

# DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano  
de Antropología Aplicada**



Escuela de Antropología Aplicada  
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

# DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano  
de Antropología Aplicada**

Quito-Ecuador  
25 al 29 de enero de 1999

Ediciones  
Abya-Yala  
2000

## **Diálogo Intercultural**

### **Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada**

*Escuela de Antropología Aplicada. UPS*

Edición: Consuelo Fernández Salvador

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 562-633 / 506-247  
Fax: (593-2) 506-255  
E-mail: admin-info@abyayala.org  
editorial@abyayala.org.  
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing

ISBN: 9978-04-652-6

Impresión Producciones digitales Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

# ÍNDICE

Presentación .....	9
--------------------	---

## *Primera Parte*

### **PANELES GENERALES**

Antropología académica y antropología aplicada en este fin de milenio <i>Antonino Colajanni</i> .....	13
Multi(inter) culturalismo en América Latina. Escena y escenarios. Aspectos políticos, culturales y socio económicos <i>Dagoberto José Fonseca</i> .....	21
La educación indígena en México: una reflexión etnográfica <i>Andrés Medina Hernández</i> .....	29
Multiculturalidad e interculturalidad en la experiencia de los movimiento sociales <i>Fernando Buendía</i> .....	49

## *Segunda Parte*

### **TALLERES**

#### **I. TALLER DE POLÍTICA**

Introducción .....	69
Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local <i>Orlando Antonio Rodríguez</i> .....	71
Comunidad política en la percepción de la postmodernidad <i>Julio Echeverría</i> .....	89
El verbo se hizo andares. Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú <i>Alfredo Mires Ortíz</i> .....	101
La historia interminable del nuevo milenio <i>Luis Alfredo Herrera montero</i> .....	113

## 2. TALLER DE COMUNICACIÓN

Introducción .....	131
Los medios de comunicación como suscitadores de estereotipos y estigmas en sociedades multiculturales <i>Hernán Reyes Aguinaga</i> .....	135
Los refugiados de la utopía. Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina. <i>Guillermo Mariaca Iturri</i> .....	145
Estética de la violencia, las mediaciones como territorio de la muerte. Escenarios de la cultura de la imagen en la era de lo virtual y lo hiperreal. <i>Lic. Iván Rodrigo Mendizábal</i> .....	151

## 3. TALLER SOBRE ECONOMÍA

Introducción .....	167
Las economías locales frente a la economía global una mirada antropológica <i>Emilia Ferraro</i> .....	171
Más desarrollo por favor <i>Franklín Ramírez G.</i> .....	183
Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico (Versión preliminar para discusión) <i>Pablo Ortíz T.</i> .....	205

## 4. TALLER DE SALUD E INTERCULTURALIDAD

Introducción .....	223
Teorías y Poderes <i>Miltón Guzmán Valbuena</i> .....	225
La construcción imaginaria de la prevención del VIH/SIDA. Inculturalidad, relaciones de poder desde una perspectiva transgeneracional <i>Maggi Martínez</i> .....	233
Las enfermedades y los servicios en el subtrópico de Bolívar <i>José Sola</i> .....	253

## 5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

Introducción .....	269
--------------------	-----

El diálogo intercultural. Evento y oportunidad de concertación social y participación ciudadana en el desarrollo <i>Patricio Sandoval Simba</i> .....	271
Cultura y desarrollo. Construcción colectiva de un discurso <i>Victoria Novillo Rameix</i> .....	277
Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana. Políticas culturales entre la “Cultura de los Cultos” y la interculturalidad <i>Victor Ramiro Caiza</i> .....	281
La ciudad del migrante. Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas <i>Lucía Herrera Montero</i> .....	289
Canciones con “Y” <i>Carlos Bonfim</i> .....	301
Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias <i>Giulio Girardi</i> .....	307
<b>6. TALLER DE EDUCACIÓN</b>	
Introducción .....	329
La educación intercultural formal: ¿El poder de los pueblos indios o la trampa de la hegemonía estatal? <i>Luis Fernando Garcés V.</i> .....	331
La interculturalidad en el aula Ileana Soto Andrade. Reflexiones en cuanto a precisiones teóricas .....	337
La Escuela y la Interculturalidad: un estudio de caso <i>Mercedes Cotacachi</i> .....	347
El largo invierno de la montaña. Una experiencia de convivencia educativa con los +nkal awa <i>Enrique Contreras P.</i> .....	353
<b>7. TALLER DE RELIGIÓN</b>	
Introducción .....	359
Religiosidad y fiestas populares <i>Claudio Malo González</i> .....	361

**8 / Varios autores**

Religión y Religiosidad

*Dra. Vera Schiller de Kohn*..... 373





# 1. TALLER DE POLÍTICA

## INTRODUCCIÓN

### TEMA

*LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA INTERCULTURALIDAD Y LA DIMENSIÓN INTERCULTURAL DE LA POLÍTICA*

### SUBTEMAS DEFINIDOS

1. LA INTERCULTURALIDAD UNA CONSTRUCCIÓN MÁS ALLÁ DE LO ÉTNICO: MOVIMIENTOS Y DIVERSIDADES SOCIALES, ESTRATEGIAS, POLÍTICAS Y PROPUESTAS
2. INTERCULTURALIDAD ESTADO-NACIÓN, DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y PODERES LOCALES
3. ENFOQUES, PERSPECTIVAS, DESAFÍOS, TAREAS PARA LA INTERCULTURALIDAD, EN EL UMBRAL DEL NUEVO MILENIO.

La necesidad de la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia, en realidades como las de nuestro continente, constituye sin lugar a dudas uno de los temas no solo centrales de discusión teórica actual, sino sobre todo, un requerimiento para la supervivencia pacífica de nuestras sociedades y para la perspectiva de su desarrollo futuro.

La interculturalidad, se vuelve una problemática de gran importancia no solo académica, sino fundamentalmente una tarea política que implica la participación de la sociedad en su conjunto. No es, como generalmente se

piensa, una cuestión únicamente étnica, sino que implica la interrelación de diversos actores sociales y que interpela a toda la sociedad en su conjunto, siendo en consecuencia también un escenario de conflictos; es desde la riqueza de la diversidad, desde donde se fundamenta la tarea de la construcción de una sociedad intercultural.

La Interculturalidad es una construcción que para que sea real, requiere de la deconstrucción de conceptualizaciones, de categorías, de paradigmas, de principios y de estructuras, que interpelan las significaciones que se han levantado sobre la realidad, implica la necesidad de resemantizar nociones como las de: Estado-Nación, democracia, ciudadanía, participación, las mismas que deben ser resignificadas en la perspectiva política de una sociedad sustentada en la pervivencia del derecho a la diversidad y a la diferencia.

Una de las acciones de las diversidades sociales y en particular de los pueblos indios y negros, ha sido la de buscar el reconocimiento jurídico por parte del Estado a través de las constituciones de nuestros países como sociedades pluriculturales, logrando este objetivo en muchos casos, conquista que siendo importante resulta insuficiente, pues la interculturalidad rebasa los marcos del reconocimiento legal, que debe ser legitimado en el conjunto de la sociedad y desde la vivencia de lo cotidiano. Es en la cotidianidad el escenario para la construcción de un nuevo proyecto de historia, de sociedad y de vida, se trata de la construcción

de un nuevo ethos de un nuevo tipo de relación frente a los otros y de la posibilidad de vivir con respeto y tolerancia frente a la insoponible diferencia del otro.

La interculturalidad por lo tanto es una tarea política, que comienza por la necesidad de empezar a dar y transformar los patios interiores de nuestra subjetividad, por la afirmación de nuestras propias diversas identidades y diferencias para a partir de allí, abrirnos a la alteridad, a la relación y confrontación con el otro.

El proceso de globalización que construye un modelo de sociedad homogeneizada y en su perspectiva de creación de una cultura planetaria, busca la anulación de la diversidad y las diferencias, plantea tareas y desafíos importantes para la construcción de sociedades interculturales, la posibilidad de pervivencia de esas diferencias en un mundo globalizado, es quizá uno de los más altos desafíos que se

plantean en el cercano mañana para la diversidad de actores societales.

El objetivo de este taller del Primer Congreso de Antropología aplicada, es responder desde perspectivas teóricas, reflexiones, metodológicas, y desde dimensiones propositivas a este proceso que atraviesa a nuestras realidades y que nos compromete no solo por la búsqueda de su discusión académica, sino fundamentalmente en su materialización como un modelo de vida futura del que depende la posibilidad de existencia de nuestra actual diversidad y diferencia.

Este Congreso será también una oportunidad para reflexionar, sobre las perspectivas teóricas, metodológicas y éticas del quehacer antropológico, frente a los desafíos de la modernidad, la postmodernidad y la globalización del mundo, para colectivamente ir pensando y repensando cómo avanzar en la construcción de una nueva Antropología más comprometida con la vida.

# EL VERBO SE HIZO ANDARES

## Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú

Alfredo Mires Ortiz

### 1. Una vida sin fronteras

#### 1.1. Más allá del hombre

El cronista Inca Garcilaso de la Vega contaba que al dar a luz, las mujeres indígenas de los Andes. “*ponían a las wawas en huecos hechos en tierra*”. El hombre volvía a la tierra. Y hoy, aunque con diversos cambios, la costumbre prevalece.

No por nada en la lengua quechua la palabra *pacha*, que denota al mundo, es similar a *pach'a*, que denomina al útero de todas las hembras. El hombre nace del mundo para retornar al mundo. Y la palabra *yaya* que denota al engendrador y padrío, al ser invertida, *ayay*, denomina al difunto, al espíritu.

Bajo una formación antropocéntrica, la historia es lineal y la interrelación entre sociedad-naturaleza puede resultar muy difícil de comprender. No es que la tendencia “animista” incite al hombre primitivo a conferirle vida a todo lo que existe. Resulta, primero, que lo de primitivo es un estadio que aquél no inventó. Luego, que mucha arrogancia debe haberse acumulado para ir creyendo que alguien puede conferirle vida, precisamente, a todo lo que nos la da.

El tiempo de la naturaleza no pertenece al hombre. La historia se estableció a partir del hombre. Pero entonces hubo quienes queda-

ron fuera. La sociedad oficial es de por sí excluyente. Las culturas primordiales son de por sí holísticas e incluyentes. Nada escapa a la tierra. Pero para los primeros son los “pueblos sin historia” o “pueblos naturales”.

Así, cualquier imposición es justificada bajo el paradigma de la “victoria final” a la que arribará la progresión ininterrumpible e implacable. Esta noción occidental y cristiana del tiempo y del espacio también fue adoptada por la teoría marxista. De este modo, la cuestión no es cuán conservador o formalmente revolucionario sea el enfoque, sino de qué manera uno se ubica en la percepción de cada cultura.

Objetalizar lo que nos rodea es el principio por el cual se pierde la noción de la equivalencia. Sólo la valoración perceptiva de todo lo que existe garantiza una relación saludable con el mundo. Si no se aprecia a la tierra tampoco puede apreciarse a quienes se hallan entrañablemente ligados a ella.

Y quien sabe conversar y reciprocarse con su congénere agua, semilla o monte, es dueño de una inagotable fuente para dialogar con el otro.

#### 1.2. Más allá del yo

Si la interculturalidad significa *convivencia*, ésta sólo es posible a partir de la propia vi-

*venia*. Es decir, que no puede darse desde un sustrato de negación o exterminio.

La interculturalidad no puede ser una mera invocación a la tolerancia, desde la noción de “sufrir y llevar con paciencia”. Tampoco como “soportar, aguantar o permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente”, como dicen los diccionarios. Sí como el respeto a la opinión y práctica del otro, pero mejor aún como asunción a la *diferencia*. Es diferente la substancia de las dudas existenciales entre quienes piensan desde *uno* (“¿quién soy?”) y quienes sienten desde *todo* (“¿cómo estamos?”). Entre el yo y el nosotros.

Y solemos recordar que la palabra *suk*, que en quechua denomina a *uno*, significa a la vez *otro*. Y el otro es uno mismo.

Recordemos también que la palabra *persona* significa primordialmente “lo que habla”. Así, una planta o un animal no serían personas. Este antropocentrismo se ratifica cuando observamos que su significado en el diccionario es “Individuo de la especie humana”:

Por extensión, en las propias sociedades humanas, aquello que no suena como uno, tampoco es persona: la diferencia equivale a inferioridad (...).

Todorov cita, por ejemplo, el hecho de que los eslavos en Europa llamaban a sus vecinos alemanes *nemec*, el mudo mientras que los mayas de yucatán llamaban a los invasores toltecas *nunob*, mudo (Todorov 1991:84). Sabemos, además que en el sánscrito bárbaro equivale a tartamudo (por el ba-ba), es decir, en al lengua del que lo defina, “el que no sabe hablar bien”. Este concepto relacionado con el extranjero fue usado de modo similar por los griegos y los romanos, ... (Mires 1996:47).

Es el caso también con el papel que cumple el LOGOS - argumento, discusión, razón propiamente ‘palabra’, derivado de légo, ‘yo digo’ (Corominas 1967:365)-, que termina im-

poniéndose al ‘todos somos, todos decimos’. En la civilización occidental, como afirma Todorov, “en lugar del discurso poliformo, se impusieron dos géneros homogéneos: la ciencia y todo lo que está emparentado con ella en relación con el discurso sistemático; la literatura y sus avatares practican el discurso narrativo” (Todorov 1991: 263).

### 1.3. Más allá del grupo

En 1982, *Wade Davis*, especialista en etnobotánica de la Universidad de *Harvard*, hizo un viaje a Haití para estudiar casos certificados de *zombis*, aquellas personas que siguen de algún modo viviendo luego de haber sido muertos y enterrados.

Davis no sólo descubrió “científicamente” la fórmula de la droga zombi, sino que se adentró en la cultura e historia haitiana, desde sus orígenes africanos hasta la época cruelísima del gobierno de *Baby Doc* y la sanguinaria represión de los *Ton ton makute*.

Como resultado de esta experiencia, Davis publicó el libro “*La serpiente y el arco iris*”, extraordinario documento que habla de este país caribeño y sus sociedades secretas enraizadas en el misticismo vudú, tema que fue llevado también al cine a fines de los ’80.

A esa película fuimos un grupo grande, campesinos procedentes de diversas comunidades de Cajamarca, y al volver a casa empezamos a conversar sobre lo que habíamos visto. “*En esa película nosotros somos oprimidos por unos hombres muy malos*”, dijo uno. “*Pero nosotros sabemos cosas que otros no comprenden*”, dijo otro. “*Ese forastero que llegó tenía buenas intenciones con nosotros, pero al final se va no más llevando nuestros conocimientos*”. “*Me da pena como nos maltratan tan feo*”.

Tal vez sólo como un botón de muestra habría que decir que los límites geopolíticos

fueron establecidos sobre la base de los mojoneros latifundistas. Que el principio del *ser* y *estar* atraviesa los pueblos del mismo modo que los huesos de un mismo y solo cuerpo. Que las fronteras políticas jamás han coincidido con las percepciones culturales.

#### 1.4. Más allá del valor

Siendo todos *personas*, todos son importantes por el solo hecho de *ser*. El *valor* que se tiene no es un asunto de justiprecio.

Si la autoestima es un ingrediente necesario para el establecimiento del diálogo intercultural, el *no valor* tramonta los juicios de valoración y enarbola automáticamente la importancia del otro. Es decir, la carnalización del significado del otro se sustenta en la propia existencia, en el *ser* y *estar*, y no requiere ser un precepto conceptualizado.

Si partimos del principio de co-sustancialidad por el cual todas las personas estamos hechas de los mismos “materiales”, se desprende el principio de pareja y equivalencia. Sólo estando emparejados podemos sostener el respeto y la consideración mutua. Pero esto no necesariamente implica relación. Los equivalentes son, a la vez, diferentes, y la diferencia constituye la diversidad (Mires 1996:40).

Es ese “sentimiento de insuficiencia”, el saberse incompleto respecto al otro, el que genera y sostiene, precisamente, la complementariedad.

Entre *equivalente-complementarios*, la relación se establece en el *diálogo* y la *reciprocidad*. Esto sólo es posible a partir del carácter viviente de cada quien. La *armonía* del “circuito” radica en la *salud*, y ésta sólo puede garantizarla el *amparo* y el *regocijo*. El circuito asume entonces una *sacralizada inmanente*. Su expresión permanente es la *constancia rítmica*, la *variabilidad enriquecedora* y la *redistribución equilibradora* (Mires, *ibid*).

#### 1.5. Más allá de la palabra

Era un Marzo de hace años cuando fuimos en “yunta” a vivir una experiencia de inmersión en Luichocolpa (“*El abrevadero de los venados*”). Nos animaban los embriones de lo que después sería el Proyecto Enciclopedia Campesina: acompañar a las comunidades de Cajamarca, sierra norte del Perú, en el proceso de rescate y afirmación de sus propios saberes.

Iba interesado en conocer más sobre la flora y la fauna de esa región, a la que se demandaban horas de caminata para llegar y en la que nos aguardaba el generoso amparo de los comuneros.

Torpe, preguntaba lo que la realidad ya me estaba contestando. Mi mente y mi lengua funcionaban con una sintonía que la ignorancia alienta. ¿Y si llegaran a mi casa a preguntar por mis hijos, a averiguar de mis gatos, a indagar por las flores que me obsequiaron? ¿Quién se animará a escuchar lo que no quiere oír?, ¿a quién podré contarle sobre lo que me costó años aprender a amar?

Sentados en el poyo de la casita en la altura, mirando el sol despedirse, don Apolinar Huamán Molocho y yo nos medíamos sin saber qué decirnos. Mejor dicho, yo lo medía; él me acompañaba. Y me animé a indagar con la ridícula convicción de los reincidentes: “¿Hay por aquí animales extraños?” “No”, me dijo, y el silencio se me hizo enorme.

Entonces comprendí una vez más por qué el Señor nos regaló dos ojos, dos orejas, dos fosas nasales y sólo una boca: “Extraño esa chacrita, don Alfredito, esa, la que nos está mirando: ahí sembraba hace años, pero los pape-lucheros no me la respetaron. A la mala me la quitaron. Yo, por mi cariño para esa gente, no dije nada”.

No estábamos hablando dos idiomas diferentes: yo no estaba conversando. La conver-

sa, esa magia de decires que sólo entienden los que escuchan, aunque no se digan nada. Entonces comprendí que el silencio no consiste en callar: el silencio no existe cuando el hombre calla, porque todo habla. Y el oír no es el arte de dejar hablar al otro: el otro es capaz de hablar aunque su boca calle. Es lo que la sapiencia de Carlos Álvarez Calderón diferenciaba entre “ausencia presente” y “silencio elocuente”.

No es entonces lo que los otros no dicen, sino lo que no escuchamos. No es que los otros no tengan voz, sino que somos incapaces de darles voto. No es que los otros no sean capaces de hablar, sino que nos hemos vuelto inútiles para oír.

Como negamos la voz de la tierra, negamos la voz de los que están aliados a ella. Como creemos que nosotros tenemos la voz, los demás son los condenados del silencio. Como asumimos ser los que sabemos, el resto está destinado a aprender lo que buenamente les enseñemos.

Mucha soberbia ha de habernos prodigado la ignorancia para erigirnos como voceros de quienes nunca escuchamos. “*Ser la voz de los que no tienen voz*” era una consigna que nos convertía en vanguardia redentora de quienes queríamos que dejaran de ser borregos, pero a los que tratábamos precisamente como tales.

Al final, es una suerte de disputa entre manipuladores convictos, pero no confesos. Unos, los poderosos que expolían la producción y la conciencia. Otros, los militantes del cambio que explotan la lástima y su temporal inercia.

¿Cuál cambio? Aquél detrás del cual corremos sin conocerle el rostro. Mientras, esa “masa”, esas “bases”, ese “pueblo” siempre han seguido andando, sin aceleraciones, porque

Tiene rostro propio y nunca han querido cambiarlo, sólo embellecerlo más aún, sólo remozarlo más aún, sólo alegrarlo más aún.

Las comunidades indígenas no tienen la culpa de la forma como les niegan sus voces. Algunas culturas (o lo que queda de ellas) han ejercido su vocación por una cultura del verbo y el fundamento del raciocinio, pero han ido deviniendo en una economía de la ausencia y el fundamento del ruido.

Las comunidades primordiales se forjaron sobre la base de una cultura del gesto y el fundamento de los sentires y han afirmado su vocación por la cultura de los encuentros y el fundamento de los silencios.

Es fina la línea que separa al demandante del interlocutor que siempre tuvo la sartén por el mango. Y que no está dispuesto a arrepentirse. Porque el arrepentimiento implica enmienda. Y la enmienda implica renuncia. Y la renuncia humildad. Y el poder no se arrepiente, ni renuncia, ni está dispuesto a besar los pies de quienes siempre ha mantenido descalzos. El poder es absorbente y ay del demandante que no esté realmente adherido a la comunidad que representa.

El desafío de las comunidades indígenas es hablar a los otros sin renunciar a sus “silencios”. Es demostrar que son capaces de hablar las voces de otros, pero a partir de sus propias voces. Y es ejercer la capacidad de guardar silencio para enseñar a escuchar al resto.

No es repetir el discurso ni duplicar las palabras, no es recrear sus voces ni renunciar a la escucha: es aporcar la semilla de la elocuencia con otras voces, para que pueda emerger lozana a los ojos de los que nunca quisieron ver y a los oídos que no se permitieron la capacidad de escuchar.

### 1.6. Más allá de la parcela

Allá por 1980, cuando iniciábamos en Cajamarca, Sierra Norte del Perú, el proceso de acompañar a las comunidades en su esfuerzo por afirmar lo suyo desde el reconocimiento de sus saberes, don César Acosta de la comunidad de Malcat, nos decía:

“Antes nos alentábamos porque trabajábamos poco y cosechábamos harto, ¿por qué nos íbamos a desalentar?! Ahora trabajamos harto y nada de cosecha, onde que se desmoraliza la gente. Mas bien algunos agarran y se van al negocio; pero ése es el joven: el viejo sí, ya no se mueve. ¿Le conviene lo que estamos conversando?” (Mires 1990:219).

Don César no sólo estaba poniendo de relieve la influencia de la economía política respecto a la vida de las comunidades campesinas, sino también la urgencia del diálogo al interior de la propia comunidad, sobre todo entre generaciones.

De este modo, las necesidades que demandan el diálogo intercultural van más allá del proceso de globalización. No es un asunto episódico. No es un asunto de correlación inmediata. Lo real es que la conquista prevalece.

La distancia existente entre la intolerancia cultural y el racismo se mide con micras. “Es elemental asumir el valor formidable de la diferencia y empezar a caminar en vía propia, en vez de correr hacia metas inciertas en vía ajena. La visión episódica hacia la vida de las poblaciones indígenas, contribuye a convertir al observador externo en tributario del sistema colonizador y hace el juego a la tiranía de los poderes instaurados” (Mires 1996:32).

No se trata, entonces, de esfuerzos de transformación, sino de procesos de recuperación, de definición de síntesis en la dinámica de cada cultura y sus interrelaciones. Tramontar entonces el criterio de UNI-VERSO, es

decir, como la única manera de ocupar y describir el mundo, para asumir el OMNI-VERSO, la diversidad de maneras de vivir con el mundo y percibirlo.

Adicionalmente, habría de comprender la palabra diálogo como el discurrir del habla, como el fluir del verbo entre las personas, pero no circunscribirlo a éstas como entes sociales, como seres amorfos que *deben* decirse cosas, sino como el encuentro entre quienes *quieren* compartir algo, basados en el valor de su propia cultura, de su propio ser, de su propia manera de sentir y estar.

La acepción del “diálogo intercultural”, incita a preguntarse sobre quién convoca y con quién se ha de conversar. Esto implica necesariamente ubicarse en la dimensión política de las relaciones sociales: ¿por qué se quiere que conversemos?, ¿a dónde vamos a llegar conversando, se trata de ser emisor o receptor, qué papel cumplirá la palabra de quienes nunca quisieron ser escuchados?

### 1.7. Más allá del tiempo

Apenas 9 meses que había llegado y entendía menos. Tal vez por eso me embarqué en la dirección de esa obra de teatro. Se llamaba “*La Épica nuestra*”, 350 actores, y trataba de reconstruir la historia de Baños del Inca, Cajamarca, desde “la llegada de los primeros hombres”.

Y fue. La gente del pueblo y las comunidades actuaron con una convicción que ya quisieran tener los actores profesionales. Usamos de escenario la Plaza de Armas durante 2 horas y frente a más de 5000 personas como público.

Es que era la fiesta del Huanchaco, una de las ancestrales fiestas más grandes de la Sierra Norte. Era el 8 de Setiembre de 1981.



De madrugada, al día siguiente, empecé a juntar el larguísimo cable con que habíamos rodeado la plaza, atado a los postes de alumbrado, como cerco del escenario.

Ya los fogones y los tolditos habían empezado a retomar sus espacios, a acomodar sus chungos, sus cañas y sus trapos. Y entonces vino hacia mí.

Nunca había visto a aquella mayor con su canasta de paltas de cáscara negra. Llegó ternurosa y franca para decirme “Gracias, hijo; gracias, papacito”, mientras me alargaba dos paltitas tan rugosas como sus manos.

Le pregunté por qué, “Por recordarnos - me dijo -, por recordarnos cómo mataron a nuestro padre”. Y se marchó de mi lado, pero no de mi dentro.

Una de las escenas de “*La Épica nuestra*” representó la captura y muerte de Atahualpa y tal vez ahora entiendo por qué en ese momento se instauró el silencio.

Años más tarde no dejaron de sorprenderme los cantos sagrados de los indios hopis, al Norte de México, en tierras ahora con otros nombres: “*Wirachocha también es nuestro padre y Atahualpa es nuestro Señor. Mucho anduvimos para llegar, pero de los incas venimos*”.

Pero un testimonio más al sur levantó mi asombro. “¿Cajamarca existe?”, me preguntó el lonco con un grupo de comuneros huilliches en la Isla de Chiloé, al sur de Chile, cuando supieron de dónde venía. Les expliqué que sí, que sí existía, que habían semáforos y otras cosas tristes. “Nosotros creíamos que sólo era un lugar sagrado, ahí donde mataron a nuestro Atahualpa”.

En las rogativas huilliches, Atahualpa vendría a ser algo como el Espíritu Santo. En las ceremonias tradicionales, cuando se invoca un presente pleno de ayer, Atahualpa está presente.

Como que la historia oficial, una vez más, se da de nariz contra su propia pared. Pero también quienes enarbolando supuestas alternativas de enfoque, contribuimos a la ruptura de los vínculos y a la sumisión de las convenciones. Podríamos decir de paralelismos o reductos circunstanciales, cuando no podemos aceptar lo subyacente en desmedro de nuestros aparentes.

Me contaba José Isabel Ayay, comunero quechua al norte de Cajamarca, que cuando niño su abuela cargaba con los nietos, iban a la capilla de Porcón, los arrodillaba con flores frente a la imagen de la Virgen y les instaba a adorarla: “*Ese es nuestro padre, ese es Inkarrí, ese es nuestro Señor Atahualpa*”.

¡Cuánto doctrinero habrá pensado, viéndolos, que por fin los indios se sujetaron a los santos de la institución impuesta! Pero los santos también se amansan, y uno ve lo que quiere ver. O lo que puede ver. O lo que se enseña a ver.

En Saraguro, Sierra Sur de Ecuador, aún se dice “*¡Chaupi punchapi tutayaca!*” (“¡Anocheció a la mitad del día!”), refiriéndose al asesinato de Atahualpa, en 1533. Al Norte de Perú, en las comunidades quechuas, los mayores dicen aún también “*Rupay wañun chaupi punchawta, yanayan inca Atahualpa españolkuna wanchiptin plaza de armas Cajamarca*” (“El sol murió al mediodía, se hizo negro cuando los españoles mataron al inca Atahualpa en la Plaza de Armas de Cajamarca”).

Hace un par de años, otra vez en el Huanchaco, iracundo y con megáfono en mano, un sacerdote gritaba a los campesinos, dentro del templo: “¡Apaguen las velas, dejen a la virgen que es sólo una imagen, es la misa lo que vale!”. Al fondo tronó un sombrero contra el piso (expresión mayor de bronca), “¡Déjanos tranquilos, hombre, esta es la fiesta

de nuestro padre Atahualpa!!” gritó un comunero blandiendo sus velas encendidas.

Ahí estuve cuando pasó, y por eso puedo contarlo. No abrigo el propósito de analizar para entender lo que es un hecho: las permanencias tienen más fuerza de la que la razón les confiere. El tiempo está aquí y no ha partido.

## 2. Atahualpa y el libro

### 2.1. La voz y la furia

La conquista reprodujo en esta tierra la negación del *otro*. Y usó para esto medidas bastante conocidas por su dureza. El sistema de los quipus, aquellos hilos de colores trenzados de diferentes tamaños y grosores que utilizaban los incas en la administración y comunicación del Tahuantinsuyo, fue prohibido y ordenada su destrucción por una orden del Primer Concilio Limense, capítulo 37 de la Sesión 3ª, en 1583.

Aquella invasión y sus brutalidades de hace 500 años, como afirmaba Todorov, no tenía “nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos”.

Cuando la fatídica tarde del 16 de Noviembre de 1532, luego de haberle leído los términos del requerimiento (“*con el ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e manera que pudiéremos, e vos sujetaremos al yugo e obediencia de la Iglesia, e a Sus Altezas, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos, e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispondremos de ellos como Sus Altezas mandaren e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males e daños que pudieremos (...) e de las muertes e daños que os hagamos, sereis vosotros los culpables e no nosotros*”), Valverde entregó a

Atahualpa un libro, la masacre ya estaba planificada y los cálculos preestablecidos.

Atahualpa, por su parte, ya sabía de las atrocidades que los invasores habían cometido en su tránsito hacia Cajamarca. Pero no es sólo que el “diálogo” sostenido no cumplía con los parámetros indígenas básicos de comunicación, sino que el libro resultaba ser un objeto representativo de la invasión similar a una espada o un arcabuz. Atahualpa igual hubiera arrojado una copa si se le hubieran alcanzado.

Garcilaso de la Vega cuidó describir que testigos de ese encuentro “y otros muchos varones que dejaron libros escritos, dice que todos ellos refieren la oración de Fray Vicente de Valverde por entero en ambas partes, como se a dicho, y que todos ellos concuerdan que fue muy seca y áspera, sin ningún jugo de blandura ni otro gusto alguno, y que la interpretación fue mucho peor” (De la Vega {1617}1959: 67).

La presencia del libro es entonces fortuita y su rol resulta, en todo caso, emblemático. Los principales analfabetos o ausentes de una relación directa con la palabra escrita, en este caso, son precisamente los propio españoles, comenzando por Pizarro. Y el propio ingenio de Atahualpa fue, seguramente, uno de los principales motivos que aceleró su homicidio, como también se ha cuidado en señalarlo Garcilaso:

Atahualpa, como se a dicho, fué de buen ingenio y muy agudo. Entre otras agudezas que tuvo, que le apresuró la muerte, fué que, viendo leer y escribir a los españoles, entendió que era cosa que nacían con ella; y para certificarse desto, pidió a un español de los que entraban a visitarle o de los que guardaban, que en la uña del dedo pulgar le escribiese el nombre de su Dios. El soldado lo hizo así. Luego que entró, le preguntó: ¿cómo dice aquí? El español se lo dijo y lo mismo dijeron otros tres o cuatro. Poco después entró Don Francisco Pi-

zarro y, habiendo hablado ambos un rato, le preguntó Atahuallpa, que decían aquellas letras. Don Francisco no acertó a decirlo, porque no sabía leer. Entonces entendió el inca que no era cosa natural, sino aprendida (De la Vega, *ibid*:100).

## 2.2. *El poder de la palabra escrita*

El libro irrumpe en el mundo andino con alardes de brutalidad y poderío, con aires de incalculable prepotencia. La comunicación gestual generada por siglos de relación comunitaria con la tierra, se halla de bruces con el libro como un fetiche del poder devastador de los conquistadores.

Después, la palabra escrita no sólo se encargó de execrar el mundo de los indios, sino que sustentó el despojo de su memoria y sus derechos. La ajeneidad incubada en el libro era depositaria a la vez de todas las facultades que se atribuían los invasores. El problema no era entonces el libro como objeto, sino el mundo que representaba y las maneras que decía y justificaba.

Y esta manera prevaleció. La llegada del foráneo con papeles en la mano empezó a significar el éxodo y el desamparo. “Papeles hablan”, decían. Los pobres tiemblan en los tribunales y el juez ampara su injusticia en la ruma de papeles que le rodean. El maestro ajeno enseña en lengua ajena, saberes ajenos, en espacio ajeno, con modos ajenos. El libro como instrumento de poder y de distancia. El libro siempre en manos del patrón, el libro distraendo a la patrona, el libro en el juez, el cura, el profesor, el ingeniero, el extranjero.

¿Sucumbir como “minorías desadaptadas y arcaicas”, o afirmarse en lo suyo para poder sobrevivir y crecer?

## 2.3. *El libro y la lectura: la reversión de la conquista*

Un jerarca nazi de los años 30 solía decir “Cuando escucho hablar de cultura saco la pistola”. Aquí, en los Andes, como nos lo hacía recordar el maestro José María Arguedas, los terratenientes decían “El indio leído es indio peligroso”.

Allá por 1982, un grupo de autoridades, propietarios a la sazón de los vehículos y el comercio en una de las provincias más pobres de Cajamarca, arribaron encaballados a una de las distantes comunidades donde se celebraba una asamblea. Irrumpieron: “A partir de la próxima semana, deberán ustedes comenzar con la construcción de la carretera”. Los campesinos preguntaron cuánto recibirían de paga. Nada. Herramientas. Nada. Alimentos. Nada. “Ustedes tienen la obligación de trabajar porque es una obra pública”. Pero una voz tronó desde el fondo de la asamblea: “Ningún ciudadano peruano está obligado a trabajar forzosamente y sin remuneración alguna”. El anciano bibliotecario rural había sacado la Constitución Política del Estado debajo del poncho y ahora la mostraba con el brazo en alto.

Ya en 1570, el cronista indio Titu Cusi Yupanqui había dicho que era necesario recurrir a las letras “para nos aprovechar dellas en nuestras necesidades”. La emergencia de recuperar los dones arrebatados fue impulsando a las comunidades, desde el principio de la conquista, a criar todos los mecanismos que pudieran fortalecerle y evitar que sucumbieran frente a las agresiones de los de fuera.

La apropiación y domesticación de los mecanismos de comunicación externos, y de la lengua escrita en particular, fue constituyéndose en una parte importante de los mecanis-

mos generados de inmunidad cultural. En estrategia de supervivencia y en una forma de enriquecer la lengua propia. Se hizo con el trigo, se hizo con el arado, se hizo con la guitarra. Se hizo con el libro.

Y no hablamos de una domesticación mecánica. Hablamos del criar desde las propias concepciones que rigen la visión del mundo. El libro como compadre. El libro como vehículo de saberes y no como bastión frente al cual hay que rendirse, no como atalaya desde la cual se mira, no como el fetiche con el cual uno se identifica. El libro más bien como depositario de saberes manifiestos que pueden adherirse benéficamente al corpus ya existente.

### 3. Una experiencia

#### 3.1. *La Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca*

Cajamarca es uno de los 23 Departamentos en los que se halla dividido políticamente el Perú. Cada Departamento está dividido a su vez en Provincias y éstas a su vez en Distritos. La unidad más pequeña vendría a ser el Caserío o Estancia.

Cajamarca cuenta con 13 Provincias y un número bastante alto de Distritos en una extensión aproximada de 33 247.77 kms<sup>2</sup>. Hay que imaginarse entonces la cantidad de Caseríos o Estancias que lo integran.

El Departamento está ubicado en los ramales cordilleranos que forman parte de la Cadena Occidental de Los Andes nor peruanos. Es, por añadidura, el tercer Departamento en población en el país, con algo de 1.300.000 habitantes, luego de Lima, la capital, y del costero Departamento de Piura.

No sólo un muy accidentado relieve caracteriza su geografía: es además el Departamento más pobre del país. Esa especie de estigma que marcó el arribo de los invasores en

1532, ha tenido sofisticadas variaciones con la presencia del latifundismo, la explotación del agro en beneficio de las ciudades costeras, la conversión de sus áreas de cultivo en pastizales en beneficio de la industria lechera regentada por la transnacional NESTLÉ y, por si fuera poco, ahora con la feroz explotación de la llamada Minera Yanacocha.

El 75% de la población vive en el campo y la carencia de un pan azota a más del 80%. Las estadísticas oficiales dicen que la desnutrición afecta al 65.5% de los niños y que cada año mueren 52 de cada mil antes de cumplir el primer año de vida. En algunas provincias casi el 80% son desheredados de cualquier puchero. Las estadísticas también dicen que en algunos lugares casi el 20% de la gente no sabe leer ni escribir, sobre todo las mujeres y, en general, el 10% de los jóvenes entre los 15 y los 17 años son analfabetos.

En este contexto, en 1971, empezó a gestarse la Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca.

Eran los tiempos de la Revolución Militar y cuando una serie de cambios estructurales venían dándose en el país. A saber, el Papa Paulo VI decía por ejemplo, en la apertura de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Medellín en 1968: “No podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país”. Paulo Freire afirmaba en 1970: “Ya ahora nadie educa a nadie, como tampoco nadie se educa a sí mismo: los hombres se educan en comunión, mediatizados por el mundo”. Y el Ministro de Educación en un Congreso Mundial en 1971: “El Perú está viviendo uno de los momentos más importantes y decisivos de su historia (...) nos hemos comprometido en la tarea de una educa-

ción liberadora y en la misión de crear una nueva sociedad”. Luego, la Reforma Agraria, la nacionalización de empresas, la movilización social y entonces la urgente necesidad de conocer las leyes y los trasfondos de todo lo que venía ocurriendo.

Juan Medcalf, sacerdote inglés naturalizado peruano, acompañó entonces el proceso de los campesinos cajamarquinos en su afán por agenciarse de información en la provincia cajamarquina de Bambamarca y Chota. Folletos, recortes de periódicos y revistas, novelas varias iban rotando de mano en mano y esto fue tomando cuerpo al interior de las comunidades: bajo cada sombrero se iba derrotando la prepotencia que siempre incubó la palabra escrita. A las páginas con que se abatió a los pueblos, los mismos pueblos empezaron a criarlas para seguirse fortaleciendo.

Hoy, sin locales con libros estacionados ni farragosas clasificaciones, ni caballero adusto con anteojos distanciadores, ni carteles que impongan silencio ni horarios de tarjeta, las Bibliotecas Rurales se hallan extendidas en 9 de las 13 provincias y en un promedio de 600 estancias o comunidades campesinas. El Bibliotecario Rural es elegido en asamblea comunitaria. Prima el aprecio y el afecto demostrado. Su casa es la biblioteca, su familia los bibliotecarios. No hay estantes, es voluntario, no hay sueldos. Maneja un grupo de libros que se canjean, luego de ser leídos, con los de la biblioteca rural vecina. Los libros van y vienen. Se amacolla lo sembrado.

Y así funciona la organización:

- G: Grupos o Círculos de Lectura
- CG: Coordinador General
- B: Bibliotecarias y Bibliotecarios
- CC: Comité Central de Coordinación
- CS: Coordinadores Sectoriales
- AE: Asesoría Ejecutiva

- CZ: Coordinadores Zonales
- OC: Oficina Central
- CP: Consejo Permanente
- AG: Asamblea General

La Red se halla definida como un Instituto y un Movimiento Educativo y Cultural sustentado y conducido por los propios campesinos quienes aúnan esfuerzos, además, en la revitalización y fortalecimiento de su propia cultura.

Así, el libro es tomado como una herramienta motivadora del discernimiento, es decir, de la posibilidad de elegir con sus propias decisiones aquello que es pertinente para la vigorización de sus saberes.

A la inversa de la lectura como un acto compulsivo y muchas veces indeseable, leer se ha convertido en las comunidades en un verdadero acto de libertad. La escuela siempre preconizaba que “la letra con sangre entra”, sin tomar en cuenta cuál letra ni por qué se enseña lo que se enseña; se pregonaba a los niños “¡Edúquense para que no sean ignorantes como sus padres!”, obligándolos a leer las biografías de los que los despreciaban, mientras el alumno descubría que el libro era un enemigo solapado: “¡Además nunca he visto leyendo a los que me obligaban que leyera”. El libro fue tornándose, más que en un aliado, en una verdadera herramienta que ayudaba a aporcar la memoria.

### **El Proyecto Enciclopedia Campesina de Cajamarca**

Hasta 1981 un gran escollo cuestionaba permanentemente el proceso: los libros que las Bibliotecas Rurales ponían al alcance de las comunidades, aún cuando eran adquiridos sobre la base de las solicitudes de los propios lectores, muy pocas veces posibilitaban un encuen-

tro cercano. Es decir, si bien se había empezado a manejar esta herramienta, el material que la componía continuaba siendo “ajeno”.

La constatación de este desfase condujo a las comunidades a la revaloración de sus saberes. Empezaron a compilarse los cuentos y testimonios de cada uno de los lugares donde podían reunirse los lectores y los mayores de las comunidades, hasta que la propuesta también tomó cuerpo y pasó a convertirse en la Enciclopedia Campesina de Cajamarca.

Los campesinos podían decir “Ahora no sólo leemos, sino que los hacemos”. A la fecha, más de 50 títulos se han publicado reuniendo estos cuentos y estos testimonios, siendo su importancia, más que la obra física como tal, el proceso que se ha llevado para hacerla posible.

Hoy, solemos contar que, cuando una niña en los Andes aprende a hilar su primer ovillo, va hacia el río, se sienta en la orilla, hace

una oración y ofrenda su obra arrojándola a la corriente. El río entonces le regala en reciprocidad la velocidad y destreza; así será una hiladora diestra y capaz. Como todo vive, todo multiplica la vida. Por eso muchos niños, jóvenes o mayorcitos de las comunidades donde se instalan las Bibliotecas Rurales, van también a la orilla de los ríos a ofrendar su primera lectura: así podrán leer como el caudal que nada ni nadie detiene.

La comunidad fue en este caso el punto de partida y es el de llegada. Los comuneros en minga dieron lugar a la serie *Nosotros los Cajamarquinos*, libros en los que con sus propias palabras reseñan la vida de quiénes fueron y siguen siendo. Identidad y dignidad se sumaron al proceso de deshacer el oropel que siempre revistió al libro como instrumento de poder.

## Bibliografía

- COROMINAS, Joan  
1967 *BREVE DICCIONARIO ETIMOLÓGICO DE LA LENGUA CASTELLANA*. Segunda edición. Editorial Gredos. Madrid.
- DE LA VEGA, Garcilaso  
1959 (1617) *HISTORIA GENERAL DEL PERÚ*. Primera parte. Librería Internacional del Perú. Lima.
- MIRES ORTIZ, Alfredo (comp. y proc.)  
1990 *TODOS LOS TIEMPOS: La naturaleza del tiempo en la tradición cajamarquina*. Proyecto Enciclopedia Campesina. Cajamarca.
- 1996 *LO QUE CUENTO NO ES MI CUENTO: cultura andina y tradición oral*. Coedición ACKU QUINDE, Cajamarca- Perú, y Universidad Politécnica Salesiana - ABYA YALA, Quito, Ecuador.
- TORODOV, Tzvetan  
1991 *LA CONQUISTA DE AMÉRICA, EL PROBLEMA DEL OTRO*. Tercera Edición. Siglo Veintiuno Editores. México.

