

# Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá Andino

SERGIO GONZÁLEZ MIRANDA<sup>1</sup>

## 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 analiza la oportunidad y riesgo que le 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 towns and the western society since the colony to our days through the concept of time and space (ensue and territory), using the water concept as a vital and ritual element.

It is analyzed the opportunity and the risk that globalization traces to the Andine communities, offering a proposal based on Sergio Boisier's theory, that may resolve the dilemma between globalization and the endógeno development in the indigenous society.

It is pointed out the impotence of the new cultural geography as a discipline to understand the relevance of territory in non-occidental societies and cultures as the Andine culture.

**Palabras claves:** cosmovisión andina, cultura andina, comunidad indígena.

**Keywords:** andine cosmovision, andine culture, indigenous community.

El territorio es el resultado de una hipóstasis de la realidad realizada por una determinada sociedad, como resultado de un habitar. Como Heidegger señalaba "sólo si tenemos el poder de habitar, podemos construir. Por tanto, el habitar es el rasgo fundamental del ser. Del mismo modo el pensar pertenece al habitar" (HEIDEGGER, M. 1994:120). 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

---

<sup>1</sup> Sociólogo, Magíster en Desarrollo Regional, Doctor en Educación, Doctor en Estudios Americanos con mención en Relaciones Internacionales. Director ejecutivo del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat. Investigador CIHDE.

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, A. y ZUSMAN, P. 2002:107). 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, H. y GONZÁLEZ, R. 2002:12), permite aproximarse a la comprensión a la relación entre territorio, sociedad e individuo, de culturas no occidentales, de gran profundidad histórica, como la andina.

Si pudiéramos elegir un icono, que exprese la importancia del territorio para el hombre andino, ese sería la apacheta. Ella es un cúmulo de piedras que se encuentra en las rutas andinas, como demarcador, que va formándose con el aporte piedra a piedra de cada individuo. Este 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, la apacheta, un lazo de solidaridad y reciprocidad manifestada en el territorio. Es decir, en un aparentemente sencillo cúmulo de piedras se expresan valores sagrados (LEIMBRUGER, W. 2002:91) 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 del cómo éste habitó el territorio a través de las rutas que posibilitaron el éxito de su economía vertical (MURRA, J. 1975).

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 del tiempo, donde el último caminante es el presente (Jicha Pacha) y el nexo 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 que "el espacio se asemeja a un texto, puesto que está cargado de mensajes que, en ocasiones, le confieren sentido" (CLAVAL, P. 2002:34).

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.

## 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 (Vgr. aymaras, quechuas, atacameños, collas), empero la etnia aymara es lejos la más importante cuantitativamente hablando, se estima que no son menos de cuarenta mil los aymaras chilenos, pudiendo llegar incluso al doble de ese número. Sin embargo, dos tercios de ellos están en zonas urbanas como Arica, Iquique y Calama. El desarraigo es, en parte, producto de la presencia del Estado Nacional y sus aparatos ideológicos (Vgr. escuela primaria) en el territorio andino, donde el proceso de chilenización ha sido el principal fenómeno cultural del presente siglo (GONZÁLEZ, S. 2002b). Sin embargo, en la medida 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 aun más profundo que el generado en los siglos anteriores. Nos referimos a la globalización.

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

tracción del agua que se necesitaba para las faenas, porque ella les definía el tiempo, el cosmos, el orden social 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 en 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 asistirle en la tarea de alimentar la cobertura de Maka (...)" (YOUNG, P. 1989:65).

La minería fue de ese modo la principal actividad colonial y el peor castigo para los pueblos indígenas americanos, siendo el cerro rico 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, E. 1991). Durante el siglo dieciocho, nuevamente Huantajaya, junto a Santa Rosa, volvió a ser explotada (VILLALOBOS, S. 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, J. 1985), los que en definitiva no se concretaron, dejando en la incógnita del posible impacto que pudo provocar en el mundo andino. Veamos lo que nos dice Bermúdez al respecto: "Mineros que en decenios 50 y 60 (siglo XVIII) explotaban con suerte filones de plata en Guantajaya 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 San Lorenzo de Tarapacá, o algunos de sus predece-

sores deseosos 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" (BERMÚDEZ, O. 1975). 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 XX<sup>2</sup>.

Concluida La Colonia, durante la República chilena (1880 en adelante) el Estado-Nación apropió 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 (Vgr. 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 veinte 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 diferentes, marcadas por un fenómeno conocido como *globalización*.

## Globalización: Jaquenaca (todos los hombres); Marcanaca (todos los pueblos)

El asombro por los cambios estructurales en la sociedad moderna ha llevado a diferentes teóricos a elaborar definiciones sobre esta nueva realidad; se habla de globalización CASTELLS, M. 1998), sociedad del conocimiento (BOISIER S. 2002), etc., 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 a escala planetaria.

El mercado con su capacidad de desarrollarse en espacios banales (a lo Perroux)<sup>3</sup> y virtuales (BOISIER, S. 1994), no dejaría ningún rincón li-

<sup>2</sup> Hemos podido detectar un documento (carta escrita a mano muy ilegible) enviado al señor Intendente (Oficio N° 011, Cancosa, 20 de septiembre de 1949) de la Provincia, con el propósito de solucionar esta disputa, donde se nombran a los litigantes, Vilca, Pérez, Mamani, naturales de Cultane, versus los demandantes de apellido Challapa, Moscoso, Castro, etc., de Cancosa.

<sup>3</sup> Ver: CORAGGIO, J.L. 1972.

bre de su influencia, incluido 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, J. 1980). Por su parte, la Pachamama, madre tierra, es el territorio y es la fertilidad. *Pacha*<sup>4</sup> es totalidad, es tiempo y espacio. En la perspectiva occidental se le asocia al concepto de *universo*, pero 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, X. y BARNADAS, J. 1990:20). En esa faja transversal de oriente a oeste se desarrolla lo que John Murra (1975) llamó la economía vertical y también marca el camino del agua, el recurso más valioso de esta sociedad, y marca el camino de Wiracocha, el principal Dios andino (PEASE, F. 1982:37).

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.

## Naira Pacha (Tiempo antiguo)

Wiracocha, el creador de los Andes, nace de una laguna, precisamente del agua. En el extracto de Suma y Narración de los Incas de Betanzos,

1550, se lee: "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 cual número no se acuerdan. Y como éste hubiese salido de esta 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; 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" (PEASE, F. 1982:37).

Haciendo referencia al territorio andino-chileno, Tarapacá, la siguiente descripción de Van Kessel 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, aún, 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" (VAN KESSEL, J. 1980:279).

Wiracocha era la totalidad, porque recorría el mundo, después seguirían sus pasos las caravanas de intercambio, troperos y llameros (VALDERRAMA, R. y ESCALANTE, C. 1983).

<sup>4</sup> Los 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.

En los circuitos andinos participaban todos los hombres y todos los pueblos, de una forma u otra, en el proceso de intercambio donde se expresaba la redistribución, la reciprocidad y complementariedad (PADRES FRANCISCANOS 1905:27).

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 arajj pacha es el mundo del arriba asociado al cielo católico, el manqha pacha el mundo de adentro, relacionado con el infierno. Mientras el Akapacha sería en mundo de los hombres. La Pachamama pertenece a este mundo. La simbología andina le 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, es el día del compadre, una fiesta realizada en el cerro sagrado su principal culto. El tercer espacio es Amaru, que corresponde a los valles y precordillera donde están los ríos o canales, sus figuras simbólicas son la serpiente y el pez, y la fiesta es la limpia de acequias o canales.

Lo importante es que en los tres espacios señalados el elemento central es el agua (Uma<sup>5</sup>): 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 agro-pecuaria de subsistencia, donde cada piso se complementaba recíproca y simétricamente. La vida del pueblo andino depende del agua, por tanto, cuando una empresa transnacional minera se instala en uno de estos espacios, cualquiera sea, y extrae el agua para 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 pensa-

miento 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 Akapacha.

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 (siglo 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 en 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, S. 2002).

La amenaza más directa al agua andina, durante los siglos XIX y XX, vino del Estado-Nación, y específicamente en los valles y oasis andinos. Un caso emblemático fue la desaparición del valle de Quisma (CASTRO, L. 1998) producto de la extracción del agua para la ciudad de Iquique. Castro 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" (CASTRO, L. 1998:46). Ello significó que cientos de familias perdieran sus tierras y debieron 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.

<sup>5</sup> 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 Unita, que es una deformación de la palabra Umita o Uma, es decir, agua en lengua aymara.

La historia de Tarapacá no ha recogido el drama de los quismeños y menos lo ha incorporado a la enseñanza de la Historia en las escuelas rurales. Empero el Estado Chileno ha distinguido recientemente (año 2002) con el Premio Nacional de Historia a un hijo ilustre de Quisma: el arqueólogo Dr. 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 (Vgr. el floreo o la limpia 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, S. 1995). Participemos el presente (Jicha Pacha).

## 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 mineras de cobre. El peligro se debe a dos razones principales: una, la magnitud de esa actividad y, dos, la localización de la misma (en la alta precordillera).

En 1986 los campesinos aymara de Lirima (altiplano de la provincia de Iquique) se enteraron que una gran Compañía minera de cobre estaba solicitando sus aguas (MAMANI, B. 1989). Comenzaron entonces a movilizarse para averiguar lo que sucedía, descubriendo que "la mayor cantidad de derechos de aprovechamiento de aguas inscritos estaba en manos de compañías transnacionales, tales como la Cía. Minera Doña Inés de Collahuasi, la Superior Oil, la Cía. Minera Cerro Colorado, etc." (MAMANI, B. 1989:47). ¿Cuáles fueron los principales argumentos de estos campesinos ante las autoridades de la época?:

1. El agua (o larqa) es la vida, es 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 MadreTierra 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 (...)
- (MAMANI, B. 1989:59).

Los temores de los comuneros eran fundados y ciertos. Ellos debieron enfrentarse al Código de Aguas chileno, promulgado en el régimen militar, que considera a este recurso como un bien transable en el mercado (art. 121), violando el derecho costumbrista de las comunidades indígenas (DOUGNAC, F. 1975). Una vez más se conculcaban los derechos indígenas por el Estado nacional.<sup>6</sup>

Debido al tamaño económico de las grandes mineras y la complacencia del Estado parecía inevitable el etnocidio de las comunidades andinas. Sin embargo, ocurrió lo inesperado, comuneros y compañías mineras pudieron llegar a un acuerdo, no sin antes una interesante lucha por el acceso al agua (Vgr. Cía. Cerro Colorado y las comunidades de Cancosa y Lirima). Empero, ello fue posible porque las comunidades afectadas actuaron organizadamente, demostraron tener un capital sinérgico (BOISIER 2003) importante como para transformarse en sujetos de un desarrollo endógeno en una economía global.

En estos días, la Cía. 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

<sup>6</sup> Por estos días los campesinos de Puchuldiza reclaman que una minera extrajo agua que alimentaba los géisers de esa localidad, destruyendo un importante patrimonio turístico.

medio ambiente. Lo interesante es la situación inédita de que la gran empresa dialoga 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 P. Bourdieu (1980), donde todos, débiles y poderosos tienen cuotas de poder y decisión, influyéndose y respetándose mutuamente. Situación impensada 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, M. 1998), y también por este diálogo intercultural (Vgr. Transnacionales – comunidades) que presiona por una descentralización del poder central. La invitación a globalizarse, no solamente es una invitación a pensar el presente (Jicha Pacha) y proyectarse al futuro (Jutir Pacha), es también una invitación 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 donde vamos" (CASTELLS, M. 1997).

Precisamente, este nuevo concepto llamado *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 del cómo las comunidades enfrenten esa relación internacional e intercultural, puede transformarse o no en una oportunidad para el desarrollo indígena en el Jutir Pacha.

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

## Jutir Pacha (Tiempo Futuro)

De cara a la globalización parece imprescindible, por un lado, mirar a la Pachamama con prospectiva, y por otro, revisar el concepto de territorio que le 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 por 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 Dominique 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, M. 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, ¿la sociedad global podrá entenderla?

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)" (GARRIDO, M. 2001:14). 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 una sensación que el nuevo paradigma post-fordista 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 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 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..." (2002:1). Esa definición del desarrollo expresa una aproximación a la cultura andina, entendiendo a la cultura como el principal factor de la economía. En la sociedad del conocimiento los saberes toman otra dimensión en 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 entre globalización e identidad; es decir, es un falso dilema porque pertenecen al mismo fenómeno, ambos dan *forma a nuestro mundo y nuestras vidas* (1998:23).

## Conclusiones

Lo que se requiere es una nueva mirada al fenómeno andino. Una mirada que incluya este nuevo paradigma de la economía y sociedad globales. Autores han definido para el mundo andino como un *pachakuti* las rebeliones indíge-

nas del siglo dieciocho (HIDALGO, M 1977) la emergencia del Estado Nacional en el siglo diecinueve, incluso la Guerra del Pacífico (VAN KESSEL, J. 1980). Al Pachakuti se le ha definido como un tiempo de beligerancia que al final conlleva un cambio. Podemos estar presente 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 les expropié el recurso económico llamado agua, sino que se les expropié el concepto mismo del 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, cuyas faenas significaron la explotación masiva de mano de obra indígena, o sea les quitó su energía y su territorio. Pero fue el Estado-nación el que les quitó directamente el recurso económico que tenía a su vez un contenido ritual y simbólico: el agua. Es decir, les estaba 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, P. y PASSERON C. 1981). Para los pueblos indígenas la muerte de sus dioses fue más violenta que la muerte física<sup>7</sup>, por

<sup>7</sup> En el manuscrito anónimo de Tlatelolco (1528), los sabios Aztecas le piden a sus conquistadores: ¡Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto! (León Portilla 1970:21)



eso, se prodigaron en ocultarlos detrás de los dioses católicos<sup>8</sup>.

Las comunidades andinas, en el Jutir Pacha, deben entender que su cultura es un capital cognitivo de gran importancia económica en la sociedad del conocimiento y, por lo mismo, deben poner en valor sus tradiciones, costumbres y saberes (no solamente su folklore) para enfrentar los desafíos de la globalización.

El territorio andino de Tarapacá posee un capital simbólico como un intangible de un valor incalculable en la sociedad de conocimiento y, 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 la que opera como un currículum oculto y, por lo mismo, con violencia simbólica. Es precisamente el símbolo su principal interés; 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 y 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 en frente al mayor peligro desde la llegada del hombre europeo a América.

<sup>8</sup> Por ejemplo, van Kessel menciona que 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" (1980:319).

## Bibliografía

ALBÓ, X. y BARNADAS, J. *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: Unitas, Cipca, 1990.

BERMÚDEZ, O. *Estudios de Antonio O'Brien sobre Tarapacá. Cartografía y labores de administración*. Antofagasta: Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte, 1975.

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

BOISIER, S. Post-modernismo territorial y globalización: regiones pivotales y regiones virtuales. *Ciudad y territorio*, 1994, N° 102.

BOISIER, S. *Sociedad del conocimiento, conocimiento social y gestión territorial*. Sevilla: Instituto de Desarrollo Regional de Sevilla, Universidad de Sevilla, Documento de Trabajo N° 5, 2002.

BOISIER, S. ¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica? *Revista del CLAD*, 2003, N° 27, p. 33-74.

BOURDIEU, P. *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit, 1980.

BOURDIEU, P. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2000.

BOURDIEU, P. y PASSERON, C. *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia, 1981.

CAPELLÀ, H. y GONZÁLEZ, R. Presentación. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 2002, N° 34, p. 11-18.

CASTELLS, M. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II. El Poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

CASTELLS, M. La insidiosa globalización. *Diario El País*, Madrid, 29 de julio de 1997.

- CASTRO, L. Las otras luchas sociales en el Tarapacá salitrero. La defensa de los quisimeños del agua de Chintaguay. En ARTAZA, P., *et al.* *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. Santiago: Dibam, Lom, 1998, p. 45-78.
- CLAVAL, P. El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 2002, N° 34, p. 21-39.
- CLUA, A. Y ZUSMAN, P. Más que palabras: otros mundos. Por una geografía cultural crítica. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 2002, N° 34, p. 105-117.
- CORAGGIO, J.L. Hacia una revisión de la teoría de los polos de desarrollo. *EURE*, 1972, N°4, p. 25-39.
- DOUGNAC, F. La legislación aplicable a los indígenas del Norte Grande chileno. *Revista de Geografía Norte Grande*, 1976, N° 3-4, p. 437-444.
- GARRIDO, M. Introducción. En HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 9-18.
- GONZÁLEZ, S. *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*. Santiago: Lom Ediciones, 2002a.
- GONZÁLEZ, S. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino. 1880-1990*. Santiago: Dibam, 2002b.
- HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar... En HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós, 1994, p. 127-142.
- HIDALGO, J. Proyectos coloniales inéditos de riego del desierto: Azapa (Cabildo de Arica, 1619); Pampa Iluga (O` Brien, 1765) y Tarapacá (Mendizábal, 1807). *Revista Chungará*, 1985, N° 14, p.183-222.
- LEIMBRUGER, W. Actores, valores y cultura. Reflexiones acerca del papel de la cultura en geografía. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 2002, N° 34, p. 91-103.
- MAMANI, B. La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura aymara. En V.V.A.A. *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*. Leiden: Musiro, 1989, p. 45-61.
- MURRA, J. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- NÚÑEZ, L. Recuérdalo, aquí estaba el lagar: la expropiación de las aguas del valle de Quisma (I Región). *Revista Chungará*, 1985, N° 14, p. 157-167.
- PADRES FRANCISCANOS. *Diccionario*. Lima: Fide, 1905.
- PEASE, F. *El pensamiento mítico*. Antología. Lima: Biblioteca del pensamiento peruano, 1982.
- SEMPAT, C. *El sistema de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- TEMPLE, DOMIQUE. *Estructura comunitaria y reciprocidad*. La Paza: Hisbol-Chitakolla, 1989.
- TEMPLE, DOMINIQUE. *La dialéctica del don. Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas*. La Paz: Hisbol, 1986.
- TRELLES, E. *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991.
- VALDERRAMA, R. y ESCALANTE, C. Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica. *Revista Allpanchis*, 1983, N° 21, p. 65-88.
- VAN KESSEL, J. *Holocausto al progreso. Los aymarás de Tarapacá*. Amsterdam: CEDLA, 1980.
- VILLALOBOS, S. *La economía de un desierto*. Santiago: Ediciones Nueva Sociedad, 1979.
- YOUNG, P. *Mni-Wiconi, Agua es vida*. En: *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*. Leiden: MUSIRO, 1989, p.65-90.