

IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales

LA SENSIBILIDAD INTEGRAL Y COLECTIVA DEL CONOCIMIENTO ANDINO

Hugo Moreno Romero

Docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador sede Ambato
huosmoreno@yahoo.es

RESUMEN

Como herederos de la civilización occidental, de la cultura grecorromana y colonizados por un país resultado de múltiples mezclas etnoculturales, la llamada madre patria, España, fuimos obligados a romper un proceso de conocimiento y formas de aprendizaje de nuestros aborígenes para adoptar otra forma de captar el mundo externo aristotélico tomista. De Aristóteles, mediante la lógica formal y de Tomás de Aquino el mismo proceso para llegar a la verdad absoluta que es Dios.

En los intensos y prologados estudios e investigaciones que hemos realizado en las comunidades andinas de la provincia de Chimborazo y Ecuador, con el apoyo y aceptación de los líderes comunitarios y los estudiantes indígenas de la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Chimborazo, hemos llegado a constatar y comprender no existe sensibilidad interna y externa, espacio y tiempo como elementos separados, sensaciones y "formas a priori" como plantea y Kant y fue motivo de varios años que necesitó para tratar de solucionar el problema del conocimiento y buscar caminos entre el dogmatismo y el escepticismo, el racionalismo y el empirismo.

En los procesos del conocimiento que todavía se mantienen al interior de la vida de las comunidades andinas el ser humano (niño, joven, adulto, anciano, hombre o mujer) es un todo concreto ubicado y fechado que vive en un texto y en un contexto sociocultural, económico y político comunitario, por lo tanto la sensibilidad es integral y colectiva.

Cuando separamos en el proceso de conocimiento del niño sensibilidad, entendimiento y razón estamos desdoblado su normal proceso de aprendizaje, trastocando en partes y separando el conocimiento en islas de aprendizaje, primero la sensación, luego el entendimiento y por último la razón. Por esto los estudiantes indígenas tienen múltiples dificultades en el aprendizaje universitario y algunos docentes por desconocimiento de su cultura e idioma les califican de incapaces y sin conocimientos elementales.

El conocimiento en el ser humano es uno solo en el que se integra simultáneamente la percepción de los sentidos y la razón en el proceso cotidiano de ver (observar) juzgar (reflexionar) y actuar (aplicación). Este proceso sirve tanto en el aprendizaje familiar escolar, universitario y del científico, doctorado y postdoctorado.

Por lo tanto el fenómeno y el noumeno de Kant se convierten en tema de discusión porque la única realidad existente es la realidad concreta que se vive todos los días en la naturaleza del sujeto, del hombre normal y común, del científico, el filósofo o el político.

Las acciones humanas no solo están determinadas por la razón sino por toda la realidad humana: emociones, pasiones, razón y sensibilidad. Se trata de una investigación que pretende iniciar la elaboración de una teoría del aprendizaje desde el conocimiento andino

ABSTRAC

As heirs of Western civilization, Greco-Roman culture and colonized by a country result of multiple ethnocultural mixtures, called mother country, Spain, we were forced to break a process of knowledge and learning styles of our Aboriginal people to adopt another way of capturing Aristotelian Thomist external world. Aristoteles, formal logic by Thomas Aquino and the same process to get to the absolute truth which is God.

In the intense and prefaced studies and research we have done in Andean communities in the province of Chimborazo and Ecuador, with the support and acceptance of the community leaders and indigenous students of the Faculty of Education Sciences, National University of Chimborazo we have come to observe and understand there is

internal and external sensibility , space and time as separate elements , feelings and " a priori forms " as stated and Kant and was the subject of several years it took to try to solve the problem of knowledge and search paths between dogmatism and skepticism , rationalism and empiricism

In the processes of knowledge which are still within the life of the Andean communities man (child, youth , adult , elder, male or female) is a concrete located and dated all living in a text and in a context sociocultural , economic and political community , therefore the sensitivity is comprehensive and collective.

When we separate the knowledge of the child process sensitivity, understanding and reason we are unfolding their normal learning process, upsetting parts and separating the islands of knowledge learning, the feeling first , then understanding and finally the right. Therefore Indian students have many difficulties learning in the university and some teachers' ignorance of their culture and language qualify them unable and basic skills.

Knowledge in humans is one in which the perception of the senses and reason in everyday process see (observe) judging (thinking) and acting (implementation) are simultaneously integrated. This process serves schools, universities and scientific family learning, doctoral and postdoctoral.

Hence the phenomenon and the noumenon of Kant become the subject of discussion because the only existing reality is the concrete reality of life every day in the nature of the subject, the normal and ordinary man, the scientist, the philosopher or politician.

Human actions are determined not only by reason but for the whole human reality: emotions, passions, reason and sensibility. This is a research that aims to initiate the development of a theory of learning from the Andean knowledge.

DESARROLLO

1.- ANTECEDENTES: se ha escrito muchas obras relacionadas con la epistemología y la teoría del conocimiento, empezando por Sócrates en su afán de llegar a la verdad y al ser de las cosas, mediante la Mayéutica, de la misma manera Platón, Aristóteles siguiendo la huella dogmática de Parménides, afirmaba que el conocimiento sensible es imperfecto y relativo, cambiante y efímero, razón por la que negó que el conocimiento se edificara en la esfera sensorial. El conocimiento intelectual, sólo accesible a la razón, es el únicamente verdadero. Y dicho conocimiento giraba, según él, en torno a conceptos invariables y universales, lejos y al margen de la confusa realidad sensorial. Pero viene la pregunta, si nuestros conocimientos no proceden de los sentidos ¿de dónde proceden entonces? Platón pensaba que esos conceptos o ideas no son aprendidos, sino que nacemos con ellos. Platón explicó esto mediante su teoría innata de la reminiscencia. .

Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platón, modificó las opiniones de su maestro. Lejos de pensar que fuesen antitéticos, Aristóteles defendió que el conocimiento sensible e inteligible eran complementarios. Si bien daba primacía al conocimiento intelectual, consideraba no obstante que el conocimiento se construía partiendo de la observación sensorial, de modo que el entendimiento humano abstraía (o inducía) de lo concreto rasgos y conceptos universales.

. Posteriormente el racionalismo no negaba el conocimiento sensible, pero daba primacía a las ideas innatas y al conocimiento racional. El conocimiento humano, pensaba René Descartes (1596-1650), debe construirse enteramente al margen de la experiencia sensible siguiendo el modelo exacto de las ciencias matemáticas.

El empirismo, por el contrario, negaba las ideas innatas y ponía todo el acento en la

experiencia sensible. Según David Hume (1711-1776), principal representante del empirismo, nuestras certezas sobre la realidad no eran más que fruto del hábito y la repetición, resultado del efecto de la experiencia sobre nuestra mente.

Inmanuel Kant (1724-1804) intentó realizar una síntesis entre racionalismo y empirismo. ¿Cómo soluciona Kant el problema que separa a racionalistas de empiristas, a empiristas de racionalistas? Kant partía del hecho de que las facultades humanas residían en la sensibilidad y en el entendimiento. Kant consideraba que la sensibilidad

era pasiva, mientras que el entendimiento era activo: activo por el hecho de ordenar, estructurar las impresiones sensibles mediante conceptos o "categorías" innatas.

Sin embargo se han mantenido profundas incógnitas como: ¿Cuál es el origen del conocimiento? ¿Hasta dónde puede llegar el conocimiento humano? ¿Es posible un conocimiento de aquello que trasciende nuestra experiencia?

2- ¿QUÉ SIGNIFICA SENSIBILIDAD INTEGRAL Y COLECTIVA DEL CONOCIMIENTO?

Los aprendizajes se construyen a partir de las interacciones sociales en las organizaciones. Los fundamentos teóricos que sustentan esta propuesta se relacionan con las teorías del caos, redes, complejidad y auto-organización. Posibilitan el intercambio de ideas, información y conocimientos, y no solo desde el punto de vista de los expertos, sino también entre estudiantes, de la comunidad, de los colectivos, quienes han visto el aprendizaje en el trabajo comunitario, que puede aplicarse también en la redes sociales como escenarios para fomentar el diálogo, la compartición de recursos y el impulso a una comunicación más fluida y al trabajo colaborativo.

Hay considerar que con los cambios acelerados de la ciencia, la tecnología y la sociedad, así como la vivencia en la era de la sociedad de la información y del conocimiento, el tener acceso a la red internet no garantiza obtener conocimientos, sino datos e información, que tendrán que ser analizados por los estudiantes a partir del análisis, la reflexión y el acto educativo ya sean en los ambientes presenciales o virtuales.

La sensibilidad integral y colectiva del conocimiento se fundamenta en una “teoría total de la realidad”. Entre las características fundamentales de esta propuesta teórica está el desarrollo del conocimiento colectivo, mediante el procesamiento, análisis, inferencia y reflexión de los datos e información hasta llegar al conocimiento a partir de un Entorno de Aprendizaje como escenario donde es posible el encuentro social, cultural y educativo.

Como resultado de varias y profundas investigaciones en Ecuador y otros países del área andina han intentado dar respuesta a la solución del problema del conocimiento. Una de estas alternativas es el Humanismo Andino.

Muchos se extrañaran de este nombre, lo sentirán hasta folclórico. Sin embargo vive desde antiguo y sigue teniendo vigencia entre nosotros, en el campo y en la ciudad, en los indígenas y mestizos y, en todos los sectores sociales del país y del área andina. Es la sabiduría indígena que por circunstancias de los quinientos años de resistencia se ha mantenido "oculta sub contrario", escondida en la apariencia de lo opuesto, asomada por el revés. "Es un pensamiento, una forma de vida abarcantes, indestructibles, y sobre todo es: humanismo autónomo, original, dentro de los parámetros universales que definen a todo pensamiento humano profundo; porque el pensamiento andino no es "Amor a la Sabiduría" que desde Platón se viene predicando sino más bien Sabiduría del Amor que en quichua se diría *cuyay-yachay*.

Esta sabiduría del amor no puede entenderse a plenitud si no se integra la religión como aglutinante de toda la concepción fundamental indígena, lamentablemente no se ha estudiado aún este fenómeno de su verdadera dimensión, la teología cristiana no le ha aplicado todavía los nuevos planteamientos con que el Concilio Vaticano II quiso redescubrir los más puras fuentes cristianas junto con el aprecio de otras tenencias religiosas como la andina.

3.- PUNTO DE PARTIDA

A través de la historia indígena hemos podido observar que los rasgos socio-económico, educativos e ideológicos se encuentran al margen, de los modelos montados como estampas de eficiencia por occidente; de alguna manera responden a un mundo diferente: fiesta, trabajo, creencias. Todo esto gira en torno a otro centro que se interna en lo impensable, sobre las energías de un fondo encubierto, y a partir de allí se instala sin basarse en el "esto es" determinante, sino se diluye en la relatividad del "siendo". Se trata de la inseguridad asumida a partir de una seguridad dada por lo que "esta" en una instalación sagrada. Por eso, a nivel del pueblo indígena lo económico se convierte,

cuando se da como jocha, en el puro trueque, en un ritual silencioso donde se cumple con la necesidad, pero en cuanto ésta abarca toda la pregunta:

Ya no podemos apelar aquí a ninguna disciplina ajena al hombre, cosificada en suma, que va, como dice Kusch: "desde las señales de tránsito hasta el requerimiento de un status; sino al auto discurso, al paquete ético-mítico que nos accede a lo sagrado. Ahí el pan no se da, sino que todos deben elaborarlo Allí aparece la comunidad que disuelve lo económico en ritual"(Kusch 1977. 146).

Cuando la dimensión de lo sagrado no es núcleo aglutinador de todos los aspectos de la vida humana, entonces surge el concepto de la nada como una forma simbólica de mostrar la inutilidad o la trampa del ser mismo. Es la trampa metafísica de la palabra y de sus consecuencias, la larga literatura sobre la comunicación social que no logra remediar la comunicación de lo humano mismo, porque todo lo que diga no pasará de simples remiendos en un modelo de hombre fabricado por la ansiedad y la eficiencia.

De ahí la lógica invertida en nuestro quehacer. En vez de partir de la verdad, en tanto es instalada a partir de otro modelo de "estar", se parte de la falsedad. En vez de partir de una moralidad que no dio aún su código, pero que está implícita en el quehacer marginado de su "estar siendo" que juega su vida al margen de un horario, se parte de la trampa del ser, de la universalidad del imperio.

4- HACIA UNA PEDAGOGÍA INTEGRAL Y LIBERADORA.

La liberación comenzará para el indígena con la reflexión sobre sí mismo, con su toma de conciencia sobre su realidad desde su "estar siendo así". A partir de la visión propia y de sus ethos constituirá un modo de vida cada vez más humano.

No es posible una educación integral y liberadora si seguimos pensando que el único proyecto liberador y la única cosmovisión es la propuesta por una civilización intelectual que plantea una historia del progreso social infinito. El proceso de humanización se debe comenzar desde aquello que a lo largo de este trabajo hemos visto manifestado en el indígena.

El proyecto de su vida tiene que partir de lo que es él; por una parte, depositario de una filosofía de la salvación, y por otra, domesticado por una filosofía de la alienación. Pero el momento en que es consciente de sus valores, también es capaz desde su entorno, de organizarse, de auto determinarse y autodefinir su vida. Juanito Sáez con profunda satisfacción y orgullo decía: "En nosotros dejaron los del CEAS la semilla de la inquietud para la liberación de tantas esclavitudes. Ahora ya nos sentimos más seguros y fuertes porque estamos organizados nosotros mismos y vamos buscando la solución a nuestros problemas a partir de nuestras experiencias. Pero nos está dando pena y preocupación porque muchos mestizos que trabajan en el CEAS nos tienen recelo y temor porque no queremos ser -según ellos- su gente, sino optar por nuestro propio destino. Por eso, solo quieren que hagamos ciertas cosas y nos impiden hacer lo que realmente es necesario hacer. ¿Qué pasa Huguito? (me decía) ¿O es que piensa que solo somos capaces de algo muy pequeño e insignificante o en el fondo no quieren dejar de ser dominadores?1.

Por lo tanto, Juanito Sáez nos recuerda de alguna manera aquello que decía Paulo Freire: "nadie libera a nadie". Todos a partir de nuestro estado de opresión nos liberamos juntos. Nadie puede atribuirse el atributo del liberador, porque en ese caso su error sería doble: en primer lugar, porque impediría que el otro sea él mismo, se libere, y en segundo lugar, el llamado "liberador" estaría proyectando su propia esclavitud.

Viene aquí muy bien el pensamiento de Colombres cuando dice: "todo aquel que quiera pasar de liberador desde el poder o desde el llano, negando el diálogo sobre la base de un complejo de superioridad étnica, induciendo al indio a nuevas confusiones axiológicas, bombardeándolas con slogans, dogmas e ideologías extrañas a sus sentimientos del mundo, imponiéndole criterios de verticalidad indiscutibles, lo estará transformando de nuevo en cosa, en pieza quizá , mejor alimentada de una maquinaria automática, sujetándolo una vez más a esa lógica de la muerte. La esquematización liberadora impuesta desde arriba a las sociedades indígenas revela siempre una necrofilia, un afán de convertir lo orgánico en inorgánico. Se los estará así indoctrinando en una nueva forma de opresión" (Colombres; 1977:224).

El indígena es un sujeto capaz de ofrecer una pedagogía integral y liberadora que, sin carecer de las condiciones mínimas de universalidad, puede presentar una nueva alternativa de humanización.

1 Se expresó así en una entrevista muy personal Juanito Sáez el res(o de la conversación se desprende que existe no solo una tendencia sino un verdadero consenso de la mayoría de las comunidades sobre el criterio de que "la organización y el progreso están en nuestras manos nadie podrá enseñarnos el camino. Nuestra función, entonces, no consistirá en ir al campo para liberar al indígena, sino en tratar de integrarnos todos los pueblos y todas las etnias para luchar por la construcción de una sociedad feliz para todos. Es decir, cada cultura desde su "estar siendo así" en actitud solidaria podría ser capaz de construir el desarrollo de la humanidad, como decía Alejandro Lema: No solo nosotros podemos llegar a nueva vida, tenemos que hacer una minga nosotros, los de la ciudad y los de las instituciones. Antes los maestros nos daban haciendo los oficios, los escritos, y nos daban hablando ante las autoridades para resolver cualquier problema, como los padres a los hijos menores, o como los válidos a los inválidos. Ahora nosotros mismos hacemos de igual a igual, mestizos y campesinos indígenas"2.

No existen, pues, razones valederas para seguir considerando al indígena como primitivo, como ser inferior, como un niño menor de edad. En realidad, no hay un pensamiento racional y un pensamiento mítico radicalmente diferenciados, porque en toda mentalidad coexisten el logos y el mito; todo ser humano estructura su pensar, su ser y su hacer, desde dos elementos sustanciales: el ethos y la visión del mundo, lo normativo y lo existencial. En este sentido cada grupo humano vive una cultura específica y tiende a impulsar su autodesarrollo, el que demanda un grado de libertad, difícilmente permitido por el colonialismo interno y externo a que el indígena se halla sujeto. La experiencia histórica del Ecuador y de América nos demuestra que las sociedades nacionales, pese a su profunda estratificación, actúan como un todo frente al indio, para utilizarlo y explotarlo. Por lo tanto, el indigenismo de derecha o de izquierda (formando parte de la estratificación) no es más que una parte de la filosofía social de la praxis colonialista, pues piensa que para liberar socialmente al indio hay que acabar con su condición de indígena, es decir aplastar su especificidad étnica integrándolo a la civilización occidental.

Como hemos visto, la iglesia durante varios siglos, a pesar de haber sido la institución que ha preservado el alma religiosa indígena y con eso su más profunda identidad

2 Por eso hay también el criterio de que, frente a las circunstancias en las que vive el indio; no es posible la liberación integral con la sola participación del indígena. Hace falta la colaboración y el apoyo decidido de todos los hombres que desean una sociedad justa, honesta, libre y fraterna. Testimonio de Alejandro Lema

cultural, sin embargo, también ha intervenido ambiguamente en lo íntimo de la cultura indígena, provocando muchas veces serios desequilibrios en su ser.

5- SENSIBILIDAD INTEGRAL Y COMUNITARIA

El saber indígena es un saber que se refiere al hecho de vivir. Cuando quedan cosas sin explicación, espacios vacíos en su sentimiento vital y en la plenitud de su saber se completa o se suple con el ritual. No es un saber corrientemente entendido como vital, no es un saber netamente adquirido y producido fuera de su realidad sino reminiscencia; no es una rigurosa objetividad, sino un sentimiento vital, UNA SENSIBILIDAD INTEGRAL Y COMUNITARIA; pues, primero advierte una desazón mucho antes que un objeto. Nuestro saber occidental es seccionado, ausente de rituales, el saber del indígena es totalizante. Es un saber que por su misma dimensión le ayuda a ser y a vivir como ser humano.

Podríamos aventurarnos, entonces a decir con Rodolfo Kusch “que se trata de un saber de salvación en oposición al saber de dominio del occidental”. Creemos que sí, porque no se trata de un saber connotativo sino de un saber por la vida y, por eso, culmina en el ritual; porque, además de llegar a la plenitud pretende equilibrar lo bueno y lo malo, lo agradable y desagradable para mantener seguridad en su vida.

En este sentido el saber indígena no es un saber individual, el cosmos indígena no es cada sujeto como yo individual sino el escenario natural y sus manifestaciones de las que él es parte. La helada, la lancha, la cosecha, la siembra, la fiesta, la comida, el

cultivo de las plantas en general son una manifestación de la sensibilidad integral y colectiva del conocimiento y la vida que es y culmina en el ritual.

A partir de esta consideración, ¿qué sentido tiene el mundo para el indígena? No es mundo de cosas sino de aconteceres; no se trata de la solidez material de las cosas sino de un mundo paralelo a las cosas, con comportamientos, relaciones y leyes propias que le dan el “así de su mundo”.

Entonces, no es facilidad y resignación puras. En ese mundo se esconde la verdadera razón de su ser y el verdadero proceso de aprendizaje, de su pensamiento. El temor provocado por el vaivén y el vuelco de los acontecimientos naturales y humanos es una realidad envolvente en la vida del indígena, más aun se convierte en una verdadera categoría que forma parte de su pensamiento.

En este sentido se presenta la gnosis del mundo andino como un saber de promoción y de salvación. Un saber que asume el sentido que tiene el término pacha: el fondo de la existencia. Es un saber dinámico que servirá para que el hombre comúnmente desamparado, sumido en el vivir diario y consumido por la desazón, pueda alcanzar la magnitud de su realización completa.

Así mismo la verdad tiene características diferentes; mientras la occidental tiene un tipo aristotélico y consiste en la coincidencia del juicio con la aceptación objetiva; la verdad del indígena es de tipo seminal, es aquello que está de acuerdo con la naturaleza y con la vida, aquello que sale desde el fondo del sujeto y, puesto adelante como a nivel de pacha, aquí y ahora con una sinceridad envidiable: la aceptación franca de la vida, la sexualidad, la confianza, el cumplimiento de la palabra, la defensa de la vida aunque sea a costa de maltratos y opresión.

En este sentido, la comunidad en donde se desarrolla la minga es entendida ya no en términos contractuales o estadísticos, como suma de individuos, sino, estrictamente como organismo viviente, un hábitat donde fructifica la actividad del ser humano y todo lo viviente.

Esta realidad comunitaria es concebida por el indígena de una forma diferente a la que nosotros concebimos. Analíticamente hemos separado en dos categorías: tiempo y espacio, para percibir las cosas en un mundo objetivado. En el indígena se trata de un tiempo y un espacio subjetivado, pues se refiere a un hábitat vital en donde tiempo y espacio se funden en el hecho de vivir: su vida, su oficio, su familia, su comunidad.. Por eso el indígena siente la realidad antes que a verla, porque es un mundo poblado de cualidades antes que de objetos. Por eso el indígena conforma una sola realidad en la que se siente dueño de ella como su producción propia: su choza, sus animales, su parcela, no como objeto sino como realidad viviente.

En América Latina se ha producido un gran desarrollo del sistema de abstracciones y un déficit casi infantil de lo opuesto: la visión concreta de un mundo que así será. La ausencia de abstracciones en el mundo indígena conduce, como es natural, a poblarlo de contradicciones y eso molesta al monismo racional que exige todo ciudadano medio. Así, su forma de concebir y de enfrentarse al mundo urbano crea conflictos con el habitante de la ciudad que considera al indígena como un ser torpe, ignorante, incapaz de entender.

El problema está en que, mientras para el ciudadano mestizo (profesor) si puede distinguir entre juicios verdaderos y falsos (el principio lógico del tercer excluido), para el indígena no tiene sentido, más bien es rechazado, puesto que no niega a ninguno de los dos sino que los acepta a ambos como verdaderos. Este problema que en primera instancia parece solamente lógico es sobre todo de orden cultural.

Nos demuestra entonces que la forma de pensar del mestizo es diferente a la del indígena; sin embargo a esta gran población indígena existente en el Ecuador (22%) se añade una gran masa de ecuatorianos(45% distribuidos entre cholos, cutos y grupos marginados en general), quienes sobrellevan el mundo indígena que vienen arrastrando de un lejano pasado y que estuvo completo en las generaciones anteriores que en cuanto se incorpora a la ciudad, también se incorporan sus rasgos anteriores, mediante los cuales se busca una unidad que los salva y, rechazan en lo profundo el temor de soluciones que les ofrece la ciudad.

Se enredan en una realidad tomada simplemente como un así que les impide participar del progreso de la ciudad. Con razón Gino Germani manifiesta que “incluso de la sociedad industrial exige una creciente capacidad de autodeterminación y reflexión frente a la aceptación irreflexiva de los dictados de la tradición y del pasado.

Estos valores y desvalores en todas las culturas están íntimamente articulados la con la concepción de tres planos Básicos: el del universo material, el de los demás hombres y el de lo divino; es decir que es posible buscarla afirmación del específico a partir de lo específico, pero también de lo universal. Terán Dutari, refiriéndose a Puebla fundamenta el papel aglutinante de la dimensión religiosa cuando afirma: si la cultura se definía como ese cultivo de relación interpersonal con los otros hombres, en el fondo se mencionaba también una relación con lo Absoluto, con la Divinidad, con aquello que es lo último, incommovible, lo total, lo infinito, que fundamenta todo lo demás: Dios mismo” (Terán Dutari; 1979:86).

El indígena actual, a pesar de todas las trabas y factores alienantes que debe soportar cada día, ya es una planta con raíz profunda y ramas vigorosas, dispuestas a estrecharse con otros. Es lo que decía Alejandro Lema: "Nosotros ya somos una planta bien podada y que va creciendo fuerte y sana. Nuestras ramas han salido avisando un nuevo día. Ahora sabemos muy bien lo que somos y podemos, y nadie nos podría detener. Durante muchos siglos esta planta permaneció moribunda soportando heladas, granizos, lanchas, tempestades, fruto de atropellos y crueldades; pero para pena de muchos ha logrado subsistir, y ahora vienen buenos tiempos para nosotros. La planta crecerá y crecerá"³.

Por lo tanto, si se plantea una pedagogía integral y liberadora, los procesos de liberación nacional no pueden limitarse a la ruptura de los lazos con los centros hegemónicos y extra nacionales, sino que deben llevarse al seno de las propias sociedades nacionales, ya que existe una complementariedad entre la liberación nacional y la de las etnias oprimidas.

Esa liberación del Tercer Mundo no se dará sino en función de la convergencia de los procesos particulares en el proceso general. Para conseguir estos objetivos es preciso una toma de conciencia, una educación a partir de la propia pedagogía de cada cultura que proporcione conocimientos de la realidad respectiva, del mundo, de la vida en la

que se halla inserto el hombre de cada grupo, y en este caso concreto el indígena y el mestizo del Ecuador y de América Latina.

Se exige una educación que ayude a desarrollar las actitudes y valores fundamentales y que se base en la propia historia, en la cultura, en los mitos, ritos y símbolos; porque la liberación del indígena, así como la de cualquier hombre, desde ningún punto de vista puede ser solo político sino totalizante, integral.

3 Santos Yacloa de Naubug, a pesar de la presencia de multiplicad de sectas protestantes en el mundo indígena, tiene la esperanza de que su raza y su cultura no desaparezcan; todo lo contrario, cree más bien que hoy más que nunca la organización indígena se está fortificando.

Con una acertada visión sobre esta totalidad dice Agoglia: "hemos de reivindicar, pues la idea de cultura como expresión de la personalidad integral (espiritual, política, social y económica) de los distintos pueblos y afirmar la independencia total y efectiva de los diversos dominios de la cultura. . . . Una cultura, en síntesis es un modo de vivir una comunidad su propia humanidad con el concurso de un grupo cuya función consiste en elevar esta manera de vivir a su máxima conciencia...solo, pues, si tomamos plena y lúcida conciencia de pertenecer al Tercer Mundo y desde esta situación humana e histórica concreta elaboramos una filosofía prospectiva y sintética, autónoma respecto del pensar europeo, podemos alcanzar nuestra personalidad filosófica. "(Agoglia; 1980:160-187).

Los indígenas de Chimborazo en diferentes congresos y reuniones a nivel sectorial y a nivel comunal han manifestado claramente que la única forma de liberarse está en la búsqueda de sus propias alternativas a partir de su propios recursos, así como a su vez el ciudadano necesita de sus propios medio para transformarse. En otras palabras, la liberación del indígena solo es posible cuando lo propio, y en él lo que es en este caso su base, la perspectiva religiosa imprime la norma pedagógica fundamental Esto podría, al mismo tiempo, servir de punto de partida para un proyecto futuro de liberación nacional, en el que también quedaría incluido el nuevo proyecto de la Iglesia. En definitiva, la perspectiva religiosa indígena, que de alguna manera se extiende también al mestizo, proyectará hasta cierto punto el destino (del hombre ecuatoriano y latinoamericano).

6.- PROPUESTA

El artículo se propone realizar una síntesis de una investigación sobre la posibilidad de elaborar una teoría del aprendizaje desde el conocimiento andino, sin descartar el contexto filosófico de las teorías del conocimiento occidentales, los cambios acelerados de la ciencia y la tecnología y los cambios y transformaciones sociales que ha tenido la población ecuatoriana y latinoamericana.

La investigación se propone conocer la construcción social y cultural de la noción de aprendizaje desde la perspectiva indígena de Chimborazo, Ecuador. La investigación busca dar cuenta de la noción de aprendizaje su concepción, prácticas, la construcción cultural de las categorías de “joven” y “adulto”, el papel de los ancianos, ancianas, en el aprendizaje; el aprendizaje en el mundo de las creencias y ritos y la influencia de éstos en los aprendizajes.

Para el logro del objetivo, la propuesta plantea realizar una investigación de tipo cualitativa y etnográfica con un prolongado trabajo de campo en el seno de varias familias clánicas de 5 comunidades del cantón Colta, provincia de Chimborazo y, con el concurso logístico de los estudiantes de la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Chimborazo.

El pueblo indígena de Colta objeto del presente estudio es habitante ancestral de la provincia de Chimborazo, específicamente de la región más conocida como origen de la nacionalidad ecuatoriana y donde el 90% de la población del cantón Colta es indígena.

7.- EL CONOCIMIENTOS DESDE EL MUNDO ANDINO

Luego de haber analizado las reflexiones sobre los principales problemas del conocimiento por parte de los filósofos europeos, la pregunta de rigor se presenta de inmediato ¿Cómo se produce la unión intencional del sujeto y el objeto según el mundo andino?.

Para el indígena no hay cosas propiamente dichas, sino acontecimientos, sucesos que se retienen siempre bajo el aspecto favorable o desfavorable, justo o injusto. El indígena construye su realidad no como objeto, sino como circunstancias que están ligadas a sí mismo y a la naturaleza. Conocerá la chacra, el chaquiñán, la enfermedad de la oveja, la

helada, el pogueo que no son entes, objetos de conocimiento, en cuanto a lo que son, sino que se conocen en cuanto a aquello, para qué sirven y en cuanto a la forma en que están conectados con el indígena.

La vida no se separa del conocimiento, porque cada acto es la síntesis del saber y del vivir; es decir, el saber del indígena es un saber que se refiere exclusivamente al hecho de vivir. Cuando quedan cosas sin explicación en su sentimiento vital y en la plenitud de su saber, se complementan o se suplen con el ritual: la bendición de la casa para sentir seguridad; completar su trabajo agrícola con el rito de la vela, lanzar al suelo el primer sorbo de aguardiente o chicha antes de iniciar la siembra o la cosecha .

No se trata de un saber vulgar u ordinariamente entendido como vital, tampoco de un saber netamente adquirido y producido fuera de su realidad, sin reminiscencia; no es una rigurosa objetividad sino un sentimiento vital, pues al conocer, primero se advierte disgusto o satisfacción mucho antes que un objeto.

Nuestro saber (occidental) es seccionado, sin rituales; el saber del indígena es totalizante, es un saber que por su misma dimensión le ayuda a ser y a vivir como verdadero ser humano. ¿Podríamos entonces aventurarnos a decir con Rodolfo Kusch "que se trata de un saber de salvación en oposición al saber de dominio del occidental"? (Kusch; 1977: 62). Creemos que sí, porque no se trata de un saber connotativo sino de un saber para la vida y por eso culmina en el ritual; porque además de llegar a la plenitud pretende equilibrar lo bueno y lo malo, lo agradable y lo desagradable, para mantener seguridad en la vida. En este sentido, el cosmos no es cada sujeto como yo individual sino el escenario natural y sus manifestaciones, su actividad: la helada, la lancha, la producción, la fiesta, la minga, el bautizo, la construcción de la casa, la romería, acontecimientos todos en los que el ritual ocupa un puesto preferencial.

Mientras el conocimiento occidental considera cuatro aspectos: "una realidad que se da afuera, un conocimiento de esa realidad; un saber que resulta de la administración de los conocimientos, o ciencia; y una acción que vuelve sobre la realidad para resolver los problemas del mundo de afuera" (Kusch; 1977: 28); y el proceso del conocimiento indígena parte, es cierto, de la noticia o mención sobre la realidad adquirida por los sentidos o el entendimiento; pero parece que esa realidad no se da afuera si no adentro,

porque el mismo es parte de esa realidad, porque la única realidad substancial es su propio mundo; fuera de él, hasta cierto punto, hay solo el caos, el no ser.

Esto demuestra que existe un dominio del sentir vivencial sobre el ser mismo; es decir, nuestro indígena conoce para sentir, ya que es la emoción, hasta cierto punto, la que le da la tónica a seguir frente a la realidad. Entonces se trata de una especie de producción de conocimientos para la vida, en cuanto se identifica y convive con la realidad, la cual no es un mundo de entes extraños a su vida y a su naturaleza cultural, sino de acontecimientos que le dan seguridad y subsistencia para que en un momento determinado pueda producirse un Pachacútec.

El indígena en este caso se ha adelantado a la concepción occidentalizada del latinoamericano porque éste no ha podido resolver el problema del conocimiento por haberse quedado en la mera administración de los conocimientos europeos.

En cambio el indígena ha logrado por lo menos mantener su propia forma de conocer. En este sentido, el latinoamericano de alguna manera solo usa, reproduce (los objetos producidos por la revolución industrial: aparatos, enlatados, drogas, cosas), pero no produce, no conoce, en definitiva no es; además la referencia occidental es impersonal, porque se refiere a un objeto; la del indígena en cambio, es personal, porque se vincula con un acontecimiento que le afecta directamente y que es parte de la realidad.

Por eso cuando nos referimos al indígena que mantiene todavía sus tradiciones e intentamos introducir nuevos sistemas de vida agrícola, familiar y comunal, generalmente comprobamos que esto no le interesa o que él responde afirmativamente solo por darnos satisfacciones.

Por otra parte, el conocimiento indígena no se lo puede interpretar como un conocimiento arracional solamente, como muchos antropólogos han creído. Es un conocimiento en que participa todo el ser humano: la acción y la reflexión; el contacto directo con la realidad y la reflexión sobre ella.

Por lo tanto para el indígena no hay cosa inservible, en la naturaleza, todo es aprovechable y todo da vida; más aún, el indígena es capaz de convertir lo que aparentemente resulta inservible, inútil, improductivo, en algo productivo, útil y al servicio de la comunidad y de su propia subsistencia. En la comunidad de Sul-Sul, cerca de la quebrada de Chalán, prácticamente todo el terreno se ha ido convirtiendo en cancagua pura, pero el indígena no se ha doblegado, no ha desmayado ante lo desfavorable de estas tierras, sino más bien ha buscado las técnicas más eficaces para convertir la cancagua en tierra fecunda; ha sido capaz de transformar en ñutu (polvo) aquello que parecía piedra, hasta tal punto que en ese lugar se cultivan hasta hortalizas.

Además debemos considerar que para el indígena el mito es el sustrato profundo de su pensamiento, cuya lógica supera la simple lógica racional, porque el mito no es solamente precepto sino el paso entre éste y el concepto, es el diálogo con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura, definible por el período de la historia en el que se vive. Por lo tanto, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y experiencias, es también liberador por la protesta que eleva contra el no sentido, el no ser, el caos, lo de afuera, para poder optar por la reafirmación del ser y del propio conocer.

El pensamiento del indígena es prisionero de los acontecimientos sólo cuando se queda en el mero aprendizaje recibido a través de la tradición y de lo que hacen los animales, sus eternos compañeros, o cuando se queda en el simple ejercicio o hacer: caminar, arar, llevar agua del pogueo a la casa, trabajar en la costa, etc., pero la vida del indígena no es puro hacer, es hacer con razón de ser, con sentido. En el caminar el indígena mantiene su comunicación con la naturaleza y da razón de ser a su vida y a su conocimiento; cuando conversa con los cerros, con las aves silvestres, da sentido y reflexión a cada contenido de la conversación.

En este sentido, se representa la gnosis del mundo indígena como un saber de promoción y de salvación. Un saber que asume el sentido que tiene el término Allpa: el fondo de la existencia.

Es un saber dinámico, apto para que el hombre comúnmente desamparado, sumido en el vivir cotidiano y consumido por la desazón, pueda alcanzar la magnitud de su realización completa. Pero ésta solo es posible cuando la sabiduría es comunitaria, como sucede con el indígena. Este saber se expresa en la tradición oral, los cancioneros, refranes, los cuentos, las leyendas, muy bien recogidos por los mismos campesinos y a veces transformados en documentos escritos.

8.- EL PENSAMIENTO ENTENDIDO COMO EXPRESIÓN DE LA VIDA DE LA NATURALEZA

Pero el indígena no solo considera a la naturaleza como algo sobrenatural y subyugante, que invita a la contemplación, sino también como fuente de vida. Desde las primeras sociedades agrícolas andinas hasta la conquista española del siglo XVI (3 o 4 mil años), los indígenas encontraron en la naturaleza la fuente de vida, la madre fecunda, protectora y generosa, la que mediante el aporte humano es capaz de dar todo y puede estar sujeta a toda clase de transformaciones.

Su pensamiento se ha ido elaborando en este contacto permanente con la vida en la naturaleza, pero junto con el largo proceso de sometimiento a diferentes tipos de colonización (el incario, el imperio español) en los que hay una síntesis de un sistema socio-económico feudal y de una doctrina dirigida a la técnica.

Encontramos así un pensamiento en el que priman los acontecimientos que se equilibran entre lo nefasto y lo fasto: lo primero, expresado en el mundo que niega la vida; y lo segundo, en la naturaleza que trae bienes. Esta vinculación permanente y familiar con la naturaleza ha colaborado para que el indígena la considere como algo verdaderamente "natural" y cercano y no como algo sobrenatural y trascendental.

Pero lo importante de este contacto es que el indígena ha venido aprendiendo a conocer a partir de lo que es la naturaleza, de su proceso, y de su propia sabiduría. Piensan por ejemplo, que la forestación de árboles de eucalipto, pino o ciprés no conviene para el

campo. Decía: "Para nuestra zona no está bueno, puesto que nosotros no somos ni artesanos ni comerciantes sino eminentemente pastores y agricultores. Aquí lo que conviene es sembrar nuevamente la paja. Ella no hace daño a las otras plantas ni quita la humedad y la luz, como sucede con los árboles".

Después de discutir largamente sobre esto, le sugerimos que lo más adecuado sería comunicar mediante reuniones o conversaciones a sus vecinos y demás campesinos de las comunidades esta idea, Juanito Saez sonriendo burlescamente nos contestó: "Así no se aprende ni se enseña; solo haciendo lo que se piensa bien los demás también hacen y así se puede ir cambiando. ¿No ven como se porta la naturaleza? Ella no habla tanto para enseñarnos, ella nos enseña pacientemente a vivir. Por eso yo primero estoy haciendo experiencia en mi terreno. Si da buen resultado, no tengo necesidad de hablar, porque las obras hablan y enseñan solitas".

El pensamiento entonces es entendido como expresión de vida en la naturaleza, puesto que el lenguaje y la actuación están vinculados de alguna manera con aquella, expresan ideas que promueven no el caos sino el ser, la salvación. La sabiduría indígena, entonces, no es el conjunto de conocimientos acumulados y que se refieren a objetos o datos sino un conjunto de experiencias y acontecimientos que no dicen qué es la realidad sino cómo se hace y en qué sentido le afecta.

Por eso, la verdad no es la coincidencia del juicio con la captación objetiva aristotélica; la verdad del indígena es de tipo seminal, es aquello que está de acuerdo con la naturaleza y la vida, aquello que sale desde el fondo del sujeto y se pone delante de la naturaleza, aquí y ahora, con una sinceridad envidiable: la aceptación franca de la vida y la sexualidad, la confianza, el cumplimiento de la palabra, la defensa de la vida, aunque sea a costa de maltratos y opresión.

Se dan a la vez, en este pensamiento, sometimiento y adaptación para utilizar lo que la naturaleza prodiga, puesto que solo ella mantiene al indígena y alimenta su familia; de ahí la defensa de la tierra y de su escenario cultural, reflexión hecha ya por nosotros al considerar el parámetro filosófico de "la tierra". El pensamiento es la expresión de la vida en el indígena, la que se alimenta sobre todo del contacto permanente con la naturaleza en el sometimiento y adaptación para admirarla, conversar con ella y subsistir por ella.

9.- BIBLIOGRAFÍA

AGLOGIA, Rodolfo "Conciencia Histórica y Tiempo Histórico".1980Universidad Católica -

EDUC - Quito.

COLOMBRES. Adolfo "La colonización Cultural de la América Indígena".- Editorial El Sol,

Quito, 1977.

KUSCH, Rodolfo "El Pensamiento indígena y popular en América",1977. Háchete S.A. 3ra. Ed. B. Aires.

KUSCH, Rodolfo "Esbozo de una Antropología Filosófica Americana" 1978 - Castañeda – Buenos Aires

MORENO, Hugo “Introducción a la Filosofía Indígena desde la perspectiva de Chimborazo” Riobamba. Casa de La Cultura Ecuatoriana 2012.

MORENO, Segundo "Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Ediciones ABYA-YALA-Quito. 1989.