



# “LOS VALORES COMUNES ENTRE LA DEMOCRACIA CRISTIANA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA”

**AUTORES:**

Andrés Jouannet (Chile)  
Dionisio García (España)  
Griselda Galicia (México)



**PROGRAMA REGIONAL DE  
“PARTICIPACIÓN POLÍTICA INDÍGENA”  
EN AMÉRICA LATINA**

**APORTES SOBRE:**

**“LOS VALORES COMUNES ENTRE LA  
DEMOCRACIA CRISTIANA Y LOS PUEBLOS  
INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA”**

**AUTORES:**

Andrés Jouannet (Chile)

Dionisio García (España)

Griselda Galicia (México)

© Konrad Adenauer Stiftung e.V., 2014

**Prólogo**

Maximilian Benjamin Hedrich

Representante de la Fundación Konrad Adenauer en Bolivia y del Programa Regional de “Participación Política Indígena” de la Fundación Konrad Adenauer

**Autores**

Andrés Jouannet (Chile)  
Dionisio García (España)  
Griselda Galicia (México)

**Editoras responsables**

Claudia Heins  
Diana Soria Galvarro

**Revisión y corrección**

Susanne Käss  
Maximilian Hedrich  
Claudia Heins  
Carlos Alfred  
Diana Soria Galvarro

**Diseño de portada**

Editora Presencia S.R.L

**Impresión**

Editora Presencia S.R.L

**D.L.**

XXXXXXX

Fundación Konrad Adenauer (KAS) - Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI)

Av. Walter Guevara No 8037, Calacoto

Tel: (+591-2) 2786910 2786478 2784085 2125577

Fax: (+591-2) 2786831

Casilla No 9284

La Paz – Bolivia

Email: [info.ppi@kas.de](mailto:info.ppi@kas.de)

[www.kas.de/ppi](http://www.kas.de/ppi)

Esta publicación se distribuye sin fines de lucro, en el marco de la cooperación internacional de la Fundación Konrad Adenauer (KAS). El texto que se publica a continuación es de exclusiva responsabilidad de los autores y no expresa necesariamente el pensamiento de los editores y/o de la KAS. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido con la inclusión de la fuente.

## INDICE

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN A LAS IDEAS HUMANISTAS CRISTIANAS Y SU VINCULACIÓN IDEOLÓGICA CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA.....</b>	<b>7</b>
<b>1. LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA. SU COSMOVISIÓN.....</b>	<b>7</b>
1.1 <i>IDENTIDAD Y SER.....</i>	8
1.2 <i>SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LAS COSAS .....</i>	9
<b>2. EL HUMANISMO CRISTIANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS. SURGIMIENTO DE LOS PARTIDOS DEMÓCRATA Y SOCIAL CRISTIANOS EN AMÉRICA LATINA.....</b>	<b>11</b>
2.1 <i>EL HUMANISMO CRISTIANO Y PERSONALISMO EN AMÉRICA LATINA.....</i>	12
2.2 <i>EL CRISTIANISMO EN EL HUMANISMO CRISTIANO.....</i>	14
2.3 <i>EL AMOR COMO FUNDAMENTO DEL HUMANISMO CRISTIANO.....</i>	15
2.4 <i>REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO.....</i>	17
2.5 <i>LA FRATERNIDAD COMO ACCIÓN POLÍTICA.....</i>	21
2.6 <i>EL HUMANISMO CRISTIANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS.....</i>	22
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>24</b>
<b>VALORES COMUNES DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS.....</b>	<b>27</b>
<b>1. LA DISTANCIA.....</b>	<b>27</b>
<b>2. AUSENCIA DEL ESTADO.....</b>	<b>28</b>
<b>3. LA COSMOVISIÓN.....</b>	<b>28</b>
<b>4. LA CONSULTA PREVIA.....</b>	<b>29</b>
<b>5. LA PACHAMAMA.....</b>	<b>31</b>
<b>6. PARTICIPACIÓN POLÍTICA.....</b>	<b>30</b>
<b>7. VALORES COMUNES.....</b>	<b>31</b>
<b>8. CONCLUSIONES.....</b>	<b>32</b>
<b>DEMOCRACIA CRISTIANA Y PUEBLOS INDÍGENAS.....</b>	<b>35</b>
<b>1. COSMOVISIÓN Y ORIGEN.....</b>	<b>35</b>
<b>2. PERSONA, COMUNIDAD Y GOBIERNO.....</b>	<b>37</b>
<b>3. SISTEMA NORMATIVO INTERNO.....</b>	<b>41</b>
<b>4. CONCLUSIONES.....</b>	<b>41</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>43</b>



# PRÓLOGO

Pág. 5

La Fundación Konrad Adenauer (KAS) es una fundación política alemana con enfoque en la cooperación internacional, allegada a la democracia cristiana, que en América Latina trabaja hace más de 50 años. Está presente en más de 80 países en todo el mundo. El objetivo principal de trabajo es prestar un aporte significativo a la profundización de procesos democráticos.

Además de tener oficinas nacionales, la KAS maneja cinco programas temáticos en la región. Entre ellos se encuentran el Programa Regional de Políticas Sociales en Latinoamérica (SOPLA) con sede en Santiago de Chile; el Programa Regional de Estado de Derecho en Latinoamérica con sede en Bogotá, Colombia; el Programa Regional de Partidos Políticos y Democracia en América Latina con sede en Montevideo, Uruguay; el Programa Regional de Medio Ambiente con sede en Lima, Perú; y el Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI) en América Latina con sede en La Paz, Bolivia.

En cuanto al último, en el año 2006 se formó el PPI, basado en la convicción que una democracia a mediano y largo plazo sólo puede ser estable cuando existe participación de todos y cada uno de los sectores de la población. Espacios de participación política, económica y social para la población indígena han sido durante muchos siglos poco existentes en América Latina. Es por eso que el PPI persigue principalmente dos objetivos: 1) Fomentar un debate intercultural e interdisciplinario entre representantes indígenas y no indígenas sobre temas que son de suma importancia para los pueblos indígenas en América Latina. La democracia es diálogo, sin un diálogo plural no puede haber una verdadera democracia. 2) Sensibilizar a actores tradicionales no indígenas, como partidos políticos, para que incorporen temas y actores indígenas en sus estructuras. Así se prevé un mayor entendimiento entre los actores de toda la sociedad.

Es justamente el último objetivo que distingue a la KAS de programas parecidos de otras instituciones de la cooperación internacional: como fundación política, cercana a la democracia cristiana, tiene un fuerte vínculo con los partidos demócrata cristianos de la región. Es una ventaja comparativa poder trabajar con estos partidos, teniendo muchos de ellos presencia ejecutiva y/o legislativa en los respectivos países, lo que significa que existe la posibilidad de incidir, por ejemplo, en políticas públicas a favor de las poblaciones indígenas. Asimismo, el PPI apunta a fomentar estructuras partidarias que trabajen la temática indígena de una manera estratégica.

Este objetivo ha sido apoyado por la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA), contraparte de la KAS, y aglutinadora de los partidos del humanismo cristiano en América Latina. La ODCA misma se define como “una organización política internacional conformada por partidos políticos, agrupaciones y asociaciones del continente americano, que comparten los principios del humanismo cristiano, y que trabajan coordinadamente por el desarrollo integral de la persona humana, la libertad, la democracia, los derechos humanos, el desarrollo con equidad, el respeto al medio ambiente y la paz mundial. En conformidad a su Estatuto, la ODCA promueve orientaciones político-estratégicas para la acción internacional de los partidos políticos miembros (demócrata-cristianos y humanistas de centro), fundamentadas en los principios del humanismo cristiano, sujetas a los métodos democráticos de solidaridad y respeto a la persona humana; al pluralismo ideológico, y al logro de la justicia social nacional e internacional correlativos del Bien Común. Además, la ODCA propone un proyecto político con visión integracionista, que abarque las variantes estratégicas y tácticas de cada país y aliente la promoción efectiva de los partidos miembros”.

La KAS y la ODCA están convencidas que los valores expresados por las cosmovisiones de los pueblos indígenas, por una parte, y las doctrinas de los partidos del humanismo cristiano, por otra parte, son cercanas incluso más que con partidos de otras ideologías.

Valores como el "bien común", la solidaridad, la fraternidad, la subsidiariedad, la cohesión de la sociedad, la corresponsabilidad, entre otros, son valores que se encuentran en ambos mundos.

Además, como partidos demócrata cristianos, es necesario que éstos encuentren respuestas a las temáticas sociales actuales. Hoy en día la temática indígena es de suma importancia en América Latina y es fundamental que la política acierte con respuestas para una participación política plena dentro de los diferentes países. Siendo los partidos demócrata cristianos del centro político, representan una fuerza configuradora. Esta fuerza se debe aprovechar para hacer parte de la comunidad política a todos los sectores de la sociedad. De lo contrario el sistema político democrático podría verse comprometido. La exclusión política significa un riesgo porque lleva a un cuestionamiento del sistema por parte de los que no se sienten integrados.

Es en este sentido que esta publicación apunta a resaltar los denominadores comunes de los pueblos indígenas de América Latina y los partidos políticos del humanismo cristiano para establecer una base conjunta que pueda representar un inicio de cooperación.

Agradezco a todos los contribuidores de esta publicación, pero sobre todo a los autores, por su apoyo y su dedicación en escribir la siguiente publicación.

Maximilian Benjamin Hedrich  
Representante  
**Programa Regional de "Participación Política Indígena"**  
**Fundación Konrad Adenauer**

# INTRODUCCIÓN A LAS IDEAS HUMANISTAS CRISTIANAS Y SU VINCULACIÓN IDEOLÓGICA CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA<sup>1</sup>

Por Dr. Andrés Jouannet V.<sup>2</sup>



Pág. 7

## 1. LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA. SU COSMOVISIÓN

Es complejo poder agrupar en un análisis a todas las culturas que florecieron en América antes de la llegada de los europeos -genéricamente denominadas “precolombinas”-, y a las que actualmente existen, pues no sólo se trata de pueblos bastante diversos entre sí, sino también muy alejados, tanto en su espacio geográfico, como en el tiempo histórico en que se han desarrollado. Sí se puede hacer un esbozo dentro del variado mosaico pluricultural, destacando algunas similitudes que existen entre sus culturas, muchos de sus mitos, ritos y tradiciones sagradas, así como la analogía que podemos observar entre sus principales símbolos y relatos cosmogónicos, lo cual refleja que es una similar estructura ontológica la que fundamenta su pensamiento religioso. Desde América del Norte hasta la Patagonia, tanto en las grandes civilizaciones, como las culturas complejas y simples o las bandas de recolectores y cazadores, se puede intuir un similar tronco cultural o tal vez una sabiduría ancestral compartida por estos pueblos, mucha de la cual ha llegado hasta nuestros días.

La mayoría de las personas que habitaban estas tierras tenían una cosmovisión orgánica del universo y la tierra, al que veían como un inmenso ser vivo, un macro-bios o “gran vida”, que albergaba en su seno incontables miríadas de seres pertenecientes a muy distintos estados evolutivos, pero todos ellos armonizados en un perfecto equilibrio ecológico. Según esta mentalidad, el concepto de “ser vivo” no se centría tan sólo a los seres orgánicos, sino que abarcaba a toda la naturaleza, siendo la persona un miembro más de la creación que se hallaba en permanente diálogo con todos los seres y criaturas que habitan los mundos visibles e invisibles. Este natural vínculo de unión con los demás seres y fuerzas de la creación, inspiraba en ellos un profundo sentimiento de gratitud, adoración y reverencia hacia el divino espíritu de la naturaleza. La persona se sentía hija y perteneciente a la tierra, la “gran madre de vida” a la cual debía amar, cuidar y respetar, pues las personas de estas sociedades tradicionales sentían que eran ellas las que pertenecían a la Tierra, pues de ella habían surgido, en ella vivían, de ella se alimentaban y a su amoroso seno habrían de retornar al final cuando muriesen en un viaje trascendente. En este sentido, señala Rigoberta Menchú, que: “Volver a los ciclos naturales de nuestra Madre Naturaleza, no es una tarea fácil, más bien es una misión que significa una forma de vida, con sencillez que cultiva permanentemente la comunicación con todas las energías que están presentes en nuestra vida y las energías de las vidas que coexisten en nuestro espacio sagrado” (2006:15).

Siendo esta la condición que se le asignaba a los seres humanos, surge luego un elemento de fuerte universalidad dentro de esta visión, y es que extrañamente pueden encontrarse culturas que discriminan de su calidad de tal a algún individuo o pueblo. Salvo determinadas representaciones antropomórficas propias de su mitología, en general las personas son hijas de la Tierra y forman parte de este conjunto armónico universal.

Esta categoría muestra la forma de convivencia, expresada en el trato al prójimo, en el lenguaje, en las tradiciones y en el saludo, que reconoce al otro como un par. El tratamiento de “hermano” se hace común y extensivo, siendo evocativo de los usos de aquellas primitivas comunidades cristianas, conformadas por “adelphoi”, hermanos en la fe, en la sangre y en el cuerpo de Cristo, que en este Nuevo

1 El texto ha sido escrito gracias a la colaboración y comentarios de Claudia Heins y Oscar Aroca.

2 Doctor en Ciencia Política de la Universidad de Heidelberg, Director del Centro de Investigaciones Ciudadanas para Latino América Sostenible (CICLAS), Ex becario de la Fundación Konrad Adenauer. Encargado de los asuntos indígenas del PDC Chile.

Mundo son hermanos por ser hijos de una misma tierra, viviendo bajo un mismo sol, creados por el mismo espíritu.

“In Lak’ Ech – Hala Ken”<sup>3</sup>. Este tradicional saludo maya viene a sintetizar, en toda su simpleza, gran parte de la cosmovisión y del pensamiento religioso de las culturas indígenas latinoamericanas, que revela el sentimiento de comunidad entre los hombres.

La conquista europea y su consiguiente proceso de aculturación, aun cuando encuentra focos de limitada resistencia en el terreno militar, producen conjugaciones que son propias de aquellos procesos de encuentro y desencuentro.

A la par del mestizaje, surge la condensación cultural que dará forma a Latinoamérica. Es por cierto en el transcurso de la evangelización –uno de los elementos centrales de la aculturación- en que se producirá la asimilación de la doctrina del cristianismo por las culturas indígenas, llegando incluso a ciertas manifestaciones de sincretismo religioso. “Suponía la renuncia completa de sus concepciones culturales. Debían abandonar sus creencias y costumbres, hacer suyos nuevos credos y valores, y organizarse en un sistema social que les era del todo ajeno.” (Sánchez, 2010: 12).

La imposición del credo religioso cristiano, que aparentemente es absolutamente antagónico con las creencias indígenas, se verá no obstante facilitada por éstas, toda vez que comparten ciertos elementos de su andamiaje fundamental. Los misioneros aprovecharon, en algunos casos, eficientemente las similitudes estructurales, funcionales y simbólicas de muchos de los sistemas de creencias autóctonos, en lo que Hugo Nutini denominó “sincretismo guiado”, para conseguir una conversión rápida y atenuar los efectos de una evangelización forzada. Cabe citar, por ejemplo, los paralelismos de muchos de los panteones americanos precolombinos con las divinidades y santos católicos (1976).

A su vez, el cristianismo, bajo la forma de estos sincretismos religiosos, ha posibilitado la pervivencia de creencias y tradiciones ancestrales de pueblos originarios hasta nuestros días. Será por lo demás una parte de la Iglesia Católica la que se erigirá en escudo para humanizar el cruento proceso histórico de la Conquista de América, donde es dable destacar la labor de las misiones Jesuitas y Franciscanas, con un doble papel: por un lado, la colaboración en algunos aspectos con los objetivos de la conquista; por el otro, la protección a los pueblos originarios respecto de la violencia militar típica de los conquistadores. Las misiones, entonces, mitigaron la voracidad de quienes sólo querían esclavizarlos. A lo anterior se debe sumar otra consecuencia: la experiencia de los aborígenes en las misiones produjo importantes transformaciones culturales entre algunos grupos. Muchas lenguas americanas fueron volcadas a la palabra escrita, y se pudo conservar gran parte de las culturas originarias que de otro modo hubieran sido borradas por la conquista.

Será de esa forma, mediante la conquista, aculturación, asimilación, más toda el agua que ha corrido bajo el puente, que se construye la identidad latinoamericana. Se puede afirmar, junto con Leopoldo Zea, que desde la Colonia y la Independencia se quiso configurar una identidad latinoamericana cristiana y civilizatoria de nivel europeísta, encasillando en la barbarie a todo lo que no fuera europeo y, dentro de ella por cierto, las culturas indígenas, tesis tan bien graficada por D. Faustino Sarmiento en su “Facundo” (1971).

## 1.1 IDENTIDAD Y SER

¿Pero de qué forma es que podemos concebir hoy esa identidad? Se ha dicho, con razón, que la identidad es la respuesta a la pregunta de quién soy, del Ser, a nivel individual; o quiénes somos, a nivel grupal, étnico, nacional o continental. Y la respuesta no puede ser sino plural. “El problema de la identidad” es siempre de las identidades (Gissi 1982). Lo cierto es que la síntesis europeísta unitaria que se pretendió implantar en la región, fue sustituida por un mestizaje cultural que dio origen a las

3 Maya: Yo soy otro tú - Tú eres otro yo

identidades que pueblan Latinoamérica, dentro de las cuales los ritos, símbolos y los elementos étnicos nativos han quedado “flotando” bajo un manto aparentemente cristiano y occidental, logrando pervivir en su diversidad hasta nuestros días (Brünner 1994).

Se construyen así las identidades de nuestros pueblos, entendidas como procesos abiertos, nunca completos; como una identidad histórica, que se encuentra en continua transformación y cuyo sentido reside en posibilitar el auto reconocimiento (Larraín 1996, 2001), y es mediante este criterio que se determinan las diferentes identidades que por cierto representan una realidad incuestionable en nuestro continente.

De tal forma, en la actualidad en América Latina existen 522 pueblos indígenas que van desde la Patagonia y la Isla de Pascua y Patagonia, hasta el norte de México, pasando por distintas áreas geográficas como Chaco Ampliado, Amazonía, Orinoquia, Andes, Llanura Costera del Pacífico, Caribe Continental, Baja Centroamérica y Mesoamérica; se cuenta con información disponible de 21 países de la región de Latinoamérica y el Caribe dando cuenta de alrededor de 40 millones de indígenas, con distintos idiomas, cosmovisiones y costumbres, así como diferentes formas de organización económica adaptadas a los ecosistemas en que habitan, que sumados a la población indígena de Canadá y Estados Unidos, la cifra llegaría a los 50 millones de indígenas (Unicef, 2011). Las distintas realidades de estos pueblos son cruzadas no obstante por asuntos comunes en sus problemáticas, las que dependen en muchos casos de la situación que enfrentan dentro de los estados en que viven.

A partir de la década de 1970, los movimientos indigenistas obtienen un primer gran impulso, cuyo éxito se inspira en la creación de organizaciones indígenas a través de toda América Latina para protestar contra el impacto negativo de las políticas nacionales, impulsadas autoritariamente. Esta primera ola se ve revitalizada con la recuperación democrática en la región y con el denominado Quinto Centenario, en donde toman mayor vitalidad para recomenzar una nueva lucha contra su situación de pobreza y de exclusión a los cuales les confinaban los gobiernos de la región. Esto coincide con el desmoronamiento del comunismo en Europa del Este y en la Unión Soviética y la pérdida de terreno del marxismo en Latinoamérica, lo que no significó un retroceso en las actividades de los grupos radicales que en gran medida enarbolaban la reivindicación indigenista, lo que causó que muchas comunidades indígenas fueran víctimas del fuego cruzado entre las guerrillas y la represión del Estado (Ruiz Murrieta 1998).

## **1.2 SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LAS COSAS**

El incremento de fuerza de los movimientos indígenas hasta la actualidad se ve influenciada por diversos factores, dentro de los cuales está la ruptura con los antiguos patrones de nivel asimilacionista y proteccionista de las políticas indígenas estatales, cuya visión se ha visto superada por nuevas concepciones más bien participativas y auto determinantes. Por otra parte, y en estrecha relación con lo anterior, se produjo un fortalecimiento étnico que vigorizó su identidad y conciencia, lo que derivó en la construcción de plataformas reivindicativas para establecer nuevas formas de relación con el Estado. Otro factor de gran relevancia ha sido la aparición de nuevos instrumentos normativos de carácter internacional que apuntan al reconocimiento de sus derechos y a la promoción de su participación en forma activa en el desarrollo nacional y representan un avance desde el concepto de derechos individuales, hacia el de derechos colectivos.

Como emanado de lo anterior, en materia de reconocimiento encontramos algunos casos de relevancia, por ejemplo, en Bolivia con el reconocimiento del Estado Plurinacional, la Ley de la Madre Tierra, la titulación de territorios indígenas, la adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su Constitución. En Venezuela, los pueblos indígenas tienen reconocimiento jurídico, derecho a representación política, se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras y territorios. El Ecuador, desde el año 2008, se reconoce como un Estado plurinacional y cuenta con la Ley de Pueblos y Nacionalidades Indígenas. En la mayoría de los Estados no se les reconoce el derecho de libre determinación; en términos de participación política, la representación no está dada

por derecho propio sino se efectiviza por medio de los partidos o movimientos políticos, aunque es propio destacar que en países como Ecuador, Bolivia y Venezuela, los partidos o movimientos políticos indígenas de carácter nacional que se han conformado y que han incidido en el ámbito político de sus países, han llegado al Gobierno o han desarrollado programas de corte indigenista (Vásquez 2011).

Por otra parte, de una revisión de los países que han suscrito el Convenio 169 de la OIT, encontramos que once países ratificaron el Convenio antes de la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Seis países lo hicieron antes del primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2004). Seis más lo ratificaron durante el primer Decenio y dos lo han hecho durante el segundo Decenio. Quedan pendientes de su adopción los Estados de Panamá, El Salvador, Uruguay y Belice. Pero aun en la mayoría de los países en que el Convenio cuenta con ratificación, existe un déficit de implementación de sus normas<sup>4</sup>. Además de lo anterior, los pueblos indígenas latinoamericanos son el segmento en donde más se acentúan los grandes déficits que existen en la región. Para mencionar algunos en términos generales, podemos citar antecedentes oficiales que se transcriben en hechos y cifras (ONU 2010):

- Pobreza “extrema y omnipresente”: Los índices de pobreza entre los indígenas son mucho más altos que entre el resto de la población en varios países de América Latina (Paraguay, 7,9 veces; Panamá, 5,9 veces; México, 3,3 veces; y Guatemala, 2,8 veces). Los ingresos de los trabajadores indígenas promedian sólo la mitad de los de trabajadores no indígenas, debido en gran parte a factores como la discriminación y la calidad de la enseñanza. La mayor diferencia en los ingresos por cada año adicional de escolarización entre la población indígena y la no indígena en América Latina se registra en Bolivia.
- Grandes diferencias en la educación: En Guatemala, más del 50% de los jóvenes indígenas con edades entre 15 y 19 años, no ha terminado sus estudios de primaria frente a cerca de una tercera parte de los jóvenes no indígenas. Hay una notable diferencia entre el número de años que estudian los niños no indígenas y los indígenas. Esa diferencia con los niños no indígenas del Perú significa que estos niños reciben instrucción durante 2,3 años más que los indígenas, cifra que en Bolivia alcanza los cuatro años.
- Excluidos de las tierras y los recursos: En Colombia, durante los últimos tres decenios, miles de indígenas se han visto desplazados debido a la actividad militar del Estado y a la presencia de grupos armados que participan en el cultivo y el tráfico de drogas en las zonas indígenas. Esto ha incrementado aún más el número de refugiados entre la población de países vecinos, como Brasil, el Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela. El 90% de la madera que se extrae en la Amazonía peruana, se obtiene por medios ilícitos y procede de zonas protegidas que pertenecen a comunidades indígenas o están reservadas para pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario.

En Chile, el déficit de las políticas de recuperación territorial, se estima en un 81%. La deforestación y la devastación de los recursos naturales del hábitat que habitan las comunidades es un problema que sufren transversalmente los pueblos indígenas de Latinoamérica.

Estadísticas de salud alarmantes: Siguen registrándose grandes diferencias en la esperanza de vida entre los indígenas y los no indígenas. Por ejemplo, en Guatemala (13 años), Panamá (10 años) y México (6 años). La mortalidad infantil sigue siendo 70% superior entre las comunidades indígenas, a pesar de las mejoras logradas en América Latina en los últimos 40 años.

La desnutrición entre los niños indígenas duplica la que se registra entre los no indígenas. En Honduras, aproximadamente un 95% de los niños indígenas menores de 14 años sufre de desnutrición. En

4 Antecedentes obtenidos en base a estudios propios de la normativa constitucional y de las legislaciones normas indígenas o similares de los países analizados.

Venezuela, los indicadores de salud son significativamente más bajos en el Estado de Amazonas, donde habitan veinte pueblos indígenas diferentes, que en el resto del país. La tasa de mortalidad infantil es de 43,9 por 1.000 nacidos vivos, frente a una media nacional de 19 por 1.000. En 2004 se registraron 70 veces más casos de paludismo que la media nacional registrada.

En Ecuador, las investigaciones recientes indican que el porcentaje de cáncer entre las comunidades indígenas que viven en las zonas petroleras es treinta veces mayor que la media nacional; el de cáncer de riñones y de piel, quince veces, y el de estómago, cinco veces.

A pesar de lo anterior, los pueblos indígenas han mantenido su historia, dignidad y cultura y siguen contribuyendo a otro mundo posible. En los últimos años, los pueblos indígenas han promovido sus propios modelos de desarrollo y sus conceptos y prácticas de vivir bien, basados en filosofías restaurativas que se apoyan en las cosmologías, filosofías, valores, culturas e identidades de los pueblos indígenas.

## **2. EL HUMANISMO CRISTIANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS. SURGIMIENTO DE LOS PARTIDOS DEMÓCRATA Y SOCIAL CRISTIANOS EN AMÉRICA LATINA**

La democracia cristiana latinoamericana ha sido un movimiento político que surge fundamentalmente como una respuesta del mundo cristiano frente al socialismo latinoamericano y al conservadurismo autoritario.

Hacia principios del siglo XX, los partidos conservadores y liberales, pretendían mantener el orden establecido, como habían hecho durante el siglo XIX, intentando ignorar la fuerza política y social que iban adquiriendo los nuevos movimientos sociales, fundamentalmente obreros<sup>5</sup>. No obstante, la llamada “cuestión social” comienza a cruzar la sociedad en América Latina, a lo que también se suma la aparición y consolidación de sectores medios, como clase social<sup>6</sup>. Las grandes carencias sociales que tenía la mayoría de los habitantes de la región, comienzan a ser representadas por los nacientes partidos de izquierda; demócratas y radicales, pero fundamentalmente por partidos socialistas y comunistas.

Asimismo, los partidos demócratas cristianos o de línea social cristiana, nacen para ser la alternativa de representación de las demandas sociales de los sectores más pobres de la sociedad. Surgen en el contexto de romper con las tradiciones caudillistas y antidemocráticas de los partidos conservadores que existían en toda Latinoamérica en la primera mitad del siglo XX (Rivera 1969). Por tanto, los humanistas cristianos latinoamericanos eran vistos como el tercer camino entre los conservadores reaccionarios y el comunismo (Thesing 1977: 317; Weigelt 1980: 47; Hofmeister 1995:29).

Más allá de sus denominaciones originales, el movimiento humanista cristiano –que se consolidaba primieramente en Europa-, se iba diferenciando de izquierda y derecha, fundamentalmente por una visión nueva de sociedad, distinta a lo que representaba la díada ideológica; los demócratas o social cristianos en Latinoamérica significaban un camino distinto al de la derecha ya conocido y al de la izquierda emergente, respecto del desarrollo político, social y económico para la región (Hinkelammert 1981: 155-157). La democracia cristiana en Latinoamérica emerge en el contexto de lo que era el movimiento demócrata cristiano internacional, conforme a la ideología del Humanismo Cristiano y la Doctrina

5 El año 1932 en una alocución en la convección del Partido Conservador Chileno, el entonces presidente del partido, Héctor Rodríguez, defendiendo el *laissez-faire* del capitalismo, descalificó el sufragio universal como “la más grande imbecilidad inventada por el hombre” (Rodríguez 1932: 10). Asimismo, planteó que los comunistas no debían votar, ni menos ocupar cargos públicos: “El hombre capaz no goza de los mismos derechos políticos que el incompetente; el sabio como el ignorante; el virtuoso como el malvado; el inteligente y el estúpido. Igualar estos valores humanos es contrario a la naturaleza, es subvertir el orden natural de las cosas” (Rodríguez 1932: 9). Agregó además que el que algunos pocos sean ricos y muchos pobres, es algo natural e inevitable; de no ser así quién realizaría los trabajos más duros y humildes (Rodríguez 1932: 24).

6 “La consolidación de los sectores medios como clase social y su rol protagónico a partir de los años 20 (‘1920s), tiene uno de sus principales antecedentes en la reanimación que ellos hacen de los orígenes hispánicos de la Nación (en contraposición a la referencia francesa de la aristocracia), lo que va acompañado de una clara orientación popular nacionalista. Se trata del logro de un consenso cultural al interior de dichos sectores que, sumado al ofrecimiento de una alternativa política frente a los problemas de los países, les confiere una clara identidad que se expresa en estilos de vida y creencias similares y en acciones comunes dirigidas al logro de una movilidad social ascendente y a alcanzar el poder político” (Moreno 1988: 39).

Social de la Iglesia Católica (Höffner 2001: 19), que, al igual que sus pares Europeos, tienen una más fuerte orientación ideológica que los partidos liberales y conservadores (Beyme 1982: 127; Jouannet y Walker 2006).

## 2.1 EL HUMANISMO CRISTIANO Y PERSONALISMO EN AMÉRICA LATINA

Las figuras que más influencia tuvieron en el pensamiento humanista cristiano –sobre todo en América Latina–, fueron Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, quienes fundaron el personalismo (véase Maritain 1974).

El personalismo refiere a un fenómeno histórico-cultural surgido en Francia, fundado por Emmanuel Mounier en 1932, y su desarrollo fundamental comienza a partir del periodo de posguerra, cuando su influjo llega a otros países europeos, Estados Unidos y América Latina. Es un movimiento espiritual, basado especialmente en la visión de persona y sociedad. El propósito original fue reponer a la libertad y la dignidad humana como elementos de la discusión ideológica pero con bases firmes, después de que estos valores fueron proporcionados por las tendencias panteísticas en el pensamiento moderno, no obstante habían sido puestos en entredicho y amenazados por los grandes sistemas de pensamiento del hegelianismo y del marxismo. En el plano político, se manifiesta inicialmente en el combate –en los años treinta del siglo pasado– en contra del dualismo del marxismo y el liberalismo y más adelante en la lucha contra el totalitarismo. Por otra parte, no es casualidad que el personalismo encuentre su principal impulso en donde prevalecen sociedades con un carácter cristiano en el pensamiento, es decir, en las zonas católicas de Europa y en la América protestante (EE.UU.). Además de Mounier, para el personal de la revista “*Esprit*”, fueron muy importantes los aportes de Jean Lacroix, Jacques Maritain, Nicolás Berdiayev, Paul Luis Landsberg y Teilhard de Chardin (Belardinelli 1990: 243).

Si bien Mounier fue muy importante para el desarrollo de las ideas del humanismo cristiano en Latinoamérica, no obstante, del punto de vista personal de Maritain, tuvo más influencia en los que fueron los fundadores del movimiento demócrata cristiano en la región; debido a la forja de amistad con prominentes figuras políticas de América Latina, hizo que la influencia de sus ideas fuera mayor. Por señalar algunos ejemplos, como Amoroso Lima, gran impulsor del catolicismo social en Brasil; con Eduardo Frei, quien más tarde se convirtió en presidente de Chile; y con Rafael Caldera, quien también luego sería presidente de Venezuela (Belardinelli 1990: 243).

El personalismo se destaca fundamentalmente por diferenciar el concepto de individuo y persona, este último supera la categoría individualista y sin trascendencia del concepto hombre/individuo y le da una categoría integral para definir a la especie humana. Tiene que ver no sólo con el Ser, sino también con el Deber Ser, vale decir la persona comunitaria: “Ser persona significa, ante todo, ser sustancia, con una sustancialidad tanto negativamente (no existir en otro), como positivamente (ser en sí). La persona es sustancia primera –de la que todo se predica sin que ella misma sea predicada de nada– y completa –se basta a sí misma sin quedar absorbida por nada–. Tal sustancia en-sí es también para-sí, afirmación plena de sí misma en su ser y en su actuación, cuyo centro sustentador es ella misma frente al mundo en que está ubicada” (Díaz 2011: 13). En este sentido, como plantea Sipinski, se debe señalar que la persona (yo↔tú) como subjetividad visible es permanentemente conciencia del otro, lo que conlleva un trasfondo moral y que al tratar a la persona como una subjetividad visible sustancial puede ser no-sustancial (2011: 80).

El humanismo cristiano en América Latina ha tenido otras figuras influyentes, incluso no todos provenientes de la esfera de la filosofía cristiana: Martin Buber, Paul Celan, Jeanne Delhomme, Jacques Derrida, Edmond Jabès, Søren Kierkegaard, Jüdin Edith Stein, Jean Lacroix, Roger Laporte, Max Picard, Marcel Proust, Hernan Leo van Breda, Jean Wahl, Chiara Lubich, Antonio María Baggio, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, Michael Walser, Michael Sandel, Charles Taylor, Pier Paolo Donatti, Amitai Etzioni, Tzvetan Todorov, Josep Ratzinger, Hans Kung, Paul Evdokimov, Hans Georg Gadamer y Zygmun Bauman, entre otros, que han ido contribuyendo y modelando este pensamiento desde hace más de cien años.

La fuerte influencia de esta corriente de ideas creó, hacia mediados del siglo XX, lo que fue el pensamiento demócrata cristiano en Latinoamérica y su visión societal de la región, denominado “pluralismo social”. Respecto a esto, Martín Lauga sostiene que al fundamentar la reconciliación de la democracia, la justicia y la libertad, los intelectuales demócratas cristianos plantearon el concepto de “pluralismo social” de vital importancia en esta corriente de pensamiento: el pluralismo social significó la legitimidad de los diferentes grupos sociales, centrándose en lo que debieran ser los valores familiares y cristianos, también denominada “promoción popular”. Por otra parte, lo anterior se expresaba en las diversas organizaciones o comunidades intermediarias, que representaron la sociedad pluralista global, que debe cooperar en la realización de la persona humana, lo que permite luchar contra la atomización anárquica del individuo, así como contra aquella deshumanizante de la colectivización. Frente a lo anterior, emergía la persona y la comunidad integral. Por su parte, el Estado tenía que reflejar esta forma de organización y estos valores a la sociedad. Sólo de esta forma, según los intelectuales demócratas cristianos, se podría pensar en un proceso revolucionario que tuviera estos valores y que fuera de largo alcance para América Latina. Por tanto, la sociedad comunitaria implica el pluralismo social y la democracia política, no obstante los intelectuales demócratas cristianos no asimilaron la tensión entre la sociedad pluralista y su compromiso con un intervencionismo fuerte de un Estado centralizado (1999: 272).

Los partidos humanistas cristianos han tratado, respecto del sistema económico de encontrar una vía intermedia entre el capitalismo y el socialismo; en este sentido el modelo que más ha interpretado al movimiento DC latinoamericano, ha sido la economía social de mercado, implementada por sus partidos hermanos en Europa (Jouannet y Walker, 2006)<sup>7</sup>.

Si bien existía hacia antes de la Segunda Guerra Mundial la idea de partidos de línea social cristiana, estos estaban en su mayoría vinculados a los viejos partidos conservadores. Sin embargo, luego de la Segunda Guerra Mundial el movimiento demócrata cristiano en Latinoamérica toma cuerpo con lo que fue la fundación de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) el 23 de Abril de 1947 en Montevideo, Uruguay. A esta reunión acudieron dirigentes de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, creando el Comité de Coordinación Central, conformado por Eduardo Frei Montalva de Chile, Dardo Regules de Uruguay, Alceu Amoroso de Brasil y Manuel Ordoñez de Argentina, además de políticos cristianos de Bolivia y Perú, quienes enviaron adhesiones escritas al encuentro (Jouannet 2004: 345-346)<sup>8</sup>.

La ODCA durante su historia ha procurado desempeñar un rol ciertamente articulador del movimiento demócrata cristiano en Latinoamérica o de coordinación respecto a la definición de una línea ideológica clara. En los últimos años, la ODCA ha comenzado a tomar una función más activa en lo que es la política internacional de América Latina, con la incorporación de nuevos partidos vinculados al centro y que poseen cierta fuerza electoral en sus respectivos países, sumado al apoyo de instituciones relacionadas con partidos demócrata cristianos europeos, como la Fundación Konrad Adenauer. Asimismo, la ODCA abogó por que en las relaciones internacionales se necesita mayor coordinación política para desarrollar acuerdos internacionales, y campañas de denuncias, lo que ha hecho de la ODCA una organización con un grado mayor de influencia en la política latinoamericana<sup>9</sup>.

7 La tradición de la economía social de mercado proviene originalmente del programa de Ahlen, realizado por los demócratas cristianos de la Zona Británica en febrero de 1947, dado que sosténían que el capitalismo como sistema económico no era adecuado a la realidad e interés vitales del Estado y pueblo alemán (Flechtheim 1973: 157).

8 En aquella oportunidad los dirigentes demócratas cristianos plantearon: a) acordar orientaciones políticos-estratégicas para la acción internacional con base en los principios del humanismo-cristiano, sujetas a los métodos democráticos y orientadas al logro de la justicia social nacional e internacional, b) formular un proyecto político que sustente la integración Latinoamericana, c) fortalecer y defender los valores y derechos de la persona humana e impulsar los procesos de cambio y modernización de la sociedad, d) estimular y coordinar la cooperación entre sus miembros, e) promover y desarrollar una justa relación del hombre con su ambiente.

9 Véanse las denuncias contra el régimen de Fidel Castro y Raúl Castro en Cuba, donde la ODCA ha realizado una fuerte campaña internacional para presionar al Gobierno a la apertura política y la defensa de los derechos humanos, como también para proteger a los demócratas cristianos en Cuba, que es el movimiento político de oposición más importante en la Isla. Igual caso ocurre con la presión internacional en su momento contra el régimen de Hugo Chávez en Venezuela y actualmente contra el de Nicolás Maduro, por su atropello a las libertades públicas y derechos civiles. Asimismo, la ODCA se ha involucrado en denunciar atropellos a la democracia en Bolivia y en todos aquellos países donde los derechos democráticos se han visto vulnerados.

## 2.2 EL CRISTIANISMO EN EL HUMANISMO CRISTIANO

El humanismo cristiano es una corriente de pensamiento, cuyos fundamentos históricos se remonta a Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino y otros pensadores antiguos y escolásticos medievales que trataron de conciliar la razón con la fe, pero fundamentalmente la razón del pensamiento humanista cristiano se debe a los conceptos que dejó Cristo en su paso por la tierra.

Aristóteles es clave en el andamiaje de los humanistas cristianos, en cuanto en éste se hunden las raíces de la democracia para entender que el hombre es un animal político y que su distinción es la permanencia en la polis, como nivel superior en el desarrollo social; la familia, la tribu, la aldea y la ciudad son los elementos fundacionales del desarrollo humano.

La ciudad para el fundador del Liceo, es la Constitución y ésta es la que da cuerpo al Estado; tanto así que incluso si la Constitución cambia, también lo hace el Estado. Es por tanto la Constitución política la que intentará validar el principio democrático. Son estos elementos, los que recoge el humanismo cristiano, que lo vinculan a lo que se ha denominado el paradigma clásico.

Como se ha señalado, el humanismo cristiano surge fundamentalmente del pensamiento cristiano por tanto sus raíces están íntimamente encadenadas a Jesucristo, en lo que es la síntesis ético-moral cristiana, vale decir la vinculación de lo privado con lo público, ambas esferas separadas pero también relacionadas. El cristianismo, no es sólo moral en cuanto a que su espacio no son sólo las acciones privadas de las personas, sino que toda acción finalmente donde quiera que ésta se haga, pasa a la esfera pública y, por lo tanto, desde la moral privada puede conjugarse a la ética pública (Habermas 2006:32). “Ahora bien, existen puntos de conexión donde moral y ética debido a su naturaleza común, van a tocarse, más no combinarse, y dicen relación con las pretensiones de validez no controvertidas, aquellas aceptadas como “universalismo igualitario”; por ejemplo, “no matar”, “no robar”; en ambos casos la moral y la ética juzgan de acuerdo a su proceso normativo desde el dogma o la ley. Sin embargo, cuando se señala “no desearás la mujer de tu prójimo”, moral y ética tienden a diluirse respecto del juicio en cuestión; nadie va preso por adulterio en las sociedades democráticas occidentales, sin embargo, desde el punto de vista moral, es un hecho altamente reprobable. Esta discusión es muy estimulante y contemporánea, así por ejemplo, por poner algunos temas en debate: el aborto, las uniones o matrimonios de personas del mismo sexo, entre otros” (Jouannet 2014: 284).

No obstante, el cristianismo de Cristo, no expone ninguna doctrina política positiva, aun cuando marcará el comportamiento moral y ético de dos mil años de civilización occidental, relativos a la fe y la autoridad moral. Cristo y su mensaje no son la respuesta que la comunidad judía espera, dado que es una propuesta revolucionaria y lejana a los cánones que en la época estaban instalados en la sociedad política. “En efecto, Cristo anuncia la consumación de los tiempos y la abolición de la ley, se proclama Hijo de Dios, denuncia el formalismo y la opresión de los fariseos; esta revolución teológica y espiritual, en un medio en el que la religión lo significa todo, era parte, aun cuando no se hiciera pasar por tal, de una revolución social. Cristo anuncia, sin embargo, el reino de Dios, es decir, precisamente el fin de la política, en la medida en que este constituye una tentativa razonada de organizar la Ciudad humana” (Touchard 2010: 88).

Si bien el Reino de Dios para Cristo no era eminentemente político, si abarcaba esta dimensión<sup>10</sup>. El centro de la filosofía política que le deja al humanismo cristiano es “amaos los unos a los otros” como hermanos y, por lo tanto, en el contexto de una sociedad fraterna. Vivir desde la Ciudad humana proyectándose hacia la trascendencia, por lo que había que luchar contra las injusticias y confrontar y enfrentar el poder, en este caso el poder político, el que no estaba por sobre el poder espiritual, por tanto, las jerarquías debían diluirse y los nuevos valores sociales aparecían como rebeldes y anarquistas.

10 Al respecto señala Jesucristo: “El Reino de Dios no viene en un futuro próximo, no pueden señalar el momento de su llegada. El Reino de Dios no viene a un sitio particular, no pueden señalar el lugar de su llegada. El Reino de Dios ya está aquí, entre ustedes, ahora” (Crossan 1994:55).

Así para Cristo, ni la sabiduría, ni el poder, ni la fortuna, ni el nivel social eran valores trascendentes; lo que trasciende son las personas, las que a los ojos de Dios son iguales en dignidad, por tanto los valores se fundan en despojarse de los ropajes sociales y ser puro de corazón. Estos valores, que aparecen como espirituales, marcan el comportamiento de las personas en la tierra, que es un comportamiento privado que se refleja hacia lo público y, por lo tanto, hacia sus relaciones sociales y políticas. Cristo no predicaba sobre la revolución política, pero implícitamente quedó de manifiesto de rebelarse a las injusticias del poder, en este caso el poder político, el que Cristo relativiza. Si bien su Reino no es de este mundo, lo que implica es que lo fundamental y trascendente son las personas, más allá de las instituciones, por lo que la vida en sociedad no es desechada si es con un orden nuevo en términos de un nuevo código moral, donde finalmente la recompensa no está al final de la jornada, sino que al final del camino, como señala Mateo (V, 3): “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bien aventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados”. En este sentido, Lucas agrega (VI, 20): “Bienaventurados los pobres porque vuestro reino es el de los cielos. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados”. Es el Cristo de los pobres y los necesitados, de los desheredados, de los justos, no el de los ricos, los poderosos y los sabios. Este es el sentido fundamental que deja al humanismo cristiano. Por tanto son los desheredados de este mundo los que en el pensamiento humanista cristiano se debe representar, sin confusión y sin temor al poder o a la pérdida de éste, un poder siempre que esté al servicio de aquellos que vino a reivindicar Cristo, un poder revelador y justo. En el centro de la acción política de los humanistas cristianos debe estar el mensaje y el sentido del cristianismo: el amor y, por tanto, la fraternidad y toda la dimensión de lo que ésta significa, piedra fundamento del pensamiento humanista cristiano y lo que lo diferencia de las otras corrientes políticas como Izquierda/Igualdad y Derecha/Libertad<sup>11</sup>.

### **2.3 EL AMOR COMO FUNDAMENTO DEL HUMANISMO CRISTIANO**

El amor es un concepto plural en la filosofía cristiana, debido a que para que pueda desarrollarse este sentimiento, es necesario la existencia del Tú: “amar al prójimo como a ti mismo”. Este razonamiento diferencia al humanismo cristiano de las otras dos corrientes de pensamiento ideológicas, dado que el liberalismo privilegia al individuo por sobre la persona y el marxismo privilegia el colectivo por sobre la individualidad. En esto el problema en discusión es el Yo y el Tú.

René Descartes, a partir del principio de la duda existencial, llega a la conclusión de: “cogito ergo sum”, pienso luego existo, declara manifiestamente y empíricamente sólo la existencia del Yo. El punto central aquí, es que el paradigma cartesiano sólo releva el Yo, vale decir “yo existo dado que pienso”. Y el Tú, ¿dónde queda?, ¿no existe el Tú?, ¿no piensa el Tú?, ¿sólo existe y piensa el Yo? Y si no existe el Tú y sólo existe el Yo, entonces ¿el Nosotros es imposible siquiera concebirlo? Vale decir, en este paradigma la familia y la comunidad son sólo un complemento al Yo y sólo existen los distintos Yo confrontados al otro Yo.

¿Para Descartes existimos, o sólo existe él? ¡Digamos entonces que sólo existo yo y él!

Pero si existo yo ¿de dónde vengo yo, de dónde salgo yo, de dónde aparezco yo? Lo cierto es que el problema de Descartes se comienza a dar aquí, que al igual que posteriormente Hegel y Russell lo intentan explicar: es el Yo a partir de la muerte de Dios. No obstante, el argumento parece impecable, hasta que luego de yo existir intento explicar el Yo y todos los Yo que existen y que se vinculan con otros Yo por medio del Yo, dado que no existe nada más que el Yo, puesto que la existencia del Yo niega la existencia de los otros Yo. Esto es el principio fundante del individualismo, del Yo y mis circunstancias.

Pero la realidad es otra: ¿existe el Tú, o sólo es un holograma? Y ¿de dónde salió el Yo? Lo cierto es, empíricamente hablando, que conocí y reconocí a mi madre y también a mi padre y, si no fue así, de ellos vine, por tanto es que ahí se termina el cartesianismo y esa es su limitación, la propia explicación del origen del Yo.

11 Sobre el punto derecha e izquierda véase Jouannet 2004 y 2011 y Bobbio 1993 y 1999.

Es cierto que el Yo existe, pero sólo existe desde el reconocimiento y la relación con el Tú. Para desde ahí explicar el origen del Yo, vale decir, no es el reconocimiento del Yo al Yo, sino el reconocimiento y la relación mutua entre el Yo y el Tú y viceversa. Una vez existencialmente resuelto esto, surge el nosotros y la comunidad.

Al respecto señala el filósofo comunitarista austriaco, Martin Buber: "Quien está en la relación participa en una realidad, es decir, en un ser, que no está únicamente en él, ni únicamente fuera de él. Toda realidad es una presencia en la que participo sin poder apropiármela. Donde falta la participación, no hay realidad. Allí donde hay apropiación egoísta, no hay realidad. La participación es tanto más perfecta cuando más directo es el contacto con el Tú" (2008:51).

Sobre lo mismo sostiene Emmanuel Levinas que la relación Yo-Tú es un acontecimiento verdadero porque el Tú permanece completamente en su esencia, y no es sólo un anónimo "ello". Se reconocen y se vinculan y por tanto se dan existencia en un proceso de alteridad: "No hay, en efecto, vinculación digna de este nombre más que allí donde hay alteridad: la vinculación, (la *Verbundenheit*) es –si así puede decirse– la manifestación misma de la alteridad" (2008: 31).<sup>12</sup>

No obstante tenemos un problema: si mi madre (tú) y mi padre (tú) ya no están conmigo ¿cómo puedo yo demostrarles que ellos fueron mis padres? Es más, si mi mujer, mis hijas e hijos, no están aquí, el otro (tú) ¿por qué ha de creer que el Yo es poseedor de esas relaciones familiares, parentales, amistosas y comunitarias? La experiencia concreta diría que hay que presentar una prueba empírica, como una fotografía, un video u otra cosa que certifique la realidad de las relaciones humanas. Pero ¿cómo certificar lo que no se ve de inmediato y en lo concreto de la realidad espacial? Para Descartes la solución estaba en el único reconocimiento del ser que era el Yo por medio de la duda y del pensar. Sin embargo, la limitación de esta teoría es la explicación del Tú. En este sentido, Carlos Díaz es muy claro respecto de las contradicciones que empíricamente presenta Descartes y señala: "Más aún: ¿no decía Descartes que al Yo se llega a través de la duda, hasta tal punto que el más desconfiado es el mejor que domina el Yo? Pues nosotros decimos que no es la duda ("el magisterio de la sospecha"), sino la confianza en la gratitud del amor de quien al amarnos nos da la vida lo que sostiene nuestro Yo. La vida es un buscarnos abriéndonos para poder decirnos: te amo, no morirás" (2006: 169).

Es en esta parte donde comienza a desarrollarse el paradigma humanista cristiano, que lo diferencia de los otros dos paradigmas: "Me aman luego existo, amo luego existo" (Martin Buber/ Emmanuel Levinas/Carlos Diaz).

El filósofo personalista español Carlos Díaz señala al respecto: "El principio no fue el "ego" ni el "cogito", ni por ende el famoso narcisista "ego cogito", sino *amor ergo sum*, soy amado luego existo. Si yo dijera "amo luego existo", en lugar de "pienso luego existo", tampoco habría hecho todavía gran cosa, pues sólo puedo decir "amo luego existo", porque previamente he sido amado para existir. Nadie es nadie, hasta que no es querido por alguien" (2006: 168-169). Más aun, la filosofía cristiana basada en los principios de Cristo, reafirma la convicción de que aun cuando no viéramos a "alguien", siempre hay alguien que nos ama: "Y, aunque en este mundo no hubiera ningún "alguien" humano que nos amara, el creyente afirma que siempre hay un Alguien que nos amó desde siempre y para siempre y, porque Él vive, nosotros no moriremos" (Díaz 2006: 169).

La relación entre Yo y Tú conlleva una vinculación, una aceptación del otro, que es más que la tolerancia<sup>13</sup>, en el caso del humanismo cristiano estos conceptos son principales a la hora de vincularse con el Tú. La tolerancia implica reconocer al otro distinto, pero no mezclarlo con el otro, respetándolo, incluso llevándolo a la categoría del "ello". Pero el humanismo cristiano supera a la tolerancia por medio de la aceptación, lo cual implica vincularme con el Tú por medio de la fraternidad, entendiendo las

12 En este sentido, Levinas agrega: "La presencia del Tú, del Otro, es *ipso facto* una palabra a mí dirigida y que está exigiendo respuesta. Quien ya no da respuesta, no percibe ya la palabra" (2008: 31).

13 La tolerancia es un concepto moral y ético, pero que se circunscribe de mejor forma en la esfera pública (Jouannet 2014).

diferencias entre el Tú y el Yo, pero comprendiendo que lo que fundamentalmente une a ambos, es que son iguales en dignidad. Por eso la categoría de la dignidad de la persona humana para los humanistas cristianos es primordial, pero ésta deviene de la aceptación del otro, de la capacidad de perdonar y ser perdonado. Pero esto no puede sólo ocurrir aparentemente en la vida privada, sino que también es en el campo de la *polis* donde es fundamental reivindicar el principio de la dignidad de la persona humana y la trascendencia de ésta. “Fuera del cuerpo político, la vida del hombre no era sólo –y ni siquiera primordialmente– insegura, esto es, expuesta a la violencia de los otros: no tenía sentido ni dignidad debido al hecho de que en ninguna circunstancia podía dejar rastro alguno tras de sí” (Arendt 2005: 55).

En este sentido, la aceptación de la dignidad del Tú al nivel de la dignidad del Yo es la vinculación de ambos como pares, es un diálogo responsable que lleva al Yo con el Tú al encuentro. En palabras de Levinas, la vinculación se desarrolla hacia el abrazo, que es una relación de reciprocidad e incluso ésta supera a la solidaridad. La solidaridad en este diálogo puede darse de una persona a otra y viceversa y también de forma jerárquica. La solidaridad es un concepto valórico que está permanentemente presente en el diálogo y discurso humanista cristiano y es fundamento de la acción política de muchos partidos inspirados en esta ideología. No obstante, no está en el nivel ontológico de la reciprocidad y fraternidad, debido a que como se ha señalado que si bien es un valor positivo y altruista, éste es del Yo al Tú y no viceversa, y donde cabe la posibilidad de que la jerarquía se imponga en esta relación, generalmente asimétrica, lo cual no le quita la importancia fundamental que tiene la solidaridad en las relaciones humanas, donde es necesario que el Yo respalte, ayude y labore con el Tú a objeto de que el segundo pueda reponerse, levantarse y pueda eventualmente resolver sus problemas en comunidad. Sin embargo, la solidaridad no puede ser permanente, porque de un acto solidario puede pasarse sin darse cuenta a una acción permanente de asistencialismo<sup>14</sup>.

## 2.4 REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

El humanismo cristiano, bajo el influjo de su corriente comunitaria, se sostiene bajo la relación comunitaria y eso distingue por sobre todo a un humanista cristiano del que se disfraza de tal, porque para poder sostener esta relación comunitaria, sólo se puede hacer mediante la buena nueva cristiana que es la fraternidad, el amor en Cristo.

Pero ¿puede ser alguien no creyente humanista cristiano? Por supuesto que sí, dado que para realizar esta forma de vida inspirada en el humanismo cristiano, se puede no tener fe, pero sí comulgar con la forma de vida que deviene del humanismo cristiano. Ahora bien, esto es difícil, porque es fundamental creer en el amor que Cristo dijo nos profesáramos, basado en el principio de la fraternidad, y es por tanto la fraternidad la que le permite al no creyente poder participar del humanismo cristiano, debido a que después de la revolución francesa la fraternidad cristiana adquiere una categoría política en la idea y en la acción.

El humanismo cristiano se circunscribe en el denominado paradigma clásico<sup>15</sup>. La primera etapa de este paradigma está influida por lo que conocemos como helenización, debido a la síntesis que se va produciendo entre las ideas del antiguo mundo griego y el cristianismo que fue avanzando en Europa, producto de la romanización de la sociedad<sup>16</sup>. Celso demuestra como las comunidades cristianas originales tomaban una opción política, al aceptar en su “secta” a la gente humilde, incluso a los esclavos, lo que es una traición a las castas dirigentes por el complot que se ceñía al darles esperanzas a individuos que no eran considerados como gente. La fuerza de los primeros cristianos estaba basada en sus convic-

14 Distinto es la caridad cristiana, la que apela a una relación permanente con el sufriente, de asistencia con el que no puede valerse por sí mismo y el Estado no se ocupa de él: “La caridad cristiana hace suyos los usos recibidos de las costumbres de su tiempo: comidas públicas con el fin de adaptar las ayudas a cada una de las necesidades. Había una lista de personas asistidas” (Hamman 1985: 159).

15 Los otros dos paradigmas son el crítico/socialismo real y el contemporáneo/liberal.

16 Habermas reconoce que el cristianismo está cruzado por la helenización, si bien no fue un proceso natural, la teología de la edad media aprovechó la filosofía griega para darle un significado a la existencia, por lo que la razón natural se justificaba en la revelación. El cambio sólo se produce en los albores de la época moderna, coincidiendo con el cuestionamiento al soberano absoluto, por tanto este cambio, este *novum modus vivendi*, se produce con el nacimiento del Estado como institución garante de las seguridades” (Jouannet 2014: 285).

ciones y la potencia del mensaje de Cristo, lo que posibilitaba que, en la medida que pasaba el tiempo y la muerte de Cristo, se alejaba como hecho concreto, tanto su imagen como sus palabras crecían debido a la buena nueva del amor, cambiando así la ley positiva por la ley moral que los estoicos eran capaces de sostener, integrados a la ciudad, sometidos al poder político, pero con un sentido de vida distinto, dado por la esperanza en Cristo. Como señala Touchard: "Poco a poco la teoría penetra en los hechos y los cristianos, al someterse preferentemente, incluso por necesidades de vida práctica, a las costumbres y arbitrajes de sus comunidades, terminan por formar un Estado dentro de un Estado" (2010:92). Los cristianos, a diferencia de los judíos, se integran en la ciudad, no hay ghetto, con lo cual el cristiano enfrenta lo público desde su visión y parámetros morales, por tanto, aborda la política primero de sus profundas convicciones morales y éticas y desde ahí concibe al Estado (Hamman 1985: 93-120).<sup>17</sup>

Es esencial entender a los primeros cristianos para poder pensar el humanismo cristiano, dado que está en estas comunidades el centro de la nueva acción política, la creación de un nuevo orden, de una ciudad nueva, de un Estado nuevo, desde donde la moral cristiana rige no sólo el ordenamiento privado, sino también el público. Como describía Tertuliano sobre que sólo existía una religión (Iglesia), disciplinada, con misión y cuya unión era la esperanza: "La Iglesia es en primer lugar un grupo de hombres y mujeres que participan de una misma fe y de una misma esperanza, y que, estando dispersos, salen al encuentro de unos a otros, se reúnen conscientes de su unidad" (Hamman 1985:127). La ciudad nueva construida por el cristianismo, es distinta de la ciudad pagana antigua, es una Ciudad de Dios como describía Agustín, pero que ambas deben coexistir: "Así que dos amores fundaron dos ciudades, es a saber: la terrena el amor propio hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial el amor por Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo" (1990: 331).

La ciudad es de los hombres pero consintiendo que hay cuestiones superiores que están y vienen de Dios. Lo nuevo es que es coherente servir a Dios por medio de servir a las personas, pero no a cualquiera, no al poderoso que por sus acciones y menciones irrespeta a Dios, vulnerando la dignidad de las personas, sobre todo de los más débiles. "Lo que le haces a un hermano, me lo haces a mí", señalaba Jesús. Frente a eso la respuesta es nuevamente la fraternidad y la caridad como forma de acción. El propio Jesús señalaba: "En la casa que los acepten curen a los enfermos y compartan la comida y allí estará el reino de Dios" (Crossan 1995: 62). Es la invitación a involucrarse con el otro, el Tú, y construir una comunidad de personas.

En este sentido, Josep Ratzinger nos señala: "La Ciudad de Dios es pues la comunión de *caritas*, como la ciudad del mundo es la comunión de la *cupido*. Es decir: la rica doctrina completa sobre la *caritas* desarrollada por Agustín es ahora introducida en su doctrina sobre la *civitas*. La Ciudad de Dios, o su colonia de peregrinos en la tierra, el "pueblo de Dios", es pues esa comunión de personas, que es sacrificio a Dios en la *caritas* y que se presenta ante Dios sacrificando en los signos externos de la *communio caritatis*, en la *communio pacis*, en el *sacramentum corporis Christi*" (2012: 375-376). Es clave entender estos conceptos fundamentales para el humanismo cristiano, porque desde ahí se construye tanto la doctrina como la ideología personalista. No es una mera cuestión de diferenciarse con la izquierda y la derecha, es reconocer la humanidad trascendente de las personas humanas, más allá de sus creencias y su fe, la trascendencia de la ciudad de los hombres a la ciudad de Dios. Por tanto el involucrarse en la *civitas* (res pública) no es una opción, es una condición, un sacramento adquirido toda vez que el cristianismo sintetiza la moral y la ética. En consecuencia, el cristiano se debe a lo público desde su perspectiva privada.

Al involucrarse en la vida pública, el cristiano sí debe reparar que hay que separar la fe de lo público, lo que no significa que no puedan coexistir. El primero que lo señala explícitamente fue Tomás de Aquino, para quien la razón y la fe, no son dicotomías, sino más allá de aquello un complemento, no es una síntesis. En Summa Teologica, plantea que hay claras diferencias entre ambos campos, pero son compa-

17 Como señala Ratzinger: "... es aquí nuevamente, la *civitas* (res pública) misma la que es definida, sino que se da una definición de *populus*, dado que sí es cierto que el pueblo y Estado son para San Agustín esencialmente idénticos" (2012: 375).

tibles para el desarrollo social; para él, el conocimiento se alcanza por medio de la razón y también por medio de la fe, los cuales distingue en dos tipos de conocimiento. No obstante, la verdad suprema sólo se puede alcanzar por medio de la fe.

La conjugación fe y razón, es una cuestión compleja para el humanismo cristiano, dado que la crítica a esta filosofía es en cuanto a la compatibilidad de hacer política desde la fe. Si bien ese es un problema resuelto para los militantes de este pensamiento político, no lo es para quienes no profesan esta forma de pensamiento. Como se ha dicho, fue la Revolución Francesa, la que le da una connotación política a la fraternidad cristiana, aun cuando los cristianos, como ya se ha señalado, lo tenían asumido. Sin embargo, fueron los acontecimientos de 1789, los que reafirman el carácter de validez en los asuntos públicos, de aquellos que además de fe entienden la política desde la filosofía cristiana. Al día de hoy es una discusión abierta y que toma mayor trascendencia cuando en algunas sociedades se reabre el debate sobre temas valóricos. En este sentido, Jürgen Habermas señala que luego de la Edad Media, donde comienzan a confrontarse razón y fe, se produce un cambio en los albores de la Época Moderna, coincidiendo con el cuestionamiento al soberano absoluto. Por tanto este cambio, este *novum modus vivendi*, se produce con el nacimiento del Estado como institución garante de las seguridades. Es el momento de la razón, donde nace la ideología, heredera de la diádica del tríptico francés, libertad e igualdad -convengamos que es un tríptico-, por tanto la tercera pata de esta mesa revolucionaria queda eclipsada; la fraternidad. Si bien la filosofía racional posmetafísica ya venía estacionándose en el debate de la existencia, serán los acontecimientos posteriores a la Revolución Francesa los que van a guiar la discusión de la filosofía como herramienta de la razón. Es sintomático que en este debate surjan la izquierda y la derecha, representadas por igualdad y libertad respectivamente. Pero la fraternidad por su parte, que está relacionada directamente con Cristo y los acontecimientos de los apóstoles, no sólo queda relegada a un segundo plano, sino que desaparece casi por completo del debate filosófico contemporáneo (Marcel 1992/ Jouannet 2011: 218/ 2014: 285)<sup>18</sup>.

La razón no excluye la religión; lo que ocurre es que puede existir con o sin ella. En este sentido la fe de la razón es la ley, consenso que deviene del Estado, organismo que debe, por imperativo moral, asegurar la dignidad de las personas en sus derechos fundamentalmente que son los derechos humanos: “La “dignidad infinita” de cada persona consiste en la existencia de que los otros respeten la inviolabilidad de esa esfera de voluntad libre. En Kant, así mismo los derechos humanos derivan su contenido moral que se especifica en el lenguaje del derecho positivo, de una concepción universalista e individualista de la dignidad humana. No obstante, esta última se asimila a la idea de una libertad inteligible más allá del tiempo y del espacio; de ese modo se pierden precisamente aquellas connotaciones de estatus que le permiten fungir como enlace conceptual entre la moral y los derechos humanos. De manera que también se pierde la razón de ser del carácter legal de los derechos humanos; a saber, que éstos deben proteger la dignidad humana, que deriva sus connotaciones de auto-respeto y reconocimiento social de un estatus situado en un espacio y tiempo determinados: el de la ciudadanía democrática” (Habermas 2010: 17).

Durante una época reciente la religión estuvo bajo sospecha, desde el vértice racional, sin embargo, hoy día es inexcusable no plantear la tolerancia al mundo secular, lo mismo que alguna vez se le exigió al mundo eclesial, desde la esfera agnóstica y atea. La cuestión en discusión es ubicar el punto de convi-

18 Desde el siglo XVIII se desarrolla un exponencial proceso de secularización de la sociedad, donde Emmanuel Kant con su crítica establece los fundamentos del pensamiento posmetafísico. Para Kant la filosofía se sostiene en las bases conceptuales de la metafísica: “Contra el escepticismo Kant quería salvar los contenidos de fe y las obligaciones de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la mera razón. La crítica de la religión se asocia con el motivo de la apropiación salvadora” (Habermas 2008: 218-219). Así las cosas, sin deslegitimar la naturaleza original de la religión, Kant se sostiene de acuerdo a la razón y a la conciencia moral individual, contra la ortodoxia eclesial. La moral, en cuanto ésta pertenece al hombre libre y al estar éste en esta condición, lo relaciona por su razón a las leyes: “Ni la fe en Dios, como creador del mundo, ni la fe en Dios, como redentor con la perspectiva de una vida eterna, son necesarias para conocer la ley moral y para reconocerla como vinculante por sí misma” (Habermas 2008: 220). Por tanto, si bien puede existir una moral religiosa, los hombres son autónomos para prescindir de ella, la única moral que debe imponerse es la moral que deviene de las leyes. Así mismo, la filosofía de la religión tampoco puede normar la ética, la que nace y se desarrolla exclusivamente desde la razón y por tanto tiene una dimensión empírica en cuanto puede medirse para todos los hombres por igual (Jouannet 2014: 286).

vencia entre la razón y la fe en una cohabitación social (Jouannet 2014: 290). En este sentido, señala Habermas "...no es mi objetivo traer a colación como mero hecho social el fenómeno de persistencia de la religión en un ambiente cada vez más secularizado. La filosofía debe tratar este fenómeno también en cierto modo desde dentro como una provocación cognitiva" (2008: 23).

El cristianismo es parte de esfera pública y por ende ha sido y es fundamental en el desarrollo sociopolítico y cultural que ha tenido la sociedad occidental y la influencia que ésta última ha tenido en la humanidad<sup>19</sup>. En ese proceso el cristianismo ha debido renunciar a la interpretación monopólica de la existencia humana. Este proceso generó, por una parte, la secularización del conocimiento, la objetividad y neutralidad del poder estatal y, que por otra parte, dio origen a la libertad de la religión (Jouannet 2014: 290), con lo cual "el papel de miembro de una comunidad religiosa queda así separado del papel del ciudadano" (Habermas 2008: 30), lo que significa que es posible la convivencia como con dos naturalezas: una civil y otra espiritual. El modus vivendi de los ciudadanos se da por la tolerancia, lo que no siempre trae el compromiso de todos los participantes de la esfera pública: "El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no solo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura política liberal- de los no creyentes en su trato con los creyentes" (Habermas 2008: 31-32).

Lo anterior dice relación con el respeto que la razón y el conocimiento deben guardar hacia la fe, no motejándola de irracional, dado que la religión mirada así no tendría carácter epistémico, pero eso no le quita su pertenencia, con todos los derechos que se le asignan en la esfera pública. Agrega sobre este punto Habermas: "Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general" (2008: 32-33). En este mismo sentido, Joseph Ratzinger señala que a pesar que la cultura laica rigurosamente radical es hoy preponderante y se concibe a sí misma como elemento unificador, también es cierto que la compresión cristiana de la realidad está más vigente que nunca. Ciertamente estos dos polos opuestos están más cerca de lo que aparentemente parece y en otras oportunidades se confrontan (2008:51).

Dicho lo anterior, el humanismo cristiano es válidamente una pretensión ideológica, toda vez que sus conceptos se desarrollan dentro de la esfera pública y su aportación conjuga razón y fe, lo cual en la práctica conlleva desde el cristianismo la búsqueda del bien común comunitario, en donde las personas puedan desarrollarse libremente, lo que implica el respeto por parte del Estado y la sociedad a la pertenencia y permanencia en su cultura, en el contexto de la esfera pública, lo cual fundamentalmente pasa primero por reconocer y respetar la dignidad fundamental de la persona humana, que son los llamados derechos humanos, por lo que en este sentido hay concordancia en que estos derechos son inalienables a toda persona humana, y que estos derechos humanos son universales, por lo que la cuestión de las "dignidades humanas" dependiendo de la cultura de las personas no está en discusión en el humanismo cristiano. Para esta corriente de pensamiento existe "la dignidad de la persona humana", que es única e intransferible y no relativa. La dignidad de la persona humana es igual para todos, más allá de la cultura de donde provenga o cohabite la persona<sup>20</sup>. Fundamental es en este punto, y como principios intransigibles para el humanismo cristiano el derecho a la vida, a la libertad política, la educación, la salud, a un ambiente sustentable, al trabajo digno, a la libre expresión cultural, lo que se resume en las libertades públicas y derechos civiles; todo esto en un contexto de fraternidad.

19 Hoy por hoy en las democracias consolidadas todas las religiones consolidadas y monoteístas son reconocidas como parte fundamental de la esfera pública, más allá de la importancia política que ha tenido el cristianismo en el desarrollo de la humanidad.

20 Lo que en este punto se señala, ha sido uno de los aportes que el humanismo cristiano ha hecho a la humanidad desde las primeras comunidades cristianas.

## 2.5 LA FRATERNIDAD COMO ACCIÓN POLÍTICA

La revolución francesa eleva a la fraternidad como una categoría ideológica, lo que significa que la fraternidad es a partir de ese momento un concepto de la acción política, al igual que la libertad y la igualdad. Pero esta fraternidad no es una fraternidad cualquiera, es la fraternidad en Cristo y así lo dejan establecidos los revolucionarios franceses (Baggio 2006: 26).

La fraternidad en Cristo señala a una comunidad copartícipe de principios valóricos que la distinguen de otro tipo de comunidades y que por el lazo de la fraternidad están unidos comunitariamente a la causa cristiana de la dignidad de la persona humana. En este sentido, destaca Piero Coda: “La categoría de la fraternidad es una categoría esencialmente cristiana en cuanto hunde sus raíces en el acontecimiento de Jesucristo y, a partir de ese acontecimiento se abre camino en la historia. Llama la atención, en efecto, la nutrida presencia de términos como *adelphós* (hermano), *adelphótes* (fraternidad), *philadelphía* (amor fraternal) en el Nuevo Testamento. Cabe notar, en particular, que *adelphoi* (hermanos) es el término con el cual precisamente se designan a sí mismos los discípulos de Cristo y que el sustantivo *adelphótes* (fraternidad) (cf. 1 Ped 2, 17; 5,9), no designa un ideal a alcanzar sino una realidad adquirida, un don recibido al cual se adecuan la existencia y las relaciones entre los cristianos. En otras palabras, la fraternidad es la característica peculiar de la comunidad cristiana, la actuación de la novedad realizada por Jesús y, con ello, la levadura llamada a fermentar, desde adentro, la masa de la humanidad entera” (2006: 119).

No obstante, la vigencia inicial de la fraternidad como mediadora entre libertad e igualdad, en los dos siglos posteriores a la Revolución Francesa, ésta se va eclipsando en la dimensión ideológica, imponiéndose finalmente durante todo este periodo la contradicción libertad e igualdad<sup>21</sup>. Lo que está claro es que en este proceso, tanto los partidos demócratas y social cristianos, fueron los principales responsables de que la fraternidad no estuviera a la altura de la igualdad y libertad, fundamentalmente porque no ideologizaron el concepto, aun cuando todos los elementos fundacionales del humanismo cristiano iban en dirección de la fraternidad, toda vez que esta filosofía ha sido propiciada por el propio Cristo, las primeras comunidades cristianas y los escolásticos (Jouannet 2011).

Coincidentemente con el nuevo proceso de democratización, cuyo momento expectante fue entre 1989 y 1991, vale decir desde el comienzo de la Caída del Muro de Berlín hasta la Unificación Alemana –también llamado la caída de los regímenes Socialistas del Este–, está íntimamente vinculado al resurgimiento de la fraternidad como categoría política, en donde igualdad (izquierda) y libertad (derecha) comienzan a encontrar un espacio común, que no es ni izquierda ni derecha.

La nueva democracia surge fundamentalmente en el contexto del entendimiento, que favorece los acuerdos, siendo este el rol de la fraternidad, lograr el encuentro entre dos visiones de realidad política distinta. En este sentido, la fraternidad, es un tercer componente, que convoca a una síntesis a ambos elementos antitéticos, es en conceptos de Bobbio un “tercero incluyente” (Jouannet 2011: 223).

Concordando con Antonio María Baggio, la fraternidad está relacionada directamente a la consolidación de la democracia, porqué de no mediar un tercer elemento que convoque a la libertad e igualdad, estas hubieran seguido enfrentándose, como fue costumbre durante dos siglos luego de la Revolución Francesa, sin encontrarse en ningún momento. Justamente el lugar de encuentro es la fraternidad, lo que nos regresa al origen del tríptico francés de 1789.

“La fraternidad es un requisito copulativo, en el sentido que permite el diálogo y la interacción de los dos elementos antitéticos y por tanto permite que se desarrolle la democracia” (Jouannet 2011: 223).

Asimismo, Baggio señala: “Hoy parecen estar maduros los tiempos como para recoger la pregunta que

<sup>21</sup> Así también lo cree John Rawls, quien en su libro “Una teoría de la justicia” señala que puesta la fraternidad en comparación con libertad e igualdad, la primera siempre jugó un rol secundario en el contexto de la teoría de la democracia (Jouannet 2011: 2019).

ha comenzado a circular en distintas partes [...], de manera episódica y en distintas formas, a través de diversos indicios de la reflexión politológica, y para darle una formulación explícita: la problemática realización de la libertad y de la igualdad, aún en los países democráticos más desarrollados, ¿no se deberá, precisamente, al hecho de que la idea de fraternidad ha sido a nivel político, casi totalmente desatendida? En otras palabras, los tres principios del "tríptico" francés se podrían comparar con las patas de una mesa: se necesitan tres patas para que se mantenga en pie" (2006:35).

La fraternidad, coherente con su naturaleza, logra la síntesis liberal-socialista, que desde el punto de vista de la dimensión horizontal, convoca a un centro imaginario, donde dependiendo del contexto de cultura política y sistema de partidos, se puede situar hacia el centro derecha o hacia al centro izquierda, donde el vértice es la fraternidad como elemento central de la acción política, con más acento hacia la igualdad (centro izquierda) o hacia la libertad (centro derecha). En resumen, lo que Bobbio identifica como el tercero incluyente o socialismo-liberal (1999).

Lo importante es entender que la fraternidad, como concepto ideológico, acerca a las personas, debido al concepto que surge desde la fraternidad hacia el Tú: hermana o hermano, mirada la persona desde ahí, lo que los convoca y acerca es que en dignidad las personas son iguales y soberanos para ejercer las libertades públicas y derechos civiles, en un contexto que sólo al día de hoy la democracia puede entregar.

## **2.6 EL HUMANISMO CRISTIANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

El humanismo cristiano tiene elementos valóricos permanentes y suficientes para ser y estar en lo indígena y su cosmovisión, de hecho, el concepto de "ser" que es "persona", aborda la inclusión de las personas en comunidades cuyo centro es el bien común.

Los elementos centrales de la acción política del humanismo cristiano son las personas y la comunidad. Ni el Estado ni el individuo tienen la trascendencia que tiene la persona humana, que en su integralidad es la convivencia fraterna en comunidades.

Estos conceptos son fundamentales a la hora de comprender el humanismo cristiano desde y hacia lo indígena, entendiendo las cosmovisiones particulares de las comunidades indígenas las que son una aportación al ideario humanista cristiano. Por tanto recoge sus experiencias, su historia y su cultura para que esta corriente de pensamiento universal se enriquezca con estas aportaciones. La hermandad, la familia, la comunidad, respeto y cuidado del medio ambiente, la capacidad de rebelarse a lo injusto, entre otros, son elementos que puede conjugar el humanismo cristiano con los pueblos indígenas, entendiendo que en la actualidad se debe construir un puente incluyente entre el humanismo cristiano y los pueblos indígenas, donde se crezca con la aportación de ambos, poniendo el valor universal de los derechos de las personas como punto de partida y central y como elemento inalienable más allá de toda lógica ideológica o creencias.

La visión personalista de la acción comunitaria conlleva a que la política debe ser desarrollada como tal desde una perspectiva incluyente, donde el elemento indígena debe ser tratado, comprendido y asumido en su totalidad, sin parcialidades; donde lo no indígena se nutra de la aportación que se haga desde el mundo indígena, en este caso, al humanismo cristiano. En este sentido, la señal cristiana de la política va en la línea de la complementariedad de elementos politológicos e ideológicos, donde ser parte de, y en un contexto de fraternidad, es posible la mirada a lo indígena y desde lo indígena sin barreras, sin prejuicios y desde igualdad de condiciones sociales, políticas, económicas y asumiendo que se tienen bases culturales comunes que nutren y forman la región latinoamericana.

Lo anterior se entiende desde la perspectiva fraterna, pero con el elemento de aceptación cristiana, que, como se ha señalado, supera a la tolerancia, debido a que más que tolerar la diferencia y el origen, el humanismo cristiano aboga por aceptar al otro, en este caso al Tú indígena, que de igual forma material

y temporal es permanentemente al Yo indígena; en el sentido que esa aceptación está dada por el amor de hermanos; “amo luego existo, me aman luego existo”.

El humanismo cristiano no tiene ataduras, ni complejos para aceptar ser parte de lo indígena, como que los pueblos indígenas sean parte del humanismo cristiano, no es una síntesis bajo el alero del humanismo cristiano. El proceso de aceptación viene precedido del complejo proceso de comprensión. Sin aquello sería incluso difícil el acercamiento entre el humanismo cristiano y la cultura indígena latinoamericana, pero la comprensión nos lleva por el camino del reconocimiento histórico, por el perdón y el ser perdonados y por tanto sanado en nuestras faltas en la historia. Es el reencuentro entre el Tú y el Yo en el espacio fraternal, donde no aplica el poder, pero sí la justicia, la solidaridad necesaria y la caridad. El espacio fraternal se da solamente si se ha producido el proceso de comprensión mutua. No es una categoría ideal o una utopía, existirán también los ruidos hermenéuticos, pero incluso eso cabe dentro de la comprensión del otro. Comprendiendo la diferencia es posible la aceptación.

Por tanto, la aproximación del humanismo cristiano al mundo indígena, no es tal en el sentido que no es su objetivo un acercamiento, lo que persigue el humanismo cristiano es ser parte de la permanente construcción de los pueblos indígenas de Latinoamérica y desde ahí desarrollar la política humanista cristiana.

No se pretende erigir un humanismo cristiano indígena. El humanismo cristiano basado en las enseñanzas de Cristo no diferencia entre personas, existe por tanto una sola dignidad de la persona humana que es única e intransferible e igual para todos en cuanto a sus derechos civiles y libertades públicas.

La relación comunitaria es un axioma que permite la convivencia plena de las comunidades, en este caso con pueblos indígenas. El comunitarismo es una expresión concreta de relaciones humanas fraternas, donde el Tú y el Yo pueden conjugar el Nosotros, lo que permite una relación plena aceptando al Tú como ser y enriqueciéndose esta relación comprensiva por medio del pluralismo social, que se realiza en el campo de lo concreto con la promoción popular, entendida ésta como el desarrollo pleno de los actores sociales, iluminados, por una parte, por la propia cosmovisión de los pueblos y, por otra, por los fundamentos del humanismo cristiano.

En definitiva el humanismo cristiano debe tener la capacidad de distinguir por medio de la comprensión –en el sentido arendtiano<sup>22</sup>– entre el bien y el mal, sin términos medios. Es lo que debido a su naturaleza cristiana se le obliga, y no sólo distinguirlo, sino desterrar el mal, sobre todo de la esfera pública, por una parte mediante los mecanismos del Estado y, si esto no fuera así, mediante la rebeldía y la resistencia<sup>23</sup>.

22 Véase sobre Hannah Arendt (2005), fundamentalmente lo que escribe sobre “comprensión y política”.

23 Véase también sobre este punto del mal a Rosenfield (1993).

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., 2005:** *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Baggio, A. M., 2006:** "Introducción al principio olvidado. El redescubrimiento de la fraternidad en la época del tercer '89", en: Baggio, A. M. (Comp.), *El Principio olvidado: la fraternidad*. Buenos Aires: En la Política y el Derecho.
- Belardinelli, S., 1990:** "Die Politischen Philosophie des christlichen Personalismus", en: Graf Ballestrem, K./ Ottmann, H. (Comp.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Oldenbourg Verlag.
- Beyme, K., 1982:** *Parteien in Westlichen Demokratien*. München: Piper.
- Bobbio, N., 1993:** *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Bobbio N., 1999:** *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma: Donzelli.
- Brünner, J., 1994:** *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Buber, M., 2008:** *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Coda, P., 2006:** "Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad", en: Baggio, A. M. (Comp.), *El Principio olvidado: la fraternidad*. Buenos Aires: En la Política y el Derecho.
- Crossan, J. D., 1995:** *Jesús esencial. Su palabra auténtica y las primeras imágenes*. Buenos Aires: Planeta.
- Díaz, C., 2006:** *El libro de los valores personalistas y comunitarios*. Santiago de Chile: Ed. Encrucijada.
- Díaz, C., 2011:** "Raigambre del personalismo comunitario. De la definición de Boecio a la propuesta de Mounier", en: Riego, I. (Coord.), *Una puerta a la esperanza. El personalismo comunitario en la América Latina del Siglo XXI*. Córdoba: Editorial Emmanuel Mounier Argentina.
- Flechtheim, O., 1973:** *Die Parteien der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Gissi, J., 1982:** "Identidad, 'carácter social' y cultura latinoamericana", en: *Estudios Sociales* No. 33, tercer trimestre de 1982, CPU; Santiago, pp. 140-171.
- Habermas, J., 2006:** *Entre Naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., 2010:** "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", en: *Revista Diánoia*, Vol. 64, pp. 3-25, México.
- Hamman, A., 1985:** *La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Hinkelammert, F., 1981:** "Socialdemocracia y Democracia Cristiana: Las Reformas Sociales y sus Limitaciones", en *Nueva Sociedad* 54, pp.155-170.
- Hofmeister, W., 1995:** *La Opción por la Democracia. Democracia Cristiana y Desarrollo Político en Chile 1964-1994*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer.
- Höffner, J., 2001:** *Doctrina Social de la Iglesia* (3era edición). Barcelona: Rialp.
- Jouannet, A., 2004:** *Politische Parteien in Lateinamerika Strukturen und Innenleben im Kontext der marktwirtschaftlichen Reformen*. Heidelberg: Universidad de Heidelberg, Tesis doctoral.
- Jouannet, A./Walker, I., 2006:** "Democracia Cristiana y Concertación: Los casos de Chile, Italia y Alemania", en: *Revista de Ciencia Política* / volumen 26 / Nº 2 / pp. 77 – 96.

- Jouannet, A., 2011:** “La fraternidad como concepto de la acción política. El caso chileno”, en Ramírez, P. (Comp.), *Fraternidad y conflicto. Enfoques, debates y perspectivas*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Jouannet, A., 2014:** “Habermas: La religión en la esfera pública”, en: Maldonado, J. (Edit), *Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano*, Santiago: JCSaez.
- Larraín, J., 1996:** *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago: A. Bello.
- Larraín, J., 2001:** *La Identidad Chilena*. Santiago: LOM.
- Lauga, M., 1999:** *Demokratietheorie in Lateinamerika. Die Debatte in den Sozialwissenschaften*. Opladen: Leske und Budrich.
- Levinas, E., 2008:** *Nombres propios*. Salamanca: Colección persona.
- Marcel, D., 1992:** *Fraternité et la Revolution française*. Paris: Aubier.
- Maritain, J., 1974:** *Lecturas escogidas de Jacques Maritain*. Santiago: Nueva Universidad.
- Menchu, R. et al., 2006:** *Cosmovisión maya. Plenitud de vida*. Guatemala: PNUD.
- Moreno, E., 1986:** *Historia del Movimiento Sindical Chileno. Una Visión Cristiana*. Santiago: Salesianos.
- Nutini, H., 1976:** *Syncretism and Aculturation*. Nueva York: Cambridge University Press.
- ONU, 2010:** *Informe Situación de los Pueblos Indígenas del Mundo*. Nueva York: Departamento de Información Pública.
- ONU, 2011:** *Informe del Décimo Periodo de Sesiones Foro Permanente de sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Nueva York: Naciones Unidas.
- Rawls, J., 1971:** *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ratzinger, J. y Habermas, J., 2008:** “Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización”, Traducción de Pablo Largo/Isabel Blanco. Fondo de Cultura Económica. Colección Cenzontle, en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 31-32, 2011, pp. 223-226.
- Ratzinger, J., 2012:** *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro.
- Rodríguez, H., 1932:** *Crisis política, económica y moral*. Santiago de Chile: Imp. Presiones Folletos.
- Rosenfield, D., 1993:** *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, J., 1998:** “Les Peuples Indigènes et l’Environnement”, en *Cahiers CERCAL*. Université Libre de Bruxelles, Numéro 24, pp. 45-58.
- Sipinski, B., 2011:** “La persona como una subjetividad visible”, en: Riego, I. (Coord.), *Una puerta a la esperanza. El personalismo comunitario en la América Latina del Siglo XXI*, Córdoba.
- Thesing, J., 1977:** „Die christlich-demokratischen Parteien in Lateinamerika“, en: *Herder Korrespondenz* 31, 6, pp. 313-318.
- Touchard, J., 2010:** *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Vázquez, S., 2011:** Conferencia Magistral, Taller de PNUD/TRIFE, México DF.

**Weigelt, K., 1980:** "Christliche Demokratie im Aufwind. Lateinamerika am Beginn des neuen Jahrzehnts", en: *Die Politische Meinung* 25, 189, pp. 58-64.

**Zea, L., 1971:** *La Esencia de lo Americano*. Buenos Aires: Pleamar.

# VALORES COMUNES DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA Y LOS PUEBLOS INDIGENAS

Por Dionisio García Carnero<sup>24</sup>



Pág. 27

Mi aproximación práctica al indigenismo se lo debo, como otras muchas cosas, a Ruth Buendía, la líderesa de las comunidades ashánincas del río Ene, en la Selva Central del Perú. Después de más de diez años recorriendo América Latina había leído, como es lógico, numerosas publicaciones, estudios, tratados, tesis doctorales sobre el indigenismo en la región. Había participado como oyente y como ponente en multitud de seminarios, jornadas, conferencias, talleres sobre la materia. Tenía, por ello, un “aceptable” conocimiento teórico sobre la historia, las legislaciones, las vicisitudes y reivindicaciones que a lo largo de los últimos doscientos años (desde la independencia de los países) habían afectado a los pueblos de Iberoamérica, y de una manera más específica sobre las comunidades de la Amazonía. Pero no había vivido en ninguna de esas comunidades. Ruth me proporcionó esa oportunidad. De su mano viví durante una semana con los asháninkas en sus propias comunidades. Bebí su masato, comí su yuca y pesqué en las orillas del Ene, escuché sus largos conversatorios y hasta me atreví a participar. No leí durante esa semana ni una sola línea de los varios textos que había llevado, pero aprendí mucho más que en los diez años anteriores.

No pretendo, a través de estas breves páginas, sentar doctrina de ningún tipo. No tengo ni autoridad ni título que le de soporte. Tampoco la vanidad para creer que mis conocimientos pueden ser fuente alguna del saber. Tan sólo pretendo compartir con el lector algunas de las experiencias vividas y poner sobre el papel las reflexiones a las que esas vivencias me han llevado.

## 1. LA DISTANCIA

Doce horas en autobús desde Lima a Satipo, capital de la Provincia; cuatro horas en camioneta por una trocha de tierra enfangada por las lluvias hasta llegar a Puerto Ocopa, casi en la confluencia de los Ríos Ene y Perené (allí donde ambos se juntan para formar el gran Tambo) y nueve horas más en esas sencillas embarcaciones que llaman “Peque-Peque”, hasta llegar a Cutivireni, la comunidad donde nació Ruth. Había tardado 25 horas en llegar desde la capital de la República hasta una pequeña comunidad (no es la más alejada) donde viven desde tiempos ancestrales a penas 300 personas hoy, en su mayoría niños, cuya aspiración principal es poder seguir viviendo en ese lugar. El doble del tiempo que había tardado en llegar desde Madrid hasta Lima.

Pero no es esta, la física, la distancia a que me refiero. Aquella primera noche (apenas eran las seis de la tarde) todos los pobladores de la comunidad nos recibieron con esa hospitalidad que forma parte de sus principios, bebiendo el masato y masticando yuca alrededor de una pequeña hoguera y conversando. Hablaban, sin interrumpirse unos y otros en su lengua, la lengua asháninka. Yo no entendí nada. Unos minutos después, en español, Ruth me preguntó cómo me sentía. Sin esperar respuesta me dijo: “Desorientado, confuso, perdido, ¿verdad? Así se siente mi pueblo cuando viaja a Lima”, prosiguió.

<sup>24</sup> Es Senador desde 1993 por el Partido Popular (PP) en España. En el Senado adicionalmente es portavoz en la Comisión de Asuntos Iberoamericanos, miembro de la Comisión de Asuntos Exteriores, miembro de la Comisión de Cooperación Internacional, miembro de la Diputación Permanente del Senado y miembro del Consejo de Dirección del Grupo Popular. Adicionalmente, es patrono de la Fundación Humanismo y Democracia, con la que se han impulsado 23 proyectos de Fortalecimiento Institucional en Perú (2003 – 2014) y varios proyectos de Cooperación al Desarrollo en Bolivia, Colombia, Ecuador, Haití y República Dominicana. Desde 1985 es militante del PP. Fue Diputado Provincia de Zamora antes de tomar el cargo de Senador. Asimismo, ha participado en Misiones de Observación Electoral, en representación del Parlamento Español, en Bolivia, Colombia, El Salvador, Haití, Guatemala, Méjico, República Dominicana, y Venezuela.

Aquella noche no dormí. No fue ni por el calor, ni por los zancudos contra los que iba prevenido. No dormí pensando en las palabras de Ruth y en la sensación de distancia. En sólo unas horas había viajado dos siglos atrás.

Y de aquella larga noche extraje mi primera conclusión: no pueden recorrerse dos siglos en veinte horas. No puede pretenderse que por decreto-ley se obligue a un pueblo a abandonar una cultura, una lengua, unas tierras, una cosmovisión tan alejada de la que impera en la metrópoli. Para recorrer tan larga distancia parece lógico que haya de esforzarse más quien más y mejores medios tiene para ello.

## 2. AUSENCIA DEL ESTADO

El Ene es un gran río. Pese a que es sólo uno más de los grandes ríos que nutren el Amazonas, para un europeo es un río impresionante. Impresionan sus dimensiones, su caudal y los esplendidos paisajes por los que discurre. Disfruté mucho, pasados los primeros minutos, en aquella pequeña embarcación. De vez en cuando Ruth interrumpía el sonar del diminuto motor reclamando mi atención para una construcción oculta entre la exuberante frondosidad de la vegetación: "son aserraderos ilegales, ahí preparan la madera que sacan del bosque sin que nadie se lo impida. ¿Ves esas reses bebiendo en la orilla? Pertenece a los colonos, vienen de la Sierra, se asientan en nuestras tierras. Mis hermanos no pueden hacer nada".

No habían pasado ni dos horas desde que embarcamos cuando escuché un sonido parecido al de una avioneta. Pregunté por el origen de tal sonido y me comentaron que eran los narcotraficantes, gente de la organización Sendero Luminoso, que construyen pequeñas pistas en medio de la Selva y aterrizan varias veces al día. A Ruth la gente del Sendero le trae los más dolorosos recuerdos: perdió a su padre y ella junto a su madre y sus cinco hermanos permanecieron cautivos en un campamento terrorista durante muchos meses. Ella era sólo una niña de doce años.

No volví a preguntar en un buen rato. Para una asháninka, y más si es un líder, mostrar sus emociones no es algo fácil.

Invaden sus tierras, talan sus árboles, el miedo al terrorismo, el río como única vía de comunicación. Pero, ¿dónde está el Estado?, me pregunté.

## 3. LA COSMOVISIÓN

Llevábamos ya varias horas agua arriba cuando la lancha se acercó a una pequeña playa en la orilla. Agradecí aquella parada para estirar las piernas, ya entumecidas. Los cuatro asháninkas con quienes viajaba se pusieron en círculo y en su lengua, al unísono, pronunciaron algunas frases. No entendí nada, pero no pregunté.

"Esto es Paquitzapango" me dijeron. Un lugar desde luego impresionante. El río, extenso hasta ese punto, se encallejona entre dos imponentes moles de piedra. "Paquitzapango es un lugar muy importante para mi pueblo" dijo Ruth y me contó una historia de cómo el águila agarró a la princesa y se la llevó a la parte más alta de una de aquellas moles de piedra; y de cómo los guerreros asháninkas consiguieron rescatarla engañando al águila. "¿Qué te parece?", me preguntó. Aún no me he perdonado por mi desafortunada contestación: "Un cuento muy bonito", le dije.

Ruth, que es una mujer de fuerte carácter, me miró con dureza y me dijo: "¿Te parece un bonito cuento el de Adán y Eva en el Paraíso o el del Portal de Belén o el de los Reyes Magos?". Me sentí avergonzado. Tenía toda la razón. En seguida cambió el rictus y con una mirada amable me pidió unas innecesarias disculpas.

"Estamos acostumbrados", me dijo. Acostumbrados a la desconsideración, a la falta de respeto de su forma de ver el mundo, a sus percepciones y conceptos, a sus interpretación de la naturaleza, a su forma de entender la existencia, la filosofía, la economía, la moral.

#### **4. LA CONSULTA PREVIA**

Paquitzapango no es sólo un lugar importante en la mitología asháninka. Ahí, entre esos dos grandes bloques de piedra, el Gobierno peruano había previsto la construcción de una enorme presa de más de 100 metros de altura. La obra fue adjudicada a una importante empresa brasilera, y las aguas del Ene allí represadas inundarían 300.000 hectáreas de la Selva en las riberas del río. En esa vasta extensión se asientan 17 comunidades asháninkas. De nuevo el pueblo asháninka tenía ante sí otra grave afrenta.

Sin corte de caminos, sin violencia, sin ninguna de las acciones que suelen ser habituales cuando se confrontan los intereses del Gobierno con los derechos de los pueblos indígenas, Ruth, al frente de su equipo de la CARE, consiguieron paralizar la adjudicación. Fue una lucha entre David y Goliat. Pero los asháninkas son valientes y emprendieron una batalla con dos armas novedosas: el Estado de Derecho y la visibilidad.

Perú había incorporado ya a su legislación la conocida Ley de Consulta Previa, que en aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), obliga al Gobierno a consultar previamente con los nativos la ejecución de este tipo de obras dentro de su territorio. Por ello, convencida de que la Ley les amparaba, Ruth emprendió un pleito en los tribunales. Primero en los tribunales peruanos, después ante la Corte Interamericana que hizo valer la ley y dio la razón a los indígenas.

A la par que pleiteaba ante la justicia, emprendieron otra acción novedosa, misma que resultó muy efectiva: en Lima, donde reside casi un tercio de la población del país y donde se asientan las élites políticas, sociales y económicas, los asháninkas eran desconocidos. Sólo unos pocos especialistas sabían de su existencia, de su trágica historia, de sus nuevas amenazas. Así que con audacia y con el apoyo de algunos antropólogos, organizaron en la Capital del País unas jornadas que denominaron “Octubre Asháninka”, que a través de conferencias, mesas redondas y una magnífica exposición fotográfica a la que titularon de forma evocadora “Pasado que no pasa”, consiguieron atraer la atención en directo de miles de personas, y de los medios de comunicación que con la difusión que el tema merecía, trasladaron al Perú y al resto del mundo la existencia de este pueblo ancestral y de la tragedia que de nuevo se cernía sobre él.

Gracias a su esfuerzo, tenacidad, coraje y valentía, Ruth consiguió parar, al menos de momento, la amenaza y con ello ganó el reconocimiento nacional e internacional. El éxito no es sólo para ella, sino también para su organización y para los asháninkas. El éxito es para todos los pueblos indígenas de América.

La consulta previa en Perú, y espero que en toda América, ya no es sólo una declaración de intenciones, o un gesto para quedar bien ante la opinión pública. Es ya una ruta obligada para acometer las actuaciones en los territorios indígenas.

La construcción de infraestructuras, la extracción de minerales del subsuelo, el aprovechamiento de los muchos recursos energéticos que la Selva esconde, son sin duda necesarios para el crecimiento del país; pero eso no podrá hacerse ya a espaldas de quienes, desde antes de la existencia del país, han hecho de esos territorios su casa, y han sabido conservarla con profundo amor y respeto por una naturaleza que es tan rica y exuberante, como frágil.

#### **5. LA PACHAMAMA**

Aunque “Pachamama” es una palabra quechua, su significado puede extenderse a todos los pueblos indígenas. Desde luego lo es para los asháninkas. La “Madre-Tierra” explica muy bien la relación que los pueblos nativos mantienen con su entorno natural.

La Selva les proporciona todo lo que necesitan: cobijo y alimentación. “Donde no hay yuca, no hay asháninkas”. Así es; la yuca constituye el alimento base para estos pueblos. De este tubérculo, que se

produce en abundancia en su entorno, obtienen además la bebida que consumen en abundancia; el masato. No encontrarán, sin embargo, en las comunidades más cultivo que el que necesitan para su alimentación, ni talan más árboles que los que precisan para construir sus sencillas cabañas y el fuego para cocinar sus alimentos.

Las proteínas las obtienen del pescado. Los pueblos amazónicos consumen mucho pescado. Lo obtienen de las orillas del río. Pescan sólo lo que necesitan para cada día, con métodos ancestrales. No hay redes ni otras artes que amenazan la pervivencia de las especies fluviales. La amenaza para los peces está en la contaminación, cada vez más acentuada, de los ríos amazónicos. Los vertidos incontrolados provocan la muerte de muchos más peces de los que pueden consumir los nativos, y es a su vez, por la acumulación de metales pesados, un serio riesgo para la salud de quienes los consumen. Las orillas del Ene, en época de estiaje, dejan a la vista la acumulación de plásticos y otros materiales no degradables.

## 6. PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Las lenguas nativas de los pueblos indígenas me parecen difíciles de aprender. No sé si es porque realmente lo sea o más bien es mi torpeza para adentrarme en ellas. Por eso durante esta semana de convivencia con los asháninkas agradecí enormemente la presencia de Antonio Sancho, que habla asháninka perfectamente. Antonio es una persona singular. Es un español de Valencia, que después de terminar sus estudios en la Universidad decidió, como otros muchos jóvenes, dedicar, como voluntario, unas semanas cooperar a ONGS en América Latina.

Antonio tenía un familiar que era misionero en la Selva Central de Perú, lugar que escogió como su destino. Lo que hace la situación singular es que se quedó. Allí lleva ya 16 años. Se casó con una asháninka, con la que tiene cinco hijos y vive en una de las comunidades. Los nativos le consideran como uno más de ellos, lo quieren, lo respetan y lo valoran mucho.

Los asháninkas, como otros pueblos indígenas, dedican mucho tiempo a conversar. Lo hacen sin límite de tiempo y son muy respetuosos con los contertulios. Gracias a Antonio, pude seguir esos conversatorios a los que gentilmente me permitieron asistir. Ellos hablaban, como es lógico, de las cosas que les preocupaban: de algunos de estos temas a los que ya hice referencia. Pero me llamó la atención su preocupación por la escuela. Las mujeres eran las que mayor preocupación mostraban por este tema.

Desde hace poco tiempo a algunas comunidades el Gobierno les había enviado un maestro. Pero estos maestros no hablan el idioma asháninka; normalmente resisten algunas semanas y se van. Ellos quieren que los maestros de sus hijos sean maestros y además asháninkas.

También la sanidad les preocupa mucho. La medicina tradicional, de este pueblo, con la utilización de plantas, raíces y otros remedios, se transmite de padres a hijos. Pero eso no impide que aumenten las infecciones, sobre todo intestinales. Las mujeres asháninkas quieren tener postas sanitarias con médicos y medicinas que curen a sus hijos.

Los directivos de CARE llevan tiempo trabajando en las comunidades insistiendo en la necesidad de que las comunidades indígenas del lugar deben participar en las instituciones del Estado. En los distritos de Río Negro y Río Tambo, a los que pertenecen sus comunidades, no hay ningún regidor, ni por supuesto alcalde, que sea indígena. Tampoco en la municipalidad de su provincia (Satipo), ni en el Gobierno regional (Junin). Ellos siempre se han organizado por sus normas ancestrales, al margen de la administración del Estado.

“Si queremos tener postas médicas, si queremos tener maestros, si queremos que no invadan nuestras tierras, que no contaminen nuestro río, tenemos que estar presentes donde esas cosas se deciden: en las municipalidades, en las alcaldías, en el Congreso de la República”, repite Ruth una y otra vez. “Pero para ello”, continúa Antonio, “hemos de estar preparados, saber cómo funcionan esas instituciones, como se defienden nuestros derechos”. “Estas deben ser las armas con las que defendamos a nuestro

pueblo”, remacha Ruth, mirando a Saturio, el Jefe de la Seguridad de la comunidad. Saturio lleva con orgullo un viejo fusil que les regaló el “Chino” (dice refiriéndose al ex presidente Fujimori) para defenderse de los ataques de Sendero Luminoso. El fusil distingue al jefe del Comando de Seguridad que cada comunidad asháninka elige para dirigir los serenazgos que vigilan el sueño de los habitantes. Los demás serenos vigilan armados con machetes, arcos y flechas.

Actualmente, CARE está organizando cursos de formación para 40 jóvenes asháninkas. Les enseñarán gestión municipal, aprenderán lo que es la función pública, los servicios municipales, la tributación, la ordenación del territorio, entre otros. El objetivo es que estos jóvenes sean los próximos regidores y alcaldes de sus distritos.

## 7. VALORES COMUNES

Me he sentido muy cómodo, muy bien acogido y salvando las grandes limitaciones que la selva comporta, no tuve la sensación de haberme introducido en un mundo radicalmente diferente al que vivo habitualmente. La razón es la coincidencia de los valores que priman en estas sociedades y los del pensamiento de la Democracia Cristiana que yo comparto. Esencialmente esas coincidencias son tres: la dignidad de la persona humana en el centro de toda actividad, el respeto al medio natural y la democracia como forma de organización social.

El pensamiento demócrata-cristiano se asienta sobre unos principios que nos han proporcionado los mejores niveles de calidad en la vida de las personas a lo largo de la historia. Y esos valores que tienen su raíz en el ejemplo de vida de Jesucristo, coinciden, por paradójico que parezca, en muchos de los valores que rigen la vida de los pueblos indígenas:

a) La persona frente al individuo. El desarrollo de lo que denominamos sociedad occidental en la segunda mitad del pasado siglo XX, tiene mucho que ver con situar a la persona como un valor en sí mismo. Frente a las concepciones marxistas de situar a los hombres como individuos al servicio de “un bien mayor”, que es el Estado, y también frente a la concepción materialista donde el único valor de las personas es su capacidad de producción, la visión cristiana de los valores humanos ha sido, a mi juicio, la causa principal de la transformación social de occidente.

Pues bien, en las comunidades nativas asháninkas también pude comprobar que es la persona mucho más importante que el grupo, y que es el colectivo el que está al servicio de la persona y no viceversa.

b) La sociedad frente al Estado. Ya había comprobado en mi anterior contacto con los mayas del triángulo Ixil en Guatemala, algo que ratifiqué en este viaje: su organización comunal se concentra en la participación, en la inclusión de sus miembros y en la solidaridad y no en una jerárquica cadena de mando. Más importante que la comunidad, es el bienestar de quienes la integran. También aquí hay gran similitud con la concepción de la Democracia Cristiana que pretende una sociedad desarrollada antes que un Estado fuerte. El Estado en el pensamiento democristiano, juega un papel reequilibrador en la sociedad, ofreciendo oportunidades para el desarrollo de las personas que no las tienen, pero dándole a la persona el rol principal, sin adoctrinamiento ni tentaciones totalitarias.

c) Democracia frente al autoritarismo. Tuve en esos días la oportunidad de presenciar la elección del *apu* (jefe) de una de las comunidades. Fue una experiencia sorprendente: se había convocado a todos los nativos para primera hora de la mañana. Había cuatro aspirantes a liderar la comunidad. En el centro de un gran círculo, cada uno de los candidatos habló, durante un rato largo, supongo que exponiendo lo que serían sus propuestas. Cuando concluyeron las exposiciones, los cuatro candidatos se pusieron en pie al frente de la gran plaza central. Los hombres y

mujeres se fueron colocando en fila frente a aquél que habían elegido. Era una elección pública, a la vista de todos, no había por tanto secreto, pero tampoco dudas sobre la transparencia. El vencedor fue investido con la *cushma* (vestimenta de los asháninkas, parecido al poncho) y los atributos propios del cargo como nuevo *apu*. No hubo discursos pero sí una extraordinaria comida y un gran festejo comunal. Durante el almuerzo, Ruth me explicó que el nuevo *apu* tiene como misión principal ejecutar los acuerdos que vaya adoptando la asamblea comunal. “El jefe no toma las decisiones, las ejecuta. El *apu* sirve a la comunidad que es quien decide”.

Los partidos demócrata-cristianos impulsaron de manera decidida la democracia participativa frente a los totalitarismos marxistas o los golpes militares de los sectores más conservadores. Esto que en Europa fue la clave de la recuperación tras las dos guerras mundiales del pasado Siglo, ha constituido una “tercera vía” para muchos de los países latinoamericanos en el último tercio del Siglo XX y constituye la pieza esencial de su crecimiento y a la vez la esperanza frente al populismo imperante en otros países de la región.

Pero también aquí, en su forma de organizarse hay coincidencia. No tengo duda que la democracia ha servido a las comunidades indígenas para sobrevivir a las trágicas situaciones que han tenido que soportar.

- d) Fraternidad frente al comunismo. Es muy frecuente en el lenguaje indígena la palabra “hermano”. Se refieren así a los otros miembros de su comunidad. No es sólo una forma lingüística, es la expresión de un sentimiento. También en el lenguaje de Jesucristo aparece con asiduidad la palabra “hermano”.

He escuchado, en ocasiones, establecer analogías entre comunismo y las formas de organizarse las comunidades nativas. Nada más lejos de la realidad, en mi opinión. Aprovechan algunos elementos como la propiedad colectiva de la tierra o la organización del trabajo para establecer esas similitudes; pero no es así. La forma de organizarse en las comunidades indígenas tiene más que ver con la de una gran familia que con la de un sistema comunista. Estos sistemas colectivos, que caracterizan al indigenismo, tienen como propósito la defensa, la pervivencia, la inclusión de todos sus miembros y no imponer una tiranía con la que someter a los comuneros.

Este sentimiento “fraterno” tiene más que ver con el concepto de “amor al prójimo”, pilar esencial de la doctrina de Cristo y elemento fundamental del pensamiento democristiano, que con teorías comunistas. Justamente ahí, en el “ama al prójimo como a ti mismo” radica el elemento diferenciador del humanismo cristiano respecto a otras doctrinas que o bien colocan al individuo por encima de la persona (liberalismo), o al colectivo sobre el individuo (marxismo). Pero en cualquier caso aquí hay también otro elemento de similitud.

## 8. CONCLUSIONES

He pretendido con el relato de esta semana de convivencia con las comunidades asháninkas señalar, además de la coincidencia de valores entre el pensamiento demócrata-cristiano y el indigenismo, los a mi juicio, más importantes problemas que afrontan los asháninkas y que son bastante similares a los que se enfrentan las comunidades nativas de toda la región.

Esta hermosa experiencia me ha llevado a reflexionar sobre alguna de las contradicciones de la condición humana: Hacemos grandes esfuerzos por conocer civilizaciones desaparecidas hace milenios, por recuperar sus vestigios y a la vez prestamos muy poco interés por conocer los valores de civilizaciones que están aún vivas, que conviven con nosotros y que corren el riesgo de desaparecer.

Hecha esta consideración me propongo ahora plantear las propuestas que según mi criterio ayudarán a mejorar el desarrollo de los pueblos indígenas:

1. La abismal distancia, no sólo física, que separa las civilizaciones nativas de las élites dirigentes de los países a los que pertenecen, no pueden pretender salvarse, como ha sido tradicional, a través de normas legislativas dictadas desde los despachos del poder, sin conocer la realidad de los ciudadanos a quienes se dirigen. Esa distancia ha de acortarse mediante el acercamiento de los poderes públicos a las comunidades indígenas, para conocer los valores y carencias. Los indígenas deben ser considerados y tratados como “ciudadanos” portadores de derechos y deberes y no como “menores de edad” a los que hay que tutelar.
2. La evidente ausencia del Estado en los territorios indígenas propicia ese distanciamiento y desconfianza hacia los poderes públicos. Los indígenas no han reconocido en las Administraciones del Estado a alguien que proteja sus vidas y bienes, que mejore su calidad de vida, su educación, su salud, al contrario, para ellos el Estado ha sido siempre asociado a graves problemas para su seguridad y su forma de vida.

Es por tanto necesaria la presencia del Estado con actitud inclusiva y no imperativa para revertir la actual percepción de los pueblos indígenas.

3. Las culturas indígenas han de ser consideradas por los poderes públicos con respeto y como una riqueza importante para el país. No se trata sólo de declaraciones públicas si no de actuaciones prácticas.

Es muy frecuente que las costumbres que constituyen la cultura indígena sean consideradas como un elemento folclórico, como una nota de color; y en ocasiones como prácticas ancestrales, contrarias al desarrollo y que por tanto se han de desterrar. La falta de respeto hacia su cultura es con frecuencia un freno, una barrera insalvable, para que las comunidades indígenas se integren en el sistema del Estado y propician su aislamiento.

4. Los territorios indígenas han de gozar de una protección efectiva frente a la incontrolada, y con frecuencia abusiva, explotación de los recursos naturales que atesoran. Asimismo, ha de reconocerse el trascendental rol que los pueblos indígenas han ejercido y deben seguir haciéndolo en el futuro para su conservación. No basta con declaraciones de protección en cualquiera de sus formas si después la administración pública no ejerce, por acción o por omisión, esa protección.

5. El Convenio 169 de la OIT, y como consecuencia su incorporación a la legislación de algunos países, hace que afortunadamente la consulta previa sea ya algo irreversible. Su implementación ahora es un reto tan importante como difícil: estamos hablando de poblaciones sin censos ciertos y de difícil acceso. Por ello se precisa un esfuerzo importante de la administración y contar con el apoyo de las autoridades y formas de organización de los propios indígenas.

6. La integración efectiva de las comunidades indígenas al sistema pasa necesariamente por la incorporación de jóvenes indígenas a la administración pública. Sólo así podrán sentir a las instituciones públicas como propias. Esto requiere la capacitación previa para que puedan asumir con responsabilidad y eficiencia la gestión pública.

7. Los valores comunes que existen entre la democracia cristiana y los pueblos indígenas constituyen una oportunidad y un compromiso. Los partidos demócrata cristianos tenemos la oportunidad de acceder con mayor facilidad a las culturas indígenas por existir una mayor identificación con su escala de valores, pero a la vez hemos de sentirnos más comprometidos pues es la preocupación por la persona lo que diferencia nuestro modelo social. Hoy muchos de estos pueblos “reclaman” nuestra atención, y estamos moralmente obligados a brindársela.

Finalmente, señalar que el lector que haya tenido la paciencia de llegar hasta aquí, habrá comprobado lo que señalaba al comienzo de estas líneas. No era mi propósito sentar ningún estudio científico sobre

la materia, tan sólo compartir las reflexiones sobre las experiencias vividas con el deseo de contribuir a mejorar las condiciones de vida de estos pueblos, a los que tanto les debo.

# DEMOCRACIA CRISTIANA Y PUEBLOS INDÍGENAS

Por Griselda Galicia García<sup>25</sup>

Pág. 35

El Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI), de la Fundación Konrad Adenauer (KAS), se ubica dentro del marco de la filosofía política de la democracia cristiana. Desde estos principios busca y promueve la participación política de los pueblos indígenas de Latinoamérica. La KAS está convencida de que no puede haber una democracia plena si se excluye e ignora la voz de este sector que representa poco más del 10% de la población del continente (UNICEF, 2010), y cuya importancia no sólo radica en su carácter fundante y originario ni de su densidad poblacional, sino en la fuente de conocimiento y recursos que representan en la construcción y generación de una nueva cultura y sociedad pluralista.

Provocar que los partidos políticos de orientación demócrata cristiana contemplen en sus plataformas políticas e ideológicas una mayor atención al tema, implica generar un lenguaje común, y parte en principio del conocer y reconocer al otro, desde su ser diferente para encontrar las coincidencias. Para ello, es necesario iniciar el diálogo, tender puentes de comunicación. Es esto precisamente lo que significa el esfuerzo de la KAS.

¿Qué es la democracia cristiana? ¿Dónde surgió? ¿Para qué sirve? ¿Cuál es su papel en la configuración y estructuración en la lucha política por el poder? ¿Es posible que pueda formar parte del proyecto de los pueblos indígenas? ¿Hay espacio para la democracia cristiana en el proyecto económico actual? ¿Cómo se construye un proyecto demócrata cristiano con los pueblos indígenas? ¿Con la ayuda de quiénes?

Pretender dar respuesta a estas interrogantes sería muy ambicioso por parte de la autora. Desde sus limitaciones, implica un proceso de reflexión conjunta y participativa al estilo de los pueblos indígenas: hablar, comunicar, analizar, proponer, volver y volver hasta generar el conocimiento necesario y, proponer un nuevo esquema de relación de los pueblos con el Estado y la sociedad. Es por eso que el presente artículo sólo se limitará a proponer y describir algunos aspectos que permitan iniciar el diálogo y la reflexión sobre tender algunos puentes de comunicación para construir una visión desde el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos y comunidades indígenas como fuente de enriquecimiento político, social e identitario.

## 1. COSMOVISIÓN Y ORIGEN

Con el descubrimiento de América, y los pueblos indígenas, vino el reconocimiento de la otredad, de la diversidad como condición de una humanidad con culturas de tiempos y orígenes distintos, conformada por seres humanos que como miembros y ciudadanos del mundo, son poseedores también de los mismos derechos, iguales entre sí.

Este reconocimiento inició con la defensa de Fray Bartolomé de las Casas, en 1551, en la controversia de Valladolid: “Se sabe que ante la tesis aristotélica de Sepúlveda sobre la ‘servidumbre natural’ de

<sup>25</sup> Indígena mixteca, estudió Sociología Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana. Miembro del Seminario de Análisis de Asuntos Indígenas desde 1995. Ha colaborado en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1991-2006) en la SEDESOL, Asesora de la Diputada Eufrosina Cruz Mendoza (PAN) y Secretaria Técnica de la Comisión de Asuntos Indígenas de la LXII Legislatura del H. Congreso de la Unión. Delegada de México ante la UNESCO para la discusión y elaboración de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) e integrante del Comité Intergubernamental de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Actualmente es consultora independiente, miembro de Encuentro para el Camino A.C, Coordinadora del Consejo Consultivo de Arte y Cultura del Municipio de Oaxaca, de Juárez, integrante del Consejo Consultivo del PPI-KAS.

los pueblos barbaros, Las Casas opuso la tesis de San Agustín sobre el 'libre albedrio' de los hombres, aunque vivan en estado de rudeza" (Montiel, 2011:11-12). Así pudo demostrar que los indígenas eran hombres dotados de razón y capacidad de administrar sus bienes. Para Montiel, la aportación de las Casas al demostrar que estos nuevos seres debían ser considerados cabalmente hombres, fue "decisiva para que se admitiera la alteridad, la diversidad como algo inherente a la comunidad humana". Inicia así una convivencia muchas veces antagónica y controversial de al menos tres cosmovisiones dominantes, tres formas distintas de entender e interpretar al mundo y, por lo tanto, tres formas distintas de relacionarse con él: la occidental, la indígena y la resultante de su convivencia e interacción, la mestiza.

En el proceso histórico de la humanidad, muchos años después, en 1948, el conjunto de naciones que conforman el Consejo General de las Naciones Unidas, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, reconoce que los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Se plasma así la aspiración de una convivencia fraterna y digna en el Artículo 1 de la Declaración: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros".

Libertad del hombre y dignidad de la persona humana ha sido la lucha; el reconocimiento de los pueblos indígenas como iguales y sujetos de derecho individual y colectivo, con capacidad para promover y gestionar su desarrollo político, económico, social y cultural; fortalecidos en sus instituciones y expresiones culturales.

La construcción de un lenguaje común implica un esfuerzo que necesariamente debe partir del reconocimiento de la otredad, de reconocer las diferencias, de ser en la medida que el otro es.

"Nuestro derecho de igualdad se puede trabajar en armonía si el Gobierno ve esta otra parte, nuestra alma indígena, porque cuando el Gobierno se olvida de nosotros, se pierde la esencia", dijo Hermelinda Tiburcio de la organización K'inalAntsetik en Guerrero, México, al ser entrevistada por Carmen Aristegui de CNN.

La marginación, exclusión y la discriminación, han sido las constantes en la relación de los pueblos indígenas con la sociedad y con las estructuras e instituciones del Estado. El manejo discursivo de conceptos como justicia social, lucha contra la pobreza y la marginación, participación y democracia, dieron sentido a sus demandas y esperanzas. Sin embargo, los pueblos indígenas siguen ajenos a los espacios de toma de decisiones que los hacen posible. Es un hecho que la clase gobernante debe propiciar las condiciones para que ciudadanos y comunidades puedan desarrollar sus capacidades al máximo y con ello mejorar su calidad de vida. En este largo proceso de aislamiento y marginación, la comunidad indígena fue reproduciendo y fortaleciendo sus propias instituciones y sus estructuras organizativas que le dieron la posibilidad de permanecer, de cohesionarse y dotarse de una identidad y características propias; esto le permitió, irónicamente, su continuidad.

Fortalecidos en sus orígenes, definieron su relación con su entorno. En su mundo divinizado el hombre representa consecuencia y producto, no como centro y razón. En las historias de creación de los pueblos indígenas se puede observar lo profundo de esta conexión, como por ejemplo:

En el pueblo Kiliwa<sup>26</sup>, en medio del caos de la noche perpetua, llegó de donde todo es cóncavo y amarillo Meltí ipá jalá (coyote-gente-luna), cargando su gran bastón, tenía luz propia, y en su soledad creó

26 Pueblo indígena de Baja California al norte de México. Del tronco Yumano-cochimi, autodenominados Ko'lew "hombre cazador", "gente como nosotros". Los kiliwas fueron los únicos pobladores originarios de Baja California que nunca aceptaron someterse a las actividades de los misioneros. Desplazados de su territorio original, después de la Guerra de Independencia, se caracterizaron por su lucha constante en contra del despojo de su territorio. Actualmente sólo poseen 910 hectáreas, constituidos en el ejido Arroyo de León, y representan una población de 100 habitantes, sólo 5 hablantes del idioma Kiliwa. La discriminación y la emigración por motivos socioeconómicos son las principales causas para la desaparición del pueblo Kiliwa. Una teoría apunta también al consumo de la "palmilla", un supuesto anticonceptivo natural, lo que ha provocado el descenso del índice de natalidad de los kiliwas (véase Luna, X., Reyes, J.L., y Bravo, C., 2006:12-13).

primero los colores del universo, rojo el norte, amarillo el sur, negro el oeste, un profundo mar, el este blanco, un marecito en calma, era aún un mundo desfondado, puso un centro arriba azul y un centro debajo de color amate y le llamó “tierra para la gente divina”, creó a los cuatro primeros hombres quienes se ayuntaron con los cuatro primeros animales creados venado, pez, codorniz y gato, dando origen a los cuatro clanes de los kiliwa (Garduño, 2010:1-12).

Los triquis<sup>27</sup> reconocen su origen de dos hermanos gemelos, Ñá’anj guí (el Sol) y Ñá’anj ahui (la Luna). “El origen del pueblo Triqui está inscrito en un relato que hace alusión a dos grupos que se asentaron en las tierras bajas y altas, respectivamente. Al frente de estos grupos había un hombre y una mujer, quienes posteriormente fundaron las dos principales estructuras clánicas del pueblo Triqui, conocidas actualmente como los asentamientos de Copala y Chicahuaxtla. El mito de fundación resalta el poder sobrenatural del Rayo, cuyo Dios (Ñá’anj du’ui) remite tanto a la fundación del pueblo como al poder que tiene para evaluar el comportamiento ético entre los individuos” (Lewin y Sandóval, 2007:16).

Entre los kunas o gunas<sup>28</sup>, dos fuerzas creadoras, Baba y Nana, crean de la nada y obscuridad todo lo que se ve, crean a Nabwana (madre madura), la Madre Tierra, madre de todo de los que están y de los que llegarán. La fuerza del relato se centra en la creación de la Madre Tierra, no en la del hombre. Tiñe con los colores de su creación a la Madre Tierra de los colores rojo, azul, amarillo, verde (Wagua, 2011:17ff).

Entre los teenek,<sup>29</sup> “se cree que todo lo que está sobre la tierra tiene un espíritu y que la tierra es un organismo vivo que respira y tiene capacidad de sentir. La tierra es valorizada en primer lugar porque posee una capacidad infinita de dar fruto; por eso, con ayuda del tiempo, la Madre Tierra se transforma en dueña del lugar; fuente de todas las formas vivas...” (Gallardo, 2004:10).

En estas concepciones indígenas, el hombre se concibe como parte del todo, y con esta visión define sus propias formas de hacer gobierno, comunidad y persona.

## 2. PERSONA, COMUNIDAD Y GOBIERNO

En su cosmovisión, el hombre, el individuo, es concebido como parte de la comunidad y de su territorio; es parte integrante y depende de ella así como su bienestar o malestar se deriva del bienestar o malestar de la comunidad. Se establece una relación simbiótica con el cuerpo natural y social, todo se relaciona, se influye mutuamente, y esto determina la forma de participación en la comunidad, la forma de gobernar y el papel del gobernante.

La participación individual es determinante para la formación de la comunidad. En la región de la Sierra Norte Oaxaqueña, se acuñó un término que define este modo de vida en las poblaciones indígenas: communalidad. Esto fue propuesto por dos intelectuales indígenas: Floriberto Díaz (mixe) y Jaime Martínez Luna (zapoteco). Se sintetiza como:

“La communalidad indica la voluntad individual de ser colectividad y se distingue por la reiteración cíclica, cotidiana y obligatoria de esta voluntad por medio de la participación en las actividades de

27 Pueblo indígena del Estado de Oaxaca, México. Del tronco Otomangue, el pueblo Triqui habita en el Noroeste del Estado de Oaxaca. Se han caracterizado por los conflictos sociales y políticos, la violencia y la persistente lucha por la defensa de su territorio. Tiene poco más de 25 mil habitantes; se destaca su fortaleza lingüística (Lewin, Sandoval, F., 2007:5-7).

28 Pueblo indígena de Panamá. En Panamá, la Comarca Kuna Yala tiene una superficie de 3260 km<sup>2</sup>, configurando un corredor de 226 km de largo, con casi 400 islas. Los titulares de este territorio son 49 comunidades, conformadas por 60.000 personas que prácticamente en su totalidad pertenecen al pueblo Kuna. La Comarca fue creada en 1938, y el Estado reconoce su autonomía indígena desde 1953, año en que se establece el Congreso General Kuna como autoridad política y administrativa (véase Dumoulin Kervan y Gros, 2010:235-279).

29 Los huastecos de San Luis Potosí (teenek) son un grupo maya que se distribuye actualmente en una franja que se extiende por el norte de Veracruz desde la sierra del Otontepec, cruza por Tantoyuca y continúa por el noreste del Estado de San Luis Potosí. Éste se encuentra dividido en 58 municipios, los cuales se agrupan en cuatro regiones geográficas; una de ellas es la Huasteca. Aquí conviven teenek, nahuas, pames y mestizos. Se autodenominaban tohuyome, que significa “nuestro prójimo”. Finalmente, *teenek* significa “los que viven en el campo, con su lengua, y comparten ‘la costumbre’” (Gallardo, 2004:5-6).

poder, trabajo, fiesta y relación con el territorio. La organización para la expresión de tal voluntad colectivista, está firmemente cimentada en un denso tejido social comunitario y regional, constituido por las múltiples (y costosas) relaciones festivas y alianzas de parentesco consanguíneo y ritual, así como el intercambio recíproco de bienes" (Martínez, 2003:9).

Se definen como elementos fundamentales dentro de la vida comunal la fiesta, el territorio, el trabajo colectivo y el sistema de autoridad, donde la afirmación individual de su participación se expone a través de la aportación de su trabajo a la comunidad y de la responsabilidad en diferentes sistemas de cargos. Éstos deben ser voluntarios y sin remuneración, de carácter obligatorio si se quiere pertenecer a la comunidad. Al cumplir con todas estas responsabilidades se gana el derecho a la pertenencia a la comunidad. El no participar equivale a renunciar a la voluntad de seguir siendo comunidad. Dejar de participar produce impactos profundos en la identidad.

La aportación al trabajo voluntario y no remunerado a la comunidad es una constante que se observa en diferentes formas de colaboración dentro de la vida comunitaria. Todo esto constituye un complejo sistema de reciprocidad. Es la trama del tejido social comunitario lo que diferencia de manera sustantiva al mundo indígena.

Los pueblos indígenas tienen en su estructura de organización comunitaria instituciones que regulan las formas de colaboración y apoyo entre comunidades y entre los miembros de la comunidad de acuerdo a situaciones específicas. En Oaxaca, por ejemplo, destacan al menos tres formas de colaboración y ayuda mutua: el Tequio, la Guelaguetza y la Gozona. En términos del servicio público para la administración de la comunidad se considera el sistema de cargos.

El Tequio es la colaboración de los ciudadanos, realizando obras de beneficio para su comunidad, como la construcción de caminos, pozos, edificios públicos, obras de conservación y cuidado del territorio, entre otros, sin percibir ningún ingreso económico. Muchas de las obras de infraestructura pública en las comunidades indígenas se realizan con el uso de esta institución. Cuando se decide aportar Tequio para alguna actividad, es por acuerdo de la asamblea comunitaria. El no cumplir con ello, puede tener como consecuencia sanciones económicas, la restricción de derechos como ciudadano y, en casos extremos, puede provocar la expulsión de la comunidad.

La Gozona es otra forma de ayuda mutua. Igual que el Tequio, no genera ingresos económicos para el que aporta su fuerza de trabajo. Este sistema se usa entre los integrantes de la comunidad para colaborar en el arreglo de la casa del vecino. Con trabajo se ayuda a cumplir o a salir de algún compromiso contraído. La aportación puede ser en especie o de manera económica; normalmente se da entre los miembros de la comunidad. Los beneficiarios llevan un registro de la forma de apoyo para corresponder de la misma forma a quienes los han apoyado. Los aportantes pueden solicitar la correspondencia si es necesario. Muchas familias lo ven también como una forma de ahorro para afrontar algunos compromisos posteriores, ya que el apoyo es de manera obligada y recíproca.

La Guelaguetza es una forma de colaboración entre las comunidades o entre los integrantes de la comunidad. Se utiliza normalmente para el desarrollo de eventos festivos, donde se involucran apoyos en especie, económicos o de trabajo. Los beneficiarios llevan un registro del apoyo recibido para corresponder, en su momento, de la misma forma a quienes los apoyaron.

Entre los mapuches, pueblo indígena del sur de Chile, se practica el Rukan, que "es la construcción de una vivienda mapuche donde participan los líderes religiosos dando orientaciones y además participa la comunidad, ya sea prestando servicios a sus hermanos, generando de esta manera alianzas futuras" (Galicia et al., 2013:42).

La organización para este tipo de reciprocidad se realiza a través de estructuras comunitarias como las mayordomías, cofradías o comités.

Otra forma de aportar trabajo a la vida comunitaria, es con la participación en el Sistema de Cargos, de acuerdo o los usos y costumbres o al derecho consuetudinario. En éste, quien asume algún cargo, participa como representante de la comunidad y es responsable del cuidado del pueblo. El ejercicio político no es causa para buscar el beneficio propio e individual; esto no es admisible en el sistema de usos y costumbres. Es una forma de servir al pueblo, de buscar el bien común. Por supuesto que no está exento de los riesgos de corrupción, pero ésta tiene menos posibilidades en un sistema en el que el servicio al pueblo es altamente valorado. Si se, uno se roba a sí mismo; el servicio es sacrificio, ofrenda de tiempo y recursos, y toda la familia nuclear y extensa está implicada. Es un honor al que hay que corresponder responsablemente; es el camino para llegar a ser gente de respeto, caracterizado como principal o notable en la comunidad.

El Departamento de Totonicapán se encuentra situado en la región Sur-Occidental de Guatemala, asiento del pueblo Maya-Quiche, en él que el Sistema de Cargos “se denomina como K’axcol (cargo), y hace referencia al hecho de que es un trabajo duro y quien lo ocupa no deviene salario y ningún tipo de reconocimiento económico; la familia es quien mantiene al miembro en servicio porque se dedica a tiempo completo a sus funciones” (Galicia et al., 2013:63).

En este sistema se consideran todos los servicios a la comunidad, a través de los comités específicos para alguna obra, actividad o campaña, como integrante o promotor de alguna expresión cultural de la comunidad como la banda de música o grupo de danza.

Con las nuevas estrategias del gobierno para abatir la pobreza, otorgando recursos económicos de manera directa, algunos pueblos consideran que se abre una puerta a la corrupción de este sistema y a la manipulación política. Sugieren la importancia de realizar una evaluación sobre su impacto en estas estructuras comunitarias de apoyo y ayuda mutua.

En el Sistema de Cargos, tanto el representante como sus representados, tienen las mismas obligaciones y los mismos derechos; en otras palabras, todos tienen las mismas posibilidades de acceder a los espacios de representación y poder en la comunidad en condiciones de igualdad.

Ante las mismas obligaciones y derechos se puede presumir justicia, justicia e igualdad, como principios fundamentales para la democracia.

Entre los pueblos indígenas, el símbolo usado para delegar y facultar la autoridad y su ejercicio, es la llamada “vara de mando”, generalmente adornada por listones de colores. La ceremonia de entrega se realiza a través de diversos rituales y discursos para establecer el papel y calidad del ejercicio de autoridad.

En el caso del pueblo Mixteco<sup>30</sup>, a la entrega de la vara de mando a la nueva autoridad o *taadé’endo*, “él que va a guiar al pueblo, él que va a ser su cabeza, él que va a ser el Padre y la Madre, él que recibe el Mando” (Cordero, 2001:14), se pronuncia el siguiente discurso:

*“Recibe la vara de mando y grávate en tu cara y en tu corazón, que esta vara será tu cabeza, será tu ser, será quien te lleve por delante, en ella creerás. Ella es el símbolo del permiso dado por el pueblo para conducirlo.*

*Que no se meta, ni en tu cara ni en tu corazón, que tú eres superior. Sé humilde, no cambies tu forma de sentir, de pensar ni de actuar, porque ya la tienes en tus manos. No empieces a creer en tu persona, que tú decides todo.*

*No pierdas el respeto del pueblo.*

<sup>30</sup> El pueblo Mixteco es el tercer pueblo indígena más grande de México. Se autodenominan *Ñuu savi*, lo que significa “pueblo de la lluvia”. Abarca el noroeste del estado de Oaxaca, el extremo sur del estado de Puebla y una franja en el oriente del estado de Guerrero (Mindek, 2003:5-6). De acuerdo al censo INEGI (2010:59), hay 494,454 hablantes del mixteco.

*Si tú como autoridad te comportas mal, el pueblo te pedirá cuentas por no haber actuado con la rectitud que esta vara representa, y el pueblo podrá retirártela si no sabes sostenerla en tus manos con dignidad y respeto" (Cordero 2001:14).*

En el mismo discurso se alienta a la comunidad a no olvidar que tienen obligaciones con sus autoridades, y establecen la corresponsabilidad en la búsqueda del bien común.

*“¿Quién nos engrandecerá si no nosotros mismos?  
¿Y quién nos va a representar si no ellos?  
¿Y quién los va a ayudar en los trabajos si no los hijos del pueblo?  
¿Y quién intercederá por nosotros si no ellos?” (Ortiz, 2006:93).*

La autoridad saliente entrega el bastón al concluir su mandato, pronunciando las siguientes palabras, si se cumplió con responsabilidad el cargo:

*“Despídate del Municipio en donde estuviste sirviendo, como esta vara de mando que es tan derecha, así fue tu servicio en el pueblo, no se desvió, no se inclinó para ningún lado, no se torció, tu mente fue derecha para hacer justicia, nunca se inclinó mal” (Ortiz, 2008:7).*

Al asumir un cargo, en el pueblo Yaqui<sup>31</sup> se realiza el siguiente juramento:

*“Para ti no habrá ya sol  
Para ti no habrá ya muerte  
Para ti no habrá ya dolor  
Para ti no habrá ya calor  
Ni sed, ni hambre, ni lluvia  
Ni aire, ni enfermedades, ni familia  
Nada podrá atemorizarte  
Todo ha concluido para ti excepto una cosa:  
el cumplimiento del deber en el puesto que se te designe,  
ahí quedarás por la defensa de tu nación  
de tu puesto, de tu raza, de tus costumbres, de tu religión.  
¿Juras cumplir con el mandato divino?”<sup>32</sup>*

Un aspecto importante a resaltar, es el adorno del bastón de mando. Generalmente se le adorna con listones de colores que coinciden con los colores de la creación de los pueblos. Esto refuerza su significado simbólico. Los más usados son los colores amarillo, rojo, verde y azul. El amarillo significa luz, iluminación, guía, claridad; el rojo fraternidad, de ahí el llamarse hermano y hermana, tío o tía, sin distingos, sólo respetando la edad, conformándose como una gran familia, como una gran comunidad, de la casa mundo. El verde significa esperanza y vida, permanencia, reproducción, continuidad.

<sup>31</sup> Los yaquis autonombrados “yoreme”, que significa “hombre” o “persona”, se ubican al sureste del Estado de Sonora, México, en los municipios de Guaymas, Bácum, Cajeme y Empalme. Los ocho pueblos tradicionales son, de sur a norte: Loma de Guamúchil, Loma de Bácum, Tórím, Vicam, Pótam, Ráhum, Huirivis y Belem. Vicam se ha constituido en el centro político del grupo y lugar de encuentro de las autoridades tradicionales de los ocho pueblos (véase CDI, 2009). Son protagonistas de una larga lucha por conservar su territorio tradicional (véase Moctezuma, 1996:5-6).

<sup>32</sup> Véase la página web de la Ciudad de Obregón, Sonora (<http://caje.me/historia/25-juramento-yaqui>).

### 3. SISTEMA NORMATIVO INTERNO

Un elemento que permite la realización del modo de vida comunal, es su marco normativo interno. Es el sistema de normas, hábitos, principios morales y valores que rige el comportamiento de los miembros de la comunidad en su relación con sus semejantes, consigo mismos y la naturaleza. Normalmente las comunidades indígenas se estructuran y definen a partir de su sistema de creencias y sus explicaciones cosmogónicas; su transgresión es sancionada con la realización de actos que procuran la reintegración del trasgresor a la vida comunal.

Se destacan los valores que norman la relación con otros integrantes de la comunidad, con parientes, vecinos y compañeros. En particular se destaca el respeto a las personas mayores, la solidaridad con sus semejantes, al cuidado de los niños y enfermos.

En lo individual se destaca el valor de la palabra y el respeto a los compromisos contraídos, la dedicación al trabajo y la religiosidad, lo que debe reflejarse en la acción/actitud del servicio a la comunidad como el cumplimiento, dedicación y responsabilidad en el desempeño de los cargos comunitarios encomendados. De los cargos y servicios desempeñados y prestados a la comunidad, se lleva un registro por cada uno de los miembros. Por lo general los cargos civiles van aparejados pero no mezclados con los religiosos.

Respeto, cuidado y veneración son los valores en relación a la tierra y el medio natural, considerando que en la cosmovisión indígena el hombre es parte integral de la naturaleza y de la tierra; de ella depende la vida y la existencia. La tierra es considerada como fuente de vida y madre de todo, por lo que cualquier violación o trasgresión, puede derivar en desatar fuerzas desconocidas que pueden provocar daños. Esta concepción ha ayudado a desarrollar un fuerte sentido de protección del medio ambiente natural.

### 4. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha mostrado la estrecha relación que mantienen los pueblos indígenas con su entorno y los valores que los rigen, valores muy similares a los del pluralismo y el humanismo. El modelo epistemológico pluralista se sustenta en la tesis de que la realidad puede ser conocida e interpretada de múltiples maneras. En el plano teórico, con el principio de que las diversas visiones son legítimas para el grupo que las produce y difunde, todas son válidas. En el terreno ético, se basa en la idea de que no hay normas morales de validez universal para juzgar como correctos o incorrectos a los comportamientos de los distintos grupos sociales.

En este contexto, resulta de vital importancia promover el pensamiento crítico y la reflexión sobre los valores, principios y objetivos que orientan a la KAS: los del cristianismo. Sin duda éstos proporcionan fundamentos político-filosóficos para la construcción de un esquema conceptual en favor de la pluralidad de cosmovisiones y la dignidad de los seres humanos. La visión indígena encuentra y encontrará, en la medida que conozca el pensamiento ético del cristianismo, la misma orientación hacia el bien común, entendido como el bien de todos, la mejor manera de satisfacer los intereses individuales y colectivos, el respeto a la vida y a su entorno, etc. No se trata de una búsqueda ociosa de un sincretismo, sino del interés de identificar los términos comunes que permitan construir una alternativa a la participación política de los pueblos indígenas.

En este esfuerzo de buscar la propia identidad, la filosofía ocupará un lugar central porque la ética comienza cuando se busca un fundamento de validez en la argumentación racional, más aún si se trata de construir una doctrina política que identifique y otorgue unidad a los simpatizantes de la democracia cristiana entorno a los pueblos indígenas.

En la democracia pluralista los protagonistas son los individuos y las entidades sociales, no sólo porque pueden elegir y disfrutar libremente de su cultura, sino porque esta misma situación les proporciona las

herramientas necesarias para enfrentar las dificultades de la vida y, por ello, permite crear las condiciones indispensables para que puedan participar responsablemente y tomar decisiones de interés público. En democracia, el ciudadano no es simplemente un espectador o participante cautivo del proceso electoral, sino su actividad es mucho más amplia abarcando todos los ámbitos de la esfera pública. De hecho, el poder del ciudadano y la comunidad interactúan y se conjugan en el contexto de una cultura específica para promover sus intereses, al tiempo que reconocen, respetan y valoran otros intereses, tan legítimos como los suyos. Así, la diversidad se convierte en el núcleo de la democracia.

Esto es lo que en la actualidad debe subrayarse: el ciudadano y la comunidad son más que entes gobernados; su papel no se limita al voto. Son sujetos con derechos para poder elegir su estilo de vida y formas de desarrollo, lo cual es crucial para la formación y vigencia de una democracia pluralista.

En suma, de acuerdo con la teoría política de Norberto Bobbio, Giovanni Sartori, Robert Dahl, Luis Villoro<sup>33</sup>, entre otros, para que exista la democracia pluralista deben existir al menos las siguientes condiciones:

- Elecciones libres y transparentes
- Igualdad de derechos para todos los ciudadanos
- Libertad para elegir la cultura, las formas de organización comunitaria y los estilos de desarrollo
- Fomento de las capacidades creativas de ciudadanos y comunidades
- Aceptación y respeto a los derechos e intereses de las minorías étnicas, lingüísticas y culturales
- Instituciones públicas flexibles, eficientes y transparentes
- Todos deben estar sujetos al imperio de la Ley. Los gobernantes son los primeros que deben cumplir este mandato

Lo anterior es fundamental para:

- cumplir con la convivencia pacífica
- que los conflictos se resuelvan en forma civilizada
- promover el desarrollo centrado en las personas
- obtener mayor grado de consenso social que legitime al Estado.

Con valores tales como el respeto a la dignidad de la persona humana, la solidaridad, el bien común, la subsidiariedad, el cuidado del medio ambiente, se ha logrado perfeccionar la base de la conformación y el desarrollo de las sociedades y comunidades indígenas, y no necesariamente a partir de la incorporación de la visión cristiana. Por lo tanto sería posible confirmar el hecho de que el principio divino es y existe de manera universal en una búsqueda guiada desde lo más profundo de la naturaleza humana.

Esta visión se proyecta desde la visión indígena holística en su concepción integral como parte del mundo y del cosmos. Se caracteriza la relación de interdependencia e interrelación con los otros seres de la creación, a quienes se los percibe como hermanos e iguales.

33 Véase Bobbio, N., 1986: *El futuro de la democracia*. México: FCE; Dahl, R., 1993: *La poliarquía*. México: Rei; Sartori, G., 2001: *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus; Villoro, L., 1997: *El poder y el valor*. México: El Colegio Nacional de México.

## BIBLIOGRAFIA

- Bobbio, N., 1986:** *El futuro de la democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2009:** *Yaquis, Yoreme*. Retraído el 27 de marzo de 2015 de: [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=617:-yaquis-yoreme&catid=54:monografias-de-los-pueblos-indigenas&Itemid=62](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=617:-yaquis-yoreme&catid=54:monografias-de-los-pueblos-indigenas&Itemid=62).
- CNN, 2015:** *Mujeres indígenas necesitamos llegar a espacios de poder: Hermelinda Tiburcio y Margarita Cruz en CNN*. Recuperado el 27 de febrero de 2015 de <http://aristeguinoticias.com/2602/mexico/mujeres-indigenas-necesitamos-llegar-a-espacios-de-toma-de-decisiones-hermelinda-en-cnn/>.
- Cordero Avendaño, C., 2001:** *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*. Oaxaca: IEE.
- Dahl, R., 1993:** *La poliarquía*. México: Rei.
- Dumoulin Kervan, D., Gros, C., 2010:** “Conflictos de inversiones en territorios indígenas: el turismo en la Comarca Kuna Yala de Panamá”, en Gros, Christian y Foyer, Jean (eds.): *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*. Lima / Quito / México: IFEA/FLACSO/CEMCA, pp. 235-279.
- Galicia, G. et al., 2013:** “Chile. Participación y organización del pueblo mapuche”, en Cajás, Beatriz y Heins, Claudia (eds.): *Ejemplos de política tradicional indígena de América Latina*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer, pp. 39-48.
- Galicia, G. et al., 2013:** “Guatemala. Estructura y organización política interna en las comunidades indígenas del departamento de Totonicapán”, en Cajás, Beatriz y Heins, Claudia (eds.): *Ejemplos de política tradicional indígena de América Latina*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer, pp. 60-66.
- Gallardo Arias, P., 2004:** *Huastecos de San Luis Potosí, Pueblos Indígenas del México contemporáneo*. México: CDI-PNUD.
- Garduño, L.E., 2010:** *¡Y el mundo se hizo así!* Ciudad de México: Códice K.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2010:** *Principales resultados del Censo de población y vivienda 2010*. Recuperado el 27 de marzo de 2015 de: [http://www.inegi.gob.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi\\_result/cpv2010\\_principales\\_resultadosVI.pdf](http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosVI.pdf).
- Lewin Fischer, P., Sandoval Cruz, F., 2007:** *Triquis. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México, D.F: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Luna, X., Reyes, J.L., y Bravo, C., 2006:** *Lenguas Indígenas en Riesgo: Kiliwa. Cantos de Trinidad Ochurte*. México, D.F: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Martínez Luna, J., 2003:** *Comunalidad y desarrollo*. México: DGCPI-CONACULTA.
- Mindek, D., 2003:** *Mixtecos, pueblos indígenas del México contemporáneo*. México, D.F: CDI-PNUD.
- Moctezuma Zamarrón, J.L, 2007:** *Yaquis. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México D.F.: CDI.
- Montiel, E., 2000:** *El humanismo americano*. Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Naciones Unidas, 2007:** *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Nueva York: Naciones Unidas.

**Ortiz Castro, I., 2006:** *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*. Oaxaca de Juárez: CN-CA-DGCP/Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca.

**Ortiz Castro, I., 2008:** *Vara de mando, autoridad y gobierno en la filosofía mixteca de la communalidad. Conferencia dictada en el Centro Universitario Luis Donaldo Colosio*. Retraído el 15 de Febrero de 2015 de <http://caje.me/historia/25-juramento-yaqui>.

**Sartori, G., 2001:** *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.

**UNICEF, 2010:** *Los pueblos indígenas en América Latina*. Recuperado el 27 de Marzo de 2015 de: [http://www.unicef.org/lac/pueblos\\_indigenas.pdf](http://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf).

**Villoro, L., 1997:** *El poder y el valor*. México: El Colegio Nacional de México.

**Wagua, A., 2011:** *En defensa de la vida y la armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala* (2da edición). Panamá: Sibauste ,S.A.



PROGRAMA REGIONAL DE  
“PARTICIPACIÓN POLÍTICA INDÍGENA”  
EN AMÉRICA LATINA