

*Aprender a habitar el mundo:
Hacia nuevas articulaciones culturales*

Nicolas Beauclair, Élise Couture-Grondin y Daniel Giraldo (eds.)



TINKUY

**BOLETÍN DE
INVESTIGACIÓN Y DEBATE**

N° 16 – Julio 2011

© 2011, Section d'Études hispaniques
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

Concepciones del mundo como fenómeno de civilización: Arraigos históricos de las propuestas de los liderazgos del Foro Social Mundial y de las organizaciones andinas que participan

Marie-Eve Drouin-Gagné
Université de Montréal

Raíces civilizacionales de los discursos del FSM. Propuestas indígenas de 2009: una nueva carta. Concepciones andinas del mundo como fenómeno de civilización.

Resumen

En este trabajo, trato el tema de la dificultad para descentrarse civilizacionalmente en encuentros altermundialistas como el del Foro Social Mundial (FSM). Después de exponer las raíces occidentales de los saberes, valores, estructuras, proceso y misión del FSM, me acercaré a propuestas de pueblos indígenas en el FSM de 2009, extendiendo el tema a la importancia que tiene el hecho de entender las concepciones andinas del mundo como fenómeno de civilización.

Comprender el arraigo de las concepciones en la historia de una o varias civilizaciones andinas es fundamental para establecer un diálogo fructífero entre esas concepciones y las occidentales. Sin embargo, después de la conquista española, una parte considerable de los saberes andinos ha sido destruida o marginada en provecho de modelos occidentales impuestos, ya sea por los administradores coloniales entre los siglos XVI y XVIII, o por los gobiernos republicanos en siglos posteriores. ¿Cómo acercarse, entonces, a la historia de las civilizaciones andinas? Una breve revisión de trabajos antropológicos, arqueológicos y etnohistóricos me permitirá exponer los límites del saber occidental relacionado con la historia de las concepciones andinas del mundo, así como identificar nuevas pistas para investigaciones futuras.

Résumé

Cet article aborde certaines difficultés liées au décentrement civilisationnel dans le cadre de rencontres altermondialistes comme celles du Forum social mondial (FSM). Après avoir abordé l'enracinement occidental des savoirs, des valeurs, des structures, des processus et de la mission du FSM, la présentation des propositions des peuples autochtones au FSM de 2009 ouvre sur l'importance de saisir les conceptions andines du monde comme phénomène de civilisation.

Comprendre l'enracinement de ces conceptions dans l'histoire d'une ou de plusieurs civilisations andines est fondamental pour établir un dialogue fructueux entre elles et les conceptions occidentales. Néanmoins, suite à la conquête espagnole (XVI^e siècle), une part considérable des savoirs andins a été détruite ou marginalisée au profit de modèles

Drouin-Gagné, Marie-Eve. 2011. "Concepciones del mundo como fenómeno de civilización: Arraigos históricos de las propuestas de los liderazgos del Foro Social Mundial y de las organizaciones andinas que participan". *Tinkuy. Boletín de investigación y debate* 16: 27-50.
ISSN: 1913-0481

occidentaux imposés par les administrations coloniales, puis par les gouvernements républicains. Dès lors, comment aborder l'histoire des civilisations andines ? Un survol de travaux en anthropologie, en archéologie et en ethnohistoire me permet d'exposer les limites du savoir occidental sur l'histoire des conceptions andines du monde et d'identifier des pistes de recherches à poursuivre.

1. Introducción

El movimiento altermundialista incluye una diversidad de organizaciones y de movimientos con ideologías diferentes. Tomo aquí como punto de partida una sola de estas manifestaciones: el Foro Social Mundial (FSM), el cual asume la misión de construir “otros mundos posibles” para escapar de la dominación neoliberal. Sin embargo, cabe preguntarse si para lograr esta meta, los líderes del FSM proponen alternativas fundadas en concepciones del mundo que son diferentes de aquellas en que se basan las instancias que ellos critican. Considerando que “*the knowledge of a people's worldview is a key to the understanding of their social, political and even psychological problems*” (Ikenga-Metuh 1987: 61)¹, cuestiono el espacio que ocupan las tradiciones occidentales en el FSM en comparación con los sistemas de creencias, saberes, valores y experiencias de otras civilizaciones.

Así, después de haber presentado las raíces occidentales de la carta de principios del FSM (2001), trato de entender en qué se distingue la *Declaración de los Pueblos Indígenas*, elaborada en Belém (Brasil), en 2009, bajo la iniciativa de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Sin embargo, captar las diferentes concepciones indígenas del mundo a las cuales esta declaración se refiere es un desafío en sí pues -contrariamente a aquellos de las concepciones occidentales- ignoro los fundamentos civilizacionales de las mismas. Por eso, en tercer lugar, exploro estudios etnológicos, arqueológicos y etnohistóricos susceptibles de aclarar lo que distingue las civilizaciones² de la región de la CAOI. Una breve revisión de la literatura presenta un problema considerable: la dificultad de acceder a los saberes, creencias, prácticas y producciones de las civilizaciones andinas después de la destrucción llevada a cabo por la

¹ Emefie Ikenga-Metuh, Doctor en Teología y Profesor de Ciencias Religiosas y de Religiones Africanas en la University of Jos, Nigeria, ha realizado investigaciones sobre la lógica africana subsahariana y sus diferencias de la que emana de la experiencia occidental (*Western Conceptual Schemes*). Según Ikenga-Metuh, cada civilización articula de manera diferente la interdependencia entre las dimensiones de un sistema conceptual o de representaciones colectivas. De allí deriva la importancia de entender, en cada una, (1) los mitos, sistemas de creencias y religiones, (2) las diferentes formas del saber, (3) los modos de pensar, códigos simbólicos, valores y actitudes, (4) las instituciones y estructuras organizacionales de un pueblo, así como (5) la lógica que articula cada una de estas dimensiones entre ellas, para poder emprender un diálogo fructífero (Ikenga-Metuh 1987).

² Marcel Mauss, titular de la cátedra de “*Histoire des religions des peuples non civilisés*” de la *École pratique des hautes études* de Paris (1901), definía los fenómenos de civilizaciones a partir de filiaciones entre diferentes culturas formando una “familia” establecida mediante la identificación de continuidades en tres dimensiones, a saber : (1) la forma, o sea, las ideas, prácticas y producciones de las sociedades portadoras y creadoras de esta civilización; (2) la sucesión de cambios en el tiempo (períodos sucesivos o capas de la misma civilización); (3) el espacio, el territorio o el área geográfica compartidos (Mauss 1929).

conquista española (siglo XVI) y a partir de un punto de vista disciplinario y de las teorías evolucionistas.

2. Raíces civilizacionales de los discursos del FSM

El lema del FSM, “otro mundo es posible”, transformado con los años en “otros mundos posibles”, intentaba responder al lema neoliberalista de Margaret Thatcher “*There is no alternative*” (Patomäki 2004: 145). En este sentido, el FSM generaba esperanza frente a la homogeneidad de las propuestas políticas y económicas de las instancias internacionales. Se trataba de llevar a cabo un proceso que permitiera tomar en cuenta realidades de una multitud de actores y de movimientos del mundo entero. Sin embargo, después de una década de encuentros altermundialistas en el FSM, llegó el momento de preguntarse si los debates acerca de cuestiones ideológicas y teóricas, los valores y los modos de pensar propuestos, así como la estructura del proceso decisional y la carta de principios del FSM, están a la altura de las esperanzas fomentadas. Más precisamente, ¿las decisiones tomadas hasta ahora por el FSM para construir otros mundos posibles reservan un lugar para las experiencias y concepciones del mundo de civilizaciones diferentes, o los discursos dominantes están arraigados en saberes y experiencias occidentales?

2.1. FSM: ¿movimiento de movimientos o espacio abierto?

Según analistas del FSM (Patomäki 2004, Whitaker 2004, Biccum 2005), existe una tensión en cuanto a la definición de la esencia del FSM como movimiento de movimientos o como espacio abierto. Estas definiciones serían el resultado de un debate entre modernistas universalistas centralizadores y postmodernistas relativistas descentralizadores. Este debate se refleja de manera más concreta en las tensiones entre defensores de la democracia antagonista (Mouffe 2003 y 2009) y de la democracia radical (Ponniah 2003). Así, por un lado, la corriente modernista percibe el FSM como un movimiento de movimientos, un frente único (unidad de acción), un contrapoder organizado de manera eficaz y según una agenda definida (objetivos comunes) para resistir a un adversario común. Este adversario es identificado en las grandes empresas y organizaciones internacionales (Banco Mundial, por ejemplo), y en los gobiernos nacionales acusados de privilegiar la globalización neoliberal en detrimento de la justicia social. En consecuencia, los diversos movimientos del FSM deben lograr una sinergia política para oponerse a los efectos negativos del neoliberalismo (Carpentier 2006: 970-971). Para Mouffe, la única manera de lograrlo es construir un “nosotros” que incluya diferentes sectores (partidos políticos, sindicatos, movimientos sociales) mediante un proyecto hegemónico que abarque los objetivos, por equivalencias, de diferentes movimientos. Este movimiento de movimientos apunta a la construcción de otro mundo posible a partir de una visión universalista del bien común, opuesta a la visión del adversario común.

De otro lado, según estos análisis, la corriente postmodernista defiende el FSM como un espacio abierto que favorece la construcción de redes de actores de diferentes regiones del mundo, mediante el libre intercambio de ideas sobre sus realidades o luchas

particulares. Según esta corriente, los aprendizajes y la organización política emergentes de la “liberación de las diferencias” (Ponniah 2003: 8) durante estos encuentros internacionales, son garantes de una democracia radical (o sea, participativa y constructivista), la cual permitiría la emergencia de otros mundos posibles. Ponniah y Fisher (2003) mencionan así que no son los objetivos comunes, las definiciones de la esencia del bien común o el valor dado a un sistema u otro de producción y repartición económica (capitalista, socialista u otro) los que unen los actores de los movimientos dentro del FSM, sino que sería su compromiso con un proceso democrático integrador de la mayor diversidad posible alrededor de una utopía general común expresada de manera heterogénea (no determinada). Este compromiso se basa en la premisa de que el simple hecho de reunir diferentes actores provenientes de varias culturas y civilizaciones en un espacio abierto que favorece la libertad de expresión y la participación crea las condiciones necesarias para contraponerse al poder hegemónico de la élite neoliberal.

2.2. Cuestiones ideológicas y teóricas: dicotomía modernismo/ postmodernismo

En este contexto, podemos preguntarnos si la polarización de los debates dentro del FSM entre movimiento y espacio, entre universalismo y relativismo, entre democracia antagónica o constructivista permite salir de los cuadros occidentales. ¿Estas dicotomías no ilustran acaso un aspecto característico de la racionalidad occidental, o sea, la lógica binaria forjada por el principio del tercero excluido (Aristóteles) o por la oposición entre el bien y el mal (maniqueísmo entre Dios y Satán) propia del judeocristianismo (Galtung 1990: 296, 301)? Así, Estermann afirma que las oposiciones entre las corrientes del modernismo y del postmodernismo siguen aferradas a un debate monocivilizacional (Estermann 2006) en el cual el postmodernismo es una deconstrucción del modernismo a partir de la misma concepción occidental del mundo. Si bien el proyecto postmodernista busca deconstruir el universalismo de los modernistas, criticando la modernidad como un paradigma histórico occidental falso que debe ser superado, esta crítica no logra abrirse a otras modernidades fomentadas desde otras civilizaciones (Estermann menciona las modernidades bantú, andina y árabe), las cuales siguen siendo definidas por esa corriente como sociedades “no modernas” o “premodernas” (Estermann 2006: 30-38).

En otros términos, para Estermann, las críticas postmodernistas conllevan cambios que favorecen el mantenimiento de un sistema (Watzlawick y *al.* 1975) en vez de contribuir a un verdadero cambio social que desafíe las concepciones dominantes del mundo occidental. En consecuencia, al situar sus debates en las dicotomías entre modernismo centralizador y postmodernismo descentralizador, el FSM podría convertirse en un nuevo instrumento que protege la experiencia occidental como modelo universal renovado, reconstruido alrededor del nuevo paradigma del “universalismo de la diferencia” (Ponniah 2003: 15) o de un pluralismo relativista. Se trataría entonces del mismo tipo de cambio que el que ha permitido pasar del colonialismo al desarrollo, manteniendo la noción de superioridad del Occidente que aporta, entre otras cosas, ayuda, conocimiento y un modo de vida superior a pueblos que se consideran “necesitados”. En este sentido, según Watzlawick, Weakland y Fisch (1975), los cambios que permiten salir de un sistema, o que permiten una verdadera transformación social, exigen pasar de un nivel de acción o de reflexión a otro nivel de complejidad (teoría de los tipos lógicos). Para

provocar un verdadero cambio, habría que pasar de una crítica intracivilizacional a un nivel de debate intercivilizacional.

2.3. La filosofía política de los líderes: democracia y derechos humanos

Para comprobar si los discursos del FSM proponen realmente paradigmas que se aferran a referencias occidentales, me pareció importante explorar otras dimensiones de estos discursos, por ejemplo, los saberes en los que están arraigados los valores de democracia y derechos humanos de los líderes del FSM. Según Noam Chomsky, personalidad de primer plano en el movimiento altermundialista, uno de los principales problemas de la globalización neoliberal es el de amenazar a la democracia (Chomsky 2002). Ahora bien, Chomsky define la democracia a partir de "*Aristotle's Politics, the sort of founding book of political theory -- which is a very careful and thoughtful analysis of the notion of democracy*" (Chomsky 1997), marcando así la filiación del saber político acerca de la democracia -valor fundamental del FSM (sea esta radical, participativa, constructivista, antagonista u otra)- en una corriente filosófica de la Antigua Grecia. Según Chomsky, esta corriente valoraba una gestión de los ingresos públicos que asegurara prosperidad colectiva e igualdad entre los ciudadanos; ideas renovadas por la Ilustración. De hecho, según Shavir y Peled (2004), esta visión institucional que privilegiaba el bienestar colectivo se ha ido transformando en los debates filosóficos de Occidente de los siglos XVII y XVIII, para terminar privilegiando los derechos individuales. Esta renovación que favorece el individualismo y la democracia liberal sería entonces la base misma de los conceptos de ciudadanía y de sociedad civil propios de las instituciones modernas dominantes en Occidente (Shavir 2004: 3) y de los movimientos alternativos, como el FSM. Chomsky se refiere también al liberalismo clásico de la Ilustración para situar diferentes corrientes democráticas de izquierda, situándose él mismo en la línea de Dewey (Chomsky 1995), la del pragmatismo humanista liberal.

Ahora bien, si estas referencias conceptuales e históricas a la democracia como sistema político emergente de la Antigua Grecia, por una parte, y al humanismo liberal e individual forjado en la Ilustración, por la otra, dominan los discursos de la élite del FSM ¿no es otra prueba del predominio occidental en el FSM? Por otro lado, nociones como la valoración de la persona en sí, de su estatuto autónomo e irremplazable, pueden ser relacionadas con la concepción de la salvación individual en el cristianismo (Kolakowski 1983). Dicho de otra manera, si el compromiso de un "ciudadano del mundo", autónomo dentro de la sociedad civil, pasa por un proceso de mundialización o de globalización más democrático, según la concepción occidental, ¿dónde es que se toman en cuenta las experiencias de otras civilizaciones? A pesar de su voluntad de apertura e inclusión de una diversidad de redes sociales, el espacio para otras concepciones del mundo parece bastante limitado en los discursos del FSM. Entre las decenas o centenas de miles de personas que tienen los recursos para participar en las diferentes ediciones del FSM (50 000 personas en 2002, 100 000 en 2003), actores de diferentes regiones del mundo (123 países representados³), debería poder encontrarse discursos arraigados en otras concepciones del mundo, pero éstos parecen invisibles. ¿La estructura participativa o los procesos de toma de decisiones tendrán algo que ver con esta situación?

³ http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=2&cd_language=4

2.4. La estructura jerárquica, los procesos de toma de decisiones y el espacio abierto

Patomäki, refiriéndose al análisis de Wallerstein, explica que la estructura del FSM consiste en tres niveles de participación articulados de manera jerárquica:

Wallerstein also underlined the fact that real decisions are being made at the WSF all the time, such as the decision to take the forum to Mumbai. However, there are some 120 insiders in the International Council, 1000 to 2000 semi-insiders who follow, and take part in, discussions but do not participate in decision-making. Then there are those hundreds of thousands who participate in various social forums but merely abide by decisions made by the few. This is why there is a widespread perception that the WSF is a top-down organization (Patomäki 2004: 150).

En esta pirámide estructural, los poderes reales pertenecen una vez más principalmente a los occidentales, ya que los 120 miembros del Consejo Internacional (CI) representan las organizaciones y movimientos sociales principalmente de Europa y de América Latina, con una subrepresentación de África, Asia, del Medio Oriente y de indígenas del mundo entero⁴. Entonces, es sobre la base del consenso (Teivainen 2002: 621-622) de este grupo reducido -una versión de la democracia representativa elitista y profesional donde los representantes no son elegidos- que las decisiones son tomadas para todo el FSM.

Varias críticas se han formulado acerca de este hecho, como menciona Biccum :

Responding to the criticism that the organisers and leaders of the WSF are still largely white, male and middle class, Whitaker says that because the WSF is a space for facilitation, representations on the organising committee and the International Council does not matter, since all the space needs to function is people and institutions willing to perform the task of organising and facilitating the use of the square without interfering with what is discussed in it, or the freedom guaranteed to its participants (Biccum 2005: 126).

A pesar de la participación de miles de redes sociales regionales, nacionales e internacionales, ¿el encuadramiento del espacio por medio de comités compuestos por miembros provenientes de clases dominantes no impone de entrada un límite a las posibilidades de construir un espacio en base a una negociación “interconcepciones” del mundo? Si nada en el proceso de decisión parece garantizar que un poder real sea otorgado a las redes de movimientos sociales y a las organizaciones de la base, entonces, dentro de este “square” ¿cuál es el peso verdadero de los grupos que aportan debates o proponen modificaciones de los cuadros del FSM? Sirva como ejemplo los grupos que se han reunido en el *WSF India Process*, entre 2002 y 2004, para preparar el FSM en Mumbai⁵, o los que se reúnen en la Asamblea de movimientos sociales, en cada edición del FSM. Para entender mejor los cuadros impuestos a estos grupos por el CI, es posible revisar la carta de principios del FSM con el fin de evaluar si el mismo constituye un

⁴ http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4_2_2_1&cd_language=2

⁵ A fines de debates, se tradujo en varias lenguas de India y de Asia del Sur (Bengladesh, Nepal, Pakistan y Sri Lanka) la carta de principios del FSM (Sen, 2004), presentada en la parte siguiente. Se introdujeron unas cuantas modificaciones que permitirían considerar una mayor diversidad de sectores sociales, pero los valores occidentales de democracia y derechos humanos siguieron impregnándola profundamente, y no se dio acceso a los valores y posiciones que han sido rechazadas por los “semi-insiders” indios.

espacio neutral que puede ser usado por todos, como lo pretende Whitaker, o si sus cuadros corresponden solamente a la universalización de ciertas concepciones del mundo.

2.5. La carta de principios del Comité Internacional como cuadro normativo

El proyecto de carta del primer Comité organizador del FSM, aprobado por el Comité Internacional formado en 2001⁶, plantea los problemas que enfrenta la población mundial en términos de neoliberalismo y globalización capitalista, impulsados por multinacionales, gobiernos nacionales e instituciones internacionales (art. 1 et 4). Además, esa carta estipula que la lucha contra el neoliberalismo y la globalización capitalista requiere la formación de un espacio no confesional, no partisano y pluralista (art. 8 y 9), libre de la presencia de cualquier grupo militar o político (art. 9). Además, los artículos 5 y 6 afirman que el FSM no adoptará posiciones en nombre de la sociedad civil global, porque no pretende representarla. Sin embargo, cabe preguntarse si la estructura piramidal del proceso de toma de decisiones y su encuadramiento del espacio abierto no es una manera de establecer lo que es representativo de esta sociedad civil. Y aún más, ¿los artículos de la carta garantizan a los miembros de grupos y movimientos que luchan contra las consecuencias del neoliberalismo, que se puede entrar en contacto, intercambiar ideas y dar a conocer sus puntos de vista, decisiones y acciones, sin jerarquía ni censura (art. 7)?

Los medios propuestos para encontrar soluciones para los problemas son la democracia y los derechos humanos (art. 4 y 10), así como una globalización alternativa centrada en el valor de la persona humana (art. 4 y 10) y en el respecto de los seres humanos y de la naturaleza (art.13). Según este cuadro, las soluciones propuestas deben tener como objetivo principal la protección de los ciudadanos y de sus derechos (art. 1, 4 y 10). En este sentido, la carta sintetiza las referencias del FSM expuestas anteriormente y que están arraigadas en nociones occidentales de ciudadanía, democracia, derechos y libertades individuales. Además, si algunos trabajos permitían creer que la carta sería ampliada sobre la base de discusiones regionales (Sen 2004: 72), lo cierto es que en 2010, el sitio Web del FSM sigue presentando la misma carta y todos los sitios Web de las organizaciones regionales del FSM presentan la misma versión. ¿Esto ocurre, acaso, porque quienes adhieren a esa carta creen que se trata de un marco universal que permite la participación de todos los actores cualquiera sea la civilización a la que éstos pertenecen?

2.6. Conclusión: valorización de las concepciones occidentales del mundo

En resumen, los discursos dominantes del FSM, arraigados en la oposición entre modernistas y postmodernistas, entre democracia antagónica y radical, y en una filosofía política que valora la democracia y los derechos individuales, no constituyen un terreno universal. Tanto las concepciones dicotómicas, como la estructura jerárquica, los procesos de decisiones desarrollados en el FSM y el contenido mismo de la carta de la organización, traducen más bien una experiencia humana localizada, la del mundo

⁶ Para un historial de la formación del primer Comité organizador que redactó la primera Carta, en abril del 2001 : http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=2_1&cd_language=2
Para ver la Carta revisada por el CI, presentada como Carta oficial en el sitio Web del FSM : http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=2

occidental judeocristiano. Así, según la definición de lo universal de Rist (1988), cada comunidad tiene saberes y personas con autoridad, una historia que sirve de fundamento al orden social, actos y palabras autorizados, un número limitado de interpretaciones del sentido de la vida, procesos para moderar los peligros, héroes, lugares de debate autorizados, una literatura y obras artísticas. Pero ninguna de las dimensiones del FSM exploradas hasta ahora nos deja entrever un proceso de negociación entre esos elementos de la comunidad occidental y los de los actores que remiten a concepciones del mundo de civilizaciones diferentes.

Esa situación da a pensar que el cambio preparado por el FSM no será realmente transformador ya que seguirá permitiendo que las concepciones occidentales del mundo mantengan su dominación, a no ser que en la próxima década se lleven intercambios intercivilizacionales. En otras palabras, aunque todas las posiciones que hemos visto hasta ahora expresan una crítica del orden mundial actual, ninguna ilustra un descentramiento con respecto a las concepciones occidentales del mundo. La crítica queda, por ende, dentro del marco impuesto por el poder dominante actual, o sea el neoliberalismo. De hecho, si los debates del FSM no parecen haber llevado a un descentramiento, probablemente se deba a que los saberes e ideales a los que se refieren no son puestos en tela de juicio ya que la colonización de las instituciones universitarias y del saber erudito es muy poco cuestionada. Sin embargo, como lo muestra la sección siguiente, el trabajo y las declaraciones de algunos grupos extienden la reflexión a concepciones diferentes del mundo.

3. Propuestas indígenas de 2009: una nueva carta

Diferentes grupos indígenas de las Américas han participado y reivindicado un espacio en el FSM. Es el caso, por ejemplo, de la *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas* (CAOI)⁷, la que elaboró y firmó, conjuntamente con otras 35 organizaciones indígenas, una carta diferente de la del FSM, la *Declaración de los Pueblos Indígenas*⁸ de Belém, 2009. Esa propuesta representa precisamente un análisis de los problemas y de las soluciones, de los valores y de los modos de funcionamiento que no tienen sus raíces en concepciones occidentales. Como en esa declaración están reunidos los puntos de vistas de organizaciones que pueden estar arraigadas en civilizaciones diferentes, me pareció importante explorar el contexto de elaboración de la misma antes de compararla con la carta de principios del FSM, y también presentar los interrogantes que suscita el hecho de tomar en cuenta las concepciones del mundo que le sirven de base.

3.1. Proceso que llevó a la Declaración de los Pueblos Indígenas

⁷ La CAOI fue fundada en 2006 en Cuzco (Perú) por la iniciativa de seis organizaciones nacionales (Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia) (<http://alainet.org/active/12642&lang=es>). Esas organizaciones reúnen, a su vez, varias otras y/o grupos culturales. Por ejemplo, la organización boliviana, el *Consejo nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyus-Bolivia* (CONAMAQ) reúne organizaciones de diez regiones bolivianas, de las cuales algunas afirman representar una sola nación indígena y otras, más de una. También la organización ecuatoriana, la *Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador* reúne 12 organizaciones de diferentes pueblos de nacionalidad kichwa.

⁸ http://movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13675

En 2009, en Belém, el FSM abrió por la primera vez un espacio y actividades específicamente dedicados a las reivindicaciones de los pueblos indígenas, después de la experiencia del Foro Social de las Américas de 2008 en Guatemala, en el que los pueblos y naciones originarios, indígenas y afrodescendientes habían animado un eje temático. En Belém, dos carpas albergaban las actividades concertadas por la *Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA), que existe desde hace unos 20 años, en colaboración con la *Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña* (COIAB) y la CAOI. Según esta última, la actividad principal de estos espacios indígenas era el foro *Crisis de Civilización: Estado-nación, autonomías, autogobiernos y Estado plurinacional comunitario*⁹, que tenía como objetivo la construcción de nuevas alianzas entre los movimientos indígenas y las luchas anticapitalistas globales, para “fortalecer enfoques de descolonialidad del poder, del saber y del sentir, y reinenciones integrales de sociedad, Estado, desarrollo, género y naturaleza”¹⁰.

Con ese objetivo, y con el de organizar la *Minga Global por la Madre Tierra*, se propusieron tres sesiones de tres horas cada una, entre el 27 y el 31 de enero de 2009, para debatir sobre la crisis civilizacional¹¹ entre indígenas de América Latina (organizaciones andinas, amazónicas, mayas de Guatemala y afrodescendientes) y miembros de movimientos sociales ecologistas de América Latina y de Europa. El tema tratado específicamente era una serie de problemas provocados por el modo de vida occidental. El programa de actividades de las dos carpas era más amplio, pues reunía más de tres mil representantes de 120 pueblos indígenas de 64 países¹², permitiendo extender las discusiones a muchas otras temáticas (minas, deforestación, gestión del agua, etc.); problemáticas de los pueblos indígenas de las Américas (incluidos los inuit y los shoshone), particularmente de Amazonía, y de los pueblos de África del Norte (amazigh), de Suecia (saami), así como los pueblos “sin nación” (kurdo, gallego, catalán, palestino). Las actividades de una de las dos carpas concluyeron el 1^{ero} de febrero con una asamblea en la cual 35 organizaciones indígenas, principalmente de América Latina, elaboraron una carta, llamada *Declaración de los pueblos indígenas*.

Esa declaración presenta un interés real dado que cuestiona las referencias culturales o civilizacionales de las concepciones occidentales del FSM, ya que 21 de las 35 organizaciones que la firmaron¹³ representan principalmente naciones, pueblos y

⁹ http://movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13630

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ver el programa del espacio indígena en el FSM 2009 :

http://movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13630

¹² Ver el artículo de la Minga Informativa :

http://movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13648

¹³ La CAOI parece haber asumido la responsabilidad o la iniciativa de promover esta carta, ya que es la única organización que presenta sus datos al final de la declaración (http://movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13675) y la misma se encuentra en su sitio Web (<http://www.minkandina.org/index.php?news=44>). Por otro lado, el mismo día, la COICA también elaboró su propia declaración de organizaciones indígenas de la Amazonía (http://movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13674). Aunque cuatro organizaciones representantes de pueblos amazónicos (incluyendo la COICA y la COIAB) han firmado también la declaración de la CAOI, junto a cuatro organizaciones indígenas del Guatemala, otras dos de América

comunidades de regiones andinas. Por otro lado, me atengo a esta declaración porque otras que se elaboraron tienen otro estilo argumentativo. Por ejemplo, la declaración de los pueblos amazónicos constituye más bien una aplicación de los principios emitidos en la *Declaración de los Pueblos Indígenas* de la CAOI. En efecto, las dos declaraciones afirman el derecho de los Pueblos Indígenas a considerarse diferentes y a ser respetados como tales ya que contribuyen a la riqueza de las civilizaciones y culturas que conforman la humanidad y también condenan cualquier doctrina, política y práctica basada en la creencia de la superioridad de pueblos o naciones. Pero la declaración de los pueblos amazónicos es sobre todo de una lista concreta de problemas y riesgos a los que se enfrentan los pueblos amazónicos, con una identificación clara de los que amenazan sus vidas (megaproyectos como el IIRSA y el PAC, llevados a cabo por estados y gobiernos responsables del genocidio de los pueblos amazónicos y del saqueo de sus bosques y tierras agrícolas). En ese sentido, es difícil comparar la declaración de los pueblos amazónicos con la carta del FSM o con la declaración de la CAOI; mientras que esta última, redactada sobre la base de principios que se refieren a un contexto más amplio es más fácilmente comparable con la carta del FSM, basada en concepciones occidentales del mundo.

3.2. Declaración de los pueblos indígenas versus Carta oficial del FSM

En primer lugar, allí donde la carta del FSM identifica el neoliberalismo como problema, la carta de los pueblos indígenas identifica una crisis de la civilización occidental capitalista (párrafo 4) que aumenta los problemas ligados al modelo eurocéntrico, considerado como racista y machista (par. 3), impuesto a las poblaciones locales a partir de 1492 por la invasión europea del continente americano (par. 2) y a los países africanos, desde el inicio de la trata de esclavos. La carta del FSM apunta a las multinacionales, a los gobiernos nacionales y a las instituciones internacionales (art.1 y 4) por sus comportamientos injustos hacia los pueblos, mientras que en la visión indígena, es todo un modo de vivir y de consumir que se critica (par. 4) así como todos los que mantienen este estilo de vida (consumo excesivo apoyado por el estado nación y el derecho positivo en nombre del desarrollo) que fomenta la mercantilización de la vida (compañías y países que los explotan, saquean sus recursos y matan su población para proteger su derecho a obtener ganancias).

En segundo lugar, mientras el FSM propone como solución una democracia basada en derechos humanos individuales, la declaración de los pueblos indígenas subraya la necesidad de nuevos paradigmas y de nuevos modelos organizacionales. Para ellos, los procesos democráticos, el papel de los estados y sus valores, no deberían limitarse a la defensa de los individuos y de sus derechos, como lo plantea la carta del FSM, sino que deberían tener en cuenta las concepciones del mundo de los diferentes pueblos y comunidades que resisten al capitalismo moderno como han resistido al colonialismo occidental. Por esa razón, proponen estados plurinacionales y autodeterminación de los pueblos, en los que varias formas de autoridades colectivas podrían ser valorizadas (par.

central, una de México, una de EEUU, también el movimiento indígena de Abya Yala (las Américas) y, finalmente, una organización saami de Suecia. La declaración amazónica representa un consenso entre 390 indígenas de la Amazonía, la que cuneta con una población de 2 779 478 de habitantes, y un territorio de 10 268 471 km².

5). Además, la declaración presenta el racismo, el sexismo y el no respeto de las prácticas espirituales como problemas de la civilización occidental aferrada a perspectivas demasiado hegemónicas, individualistas y mercantiles. En este aspecto, ellos reivindican la unidad en la diversidad (par. 5 y 7), la dualidad complementaria, la equidad o la reciprocidad (par. 5) más que la igualdad. Así, la declaración presenta valores y nuevos paradigmas (par. 7) tecnológicos y científicos que favorecerían la diversidad de espiritualidades, de sistemas políticos y de prácticas de gestión de lo cotidiano (par. 5) y que garantizarían una mayor protección de la Madre Tierra (par. 6) y, por ende, el bienestar colectivo. Para los firmantes de la declaración, es tan importante la defensa de los pueblos y de sus derechos (par. 7), como la de la Madre Tierra (par. 1, 6 y 7) y de la vida (par. 7), así como la descolonización del poder y del saber, prestando una atención particular a los grupos víctimas históricas del modelo actual de dominación occidental (par. 4). Finalmente, la carta indígena postula que los “otros mundos posibles” ya existen, y son los construidos y mantenidos por las “primeras víctimas de las formas más bárbaras de la violencia capitalista/colonial/moderna y contemporánea” (par. 4).

Así, en nombre del Movimiento Indígena de Abya Yala (las Américas, par. 7), la carta convoca a activistas de movimientos sociales del mundo entero a unirse en tres plataformas con el objetivo de favorecer el establecimiento de estos nuevos paradigmas y valores (una jornada de movilización mundial -*Minga Global por la Madre Tierra*- el 12 de octubre; una Cumbre de los Pueblos Indígenas de Abya Yala, en 2009; un foro social temático sobre la descolonización, la desmercantilización de la vida, los derechos colectivos y el bienestar, en 2010).

Entonces, como se puede ver, los cuadros de esta carta, designando los problemas y soluciones, se refieren a valores y principios diferentes de los escogidos en los discursos dominantes del FSM, descritos en la primera parte del presente artículo. Por ejemplo, la propuesta de justicia climática (par. 1) tiene su origen en un principio de pertenencia a la Tierra (par. 6) que consiste en “criar la Tierra y dejarse criar por ella” (par. 5), lo que viene a cuestionar el antropocentrismo y el humanismo occidental que valoran el dominio del hombre sobre la naturaleza. El pragmatismo humanista de la “tolerancia” occidental también está cuestionado frente a responsabilidades colectivas que limitarían inevitablemente los derechos individuales. Así, esa carta ilustra un arraigo en otras concepciones del mundo. Ella recuerda constantemente que la historia y el saber de los pueblos indígenas de las Américas están relacionados con el Occidente sólo desde 1492, en un contexto de violencia que lamentablemente no ha terminado del todo. Tal vez por ello no sea sorprendente que ninguna organización occidental haya firmado la declaración a pesar de su participación en las actividades de las carpas indígenas.

3.3. La Declaración de los pueblos indígenas: ¿una modernidad con raíces en qué historias civilizacionales?

Si esa carta tiene sus raíces en otras concepciones del mundo, ¿a qué civilización o civilizaciones están ligadas esas concepciones? El hecho de que la carta termina, en el párrafo 7, afirmando que representa al Movimiento Indígena del Abya Yala -incluso si una organización sueca saami también la firma, e incluso si el espacio en el cual se elaboró reunía numerosas y diversas organizaciones- suscita algunos interrogantes acerca

del proceso de deliberación y negociación que le dio origen. ¿Por qué los pueblos afrodescendientes, shoshones, kurdos, y amazighs no firmaron la declaración, pero los Saamí sí la firmaron? ¿Cómo interpretar una declaración que reúne indígenas de lugares tan distintos como los Andes, el Amazonas, América Central y del Norte, y Suecia? ¿A qué concepciones del mundo remiten? Si la CAOI asumió la responsabilidad de promover esa declaración en su sitio Web y de ser su referencia, ¿será porque las concepciones andinas de las organizaciones de la CAOI se impusieron frente a las concepciones de otros pueblos indígenas? ¿Cómo saber si la carta logró conciliar diferentes concepciones del mundo en base a un diálogo intercivilizacional o si se trata sobre todo de un discurso centrado en una sola civilización?

En realidad, como he sido socializada en la civilización occidental, me fue posible, con esfuerzos, entender las referencias civilizacionales históricas de los discursos del FSM ya presentados, que en su diversidad siguen ligados a concepciones occidentales del mundo. Pero como me sitúo precisamente en esta civilización y no conozco las historias culturales a las cuales se refieren los miembros de las diferentes organizaciones indígenas, me resulta mucho más difícil identificar las referencias civilizacionales de las concepciones del mundo en las cuales tienen sus raíces los debates indígenas y las propuestas que derivan de ellos. Asimismo, no puedo entender si los firmantes de la carta pertenecen, al menos algunos, a las mismas familias de culturas. Por ende, el primer desafío en mi trabajo, para lograr eventualmente instaurar un diálogo entre tradiciones occidentales y andinas en los discursos contemporáneos del FSM, es llegar a identificar lo que caracteriza la filiaciones civilizacionales andinas y entender de qué manera las comunidades del área se relacionan con ellas y las transmiten.

4. Concepciones andinas del mundo como fenómeno de civilización

¿Qué dimensiones hay que tomar en cuenta para entender el arraigo de las concepciones andinas del mundo en una o varias civilizaciones andinas? Mauss considera que los fenómenos de civilización están formados por elementos distintos (ideas, prácticas y productos) compartidos por una familia de culturas que tiene raíces profundas en el espacio y en el tiempo (Mauss 1929: 12). Por otra parte, Létourneau señala que los hechos y regularidades de hechos escogidos por un grupo para definir los fenómenos característicos de su cultura o de su civilización son el objeto de selecciones y reconfiguraciones que permiten a los miembros de dicho grupo el reconocimiento (la identificación). Así se constituyen relatos históricos mediante los cuales las colectividades olvidan o rememoran eventos y se construyen diferentes niveles de pertenencia (comunidad, etnia, grupo lingüístico, nación, civilización), diferentes formas de “ser en el tiempo y en el espacio” (Létourneau 1992: 765).

Entonces la pertenencia a una civilización se inscribe en la socialización de sus miembros en los procesos históricos, memoriales e identitarios que forman y han formado ese ser a través del tiempo y del espacio. Sin embargo, debido al colonialismo occidental iniciado por la conquista española en Sudamérica, la destrucción y marginación de los saberes históricos andinos en favor de modelos occidentales en los sistemas de educación universitarios dificultan el acceso a las informaciones que permiten la identificación de

fenómenos civilizacionales andinos, de las continuidades y de las diferencias entre los diversos grupos socioculturales andinos, y entre los diferentes estratos de las mismas civilizaciones. Sin embargo, esas continuidades y diferencias son esenciales para entender lo que une y distingue los pueblos andinos entre ellos y de qué manera su modernidad está arraigada en concepciones del mundo que les son propias.

Al tratar de desarrollar una mejor comprensión de esas cuestiones, las lecturas de andinistas (Zuidema 1964, Lanning 1967, Platt 1976, Harris 1985, Arnold *y al.* 1992, Albó 1998, Metropolitan Museum of Art 2000, Estermann 2006), representan un desafío en cuanto a aclarar lo que es “andino”, o lo que constituye una o varias civilizaciones andinas. En primer lugar, nadie se refiere a los mismos grupos, espacios o tiempos para establecer la identidad andina o la identidad histórica de un pueblo. Según cada autor – el marco teórico, la metodología, la ideología y el terreno a partir del cual generaliza sus resultados – el término “andino” se aplica a diferentes comunidades y áreas geográficas. Luego, tratando de acercarme a la cuestión desde otro ángulo, mediante los estratos históricos a los cuales los investigadores asocian las comunidades andinas contemporáneas, el retrato de la región seguía siendo confuso. ¿Es pertinente la asociación entre el período contemporáneo y el estrato civilizacional inca cuando, en realidad, el imperio inca es bastante reciente en la historia de las comunidades andinas, ya que éstas tienen un pasado mucho más antiguo y complejo de lo que los cronistas españoles han presentado?

De allí la importancia, en un tercer lugar, de volver a las investigaciones arqueológicas. Pero, ¿las cronologías arqueológicas, basadas en la cultura material, así como las teorías evolucionistas que las fundamentan y que se mantienen aún en la actualidad, permiten identificar una o más lógicas (Ikenga-Metuh 1987) que atraviesan los estratos de las civilizaciones (Mauss 1929)? Los adelantos arqueológicos del siglo XXI (Haas 2004, Fuchs 2006) cuestionan seriamente las clasificaciones del siglo XX, todavía frecuentes en el sistema universitario occidental. Por eso fue necesario, en cuarto lugar, buscar medios para esquivar el problema de la destrucción del saber y de las instituciones indígenas durante la conquista de los Andes y las consecuencias de la investigación unidisciplinaria, la cual rara vez reconstituye los relatos colectivos indígenas. La investigación interdisciplinaria (Murra 1975, Bouysse-Cassagne 1992, Klauer 2000, Platt Bouysse-Cassagne *y al.* 2006) parece más apropiada para reconstruir la historia de continuidades y de rupturas políticas y religiosas que han formado las civilizaciones andinas. Así, sería posible saber cómo y cuándo las reivindicaciones contemporáneas andinas pueden ser interpretadas como fenómeno de civilización, de la misma manera que se sabe que los discursos contemporáneos del FSM tienen sus raíces en continuidades políticas (grecorromanas) y religiosas (judeocristianas) de las civilizaciones occidentales.

4.1. Área andina: ¿geografía, lingüística, cultura o civilización?

Dos perspectivas se destacan entre los andinistas, una que estudia un “ser andino” en general (Estermann et Albó) y otra que escoge un observatorio preciso para luego generalizar las conclusiones al conjunto de lo que es andino (Platt, Arnold et Harris). Primero, Estermann (2006) menciona que el espacio andino cubre toda la parte

montañosa del oeste de Sudamérica, desde Venezuela hasta Chile, pero según él, andino se refiere a la vez a ese marco geográfico y a una categoría cultural de la cual él trata de entender la filosofía. Estermann sostiene que el entorno andino es la base de la experiencia vivida por los pueblos que lo ocupan y crea así un ser identitario específico: *Runa* (en quechua) o *Jaqui* (en aymara). Entonces, la filosofía andina se expresaría en los conceptos vehiculados por los idiomas quechua y aymara que traducen, según este autor, la reflexión y la experiencia de esas comunidades para formar un “tipo ideal andino” (Estermann 2006: 61). ¿Ese tipo ideal andino formaría una civilización que agrupa las culturas quechua y aymara? Estermann considera que se trata de una sola categoría cultural, pero no menciona cómo esos dos grupos habrían llegado a formar esa categoría cultural andina.

Albó comparte en parte esa perspectiva ya que, según él, las comunidades de idioma nativo aymara y quechua de Bolivia pertenecen todas a la misma cultura andina (Albó 1998: 4). Sin embargo, reconoce que existen varios grupos andinos en la Bolivia actual, los cuales ocupaban en el pasado un mismo espacio sociocultural y geográfico. Según Albó, cada grupo (Pakasa, Karanka, Killaka, etc.) ocupaba una diversidad de territorios (archipiélagos de poblaciones en diferentes pisos ecológicos) y juntos, esos grupos formaban federaciones como la de los Charkas o de los Qhara Qhara, antes de ser integrados, por alianza o por conquista, en el imperio inca o *Tawantinsuyu*, que se extendió desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile y Argentina, incluyendo los pueblos de la costa pacífica y los del piedemonte oriental de la cordillera (p.1). En este imperio, los grupos y federaciones de la actual Bolivia formaban el *Qollasuyu* (p.5), una de las cuatro regiones administrativas. Según Albó, esos grupos, mediante esos contactos habrían entremezclado idiomas y etnias (p.1), produciendo un mestizaje complejo que él llama la “cultura andina”.

Pero ¿donde se sitúan los aymaras y los quechuas de los que hablan Albó y Estermann con respecto a las identidades locales, a las federaciones preincaicas y al imperio incaico? Estos autores entretienen un cierto nivel de confusión entre la noción de “andino” y las comunidades quechuas y aymaras: ¿se trata de dos comunidades lingüísticas, de dos familias lingüísticas, de dos pueblos? Y más aún, ¿cómo se relacionan con una cultura o una civilización andina? De hecho, la constitución de este ser andino colectivo no es clara ya que los investigadores no presentan los relatos de estos pueblos ni su manera de construir, a través del tiempo, relaciones con el pasado y con el espacio que han ocupado y transformado. Por ejemplo, cuando se estudia la historia francesa o inglesa de hoy en día, los investigadores extraen elementos de los relatos de las comunidades para ilustrar, a partir de esos discursos escritos, cómo dichas comunidades han tenido historias diferentes al mismo tiempo que mantuvieron, cada una a su manera, una relación con las civilizaciones griega y romana, con las religiones cristianas. En el caso de los pueblos andinos, y al no tener acceso a textos escritos de una manera que ellos puedan entender, algunos investigadores construyen una generalidad andina sin tener en cuenta los relatos de las poblaciones en diferentes épocas.

Otros autores, en lugar de estudiar lo que sería una cultura andina en su conjunto, parten del estudio de una comunidad precisa, para luego generalizar sus resultados al contexto andino. Por ejemplo, Arnold (Arnold y *al.*, 1992) estudia los ayllus aymaras

Qaqachaka, Aymaya y Qalamaya de tres regiones de Bolivia (Oruro, Potosí y La Paz, respectivamente). Harris (1985), por su lado, estudia la comunidad Laymi (entre 7 y 8 mil hablantes aymara) del norte de Potosí, en Bolivia. Finalmente, Platt (1976) estudia la comunidad Macha (10 mil hablantes quechuas), también del norte de Potosí. Esos tres etnólogos generalizan sus observaciones y le dan una dimensión andina mas vasta: “El resultado es un intento de aislar las características de un enfoque panandino sobre el dualismo, el triadismo y el cuatripartismo, aun cuando la mayor parte del análisis detallado está dirigido solamente a los datos de los Machas” (Platt 1976: 3). En otras palabras, la parte, o una comunidad dada, puede explicar el todo andino. Pero ¿cómo saben que las particularidades de la comunidad observada son representativas de una cultura, de una familia de culturas o de una civilización andina?

4.2. Estratos civilizacionales andinos: ¿los Incas como única referencia?

La generalización de particularidades locales a una unidad andina general está apoyada por lógicas comunes de referencias al pasado. Por ejemplo, Platt se apoya en trabajos estructuralistas de Zuidema (1964) acerca de modos de pensar andinos (dualismo, tripartición, cuatripartición, etc.) reconstituidos a partir de la estructura social inca de los siglos XV y XVI tal como los documentos coloniales las describían. El hecho de que Platt encuentre estas mismas estructuras sociales y conceptuales en la organización de la comunidad Macha contemporánea donde realizó su estudio de terreno le permite concluir que se trata realmente de estructuras andinas y que los modos machas de pensar pertenecen al ser andino. Para consolidar el valor de su hipótesis y demostrar que hay continuidad entre esas estructuras contemporáneas y las de los incas, Platt identifica un concepto clave que resume la especificidad de esas estructuras en el quechua andino contemporáneo de los Machas (*yanantin*) y analiza su utilización pasada en los diccionarios quechuas del siglo XVI. Así, lo que constituye el ser andino contemporáneo, según Platt, emana de los modos incaicos de pensar, definidos por estudios estructuralistas de su disciplina y reconfirmados por su estudio de la estructura social Macha y la estructura lingüística del quechua contemporáneo y antiguo.

Arnold (Arnold y *al.* 1992) también remite a los incas para identificar un “orden andino de las cosas”, pero lo hace en base a relatos de las comunidades que ha estudiado. Aunque reconoce varias diferencias culturales entre las comunidades aymaras del lago Titicaca y las de las tierras interiores de Potosí y Oruro (Arnold y *al.* 1992: 17), establece nexos, en su análisis de la literatura oral y de los discursos aymaras, con un arraigo inca en base a una teoría de la práctica (Arnold y *al.* 1992: 23). Los discursos que estudia (*ch'allas*, cantos y cuentos) están todos relacionados con prácticas (construcción e inauguración de la casa, cultivo de la tierra, hilar, etc.) y serían depositarios de la memoria colectiva andina. Algunos de estos “lenguajes rituales”, como los llama (Arnold y *al.* 1992: 17), se refieren al Inca como figura simbólica del orden social (Arnold y *al.* 1992: 52-53) y a Wiraqucha como figura divina anterior al Inca (Arnold y *al.* 1992: 67). Entonces pareciera que, en efecto, los Incas son una referencia importante, al menos para las tres poblaciones aymaras estudiadas por Arnold, a pesar de sus diferencias. Pero, en el caso de la figura de Wiraqucha, cabe preguntarse si no hay en esas comunidades contemporáneas otros elementos que permitan relacionarlas con pueblos anteriores a los Incas.

Por ejemplo, Harris (1985), que también estudió una comunidad aymara, se muestra ambivalente con respecto a la relación entre la estructuras simbólicas y organizacionales de la comunidad Laymi, basadas en el *chachawarmi* (la utilización del masculino-femenino), y una figura simbólica incaica. Harris identifica esa estructura como propiamente andina, compartida por comunidades quechuas vecinas y ya existentes en el tiempo del imperio incaico. Sin embargo, la conquista del territorio Laymi por los Incas data de pocas décadas antes de la llegada de los españoles, y antes de eso, los Laymis pertenecían al grupo Chayanta, de la confederación preincaica de los Charcas (Harris 1978). Por eso, Harris plantea dos hipótesis en cuanto a esa estructura andina: o son el resultado de una imposición inca, o ya existían de manera extendida en varias comunidades andinas antes del establecimiento del imperio incaico. En el estado de las investigaciones, Harris reconoce que no es evidente establecer que los Laymis hubieran cambiado sus referencias para identificarse a los incas. ¿Sería probable, entonces, que en las diferentes comunidades a las cuales se refieren los tres autores se reconozcan parentescos y continuidades con los Incas, a la vez que particularidades regionales y locales, y una pertenencia a otros estratos civilizacionales andinos anteriores a los incas? Sería precipitado llegar a conclusiones sin examinar estas posibilidades.

En este sentido, Estermann sostiene que las concepciones andinas del mundo abarcan mucho más que la experiencia del imperio incaico (Estermann 2006: 69). Según él, hay que ser prudentes al referirse a los incas como equivalentes a la identidad andina ya que, por ejemplo, desde el punto de vista aymara, el imperio inca era una cultura imperialista y opresiva que impuso su idioma y su religión, sin llegar a extinguir las especificidades identitarias de las comunidades conquistadas. La conquista inca sería, según él, una experiencia tan traumatizante para los aymaras como la española lo fue para los incas (p.70). Además, Estermann sostiene que al referirse a tiempos anteriores a los incas, la categoría “andino” abarca una variedad de culturas históricas¹⁴ : wari, pukara, tiwanaku (p.61). Entonces, para entender lo que es andino, pareciera necesario remontar en el tiempo o encontrar maneras de reconstituir los relatos identitarios más allá de la historia de los incas de los siglos XV y XVI, lo que es lógico si consideramos que en Occidente nos remitimos a varios siglos antes de cristo.

4.3. Cultura material: límites y explicaciones evolucionistas

Las investigaciones arqueológicas permiten precisamente remontar mucho más allá en el pasado y las cronologías andinas me parecieron otra forma de entender diferentes estratos civilizacionales. Por ejemplo, Lanning (1967) hizo una compilación de los principales trabajos de su época sobre el Perú preincaico, en los que identifica 134 entidades culturales, repartidas en 12 períodos que totalizan unos 12 000 años. Sin embargo, la explicación de Lanning de esta diversidad ilustra otro nivel de confusión, porque a los arqueólogos generalmente les falta la información necesaria para poder asociar los sitios de sus excavaciones con los pueblos o culturas que los han ocupado. Así, las 134 entidades que Lanning identificó pueden ser, de manera indefinida, nombres

¹⁴ Albó sostiene por su parte que el área cultural contemporánea se ha ido construyendo desde épocas anteriores, con momentos en los cuales los grupos intentaron expansiones: Nazca, Chimu, Moche, Wari y Tiwanaku. Otra vez, estos dos autores hacen descripciones diferentes de la “cultura andina”.

de lugares donde hay un sitio arqueológico, o pueden designar un estilo de cerámica, un estado o, en menor medida, un pueblo o una confederación, relacionados con grandes centros urbanos.

Otro obstáculo para la comprensión de la historia andina se encuentra en los debates teóricos que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XX y que apuntaban a la organización de los datos arqueológicos andinos según estadios definidos por contenidos culturales más o menos evolucionados, o según períodos definidos en porciones de tiempo. Lanning sostiene haber optado por la segunda opción para clasificar los datos arqueológicos en función de las dataciones obtenidas con el carbono 14, con la intención de evitar las teorías evolucionistas. Sin embargo, Lanning no se sustrae completamente a la organización en estadios, ya que acepta la división entre estadios precerámico (ausencia de cerámica en los sitios arqueológicos anteriores a 1800 AC) y cerámico (presencia de cerámica en los sitios posteriores), estadios divididos, a su vez, en seis períodos.

Su categorización apunta a explicar la emergencia en la región andina de la civilización definida como el modo de vida más complejo o como el sistema socioeconómico superior (Lanning 1967: 4). En otras palabras, incluso si Lanning afirmaba querer distinguirse de aquellas representaciones evolucionistas lineales en términos de estadios en los que eventos similares habrían ocurrido al mismo tiempo y según una misma secuencia en todo el Perú, él termina adhiriendo a dos presupuestos evolucionistas fundamentales: la evolución conjunta de diferentes dimensiones culturales (por ejemplo, la cerámica esta asociada a un modo de vida sedentario, a la agricultura y, por ende, a la capacidad de organizarse colectivamente en pueblos o ciudades), y el desarrollo de las civilizaciones en otras partes del mundo según el modelo europeo. Según su presentación, como era imposible que hayan existido grupos organizados en sistemas complejos antes de la presencia de cerámica, las comunidades andinas precerámicas sólo podían estar constituidas por cazadores-recolectores o pescadores y, en consecuencia, debían ser sociedades simples y poco evolucionadas. En realidad, mientras el desarrollo de las comunidades debía apuntar hacia la civilización conceptualizada a partir del modelo occidental, era difícil imaginar la complejidad de sociedades andinas anteriores al estadio cerámico o la existencia de civilizaciones andinas precerámicas.

Moseley et Willey (Moseley 1973) sostienen que esos prejuicios evolucionistas sobre las poblaciones indígenas precerámicas, percibidas como primitivas, han hecho que la presencia de plataformas monumentales en sitios anteriores a 1800 AC haya sido ignorada, porque los investigadores tenían un “*subconscious desire here to explain away what would have been a very difficult fact to assimilate – that at preceramic Aspero [sitio arqueológico del complejo Norte Chico, en el valle de Supe, Perú] there were temple-type platform mounds*” (Moseley 1973: 455). Dicho de otra manera, los investigadores que se adhieren a ciertas explicaciones teóricas del mundo, a veces tienen o no en cuenta la información que para ellos es significativa, en vez de aceptar ciertas pruebas materiales evidentes y de modificar esas teorías científicas admitidas como verdades y que constituyen los “mitos científicos” (Glasner 1977: 1-2) de su sociedad.

Trabajos arqueológicos recientes demuestran que algunas ciudades y complejos monumentales habrían sido construidos en los Andes a partir de 3500 AC, o sea, antes de los grandes desarrollos egipcios y en el momento en que Europa entraba en el neolítico (comienzos de la agricultura y de la cerámica)¹⁵. Podríamos creer entonces que, desde la época de Lanning, los arqueólogos han desarrollado su saber y nuevas teorías permitiendo, en el siglo XXI, una mejor representación del pasado andino. Pero, si tomamos en cuenta una de las grandes instituciones del saber occidental, el Metropolitan Museum of Art de New York, y su herramienta pedagógica *Heilbrunn Timeline of Art History*¹⁶, desarrollado en la Web por un equipo de arqueólogos y especialistas desde 2000, los saberes occidentales valorados son los que reproducen una representación de las culturas andinas en términos de los estadios arcaico antes de 4000 AC y precerámico entre 4000 y 2000 AC¹⁷. Además, no se mencionan las culturas materiales de arquitectura monumental en el período identificado como precerámico, a pesar de que sería posible presentar las de Norte Chico y de Sechín, por nombrar sólo algunas. ¿Acaso, en esa presentación del pasado andino, no se está repitiendo la omisión de datos que Moseley y Willey denunciaron?

En base a estas observaciones, las cronologías arqueológicas de la región andina no permiten un seguimiento de las operaciones históricas, memoriales e identitarias de las colectividades andinas¹⁸ a través de la diversidad de sitios arqueológicos y de culturas materiales. Y lo que es peor aún: la conquista española significó la desaparición de rastros de su desarrollo religioso y político, y la destrucción de partes enteras de su saber y de las expresiones materiales de ese saber. Entonces, para llenar los vacíos dejados en la historia andina por el colonialismo y los prejuicios evolucionistas, es importante hacer coincidir las investigaciones arqueológicas con otros tipos de investigaciones. Por ejemplo, en las cronologías arqueológicas, la cultura inca aparece alrededor del siglo XV, con el desarrollo del imperio llamado *Tawantinsuyu*, sin situarla en cuanto a otros

¹⁵ Sechín, en el valle de Casma, en la costa Peruana, presenta dataciones de 3500 AC al radiocarbono (Fuchs 2006). Norte Chico, en el Valle de Supe, está datado en 3700 AC (Haas 2004: 1021). Este sitio inmenso incluye, entre otros, la primera grande ciudad identificada en los Andes hasta esta fecha, Caral, que cubre unas 65 hectáreas en la que se comprobó la presencia de quipus, un tipo de escritura textil andina de la que todavía no se conocen los códigos. La realización y el mantenimiento de estos complejos arquitectónicos han requerido varios millones de jornadas de trabajo humano (Burger 1992: 69) equivalentes a una fuerza de trabajo coordinada y unificada de hasta 50 personas por día durante más de 700 años (Jacobs 2000). Además de la creatividad, inteligencia y el saber necesarios para la concepción de tales sitios, su construcción como tal recurrió a la habilidad de gente de diferentes oficios y también al trabajo de irrigación y agricultura necesario para alimentar a los trabajadores. En comparación, la construcción de las pirámides egipcias habría empezado a comienzos de la tercera dinastía, entre 2700 y 2600 AC, o sea, después de las construcciones monumentales andinas.

¹⁶ <http://www.metmuseum.org/toah/>

¹⁷ <http://www.metmuseum.org/toah/ht/?period=02®ion=sa>

¹⁸ Por ejemplo, los cronistas mencionan una multitud de estrategias para conservar los saberes históricos mediante la tradición oral, especialmente por la creación de cantos y de grandes tragedias que relatan la vida de los reyes o los hechos heroicos de los soldados (Cieza de León 1883), pero también la comunicación en soportes materiales, como tablas pintadas por historiadores incas, oficio que se transmitía de una generación a otra, y que se conservaban en un tipo de biblioteca en Cuzco para la familia real (Sarmiento de Gamboa 1907: 41-42), pero que han desaparecido hoy día. También se puede mencionar los quipus y tocapus como sistemas de comunicación en textiles, no descifrados todavía (Arrellano 1999).

períodos del pasado andino. Pero algunas tradiciones orales, compiladas en el siglo XVII por administradores coloniales, muestran que algunos grupos indígenas situaban las raíces de la historia inca en estratos civilizacionales anteriores, por ejemplo, en el estado de Tiahuanaco, en la región del lago Titicaca, entre el siglo VI y X (Szemiński 2003). Esta relación se explica en términos de filiaciones, ya sea que los incas son los descendientes genealógicos del pueblo de origen del imperio Tiahuanaco, ya sea que son sus herederos, según una lógica similar a la que se usa en Occidente para hacer de los romanos los herederos de los griegos y para relacionarlos a esa herencia mediante una serie de pueblos sucesivos.

4.4. Familias de culturas andinas: etnohistoria, arqueología e iconografía

Tomando en cuenta la destrucción de saberes y de las expresiones materiales de estos saberes después de la conquista europea, es importante identificar otras estrategias de investigación para contrarrestar la marginación de los desarrollos religiosos y políticos de los pueblos andinos por parte de las lógicas coloniales y evolucionistas. De hecho, Mauss identifica tres tipos de elementos compartidos por una familia de culturas dentro de una civilización (las ideas, las prácticas y las producciones materiales), pero las cronologías arqueológicas solo se basan en uno de estos tipos de elementos, las producciones materiales de una comunidad que han sobrevivido durante siglos o milenios. Por eso, en un contexto de colonialismo, según el historiador nigeriano Afigbo y sus trabajos resumidos por Falola y Heaton (Falola 2006), es importante trabajar de manera interdisciplinaria en la reconstrucción de esos saberes indígenas/autóctonos/originarios, para poder reconstituir modelos sociopolíticos y religiosos de las sociedades precoloniales estudiadas. Según este autor, estos modelos y los relatos colectivos identitarios pueden ser reconstruidos haciendo coincidir estudios arqueológicos, etnológicos, lingüísticos y geográficos medioambientales. Los saberes históricos, las prácticas culturales y los mitos de creación, así como la lógica que les sirve de base, deben ser tenidos en cuenta para reconstruir los relatos identitarios en milenios. Para Afigbo, se trata de un trabajo complejo que requiere muchos recursos y compromiso, pero que permite evitar las concepciones falsas que reducen la historia de los pueblos colonizados por Occidente al estatuto de pueblos primitivos.

En los Andes, a mediados de los 70, Murra abrió la puerta a estudios interdisciplinarios utilizando fuentes generalmente reservadas a la historia, como documentos administrativos coloniales del siglo XVI, conjuntamente con las de la arqueología, que se basan en vestigios materiales, para reconstruir un pasado andino más antiguo que el de los Incas. Así, Murra realizó estudios comparativos regionales de comunidades de la montaña y de la costa del Perú, del altiplano lacustre del Titicaca (Perú y Bolivia) y de la cordillera oriental en Bolivia (Murra 1975), en diferentes períodos. Los resultados de este trabajo han demostrado similitudes en la organización socioeconómica¹⁹ de diferentes pueblos andinos que han coexistido e interactuado dentro de sistemas políticos (conflictos y alianzas) mucho antes de ser conquistados, por alianza o por fuerza, por los incas.

¹⁹ La búsqueda de control de un máximo de pisos ecológicos mediante el establecimiento de archipiélagos verticales o desplazando poblaciones en un vasto territorio (cuyos límites no han sido aclarados), de manera tal de ocupar a la vez la costa, la montaña, los valles y las tierras bajas cálidas, por sectores sociales de la misma entidad política.

Así, a partir de los años 1980, las investigaciones etnohistóricas sobre pueblos presentes en el imperio incaico en el momento de la conquista española han permitido desarrollar retratos regionales mucho más complejos de las interacciones entre diferentes comunidades, naciones y federaciones, y entre las autoridades locales y el poder central incaico. Por ejemplo, los trabajos sobre las formaciones políticas de diferentes pueblos de la región del lago Titicaca (Bouysse-Cassagne 1992), de diferentes valles de la costa peruana (Rostworowski de Diez Canseco 1989), de los Andes ecuatorianos (Salomon 1986), de la cordillera oriental y su piedemonte (Saignes 1993) o de las confederaciones Qaraqara y Charca (Platt *y al.* 2006), permiten ver la importancia de las políticas y las ambiciones de cada comunidad conquistada por los Incas, y la organización de intercambios (económicos, materiales, de expertos y de recursos materiales) entre esas comunidades. Pärssinen (Pärssinen 2002), por su lado, ha descrito el *Tawantinsuyu* como un imperio que había integrado diferentes organizaciones políticas regionales. Estos adelantos permiten conocer cada vez mejor el pasado de los pueblos andinos, pero todavía queda mucho por hacer para compilar todas esas informaciones y brindar una imagen global de la historia de las civilizaciones andinas, con las continuidades y rupturas políticas y religiosas que han formado, poco a poco, lo que en la actualidad podría ser reconocido como “concepciones andinas del mundo” en cuanto fenómeno de civilización.

Según mi conocimiento actual, el único trabajo que ha tratado de reunir estos datos de varios milenios para los Andes centrales en su conjunto, es el trabajo de Klauer (Klauer 2000a, 2000b). El autor entrecruza, entre otras, informaciones geográficas, climáticas, arqueológicas, lingüísticas, toponímicas, iconográficas para describir las relaciones que mantuvieron diferentes naciones andinas durante 3000 años, desde el norte del Perú hasta el sur del Titicaca, en el noroeste de Bolivia, según sus proyectos políticos más o menos expansionistas. Klauer sostiene que estos proyectos políticos alternan entre épocas de efervescencia en los que cada nación se forma, innova y construye proyectos políticos diferentes (períodos intermediarios) y épocas imperiales (horizontes), en las cuales una nación logra imponerse a las demás (horizontes Chavín, 1500 – 500 AC ; Tiahuanaco, 400 – 800 ; Wari/Huari, 700 – 1100 ; Chimú, cerca de 1300 ; e Incas, a partir de 1400). Cabe preguntarse si estos imperios que han integrado otras varias culturas andinas, podrían haber permitido forjar referencias civilizacionales comunes, de la misma forma que los romanos, conciliando el arte de la guerra y del orden jurídico a la filosofía griega y al cristianismo, han podido fundar las bases de la civilización occidental. Esta combinación específica de representaciones colectivas (orden de las ideas) con estructuras sociopolíticas y jurídicas (orden de los hechos) es la base del fenómeno de civilización (Mauss y Fauconnet 1901) de las concepciones del mundo y ha podido reproducirse en el cambio (Watzlawick *y al.* 1975) para producir la modernidad occidental, conservando raíces profundas en sus orígenes.

Para tener una idea equivalente de las concepciones andinas del mundo, habría que añadir los trabajos sobre los diferentes sistemas políticos y los estudios iconográficos (Chacama R. 1999, Makowski 2000), los cuales ayudarían a describir los sistemas de creencias y sus continuidades en los Andes. Por ejemplo, descubrimientos recientes han presentado objetos de Norte Chico (que datan de 2500 AC) representando una divinidad

con dos báculos, emparentada con las representadas en Chavín (1000 AC), luego en Tiahuanaco y Huari (entre 200 y 800) y en Tarapacá (a partir de 500)²⁰. Este parentesco iconográfico potencialmente mostraría referencias comunes a una misma religión representada a partir de diferentes interpretaciones durante más de 3000 años, lo que reubicaría las religiones andinas al mismo nivel que las religiones cristianas, musulmanas, budistas, hindúes, etc. en vez de presentarlas como creencias chamánicas. Estos trabajos podrían ser completados con aquellos que estudian las escrituras andinas (Arrellano 1999, Urton 2003, Silverman 2005), las cuales todavía deben ser descifradas para tener acceso al mismo tipo de material con el que se estudian los textos sagrados de las “grandes religiones” del mundo.

5. Conclusión: invertir en los saberes de los otros, para establecer un diálogo equitativo en los modelos altermundialistas

En resumen, me parece que mientras no se hayan realizado grandes trabajos comparativos que reúnan todos estos datos, seguirá siendo difícil tener una idea del conjunto de lo que es andino y de las concepciones del mundo que están relacionadas a este conjunto como fenómeno de civilización. Establecer continuidades políticas y religiosas andinas mediante trabajos interdisciplinarios posibilitaría una mejor comprensión de las concepciones a partir de las cuales se elaboran modelos propiamente andinos de modernidades así como una mejor idea de lo que se debe negociar para llegar a un diálogo intercivilizacional eficiente.

Dados los recursos que tales trabajos requieren, queda por ver si se puede superar el colonialismo del saber para colaborar intelectual y financieramente con la valoración de los saberes complejos de otras civilizaciones, que han sufrido marginación en provecho del enriquecimiento material de Occidente. Habrá que devolver lo que se tomó para restablecer la equidad entre los participantes en un diálogo entre concepciones del mundo orientado hacia la construcción de otro mundo posible.

Este diálogo me parece esencial para transformar el sistema actual, para superar la homogeneidad a la cual el FSM se opone y para proponer un “mundo donde quepan todos los mundos” (lema zapatista, retomado en el FSM), o un sistema internacional realmente plural. Se tiene que tomar en cuenta una pluralidad de modelos socioeconómicos y religiosos o laicos, que surgen de tradiciones e historias diferentes. Desde la conquista de las Américas, en 1492, las sociedades occidentales dominantes creen que mejoran su capacidad de escucha y que se vuelven menos violentas y más tolerantes que las generaciones anteriores. Pero las dos declaraciones indígenas realizadas en el FSM 2009 nos recuerdan que los modelos económicos, políticos y culturales occidentales siguen siendo impuestos con violencia a las poblaciones marginadas por nuestros ancestros, a pesar de que proponen también modelos y paradigmas para un “Vivir Bien” colectivo. Por eso, desde mi punto de vista, sería fundamental investigar las representaciones

²⁰ Ver el artículo del Proyecto arqueológico de Norte Chico del *Field Museum* de Chicago http://www.fieldmuseum.org/RESEARCH_COLLECTIONS/anthropology/anthro_sites/PANC/default.htm : « Article about the discovery of the Staff God image in the April 19th, 2003 issue of the Peruvian magazine, *La Tercera* ».

colectivas, hechos históricos y experiencias a los que hacen referencia las culturas y civilizaciones andinas para aprender a descentrarse y poder imaginar lo que se tiene que negociar en encuentros altermundialistas del FSM. El principal desafío de este diálogo sería poder escapar a la proyección a lo universal de lo que resulta de experiencias, conocimientos y concepciones del mundo de una civilización particular.

Bibliografía

Albó, X. 1998. *Quechuas y aymara*. La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, Programa Indígena-PNUD.

Arnold, D., D. Jiménez Aruquipa, Yapita, J.D. 1992. *Hacia un orden andino de las cosas, tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol, ILCA.

Arrellano, C. 1999. "Quipu y tocapu : Sistemas de comunicación incas", en F. Pease, *Los Incas : Arte y simbolos*. Lima: Banco de Credito del Peru, 215-261.

Biccum, A. (2005). "Exploiting the Ambivalence of 'Open' Spaces forum". *Ephemera* 5.2: 116-133.

Bouysse-Cassagne, T. 1992. "Le lac Titicaca : histoire perdue d'une mer intérieure". *Bulletin del l'Institut Français d'études andines* 21.1: 89-159.

Carpentier, N., C. Bart. 2006. "Hegemony, democracy, agonism and journalism". *Journalism studies* 7.6: 964-975.

Chacama R., J., G. Espinosa V. 1999 "La ruta de Tarapacá : Análisis de un mito y una imagen rupestre en el Norte de Chile". *Boletín-e AZETA*.

Chomsky, N. 1995. "Education is ignorance". *Class warfare : interviews with David Barsamian*. Monroe: Common Courage Press. 19-31.

Chomsky, N. 1997. "Radical Democracy. Noam Chomsky interviewed by John Nichols". *Capital Times*, <http://www.chomsky.info/interviews/19970303.htm>.

Chomsky, N. 2002. "Preparatory to Porto Alegre". *chomsky.info*, <http://www.chomsky.info/interviews/200201--.htm>.

Cieza de León, P. 1883. *Second Part of the Chronicle of Peru*. Londres: The Hakluyt Society.

Estermann, J. 2006. *Filosofía andina : sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.

Falola, T., H. Matthew. 2006. "The works of A.E. Afigbo on Nigeria : an historiographical essay". *History of Africa* 33: 155-178.

Fuchs, P. R., R. Patzschke, C. Schmitz, G. Yenque, J. Briceño. 2006. "Investigaciones arqueológicas en el sitio de Sechín Bajo, Casma". *Boletín de Arqueología PUCP* 10: 111-136.

Galtung, J. 1990. "Cultural Violence". *Journal of Peace Research* 27: 291-305.

Glasner, P. E. 1977. *The sociology of secularisation : a critique of a concept*. London: Routledge.

Haas, J., W. Creamer, A. Ruiz. 2004. "Dating the Late Archaic occupation of the Norte Chico region of Peru". *Nature* 432: 1020 - 1023.

- Harris, O. 1978. "De l'assymétri au triangle. Transformations symboliques au Nord du Pérou". *Annales* 33.5: 1108-1125.
- Harris, O. 1985. "Complementariedad y conflicto. Una vision andina del hombre y de la mujer". *Allpanchis* 25: 17-42.
- Ikenga-Metuh, E. 1987. *Comparative Studies of African Traditional Religions*. Onisha: IMICO.
- Jacobs, J. Q. 2000, 2001. *Early Monumental Architecture on the Peruvian Coast*. Reencontrado el 2010/31/03, en <http://www.jqjacobs.net/andes/coast.html>.
- Klauer, A. 2000. *El mundo pre-inka: Los abismos del cóndor, Tomo I*. Lima: Nueva historia, edición electrónica a texto completo en www.eumed.net/libros/2005/ak1/.
- Klauer, A. 2000. *El mundo pre-inka: Los abismos del cóndor, Tomo II*. Lima: Nueva historia, edición electrónica a texto completo en www.eumed.net/libros/2005/ak1/.
- Kolakowski, L. 1983. "Marxism and Human Right". *Daedalus* 112.4: 81-92.
- Lanning, E. P. 1967. *Peru Before the Incas*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Létourneau, J. 1992. "Le Québec Moderne : un chapitre dans le grand récit collectif des Québécois". *Revue française de science politique* 42.5: 765-785.
- Makowski, K. 2000. "La arqueología y el estudio de las religiones andinas". *Los Dioses del Antiguo Perú*. Lima: Fondo del Banco de Crédito.
- Mauss, M. 1929. "Les civilisations. Éléments et formes". *Civilisation. Le mot et l'idée*. Paris: La Renaissance du livre: 81 - 106.
- Mauss, M., P. Fauconnet. 1901. "La sociologie, objet et méthode". *Grande Encyclopédie*. Paris: Société anonyme de la Grande Encyclopédie 30.
- Metropolitan Museum of Art. 2000-2009. *Heilbrunn Timeline of Art History*. Reencontrado 15/05/2010.
- Moseley, E. M., G. Willey. 1973. "Aspero, Peru : a reexamination of the site and its implications". *American Antiquity* 38.4: 452-468.
- Mouffe, C. 2003. "Pluralism, dissensus and democratic citizenship". *II Seminário internacional educação intercultural, gênero e movimentos sociais. Identidade, diferença, mediações*. Santa Catalina. 1-10.
- Mouffe, C. 2009. "Democratic politics and agonistic pluralism". *Seminário interdisciplinar O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*. R. Maiz: Consello da cultural Galega. 1-17.
- Murra, J. V. 1975. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". *Formaciones políticas y económicas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 59-115.
- Pärssinen, M. (2002). "Confederaciones interprovinciales y grandes señores interétnicos en el Tawantinsuyu". *Boletín de Arqueología PUCP* 6: 23-41.
- Patomäki, H., T. Teivainen. 2004. "The World Social Forum : an open space or a movement of movements?". *Theory, Culture & Society* 21.6: 145-154.
- Platt, T. 1976. "Espejos y maiz, temas de la estructura simbolica andina". *Cuadernos de investigacion CIPCA* 10: 1 - 56.

- Platt, T., T. Bouysse-Cassagne, O. Harris. 2006. *Qaraqara-charka. Mallku, Inka, y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ponniah, T., W. F. Fisher. 2003. "Introduction : The World Social Forum and the Reinvention of Democracy". en W.F. Fisher y T. Ponniah, *Another world is possible : popular alternatives to globalization at the World Social Forum*. Black Point: Fernwood. 1-21.
- Rist, G. 1988. "Le "développement" est-il rationnel ? Un concept occidental à l'épreuve de la démarche interculturelle", en *Pluralisme et École: Jalons pour une approche critique de la formation des éducateurs*, IQRC: 60 – 80.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. 1989. *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Saignes, T. 1993. "Les chemins du vent: langue, chamanisme et origine des Kallawayas", P. C. Duviols (ed.), *Religions des Andes et langues indigènes: Equateur-Pérou-Bolivie avant et après la conquête espagnole. Actes du colloque III d'études andines*. Aix-en-Provence: Université de Provence, Centre aixois de recherches latino-américaines. 203-218.
- Salomon, F. 1986. *Native lords of Quito in the age of the Incas : The political economy of north Andean chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarmiento de Gamboa, P. 1907. "History of the Incas", C. Markham, Sir (ed.), *Works issued by The Hakluyt Society*. Cambridge: The Hakluyt Society, 1 - 201.
- Sen, J. 2004. "A tale of two charters", J. Sen, A. Anand, A. Escobar, W. Peter (eds), *The World Social Forum: challenging empires*. New Delhi: Viveka, 72-75.
- Shavir, G., Y. Peled. 2004. "Introduction", *Being Israeli. The dynamic of multiple citizenship*. Cambridge: Cambridge university press.
- Silverman, G. 2005. "Los Tócapus Incas". *Lecturas identidades*: 10-11.
- Szemiński, J. 2003. "Acerca de las posibilidades de encontrar huellas de una larga tradición histórica en las fuentes del siglo XVI y XVII", C. Salazar-Soler, A. M. Lorandi, N. Wachtel, *Los Andes : cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 317-337.
- Teivainen, T. 2002. "The World Social Forum and global democratisation : learning from Porto Alegre". *Third World Quarterly* 23.4: 621-632.
- Urton, G. 2003. *Signs of the Inka Khipu Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.
- Watzlawick, P., J. Weakland, R. Fish. 1975. *Changements: Paradoxes et psychothérapie*. Paris: Seuil.
- Whitaker, C. 2004. "The WSF as an Open Space", en J. Sen, A. Anand, A. Escobar, W. Peter. *The World Social Forum : challengin empires*. New Delhi: Viveka. 111-121.
- Zuidema, T. R. 1964. *The ceque system of Cuzco, the social organization of the capital of the inca*. Leiden: E.J. Brill.