira Pacha) y en el tiempo presente (Jicha Pacha), ha estado peligrosamente amenazado por sociedades no andinas (Colonia y Repúblicas) y, por añadidura, lo han estado las propias comunidades.

En el tiempo pasado inmediato (siglos XIX y XX), la empresa salitrera se ubicó en todo el piedemonte oriental de la cordillera de la costa de todo el desierto de Atacama (desde Pisagua hasta Taltal). La minería del salitre empleó fundamentalmente agua de pozos de la pampa del Tamarugal, conocidos como *donkey*; por lo tanto, utilizaron el remanente de agua que iba por el subsuelo en dirección al mar. Por tanto, esta minería no afectó al mundo andino a través de la expropiación del agua sino por otros factores, como el empleo de mano de obra y el intercambio comercial (González, 2002a).

La amenaza más directa al agua andina, durante los siglos XIX y XX, vino del Estado-nación, y ocurrió específicamente en los valles y oasis andinos. Un caso emblemático fue la desaparición del valle de Quisma (Núñez, 1985), producto de la extracción del agua para la ciudad de Iquique. Castro (1998: 46) señala al respecto:

El 12 de febrero de 1912 se promulgó una ley que provocó, a lo largo de dos décadas y más, un gran impacto público en la entonces provincia de Tarapacá. Este cuerpo jurídico en lo sustancial daba satisfacción, legalmente, a una demanda anhelada durante mucho tiempo por la comunidad tarapaqueña urbana, y muy especialmente por la iquiqueña: la de tener agua potable fiscal [...] Siendo la más importante de sus indicaciones, la orden de expropiar las aguas surgentes de las vertientes de Chintaguay, en el valle de Quisma, y las tierras agrícolas adyacentes.

Ello significó que cientos de familias perdieran sus tierras y debieran partir a otros valles, en especial al oasis de Pica, en una abierta violación de los derechos consuetudinarios de los campesinos. El valle de Quisma fue consumido por las arenas del desierto.

La historia de Tarapacá no ha recogido el drama de los quismeños ni, menos, la ha incorporado a la enseñanza en las escuelas rurales. Empero, el Estado chileno ha distinguido recientemente (2002) con el Premio Nacional de Historia a un hijo ilustre de Quisma: el arqueólogo Lautaro Núñez Atencio. Quizás sea el momento de reponerles los derechos perdidos a los quismeños. Debido a que Iquique se surte de agua de otros acuíferos ubicados en la pampa del

Tamarugal, y gracias al trabajo de familias campesinas, venidas algunas de Bolivia, lentamente Quisma ha vuelto a florecer.

Ver florecer el territorio (Pacha) es una toma de conciencia del presente. Las comunidades andinas le hacen una ofrenda al territorio como una forma de retribuir el don (por ejemplo, el floreo o la limpieza de canales). La conciencia del presente es también una toma de conciencia del tiempo (Pacha), y el tiempo se atrapa en el calendario, en las obras, en los rituales, en el orden social. El presente apela a la acción, al proyecto político (Boisier, 1995). Participemos del presente (Jicha Pacha).

5. Jicha Pacha (tiempo actual)

La más notoria amenaza al recurso agua, en el tiempo actual (Jicha Pacha), viene otra vez de la explotación minera: las grandes compañías extractoras del cobre. El peligro se debe a dos razones, principales:

1. la magnitud de esa actividad y
2. la localización de la misma (en la alta precordillera).

En 1986, los campesinos aymara de Lirima (altiplano de la provincia de Iquique) se enteraron de que una gran compañía minera del cobre estaba solicitando sus aguas (Mamani *et al.*, 1989). Comenzaron entonces a movilizarse para averiguar qué sucedía y descubrieron que “la mayor cantidad de derechos de aprovechamiento de aguas inscritos estaba en manos de compañías transnacionales, tales como la Com-

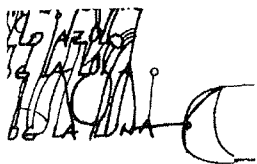
pañía Minera Doña Inés de Collahuasi, la Superior Oil, la Compañía Minera Cerro Colorado, etc.” (*ibid.*: 47).

¿Cuáles fueron los principales argumentos de estos campesinos ante las autoridades de la época?

1. El agua (o *larga*) es la vida, vale decir, es como la sangre del cuerpo de la madre tierra (Pachamama), de manera que esta no se puede separar de ella [...]
2. El agua es viva y nos da la vida. Cuando hay escasez, pedimos a la Madre Tierra que nos dé la lluvia. En tal oportunidad hacemos sacrificios de huilancha para que la lluvia venga en forma paciente y suave. Además hacemos huilanchas en los Juturis para agradecer y que sea siempre y permanentemente una fuente de agua viva [...]
3. Nosotros concebimos que el agua debe ser igual para todos, para tomar y regar, y si hay escasez o sequía, todos por igual disminuiríamos nuestra mita. No hay privilegiados [...] (*ibid.*: 59).

Los temores de los comuneros eran fundados y ciertos. Debieron enfrentarse al *Código de aguas* chileno, promulgado en el régimen militar, que considera a este recurso un bien transable en el mercado (art. 121), violando el derecho costumbrista de las comunidades indígenas (Dougnaç, 1976: 437-444). Una vez más se conculcaban los derechos indígenas por el Estado nacional⁶. Debido al poder económico de las grandes mineras y a la complacencia del Estado, parecía inevitable el etnocidio de las comunidades andinas. Sin embargo, ocurrió lo

⁶ Por estos días, los campesinos de Puchuldiza reclaman que una minera extrajo el agua que alimentaba los géiseres de esa localidad, destruyendo un importante patrimonio turístico.



inesperado: comuneros y compañías mineras pudieron llegar a un acuerdo, no sin una interesante lucha por el acceso al agua (por ejemplo, la Compañía Cerro Colorado y las comunidades de Cancosa y Lirima). Empero, ello fue posible porque las comunidades afectadas actuaron organizada-mente, demostraron tener un capital sinérgico suficiente para transformarse en sujetos de un desarrollo endógeno en una economía global.

En estos días, la Compañía Minera Collahuasi, de capitales canadienses, se encuentra negociando con las comunidades de agricultores de Pica y de otros sectores en el marco de la ley chilena de medio ambiente. Lo interesante es la situación, inédita, de que la gran empresa dialogue directamente con los representantes de las comunidades tratando de demostrar que su plan de desarrollo sustentable cumple con las normativas nacionales, locales y de su propio país de origen (Canadá). Incluso esta minera ha propuesto emplear tecnología de punta para acceder a nuevos recursos de agua, los que compartiría con las comunidades. Es decir, aparentemente se ha generado un espacio de relaciones propias de un campo, según la definición de Bourdieu (1984), donde todos, débiles y poderosos, tienen cuotas de poder y decisión, influyéndose y respetándose mutuamente. Situación impensable durante el siglo XIX y casi todo el siglo XX bajo el paradigma del Estado-nación.

El Estado-nación se ha visto afectado en este nuevo entorno definido por la globalización (Castells, 1998), y también por este diálogo intercultural (por ejemplo, entre transna-

cionales y comunidades) que presiona por la descentralización. La invitación a la globalizarse no solamente es una invitación a pensar el presente (Jicha Pacha) y proyectarse al futuro (Jutir Pacha): es también una invitación que se les hace a los pueblos a fortalecer su identidad: en la globalización

es esencial, para la navegación ineludible y potencialmente creadora, contar con una brújula y un ancla. La brújula: educación, información, conocimiento, tanto a nivel individual como colectivo. El ancla: nuestras identidades. Saber quiénes somos y de dónde venimos para no perdernos a dónde vamos (Castells, 1997).

Precisamente, este nuevo concepto, la “globalización”, presiona por una nueva realidad para todos los hombres y todos los pueblos, y es el desafío actual de los pueblos indígenas. La globalización presiona sobre los territorios fundiendo tiempo y espacio (Pacha). Dependiendo de cómo las comunidades enfrenten esa relación internacional e intercultural, aquella puede transformarse o no en una oportunidad para el desarrollo indígena en el Jutir Pacha.

La sabiduría actual, específicamente la prospectiva (Medina, 1996), nos dice que el futuro es el único tiempo que podemos imaginar y construir, el que le da la oportunidad al hombre de ser el artesano de su vida. Construyamos el Jutir Pacha.

6. Jutir Pacha (tiempo futuro)

De cara a la globalización parece imprescindible, por un lado, mirar a la Pachamama

con
cept
La
terr
inte
amb
de
valc
tría.
mu
“di
que
los
blo
part
pec
ser
env
gge
del
regi
co.
nia,
¿Po
Ma

si
tr
de
za
ri
m
bi
vo
al
co
es
ci
vo
(i

con prospectiva y, por otro, revisar el concepto de territorio, que la contiene.

La relación vital del hombre andino con su territorio se expresa en su lenguaje y en la interpretación cosmológica de su medio ambiente, pero sobre todo en la ética que de ella surge. En el territorio se expresa el valor del intercambio recíproco, de la simetría, del comunitarismo, de la lealtad comunitaria, etc. Un ejemplo interesante es la "dialéctica del don" de la que habla Domini-que Temple (1986). El don está presente en los intercambios de bienes en algunos pueblos antiguos (sobre los que habla Mauss), y particularmente en el andino. En la perspectiva de Heidegger, el don constituye el ser (se da el ser) y también se expresa como envío, misión y destino (Garrido, en Heidegger, 2001). El don es un regalo y la base de la economía agraria, donde la ética andina regula un intercambio recíproco y simétrico. El Estado-nación, como antes la Colonia, no pudo entender esta ética andina. ¿Podrá entenderla la sociedad global?

Manuel Garrido señala que

si el ser es vestido ahora por Heidegger, dentro de la lógica y la retórica del don, con ropaje de destino, la donación del tiempo es dramatizada por él, dentro de esa misma lógica y retórica, mediante un singular atributo digno del mismísimo Anaximandro. Ese atributo es nombrado con el verbo alemán *reichen*, significativo de acciones tales como tender, extender, alcanzar y ofrendar, que Heidegger emplea connotando no sólo el sentido de la distancia espacio-temporal, sino también el de la influencia de un poder o autoridad (la raíz *rec* de ese verbo es la misma de "región" en español) (*ibid.*: 14).

Por tanto, Heidegger entiende el espacio-tiempo como extensión y ofrenda, o sea como territorio y don. Es decir, este pensador occidental tuvo, sin saberlo, una interesante aproximación a la cosmovisión andina.

Existe la sensación que el nuevo paradigma posfordista interpreta el espacio (y por añadidura el territorio) de un modo diferente a la perspectiva occidental cartesiana tradicional, donde los valores, por un lado, y la visión de totalidad (holística o sistémica), por otro, surgen como dos nuevos pilares del desarrollo. El territorio ha dejado de ser meramente un espacio geográfico, por un lado, y un espacio banal, por otro, como lo ha interpretado la economía clásica. El territorio apela ahora a una construcción cultural realizada por comunidades organizadas, donde el lenguaje se transforma en el instrumento fundamental de esa construcción.

Empero, es importante que en territorios con culturas profundas, como la andina, éstas sean el humus necesario para una fertilidad (como en una Pachamama) de nuevas ideas basadas en antiguos saberes, de nuevas tecnologías basadas en tecnologías simbólicas, etc., y que no sean un pantano profundo que impida la emergencia de esas innovaciones y la utilización de una sabiduría milenaria para un conocimiento moderno. Sólo así un territorio como el andino tendría una oportunidad para el desarrollo.

Sergio Boisier nos señala que

es más y más frecuente leer interpretaciones del desarrollo que lo colocan en un contexto mucho más amplio que la economía, acercándolo mucho a una suerte de constructivismo en el que

territorios 12

⁷ En el manuscrito anónimo de Tlatelolco (1528), los sabios aztecas les piden a sus conquistadores: "¡Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!" Ver León Portilla (1970).

⁸ Por ejemplo, Van Kessel (1980: 319) menciona que en el Santuario de las Peñas, en la quebrada de Livilcar, "donde el río se busca camino impetuosamente y donde brota agua de las rocas (un lugar ideal para el culto de la fertilidad de la Pachamama), la imaginación religiosa 'descubrió', marcados en la peña, los contornos de la Virgen (Pachamama, María). Se trata de una antigua huaca vinculada al culto de la fertilidad".

prima lo subjetivo, lo valórico, lo intangible, lo holístico, lo sistémico, lo recursivo, lo cultural, para citar sólo algunas de las características que se atribuyen ahora a la idea de un desarrollo societal (Boisier, 2002).

Esa definición del desarrollo expresa una aproximación a la cultura andina, entendiendo la cultura como el principal factor de la economía. En la sociedad del conocimiento, los saberes toman otra dimensión en cuanto a su importancia económica. El problema es cómo se puede establecer el nexo entre esos saberes autóctonos y la sociedad del conocimiento. Es como el dilema que señala Castells (1998: 23) entre globalización e identidad; vale decir, es un falso dilema porque ambas pertenecen al mismo fenómeno, ambas dan "forma a nuestro mundo y nuestras vidas".

7. Conclusiones

Lo que se requiere es darle una nueva mirada al fenómeno andino. Una mirada que incluya este nuevo paradigma de la economía y la sociedad globales. Algunos autores han definido, para el mundo andino, como un "Pachakuti" las rebeliones indígenas del siglo XVIII (Hidalgo, 1985), la emergencia del Estado nacional en el siglo XIX, e incluso la guerra del Pacífico (Van Kessel, 1980). Al Pachakuti se lo ha definido como un tiempo de beligerancia que al final conlleva un cambio. Podemos estar ante un nuevo Pachakuti, la globalización, más silencioso tal vez, pero más profundo e irreversible. Empero, el indígena debe estar preparado frente a este nuevo desafío de la globalización

y, sobre todo, de una sociedad definida como "del conocimiento". De lo contrario, podría ocurrir que no solamente se le expropié el recurso económico llamado agua sino que también se le expropié el concepto mismo de agua, con todo su significado simbólico. Es decir, las comunidades podrían estar ofrendando un "don" sin recibir nada y quedándose con nada.

En otras palabras, durante la Colonia los mineros españoles extrajeron del mundo andino, por su importancia económica, metales preciosos, faenas significaron la explotación masiva de mano de obra indígena, o sea que a los aborígenes se les quitaron su energía y su territorio. Pero fue el Estado-nación lo que les quitó directamente el recurso económico que tenía a la vez un contenido ritual y simbólico: el agua. Es decir, les fue quitando la vida, y muchas comunidades murieron, como la de Quisma. La sociedad del conocimiento que se viene (Jutir Pacha) les puede quitar, más que el recurso, el símbolo mismo del agua, es decir la cultura; o sea, le puede expropiar el alma al pueblo andino.

La violencia de quitarles la riqueza minera a los indígenas fue, en cierto modo, menos violenta que quitarles el agua (por su carácter mítico), y ésta, a su vez, menos violenta que quitarles la sabiduría del agua, el constructo cultural, el símbolo (Bourdieu y Passeron, 1981). Para los pueblos indígenas, la muerte de sus dioses fue más violenta que la muerte física⁷; por eso se prodigaron en ocultarlos detrás de los dioses católicos⁸.

En el Jutir Pacha, las comunidades andinas deben entender que su cultura es un capital

cognitivo de gran importancia económica en la sociedad del conocimiento y, por lo mismo, deben darles el debido valor a sus tradiciones, costumbres y saberes (no solamente a su folclor) para enfrentar los desafíos de la globalización.

El territorio andino de Tarapacá posee un capital simbólico que constituye un intangible de valor incalculable en la sociedad de conocimiento, específicamente para la educación (donde se puede transformar en capital cívico). Las mujeres y hombres andinos siempre supieron de códigos tácitos como una forma de proteger su cultura, como un lenguaje oculto.

Empero, es ahora la cultura difusa proveniente de la sociedad globalizada actual lo que opera como un currículo oculto y, por lo mismo, dotado de violencia simbólica. Es precisamente el símbolo su principal interés, y puede, por tanto, no solamente reproducir saberes dominantes (como lo hace la escuela actual) sino apropiarse de los saberes tradicionales de las comunidades.

En este “cara o sello” de la globalización vemos que los derechos humanos son un código universal surgido de un consenso globalizado, donde el reconocimiento del otro es la base de ese consenso y de esos derechos. Por tanto, los derechos indígenas y su cultura tienen una oportunidad para su reconocimiento, respeto y desarrollo. Sin embargo, el sello de la moneda les dice a los pueblos indígenas que en el Jutir Pacha pueden también tener enfrente el mayor peligro desde la llegada del hombre europeo a América.

Bibliografía

Albó, Xavier y Barnadas, Josep, 1990, *La cara india y campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, Cipca.

Bermúdez, Óscar, 1975, *Estudios de Antonio O'Brien sobre Tarapacá. Cartografía y labores de administración*, Antofagasta, Ediciones Universitarias UCN.

Boisier, Sergio, 1994, “Post-modernismo territorial y globalización: regiones pivotaes y regiones virtuales. Ciudad y territorio”, en *Estudios Territoriales*, vol. 2, núm. 102, Madrid.

———, 1995, *En busca del esquivo desarrollo regional: entre la caja negra y el proyecto político*, Santiago, Ilpes (documento 95/30).

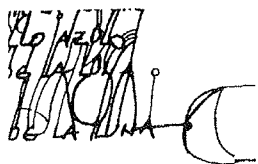
———, “El desarrollo territorial a partir de la construcción del capital sinérgico. Una contribución al tema del capital intangible del desarrollo”, en *Instituciones y actores del desarrollo territorial en el marco de la globalización*, Santiago, Cepal, Ediciones de la Universidad del Bio Bio.

———, 2002, “Sociedad del conocimiento, conocimiento social y gestión territorial” (Documento de trabajo núm. 5), Sevilla, Instituto de Desarrollo Regional de Sevilla, Universidad de Sevilla.

———, 2003, “¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica?”, en *Estudios Territoriales*, Madrid, MFOM.

Bourdieu, Pierre, 1980 (1984), *Questions de Sociologie*, París, Minuit. (Versión en castellano: *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo.)

territorios 12



- _____ y Passeron C., 1981, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
- Capellà, H. y González, R., s.f., "Presentación", en *Boletín de la AGE*, núm. 34, p. 12.
- Castells, Manuel, 1997, "La insidiosa globalización", en *El País*, 29 de julio de 1997, Madrid.
- _____, 1998, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II. *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza.
- Castro, Luis, 1998, "Las otras luchas sociales en el Tarapacá salitrero. La defensa de los quismeños del agua de Chintaguay", en *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*, Santiago, Dibam, Lom, pp. 45-78.
- Chiodi, Francesco (comp.), 1990, *La educación indígena en América Latina. México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia*, t. II, Quito, Abya-Yala.
- Claval, P., s.f., "El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio", en *Boletín de la AGE*,
- Clua, A. y Zusman, P., s.f., "Más que palabras: otros mundos Por una geografía cultural crítica", en *Boletín de la AGE*, núm. 34, p. 107.
- Dougnac, Fernando, 1976, "La legislación aplicable a los indígenas del Norte Grande chileno", en *Norte Grande*, vol. 1, núm. 3-4, Santiago, Universidad Católica de Chile.
- González Miranda, Sergio, 2002a, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, Santiago, Lom.
- _____, 2002b, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*, Santiago, Dibam.
- Harris, Olivia y Bouysse-Cassagne, T., 1988, "Los tres pachas en el pensamiento andino del siglo xx", en Albó, Xavier (ed.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza, Unesco.
- Habermas, Jürgen, 1970, *Cognition and Human Interests*, Beacon Press.
- Heidegger, M., 1994, "Construir, habitar, pensar...", en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Paidós, p. 141.
- Heidegger, Martin, 2001, *Tiempo y ser* (introducción de Manuel Garrido), Madrid, Tecnos.
- Hidalgo, Jorge, 1985, "Proyectos coloniales inéditos de riego del desierto: Azapa (Cabildo de Arica, 1619); Pampa Iluga (O'Brien, 1765) y Tarapacá (Mendizábal, 1807)", en *Chungará*, núm. 14, septiembre, Universidad de Tarapacá, pp. 183-222.
- Leimbruger, W., 2002, "Actores, valores y cultura. Reflexiones acerca del papel de la cultura en geografía", en *Boletín de la AGE*, núm. 34, p. 91.
- León Portilla, Miguel, 1970, *El reverso de la Conquista*, México, Joaquín Mortiz.
- Mamani, Bartolo *et al.*, 1989, "La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura aymara", en *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*, XLVI Congreso de Americanistas, Leiden, Musiro, pp. 45-61.

- Martínez, Gabriel, 1989, *Pensamiento y espacio. Andes meridionales*, La Paz, Hisbol.
- Medina, Javier, 1996, *Los estudios de futuro y la prospectiva: claves para la construcción social de las regiones*, Santiago, Ilpes (documento 96/32).
- Murra, John, 1975, "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Núñez, Lautaro, 1985, "Recuérdalo, aquí estaba el lagar: la expropiación de las aguas del valle de Quisma (I región)", en *Chungará*, núm. 14, septiembre, Universidad de Tarapacá, pp. 157-167.
- Pease, Franklin, 1982, *El pensamiento mítico. Antología*, Lima, Biblioteca del Pensamiento Peruano.
- Perroux, François, 1964, "Economic space: Theory and applications", en Friedmann, J. y Alonso, W. (eds.), *Regional Development and Planning*, MIT Press, pp. 21-36.
- Sempat Assadourian, Carlos, 1982, *El sistema de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tamayo, Franz, 1995, *Mi silencio es más que el mar que canta*, La Paz, Fundación Mario Mercado Vaca Guzmán – Banco Boliviano Americano.
- Temple, Dominique, 1986, *La dialéctica del don. Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas*, La Paz, Hisbol.
- , 1989, *Estructura comunitaria y reciprocidad*, La Paz, Hisbol-Chitakolla.
- Trelles, Efraín, 1991, *Lucas Martínez Vega: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Lima, PUC.
- Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen, 1983, "Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica", en *Allpanchis*, núm. 21, Cusco.
- Van Kessel, Juan, 1985, "La lucha por el agua de Tarapacá: la visión andina", en *Chungará*, núm. 14, septiembre, Universidad de Tarapacá, pp. 141-155.
- , 1980, *Holocausto al progreso. Los aymarás de Tarapacá*, Amsterdam, Cedla.
- Villalobos, Sergio, 1979, *La economía de un desierto*, Santiago, Nueva Sociedad.
- Young, Phyllis, 1989, "Mni-Wiconi: agua es vida", en *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*, XLVI Congreso de Americanistas, Leiden, Musiro, pp. 65-90.

