

# **willakuy** Política, Cultura y Arte

## ***Resistencias y Afirmaciones Indígenas***

**“Espiritual y políticamente,  
nunca nos hemos rendido”**

Jonathon Maza Kute

**A 100 años de la Revolución Dule**

Kiñapiler Johnson González



**“Las comunidades siguen  
haciendo gestión territorial”**

Entrevista a Marlene Castillo Fernández

**“Tenemos las bases para fundar  
un nuevo orden civilizatorio”**

Conversatorio con jóvenes indígenas

# willakuy

Editado por	Willakuy
Director	Hugo Chacón Málaga
Comité Directivo	Isabel María Álvarez - Argentina Elena Castañón Canals - México Luis Chávez Cabello Jorge Ventocilla - Panamá William Zabarburu
Colaboradores	Ana María Gálvez - Perú Nathy Chacón - Ecuador Sandra Ochoa - Bolivia Francisco de Parres - México Edith Pérez O. - Perú Juan Bello Domínguez - México Windsor Torrico - Bolivia Ciro Cornejo - Perú
Diseño y diagramación	Paolo Condezo Cáceres
Fotografía de Caratula	Autor desconocido
Email	contacto@willakuy.org.pe
Teléfono	+51 996 314 899
Redes Sociales	  
Nota del Editor	Las opiniones y testimonios en los artículos y entrevistas son responsabilidad de los autores y entrevistados.

\* Editado en el Perú

\*\* La publicación de este número ha sido posible por la generosa contribución de donantes que han preferido el anonimato. ¡Urpillay Sonqollay!

## ÍNDICE

3	<b>Resistencias y afirmaciones indígenas</b>
13	<b>“Espiritual y políticamente, nunca nos hemos rendido”</b> Entrevista a Jonathon Maza Kute
16	<b>Weichan mapuche en el Estallido social del 2019 en Chile</b> María Cristina Huenchuleo Vargas
20	<b>A 100 años de la Revolución Dule</b> Kiñapiler Johnson González
28	<b>“Las Comunidades siguen haciendo gestión territorial”</b> Entrevista a Marlene Castillo Fernández
38	<b>“Tenemos las bases para fundar un nuevo orden civilizatorio”</b> Conversatorio con jóvenes indígenas
52	<b>Máxima resistencia</b> Isabel María Álvarez
54	<b>“Nuestra apuesta es por la descolonización”</b> Entrevista a Vicente Alanoca
58	<b>Más allá del Suma Qamaña</b> Froilán Laime Ajacopa
77	<b>Descolonizar los proyectos de emancipación</b> Alfredo Gómez Muller
80	<b>El cuidado de los suelos, las aguas y la soberanía alimentaria... ¡son una gran Resistencia!</b> Elena Castañón Canals
91	<b>El Nepohualtzintzin: matemática ancestral mexicana como forma de existencia y resistencia intelectual</b> Sara Rocío Ruiz Galicia y Carlos Carrillo Suárez
97	<b>La ontología política de Gamaniel Churata</b> Víctor Cartagena
102	<b>Abya Yala, no debería ser el único nombre</b> Sayariy Paucarr



# Resistencias y afirmaciones indígenas

## Sobre el título

El significado del término Resistencia no es el mismo para todos los pueblos del mundo. Para nosotros, es defensa de tres principios fundamentales: territorio, lengua y cultura. Todo acto de rebeldía y de rechazo al poder establecido e impuesto, por la razón de las armas y que se prolonga afectando el desarrollo de nuestras comunidades, se sitúa en la defensa de los componentes señalados.

Resistir es ser intransigentes con cualquier acto o palabra que contenga formas de dominación y propósitos de marginación, cuando no de exterminio. Es procesar un profundo rechazo a toda presencia y acción colonial o neo colonial.

Para otras sociedades, en especial la Occidental, el término Resistencia no significa enfrentar la reducción de territorios: los tienen asegurados y en expansión siempre; las lenguas que usan se imponen e impiden el uso de otras distintas; su cultura anula y avasalla creando en las mentes dominadas la creencia de hallarse frente a la única forma de comprender y organizar la vida. Tienen el monopolio de la tecnología militar que usan profesionales de la guerra sin respetar fronteras ni normas internacionales. Se distinguen por tener modelos universalmente aceptados de arte y criterios que califican la belleza, como la primacía en los modos de vestir y formas educativas. Tampoco han tenido que luchar por defender formas religiosas, porque las suyas se consideran únicas y verdaderas y estigmatizan a otras realidades sacras como paganas y sacrílegas. La cultura Occidental nunca se ha visto en riesgo de ser considerada “un problema” para una cultura dominante.

## **Resistir significa enfrentar al ordenamiento jurídico que nos impide existir como comunidades diferenciadas y como miembros de pleno derecho en entidades sociales más amplias.**

Para el espacio indígena el término Resistencia es sinónimo de compromiso con algo que debiera ser muy sencillo de preservar: la supervivencia como cultura autónoma, la continuidad de nuestras lenguas y del uso de territorios sagrados, sin olvidar que todos los elementos que componen esta realidad están comprendidos en el ámbito de la humanidad. Es geografía que nos permite asociarnos con ella en procesos productivos diferenciados de otros que tienen, como único fin, el lucro y la depredación de la naturaleza.

La Resistencia ha sido tenaz, violenta por necesidades defensivas, pero pacífica cuando hemos podido usar los resquicios legales permitidos y la experiencia que nos da nuestra práctica de milenios.

La Resistencia ha sido eficaz, lo que explica que ahora, los pueblos indígenas seamos cincuenta millones de personas en nuestro continente y, cerca de quinientos millones en el mundo entero. Lo decimos con orgullo: Kachkaniraqmi, seguimos siendo, aún somos, todavía existimos.

Las acciones de exterminio físico no han desaparecido, permanecen en estado latente, listas para actuar sobre nosotros en cualquier oportunidad. Es cierto que están debilitados sus argumentos jurídicos y carecen de la fuerza estatal que tuvieron; pero han persistido otras formas de opresión y marginación: usurpación persistente de territorios, depredación de nuestras geografías, acoso a lenguas, música, vestidos, desapariciones de líderes y lideresas. También nos desgasta el uso indiscriminado e inconsulto de nuestras expresiones culturales usadas para la afirmación y expansión de las culturas opresoras y la multiplicación de sus ganancias.

La Resistencia ha sido y es, una lucha contra numerosas expresiones de la muerte. Ninguna nos es extraña. A todas hemos vencido o neutralizado. Son razones que nos hacen ser optimistas para continuar resistiendo, hasta que los mundos opresores dejen de actuar y reconozcan que la humanidad sin diversidad equivaldría a una monocorde y estéril realidad.

Vemos a diario un adversario tenaz que no cambia sus métodos ni propósitos. Es fuerte detrás de sus armas y con el poder que le otorga la propiedad de los sistemas productivos y de los medios de comunicación. Su propósito es imponer el dominio de una sola cultura, de un solo dios y de una sola lengua. Es tan fuerte y potente este propósito que pocos se libran de su influencia; vastas comunidades de hermanas y hermanos se han aculturado por la eficacia de sus políticas.

Sus medios son vastos y sus métodos inagotables, pero es conveniente referirnos a una forma de acción que ha sido muy eficaz y destructora para nosotros: el mestizaje. Esta es una acción que tiene siglos. Oficialmente y como política de Estado en el Perú, el mestizaje nace en el siglo XX. ¿Qué significa en palabras sencillas el mestizaje? Desear que, las tres mil variedades de papa que hemos desarrollado y preservado se llamen de una sola forma: patatas. Y con ello hacer innecesario el uso de las lenguas ancestrales que reconocen el nombre de cada variedad. Pretenden que los cientos de colores que tiene el maíz y las decenas



de ajíes y variadas especies tengan un solo nombre. Exterminan las variedades zoológicas orientando el desarrollo de esta actividad productiva a la supervivencia de una o unas pocas variedades domésticas que no son nativas. Es también la política que pretende que se extingan las bailarinas y bailarines de La Chonguinada, Las Pallas de Corongo, el Huaylas y, que abandonemos la Danza del Orgullo Shipibo. La aporía del mestizaje ya ha generado la pérdida de cientos de lenguas y con ellas, la pérdida de mundos irrecuperables que hubieran sido de mucha utilidad para toda la humanidad.

Es esta realidad la que debemos Resistir hasta lograr que aprendan a respetar nuestras culturas y, con ello, las variedades genéticas, la diversidad de idiomas, música y vestidos, la preservación de bibliotecas de medicina y sabiduría en nuestras mentes. Nos quieren a todos semejantes, a imitación, de los seres que aparecen en las novelas de George Orwell. Con toda su ciencia a cuestas, ignoran que un mundo sin diversidad está condenado a la extinción.

Llama la atención esta obsesión por la uniformidad. La incapacidad para crear humanidad desde la soledad de su cultura basada en la individualidad, solo diferenciada en la voracidad desplegada en la búsqueda de bienes materiales. Su virtud más destacada es el haber transformado todo adelanto científico en tecnología militar, que ahora le otorga el dominio mundial. Debemos de subrayar y hacer evidente que, la mayoría del acervo cultural del país y que es mostrada con cinismo como propia -afirmación válida también para otros territorios del continente-, es extraído de nosotros, de nuestros colores, tejidos, cerámica, melodías, narraciones. Y de nosotros depende que la diversidad se imponga y derrote la gris realidad que rodea a las sociedades donde el individualismo y la pobreza campean.

Para alcanzar los objetivos que se ha propuesto y propone la Resistencia, necesitamos del término Afirmación, con el que formula un Yanantin, creando dualidad, pareja. Resistencia y Afirmación son términos recíprocos y complementarios. Ambos tienen que existir al mismo tiempo y coincidir en el mismo espacio.

Necesitamos impulsar y fortalecer la Afirmación, requerimos que cada acción resistente procree firmeza, edifique, construya. Necesitamos de redes de Afirmación, de tejido social indígena: que cada gesto de lucha y cada acción de rebeldía no se diluya como acción intrascendente, sino que se haga permanente.

Lo más urgente y necesario es la Afirmación de nuestros territorios, lenguas y culturas. En este último apartado nos interpela la identidad. Necesitamos saber quiénes somos y qué representamos. Reconocemos como indígenas, revestir el término de dignidad y permanencia. Si algunas comunidades persiguen o usan identidades más avanzadas, debemos apoyarlas y seguirlas; son hermanas y hermanos guías. Son los pocras, wancas, paucartambos, aimaras, wampis, ashaninkas, quechuas, otavalos, mapuches, guaraníes, aztecas, mayas, y miles más, que han trascendido el vocablo indígena para alcanzar un estadio superior de identidad. Su Afirmación es mayor. Hay

quienes se denominan indígenas y se hallan en el proceso de reconstrucción de su identidad. Hay términos alternativos, y es necesario que los haya, aquí nadie tiene el monopolio de la verdad y de la sabiduría; pero ningún término debe separarnos. Lo importante es reunirse en la lucha, en la acción concreta, en el trabajo de Resistencia y Afirmación.

Sobre estos temas prioritarios se encuentra otro, aún más importante, que contiene a los demás: la Cuestión Nacional. Decidir el camino que seguirá nuestro país en un futuro a largo plazo.

### La Cuestión Nacional

La Cuestión Nacional es un término que anexa, integra y ordena los temas que debemos resolver. Es un epígrafe que, consideramos, aparece para nosotros con la rebelión de Tupac Amaru. Antes, no se había planteado el deseo ni la necesidad de construir un hogar que se diferencie del impuesto por los invasores.

Con Tupac Amaru se evidencia la necesidad de organizar una comunidad nacional inclusiva, dirigida, organizada por los herederos de nuestras comunidades ancestrales. Se trataba de un proyecto que no eximía a nadie y que daba cabida a los hijos e hijas de un pueblo que se recuperaba de la hecatombe de la invasión así como a otras colectividades nacidas en nuestro suelo. No obstante, la vesania que conservaba la dominación, se ofreció a los opresores un lugar en ese organismo social, excepto a la capa más alta de funcionarios civiles y militares españoles. Es claro que la dirección la conservaban Tupac Amaru y su pueblo. De esta gesta permanece la semilla sembrada; el ejemplo de una vida germinada en la comunidad y puesta al servicio de un proyecto comunal superior.

El proyecto social nacido de la supuesta Emancipación se edificó en torno a los españoles, criollos y mestizos, sin la participación de los dueños legítimos de este territorio. Nos separaron del esquema social. Ellos hicieron sociedad y nosotros permanecemos en la comunidad. Es una concepción que no ha variado en lo sustancial. Es evidente el error y el enorme daño que causó a los intereses de las múltiples culturas y etnias en nuestro territorio.



**En el proceso de Resistencia y Afirmación ningún espacio nos es ajeno. En organización, educación, economía y política se hallan los principales espacios para nuestro accionar.**



El marxismo, que aparece en los primeros años del siglo XX, plantea la Cuestión Nacional considerando que el internacionalismo proletario resolvería el nacionalismo pequeño burgués que se refugiaba detrás de fronteras nacionales, con la finalidad de defender los intereses de los propietarios de los medios de producción. Dos conocidas definiciones contenidas en el Manifiesto Comunista evidencian esta idea: “Los trabajadores no tienen patria” y “Las diferencias nacionales y los antagonismos entre los pueblos, se desvanecen cada día más”.

El tono de estos postulados fueron asimilados por Mariátegui, no obstante su cultivada independencia de los ortodoxos postulados marxistas. Las ideas en torno a este tema, formuladas por Mariátegui con la colaboración de Hugo Pesce, Julio Portocarrero y Martínez de la Torre, fueron llevadas por los dos primeros a la Conferencia Comunista de Buenos Aires en 1929. Los documentos: “El problema de las razas en América Latina” y “Punto de vista antiimperialista”, obviaron el tema de las nacionalidades, hecho que fue objetado por la mayoría de los asistentes a la reunión. Sabemos que las críticas de la Kominetern no se materializaron en ningún proyecto de construcción del socialismo. Fueron apreciaciones usadas, interesadamente, para criticar la autonomía de Mariátegui frente a la extrema ortodoxia del marxismo internacional.

Luego de este breve episodio no se desarrollaron otras visiones. Ni el APRA ni la débil burguesía conservadora esgrimieron tesis sobre un tema de tanta importancia. La razón es muy clara: no tuvieron la necesidad de pensar en ningún proyecto, actuaron en este proceso siguiendo los formatos que se asentaron en nuestro suelo con los primeros invasores. Las culturas nacionales no fueron un factor de desestabilización de ningún proyecto inficionado de colonialidad. Las etnias habían sido condicionadas a un largo período de desindigenización, impulsado y controlado por todas las fuerzas políticas nacionales.

El esquema societal impuesto explica, en gran medida, la debilidad del movimiento indígena en nuestro territorio. En el Perú se desindigenizó más que en Ecuador y Bolivia. El Partido Comunista del Perú, por el luminoso sendero de José Carlos Mariátegui, ejecutó el capítulo más reciente de las páginas de los manuales marxistas: el sometimiento, cuando no el exterminio, de los indígenas.

Frente a esta realidad, donde las fuerzas sociales y políticas en pugna tienen ya diseñado un rol explicado para las comunidades indígenas, ¿permanecemos en la observación y pasividad y esperamos que el tema lo resuelvan los actores de siempre? No, no es posible. Es necesario participar en estas definiciones porque nos involucran como colectivos sociales tanto como afectan nuestras realidades personales. Los indígenas estamos en condiciones de actuar decididamente en el debate y en las acciones de repercusión nacional. Para ello requerimos herramientas teóricas y práctica concreta. Del pasado no tenemos teoría escrita; conservamos memorias, patrimonio cultural y también mucha práctica. Hay que organizarla desde la realidad que nos toca vivir ahora.





El movimiento indígena tiene larga práctica. Conservamos vivo el recuerdo de todas las gestas coloniales y republicanas. Nunca fue necesario apelar a un tratado o a un texto para organizarnos y actuar. Cuando los movimientos contestatarios surgían en Europa y escribían acerca de utopías y ciudades del sol, aquí teníamos ya práctica rebelde acumulada: los Incas de Vilcabamba son un ejemplo. Las huestes tupamaristas se constituyeron en muy corto tiempo y sin la necesidad de ninguna orientación teórica escrita; bastó la herencia cultural, la sabiduría acumulada y la necesidad de desarrollar un proceso de liberación. El concepto de pueblo en armas persistió hasta aquellos días.

El primer paso ha sido abordado en los primeros puntos de este documento. Luego nos toca revertir la debilidad de las organizaciones indígenas, del movimiento indígena; activar desde las localidades pequeñas, los valles delimitados por las ramales de la cordillera y los ríos; las microrregiones y microcuencas llanas; las calles y los barrios urbanos. Son modos y criterios de organización de milenios y que nos son familiares. Y desde esos espacios organizar comunidades, debatir, difundir ideas, formar dirigentes.

### Estrategia y táctica

La primera acción estratégica es definir nuestra autonomía política, ideológica y programática de cualquier otra formación política. Nuestros intereses no pueden ser formulados por ninguna organización política ajena. Aunque resulte paradójico, nosotros sí estamos en capacidad de incluir a todos los estamentos en nuestra acción política y programática; tenemos esa capacidad de incluir y no separar. Somos nokanchis y noqayku. Otras representaciones sociales carecen de esa capacidad.

La anterior decisión va en correspondencia con la necesidad de ingresar a la acción política. En ningún otro escenario se deciden los destinos nacionales y no podemos estar ausentes de todos los lugares en donde se debaten los temas que afectan a la sociedad en su conjunto y al pueblo indígena en particular.

No se trata de organizar partidos políticos con militancia indígena y sus afines. No es lo nuestro, encasillarnos en prácticas para las que no tenemos vocación ni tradición. Un partido político indígena carece de capacidad de convocar a todos los estamentos sociales como es de nuestro interés.

El objetivo debe ser la formación de pequeñas agrupaciones políticas organizadas por territorios, como lo hicieron las más de

ochocientas etnias que poblaban nuestro espacio antes de la invasión. El método de construcción del Poder indígena debe ser desarrollado en geografías reducidas, cuencas, valles, calles y barrios y asentamientos urbanos.



**Cada espacio territorial debería representar a nuestros intereses, pero también incluir las necesidades de otros estamentos sociales. Del encuentro de estos breves organismos surgirán las grandes federaciones y, finalmente, la Confederación andina.**



La Estrategia debe estar orientada a la edificación del Poder y de la adquisición del respeto y reconocimiento social. No formulamos ninguna teoría conspirativa de captura circunstancial del poder. Aquí se trata de un largo proceso de Construcción del Poder que debe recaer en nosotros como consecuencia natural de un trabajo político de largo plazo. Ninguna teoría conspirativa o de insurgencia sin pueblo organizado nos sirve. No debemos eximirnos de actuar en la coyuntura, pero siempre en la perspectiva de que, cada acción esté encaminada al gran objetivo de construir poder y conducir nuestra comunidad.

#### **Nuevo orden civilizatorio**

No podemos pensar que los afeites y retoques al sistema capitalista solucionaran la Cuestión Nacional. Son paliativos, curaciones oportunas que evitan el desborde social y la insurgencia. Requerimos la edificación de una Nueva Civilización que sustituya a la actual, inoperante para edificar un hogar nacional para todos. Para conseguir este objetivo no podemos contar con cambios parlamentarios o leyes que favorezcan estas ideas. No lo permitirán. Y si creemos que este camino es el conveniente, mencionamos con énfasis que, tras la primera derrota que nos infrinjan en la lucha por la conducción ejecutiva o parlamentaria, no escatimarán esfuerzos en borrarlos del mapa social con la violencia con que nos han tratado, y más. Requerimos fortaleza previa.

El capitalismo no es sostenible en el tiempo. Sus acciones no han edificado nación y menos un espacio de convivencia de todas las sangres que es lo que necesitamos en nuestro suelo. Tampoco lo logrará si les damos quinientos años adicionales de dominación. No tiene la capacidad de entender nuestro espacio y tiempo. No son suficientes cambios en los regímenes económicos, modificaciones en las estructuras educativas o retoques al sistema financiero. Son modificaciones que le son útiles al sistema de dominación imperante, pero no para los planteamientos indígenas. Se requiere un cambio civilizatorio. Necesitamos reencontrar el camino extraviado de la civilización lacerada y expropiada.

#### **Nación de naciones**

Congruentes con las formas organizativas propuestas para la acción política, asentamos nuestra idea de organización social en los modelos que conocemos desde nuestros antepasados. Pequeñas comunidades, Ayllus, con autonomía económica, social y política, unidas a otras comunidades semejantes, hasta construir organismos superiores. La unión tiene que partir de los criterios de complementariedad y correspondencia, ideas de antigua eficacia en la organización social andina. Se orienta a una muy leve organización estatal; todo el poder radica en la pequeña marka, en la estrecha llaqta. Edificaremos naciones, como ahora las vemos orgullosas en la peregrinación al Qoyllur Riti.

La nación única, monolingüe, monocultural, con un Estado incontrolable por el pueblo, hacedora de los destinos de poblaciones que desconoce, es inviable si se quiere recuperar nuestro pasado y aplicar criterios contemporáneos de eficacia organizativa.

El temor de ingresar a una disgregación del ser nacional no debe de asustarnos; debemos de confiar en las decisiones del pueblo. Las correcciones a decisiones equivocadas vendrán de otros espacios con la fuerza y contundencia que son el signo de la acción coordinada del pueblo.

Es necesario disputar la conducción social y política a todos los otros movimientos, salir de un culturalismo mal entendido y mal interpretado. Nuestra antigua cultura une, no desune. Debemos, por lo tanto, impulsar propuestas nacionales, elaborar programas mínimos y máximos para nuestros ámbitos de vida y de acción.

#### Sistema de representación

El diseño de una nación de naciones implica la alteración radical del sistema de representación que nos domina. No debemos olvidar que, en síntesis, el modelo se creó en la Grecia clásica, se practicó en pequeñas ciudades y sin la presencia de la mujer ni de los estamentos pobres; y sin la participación de los indígenas. Esta formulación que ha sido útil para los centros de poder bélico, económico y político, no es útil para nuestra realidad.

Cambiar el sistema de representación es una necesidad. Debemos reconocer a los pequeños Ayllus formados a lo largo de todo el territorio andino como el centro de las decisiones. Las autoridades y dirigentes deberán ser elegidos en estos pequeños ámbitos con estamentos de coordinación breves y no burocráticos en los niveles superiores. La democracia occidental no ha solucionado las dificultades de participación política de las mayorías.

A este proyecto lo denominamos Kawsay Llaqta que, en su traducción debe ser entendido como pueblo que vive, pueblo vivo. En este espacio se toman las decisiones que afectan a sus habitantes. Los temas económicos, educativos, y de seguridad, de salud y justicia, se toman en este ámbito. Los contenidos de estas decisiones pueden coincidir con organizaciones territoriales vecinas, pero su validez es de exclusivo uso de la marca que le dio origen.

#### Ampliar el concepto de Ser indígena

Así como otros desarrollos teóricos propusieron poner al mando de sus proyectos de cambio social a una clase social, y unieron a ella otros estamentos que no eran de la clase propuesta como dirigente; del mismo modo es necesario incorporar a otros estamentos y personas a la categoría de indígenas. Las razones y condiciones han sido tratadas por Willakuy en varias ediciones. Recordemos que en el último Censo de Población más del veinte por ciento de los censados se declaró perteneciente a una etnia nacional.

La propuesta de nacional multinacional se enmarca en la propuesta de Nación Andina que comprende a todos los estamentos sociales del país. Propuesta que no excluye a nadie. Reconocerse andino no elimina su procedencia básica. Por lo tanto, existen andinos de la costa, de la sierra y de la selva. En la base de esta denominación permanece su identidad de origen que debemos respetar y apreciar. El vértice nos une, la base nos diferencia.

**Es necesario autoafirmarse y articularse también con otros movimientos transformadores: ecologismo, feminismo, por la paz, afros, trabajadores, proletarios, etc..**

### Movimiento indígena continental

Nuestra prioridad es el trabajo organizativo y político dentro de nuestro ámbito territorial, pero reconocemos que, una solución profunda y de largo plazo requiera de la unión de las voluntades indígenas de todo el continente.

Estrechar lazos políticos y organizativos es una necesidad muy clara. Pero debemos hacerlo desde nuestra realidad y territorio, reconociendo que ninguna teoría y práctica nuestra puede ser hecha con el criterio de exportarlas y mostrarlas como logros imitables. Nuestra acción política debe centrarse en el ámbito andino: Ecuador, Perú y Bolivia, con proyección a los restantes países de la región que conformaron el Tawantinsuyo.

Debemos observar y participar en los acontecimientos que ocurran en ámbitos más lejanos, si los hermanos y hermanas de estos espacios lo solicitan. Pero no podemos dejar de observar sus procesos y notar sus diferencias. La experiencia zapatista y mapuche son dos faros que enseñan. Sus procedimientos no son intercambiables. Debemos aprender de ellos en función de nuestra realidad y de nuestros objetivos.

La experiencia del pueblo de Cherán en México que, el 2011 se levantó en armas para defender el bosque de los alrededores de los madereros ajenos a la población; expulsaron a los delincuentes y a la policía; desconocieron a los políticos y al sistema de partidos como forma de organización política. Ese es también un proceso que apreciamos con interés. En todas las experiencias señaladas, hay un proceso de construcción de poder a través del tiempo. La defensa del territorio, de la lengua y de la cultura también registra antecedentes a escala continental, posibles de replicar en otras realidades.

Cada experiencia es irrepetible, pero sus procedimientos y resultados son útiles para esta larga marcha que nuestro pueblo ha emprendido desde hace muchos siglos. Willakuy ha intencionado ser un aporte en esta compleja construcción. Nos cabe la satisfacción de haber sido parte activa de este proceso. Hemos caminado entropados con nuestro pueblo y esperamos continuar con la tarea cuanto las condiciones financieras que requiere la publicación, lo permitan.

El décimo número de **Willakuy** tiene una fuerte impronta testimonial que se inicia con el artículo de Jonathon Maza Kute –indígena originario de América del Norte– que ejemplifica en su relato cómo el regreso a la identidad arrebatada puede devenir en una poderosa y sostenida vía



de resistencia; y que los vestigios de la colonialidad pueden estar no solo fuera sino también dentro del propio ámbito indígena.

En esa misma línea, desde Chile, María Cristina Huenchuleo Vargas, comprometida con la lucha mapuche, comparte una crónica en primera persona sobre el protagonismo de su pueblo originario durante el estallido social de octubre del 2019.

En adhesión a la celebración de los 100 años de la Revolución Dule, las páginas de Willakuy recogen también la voz de Kiñapiler Johnson González -oriundo de la Comunidad de Usdup (Comarca Kuna Yala, Panamá)- que, con una narración cronológica y reflexiva, recorre el tiempo histórico de un hecho cuyo impacto trascendió las fronteras de ese territorio de América Central.

Avanzando en las páginas, transcribimos la entrevista a Marlene Castillo Fernández con quien dialogamos para conocer detalles de su reciente libro: "La Resistencia quechua-aimara y la cuestión indígena en tiempos de la república gamonalista (1890-1930)"; tanto el libro como esta entrevista nos ofrece una trascendente inmersión en la temática.

Considerando la importancia de darle un enfoque transgeneracional al número, compartimos también la transcripción del Conversatorio con jóvenes indígenas pertenecientes a distintos pueblos y territorios. En esas páginas, Elvis Quecaño Mamani (Perú), Hatari Ulcuango (Ecuador) y Eric Simón (Guatemala) reflexionan sobre sus distintas realidades territoriales para coincidir en que avanzar en lo político es paso urgente y necesario.

La pausa poética, llega de la mano de nuestra hermana de equipo Isabel María Álvarez (Mallki) cuyos versos libres, esta vez, rinden homenaje a Máxima Acuña –la agricultora y defensora ambiental cajamarquina que, en abril de 2016, recibió el Premio Medioambiental Goldman por su lucha contra los megaproyectos mineros que atentan contra la vida en Cajamarca–.

A continuación, la voz aymara de Vicente Alanoca resuena pluralista, intercultural y convocante en el complejo escenario de un Perú que ingresa a un proceso electoral nacional con su participación.

Otra palabra aymara y plurilingüe se suma desde Bolivia; es la de Froilán Laime Ajacopa que en un nutrido texto nos ilustra filosófica y filológicamente sobre la resistencia ancestral que connota el Suma Qamaña.


Seguidamente, desde Francia, nuestro colaborador, Alfredo Gómez-Muller, reflexiona sobre cómo el colonialismo se produce y se reproduce en el mundo en general y en América Latina en particular, esbozando algunos gestos orientados a revertirlo.

México también trae su voz a Willakuy: el artículo de Elena Castañón Canals –integrante de nuestro equipo– nos muestra la vigencia de un modelo ancestral de resistencia anclado en el vínculo amable con la naturaleza y el valor de las semillas para la soberanía alimentaria y la vida comunitaria. El otro artículo que representa a México en esta edición es el de Sara Rocío Ruíz Galicia y Carlos Castillo que, con un enfoque pedagógico-didáctico, nos presentan un instrumento ancestral mesoamericano de cálculo que, actualmente, está recuperando su lugar en la enseñanza de la matemática en ese país: el Nepohualtzintzin.

Seguidamente, Víctor Cartagena, comparte sus reflexiones sobre la articulación entre lo ontológico y lo político en la obra de Gamaniel Churata, a partir de dos obras del escritor, periodista y filósofo peruano: El pez de oro y Resurrección de los muertos.

Cierra el número 10, un artículo de Sayariy Paucar abriendo un debate sobre la necesidad de pensar, a partir del pluralismo y la diversidad, una denominación alterna a Abya Yala para nuestro continente.





Entrevista a Jonathon Maza Kute

# “Espiritual y políticamente, nunca nos hemos rendido”

**Jonathon Maza Kute** es un joven activista indígena de América del Norte. Proviene de los Očhéthi Šakówiŋ, "los Siete Fuegos del Consejo", vinculados a los Dakota Sisseton y los Mniconjou, Sicangu y Oglala Lakota. A pesar de que a los tres años de edad -y junto con sus dos hermanos- fue adoptado y desplazado de su lugar de origen, el conocimiento de las luchas de su comunidad y la investigación de su linaje y su historia, lo "reconectaron con sus raíces tradicionales". Con el tiempo tomó conciencia de cuán profundamente la colonización había moldeado el sentido propio de lo valioso, la gobernanza y la economía de su pueblo. Al constatar cómo la cotidianidad "a menudo reflejaba el control colonial, gestionando las voces indígenas en lugar de empoderarlas", Jonathon empezó a dedicar su vida al desarrollo comunitario, la transparencia y la educación. "Construimos redes de 'resistencia' basadas en los derechos, la ley, la rendición de cuentas y la transparencia" [también de los dirigentes indígenas], señala nuestro entrevistado. Su labor y la de sus compañeros puede ser seguida en Instagram, Facebook y en las páginas de Next Level Collaborations ([www.nextlevelcollaborations.org](http://www.nextlevelcollaborations.org) / @nextlevelcollaborations), y la Western Hemisphere Indigenous Network ([westernhemisphereindigenousnetwork.com](http://westernhemisphereindigenousnetwork.com)). Publicamos aquí tanto la traducción en español de la entrevista que le hizo Willakuy.

### **Jonathon, cuéntanos sobre tu nación, tus antepasados y cómo evolucionó, creció, tu conciencia social y política...**

Vengo de los Očhéthi Šakówin, "los Siete Fuegos del Consejo", específicamente vinculados a los Dakota Sisseton y los Mniconjou, Sicangu y Oglala Lakota, con vínculos ancestrales que se extienden a las tierras Dakota y Lakota en lo que hoy es Dakota del Sur y Minnesota. Mi apellido, Maza Kute, significa "Tirador de Hierro", un linaje arraigado tanto en guerreros como en líderes, personas que se mantuvieron firmes y crearon sistemas sostenibles para la supervivencia utilizados en la época.

Lamentablemente, mi conciencia social y política comenzó en la iglesia y en el aula, debido a que, a los 3 años fui adoptado y desplazado de mi lugar junto con mis dos hermanos. No fue hasta más tarde que el conocimiento de las luchas de mi comunidad y la investigación sobre mi linaje e historia, me reconectaron con mis raíces tradicionales. Con el tiempo, comprendí cuán profundamente la colonización había moldeado no solo nuestra tierra, sino también nuestro sentido de lo valioso, la gobernanza y la economía. Empecé a ver cómo los sistemas políticos y sin fines de lucro en la reserva, a menudo reflejaban el control colonial, gestionando las voces indígenas en lugar de empoderarlas. Esta constatación me impulsó a dedicar mi vida al desarrollo comunitario, la transparencia y la educación. Mi trabajo ahora conecta la revitalización cultural con el cambio de sistemas a través de Next Level Collaborations y la Western Hemisphere Indigenous Network. Construimos redes de "resistencia" basadas en los derechos, la ley, la rendición de cuentas y la transparencia. Solo así podemos asegurar siete generaciones de prosperidad.

### **¿Hubo resistencia de tu nación a la invasión europea? De ser así, ¿cuándo comenzó, quién la lideró y cuánto duró a lo largo de los siglos?**

La resistencia comenzó en el momento en que el contacto fue impuesto a nuestro pueblo. La primera ola de la invasión no fue a través de una guerra, sino del engaño por vías del comercio, la religión y las promesas incumplidas. Para los siglos XVIII y XIX, los Očeti Šakowin se habían convertido en una de las fuerzas de resistencia más feroces del mundo. Líderes como Tatanka Iyotake (Toro Sentado), Cuervo Pequeño, Shakope, Caballo Loco y Nube Roja lucharon no solo con armas sino con diplomacia, visión y profecía.

La resistencia nunca terminó realmente, simplemente evolucionó. Incluso después de las masacres, de los internados, las reubicaciones forzadas, el sistema de



adopción y acogida, la esterilización forzada, la prohibición de nuestra lengua y cultura, etc., la resistencia sobrevivió a través de nuestras ceremonias, nuestras lenguas y nuestro rechazo a desaparecer. Puede que el gobierno estadounidense haya declarado el fin de las guerras, pero espiritual y políticamente nunca nos rendimos.

Cada generación ha llevado esa llama, a través del Movimiento Indígena Americano, mediante ocupaciones de tierras como en Wounded Knee, y ahora mediante movimientos modernos como el "Collective-WHIN", que exigen soberanía, protección ambiental y transparencia financiera en el crecimiento comunitario sostenible de las próximas 7 generaciones, no solo en el próximo ciclo de subvenciones.

### **¿Qué experiencias de resistencia y afirmación del pasado pueden servir de referencia para nuestro tiempo?**

La mayor lección legada por nuestros ancestros es que la resistencia debe evolucionar con el tiempo, manteniéndose fiel a nuestro espíritu, tradición y valores. Nuestros ancestros

lucharon por proteger la tierra y la lengua; ahora luchamos por proteger los sistemas que los sustentan. Y debemos hacerlos crecer más allá de simples programas, convirtiéndolos en una forma de vida sostenible.

Donde nuestros ancestros se enfrentaron a la caballería, nosotros nos enfrentamos a corporaciones y burocracias sin fines de lucro, que usan la cultura como marca [branding], mientras explotan a nuestro pueblo. De la antigua resistencia, heredamos la valentía para decir "no" al falso liderazgo y para denunciar la corrupción incluso cuando tiene rostro de "nativo". De las afirmaciones del pasado, de nuestra lengua, nuestras canciones, nuestros sistemas alimentarios, de nuestras ceremonias, heredamos la hoja de ruta hacia la sanación. Esas prácticas nos enseñan que el poder no proviene del dominio, sino del equilibrio, de la humildad y de la responsabilidad en todas las relaciones.

#### **¿Qué propósitos y objetivos tienen, o deberían tener, las acciones contemporáneas de resistencia y afirmación?**

La resistencia actual debe ir más allá de confrontar la opresión externa: también debe abordar lo que hemos internalizado. La triste realidad es que los sistemas coloniales nos inculcaron jerarquía, codicia y silencio mediante la Ley de Reorganización India y el establecimiento forzado de constituciones tribales individuales. Vemos esto replicado en casi todos los gobiernos tribales y redes sin fines de lucro, que explotan nuestro dolor para obtener fondos, limitan las oportunidades y reprimen a quienes dicen la verdad dentro de nuestras propias naciones. Por tanto, la resistencia

contemporánea debe centrarse en recuperar la gobernanza, la economía y la narrativa tradicional.

Necesitamos exigir a las autoridades y organizaciones indígenas los mismos estándares de transparencia y ética que exigimos a los gobiernos coloniales. Nuestros objetivos deben ser restaurar la verdad y la confianza mediante sistemas transparentes y cooperación inter tribal. Centrar la atención en las voces de la juventud, los ancianos y la comunidad, no en figuras decorativas ni en los financiadores. Centrar la atención en la verdadera salud mental y física, no solo en curitas o bolsas para cadáveres. Proteger la tierra, la cultura y la información como seres vivos, no como mercancías; y reconstruir estructuras de gobernanza indígena que sirvan al pueblo, no a quienes gobiernan ni al presupuesto.

En estos tiempos, la resistencia significa crear y construir escuelas, huertos, redes y economías que encarnen la verdadera soberanía. Afirmación significa recordar quiénes somos y negarnos a permitir que nadie, colonizador o élite nativa, hable por nosotros sin rendición de cuentas ni transparencia. En el 2025, aún cumplimos con los cinco criterios de genocidio. Es hora de elevar el estándar y exigir rendición de cuentas y transparencia; no solo para 2025 sino para las próximas siete generaciones. Esto comienza no solo con decir "Tratado", sino haciendo frente también a la Ley de Reorganización India, a la Ley de Asignaciones Indias, la Ley Dawes, etc. Todas estas son políticas que obstaculizan en todos sus aspectos a cualquier "Tratado".





# Weichan mapuche en el Estallido social del 2019 en Chile

Autora: **María Cristina Huenchuleo Vargas**  
Fotografía de portada: **Susana Hidalgo**

**María Cristina Huenchuleo Vargas**, activista mapuche y militante política de izquierda, nació en la Región Metropolitana de Santiago de Chile, en 1972. Creció en tiempos de dictadura militar siendo testigo desde muy temprano de allanamientos militares a su hogar y al de su padre, que era militante del PC. La violencia del Estado chileno marcó su infancia. Siendo adolescente participó en barricadas barriales en las que tuvo que presenciar el cruento asesinato de un joven vecino cercano. Fue observadora de la Comisión Chilena de Derechos Humanos durante el Estallido social ocurrido a partir de octubre del 2019, posición que le permitió asistir durante los primeros meses de manifestaciones y ser testigo de la represión contra personas civiles, por las fuerzas especiales de la policía.

**E**n exclusividad para Willakuy, nos entrega el relato en primera persona de este weichan (resistencia):

El domingo 20 de octubre de 2019, los militares salieron nuevamente a las calles de Santiago. El entonces presidente, Sebastián Piñera, declaró la guerra a Chile. A partir de esos días, tomamos conocimiento de que muchas personas habían sufrido distintos tipos de violencia: detenidas, torturadas y violadas en comisarías y calabozos; asesinadas por disparos o inclusive, casos en los que, luego de matarlas, sus cuerpos fueron calcinados en una bodega de ropa Kayser.

Los militares habían ocupado todo el paisaje urbano: Los vimos en pleno día, realizando control de identidad a todo el mundo. Los vimos también por las noches, pernoctando en las avenidas y en las calles principales de mi comuna actual (Recoleta) y en muchas otras comunas de todo Chile.

En esos días se perpetró el violento asesinato de la artista callejera Daniela Carrasco -alias "La Mimo"- . Existen varios testimonios y denuncias que responsabilizan de este crimen al aparato represivo policial de Chile, quienes la vistieron con ropa de hombre y la colgaron del cuello sobre las rejas del parque André Jarlan, en la comuna de Pedro Aguirre Cerda.

Cuando fui invitada a participar de la Comisión Chilena de DDHH pude sentir en carne propia el dolor y la indignación. La impotencia y la rabia que generaba, en esos momentos, tener un presidente de derecha con su séquito de ministros y políticos que se burlaban de la pobreza y de la vulnerabilidad en la que viven día a día trabajadores/as, estudiantes, adultos/as mayores, mujeres, disidencias y pueblos originarios de Chile.

Gracias a María José Maldonado Pincheira, pude sumarme al grupo de mujeres voluntarias. Imposible no nombrar en esta memoria escrita a Lola, Camila y Juanita Andreani; Bulzarita -la escudera de conducción-; Maryte -la ley-, Gaby -la madrina-, Amonita, Marly, Ingrid, China, Vale, Marly, Blanca y Vero. Eran ellas quienes brindaban apoyo a los manifestantes que resultaban afectados/as física y/o emocionalmente por la represión y, en los instantes más álgidos de los embates de las fuerzas especiales, a los cientos que quedaban enceguecidos/as, inmóviles o que caían como consecuencia de las cortinas de humo tóxico de las bombas lacrimógenas.

En esos días, la resistencia en las calles se hacía con los cuerpos, soportando el efecto de esas armas de diferentes tamaños que se percutaban o que, muchas veces, eran lanzadas a las extremidades inferiores o directamente, a cualquier parte del cuerpo de las personas. De hecho, fue por el impacto de una lacrimógena en su cabeza que, el 6 de marzo de 2020, murió en plena calle Cristian Valdebenito, un obrero de 47 años. Vale acotar que, Fabiola Campillai -actualmente, senadora de la República de Chile-, sufrió pérdida total de sus ojos producto del impacto de una lacrimógena lanzada a su rostro mientras esperaba un bus para dirigirse a su trabajo.

El análisis de los líquidos provenientes de los carros lanza aguas demostró la presencia de soda cáustica. Además, por efecto de los gases pimienta arrojados paralelamente, muchas personas sufrieron vómitos, apnea y descompensación física. Otras fueron impactadas con perdigones en piernas y brazos. Suman más de 185 las víctimas de trauma ocular, pérdida de un ojo o ambos, como es el caso del psicólogo y activista Gustavo Gatica.

Todas nuestras instancias de apoyo a los que resistían en las calles siempre fueron planificadas. Cada traje de resguardo para las @buerasinsurrectas, con sus elementos individuales de seguridad e insumos para poder brindar apoyo, fue cuidadosamente preparado para contrarrestar la violencia estatal. Nos preparamos incluso hasta para eventualidades complejas como levantar personas del suelo y limpiar ojos, rostros y extremidades expuestas de los efectos químicos de gases y líquidos tóxicos, canalizados desde los caudales pitones de los carros lanza aguas en calles como alameda Bernardo O'Higgins, Vicuña Mackenna, Irene Morales, entre otras aledañas al Parque Forestal de Santiago de Chile.

Este apoyo a la resistencia durante el Estallido, nos hermanó a @buerasinsurrectas y @brigadaresistencia. Nos reunían tanto las marchas como las demandas sociales a favor de la Mujer. Nos transformamos en una gran familia: hermanas, amigas, madres e hijos/as, con las cuales seguimos en comunicación a través del Centro Cultural Resistiendo con Memoria, de Recoleta.

### A Julia Chuñil la asesinaron por defender su tierra!





También en la calle conocimos a Denisse Cortés -estudiante de Derecho en la Universidad Humanismo Cristiano-, quien fue asesinada el domingo 10 de octubre del 2021 mientras parlamentaba con las fuerzas especiales de carabineros, para pedir la autorización de ingreso al cerro Winkel Huelen de Alameda, de una gran delegación de hermanos/as mapuche que habían venido desde el sur de Chile para entregar un mensaje a los/as mapuche de Santiago. Ese hecho nos golpeó como defensores/as de DDHH, brigadas de salud civiles y comunidades mapuches. Todos conocíamos la labor de Denisse en las calles y en las comisarías en la trazabilidad de detenidos y detenidas. En cada marcha de los pueblos indígenas, su recuerdo sigue vivo. En lo personal, es imposible para mí olvidar aquel día en el que mientras se desarrollaba una movilización, trasladamos juntas a una pareja de adultos mayores desde la calle Bueras a lo largo de toda la Alameda. Recuerdo que nos movimos protegiéndolos

con nuestros respectivos escudos de antena; Denisse, con una mano en alto para cruzar hacia el lado sur de la calle Alameda y, ambas haciendo las pausas necesarias para seguir el ritmo de los ancianos hasta poder dejarlos en el portal de su edificio; y regresar luego bajo las incesantes nubes de lacrimógenos, a nuestro lugar de acción y despedirnos en un abrazo.

Hubo mucho protagonismo mapuche durante el Estallido. En las calles de toda la región, pudo verse la presencia de la Wenufoye –nuestro símbolo de resistencia cultural, política y social-. Miles de personas se atrevieron a alzarla, algunas por convicción, otras por solidaridad con la histórica lucha de nuestro pueblo contra los abusos y la invisibilización. También la gente mapuche urbana se motivó a poner la Wenufoye en sus hogares, balcones y vehículos; y se animó a alzarla para gritar por justicia, verdad y reparación para el pueblo mapuche. Hasta el Club Deportivo Colo-Colo la incorporó a su bloque antifascista con sentido de reivindicación y trabajo político.

Hubo otro símbolo que, en esos días, cobró gran visibilidad en las pancartas y estandartes que circulaban en las calles: el rostro de Camilo Catrillanca -el joven comunero mapuche de 24 años, asesinado por la espalda el 14 de noviembre de 2018, cuando una ráfaga de disparos del Comando Jungla, impactó en el tractor en el que estaba trabajando con su sobrino de 15 años y una bala le pegó en la nuca-. El caso generó una gran conmoción tanto pública como política. Por esa razón la imagen de Camilo junto con la Wenufoye fueron los íconos del pueblo mapuche de mayor presencia durante el Estallido.

La pandemia del Covid 19 me mantuvo activa como brigada de contención en apoyo a las brigadas de salud, en Dignidad, y en apoyo a Ollas Comunes de Barrios y a organizaciones comunitarias tales como @winkelhue y @ecosdebarrio; en la realización también de murales colectivos con @ojonitido y @camicolor.

Definitivamente, el Estallido marcó mi vida. Después de los sucesos relatados, mi activismo cobró una mayor convicción y dimensión; más kúme newen -como decimos en mapudungun-. Desde entonces, las perspectivas se multiplicaron y despertaron en mí una visión y una acción más comprometida con los movimientos sociales a nivel micro y macro. En este transitar han confluído otros niveles de organización local, comunitaria y clandestina, a favor de grupos mapuche reivindicativos que resurgieron durante el Estallido, para conformar pertenencia, territorialidad y escribir su propia historia.



En la actualidad si bien no participó activamente en la Comisión de DDHH, realizó acompañamiento en comisarías, fiscalías y calabozos, a personas detenidas por manifestarse y que deben presentarse a citaciones de la Fiscalía de Santiago, enfrentando procesos dilatorios de trámites engorrosos.

Por otra parte, la práctica del palin ha devenido para mí una expresión de identidad y de activismo mapuche, para exigir justicia y luchar por la libre determinación de todos los pueblos en general y de los pueblos indígenas en particular.

Finalizo denunciando que, por ser mujeres que defendemos y

resguardamos territorios que parten desde nuestros propios cuerpos, el Estado chileno permite que se nos secuestre, se nos asfixie y se nos cuelgue del cuello. Solamente por ejercer el derecho legítimo a proteger la Ñuke Mapu donde nacimos y nos llenamos de kimün.

Nadie está olvidado/a:

**¡Justicia para “la negra” Macarena Valdés!**

**¡Justicia para Julia Chuñil! No descansaremos hasta saber dónde está su cuerpo.**

**¡Todas las vidas son importantes!**



# A 100 años de la Revolución Dule

Autor: **Kiñapiler Johnson González**  
Fotografías: **Tayra Stanley**

**Kiñapiler Johnson González** es miembro del pueblo kuna (o guna) de Panamá. Nació en la comunidad de Usdup, Comarca Gunayala. Fue administrador del Congreso General en dos periodos (2003-7, 2011-15). Hizo estudios universitarios en Economía. Actualmente está dedicado a la investigación de la cultura kuna y a la traducción del dulegaya (lengua kuna) al español y viceversa.

Nos entrega recuerdos y reflexiones de la Revolución Dule que enfrentó a los hermanos Kuna a las fuerzas represivas del Estado panameño en 1925.

**E**ste año el pueblo guna celebra el centenario de la Revolución Dule, que en palabras del autor es “la continuación de la lucha y resistencia que se inició hace más de 500 años.” La conmemoración se extendió también fuera de Panamá, con diferentes encuentros presenciales y virtuales. El primer reconocimiento del territorio de las gunas (Comarca Tulenega) se remonta a 1871 en los entonces Estados Unidos de Colombia. Al separarse Panamá en 1903, este territorio, compartido ahora entre dos países, no sería reconocido por el gobierno panameño. Aquí inician las razones del levantamiento y los antecedentes giran alrededor de dos asuntos principales: la entrada de misiones evangelizadoras y la Ley 59 de 1908, que en sus artículos iniciales dice textualmente: “... se tratará por todos los medios pacíficos la reducción a la vida civilizada de las tribus salvajes que existen en el país. a) Los misioneros y los maestros de escuelas serán los agentes civilizadores;” Además, la terminación de la construcción del Canal en 1914, trajo la invasión de población de afroantillanos desocupados, al territorio que las kunas reconocían como suyo.

Tras una serie de abusos y maltratos, y asesinato de algunas kunas, inician los enfrentamientos con la “Policía Colonial”. Lo que se llama desde entonces “Revolución Kuna” propiamente, cubre solo unos días de lucha armada. Pero sus resultados, como Kiñapylar narra, fueron notables. Al mes siguiente, ambas partes firman un acuerdo para procurar medios pacíficos que lleven a la solución del conflicto. Lo más importante de este Acuerdo es que el Gobierno se compromete a respetar y reconocer al pueblo guna, a sus derechos, incluyendo un territorio propio, sus costumbres y autoridades. Las gunas aceptan y reconocen al gobierno de Panamá y dejan las armas. El impacto, incluso internacional, de esta breve pero profunda Revolución, es narrado desde Panamá, por nuestro colaborador Kiñapiler.

Según nuestra historia oral cantada y contada por los sabios gunas, uno de los grandes nergan<sup>3</sup>, el Nele Ologanagungiler, nos enseñó que además de Abiyala, habían surgido otras enormes islas desde el inicio de los tiempos. Y ahí vivían otra gente, que comían, se vestían, dormían y hablaban diferente. Nos advirtió que esa gente algún día llegaría a nuestras costas, para nuestra desgracia...

<sup>1</sup> Waga: En el idioma guna en singular es extranjero, ladino, no indígena, no guna. El plural es wagmar/wagmala. Wagas es un préstamo lingüístico castellanizado.

<sup>2</sup> Abiyala: Nombre que dan los gunas al continente americano que significa: “territorio salvado, tierra de sangre, tierra madura.” Viene de los vocablos abe, ablis que quiere decir sangre y yala que significa: territorio, tierra, montaña. En la actualidad es el nombre utilizado por los pueblos indígenas en referencia al continente América.

<sup>3</sup> Nergan: Es el plural de nele o ner es una persona (varón o mujer) que nace con un don y desarrolla su conocimiento a través de ceremonias y baños terapéuticos por muchos años; que puede diagnosticar enfermedades, predice e interpreta acontecimientos. Antes de la llegada de los europeos bajaron 12 nergan y uno de ellos fue Ologanagungilele.

“

**No podemos dejar que la historia escrita por los wagas<sup>1</sup> sobre los hechos del año 1925 siga caminando sola. Nos puede pasar lo que sucedió con los abuelos y abuelas en la invasión de Abiyala<sup>2</sup>. Sólo quedaron como verdades lo que hicieron, dijeron, pensaron y quisieron los wagas, pero de los grandes abuelos y abuelas casi nada sabemos, porque nada quedó escrito...**

**Sagladummad gunadule Inakeliginya**  
[cacique Carlos López]

”



Somos un pueblo en lucha y resistencia permanente desde la invasión a nuestro continente Abiyala por la corona española. Y el referente de esta persistencia en el siglo XX es la Revolución Dule (Guna) de 1925, que ha marcado un hito en la lucha de otros pueblos indígenas de este continente y gracias a la misma, los gunas hemos obtenido nuestra autonomía.

### V centenario de la invasión de Abiyala

Era el año 1992 y se cumplían los 500 años de la invasión y genocidio al continente Abiyala. La corona y el estado español anunciaron al mundo con bombos y platillos la celebración de su gran "hazaña", bautizando la conmemoración con diferentes nombres, desde "Descubrimiento de América", "Encuentro de dos mundos", a "Encuentro de culturas". Recibieron apoyo internacional para dichos festejos: durante 1992, además, se llevaron a cabo los XXV Juegos Olímpicos en Barcelona, la Exposición Universal en Sevilla (Expo Sevilla '92) y la II Cumbre de Presidentes Iberoamericanos en Madrid. Los estados/gobiernos cipayos y colonias de nuestro ensangrentado continente, se sumaron a ese llamado de la "madrstra patria" y desfilaron detrás del Flautista de la Zarzuela. De igual manera, la iglesia católica representada por el Vaticano no se quedó atrás: como 500 años antes, bendijo con su cruz esta infausta fecha y brindó con nuestra sangre en sus altares en su "V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo", clavando y llenando con

cruces nuestra amada Abiyala. Todo esto fue en los tiempos de entrada de España al primer mundo de la Unión Europea, con la circulación de la moneda única el euro y el fin de la peseta.

También debemos reconocer la solidaridad y el apoyo recibido para denunciar a esas celebraciones, por parte de muchos colectivos de dentro y fuera de España. Una iniciativa fue "Desenmascaremos el '92", que agrupó feministas, anarquistas, intelectuales y okupas entre otros, quienes se oponían al festejo y denunciaban las desigualdades que significaba en ese entonces para la mayoría de los españoles el encarecimiento de los servicios básicos, mientras se pagaba un alto costo por toda esa fanfarria de celebración.

Para naciones y pueblos indígenas de Abiyala la consigna fue clara y unánime, eran y son los "500 años de Lucha y Resistencia Indígena". Pronto el grito fue ampliado a "Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular", para contrarrestar al festín oficial y denunciar la verdad de estos hechos, expresando la versión de los pueblos indígenas. Que se sepa la verdad: Abiyala no fue descubierta, ni fue un encuentro de dos mundos, ni de culturas, tampoco evangelización. Nuestro continente fue invadido, saqueado por gamberros y asesinos a través de un choque y destrucción cultural, con genocidio de pueblos enteros y esclavitud de todo un continente (África). Todo esto con la bendición de la cruz y la espada.

Cuando los pueblos indígenas hicimos esas denuncias -o lo hacemos hoy en día-, nos dicen que “dejemos de llorar sobre la leche derramada”, que “hasta cuándo van a seguir llorando”, o que “...eso ya pasó hace 500 años y hay que olvidarlo”. A diferencia de la visión europea de la Historia, como sólo hechos del pasado que se olvidan fácilmente, para los pueblos indígenas la historia en general pero en especial la invasión a nuestro continente, es historia de todos los días. La lucha y la resistencia frente a esta invasión se inicia desde ese primer momento de choque o encontronazo, y nunca ha cesado: en diversas formas continúa hasta la actualidad. Tuve la oportunidad de estar el verano de 1992, en la Contra-Cumbre de presidentes iberoamericanos celebrada en Madrid, donde con hermanos indígenas hicimos sentir nuestras voces.

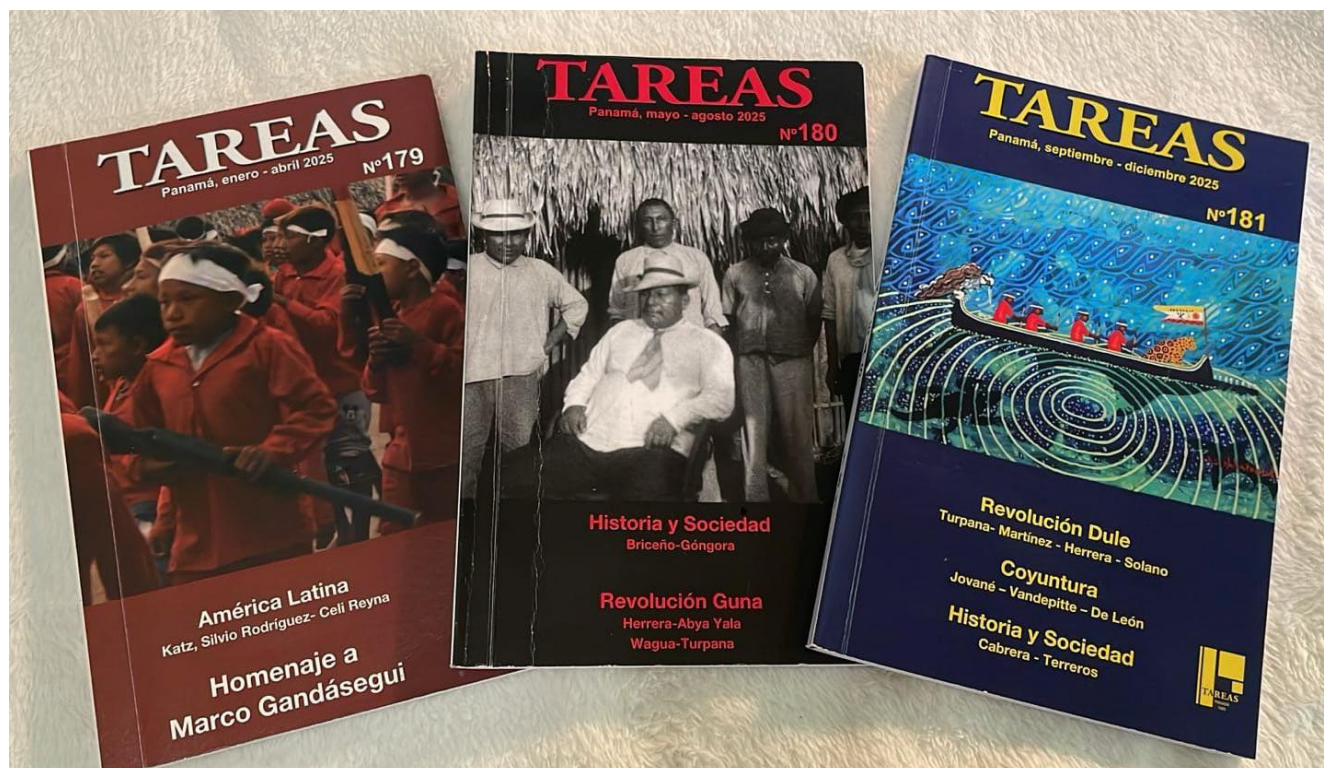
### Centenario de la Revolución Dule

Este año 2025, el pueblo guna, también llamado kuna o tule, celebra los 100 años de la Revolución Dule, hecho que fue continuación de la lucha y resistencia iniciados hace más de 500 años. Las celebraciones de ese gran acontecimiento histórico, iniciaron en 2024 en diferentes puntos de la República de Panamá, bajo la dirección del Congreso General Guna y su Comisión del Centenario, así como de las propias comunidades gunas. La conmemoración de esa resistencia se extendió a nivel internacional con conferencias presenciales y virtuales en diversos países.

Sin embargo, en Panamá continúa la desinformación e ignorancia acerca de los pueblos indígenas. La opinión pública maneja conceptos desfasados y en general manifiesta discriminación hacia lo indígena, considerando a sus culturas diversas algo folclórico, exótico, útil sólo para acrecentar el turismo, desconociendo todo el sistema sociopolítico, económico, cultural y ecológico que poseen. Una gran parte de culpa de esta ignorancia la tiene el Ministerio de Educación, con sus programas obsoletos acerca de la realidad indígena. Ya que, a pesar de más de 100 años como República, la “historia oficial” sigue ignorando por ejemplo el hecho histórico de la Revolución Dule, y sus detractores tratan de minimizarla bajo diferentes falacias, como aquella de que el levantamiento “fue instigado por el gringo Richard O. Marsh”. Frente a esas falsedades vamos a enumerar, en los siguientes acápite, algunos antecedentes de la Revolución.

### Territorio Dulenega [Tulenega]

El reconocimiento territorial a las gunas se remonta a la firma y reglamentación del Decreto del 29 de abril de 1871, cuando se crea, en los entonces Estados Unidos de Colombia, la Comarca Tulenega. Esta se extendía desde el Golfo de Urabá hasta Puerto Escribano (en el actual Panamá). Este territorio incluía las actuales comarcas gunas de Gunayala [Kuna Yala], Mandungandi, Wargandi y las tierras de Dagargunyala [Takargunyala].



Este año TAREAS, revista panameña del Centro de Estudios Latinoamericanos, resaltó el tema de la Revolución Dule

Cuando la separación de Panamá de Colombia, el 3 de noviembre de 1903, dicha Comarca fue desconocida por el nuevo gobierno panameño. A partir de ahí, quedamos divididos geográficamente en gunas de Panamá y de Colombia. Hoy en Colombia, se localizan las comunidades de Ibgigundiwar (Caimán Nuevo) y Maggilagundiwar (Arquí), que tienen territorio bajo la figura de Resguardo, equivalente al de Comarca en la actualidad. La creación de la Comarca Tulenega fue uno de los primeros reconocimientos territoriales para un pueblo indígena en Abiyala, y antecedente de la comarca Gunayala.

### Antecedentes de la Revolución

Uno de los antecedentes fue el mismo hecho de la separación de Panamá de Colombia ya que tras esto, como hemos indicado, se desconoció el territorio Tulenega que corría sobre regiones de los ahora dos países. Esta separación divide también a la misma dirigencia guna: un grupo de dirigentes encabezado por el liderazgo de Inanaginya - posteriormente su sobrino Inapakinya (Inabaginya) lo reemplazaría tras fallecer en 1904-, decide seguir con Colombia, desconociendo a la naciente República de Panamá. Mientras al mismo tiempo, otro grupo de dirigentes, bajo el liderazgo de Ologindibbiblele (Simral Colman), aceptaba a la nueva República de Panamá. A partir de ese año de 1904, las comunidades gunas quedan divididas entre estas dos facciones.

### Entrada de las misiones evangelizadoras y la Ley de civilización de indígenas

El 7 de marzo de 1907, el padre jesuita Leonardo Gassó llega a la isla de Yandub (Narganá), para fundar una misión católica; esto sucede después que dirigentes y otra comunidad, Aggwanusadub, se levantan en protesta contra la llegada del misionero y lo expulsan. Ya para ese tiempo Carlos ("Charly") Robinson era sagla de Nargana, a quien viendo en él un aliado, en 1908 el gobierno panameño nombra como Gobernador de San Blas. Ese mismo año, el 31 de diciembre, la Asamblea Nacional aprueba la Ley 59, relacionada con la Civilización de los indígenas. En su artículo primero y segundo, esta Ley dice textualmente:

**"... se tratará por todos los medios pacíficos la reducción a la vida civilizada de las tribus salvajes que existen en el país. a) Los misioneros y los maestros de escuelas serán los agentes civilizadores; b) El gobierno concederá tierras a los colonos, es decir, no indígenas; c) El gobierno dará los aperos de labranza, semillas, animales a los indígenas y a los colonos"<sup>4</sup>. (resaltado nuestro)**

Por otra parte, el gobierno otorga becas de estudios a niños gunas para cumplir sus objetivos de civilización, internándolos en las ciudades de Colón y Panamá. Una vez que terminaran los estudios y su lavado de cerebro, regresarían a sus comunidades y serían la punta de lanza de la "civilización".

Alrededor de 1913, llega de los Estados Unidos la misionera protestante Anne Coope, inglesa de origen. Con ella entra la iglesia Bautista (metodista) a tierras gunas. A partir de ese momento se intensifican la misión "civilizadora y evangelizadora", llegando a la prohibición de rituales y ceremonias sagradas. En 1916, se inauguran las primeras escuelas en el territorio.

### Fin de la construcción del Canal de Panamá

La culminación de los trabajos del Canal de Panamá (1914) originó otro de los motivos que antecedieron a la rebelión. Los afroantillanos desocupados tras la construcción del Canal, invaden el territorio guna en la costa atlántica, desarrollando actividades como extracción minera (son empleados en las minas de manganeso de Mandinga); pesca de tortuga, en abierta competencia con los gunas; explotación del coco, producto de mayor importancia en el comercio guna, y de nuez de tagua; y explotación de caucho y madera. Los gunas reaccionan ante esa nueva invasión, viendo una competencia en esas actividades, así como claramente el hurto de sus fincas.

### Creación de la Circunscripción de San Blas<sup>5</sup>

Bajo el pretexto de solucionar el problema, expuesto por el dirigente Ologindibbiblele (Colman), de hurtos constantes perpetrados por la población de origen afroantillano en las costas de Gunayala, el presidente Belisario Porras crea mediante la Ley N° 3 de 1915, la Circunscripción de San Blas, que incluía la Intendencia de San Blas (cuyo representante, el Intendente, será waga), y con una fuerza policial en Gaigirgordub ( isla El Porvenir, sede de la Intendencia). Estos representantes directos del Gobierno central no supieron comprender al pueblo guna, el cual rápidamente se sintió invadido y por el comportamiento de estas nuevas autoridades impuestas, sintieron también en riesgo su autonomía e identidad.

<sup>4</sup> Ley 59 de 31 de diciembre de 1908. Cit. por, Guionneau-Sinclair, Françoise, Legislación Amerindia de Panamá, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Panamá, Panamá: 1991, pág. 71.

<sup>5</sup> Esta parte de la región del Caribe panameño era conocido como San Blas, de ahí toma el nombre al principio la Comarca de San Blas, hoy Gunayala (Kuna Yala). Actualmente todavía algunos operadores turísticos gunas y wagas siguen usando ese nombre para promocionar el turismo en el área.

Los actos de violencia, perpetrados por caucheros, son objeto de continuas quejas ante el presidente Belisario Porras, quien da la orden al Intendente de suspender los permisos que autorizan la explotación del caucho. Con la instalación de la Intendencia en la isla de El Porvenir, el gobierno exige a los productores gunas vender su producción a los agentes gubernamentales y a un precio inferior al ofrecido por los comerciantes colombianos. Por otra parte, el Intendente monta su propio comercio en algunas islas, donde los gunas deben comprar forzosamente.

Los gunas mantenían durante esa época, al igual que en la actualidad, relaciones comerciales con colombianos a través de la venta de sus productos, principalmente el coco. A su vez, comprándoles productos de primera necesidad tales como azúcar, harina, arroz, aceite, etc. El comercio se hacía por trueque, el cual permitía un comercio justo para los gunas.

Muy pronto la policía, junto a las misiones católicas y protestantes y los jóvenes “civilizados” que retornaban a las comunidades de la ciudad capital, comenzaron a imponer sus leyes, obligando a las mujeres adultas y niñas a cambiar la mola por vestidos wagas, arrancando los winis (chaquiras o abalorios) de brazos y piernas, al igual que las argollas de oro de la nariz. Prohibieron todas las ceremonias y rituales gunas; imponiendo la forma occidental de vivir y pensar. Quienes se oponían debían pagar una multa o eran encarcelados. La policía quitaba la mitad de los productos a los gunas, a manera de impuesto. Se inicia, con los jóvenes civilizados, la costumbre de celebrar los carnavales, obligando a las mujeres a participar de las fiestas sin su consentimiento. Los carnavales serían claves al momento de planear la estrategia de lucha y las fechas de ataque.

### La Colonia continuó en la República

Desde 1492 hasta el primer cuarto del siglo XX, en Panamá, al igual que en el resto de los países de Abiyala, para los indígenas tras las guerras de independencia de la corona española, la Colonia continuó en las nuevas repúblicas. Se siguió ocupando las tierras de las poblaciones autóctonas y

se fue creando fronteras artificiales entre los nuevos países, dividiendo así naciones indígenas entre nuevos territorios nacionales. Tenemos, por ejemplo: mapuches argentinos y mapuches chilenos; mayas mexicanos y mayas guatemaltecos; emberás panameños y emberás colombianos; gunas panameños y gunas colombianos... Estas nuevas repúblicas desconocen a las nacionalidades indígenas originarias, imponen y continúan el sistema colonial en el continente con políticas de asimilación, reducción, integración y negación. No se puede entender la situación actual de los pueblos indígenas, sin hacer referencia a las modalidades de la invasión europea y a la inserción de sus habitantes originales en el sistema colonial, sea español o sea el de las nuevas repúblicas.



El eurocentrismo plantea que los europeos trajeron la “civilización” a este continente; porque éramos salvajes y en esa época hasta se cuestionaba si teníamos alma o no. En 1547 el inquisidor Juan Ginés de Sepúlveda, en su Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, expuso y justificó sus ideas sobre la conquista.

“... basándose en Aristóteles declaró que los indios eran bárbaros, amantes y siervos por natura; [...] necesariamente ligados a los hombres de razón superior, como eran los

europeos [en una] relación que beneficia a ambos, porque la misma naturaleza, los unos debían gobernar y los otros, faltos de capacidad propia, sujetarse; si los indios resistían podían ser dominados por guerra”<sup>6</sup>. (Stavenhagen, 1988:16)

Ahora, pregunto: ¿En qué se diferencia el pensamiento de los “padres de la patria” de los albores de la República de Panamá, al crear leyes en 1908 para “civilizar a los indígenas” considerándolos como meros salvajes? Más de 300 años después de la proclama de Juan Ginés de Sepúlveda -incluso en pleno siglo XXI-, algunos aún mantienen esa ideología hacia los indígenas.

### La Revolución y la República Tule de 1925

A partir de la década de 1920 se intensifica aún más la presión del gobierno contra las gunas. Se producen los primeros

enfrentamientos con la, así llamada, “Policía Colonial”, y en diferentes comunidades caen los primeros mártires abatidos por balas asesinas. Son hechos como estos los que condujeron al pueblo guna a la rebelión de febrero de 1925, mejor conocida como La Revolución Tule [Dule]. Se inician los preparativos para enfrentar a la Policía Colonial con la lucha armada, bajo el liderazgo de Ologindibbblele Simral Colman, Igwabiliginya Nele Kantule, Olonibiginya, Dibin, Nugelibbe, Igwadinugdiginya, Susu, Olotebiliginya, y otros.

*.. Así fue, cuando febrero era 21; / la luna de la iguana, era la fecha señalada. / Partimos de nuestra amada Usdub, / rumbo a Agligandi, cuando febrero era 21 [...]*

*Aún era joven, yo tenía 20 años, / todos éramos jóvenes, entonces; / así inicia la historia prohibida, la historia rebelde, / año 1925, cuando febrero era 21, arinii.<sup>7</sup>*

En vísperas del ataque a los cuarteles, el 12 de febrero de 1925 se celebró una gran Asamblea del Pueblo Dule, en Galu lbaggi [comunidad de Agligandi], donde se levanta el Acta de Independencia proclamándose que la Nación Tule era libre e independiente de la República de Panamá. Y en la madrugada, del domingo de carnaval, el 22 de febrero de 1925 con la creación de la efímera República Tule, se inicia la Revolución.

El 4 de marzo del mismo año en El Porvenir [Gaugigordub], cabecera de la Intendencia de San Blas, se firma el Acuerdo de Paz, entre una Comisión especial del gobierno de la República de Panamá y una representación de líderes de la Nación Guna. Contándose además con la presencia del doctor John Clover South, enviado extraordinario y Ministro Plenipotenciario de los Estados Unidos como testigo, solicitado por la dirigencia guna. Se procuraban así los medios pacíficos para llegar a una solución del conflicto.

Lo más importante de este Acuerdo es que el Gobierno panameño se compromete a respetar y reconocer al pueblo guna, sus derechos, sus costumbres y sus autoridades. De igual manera, las gunas aceptan y reconocen al gobierno de Panamá y dejan las armas. Sin embargo, el gobierno les permite conservar sus escopetas de cacería.

### Conquistas logradas por la Revolución de 1925

Todavía hoy en día algunos cuestionan y ponen en duda este hecho histórico. No han aprendido la gran lección que dejó el levantamiento, principalmente a las diferentes administraciones que siguieron. Sin embargo, no hay duda - independientemente de cómo la quieran denominar los

detractores de nuestra lucha-, esta rebelión ha marcado un hito dentro de la historia republicana y dio inicio a nuevas relaciones entre el Estado panameño y la Nación gunadule. Es innegable que el referente histórico de los gunas es la Revolución Dule de 1925: a partir de esa fecha memorable se habla de un antes y un después de la Revolución.

A continuación, muy rápidamente, vamos a mencionar algunas conquistas y logros de la Revolución:

Por primera vez hubo un cambio de la Constitución de Panamá de 1904. A solicitud del presidente Rodolfo Chiari, en carta fechada el 14 de marzo de 1925 y dirigida a la Asamblea Legislativa, se indica: “[...] **Sucesos de todos conocidos, obligan hoy a legalizar la forma en dicha región para que viva dentro de nuestra Constitución, que es égida de paz y de progreso para todos los que habitan el territorio del Istmo, y hacer de esa sección de la República una entidad política. A ello obedece el proyecto de ley que os envío por el cual se segrega a la Provincia de Colón el territorio ocupado por los aborígenes de San Blas y se convierte en Comarca, regida por leyes especiales.**”

Una vez reformado el artículo de la Constitución, la Comarca pasa a ser reconocida como una división política de Panamá. El 12 de septiembre de 1930, la Asamblea Nacional aprueba la Ley 59 relacionada con la creación de las Reservas Indígenas (Tierras Baldías en la Costa Atlántica), antecedente de la comarca de San Blas.

Se crea la comarca de San Blas por medio de la Ley Segunda del 16 de septiembre de 1938. Esta es la segunda vez que la Nación Guna obtiene su reconocimiento legal (la primera fue el de Tulenega, en 1871).

Se organiza la Comarca de San Blas a través de la Ley 16 de 19 de febrero de 1953. Uno de los logros de esta Ley es el reconocimiento legal de las estructuras propias y la forma de organización, en el artículo 13, Congreso Indígenas dice: “El Estado reconoce la existencia (sic) del Congreso General Kuna y de los Congresos del Pueblo y Tribus con arreglo a su tradición y a su Carta Orgánica [...]”. Este sistema de organización política ha sido reconocido por diferentes instituciones, tanto privadas como públicas, en ámbito nacional e internacional; y ha servido como un modelo para otros pueblos indígenas.

<sup>6</sup> Derecho indígena y derechos humanos en América Latina / [director de la investigación] Rodolfo Stavenhagen (Formato PDF). Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924449>

<sup>7</sup> Congreso General Guna. (2025). Extracto del poema Cuando febrero era 21, de Kinyapiler J.G, en Bilaga namagge (Canto a la Revolución). Antología de poemas a la Revolución Dule de 1925, Gunayala.



La base y su fortaleza está en las comunidades y ha sido el pilar fundamental antes, durante y después de la Revolución.

A través de la Ley 99, de 23 de diciembre de 1998, se denomina comarca Kuna Yala a la comarca de San Blas.

Desde el año 2004, el Congreso General Guna inicia la implementación del Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (mejor conocido como EBI Guna). Después de años de investigación y de talleres de consulta comunitaria, por medio de la Ley 88 del 22 de noviembre de 2010 se reconocen las lenguas y los alfabetos de los pueblos indígenas de Panamá y se dictan normas para la Educación Intercultural Bilingüe. De acuerdo con las normas gramaticales aprobadas por el Congreso General Guna, Kuna Yala se escribirá Gunayala, de igual manera Abya Yala se escribirá Abiyayala.

La mola en la actualidad no solo es el vestido de la mujer guna, es el arte mayor y un emblema nacional que representa a todo el país y no solamente a las gunas. A inicios de la República fue prohibida y la quisieron eliminar: gracias a las mujeres y a la Revolución, aún persiste.

El teatro de la Revolución, es un teatro vivo contra el olvido, memoria viva de las comunidades que ha servido para transmitir de generación en generación la historia de la

Revolución. Gracias a este teatro la niñez y la juventud guna ha aprendido actuando y observando, cada febrero, año tras año, la historia viva de la Revolución.

Además, tenemos el aporte que los gunas han podido hacer en diferentes manifestaciones del arte, sea en la pintura, música, letra, poesía, cine, danza; en la fusión de la cultura guna y waga, en la ciencia y la gastronomía, entre otros. Todos somos hijos y nietos de la Revolución.

No hay duda que la Revolución Dule de 1925 es un referente de lucha y resistencia para otros pueblos, no solamente indígenas, en este Centenario continúan los festejos en diferentes partes del mundo.

A 533 años de la invasión de Abiyayala y a los 100 años de la Revolución Dule, hoy al igual que ayer seguimos en la lucha por la vida y el reconocimiento de nuestros derechos.

¡Viva la Resistencia y Lucha de los pueblos indígenas, afro, campesino y popular en el mundo!

“¡Y la pelea es peleando!” (Victoriano Lorenzo).

A todas ellas y ellos eterna gloria, DOGGUS NUED, SIOGGOO (muchas gracias, salud).

\* Este proyecto inició con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID); en realidad es una compensación simbólica de las riquezas robadas durante la invasión de Abiyayala.

Entrevista a Marlene Castillo Fernández

## “Las comunidades siguen haciendo gestión territorial”

**Marlene Castillo Fernández** es originaria de Aija, Ancash, Perú. Es ingeniera agrónoma por la Universidad Nacional Agraria La Molina. Su temprana percepción de injusticia social la interpeló y la llevó a comprometerse en la lucha por los derechos plenos de ciudadanía indígena. Se ha destacado -tanto en el contexto andino como en el amazónico- por promover el debate colectivo de las organizaciones y los movimientos sociales así como propiciar la elaboración de documentos de dichos procesos que, se constituyen hoy, en hoja de ruta para la actual agenda indígena.

Willakuy ha conversado con ella a propósito de su libro “La Resistencia quechua-aimara y la cuestión indígena en tiempos de la república gamonalista (1890-1930)”, que ofrece una nueva mirada sobre las históricas protestas que, en la primera mitad del siglo XX, tuvieron como epicentro a Cusco y a Puno, El diálogo recorre pasajes y paisajes de su biografía y trayectoria.



**Para comenzar Marlene, quisiéramos pedirte un resumen de tu trayectoria de vida.**

Nací hace 71 años en el distrito Aija ubicado en la parte altoandina del Departamento de Ancash, en Perú. Allí pasé mi niñez hasta los 6 años y eso marcó mis sentimientos, que después se tradujeron en pensamientos y en propuestas. Es una zona quechua hablante; mi familia materna es quechua hablante. Entonces, mi mundo y hasta mis juegos infantiles fueron marcados por ese entorno. Y en particular por mi madre, que habiendo vivido en Lima y regresado a su tierra, era una persona de trato muy generoso, que practicaba el ayni cotidianamente no solo con la familia sino con todos. Era muy visitada por todas las mujeres de pollera y de trenzas; todo se hablaba en quechua.

Entonces, yo aprendí a querer a través de mi familia -de la parte que era buena gente, porque había también una parte de la familia medio cruel-. Esa infancia me marcó. Después, vine a Lima y comencé a sentirme enjaulada en todos los

sentidos. Y a pesar de ser estudiante destacada, me sentí relegada en todos los ambientes. La Universidad Nacional Agraria fue clave porque me encontré ante la “universidad de los hacendados” -constituida a partir de 1912 como escuela para formar capataces y que, recién en 1960, se había configurado como universidad-. Ingresé en un momento de crisis -entre el 70 y el 71- cuando la composición del estudiantado se había vuelto provinciana y tenía que convivir con la élite -que todavía existe-, de los hijos de la Sociedad Nacional Agraria que defendía a la gran burguesía agraria, pero también a los terratenientes y hacendados gamonales del mundo andino de ese tiempo. Ahí la disputa que determinaba era quién era de derecha, de izquierda o a quién no le importaba ni la una ni la otra.

**¿Y cómo fue transitar la universidad en una coyuntura tan polarizada?**

Justo cuando estaba en quinto año, entra Velasco Alvarado al Gobierno militar y declara la Reforma Agraria; es decir: la



guerra a la oligarquía y a los gamonales que tenían su base asentada en esta estructura opresiva y explotadora. Era pues imposible desmarcarse, menos aún teniendo yo una fuerte inclinación a luchar contra todo lo que fuera imposición. Eso me permitió tener experiencias con la Confederación Campesina del Perú (CCP) -la central gremial más determinante en la dirección de las luchas de los movimientos campesinos y las tomas de tierra de ese momento-. Las tomas de tierra fueron una experiencia clave para mí. Aprendí de esos procesos en Cusco y en Piura.

También, los congresos campesinos de los que participé marcaron prioridades y sentidos críticos en la politización de mi vida -incluso a nivel familiar-. En resumen, por la CCP estuve marcada por lo campesino; y a través de José María Arguedas por lo indígena. En ese tiempo existía Vanguardia Revolucionaria -la organización de izquierda más importante en la dirección programática de las tomas de tierras-. Ya con la Reforma Agraria nos aliamos para golpear el gamonalismo. Luchamos por la autonomía de los actores, para que ellos mismos definan bajo qué régimen basado en las comunidades campesinas, querían desarrollar su tierra. Fue entonces que me retiré un semestre académico para estudiar El Capital, de Carlos Marx. Esa fue una de las cosas magníficas que hice, porque marcó mi pensamiento crítico. Así, hasta el 2007 estuve muy vinculada a este eje campesino; pero con el corazón indígena, cultivado por José

María Arguedas y mis experiencias de niña.

### **Mencionaste a tu madre, pero sabemos que tu abuela fue también una figura inspiradora. ¿Algún recuerdo de ella?**

M.C.: A mi abuela Leandra le decía "mamita". Todos le decían así. Era como un parentesco territorializado y siempre me llamaba la atención esa denominación. Hasta que un día, a mis 12 años, le pregunté a mi madre y ella me respondió: "Es 'mamita', porque ha traído a los hijos y a las hijas de este pueblo: es la partera mayor". Mi abuela sabía de medicina natural; sabía de todo. Los fines de semana venían a verla gente de la altura, de los caseríos. La mayoría eran mujeres que llegaban con sus costales, con sus burros y mi abuela las esperaba con habas, con cancha, con caldo; tenía unos troncos de madera en su patio donde se sentaban con sus polleras y mi abuela las atendía. Era difícil imaginar que mi abuela era dueña de tierras heredadas: vivía como una campesina más.

### **¿Y cuál era el protagonismo de los hombres de tu familia?**

El abuelo arreglaba los matrimonios. ¡Esos terribles y crueles matrimonios! En ese tiempo, mi padre era instructor premilitar; o sea que toda la estructura autoritaria patriarcal estaba bien asentada en mi hogar. Mi madre sobrevivió, por supuesto. Yo no hubiera querido que siguiera sobreviviendo en esas condiciones. A los 13 años, hice una rebelión hogareña y pedí que se divorcieran. ¡Pobre mi madre!

Hemos escuchado, Marlene, una vívida descripción de tus orígenes. Antes de continuar, nos gustaría saber si pudiste rescatar el idioma materno, ¿hablas quechua?

Ahí viene la desgracia. Mis hermanos mayores aprendieron el quechua; conmigo se cortó la transmisión. Yo entiendo el quechua y esto lo comprobé después de la violencia política, cuando hice un viaje a Ayacucho y Apurímac para ver cómo las mujeres de las comunidades se habían recuperado después del proceso de violencia, y la mayoría de ellas me hablaban en quechua. Estamos hablando del 98 y yo había salido de mi tierra, de Aija, en el 61. Descubrí entonces que, efectivamente, entendía. Fue para mí una gran alegría porque después resumía en castellano y, el promotor que me había acompañado, verificaba si mi traducción era correcta. Lamentablemente, no lo hablo.

### **¿Qué especialidad estudiaste en la Universidad Agraria?**

Como en La Molina existía el Programa de Sociología, lo primero que hice fue entrevistar a un sociólogo para saber si

trabajaban o no con las comunidades campesinas. Cuando él me contó que estaban haciendo talleres en comunidades de Cerro de Pasco, me decidí. De 1000 estudiantes, 50 éramos mujeres. Entré a Sociología Rural, pero en el año 72 hubo una revuelta por el cogobierno y expulsaron a 28 profesores -casi todos de izquierda y muy notables-, eliminando el Programa. Entonces me escapé a la selva. Me fui: fue mi rebelión personal. Para sobrevivir tenía que salir de mi casa. Anuncié la decisión a mis padres, cogí mi mochila, 100 Soles y me fui tirando dedo hasta Oxapampa. Estuve meses ahí, sobreviviendo... planteándome qué iba a hacer de mi vida... Hasta que encontré el sentido de lo que quería. Entonces regresé y cuando fui a matricularme, me encontré con la sorpresa de que ya no existía Sociología. Me dieron solo 5 minutos para elegir en qué Programa inscribirme. Me hice una pregunta: ¿de qué vive la gente? ¡de la agricultura! Así fue que me inscribí en Agronomía. No me querían aceptar porque pese a no tener partido, había participado en el movimiento, mandándome de líder a defender el cogobierno. La condición para admitirme fue ponerme como mi coordinador al Vicerrector -un alemán al que le decíamos "nazi"-.

**Vamos a centrarnos ahora en el abordaje de tu último libro Resistencia quechua-aymara y cuestión indígena nacional en tiempos de gamonalismo. El título es deliberadamente provocador y, como tú has manifestado en su Introducción, nace de la indignación y para contribuir a la recuperación de la memoria y de la acción colectiva crítica, contextualizada, especialmente entre la juventud quechua-aymara. Entonces, nos interesaría conocer tu lectura sobre las protestas de diciembre del 2022 hasta marzo del 2023.**

El estudio surge de la fuerte motivación para entender programáticamente las tomas de tierras. La convulsión última es la de diciembre 2022, sí, pero hay una historia de convulsiones resultantes de la misma sociedad que evoluciona convulsionada, por una matriz que tiene rupturas y continuidades, donde históricamente el sur andino ha destacado. Si vemos los indicadores: la concentración de

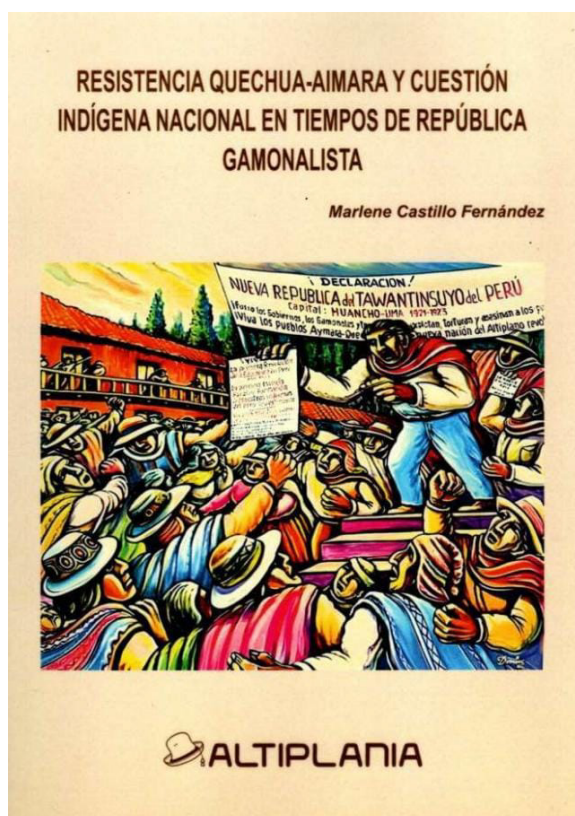
comunidades campesinas y la territorialización de importantes hitos en los que se centra el libro, se advierte que las décadas que abarca (1890-1930) son fundacionales, porque reflejan la autoría política indígena campesina. Al abordar la permanencia de las corrientes anarcosindicalistas y socialistas, se está hablando también de una época fundante, de propuestas políticas radicales que cuestionan la matriz histórica del proceso de formación social peruano. Están reflejados también otros hitos, como una reforma agraria desde abajo -liderada por Hugo Blanco en el Cusco-, o la muestra de que las principales bases de la Confederación Campesina del Perú están en el surandino, sobre todo, en Cusco, Puno y Huancavelica. De todo esto hay un archivo inmenso en la CCP que lo verifica.

Entonces, sobre las tomas de tierra hay una historia, conocida por quienes hemos estado siguiendo la experiencia desde diferentes ámbitos en las décadas del 70 y 80, antes de que la violencia política con Sendero Luminoso se instalara en el Perú a partir del 83. Es necesario imaginar en los años 87- 88, a miles de campesinos aymaras y quechuas, tomando las tierras de las grandes cooperativas y de la Sociedad Agraria. El Gobierno militar les había dado el monopolio de la tierra, pero el que quitó a la hacienda no lo dio a la comunidad sino a entidades que había creado. Las comunidades pasaban a ser como socias cuando estamos hablando de

tierras que les habían sido quitadas por los hacendados. De eso habla el libro, de la cruenta y salvaje forma de tragarse territorios completos para tener más lana, más ganancias y también a los indios; a la fuerza de trabajo, como colonos de la hacienda. Es decir, la fuerza de trabajo explotada. En ese escenario, por ejemplo, en Puno, no solo lograron tomar tierras sino impedir que ingrese Sendero Luminoso. Es una zona muy indígena y muy campesina.

**¿Y cuál es el escenario actual de esos contextos campesinos?**

Lo que ha pasado es que el campo se ha vaciado de juventud. A los jóvenes, quechuas y aymaras los encuentras ahora en





las ciudades. En Arequipa, por ejemplo, que era aristócrata y sede de estas grandes ligas de hacendados y de las exportadoras de lana, encuentras ahora gente de Puno por todas partes. Ha habido un fuerte cambio en el campo. El libro pretende ser un puente en esa memoria, porque la consigna desde el poder es que el Estado en general, es el bueno, y sabemos que, el Ande, es el sector más abandonado por el Estado. Ahí está la minería, creciendo, depredando y matando territorios: expulsando gente. Ahí están las zonas sacrificadas de Espinar, en Cusco, cuyos comuneros quechuas ahora tienen metales pesados en el cuerpo. Todo está comprobado; pero asumido como que son territorios y poblaciones de las cuales se puede prescindir. Es decir: las zonas de sacrificio de la modernidad y del progreso de nosotros, los hispanos. Porque no es solo el discurso del Estado sino de la sociedad que requiere que ese PBI crezca. Ahora mismo el Ministro de Agricultura ha dicho que hay crisis de agua y hay que asegurarla para la minería, porque la minería no puede esperar. O Dina Boluarte pretendiendo que las movilizaciones sean solo sociales y no políticas...

### ¿Cuáles son los ejes de reflexión programática que planteas en el libro?

Uno de los ejes de reflexión es la visión de inferioridad política que no solo tiene el Estado, sino la sociedad en su conjunto y que se percibe desde que uno sube a un bus o, cuando en la universidad nos dicen que se nos forma para ir a "civilizar" a gente indígena y campesina. Claro que, ahora, se los valora para el mercado; por ejemplo, con el marketing de los

nutracéuticos. Lo más grave programáticamente, es que esto se expresa en que hemos normalizado que ellos no tengan ningún poder en la gestión territorial local, distrital o regional. Eso se expresa en que no haya ningún órgano consultivo y vinculante donde estén representadas las comunidades. Algo que sí existe en Bolivia pero que acá es inconcebible. Las comunidades siguen haciendo gestión territorial; es decir, su gestión de aguas, de pisos ecológicos, etc., pero muy debilitadas, cuando deberían estar en la estructura del poder local. De ser así, no se requiere una revolución violenta.

Si bien se ha acabado el gamonalismo, se logró democratizar la tierra y se dio voto a los analfabetos, vale recordar que en el período que abarca el libro ciudadano era igual a alfabeto, alfabeto era igual a blanco y blanco era igual a urbano. Entonces, la mayoría de la población que era quechua hablante -un 80% del sur andino- no eran ciudadanos. Hoy son ciudadanos minoritarios, a los que se les ha occidentalizado el pensamiento político. A mi parecer, eso es lo más terrible.

Por eso, el periodo reflejado en el libro, muestra la tremenda audacia política con la que plantearon el ejercicio de una libertad de trabajo que, hasta entonces, no existía para ellos porque eran considerados siervos y tratados como siervos. Ni siquiera tenían libertad para reunirse, porque toda reunión masiva era considerada como rebelión e inmediatamente atacada por los gamonales. Y luchaban por tener escuelas libres de indígenas porque desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX hasta el año 30, sus escuelas eran quemadas y

los profesores asesinados. Todo su sueño era tener una república indígena en sus territorios, dentro de la república peruana. Hermoso programáticamente, pero considerado un acto de traición -no de rebelión- y tratado como tal por hacendados y gamonales. Vale recordar que el hacendado no solamente poseía miles de hectáreas y cientos de miles de colonos, sino que también tenía un asiento en el Parlamento y lo que había era un Congreso de gamonales. De hecho, José Antonio Encinas -que formaba parte de un grupo germinal- ya era un interlocutor con toda la credibilidad de la lucha, acompañando a los personeros indígenas de la época. Incluso, ya tenía un núcleo de gente que había formado la Asociación Pro Indígena (API) y que, hasta 1918, fue una especie de ventrílocua institucional. En ese tiempo, los personeros hablaban directamente por su cultura ante el Presidente; pero quien hacía el lobbying con el parlamentario, con el Presidente, con el que escribía en la revista o con el que difundía, era la API.

#### **Además del lobbying, ¿qué otros alcances e incidencias tuvo la Asociación Pro Indígena en todo el proceso?**

Lo interesante de API es que comienza a tener bases departamentales, a incorporar activistas puneños muy destacados y también cusqueños -profesionales campesinos con familia en el campo; que hablan quechua y, a veces, quechua y aymara; que viven en la zona y que tienen relaciones de apoyo a las luchas de los indígenas. Que comienzan siendo humanitarias, pero se van convirtiendo en reivindicativas, de una nueva relación en términos de peruanidad-. En este proceso, como ya dije, estaba José Antonio Encinas liderando la lucha en el Parlamento, con importantes logros. Pero hay que mencionar también a Manuel Antonio Quiroga, quien propone el proyecto de ciudadanía indígena en los términos actuales, para que los indígenas pudieran tener autoridades indígenas y seguridad en sus territorios. Estos proyectos son el resultado de una interlocución. Hay una bisagra entre estos indígenas oficialistas como grupo promotor del Comité Pro-Derecho Indígena, que se forma en el año 1919 y que al año siguiente consigue su reconocimiento. Es decir, cuando llega Leguía al poder llegan también estos indigenistas y activistas políticos, mediante un pacto con los personeros de Puno y Cusco, quienes son los que hacen campaña en el mundo rural. En el pacto de 1919 se formulan las principales reivindicaciones, que van a sustentar la formación del Comité Pro-Derecho Indígena y otras propuestas.

#### **¿Qué nos puedes comentar, Marlene, con respecto a la participación femenina en este proceso?**

En el tiempo actual, cuando vemos a los feminismos de no paridad y cuando es reciente la lucha de la resistencia de diciembre del 2022 a marzo del 2023, con mujeres, hombres y los mártires que han caído, vale recordar que, en los años que estamos hablando, es decir, del 10, del 20 y del 30, quienes reivindicaban los derechos de la mujer eran mujeres lideresas con una concepción programática de Perú. Por ejemplo, una de ellas, María Jesús Alvarado, no luchaba solamente por el derecho a la educación de las mujeres o a tener independencia económica, sino también por los derechos laborales y los derechos de los indígenas. Y lo hacía, por ejemplo, escribiendo y denunciando la salvaje agresión a la comunidad por parte del hacendado Abarca, en Samán. Veías también a una Miguelina Acosta que venía de la Amazonía y que fue la pionera en cuestionar el concepto de matrimonio. Incluso, se permitió discrepar con Mariategui y señalar que la realidad que él mostraba no era la de la selva, sugiriendo informarse y conocerla. Y Miguelina estuvo en el Comité Femenino Pro-Abaratamiento de las Subsistencias, en la jornada por las ocho horas y fue apresada en la lucha sindical defendiendo a los indígenas amazónicos. Estamos hablando de mujeres ilustradas que, desde su feminismo urbano, luchaban contra toda injusticia, incluyendo la de la situación de la mujer indígena, en el marco de una lucha mayor por el Perú.

**Marlene, tú haces una diferenciación muy clara entre campesinos e indígenas. En un momento determinado, mencionaste que lo campesino se entiende como relaciones de producción y lo indígena por condiciones sociales. ¿Crees que esta diferenciación es útil para el análisis social y para el diseño de políticas sociales en el país?**



Lo subrayo porque la izquierda -no estoy hablando solo de la izquierda de los partidos sino de la intelectualidad de izquierda, de las Ciencias Sociales-: Flores Galindo, Kapsoli, Quijano, entre otros, que conocí cuando empecé a estudiar los movimientos sociales y a auto capacitarme antes de trabajar con Ernesto Yepes, un historiador muy vinculado a los autores que he mencionado. También en Goffman aparece esa categoría de clasificación de los movimientos sociales en el mundo andino -concebidos como movimientos pre políticos porque no daban la talla para ser considerados movimientos políticos debido a sus concepciones y propuestas milenaristas, es decir, del Tawantinsuyo-. Al ponerle esa etiqueta concreta se pretendía demostrar que querían retroceder y que tenían una categoría inferior a lo que se buscaba como movimientos protagónicos para cambiar estructuras, que fueran revolucionarios y que tuvieran una incidencia programática, etc. Esa era la clasificación entonces. Hasta inicios del 80, se hablaba de movimientos milenaristas pre políticos, mientras las teorías universales planteaban que el proletariado era el eje de la Revolución, del cambio social. En el Perú -una nación en formación- eran el campesinado, el indígena, quienes tenían ese potencial revolucionario para constituir y formar parte de la nación.

Además, en los textos de Mariátegui, como en el problema de la tierra y el problema del indio, hay un eje programático que le da duro el marxista, el fundador del Socialismo en el Perú. Y también González Prada, cuando dice que son los indios los verdaderos peruanos.

### ¿En qué sentido dices, le da duro Mariátegui?

Mariátegui le da duro en el sentido de que centra lo programático. Afirma que la nuestra es una sociedad en formación, donde apenas el proletariado está en un tránsito a constituirse en clase obrera incipiente, en las urbes. Y que es el indígena y lo indígena, en términos de la tierra. O sea, desarrolla varios ensayos que sustentan que no se puede hablar de una nación peruana sin incorporar y resolver el problema que explota y oprime a tres cuartas partes de la población peruana territorializada en el Ande y en los entornos rurales. Y llega a hablar -aunque no lo desarrolla, pero está presente en varios de sus artículos- que no solamente se trata de un problema de clase, de un asunto de terratenientes con siervos -en el caso de las relaciones feudales o semif feudales-, sino que también se trata de una relación que hoy día llamaríamos de opresión étnica cultural-, de que lo indígena se ve como una cultura inferior. Recordemos que, en esa época, el lenguaje estaba racializado. No se hablaba del indio en términos políticos y académicos. La Constitución de 1920 hablaba de la raza indígena.

Sí, Marlene. La descampesinización del indígena es el meollo del asunto para entender la resolución de la cuestión nacional en el Perú; que no es un problema del indio, del blanco, del mestizo ni de ninguna etnia o cultural, sino que se puede denominar el problema de la cuestión nacional y que empieza con Túpac Amaru y que aún no está resuelto. Los dominadores no lo pudieron solucionar o intentaron solucionarlo creando dos repúblicas y dos espacios paralelos de desarrollo nacional. Los blancos, los criollos, no pudieron ni podrán darle solución a la cuestión nacional. El marxismo tiene cien años de operatividad en el Perú y tampoco pudo: su planteamiento de desindigenizar al campesino y de campesinar al indígena, fracasó. La alianza Campesina Obrera nunca ha resultado. Subordinar al campesino bajo la órbita del predicamento proletario-obrero no ha sido viable para darle salida a la cuestión nacional. Y tan grave ha sido esa prédica que, cuando aparece Sendero, con el texto de Mariátegui bajo el brazo, cree solucionar “el problema del indio” exterminándolo y creando condiciones para que nadie sienta horror frente a esta masacre de 60.000 indígenas; poco menos quizás, pero miles. ¿Entonces, cómo planteamos ahora, frente a la debacle del capitalismo y a la inoperancia del neoliberalismo, crear vías y condiciones para asumir la solución de esta cuestión nacional? ¿Qué cosa es la cuestión nacional? Aclaremos también que es hacer un país donde podamos convivir todas las sangres, todas las culturas, en un proyecto nacional donde cada quien conserve sus características primigenias, resguardadas, respetadas; pero que, más allá de eso, podamos formular una serie de planteamientos que nos unifiquen a todos. Vivir todos en armonía, un proceso de desarrollo que nos conduzca a niveles superiores de humanidad. ¿Cómo? Nosotros asumimos que necesitamos una visión de defensa de la comunidad andina antigua. ¿Cómo planteamos esto, Marlene? ¿Podrá ser posible poner al indígena y lo indígena en un nivel de comando, de dirigencia de la sociedad? ¿Podrá hacerse contemporáneo el pensamiento indígena y ser visto desde la renovación y actualización de muchos aspectos?

Pienso que no hay que cosificar lo indígena ni en el tiempo ni en el espacio ni en el alcance. Tenemos que tratar de entender qué es lo indígena actualmente, en este mundo y en este horizonte histórico que estamos atravesando. La historia nos interesa porque nos permite visualizar la matriz histórica de este presente, pero el presente no se reduce a esa matriz histórica.



Si uno lee el libro entre líneas descubre que es un cuestionamiento al pensamiento de izquierda no convencional tradicional, que es en el que nosotros nos hemos formado, cultivado y actuado. Y tiene que ver con que nuestra actuación ha estado centrada en la idea de que la tierra que estaba en manos de los terratenientes y de la burguesía agraria, tiene que ser recuperada por el campesinado. Como ni el Estado ni el gobierno militar daban la tierra a quienes habían sido despojados, las tomas de tierras se impulsaron. Se hacía bajo una determinación del lema que era la alianza obrero campesina, desde la fundación del Partido Socialista hasta esa fecha. La batalla ahí es: un momentito, los movimientos sociales fueron reducidos a su condición de clase, de campesinos, pero sin hacer interlocución y sin considerar su componente indígena, su cultura, su pensamiento, su propuesta. Forzándolos a formar parte de una propuesta ajena. Por supuesto, es por la recuperación de la tierra que han arriesgado y hecho esas magníficas movilizaciones. Porque recuperar la tierra es recuperar la base material central de su supervivencia como cultura indígena. La cultura indígena no es solamente el pensamiento, es también la reproducción de su modo natural y cultural con la naturaleza.

Por eso, cuando se viene a Lima se atraviesa el proceso de aculturación del que hablaba José María Arguedas. Los indígenas amazónicos me lo han señalado clarísimo y he aprendido de ellos: sin territorio, te desenraizas, te desarraigas culturalmente. Pasas a la cultura de la mezquindad, del dinero, de la ganancia; te pierdes. Por eso, la

izquierda trató al movimiento campesino como un movimiento de democratización de la tierra, pero no trabajó la democratización de su cultura, de sus propuestas políticas y culturales como parte de la nación.

Creo que nosotros, como parte de esa izquierda, hemos compartido una determinación clave en la formación social peruana que hasta ahora continúa: la discriminación étnica cultural, que no es solo un asunto de subjetividad. Por eso, no se puede entender la formación social peruana y su horizonte político programático, si no incorporamos que se ha estructurado esta sociedad y este Estado sobre la base de esta discriminación étnico cultural, que muchos llaman racismo colonial. No es solamente la determinación de clase lo que constituye una formación social peruana, también es esta determinación. Eso se ve clarísimo en la lucha de los wampis y de los awajún en Amazonía; en sus experiencias de gobernanza territorial autónoma como pueblos o como naciones indígenas. Son propuestas que están ensayando gobiernos territoriales indígenas, que hoy no están constitucionalizados, pero se van formando como una propuesta constituyente hacia futuro.

**El debate sobre la plurinacionalidad o el bloque nacional popular como alternativa, es muy actual en las Ciencias Sociales y en sector de izquierda; no en la derecha -que sigue siendo racializadora y excluyente-, que no aprendió nada. Leyendo tu libro, se ve que los mismos métodos que usaron en los años 25-30 se han vuelto a repetir ahora en el 22 - 23. ¿Cómo enfrentar a un movimiento**

insurgente que reclama derechos? Pero ese es otro asunto. Volviendo al debate sobre identidades. Algunos sostienen que los indígenas habrían sufrido un proceso de transformación social producto de varios asuntos como las migraciones, el desarrollo del mercado, etc., que lo habría convertido en un nuevo sujeto social urbano, con una nueva identidad: el cholo, y que esto es una expresión del mestizaje que nos galvaniza como sociedad. Ante esto, el fenómeno de las autonomías territoriales o identidades indígenas diferenciadas, como por ejemplo lo de la Amazonía, que tú conoces bien, sería casi como obsoleto. Incluso hay una mirada demográfica. Esto de las autonomías es una propuesta marginal de pequeños grupos, pero lo dominante sería la construcción de la nación como un bloque nacional popular y un “Estado cholo”, eso es lo que nos unifica y que, en realidad, la plurinacionalidad es una visión más sociológica y no tiene espacio en el mundo de las políticas públicas. Esto se escucha actualmente, en pleno septiembre del 2025 como debate central, y tiene que ver de cara al próximo proceso electoral, o sea, como tú afirmas, tus visiones programáticas. ¿Qué piensas tú al respecto?

Para mí eso es la continuidad de la izquierda de los 60 y 70; no veo mayor diferencia ahí. Recuerdo que, en el año 2008, Alan García en una entrevista radial a RPP se preguntaba cómo un grupo minoritario de peruanos que vivían alejados en la selva, querían imponerse a la decisión mayoritaria de convertir esos recursos en riqueza para el crecimiento de los peruanos; y encima gente que creía que la tierra era sagrada. Y luego, él se iba a la procesión del Señor de los Milagros, con su túnica morada y toda la huachafería de por medio.

Ese es el argumento de fondo. Si hay democracia y las minorías también tienen derecho y, si son parte de la nación, es una ciudadanía especial porque es una cultura con sus propias representaciones, no solo socioculturales sino políticas. Santiago Manuin, por ejemplo, que fue baleado en la época del Baguazo, era autoridad indígena cultural, reconocido por sus pares culturales. José María Arguedas no tenía ningún cargo, pero era una autoridad, un intelectual, un activista, que tenía una autoridad moral, ética, política en toda una generación, para definir, concertar, convocar, proclamar. Entonces, cada cultura tiene sus concepciones, procedimientos, protocolos, para definir sus diferentes representaciones con sus visiones. Ellos, en diálogo intercultural, porque la interculturalidad no es solamente que ellos nos entiendan, es también que nosotros entendamos y valoraremos lo que ellos tienen para construir nación juntos, pero en condiciones parejas. Ese es el entendimiento

intercultural. Y los pueblos indígenas tienen presencia territorial en gran parte de la selva y en las comunidades campesinas del sur andino, sobre todo en la zona alto andina. Entonces, si tienen presencia, actúan, gestionan en sus territorios que están siendo despojados por la minería ilegal, el petróleo, el narcotráfico, los madereros, etc. Es decir, sufren múltiples amenazas y son asesinados y despojados a la vista del Estado peruano.

¿Es nuestra propuesta de una nación contemporánea una que va a sacar de ese horizonte programático, la representación, autoría y actoría política de los pueblos indígenas; no solo amazónicos sino también andinos? En la Comunidad de Catacaos, que era la más grande poblacionalmente y la segunda, territorialmente, le han cercenado territorios, se han metido las empresas agroexportadoras, han matado gente. Estamos en una situación donde lo indígena y el indígena no es un tema retórico ni histórico, sino algo estructuralmente viviente. Entonces, si un pensamiento, una propuesta política quiere transformar al país, pero es incapaz de unirse programáticamente, ni siquiera tácticamente, entonces que cada quien ande en sus redes, en su mundito aislado. Lo he visto en las marchas por los mártires, cada uno por su lado, divididos. Es decir, no ha cambiado nada. Imposible unir al país cuando nosotros mismos ni siquiera somos embrión de la propuesta.

**Pensamos que solicitar un lugar y un trato igualitario en un país que tiene una matriz de 500 años de segregación, no va a conducir a la construcción de una nacionalidad. Habría que construir una nación de naciones. La peregrinación de Qoyllur Riti reúne a naciones -germen de constitución de lo que será el país del futuro-. La idea de solicitar permiso para ingresar a ese tronco criollo que nos permita hacer lo que nosotros queremos ser como indígenas, hablar nuestra lengua, que nos den nuestros colegios y postas médicas, que nos hagan carreteras, que no se meta la minería ni el petróleo, firmar pactos, solicitar territorialidad, parece una alternativa absolutamente inviable. Aquí se necesita un Pachakuti completo donde la conducción del país sea ganada por el segmento indígena -para sintetizar en esa palabra el pensamiento antiquísimo que tiene 20 mil años y que lo entiende, que se ha compenetrado con esta geografía y sabe cómo tratarla-. Es decir, desbaratar ese esquema colonial para entender la nueva realidad que nos conducirá a una estructuración nacional plurilingüe, pluricultural, de todas las sangres, pero completando a Arguedas en cuanto a definir quién conduce todas esas sangres, porque, necesariamente, tiene que haber un**

**conductor. Los criollos han dado muestra de incapacidad total. Solo la sangre ancestral -en cualquiera de sus formas- puede conducir este contingente de todas las sangres; pero, para que esto suceda, es necesario que se reconozca que el sujeto social del cambio en el Perú es el sujeto indígena. Solo entonces se va a articular un movimiento de transformación total y profunda de la sociedad. Eso equivale, por supuesto, a desvincularse de la órbita occidental que nos trata de milenaristas, cuando no hay sociedad más milenarista que la griega, que ha extendido su dominio hasta el presente.**

**Sabemos que el reto principal al trabajar en tu libro, Marlene, fue el abordaje de la discriminación étnica cultural. ¿Cómo germinó en ti esa idea?**

Como dije anteriormente, yo me retiré un ciclo de la universidad para estudiar El Capital. Mi padre creía que me habían jalado y que ya estaba fuera de los estudios; pero no, me discipliné en mente, en horizonte y en todo durante un semestre, estudiando El Capital. Formé mi pensamiento indigenista con José María Arguedas; y trabajando en selva indígena desde el año 2007, luego de haber trabajado en el mundo andino indígena, pude comprender la discriminación étnica cultural. Es decir, en Arguedas lo intuí porque tú lees a Arguedas y es imposible no entender que hay otro mundo, otra cultura, otra realidad, otra historia, otra expectativa, otra potencia. Es increíble lo formador que es José María Arguedas. Es una lectura paralela a la de José Carlos Mariátegui: cuando logras que conversen los dos, ahí yo creo que entra lo germinal.

La experiencia desde el 2007 me sacó del mundo andino para mandarme al mundo indígena, al mundo del Baguazo. Ahí, tuve la claridad para entender hasta qué punto la discriminación étnica cultural puede llevar casi al genocidio. Porque si el Baguazo no fue genocida fue por la estrategia y acción de autodefensa que organizaron los indígenas amazónicos. Y a lo que voy es que, a la discriminación étnica cultural, no la hemos trabajado programáticamente; ni en el plano cultural, ni en el político, ni en el de la acción política. Descubrí esto gracias a Santiago Manuin y el grupo al cual lideraba este héroe indígena awajún. Fue una experiencia maravillosa. Ese cruce con uno de los principales liderazgos de núcleo fue para mi vida un precioso regalo de esos años de interculturalidad, que completó mi formación, lejos de lo libresco. La Sierra ha sido muy libresca y Arguedas venía de lo viviente, de la historia viviente que lo había hecho ser lo que era.

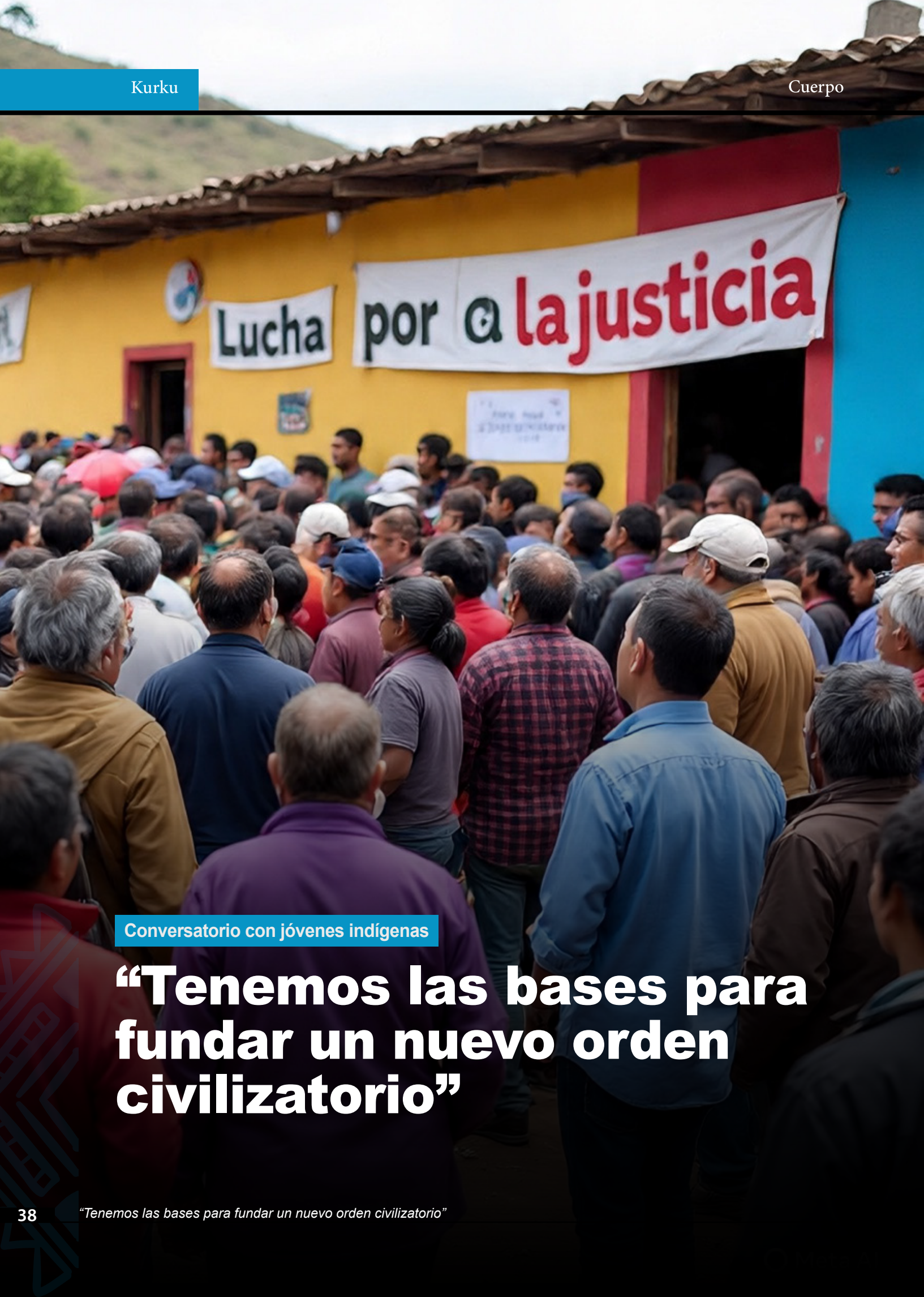
Pero tampoco hay que idealizar. Hoy es un momento muy

grave para la historia porque han logrado romper la unidad política, programática de los pueblos indígenas. El capitalismo extractivista, colonizador, logra tener ahora sus propias bases indígenas que lo sustentan. Hoy día ya no se puede hablar de esa gran unidad político territorial indígena. Ese frente se ha quebrado en la selva, en el Ande y en la costa; sea por las grandes corporaciones de estos megaproyectos capitalistas extractivistas o por la minería informal que, ahora, tiene una base social indígena.

Entonces, lo que estamos viviendo es un drama. Todo se puede acabar y todo se puede colonizar. Los que hemos ido a la selva en el 2007 y hemos trabajado con las organizaciones indígenas vemos el cambio brutal, hasta en los territorios. Ya hay incluso colonización extractivista, capitalista, cultural, económica, por parte de un sector indígena.

**¿Qué le recomendarías a los jóvenes en general, tanto a los del campo como a los de las ciudades; indígenas, campesinos, no indígenas... Y al preguntarte esto pensamos también en esa “autocapacitación” que nos mencionaste antes. Porque cuando tenemos la oportunidad de cursar estudios superiores, nos metemos en una carrera y ahí nos quedamos. Tú, sin embargo, recibíndote formalmente en Agronomía, te auto-capacitaste en temas de sociología, de historia. Y en escribir, que también es un arte que se aprende.**

A ver, uno se auto capacita porque siente la necesidad de aprender para mejorar o cambiar algo. Y estamos hablando de trayectorias de lucha, porque también hay trayectorias de acomodamiento o de empoderamiento, a cualquier cosa. Entonces, lo que yo les aconsejaría a los jóvenes, primero, sería que conozcan el Perú de todas las sangres. Conocer la realidad para transformarse. Uno necesita transformarse, para tener esa necesidad de construir algo importante para la gente que quiere. Y tienes que querer a la gente. Yo aprendí en esos 6 años en Aija a querer a la gente. Como mi madre cuando recibía a todos en casa y les invitaba y les conversaba; y lloraba con ellos y todo, si de eso se trataba. El mundo rural para mí era materno, mi hogar materno, ...ahora tengo como cinco familias, tíos, tías, primas.... Conocer y leer. Conocer, no es mirar; es conversar, comunicar, trabajar con ellos; acompañarlos en lo que sea vital; escribir sobre ellos, escribir con ellos, actuar con ellos; llorar con ellos, bailar con ellos... Entonces vas conociendo e incorporando aquello que leíste. Así, vas tejiendo programáticamente y avanzando. No hay límite, porque necesitas avanzar y consideras que hay algo que puedes dejar, ofrecer. No concibo formación de jóvenes sin experiencias itinerantes, de aprendizaje, en los sitios, con las gentes que uno quiere amar y servir.



Conversatorio con jóvenes indígenas

**“Tenemos las bases para fundar un nuevo orden civilizatorio”**

**D**urante la mañana del 29 de septiembre, Willakuy conversó con un grupo de jóvenes sobre las distintas formas de resistencia y afirmación indígena. El encuentro tuvo como propósito traer a las páginas de la revista la voz de la juventud de distintos pueblos y territorios. Estuvieron presentes como invitados los siguientes referentes:

**Elvis Quecaño Mamani**, peruano, nacido en Ccatca, Quispicanchi, Cusco. Es Bachiller en Filosofía, ex presidente del Centro Federado de Filosofía y ex Coordinador General del Círculo de Estudios Saturnino Huillca con sede en la Universidad San Antonio Abad del Cusco. Investiga el pensamiento indígena. Sus últimas investigaciones se han orientado en torno a la interpretación sociológica e histórica del proceso de los movimientos campesinos, y la Reforma Agraria.

**Hatari Ulcuango**, del territorio Kitu Kara en la Sierra Norte, Ecuador. Dice de sí mismo: “soy Kichwa kayambi, de economía por convicción social, y en mis ratos libres trato de cambiar el mundo desde mi universidad”. Es representante estudiantil de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, fundador y miembro de organizaciones estudiantiles de pueblos y nacionalidades indígenas y de izquierda.

**Erik Simón**, del pueblo indígena maya Kaqchikel de Guatemala. Originario del municipio de San Juan Comalapa, es profesor de Educación Primaria con Licenciatura en Pedagogía y Administración Educativa por la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala y acredita una maestría en Cultura de Paz, Educación y Derechos Humanos, por la Universidad de Córdoba (España). Trabaja como facilitador en temas de cosmovisión maya, derechos de pueblos indígenas, derechos humanos, coordinador de proyectos de salud comunitaria lo que le permite acompañar a comadronas, terapeutas comunitarios, guías espirituales y familias que practican la Agroecología, entre otros.

**Al intercambio protocolar siguieron las intervenciones que, en un primer momento, buscaron poner en diálogo las diferentes opiniones sobre los modos de resistencia y de afirmación indígena situados en el pasado y el presente.**

**He aquí las voces de los participantes:**

**Elvis Quecaño Mamani (Perú):** Pensar el presente siempre condiciona a pensar el pasado. Desde esa perspectiva, quisiera iniciar con algunas ideas: soy un quechua en sangre y espíritu y me identifico con esta población. Los quechuas

aquí, en el Perú, trascendemos fronteras republicanas, estamos también en Bolivia, en Ecuador y sobre todo, en el Perú. Somos una identidad transnacional y esto, de alguna manera, puede terminar reconfigurando los procesos históricos y políticos venideros, dado que, en la actualidad, después del proceso de la Reforma Agraria que tuvo lugar en las diferentes repúblicas, la sociedad quechua-aymara se ha fortalecido en sus dimensiones económicas, culturales, incluso políticas. Podemos sugerir al indio, al quechua o al andino, sin importar las categorías que usemos, como el nuevo sujeto político histórico. Eso me llena de entusiasmo. Tuve la oportunidad de participar en los procesos sociales, sobre todo en las pasadas protestas que se dieron aquí en el Perú el 2022, 2023; vimos la experiencia viva empíricamente, de que los sujetos históricos de estas protestas fueron, mayoritariamente, las sociedades indígenas. Formé parte de esas delegaciones que viajaron a Lima, y eso me representa un gran entusiasmo.

“

**Somos una identidad transnacional y esto, de alguna manera, puede terminar reconfigurando los procesos históricos y políticos venideros.**

”

Sin embargo, pienso que el proceso histórico que se va tejiendo por parte de estas poblaciones, requiere una mirada a la historia, requiere ver el pasado dado que el pasado siempre está condicionando al presente. Vemos que la sociedad andina fue postergada durante 500 años, en la República, la Colonia. Ha sido vista como una sociedad vinculada a la barbarie. Sin embargo, hoy en día nuevas investigaciones reformulan esta categoría y presentan a la andinidad como una civilización, ya no sólo como un grupo social humano bárbaro, antimoderno. Y ese planteo de la sociedad andina en términos civilizacionales, ya no solo te remite al proceso de la conquista sino a los orígenes.



La tradición andina, a la que me gusta llamar quechua-aymara, no es una invención de 200 años cómo podría ser la identidad criolla; tampoco es una identidad impuesta por un extranjero. Por el contrario, es una expresión auténtica y emblemática de lo propio, de lo territorial. Nuestros orígenes se remontan a aproximadamente, 3300 años a.c., cuando en Caral surge el primer estado regional, marcando los orígenes de nuestra sociedad, de nuestra civilización milenaria que fortalece la nueva que se quiere construir.

Pienso que en el incario esta civilización alcanzó su máximo esplendor, marcó nuestro siglo de oro, el punto más alto en términos de desarrollo político, social y cultural, dado que bajo el Tawantinsuyo llegamos a constituir un verdadero imperio. No le temo a esta categoría que muestra la fortaleza de una población que está en proceso de expansión y desarrollo; ya sabemos las fronteras geográficas que abarcó. Si bien las cifras entre los investigadores varían, sabemos que vivían ahí entre 12 y 14 millones de personas. Lamentablemente, este proceso de esplendor fue frustrado, por la invasión española que re-ordenó la sociedad, incluso tomando algunos elementos culturales y económicos funcionales a los intereses de la Corona, para que pudiera constituirse el nuevo orden colonial.

Es interesante el recuerdo nostálgico del Incario que sigue presente en las subjetividades y que ha impulsado las diferentes rebeliones indígenas acaecidas hasta la actualidad. Las nuevas investigaciones de Flores Galindo aquí en el Perú, muestran que esta idea del incario constantemente va condicionando, la subjetividad política de los sujetos andinos, creo que los intelectuales quechuas y aymaras deben estar en esa capacidad de articular o de sistematizar este tipo de estudios antropológicos.

En cuanto al orden colonial, hay varios modos de interpretarlo; desde luego la más difundida es la lectura hispanista, pero también está también la republicanista. Sin embargo, yo me distancio de ambas lecturas, pienso que nosotros, como herederos de esta civilización debemos optar por un tipo de historia alterna, que no debemos someternos a discursos hegemónicos. En ese sentido pienso que la Colonia como tal, no fue una empresa completa en sí misma, simplemente llegó a esta sociedad y relevó su poder político. Pero, sin embargo, la cultura como tal siguió desarrollándose soterrada en las montañas, como diría el escritor Luis Eduardo Valcárcel. Y precisamente, este desarrollo informal de la cultura andina es lo que ha permitido que hoy en día, sigamos hablando de resistencia, de cultura andina, de tradiciones andinas, etc. Y fue gracias a la promoción de algunos intelectuales digenistas

que esta reivindicación cultural llegó a las políticas públicas de las propias repúblicas criollas. Este fenómeno es bastante interesante, dado que muestra a la Colonia como una estructura política de administración, más no de conquista cultural plena.

Con la implementación del cristianismo, a este proceso de andinización muchos sociólogos y antropólogos limeños lo categorizaron de cholificación o de blanqueamiento. Pienso que no es así, que la cultura andina por la fortaleza que tiene, aún bajo el sistema de opresión colonizadora, bajo las estructuras de la hacienda y de la mita en la Colonia y en la República, fue conquistada solo informalmente.

**Erik Simón (Guatemala):** Ante todo, quiero mencionar que, de acuerdo al calendario maya, hoy estamos ante Kan, que es el nahual de la serpiente, que simboliza también a la serpiente emplumada, kukumatz, kukulkán, Quetzalcóatl que representa la energía creadora y formadora; el corazón del cielo y de la Tierra. Una de las deidades que crearon a la humanidad y que interpreta la dualidad y el equilibrio, conceptos fundamentales dentro de la cosmovisión maya. Este nahual nos invita a la reflexión para buscar ese equilibrio en nuestra vida diaria y en todos los aspectos de la misma.

Haciendo una pequeña reseña histórica, coincido con el hermano Elvis: la historia la escriben los vencedores y los sobrevivientes. Es algo que en nuestros territorios se ha perdido: la otra historia. Todos conocemos la historia de España, de los reyes, pero no conocemos la nuestra. Lo que se ha podido recuperar en códices, en alfarería, en los glifos, en estelas y en esculturas, nos ha ido orientando a recuperarla. Recordemos que el pueblo maya, estuvo en gran parte de Centroamérica, Guatemala y parte de México. Llegaron a gran desarrollo, tanto en temas de agricultura, ganadería menor, escultura, escritura, alfarería, artes, astrología, numerología, como también a una gran organización social y política, que la Europa de ese momento, no había alcanzado.

Muchas veces negamos que aquí los pueblos indígenas tenían sus propios conflictos: los cakchiqueles con los quichés, los mamás con los poqomchi, los quichés y los cakchiqueles con los tzutujiles. Eso existió; eran conflictos, principalmente por los recursos: el agua, las frutas, el comercio. Existen registros de esos conflictos históricos en el Memorial de Sololá y en el Popol Vuh.

La invasión extranjera, que todavía se enseña en las escuelas como una conquista pero que fue una invasión: cuando comenzamos a llamar a los hechos por su nombre, estamos

haciendo la reivindicación histórica. Entonces, tras esta invasión extranjera surgieron varios líderes en distintos pueblos: en el pueblo quiché surgió el abuelo Tecún Umán, el pueblo Kaqchikeles tuvo el Cajín Mosh, que fue uno de los últimos líderes kaqchikeles que enfrentó a Pedro de Alvarado. Están el Kaibil Balam, el Copán Galel, está la familia Canek; y, de acuerdo a los registros históricos que se conocen, del año 1424 al 1898 se registraron más de 209 levantamientos y rebeliones del pueblo maya. Entonces la resistencia siempre estuvo, siempre persistió.

Durante el tiempo de la colonización, donde se dieron hechos de esclavitud, de despojo de tierras, de explotación de los recursos, principalmente minerales y maderables, también se dio la imposición religiosa, que fue otro de los elementos que vino a socavar la historia de nuestros pueblos. Posteriormente, se fueron creando fincas en donde a los criollos se les daba una extensión de tierra y, como parte de esos recursos de esa propiedad, también les repartieron los pueblos indígenas. Esto confirma que la explotación al pueblo indígena fue inhumana. Pero siempre hubo líderes que estuvieron al frente, como Manuel Tot, Atanasio Tzul y Lucas Aguilar, ejecutados en el año 1821. Los criollos se independizaron de la corona española pero las condiciones para los pueblos indígenas se mantuvieron.





**Durante el tiempo de la colonización, donde se dieron hechos de esclavitud, de despojo de tierras, de explotación de los recursos recursos, principalmente minerales y maderables, también se dio la imposición religiosa, que fue otro de los elementos que vino a socavar la historia de nuestros pueblos**



El tema del despojo, el de la esclavitud, el de la aniquilación de la memoria histórica de los pueblos, se mantuvo. En el año de 1944, hubo un hecho histórico conocido como la Revolución de Octubre, en la que diversos sectores sociales se unieron y derrocaron a la presidencia militar de ese entonces. Se articularon sectores urbanos, estudiantes, profesionales universitarios, algunos militares, comerciantes, trabajadores y sobre todo pueblos indígenas. Desde ese octubre, comenzó lo que por 10 años se conoció como la Primavera Revolucionaria, que generó una mejora en las condiciones de trabajo, se construyeron hospitales, se creó el seguro social, el código de trabajo, el Ministerio de Trabajo y la Ley de Reforma Agraria. Precisamente esta última acción, la Ley de Reforma Agraria, hizo que interviniera la CIA y derrocará al Presidente Jacobo Arbenz, quien había recibido

aquí, en Guatemala, a Ernesto “Che” Guevara en su travesía hacia Cuba. En efecto, al haberse tocado intereses de empresas estadounidenses, pensaron: “allá son comunistas. Jacobo Arbenz quiere mover a Guatemala al comunismo”; entonces lo expulsaron y pusieron a un presidente militar.

En el año de 1960 comenzó el conflicto armado en Guatemala, que duró 36 años. La firma de los acuerdos de paz fue en 1996. Fue entonces que surgió el movimiento guerrillero. Y voy a decir algo que a muchos hermanos y hermanas no les gusta escuchar, pero los pueblos indígenas se involucraron en el movimiento guerrillero no porque compartieran los ideales comunistas, sino porque era el único espacio desde donde ellos podían defender sus territorios. Muchos identifican a los pueblos indígenas con el tema del comunismo, con la ideología comunista, pero realmente no fue así. No había otra opción para defenderse. Y el conflicto humano fue una excusa para desaparecer a los pueblos indígenas en Guatemala: hubo varios genocidios y casi todos quedaron impunes. En ese sentido, el único que fue sentenciado por genocidio fue el ex general Ríos Montt, uno de los militares más sanguinarios en la historia de Guatemala. Entonces, la guerra popular en Guatemala puso en práctica diferentes formas de lucha y de resistencia para darle cabida a diferentes reivindicaciones del pueblo; pero, sobre todo, para arrancar de raíz la estructura injusta implantada desde tantos años atrás. A partir de los acuerdos de paz se reivindicaron otros derechos, principalmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas: el reconocimiento a las 23 lenguas mayas que existen en Guatemala; a la espiritualidad; a las formas propias de organización; a la cosmovisión, y algo muy importante: la educación bilingüe intercultural.

**Hatari Ulcuango (Ecuador):** En mi caso, creo que es importante mencionar dos procesos históricos. El primero, es el de la reivindicación de los derechos durante el siglo XX. El segundo, es el de los procesos históricos de inicios del siglo XXI, que estamos viviendo ahora. En mi opinión, ambos están eternamente marcados por la Clase. Debido a que, tanto en la Colonia como en la República, no ha sido lo mismo ser un indígena de clase alta que un indígena de clase obrera trabajadora. Esto es importante para mí, porque nosotros aquí tenemos varios referentes de la lucha de clases. La izquierda, por ejemplo, tiene grandes referentes indígenas. Pocos son los referentes mestizos de la izquierda. Más bien, se ocupan sus frases y se aprenden sus enseñanzas en escuelas y colegios y en la tulpá; contándonos desde nuestros abuelos que los procesos liderados por Daquilema, por Dolores Cacuango, por Mama Tránsito, por Taita Sambo, por Taita Neftalí, estuvieron eternamente ligados a la construcción de

una izquierda. Dolores Cacuango fue fundadora del Partido Comunista Ecuatoriano que, antes de ella, no existía.

Entonces, es importante el legado y la enseñanza que nos han dejado nuestros taitas y nuestras mamas. Lamentablemente, estamos viviendo una represión brutal por parte de la clase alta política, una represión que nunca antes se había observado en nuestros territorios indígenas, por la falta de organización y unidad de los sectores populares. Un gringo que ni siquiera es nacido en territorio ecuatoriano, ha logrado cooptar el poder. Noboa es un hijo de Miami, con intereses allí; que extrae y exporta recursos del Ecuador, tanto a través de la tierra como de las manos obreras, campesinas, indígenas y de los montubios de la costa. Y es esta persona junto a sus dos antecesores, la que con una política de abandono estatal, nos ha dejado en una grave crisis energética y de salud que son el caldo de cultivo de la inseguridad.

Los grupos de delincuencia organizada, existen desde los más bajos hasta los más altos niveles del Estado, para ir aterrizando a nivel comunitario, a nivel del movimiento indígena. Desde mi experiencia, desde lo que yo veo, desde mi sentir, este abandono del Estado ha generado un hecho muy curioso: la migración que, hasta hace 40 años -cuando mis padres migraron desde la comunidad hacia la capital de nuestro país-, se daba solo internamente; es decir, que el llamado desplazamiento humanitario, no se daba. Sin embargo, ahora, la migración forzada a través del Darién es la única alternativa, porque sufrimos el despojo de nuestros territorios y ya no tenemos ni siquiera garantizado el derecho a la propiedad -ni colectiva ni privada-. Viendo las cifras de quiénes más migran del Ecuador, constatamos que son personas de pueblos y nacionalidades, empobrecidas e históricamente desatendidas por el Estado. Entonces, ante este abandono de su llaqta, es importante la construcción de un nuevo ser indígena. Hay mucha discusión en el territorio kichwa sobre cómo se debe construir esta identidad.

Debido a esta diáspora del movimiento indígena, del pueblo indígena, actualmente, están naciendo wawas kichwas en Estados Unidos, en cuyas cédulas ya no dirá Pesillo o Panzaleo, sino Illinois o Boston. Y esas wawas crecerán en esa contradicción permanente en la que viven los migrantes, preguntándose a dónde pertenecen. Creo que negarles la identidad indígena sería un error.

Nosotros, los kayambi, hemos resistido la llegada del imperio Inca pero ahora abrazamos el kichwa como parte de nuestro runa shungo, de nuestra runa shin. Es importante interiorizar estas contradicciones para generar un nuevo ser indígena

que reconozca al wawa que nace en la comunidad como al que nace en Estados Unidos o en cualquier parte del mundo.

Por último, creo que también es importante esta transición de la matriz productiva. No estoy de acuerdo con que el indígena debe dedicarse únicamente al trabajo de la tierra porque se le ha asignado este rol desde la Colonia. Actualmente el indígena no solo está en la tierra, está en las oficinas, en los hospitales, las construcciones; está legislando. Hay algo importante que no se debe perder: seguimos necesitando trabajar para vivir. Eso nos identifica como trabajadores y no hay más a dónde ir mientras tengamos que trabajar para vivir; y los que ocupan el poder actualmente en este país puedan vivir por generaciones sin siquiera producir un centavo.

“

**Lamentablemente, estamos viviendo una represión brutal por parte de la clase alta política, una represión que nunca antes se había observado en nuestros territorios indígenas, por la falta de organización y unidad de los sectores populares. Un gringo que ni siquiera es nacido en territorio ecuatoriano, ha logrado cooptar el poder**

”



**El segundo bloque de intervenciones estuvo centrado en cómo ven proyectado el futuro de los pueblos indígenas. Al respecto, comentaron lo siguiente:**

**Hatari Ulcuango (Ecuador):** El futuro es bastante incierto. Nuestros taitas y mamas tendrían que compartimos un poquito de hoja de coca o de ayahuasca para, tal vez, vislumbrar cómo sería el futuro para los pueblos indígenas. Yo creo que estamos caminando hacia una transición; hacia el indígena plurinacional que está construido de varios territorios, que los habita, que tiene costumbres indígenas del norte, del centro y del sur, pero también, costumbres mestizas. Entonces, si se quiere, seguir hablando de un pueblo indígena que, aquí en Ecuador, somos solamente un 7% de la población, según los órganos gubernamentales, es bastante irracional.

Debemos abrazar nuevas formas identitarias y dar un paso hacia adelante sobre las cuestiones primarias que aquí, entre colegas, le llamamos el indigenómetro; que cada vez será más complicado cumplir porque van a haber menos personas

que se identifican como indígenas. Y no solamente va a haber una minoría, sino un autogenocidio.

Existe una contradicción desde el Estado, pero también la hay por parte de personas empobrecidas que, por la discriminación y por este sistema capitalista, han decidido identificarse como mestizas; vivir, hablar y sentir como mestizos porque es más rentable, les permite vivir y sobrevivir; les permite trabajar. Y eso no es cuestionable, pero es ahí donde entra el poder de la organización, del colectivo, de la comunidad; desde donde se debe seguir exigiendo lo que ha estado antes y ha quedado en papel. Aquí en Ecuador tenemos una Constitución bastante progresista y garantista de derechos, que se quiere cambiar. La lengua solamente está presente en lugares públicos, en letreros que dicen Allinllachu, que significa “Bienvenidos”. ¿Pero en realidad lo están haciendo las personas que atienden en los organismos gubernamentales?, ¿hablan kichwa en todas las instancias?, ¿conocen el resto de las lenguas que hablan los compañeros de la Amazonía? Para nada.

Es importante también respetar el tema identitario. Una de nuestras grandes luchas ha sido que se respete nuestra vestimenta, nuestra autoidentificación y autodeterminación. Aquí, por ejemplo, es mala costumbre utilizar algo en la cabeza en un lugar cerrado, entonces nuestra lucha ha sido usar sombreros en lugares cerrados y eso ya es un acto de resistencia. Lo hemos hecho en bancos, en universidades y en espacios gubernamentales. Eso es parte también de nuestras luchas. Ahora yo creo que, como todo proceso histórico, debe llegar a un punto máximo de crisis; todavía no llegamos. El actual Gobierno está muy bien asesorado en esta doctrina del shock sobre cómo manejar la crisis. Entonces, cuando algo se le está yendo de las manos, lanza una caja china que es para tapar lo que está haciendo o se hace la víctima, o lo dosifica, o pone medidas parches a huecos enormes y grietas monumentales. En algún momento, se ha decidido eliminar los subsidios por parte del Gobierno, pero el encarecimiento de la vida y el empobrecimiento de la clase trabajadora; va a llegar a un punto en el que nos hará volver a nuestros orígenes. Aquí no se le está respetando; y se le está discriminando al pueblo indígena como nunca antes hemos visto, desde lo que nosotros vivimos. Nunca ha habido tal racismo rampante: en redes sociales hay gente pidiendo la muerte de nuestros dirigentes. Eso ya trascendió todo. ¿Debate político? Eso ya no es político, eso ya es un pedido de un genocidio neonazista, neofascista. Entonces, nos queda la organización, la comunidad y el colectivo.

**Erik Simón (Guatemala):** Seré lo más breve posible. Desde acá mi solidaridad con los hermanos ecuatorianos. Creo que para nosotros es el pan diario: siempre que se alza la voz y se exigen los derechos, aparecen estos fascistas que, seguramente son muy cristianos -lo digo con todo respeto-, pero que son capaces de pedir el exterminio de un pueblo. En el caso de Guatemala, en el 2023, pasó algo muy particular que nos llenó de orgullo y nos hizo ver la línea de acción. Previamente, en varios territorios, ya había procesos de resistencia y de exigibilidad de derechos humanos. Un 15 de septiembre, que supuestamente es la Independencia de Guatemala, un grupo de autoridades ancestrales colocaron la bandera de los cuatro pueblos mayas en el Parque Central de la ciudad capital. Fue un hecho de reivindicación significativo y quienes promovieron esta resistencia fueron las autoridades ancestrales.

Cabe destacar que, las autoridades ancestrales han sido y siguen siendo estructuras que han sobrevivido a la colonización; que se rigen bajo los principios comunitarios de los pueblos indígenas; que tienen sus formas propias de organización; que están reconocidas a nivel internacional y que, en un momento de coyuntura, se levantaron, se

**Debemos abrazar nuevas formas identitarias y dar un paso hacia adelante sobre las cuestiones primarias que aquí, entre colegas, le llamamos el indígenómetro; que cada vez será más complicado cumplir porque van a haber menos personas que se identifican como indígenas.**

posicionaron y lideraron esta resistencia. Tienen dos elementos que son sus principales pilares: uno es la vara de autoridad que los legitima como lideresas y líderes de sus comunidades; el otro es la espiritualidad que nos trae de nuevo a nuestras raíces desde la cosmovisión y desde esos principios y valores que es tan necesario recuperar. Porque de nada sirve andar con nuestra indumentaria o con accesorios que nos identifican, si nuestros principios y acciones van en contra de lo que nos han enseñado nuestros abuelos y abuelas. Ahí está el reto hermanos, porque en el 2018 se hizo el último censo acá en Guatemala y ahora resulta que el pueblo maya, que fue la mayoría de la población a finales de los años 90 y principios del 2000, ahora resulta que sólo somos el 30%, ¿por qué? porque hemos perdido nuestra identidad. Hubo un desfase generacional en el que olvidamos sentarnos con nuestros abuelos y abuelas para preguntarles cómo era la vida anteriormente.

Y es cierto, los pueblos indígenas están muy relacionados al tema de la agricultura porque ahí era donde se practicaban estos principios y valores. Donde, antes de comenzar a trabajar la tierra, se pedía permiso. Hay hermanos que han llegado a ocupar cargos públicos y cargos en espacios muy importantes de toma de decisión. Pero sólo van con una fachada: llegan a las reuniones con sus chumpas con bordados típicos, con bordados según la vestimenta de sus regiones, pero su mentalidad no es la nuestra, no es lo que nos han enseñado. Entonces, ¿qué implica ser indígena en estos tiempos? Pues seguir practicando esos principios y esos valores, recuperarlos, practicar nuestro idioma, practicar nuestras sagradas ceremonias, hablar a la Tierra, desde una forma honesta, no como un tema de folclore, no sólo para la foto, sino que de verdad lo pongamos en práctica.

¿Y entonces, cuáles son los principales retos que tenemos actualmente? Son las desigualdades sociales que persisten en las comunidades y los territorios indígenas con los más altos índices de desnutrición, analfabetismo, desigualdad y enfermedades. El reconocimiento y cumplimiento a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el respeto a las formas propias de organización comunitaria; la pérdida de identidad, la pérdida del idioma. Yo de grande aprendí el Kaqchiquel. ¿Por qué? porque crecí con mi abuelo, quién fue al cuartel y ahí lo patearon por no hablar bien el castellano. Cuando regresó me dijo: “Mi hijo, yo no quiero que te humillen, aprende bien el español”. Pero, los ciclos van cambiando y ahora, nuevamente estamos hablando nuestro idioma. Lamentablemente, rechazamos lo propio, mientras que personas de otros países dicen que quieren aprender kaqchiquel, practicar los principios mayas.

Tres de las autoridades ancestrales que lideraron la resistencia en el 2023, ahora están encarcelados, acusados de terrorismo por haber representado el sentir de un pueblo y defendido los bienes naturales. El actual gobierno está promocionando un diálogo por el agua, para impulsar una ley de aguas, ¿y quiénes están participando en esos diálogos? los finqueros, los mineros, los dueños del monocultivo. La voz de nuestros pueblos no está siendo escuchada ni tomada en cuenta.

Las autoridades ancestrales que están a la orilla del lago de Atitlán, impulsaron en el 2019 la Declaración por la Abuela Agua, sin el reconocimiento del Estado, desde su autonomía, como autoridades ancestrales; como pueblos indígenas declararon al lago un ser vivo y sujeto de derechos. ¿Qué quiere decir eso? Que se le debe respetar y desde ahí, ir escalando al reconocimiento de otros derechos colectivos de los pueblos indígenas. La realidad es bastante frustrante,

porque quienes están más vulnerables son los de siempre, los pueblos indígenas, las mujeres, la niñez y la juventud. Matiox (gracias).

“

**Hay hermanos que han llegado a ocupar cargos públicos y cargos en espacios muy importantes de toma de decisión. Pero sólo van con una fachada: llegan a las reuniones con sus chumpas con bordados típicos, con bordados según la vestimenta de sus regiones, pero su mentalidad no es la nuestra, no es lo que nos han enseñado.**

”

**Elvis Quecaño Mamani (Perú):** Pensando en los/las indígenas que se van constituyendo o van fortaleciendo su propia identidad. Alterna, por supuesto, al mestizaje o al criollaje impuesto por la República. Hay una descripción muy interesante del pensador quechua boliviano de finales del siglo XX, Fausto Reynaga, que yo quisiera recordar: el acuña la categoría de “Epopeya India”, haciendo referencia a aquellos momentos heroicos de la sociedad andina, aún subordinada bajo el coloniaje o la República. Y esto se manifiesta en su carácter político a través de las infinitas

rebeliones indígenas que han acaecido desde el momento de la conquista hasta el día de hoy.

Son estos procesos en donde el sujeto indio o indígena asume un papel político. Aquí, en el Perú, en los territorios que corresponden al antiguo Tawantinsuyo, han sucedido diversas rebeliones indígenas. Por ejemplo, en el periodo colonial sobresalen la resistencia de Vilcabamba, la rebelión triunfante de Juan Santos Atahualpa, la de Túpac Amaru. Y claro, con el “proceso de la emancipación”, de la Independencia, la promesa liberal era que se pueda anular esta estructura de opresión al indígena; y lo curioso es que sucedió lo contrario. A pesar del discurso inclusionista o integracionista de las propias repúblicas criollas y esta epopeya a la que hace referencia Fausto Reynaga, no sólo se fortaleció [esta estructura], sino que se ha podido articular con más fortaleza.

Tenemos también, la rebelión de Juan Bustamante, que, si bien él fue un mestizo, las bases fueron netamente indígenas. Incluso a inicios del siglo XX, existen una serie de rebeliones indígenas altamente articuladas, entre ellas la de Zárate Willka en Bolivia, la de Huancho Lima, en 1923 aquí en Puno, y otras.

En las tomas de tierras que se dan antes en la Reforma Agraria, aquí en el Perú y que van sucediendo también en Bolivia y Ecuador, estos momentos históricos tal vez van tomando diversos mantos discursivos políticos; incluso ideológicos. Pero la esencia se mantiene y es algo que quiero destacar: por ejemplo, aquí en el Cusco, una figura que resaltamos con mucho orgullo es la de Saturnino Huillca, que, si bien adoptó el discurso clasista de la izquierda de esa época, mantuvo la esencia étnica y cultural. Es decir que, mientras el dirigente promedio costeño, adopta el discurso clasista reduciendo su lucha a un factor económico, Saturnino Huillca le suma a esa lucha económica una lucha cultural y nacional. Los pueblos indígenas debemos tener la capacidad de ver qué es lo que esconden en el fondo todos estos procesos históricos políticos que emanan de la sociedad andina.

Por ejemplo, en la rebelión de Túpac Amaru, los hispanistas

suelen contra argumentar mencionando que Túpac Amaru fue cristiano; y claro, lo fue. Pero en estos procesos, el indio adopta los discursos o los instrumentos propios de su época para poder hacer una lucha nacional; es decir, cada uno es hijo también de su época y por lo tanto, toma los instrumentos que son más útiles para poder seguir sosteniendo esta lucha histórica.



Antes de poder aterrizar en la sociedad actual, quisiera referirme a lo que he llamado la República. Es importante hacer un diagnóstico en las diferentes repúblicas, de lo que han significado para nosotros los quechuas y aymaras, las diferentes identidades en la cual conformamos esta población andina. Pienso que la Independencia no constituyó un proceso emancipatorio determinante para las sociedades andinas, al menos para nuestra vivencia, tal vez sí para los criollos.

La República, lo que hizo fue agudizar las relaciones de herencia colonial, sobre todo materiales, económicas y políticas; no tanto epistémicas, que algunos pensadores decoloniales también trabajan. En cuanto a los

materiales, vale la pena resaltar que la República, no sólo se ha construido sin el indio, sin el sujeto indígena, sino contra el indio. De esto da testimonio la literatura indigenista que surge precisamente para denunciar esta postergación constante del indio por parte de la República.

El indigenismo en sus diversas vertientes, fue un fenómeno casi internacional. Aquí en el Perú, surgió a mediados del siglo XIX, para poder denunciar la situación del indio frente a los republicanistas o a los liberales o conservadores que, entonces, ostentaban el poder político. Este discurso se ha fortalecido, entrando el siglo XX. Tenemos bastantes referentes, por ejemplo, en México a Vasconcelos, en Bolivia, Francis Tamayo, aquí en el Perú, un gran referente es Luis Eduardo Valcárcel. Es decir, diferentes intelectuales que no solo son pensadores, sino que también hacen acción política o acción reivindicativa en pro del indígena. Además, crean instituciones para la defensa del indio; que, sin embargo, no cumplen su función. Las reivindicaciones que ellos llevan a cabo son de carácter folclórico. Un aspecto muy importante a tomar en cuenta, para las nuevas sociedades andinas, es que

este tipo de reivindicaciones fueron meramente de carácter integracionista. De hecho, el intelectual o el político indigenista asume al indio de forma paternalista; lo considera en una condición atrasada por lo que debe ser integrado, asimilado a una República que no es del indio, sino del criollo.

Muchos de los discursos contemporáneos sobre el indio siguen reproduciendo esta misma lógica integracionista asimilacionista. Las bases de esta República no están asentadas en el indio o en el sujeto indígena sino en una lógica criolla; y ahí está el problema. Es importante hacer esta ruptura teórica y fáctica también con el indigenismo, dado que solo representó una reivindicación folclórica cultural del indio, pero su negación en términos políticos. Por ejemplo, en la rebelión de Huancho Lima, que se dio aquí en el Perú, los indios, que ya habían adquirido un nivel de conciencia política, con sus rebeliones ya habían planteado una república quechua aymara. Y eso es bastante interesante y curioso, porque los intelectuales de esta época no teorizaron este proceso. Ni Mariátegui ni Valcárcel ni ninguno de los intelectuales de ese momento, incluida la izquierda, tomaron en cuenta las ideas que emanaban de las propias rebeliones.

De hecho, en este periodo de las dos primeras décadas del siglo XX, se dan diversas rebeliones aquí en el Perú y también en Bolivia, donde coincide también, por ejemplo, la rebelión de Zárate Willka. Y creo que una de las ideas que los indianistas posteriormente van a adoptar para poder hacer una crítica radical a este tipo de posturas, que son propias del mestizo o del criollo frente al indio, y creo que es importante hacer esta ruptura. Es decir, no sólo asumir las lecturas mestizas o criollistas que se han formulado sobre el indio, sino posicionarse como un quechua. A partir de sí, no a partir del otro, como la intelectualidad normalmente hace.

Hay dos procesos que fueron determinantes a mi parecer, para que la sociedad andina se pueda fortalecer en la actualidad: uno es la Reforma Agraria de la que, aquí en el Perú, se suele atribuir mucho el mérito a Juan Velasco Alvarado. Sin embargo, el proceso de la Reforma Agraria fue impulsado por las bases campesinas, quechua aymara, sobre todo aquí en el Perú y como resultado tuvo precisamente la Ley de la Reforma Agraria por parte de Velasco. Igual en Bolivia en 1952. En realidad, los que inician el proceso de la Reforma Agraria y toma de tierras, fueron las bases campesinas que incluso, garantizaron su triunfo en 1952. Esto es importante porque el desenlace fue inspirado en las ideas de la izquierda. No tuvieron el éxito que se esperaba y tras esto sucedió un nuevo proceso social que es la migración del campo a la ciudad, al menos aquí en el Perú, que rebasó las propias capacidades del Estado. En ese tiempo aparecieron

textos, en donde precisamente se registraba este desborde popular, de modo que también hay un traslado cultural, no sólo humano como tal. Y las ciudades naturalmente criollas de este periodo, poco a poco, fueron conquistadas culturalmente por el hombre andino. Y creo que este proceso ha fortalecido el que hoy en día, aquí en Lima, por ejemplo, se pueda danzar.

Culturalmente nos hemos fortalecido. Económicamente, pienso que también hemos tenido un gran avance. Por ejemplo, en Puno, ya se puede incluso categorizar la nueva burguesía aymara, integrada por aymaras que han amasado riqueza pero que no han perdido su identidad étnica; y que incluso han logrado respaldar y, a veces, financiar, los procesos que emanan del Sur, por ejemplo, las protestas pasadas de 2022-2023. Falta un avance en lo político. Veo con mucha admiración, el proceso que han seguido los hermanos indígenas de Bolivia. A partir de la asunción de su identidad, de su nacionalidad, se han podido constituir en sujetos plenamente políticos; y creo que el indianismo, la teoría indigenista fue clave para esto. Es decir, ya no asumir discursos ajenos como el marxismo o el progresismo sino pensarse a través de sí mismos, como sujetos políticos.

Aquí en el Perú, no hemos podido todavía constituirnos a partir de nuestra identidad cultural, en una organización tal vez que abarque o que resalte o que tenga como punto central esta identidad. Si bien es cierto aquí tenemos federaciones campesinas, confederaciones sociales y demás, todas estas aún responden a la clásica lógica de clase. El criterio de unidad ya no sería la condición socioeconómica o de clase, sino la condición identitaria y cultural. Esto sería un gran cambio. Por eso yo incluso, leyendo el texto del hermano Hugo Chacón, evidenciaba que la principal contradicción que atraviesa la sociedad peruana en general, no es de carácter de clase, sino que más bien existe una lucha de identidad, de

“

**Aquí en el Perú, no  
hemos podido todavía  
constituirmos a partir  
de nuestra identidad  
cultural**

”

civilizaciones, que no se ha podido resolver, entre lo criollo occidental y lo andino. Pienso que es esta contradicción la que va delineando el decurso histórico en el Perú, Bolivia y Ecuador.

A continuación, y a partir de algunas ideas básicas compartidas por todos, Willakuy esgrimió su preocupación por enrumbar la acción, hasta el momento solamente reivindicativa de los indígenas, hacia un espacio de acción política. En ese sentido, se tomaron como referencia los resultados de los censos en Ecuador, Bolivia y Perú, que parecieran indicar errores en las mediciones. En Ecuador, por ejemplo, arrojan un 7% de población indígena, mientras que, en Perú, señalan un 30%. Sin embargo, Perú no posee el movimiento indígena que tienen Ecuador y Bolivia, lo que hace pensar en la necesidad de ampliar el espacio indígena. Para lograrlo, el desarrollo de la teoría y de la acción política indígena no debería estar restringido a lo étnico.

El director de Willakuy reflexiona: “Quien no se considera la cúspide del desarrollo de la evolución, sino un eslabón más en la estructura de la naturaleza; quien además cree en la tolerancia del distinto; que la naturaleza tiene vida y que es necesario aprender su lenguaje; que hay espacios para mandar obedeciendo; servir y no servirse. Quien considera que hay sacralidad en la vida, quien es una persona honesta en el trato con sus semejantes, quien no se miente a sí mismo ni a los demás, quien reivindica el trabajo sin percibirlo como una maldición divina, quien piensa que no hay pueblos superiores e inferiores, es alguien que vive los principios indígenas y que tiene el derecho de reivindicarse como indígena”. De ahí, la importancia de poder articular un movimiento político indígena que no solo pida posta médica, carreteras, colegios o un programa agrario, sino un movimiento indígena capaz de encarnar la dirección política de un país de todas las sangres, que aspira a ser dirigido por la sangre indígena y a crear condiciones para una civilización andina que dé cabida a todos.

Por otra parte, considerando el anterior comentario de Elvis, acerca de los sectores aymaras que se están convirtiendo en una burguesía por haber desarrollado un proceso de acumulación de capital importante, que, como se sabe, genera desigualdad; algo que también está ocurriendo en la minería la que en los últimos 10-12 años evidencia un proceso intenso de acumulación de capital de parte de mineros informales, de los cuales muchos son también indígenas; considerando todo esto, se propuso a los participantes manifestar su opinión sobre

**el tópico identidad y clase, un tema no resuelto en el país a lo largo de su historia.**

**Elvis Quecaño Mamani (Perú):** Si me permiten reflexionar sobre algunas afirmaciones sobre las sociedades colonizadas, es que este choque civilizacional, que se da en las conquistas o en las invasiones, en primer término, suele ser de carácter político, incluso civilizacional; no son de carácter meramente económico y sobre esto han teorizado pensadores como Frantz Fanon, quien, un poco discutiendo también con la teoría marxista, consideraba que a la lucha clasista antecede la lucha nacional. Es muy importante entender, por qué la lucha nacional implica la unidad de una nación y entendemos que una nación no se reduce a una clase social, sino que una nación se reduce a lo propio frente a lo ajeno, y en ese sentido, por ejemplo, dentro del círculo estudio que tenemos hemos estado discutiendo la necesidad de construir una supra nación quechua aymara, de modo que no pueda discriminar las condiciones socioeconómicas de sus miembros, sino que la plataforma de articulación política sea, precisamente, la identidad cultural o la nación.

“

**Perú no posee el movimiento indígena que tienen Ecuador y Bolivia**

”

Creo que los movimientos campesinos o los movimientos indígenas, actualmente manifiestan esto en la facticidad y no tanto en el discurso. Si bien es cierto que los movimientos actuales están en el sector popular, hay una fractura, digamos radical, entre la burguesía indígena como tal, como sí sucede bajo el discurso clasista del marxismo, en donde el criterio articulador es de un movimiento social, de un movimiento político, del proletariado, es la condición económica del sujeto; en tanto que tú poseas materiales que pertenecen a la clase, no tienes posibilidad de poder participar, teóricamente es cierto. Dentro de la clase proletaria porque tus condiciones económicas no te permiten, ésta es la principal contradicción que maneja el discurso clasista del marxismo. Pero, sin embargo, bajo los criterios nacionales esto cambiará. Ahora hay un fenómeno que es importante valorar: en el Perú, por ejemplo, económicamente el indio ha sido reducido a una clase social. Bajo esta clasificación racializada que todavía heredamos de la Colonia, ¿se ha roto con la Reforma Agraria?

No, naturalmente no es cierto; el indio debía ser campesino, trabajador de la tierra y pobre. Sin embargo, con el proceso de la reforma agraria, muchos de los indígenas, muchos de nuestros abuelos, comenzaron a migrar y a través de la migración comenzaron a crear esto que se llama la economía informal.

Se ha visto sobre todo en la capital, Lima, con mayor nitidez. Los nuevos centros comerciales como Gamarra, los talleres de los conos, los nuevos empresarios de Unicachi en su mayoría son empresarios quechua aymaras; en su mayoría son migrantes. Y según estudios de algunos sociólogos, hay evidencia de que existe esta fractura racial entre la burguesía clásica criolla tradicional y la nueva renovada burguesía migrante. que aún está en la informalidad y que tiene más dificultades que la burguesía tradicional en poder ascender económicamente; aún en la informalidad, por supuesto. Y claro, la propia brecha entre formalidad e informalidad también está muy teñida por la condición racial que tiene el sujeto, el sujeto económico en este caso. Obviamente que en todas las sociedades las diferencias de clase siempre existen, creo que seríamos muy utopistas en tratar de idealizar una sociedad igualitaria como tal; en ninguna sociedad se ha dado. Lo que sí se puede aspirar, es a menguar las brechas.

Es una tarea pendiente, la diferencia de clases siempre ha existido. Sin embargo, no siempre ha sido el criterio para la lucha política y ahí, la diferencia. Cuando existe injerencia de una nación sobre otra, se da una unidad nacional entre proletarios y burgueses para expulsar lo ajeno y priorizar lo propio. El problema central aquí en el Perú, es esto; Mariátegui incluso, con su propio diagnóstico de clase, denunciaba que era una burguesía criolla no nacionalista, pro extranjera. Y ahí está el problema, porque en el Perú muchas de las principales empresas no son peruanas, sino que siempre son ajenas y muchas de esas empresas incluso tienen vínculos nacionales, son empresas extranjeras. Que responden a los intereses de otra nación que podría ser la brasilera. Y creo que, digamos, el nuevo reto de una burguesía nacional debía ser esto, la de fomentar empresas nacionales, de modo que también tengan esta capacidad similar que tienen otros Estados que es la de expandir sus empresas en otras naciones.

Creo que esto se puede lograr solamente si se resuelve el problema de la identidad en el Perú, porque al menos en los 200 años de República, la identidad impuesta o imaginada del criollo mestizo no ha funcionado, porque de alguna manera constantemente han negado la identidad de las mayorías y en Ecuador, Bolivia y Perú, las mayorías demográficas, remitiéndose a las superficiales encuestas que hace la

República, fácticamente no es así. Las mayorías siguen, seguimos siendo, los pueblos originarios y como tal pienso que nos corresponde constituirmos en sujetos plenamente políticos; y ahí la importancia de las demografías que existen. En ese sentido pienso que el factor principal para que el sujeto indígena se pueda constituir en un pleno sujeto político, es el factor cultural, en la identidad, por supuesto; sin negar la condición socioeconómica. Como mencionaba, en Ecuador y en Bolivia, se ha manifestado con mayor claridad, a pesar de la incorporación del discurso clasista, este fue relegada como un complemento más y la matriz seguía siendo el factor identitario, Evo Morales también representa esto de alguna u otra manera, creo que esto muestra el fortalecimiento identitario. Incluso, los nuevos diagnósticos o los estudiosos como Samuel Huntington, mencionan que el nuevo criterio de lucha geopolítica a nivel mundial que se va constituyendo, no responde a ideologías o a clases sociales, sino a civilizaciones. Y ahí la importancia de esta pregunta: ¿Es posible un nuevo orden civilizatorio? ¿y bajo qué bases debería descansar este nuevo orden civilizatorio? ¿La



tradicional, criolla, blanca, que nos ha ofrecido la República; o repensar esto en otra nueva, ¿de modo que pueda trascender los 300 años o los 500 años? Y ahí nosotros, tenemos más alternativa, cosa que tal vez Argentina u otros países no lo tienen. Nosotros sí tenemos la base sobre la cual fundar un nuevo orden civilizatorio.

**Erik Simón (Guatemala):** Mi opinión va desde la experiencia y desde los espacios donde he podido participar. Porque, lamentablemente, muchas veces se maneja un discurso o un concepto romantizado de los movimientos indígenas, pero la realidad es muy diferente. Estamos enfrentando el interés por quitarle el poder a los pueblos indígenas. Y porque lo he visto, lo he vivido y me doy cuenta ahora, con el contexto geopolítico que estamos viviendo. El tema de la incursión de la religión evangélica en nuestros territorios ha fragmentado a tal punto que, nuestros hermanos ya no se consideran indígenas, ya no se consideran cakchiqueles; ahora defienden el pueblo de Dios, a los hijos de Dios. El adoctrinamiento es traumático y se ha metido de una manera bárbara.

Por eso, nuestros hermanos ya no se consideran indígenas, ya no se consideran mayas cakchiqueles, quichés, tutuila, porque han recibido un adoctrinamiento; no sólo por parte del sistema educativo que es donde empieza. Nuestros hermanos están perdidos, el año pasado, en una investigación que tuve la oportunidad de hacer, sobre recuperar los nombres propios de los lugares, fuimos a una comunidad y, en un cerro que tenía su nombre en el idioma que nuestros abuelos nos dejaron, aparece un cartel con la leyenda “este cerro es denominado Monte Sión por el pastor”, ¿Hasta dónde han llegado? Y precisamente el discurso religioso hizo que Donald Trump fuera reelegido, que Bolsonaro llegara al poder, que ahora, que Milei también ande con ese discurso, que la expresidenta de Bolivia haya salido con la Biblia en la mano a decir que están recuperando el país. El tema de la religiosidad es muy delicado y está llegando a niveles de fanatismo preocupante.

Entonces, para expandir el territorio indígena, tenemos que quitarnos adoctrinamientos, mentalidades impuestas y recuperar lo nuestro. Ese es un gran reto porque tampoco la escuela ayuda mucho, pese a que se han estado haciendo esfuerzos muy fuertes y desde lugares particulares. Se supone que el presidente actual es un poco más abierto al tema de los pueblos indígenas. De hecho, la resistencia del 2023 fue para que él asumiera el poder, no porque se estaba respaldando un partido político, no porque se estuviera respaldando a un candidato. Se estaba defendiendo el voto de la población. Y como dice ese dicho, el enemigo de mi enemigo es mi amigo, dentro de la coyuntura política, pues

toca hacer alianzas. En cuanto a la participación política, allí es donde también tenemos debates, porque varios líderes indígenas que estuvieron en las manifestaciones del 2023, los vimos luego como funcionarios en el Gobierno.

Nos preguntamos si las estructuras comunitarias con autoridades ancestrales, ¿van a ser plataformas, trampolines políticos para que los hermanos lleguen al poder, o van a defender el sistema propio de los pueblos? Y eso es lo que muchas veces nos cuesta ver. ¿Queremos hacer cambios desde arriba, ¿no? El Estado fue construido para funcionar así, para responder a intereses particulares, pero la organización comunitaria propia, las organizaciones propias de los pueblos indígenas, están para resolver las necesidades, el día a día. Nuestros alcaldes son hermanos indígenas, pero no están respondiendo a las necesidades de nuestros pueblos; al contrario, están cediendo territorios para la minería, para el monocultivo, para que desvíen los ríos, porque, aunque sean indígenas por haber nacido en este territorio, su pensamiento y su actuar no va en orden. Varios ex líderes de la guerrilla llegaron a ser diputados, pero ¿qué hicieron? No se vio mayor cambio; al contrario, se volvieron caciques en sus territorios, apropiándose del espacio político. Pablo Monsanto, fue uno de los principales líderes de la guerrilla y creo que estuvo en la firma de los acuerdos de paz. Creó su partido político, llegó al Congreso, pero cuando no ganó no dejó que nadie asumiera.

Y es un secreto a voces. Por eso insisto que el tema de pueblos indígenas no es ideológico, los pueblos indígenas tienen sus propios principios y valores que, en algún momento, casan con estas corrientes políticas, pues la coyuntura así lo permite. Eso no quiere decir que representa realmente la visión de los pueblos indígenas. Desde los pueblos se habla de la unidad en la diversidad. ¿Qué quieren decir mis hermanos quichés, mis hermanos tzutugiles?, juntemonos, veamos qué tenemos en común y a partir de ahí, hagamos una propuesta política. Pero cuando empieza la contienda electoral, van a ver en qué partido político le dan chance a participar, no porque un pueblo o una comunidad lo proponga. Van y dicen que representan a tal pueblo o tal comunidad.

Pienso que nos falta esa formación política. Que es necesario que los pueblos indígenas lleguen a gobernar, pero desde sus condiciones, sus principios y su visión. No desde los partidos políticos, ni de derecha ni de izquierda. Porque tenemos nuestra propia visión.



# Máxima resistencia

**C**reció entre colchones de niebla intermitente, pastando ovejas con sol o en aguacero. Mujer, indígena y campesina; heredera de una cosmovisión vitalista, Máxima, supo tempranamente que el agua no era un recurso sino un ser indispensable para que todas las vidas pudiesen existir. Protegerla sería su misión.

El empobrecimiento y la marginación no arrancaron a Máxima de su territorio. Las promesas de prosperidad de la minera multinacional fracasaron también en esa tentativa. Ni siquiera la presencia armada pudo separarla de la Laguna Azul.

Negarse a abandonar ese páramo serrano, tuvo para Máxima y su familia un costo doloroso que incluyó violencias múltiples: desde tener que vivir en vigilancia permanente, con su parcela invadida y demolida su vivienda para forzar el desalojo, hasta el hostigamiento verbal, la agresión física y la recurrente amenaza de muerte.

Bajo el rebelde cielo cajamarquino, Máxima Acuña enfrentó al extractivismo con sabiduría milenaria y temple militante. Su lucha -que permanece encendida- ilumina conciencias e invita a la acción; trasciende lo local y se fractaliza a escala planetaria, mostrando el poder de la determinación ineludible como símbolo actual de resistencia andina.

*Isabel M. Álvarez*



**Máxima Acuña Atalaya de Chaupe** es una agricultora y defensora ambiental peruana. Conocida por su lucha contra el megaproyecto minero Conga de propiedad de Newmont Mining Corporation y Compañía de Minas Buenaventura, por lo que recibió en abril de 2016 el Premio Medioambiental Goldman.



Fotografía: The Goldman Environmental Prize

A photograph of two people sitting in a field. On the left is a woman wearing a wide-brimmed straw hat and a pink long-sleeved shirt. On the right is a man wearing a dark blue sweater over a white collared shirt. They are both smiling. The background shows a vast, open landscape with some buildings and trees in the distance under a clear sky.

Entrevista a Vicente Alanoca Arocutipa

## “Nuestra apuesta es por la descolonización”

**Vicente Alanoca Arocutipa** es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional del Altiplano; magíster en Lingüística Andina y doctor en Historia de América Latina y Mundos Indígenas por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla, España, en donde realizó también una instancia posdoctoral.

Está acreditado como investigador en el espacio de la antropología, ha sido conferencista en eventos de su especialidad e integrado comités científicos y editoriales de revistas académicas nacionales e internacionales. Nacido en Ilave (Puno) y enraizado en la identidad indígena, fundó el Centro de Investigación y Escuela de Pensamiento Crítico Aymara y la Revista de Pensamiento Crítico Aymara, desde donde promovió el debate descolonizador.

Actualmente, postula como candidato presidencial en las próximas elecciones generales de abril del 2026 por un partido de la denominada izquierda. La particularidad de su candidatura es su identidad aymara: procede de la comunidad de Ancasaya y Alpoollo, en Ilave, Puno. Este hecho tiene como precedente la candidatura de Eduardo Quispe Quispe, indígena quechua de la comunidad de Ch'eqa, distrito de Santiago de Pupuja, provincia de Azángaro, Puno, que representó al PCP en las elecciones de 1932. En aquella oportunidad, el Jurado de Elecciones vetó su candidatura por carecer de los requisitos exigidos por la ley electoral: tener una profesión o experiencia de trabajo en el Estado.

Mientras esperamos los resultados de la participación de Vicente Alanoca en el escenario político nacional, compartimos su pensamiento expresado en el diálogo sostenido con el equipo de Willakuy.

### Cuéntenos de usted, por favor, ¿cómo define Vicente Alanoca su trayectoria de vida?

Más que definirme yo mismo, quisiera comenzar hablando de nosotros (los pueblos indígenas). Quienes provenimos de los pueblos ancestrales del Perú profundo, que viene antes de la fundación de los estados uninacionales, somos y vivimos estigmatizados. Para algunos, nacemos destinados solo para obedecer a los patrones y estar al servicio de los hacendados o los “mistis”, pero somos orgullosos de ser lo que somos. En lo personal y en mis comunidades de Ancasaya y Alpacollo (Ilave, Puno, Perú), soy un aymara doliente de las culturas y lenguas.

### ¿Quiénes fueron los faros en su caminar?

Nuestros faros fueron los abuelos, mi padre y mis hijos, que soportaron los abusos en sus tiempos, excluidos en todo nivel, tratados de lo peor, pero sabios y grandes hombres de la crianza de la chacra y animales. Perdí a mi padre que fue asesinado; tenía 53 años; nunca alcanzamos justicia. Me acuerdo de los policías que nos pedían plata para investigar y buscar a los responsables. Ni hablar de mi hijo que murió en un accidente cuando tenía 22 años. Hoy y siempre, serán nuestras fuentes de inspiración de nuestras vidas. Obviamente, también mis maestros y mis estudiantes del Perú y del extranjero.

### En particular y en el trajinar cotidiano, ¿qué lo fortalece a usted, Vicente, como aymara vinculado a su comunidad y al Perú?

Nos fortalece el aliento de mis hermanos y hermanas de las comunidades andinas y amazónicas, ronderos, maestros y jóvenes que apuestan por refundar el país. Nuestro trajinar en diferentes espacios de la academia, como también las organizaciones como los aymara, andino, peruano y jaqi, es nuestra mayor fortaleza; sabiendo que no siempre seremos bien recibidos, que seremos estigmatizados y terruqueados. Pero nunca olvidaré esa frase que nos dijeron nuestros superiores cuando dejamos el ejército<sup>1</sup>: “*volverás cuando la patria te necesite*”, creemos que la patria ahora nos necesita, pero es un camino largo por trajinar, es decir: hay mucho por trabajar.

### ¿Cómo es un aymara? ¿Por qué es trashumante?, ¿De dónde viene su fuerza?

Un aymara es culto, disciplinado, obediente, transparente, un jaqi de principios y valores que, apuesta por el bien común, es decir, de todos y todas; consciente de las atrocidades;

## ... Comunidades andinas y amazónicas... apuestan por refundar el país

trabajador criador de la vida y de la dignidad colectiva; fuerte y valiente ante las adversidades. Aunque la escuela quiso desconectarnos de la comunidad o del ayllu, seguimos vigentes y luchando a pesar de la exclusión sistemática de los clanes de poder.

### En su condición de aymara-hablante, docente y especialista en Lingüística andina ¿cómo ve la situación de las lenguas en el Perú? ¿Encuentra similitudes con otras lenguas originarias de América? ¿Qué problemas comunes enfrentan?

Como maestros, intentamos ser obreros de la academia. En ese sentido, queremos convertir el dolor en esperanza y sabiduría. Cada vez más las lenguas y las culturas en el Perú son denegadas sistemáticamente. Los 55 pueblos originarios identificados en este país, no somos considerados sujetos de derecho. Para muchos de los clanes de poder, somos “salvajes”, “terrucos”, “ignorantes”, “radicales” y obstáculos del desarrollo, en un país como el Perú, que es racista, excluyente y discriminador.

### ¿Hasta qué punto el uso cotidiano de una lengua originaria se constituye en un elemento de resistencia?

Cada vez más se van extinguiendo las lenguas. Ellas no son simples instrumentos de comunicación, encierran toda una sabiduría de la crianza de la vida en Perú. Solo tenemos identificadas y reconocidas 48 lenguas y 55 pueblos originarios que anteceden a la fundación de los estados uninacionales. En consecuencia, muchos estados han abandonado el interés por las lenguas y culturas, que son la reserva moral y fortaleza de cambio y refundación de un país plurinacional y pluricultural, como soñaba tayta Arguedas: “todas las sangres”; esta lucha es un elemento de resistencia; por eso nuestra apuesta es por la descolonización.

<sup>1</sup> En su juventud, Vicente Alanoca hizo el servicio militar durante 4 años.



**¿Qué diferencias identifica entre las formas de resistencia y avances en la plurinacionalidad entre las comunidades del Sur Andino y de la Amazonía peruana?**

La diferencia es que en unas se ha avanzado más que en otras. Una de las bases de la refundación del Perú es la plurinacionalidad amazónica, sobre todo, los gobiernos territoriales autónomos; mientras las organizaciones del surandino fueron deslegitimados y destruidos. Por ello, es hora de fortalecer y retomar nuestras organizaciones, sólo nos quedan algunas, como son las rondas campesinas, autoridades originarias como son los tenientes gobernadores, pero existen organizaciones dispersadas y esparcidas desde su indignación.

**¿Cómo ha marcado su vida la resistencia que la población del Sur del país dio a inicios de 2023, ante la interrupción de la democracia y la cruenta represión que sobrevino a su reclamo?**

Me hizo recordar la vieja discusión en la colonia, entre Bartolomé de las Casas y Ginez de Sepúlveda, donde se justificaba la matanza a los "indígenas"; se repitió la historia en nueva versión: despojo de la vida a nombre de la democracia como en la colonia a nombre de Dios. Esas frases célebres, "Esta democracia ya no es democracia", no se necesita ser experto; "La sangre derramada jamás será olvidada". El pueblo tiene memoria, como doliente de las culturas y lenguas, nos conmueve, sobre todo, a quienes hemos perdido a nuestros seres queridos; peor aún: hay impunidad y no

alcanzamos justicia. Eso tiene que acabar, si realmente amamos al Perú.

**¿Cómo armoniza diferentes credos o visiones ideológicas, como la marxista y su fundamento materialista dialéctico, la cristiana y su identidad indígena?**

Tiene que ver con la autoidentificación y el proceso de socialización que nos tocó vivir, porque fuimos producto del adoctrinamiento del catolicismo; ello implica mi auto reconocimiento como católico, cristiano peruano y aymara. Sin embargo, he comprendido que las ideologías ortodoxas de homogeneización y hegemónicas sirvieron para excluir y deslegitimar a quienes somos aymaras, quechuas, amazónicos y afroperuanos. Hay que pensar y accionar desde los principios de nuestra sabiduría, como el comunitarismo, la comunidad como espacio de crianza de la vida, la reciprocidad, la solidaridad, laboriosidad, el ayni y la minka. Eso es lo que orienta nuestras visiones; ninguna ideología ni fundamentalismo puede ser receta o guía, hay que peruanizar el Perú, eso significa descolonizarnos para construir un país diverso, plural y siempre para el allin kawsay o el suma qamaña.

**¿Cree posible desarrollar un proyecto de nación dirigido -en sentido ideológico, político y programático- por el pensamiento y la sabiduría indígena?**

Es posible desde abajo promover los principios y valores culturales para todos; no para los clanes de poder, sino para la población excluida históricamente. A veces, se pretende desarrollar vía leyes y a punta de bala, eso no es nada humano. Esto implica la refundación del Perú, inspirada y gestada desde la cotidianidad y las luchas.

**¿Coincide con José Carlos Mariátegui en que existe "El problema del indio"?**

Aunque han cambiado los tiempos, existen problemas irresueltos en el Perú, Mariátegui, sostiene que el problema indígena no es de carácter étnico ni cultural, sino fundamentalmente, económico y estructural. En ese marco, más que coincidencia, añadiría que persiste la exclusión sistemática y estructural a esta población, ya abordada por Mariátegui. Mientras nosotros seamos actores y protagonistas, seguirán utilizándonos o pensando que servimos para votar o elegir. Es hora de los pueblos originarios, para ser parte de la refundación un nuevo Perú para un buen vivir para todos.

**¿Es posible pensar en un proyecto único y unificado de nación para el Perú, o cree necesaria la alternativa de considerar la pluralidad cultural y la multinacionalidad como parte de un proyecto social mayor, configurado a partir de principios compartidos?**

Es nada imposible, en contextos como el caso peruano diverso y complejo. Hoy, más que nunca cuando la pluralidad cultural y la multinacionalidad se convierten en alternativas viables y reales, porque la clase política que ha gobernado, en una lógica de un Estado uninacional, ha fracasado; porque nació corrupto, racista y discriminador. Actualmente, estamos pagando esa factura que fractura los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos. Creemos en la esperanza, la lucha y resistencia de la población para el buen vivir que, cotidianamente, enfrenta desde su crianza de vida digna, a pesar de ser racializados, estigmatizados y, ahora, terruqueados.

**¿Cómo imagina que dicha pluralidad y multinacionalidad podrían tomar forma en la actualidad?**

Dicha pluralidad y multinacionalidad en la actualidad, no solo la imaginamos, sino que es una tarea urgente por construir, desde una sociedad organizada en términos territoriales. Nadie tiene ni tendrá la receta, más bien se manifiesta en todos los peruanos que amamos, sentimos y expresamos la pluriculturalidad y el multilingüismo, no como obstáculo ni problema, sino como una riqueza que, por diversas razones, tiene el Perú como ningún otro país.

**¿Cuál sería su mensaje para la juventud andino-amazónica del Perú y de los otros pueblos en América que sobrevivieron la invasión española, que, ante las situaciones de racismo y discriminación, tiende a enmascarar su identidad?**

Existen heridas, cicatrices ardientes, para los pueblos andino-amazónicos y afroperuanos, que duelen y nos afectan. En ese sentido, no podemos ser indiferentes a la “juventud divino tesoro”. Es fundamental que los jóvenes sean los actores de cambio y transformación para la refundación del país, a partir de la educación como única arma de transformación; pero de una educación con pertinencia, con memoria y con historia, para que no se repitan las atrocidades cometidas contra nuestros pueblos, ni la inseguridad, corrupción, racismo, discriminación, entre otros. Males a extirpar desde la raíz con una juventud educada, formada y preparada para el cambio.

**¿Algún mensaje final?**

Un llamado a la unidad de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos; que es posible refundar el país desde nuestras luchas por la dignidad humana y la apuesta por el bien común. Pedimos al Estado, que basta de estigmatizaciones, de odios, de racismo y de terruqueo, porque seguimos siendo la esperanza del cambio y la transformación. No todo está perdido, es posible otro Perú en el que entre todos apostemos por el buen vivir y arenguemos:

*¡Jallalla Perú!  
¡Kawasachun Perú!  
¡Viva el Perú!*





# Más allá del Suma Qamaña

## Formas de vida en resistencia a la modernidad

Autor: **Froilán Laime Ajacopa**

**Froilán Laime Ajacopa**, sociólogo aymara, nacido en una comunidad del Departamento de La Paz, Bolivia. Es docente en la Universidad Pública de El Alto. Lleva décadas creando puentes desde la lingüística para fortalecer la memoria milenaria y la identidad cultural de su pueblo. Durante sus estudios de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), conoció el colonialismo lingüístico académico -experiencia que marcó su vida profesional y que lo motivó a consagrarse a la investigación, revitalización, desarrollo y difusión del idioma aymara-. En este ensayo filológico sobre el Suma Qamaña, nos explica detalladamente el corpus léxico y semántico que subyace a esta estrategia de resistencia y de afirmación indígena, transmitida de generación en generación.

## Introducción

Desde la década de 1940, en América latina —no la amerindia— al “desarrollo” se lo ha entendido como la transición de las sociedades tradicionales a la sociedad moderna (de capitalismo avanzado)<sup>1</sup>; esto es, el crecimiento económico (aumento de la producción), mediante la industrialización, progreso tecnológico, mayor educación y reducción de la pobreza<sup>2</sup>. En Bolivia, es en la década de 1990, de la globalización neoliberal, que el discurso desarrollista se extiende al área rural y, por influencia del multiculturalismo, surgen también reivindicaciones culturales locales, en particular como respuesta a la celebración europea del V Centenario del Descubrimiento de las Américas en 1992. Es entonces, cuando algunos intelectuales buscan visiones propias de los pueblos indígenas (sobre el bienestar), como la expresión quechua *allin kawsay* que se mencionaba en la Radio Aclo en 1991 (Arnold y Yapita, 2022: 187) y sobre todo, el *suma qamaña* en aymara (Torrez, 2012; Yampara, 2001), ya sea como crítica o solo como traducción de desarrollo (Medina, 2011: 47). Proceso que culminó con la incorporación del *Vivir Bien* en la CPE de 2009 como principio ético-moral y la aprobación de algunas leyes como la Ley N° 300 de la Madre Tierra<sup>3</sup>.

Se ha intentado conceptualizar desde el aymara —aunque con insuficiente respaldo del uso natural del idioma y sin recurrir a otras lenguas andinas—, en particular sobre el *qamaña*, concibiéndolo como “lugar de bienestar” (Torrez, 2012: 16) o como “existencia de vida en un espacio placentero y satisfecho de bienestar” (p. 22); pero con imaginaciones arbitrarias, como el vincularlo al ser —cuando el ser y existir puede tratarse con el *puquina aschano*, *kano*, el verbo quechua *kay* o el aymara *kankaña*—, el incluir (como parte de *qama*) el *jakaña* “lugar de vivir” —que no es ‘lugar’, y más bien es condición para el *qamaña*<sup>4</sup>, pero además, no incluye “lugar de morir” (*jiwaña*), que es negación del vivir—, el unificar con la felicidad —que es una ‘cualificación’ aparte—, el soslayar que el “lugar de vivir” no es *jakaña* —sino que es el *utjaña* <habitar en casa>—, el extender demasiado el *qamaña* a la “presencia animal y presencia vegetal” —cuando eso se puede atender también con la categoría *sarnaqaña* <andar>—, el descuidar la diferencia con *kamana* “responsable de cuidado” —que no es *qamana*—, la libre traducción de *qamasa* como “existencia de nuestra energía del Ser” (p. 28), la forzada extensión a la ciudad como un *qamaña* sin convivencia con cultivos y animales —donde precisamente están los *qamiri*, los que no trabajan—, en fin, no se separa claramente del desarrollo (Medina, 2011).

En los gobiernos del MAS, ampliando la noción escudriñada,

el *Vivir Bien* se entendió como el horizonte civilizatorio, alternativo a la modernidad capitalista —la cultura de la muerte—, que nace en las cosmovisiones de los pueblos indígenas y aún está presente, en lo local, en el *ayllu*; significa vivir en complementariedad, en equilibrio y armonía con la Madre Tierra (Choquehuanca, 2017)<sup>5</sup>. Es la transición del caos y el desequilibrio al orden y equilibrio, “el retorno al propio tiempo espacio de las sociedades ancestrales y milenarias del mundo entero” (Choquehuanca, 2022: 11), es “*Vivir Bien con nosotros mismos, con los demás que nos rodean y con la Naturaleza*”, en un modelo cosmobiocéntrico con “respeto a la vida de todos los seres vivos de la Madre Tierra” (2022: 65). Posteriormente se ha avanzado en su medición a través de un sistema de indicadores multidimensionales<sup>6</sup>. No obstante, más allá de la crítica que se le hizo —que las políticas públicas implementadas respondieron más bien a la visión extractivista y desarrollista, aunque con fuerte intervención estatal orientada a la redistribución del ingreso nacional (Requena y Hoffmann, 2017: 168)—, y aparte de nociones occidentales que se deslizaron hacia su concepto —como la mirada de ‘consigo mismo’, del individuo, o el énfasis de la ‘armonía’ como ajuste concordado<sup>7</sup>—, nos proponemos recuperar la complejidad de los conceptos condensados en los términos aymaras, no en uno solo sino en varios: *jakaña* <vivir>, *utjaña* <habitar>, *sarnaqaña* <andar>, *qamaña* <pasar>, *suma* <bueno>, cada cual desglosándose en varios aspectos vitales.

<sup>1</sup> Que puede entenderse también como el paso de la costumbre a la razón, del mito a la explicación, de la religión a la ciencia, de la pobreza al progreso, de la reciprocidad a la competencia, de la comunidad a la sociedad de individuos.

<sup>2</sup> Esta concepción, sin embargo, ha sido criticada siguiendo el esquema básico de centro/periferia. La teoría estructuralista de la CEPAL mostró el deterioro de los términos de intercambio para América Latina, reveló que la riqueza va de los Estados pobres a los ricos y propuso la industrialización por sustitución de importaciones. La teoría de la dependencia enfatizó que es el tipo de relación de la periferia con el centro lo que define el subdesarrollo económico y la dependencia política, la superexplotación de la fuerza de trabajo en la periferia, la transferencia de valor al centro y la intervención imperialista.

<sup>3</sup> Donde se define el *vivir bien* como “el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones” indígenas, que “significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es *Vivir Bien* entre nosotros, *Vivir Bien* con lo que nos rodea y *Vivir Bien* consigo mismo”.

<sup>4</sup> Tiene más sentido decir *jakkasinx qamart’awañani* <mientras se vive pasaremos/descansaremos>, pero no al revés.

<sup>5</sup> El núcleo repetido del concepto es “convivir en equilibrio y armonía con la Madre Tierra”. Podríamos anotar que la relación de armonía no está directamente en el concepto de *qamaña*, sino en la cualificación (con otros conceptos ético-estéticos, el *suma* y otros) de la calidad de la convivencia —que puede ser una estadía triste o apática—, y el entorno ecológico tampoco remite enteramente a la *Pachamama* sino a un sitio discreto como la casa.

<sup>6</sup> El paso previo fue encuadrar el *Vivir Bien* en un conjunto de saberes de las personas y de las comunidades, como base de las relaciones armoniosas del individuo consigo mismo, la comunidad, el cosmos y la Madre Tierra (PDES 2016-2020). Así, los componentes del *Vivir Bien* serían: el saber ser y crecer; el saber aprender y pensar; el saber relacionarse; el saber alimentarse; el saber trabajar; el saber danzar, reír, alegrarse y descansar; el saber amar y ser amado; el saber soñar; y el saber comunicarse y escuchar. Todos ellos como códigos de vida.

<sup>7</sup> Como una unión que se acopla con precisión que, en aymara, es *k’asaña* <encajar justo>, pero esto no cualifica sino solo describe una incrustación. Tampoco parece ser determinante el ‘equilibrio’ como balance entre fuerzas opuestas. Probablemente estos sesgos se deben a la traducción española de los editores castellanohablantes. Nos parece más acertado entender el *Suma Qamaña* como ‘vivamos bien’ “en comunidad entre nosotros, con relaciones de respeto [*yäqaña*], responsabilidad [*atinu*] y solidaridad [*khuypayaña*] entre nosotros y entre nosotros y la naturaleza”, contrapuesto a la idea de desarrollo, de “vivir siempre más y mejor” (Bautista, 2018: 333).



Fotografía: Dimelsa Chávez Tipola.

Aparte de los resistentes esfuerzos de rescatar el significado original en la lengua y cultura aymara, como hace Albó, quien admite que qamaña es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’, también cobijarse y cuidar a otros, incluso convivir con la Madre Tierra (Albó, 2011: 134) —aunque omitiendo las otras categorías de vivir—, hay una cuestión más crucial, pues en una crítica ética a la modernidad, no basta con hablar solo de una ética de la vida buena (una alternativa más entre otras), sino de la posibilidad misma de concebir ya cualquier forma de vida, anulada por la forma depredadora de vida de la modernidad capitalista, y anteponer una nueva racionalidad de la vida, de la convivencia, frente a la racionalidad de la codicia infinita (Bautista, 2018: 192), formas de vida que son irreconciliables.

Se dice que el subdesarrollo y la dependencia se superan con la industrialización (con tecnología avanzada e inversión millonaria extranjera), pero el desarrollo en la modernidad —que ha significado nuestro subdesarrollo— es imposible sin la explotación del trabajo humano y de la naturaleza; a menos que partamos de otra visión (desde la exterioridad y la negación de la modernidad, como la cosmovisión de los pueblos originarios), en cuyo caso se puede concebir otra forma de desarrollo, ya no de las fuerzas productivas y del capital, sino del “desarrollo de la vida humana y la naturaleza” (p. 342). Si partimos de otro modelo ideal (no moderno), “desde la concepción de vida contenida en nuestros pueblos” (p. 354), veremos el desarrollismo, el extractivismo y el mercado capitalista como irracionales (porque tienden hacia la muerte); por ende, la “acción racional” (colonizada) ya no se basará en los “valores” o la subjetividad producida por la misma modernidad, sino en la conciencia ancestral. Entonces

fortaleceremos la “acción racional con arreglo a la reproducción de la vida”, ya no el “desarrollo de la mercancía, del dinero, del capital, de la técnica y la ciencia” que explota el trabajo humano y la naturaleza (p. 360), sino “otra forma de racionalidad, cuya intencionalidad explícita esté orientada a promover y producir condiciones de tal modo que la producción y reproducción de la vida en general sea posible” (p. 361)<sup>8</sup>. Y ello empieza con la recuperación de la naturaleza como Pachamama, ya no como objeto sino como sujeto, como madre de todos los seres humanos, que se cuida y se respeta; ya no como recurso explotable sino como persona que tiene dignidad, es sagrada, y merece respeto.

Es precisamente esa ‘concepción de vida, de nuestros pueblos, que está fuera de la modernidad’ lo que pretendemos mostrar en este trabajo. En el debate contemporáneo sobre el suma qamaña se ha reducido esta expresión a un enunciado normativo o a un eslogan político, perdiendo de vista la complejidad y densidad filológica, histórica y semántica que poseen las categorías vitales en las lenguas originarias, cuyos sentidos fueron forjados muchísimos años antes de la invasión europea, y que se mantuvieron hasta la actualidad. En efecto, el aymara, el puquina y lenguas afines, muestran que la vida buena no es una noción única, unívoca, ni un ideal abstracto, sino un entramado de modos de ser, de existir, de habitar, de transitar, de disfrutar y de cualificar éticamente, que configuran un horizonte civilizatorio propio y plural.

<sup>8</sup> El contenido de la racionalidad de la vida serán los “valores que promuevan el desarrollo y preservación de formas de vida que tienden a la vida y no a la muerte... una racionalidad cuyo criterio explícito sea la producción y reproducción de la vida humana y la vida de la naturaleza, y que desde esta reproducción de la vida se pueda deducir cuándo una acción es o no racional” (Bautista, 2018: 361). Así, “de lo que se trata ahora es de tomar el criterio de lo que vaya a ser concebido como racional, de la capacidad o potencia de las acciones humanas por producir y reproducir tanto la vida nuestra como la vida de la Madre Tierra” (p. 362).

Este ensayo propone una lectura filosófica y filológica de esas categorías, situándolas en el horizonte de una ontología relacional y de una axiología integral. En primer lugar, se muestra que la reducción biologicista de la vida debe superarse con una concepción comunitaria de con-vivir. En segundo lugar, la reconstrucción lingüística muestra que el campo semántico de la vida se formó a lo largo de milenios de convergencias entre chipaya, jacaru, puquina, aymara y quechua, en procesos de migración, hegemonía estatal y convivencia prolongada. En tercer lugar, la formación milenaria de las categorías revela que los modos de vida andinos (jakaña, utjaña, sarnaqaña, qamaña, sumaña) se configuran no como esencias metafísicas, sino como formas posicionales, situadas y relacionales de existir, vinculadas al nacimiento, la sanación, la casa, la provisión, el camino, la compañía y la bondad<sup>9</sup>. En cuarto lugar, estas formas vitales se condensan en figuras del jaqi <gente> —jakiri, utjiri, sariri, qamiri, sumiri— que expresan una subjetividad no individualista, sino tejida en la relación con la comunidad y la Pacha. Finalmente, el análisis de las categorías axiológicas (wali, suma, aski, kusa, yäpa, wakisiri, jiwaki, kusisiña), que permiten evaluar la vida en términos de suficiencia, agrado, corrección, perfección, cabalidad, necesidad, belleza o felicidad, y demuestra que la ética aymara no se limita a deberes ni cálculos de utilidad, sino que constituye una teoría multicriterial de la vida buena, donde lo moral, lo estético y lo axiológico son inseparables.

Desde esta perspectiva, el suma qamaña deja de ser un eslogan o un principio abstracto, y se presenta como filosofía viva: un horizonte ontológico y axiológico que ofrece alternativas decoloniales frente a la modernidad, afirmando la vida en clave de complementariedad, reciprocidad, equilibrio con la Pachamama —madre de todo lo viviente— y plenitud comunitaria. Se lo puede entender entonces, como sostiene Rafael Bautista, como la crianza mutua, ya que “yo vivo si tú vives” —y no vivir mejor despojando a otros, siendo uno si es que otro no es—, como la forma de vida vivida plenamente, puesto que la vida está sujeta a la vida de todos y esta interdependencia funda la responsabilidad (la libertad), el existir es un existir comunitario —y la racionalidad misma debiera estar fundada en esa reciprocidad humano-naturaleza—, “no se vive por vivir sino que el vivir es un desvivirse por dar vida, porque afirmar la vida toda es afirmar mi propia vida”, de modo que estar bien es estar en sintonía (Bautista, 2017: 185)<sup>10</sup>, la vida se realiza siendo comunidad, vivir es dar-se, no como cálculo sino incondicional, dar-se para que la vida toda sea, de ahí que el ayllu es comunidad-de-vida. La relación con la naturaleza no puede ser instrumental sino filial, porque ella siente y llora, así como la papa sufre al ser maltratada.

Las categorías aymaras que revisaremos revelan también que el jaqi —la persona— no es un individuo autónomo (ni como corporalidad viviente autopoietico), sino un ser relacional que se constituye en la intersección de vida, morada, tránsito, disfrute y bondad. El presente ensayo explora esta red conceptual y vital, con el fin de mostrar que el vivir bien andino constituye una ontología plural y una axiología integral, capaz de ofrecer horizontes alternativos a la modernidad capitalista, a la concepción liberal de la sociedad, la ética y la política, y de proyectarse como filosofía universal desde la raíz andina.

### ¿Qué es la vida y la vida buena?

Antes de la indagación del sentido de la vida en el aymara y sus modos de vivirlo —recogiendo las ideas inscritas en los idiomas andinos—, conviene revisar la concepción de vida en la ciencia y filosofía occidentales, así como algunas propuestas de vida buena en el mundo. Esto permitirá contrastar la definición biológica de la vida con sus límites y exclusiones, y a la vez situar los horizontes normativos de la “vida buena” desde la tradición andina como alternativa.

En la biología se delimita que, aunque haya una organización jerárquica que va desde la célula —la unidad mínima de la vida, que sobrepasa (emerge de) el nivel físico-químico— hasta la biósfera, pasando por los organismos, las comunidades de especies y los ecosistemas, los seres vivos son sistemas abiertos que mantienen estabilidad interna (homeostasis) intercambiando sustancias y energía con el entorno (metabolismo), donde la autoorganización y conservación está dirigida por los genes en el ADN, se perpetúan en el tiempo transmitiendo información a los nuevos seres vivos (reproducción) —entonces el ciclo vital es nacer, desarrollarse y reproducirse— y se multiplican en diversidad de formas y funciones (evolución). Estas características (que no hacen referencia a la materia) pueden reducirse a la capacidad de replicación, aunque la identidad más fundamental sería la autopoiesis (poder producir sus propios componentes que regeneran su organización); o dos cosas a la vez: metabolismo y replicación, conversión de energía y transmisión de información.

<sup>9</sup> Después de la noción ancestral de existencia, en el aymara, la raíz jaka- refiere al vivir en un sentido amplio: co-nacer, mantener la vitalidad, habitar y sanar. De ella se derivan múltiples formas que expresan la continuidad y restauración de la vida. El utjaña designa el existir y el habitar en un lugar con provisión y compañía; el sarnaqaña, el transitar que traza caminos y acumula memoria; el qamaña, el estar en bienestar y disfrute compartido; y el suma, la bondad integral que abarca virtud, armonía, belleza y conciliación.

<sup>10</sup> Esta fidelidad con la vida misma o “este estar se concibe como un estar en plenitud, por eso el suma —del “suma qamaña”— quiere decir lo dulce, lo bello, magnífico, hermoso, excelente, sublime, etc.; estar en plenitud es alcanzar la completitud, pero no una completitud aislada sino una completitud por complementación. Por eso el qamaña es un vivir como con-vivir. No hay vivir pleno sino es un vivir en comunidad” (Bautista, 2017: 185).

Esta concepción reduccionista (de ontología biologicista) presenta varios problemas. La distinción de vida y no vida se atiene a una definición restrictiva de la vida (metabolismo, autorreplicación), excluyendo ‘factores abióticos’ (sol, agua) y edáficos (suelo), ignorando así tales componentes vivificantes; en cambio una concepción amplia —no solo de organismos, como si pretendiéramos hacer valer la ‘vida mamífera’ para los vegetales, sino holística—, puede incluir todos los portadores de vitalidad (inclusive los inorgánicos) como co-agentes. También es cuestionable la autonomía, como si la vida se aplicara esencialmente a los individuos y que se propendería a la autosuficiencia (para sí); cuando puede considerarse a los colectivos (los ecosistemas, el planeta entero, la Pachamama) y, como la ontología relacional, concebir la vida como proceso y no como ente, además como sustento de otras vidas —vivir para la vida, no para no morir—, la reciprocidad antes que la autoconservación. Igualmente, el énfasis en la evolución como crecimiento, la vida como lucha, expansión y poder insaciables, con la finalidad de acabamiento; cuando se puede entender como equilibrio, no perturbación y saciable; además incompleto, abierto y de cuidado, no algo ya dado sino alcanzable, ni solo individual sino interdependiente<sup>11</sup>.

Tratándose del ser humano, en cuanto “corporalidad viviente con capacidad cerebral de conciencia y autoconciencia sobre sus actos” (Dussel, 2013: 27), acechada por la muerte, debe alimentarse, tiene necesidades, entonces encuentra las cosas del mundo como satisfactores útiles (con ‘valor de uso’), que las consume (incorpora en su subjetividad), nunca como un individuo aislado sino siempre en comunidad (familia, clan, tribu). Con el trabajo vivo y con los medios de producción se hacen productos (cuyo ‘valor’ es creado por el trabajo humano incorporado), como los alimentos o los vestidos; pero en esa relación productiva, las comunidades todo poseían en común, uno otorgaba al otro un don gratis y el que recibía sentía doble deuda (a los dioses y a su hermano), había un reconocimiento mutuo, el don y el servicio son la acción productiva de un comunario (la reciprocidad), porque lo debe todo —aún no es individuo poseedor. Ya con el intercambio el producto ya es ‘valor de cambio’, no para ser consumido sino una mercancía puesta en el mercado, para trueque o venta, con lo que surge un equivalente del valor de las mercancías (el dinero)<sup>12</sup>. El primer tipo de división del trabajo fue por oficios, por las diferentes necesidades de la comunidad (como educación, cuidado, o defensa, recolección); pero las acciones de producción, distribución, intercambio y consumo se cumplen intersubjetivamente, según la división de oficios. Así, como institución, “la gestión y la asignación del excedente de la producción, lo común, que se acumula como la riqueza de la comunidad”, lo realizaban los mismos actores, los

productores del patrimonio (Dussel, 2013: 58), “en los sistemas comunitarios... el que trabajaba era el que gestionaba el excedente del sistema, sujetos del patrimonio común, del uso y del consumo: forman una comunidad igualitaria de productores... en vista de la producción, reproducción y crecimiento de la vida de la comunidad” (p. 62) —mucho después surgiría la gestión heterónoma y apropiación del excedente, cuando se establece un otro grupo que domina sobre los trabajadores y se apropia de los medios de producción, de la materia prima (naturaleza), de la producción y del excedente<sup>13</sup>.



Fotografía: Dimelsa Chávez Tipola.

<sup>11</sup> Frente a la tradición occidental que, desde Hobbes hasta la biopolítica foucaultiana —pasando por el conatus dirigido a perseverar en el ser (Spinoza) y la voluntad de poder (Nietzsche)—, define la vida en clave de preservación frente a la amenaza de la muerte, aquí se desplaza el centro hacia una axiología afirmativa: vivir no como defensa, sino como proceso interdependiente y creador/criador de mundo, como potenciación recursiva de la trama relacional que la hace posible. Se trata de una filosofía de la vida que no se cierra en el metabolismo individual ni en el sujeto autosuficiente, sino que se abre a la reciprocidad relacional (Dussel) y a la resonancia con el mundo (Rosa). La vida se sostiene por el cuidado mutuo, es co-creación, más allá de la lógica moderna de la acumulación, la expansión y el dominio. Entonces hay que pasar de la autopoiesis a la simpoiesis <generar-con> (Haraway, 2019: 99).

<sup>12</sup> El dinero mide los valores de cambio de las mercancías en el mercado. Esa mercancía con valor equivalente fue el cacao —el mullu o concha marina en el Tawantinsuyu—, el oro o la plata, que tiene un valor equivalente universal en relación a todas las demás mercancías. Sirve para acumular valor de cambio, sin juntar las mismas mercancías. La medida del valor de cambio es el tiempo de trabajo promedio según la productividad (Dussel, 2013).

<sup>13</sup> Que, en la modernidad, se desplegará con la primera explotación, que es del capital sobre el trabajo: después del mercantilismo, el capitalismo industrial, comercial y financiero; y la segunda, del capital sobre otro capital: con la competencia nacional/internacional, la dependencia y la globalización.



Fotografía: Dimelsa Chávez Tipola.

Si la modernidad se caracteriza estructuralmente por estabilizarse dinámicamente y por la ampliación del alcance de mundo, es decir que la economía capitalista y el Estado de la política liberal “sólo pueden reproducirse y conservarse en el modo del incremento... dependen sistemáticamente del crecimiento (económico), la aceleración (técnica y cultural), la activación política y la innovación constante” (Rosa, 2019: 398)<sup>14</sup>, que producen alienación (falta de relación), entonces una propuesta para recuperar la vida buena sería la resonancia, una relación especial<sup>15</sup> del sujeto con el mundo (todo lo que le aparece), en tres ejes: el horizontal de las relaciones sociales con otros humanos, el diagonal con el mundo de las cosas y el vertical con totalidades trascendentes al individuo. El primer eje tiene que ver con el reconocimiento (no menosprecio), esto es: el amor en la familia (no indiferencia), afinidad y perdón en la amistad, y las voces en la política (no solo votos emitidos ni palabra deliberativa ni canto de las protestas, sino la escucha inclusiva). Los ejes diagonales (de las relaciones con los objetos) cuestionan el universo mudo al que nos llevó la modernidad, pero las cosas pueden hablarnos; esto es: en el trabajo el material responde (no solo como objetos amados, en los museos), se forma la subjetividad, con la masa, la madera, el libro, el violín, la máquina, hay excelencia; en la escuela se forman las actitudes ante el mundo (el aula, el patio, los útiles...), las (in)sensibilidades, el gusto musical o deportivo, curiosidad,

agresividad o indiferencia; el deporte y el consumo son intentos de sentirse a sí mismo, con el cuerpo y con las mercancías (al comprar) se vuelve accesible el mundo. En los ejes verticales está la promesa de la religión, el amor y sentido del universo, porque lo fundamental no es Yo-eso sino que el humano es un sujeto dirigido a un Tú, todo Dios puede responder a la oración (no solo hay hostilidad del mundo); la voz de la naturaleza, puesto que los cuerpos reaccionan a la naturaleza, es preciso escucharla, oír el llamado de las montañas, la selva, aprender de los pájaros..., no es cognitivo sino emocional<sup>16</sup>; está también la fuerza del arte, que conmueve creativamente, y el manto de la historia, que abarca la totalidad de la existencia, tiempos y lugares de los logros, otros que nos conciernen, el pasado con el presente vivo.

En suma, la vida no puede reducirse a un criterio técnico-biológico ni a una definición economicista de maximización de bienestar individual; requiere una transformación de la ontología subyacente, de un modelo de sustancia autónoma a uno relacional y procesual. Su sentido filosófico se abre en la tensión entre autopoiesis y reciprocidad, entre la homeostasis de los sistemas y la resonancia con el mundo. Una concepción integral de la “vida buena” exige reconocerla como proceso relacional y comunitario, como interdependencia creativa con los otros, la naturaleza y lo trascendente; es una praxis de reciprocidad que se manifiesta tanto en la gestión comunitaria del excedente —frente a la lógica alienante de la acumulación— como en la experiencia de resonancia, donde el sujeto, lejos de enfrentarse a un universo mudo e indiferente, se descubre en una trama de diálogo y respuesta con los otros, los objetos y las totalidades que lo trascienden. Así, no se trata de afirmar un ser clausurado, sino una apertura inacabada, cuya plenitud se construye en común.

### Historia de los idiomas andinos

Descendiendo de pueblos amazónicos, el puquina se emplazaría extensamente en la cuenca del lago Titicaca

<sup>14</sup> Y en lo individual y cultural, se dinamiza la relación entre sujeto y mundo: la posición en el mundo de la persona ya no está dada sino que es competitiva y contingente, que supone que el sujeto se experimente como cerrado al mundo (no entrelazado sino obligado a tomar posiciones continuamente), con lo que se amplía su alcance del segmento de mundo (que puede calcular y volverlo disponible/dominable), gracias a la liberalización, individualización, mercantilización y tecnificación, pero que genera angustia por la alienación ante un mundo silencioso sin resonancia (Rosa, 2019: 400).

<sup>15</sup> Es una relación constituida por afectación y emoción, “interés intrínseco y expectativa de autoeficacia, en la cual el sujeto y el mundo se conmueven y a la vez se transforman mutuamente”. No es eco, sino respuesta, vibración; “que ambos lados hablen con voz propia”, en indisponibilidad. Sujeto y mundo sean cerrados (consistente) lo suficiente, pero abiertos como para dejarse afectar y alcanzar. “La resonancia no es un estado emocional, sino un modo de relación. Es neutral respecto al contenido emocional. Por eso podemos amar a las historias tristes” (Rosa, 2019: 227).

<sup>16</sup> Sentimos que la voluntad de la naturaleza se ve sometida a la nuestra, la silenciamos, pero que ella se puede vengar (como los terremotos o ciclones). El ecologismo muestra el miedo a que los humanos destruyamos la naturaleza (que ella avisa a quienes saben escuchar), que nos lleva a la percepción estético contemplativo (no control), pero también a simulacro de resonancia (conciencia ambiental sin autotransformación).



Fotografía: Dimelsa Chávez Tipola.

—región donde también, hasta el lago Coipasa, ya estaban más antiguamente las lenguas uruquilla (ahora chipaya)—, que sería la lengua de la civilización tiahuanacota, pero ya hablado por sus antecesores de Pukará y Chiripa, como también de Qhunqhu Wankani. Por su parte el pre-proto-aymara se habría originado en la costa del mar (Lima e Ica) y era la lengua de Paracas y Nazca (donde dibujaron inmensidades); que luego se escindiría, hacia el 200 a.C., en una rama (el aymara central) que se quedó en su origen —y son las lenguas tupinas (jaqaru y kawki)— y otra rama (el aymara sureño) que se desplazaría a la sierra, siendo el proto-aymara de Ayacucho, que hacia el 600 d.C., vehiculado por el Estado Wari —aunque esto aún sea discutible, porque pudo ser la fuerza motriz que distribuyó el quechua (Adelaar, 2014: 16)—, dominaría incluso al proto-quechua hacia el norte —porque el quechua se había originado en la sierra centro-norteña del actual Perú—, y por varios siglos lo había remodelado, entonces para la lenguas actuales fue ese fenómeno de convergencia que produjo el isomorfismo tipológico entre el aymara y el quechua y propagó el léxico compartido (Cerrón-Palomino, 2013: 308). Por ejemplo, voces quechuas como yachay <saber> o kama <crear, ordenar>, pasaron al aymara como yatiña o kamani <encargado>.

Durante el Horizonte Medio, los cinco siglos después del 500 d.C., esta vez hacia el sur, la lengua collavina aymara entró en contacto con el puquina de Tiahuanaco (por Arequipa y Moquegua) aunque coexistiendo a distancia hasta el año 1100 aproximadamente, pero seguramente con muchos intercambios materiales y culturales —que, en el léxico, los traspasó al quechua; entonces por ejemplo el puquina pagas <tierra> fue adoptado como pacha <mundo, tiempo> en

aymara y quechua, igualmente atino <poder>, como atiña y atiy, sumano como suma y sumaq <agradable>, chega como chiqa <verdad>, o kano <haber, existir> como kay en quechua. Ya en el Intermedio Tardío, los pueblos aymaras incursionan hacia el altiplano colla-puquina —desplazando también al chipaya que, después, se aymarizaron—, siendo así el aymara la lengua dominante por unos 350 años, abarcando Charkas y Qhuchapampa. Resultando, entonces, que, a la invasión de los españoles, los collas ya eran bilingües (puquina-aymaras, con sus dialectos). De modo que se tiene más de ocho siglos de convivencia aymara-puquina.

Alrededor de 1450 llegarían también los gobernantes cuzqueños, quechuas, al altiplano y a los valles —incluso al chaco, los llanos y la Amazonía—; propagándose así el quechua de Chinchay hacia el sur. Se sabe que los incas primero fueron puquinas (los que se van de Thiyawanaqu)<sup>17</sup> y que, al establecerse en Cuzco, se aymarizaron; siendo el aymara el idioma de los incas hasta el reinado de Pachakuti, quien expande militarmente el Tawantinsuyu. Otro grupo se fue al norte, y con ellos se mantuvo el puquina —es el machajuyay de los Kallawaya (ahora ya quechuizados). Pero fue con Wayna Qhapaq (el penúltimo Inka) que se oficializó el quechua como lengua general, porque su madre (la Qhuya de Tupa Yupanki) era de Chíncha.

La fuente colonial existente sobre el puquina es un documento religioso de Jerónimo de Oré (publicado en 1607), que registra 263 vocablos, de los cuales 108 términos son

<sup>17</sup> El nombre provendría de thiya <canto, último, confin>, wana <nuevo, por estrenar, precioso> y quwa <divinidad, santuario>, y así se propuso la forma wana-quwa <divinidad flamante> como el étimo de "huanaco". Entonces 'Tiahuanaco' vendría de thiya wana-quwa <la divinidad flamante del confin> (Cerrón-Palomino, 2016).

compartidos con el kallawayá o machajuyay (el 41%), 87 palabras con el quechua (33%), 79 con el aymara (30%) y 29 con el chipaya (11%) (Torero, 1987: 363). Es decir, los que todavía hablaban puquina en el siglo XVII ya tenían palabras prestadas del aymara y del quechua, o que esas palabras (en aymara o quechua) se habrían adoptado del puquina (sus étimos). Entonces, así como se sabe que el 20% de las raíces léxicas del chipaya provienen del aymara, así también mucho de lo aymara (incluso del quechua) provendría del puquina.

### La formación milenaria de las categorías de vivir

Proponemos ahora esbozar, de manera tentativa, cómo fueron sedimentándose los conceptos vitales en las lenguas de nuestros pueblos. Nos interesa seguir el rastro de palabras fundamentales —existir, vivir, habitar, andar, estadía, gente, mundo— y observar cómo su evolución idiomática refleja modos de vida diversos (abreviaremos: puquina como P, aymara A, quechua Q, jacaru J, chipaya Ch y machajuyay M). Lo que emerge de esta indagación es revelador: no existió una única forma de vida, como suele postularse en el suma qamaña, sino al menos cinco modos de vida ancestrales, además de una concepción amplia de la existencia misma.

Ya primigeniamente, para los uruquilla (en dialectos como el ts'imu, iruhito o chipaya) la persona fue zhoñi, cuyo existir zhelz <haber> no solo estaba en yuqa, la <tierra>, o en un wat'a <pueblo>, sino que la zheti <vida> y el zhetz <vivir> estaba en el koasi o qhwaz <agua> y en el xats o quta <lago>; pero es interesante que ya tenían el concepto de qamz <vivir, morar> (Cerrón-Palomino y Ballón, 2011), lo que puede indicar que fue el antecesor del P gomano y del A qamaña. Estos pescadores —ch'iz <pez>, que habitaron en el eje acuático Titicaca-Desaguadero-Poopó-Coipasa, en sus qhuya o putunku <casa cónica>, según los cronistas, si notamos lo espiritual, hacían 'adoraciones' al Thuñi <Sol> y las lagunas, dando comidas de maíz y otras ofrendas.

En la expansión de Thiyawanaqu —después que ya fueron edificados el templete semisubterráneo y el complejo de Qalasaaya— construyeron las pirámides de Akapana, Pumapunku<sup>18</sup> y otras residencias, en partición dual del territorio. La lengua predominante fue el puquina, cuyo vocabulario (Laime, 2022) está emparentado con el kallawayá (Aguiló, 1991). El gobierno religioso-político estaba dirigido por los Qhapaga, los señores-sacerdotes y por los lki <padre> —que se mantendría, como Qhapaq <principal, noble>, en A y Q, y como awki y tayta (que es del español antiguo 'tata'), que tenían capacidad de hacer: atino, atiña, atiy < poder> en P, A y Q—, que lograban cohesionar la multiplicidad de ayllus —donde la autoridad principal era el makhu o el jilagata, de

ahí que en A sea mallku y los jilaqata, pero en Q son los kuraka— a través de ceremonias, fiestas y principios como la dualidad, la reciprocidad y la organización segmentaria. La civilización puquina, conformada por las gentes del agua, de la tierra y los forasteros<sup>19</sup>, basó su economía en el pastoralismo de la jee <llama> y la agricultura de la amga <papa>, con tres tipos de tecnologías agrícolas con manejo del unu <agua>, en las uta <tierra de cultivo> —que sería qhanuna y qallpa, en A y Q, e igualmente es yapu <sembradío> en P y A—, que eran los campos elevados (camellones), las terrazas y las quchas (pequeñas cuencas artificiales). La tierra era pagas <mundo, tierra><sup>20</sup>, también es pacas en M —del que proviene Pacha en A y Q, con la connotación de cielo, pero que propiamente en A y Q la tierra es uraqi y jallp'a—, la montaña es chata <cerro> —que será qullu y urqu en A y Q, respectivamente— y el río es phara —que será jawira y mayu en A y Q. El lago de los pukina (pukinaqucha) siguió llamándose Titiqqa que significa <(el lago de la) peña del Sol>; aunque los aymara lo recuerden como Wiñay marka <ciudad eterna> al lago menor o como ch'uwa achila <abuelo cristalino>. Entre los habitantes de la Pacha están los humanos que, en Ch fue zhoñi, en P fue meñ <persona, gente> (también mii en M), en A es jaqi —no solo humano sino otros seres, en tanto se alimentan (como los animales), se completan (como los tejidos) o se comunican (tienen voluntad, como las montañas, la tierra y otras deidades)—, igualmente en J es jaqi y jaqmashi <amigo, prójimo, vecino>; pero en Q es runa. Es notorio que la adopción del aura espiritual de lo elevado proviene del puquina, como son los títulos de las autoridades y del cielo, los nombres de las cordilleras, los Apu, así como el qulla y qullana <excelente, excelso>, también puquina; y que en lo terrenal y lo corporal se mantuvieron los nombres en aymara o en quechua —el cuerpo es pipe en P, janchi y ukhu en A y Q.

En cuanto al existir del humano o la existencia en general, se puede evocar la presencia en el mundo de varias maneras. En Ch se lo expresa con khiz <ser, estar> y zhelz <existir, haber, tener>. Esto indica que para comprender lo andino habrá que olvidar el 'ser ahí' —abandonar el existir como 'estar afuera' (salir a la luz) y dejar la noción de 'lo que es y no es' (ser/nada)—, recordar más bien el 'estar en' y encontrar el 'haber' —pero 'lo que hay' es, antes que una posesión de

<sup>18</sup> Donde estaba la escultura en andesita de la Puerta del Sol, en cuya iconografía está el Dios de los Báculos en el centro, encima de una pirámide, y varios Personajes de Perfil alados acercándosele por ambos lados, y debajo un friso con las Deidades Radiadas; iconografía que es compartida con Wari, de la sierra peruana.

<sup>19</sup> Los macrogrupos de Tiahuanaco eran tres (registrados por Bertonio): los paka jaqis <hombres águila> —pero pagas o pakas es <tierra>, los uma jaqis <hombres agua> y los kuli jaqis. Los primeros eran de Urqususyu, como los guerreros aymaras, pastores, con poderes masculinos; los segundos eran de Umasuyu, gente pacífica con poderes femeninos, pescadores y agricultores de habla urukilla y pukina; y los kuli eran pobladores de Moquegua y alrededores, que hablaban pukina, aymara y camanchaca. Un cuarto segmento hubieran sido los de Cochabamba.

<sup>20</sup> Están registrados también otros términos como gowakas <planeta tierra>, gora <mundo>, gorano <ser, haber>.

alguien (de uno), una pertenencia al mundo, antes que 'tener' está el 'ser de'. En puquina hallamos el aschano <tener, ser, existir>, pero en el sentido de 'lo que hay' —que en A es utjaña <haber>, pero en Q es kay <ser, existir>— o aschenu <que está, es existente>, lo que en M fue aschana <ser, estar, existir> (Aguiló, 1991); pero probablemente lo general habrá sido el P kano <haber, existir, estar>, o hano, en el sentido de 'estar en'; incluso hay un tercer concepto: gorano <ser, haber>, asociable a gora <mundo>. Esta concepción ontológica en A está asociado al uta <casa> —ver más abajo, como utjaña <haber, existir, habitar>—, pero incluso en aymara el verbo ka-no se preservaría en el verbo ka-nka-ña <estar en 'esa' cualidad> —como en awki kankaña <estar en la condición de padre>—, y se incrustaría también como sufijo aspectual durativo o incompletivo -ka —como en jut-ki-wa <(él/ella) todavía viene>; es decir, significa encontrarse en una posición o en un transcurrir. En el Q se ha mantenido independiente en el verbo kay <ser>, que es también el demostrativo "esto, esta", es decir es ostensivo y deíctico<sup>21</sup>; en el que el significado <sentarse, radicar, tener> se expresa más bien con tiyay. De modo que no tiene que ver con una esencia metafísica inmutable, sino con una relacionalidad ontológica y posicionalidad existencial. No se trata de "el ser y la nada", sino de encontrarse o estar vacío, ukankaña <estar en ahí> o ch'usaña <ser vacío>, presente o ausente; pero a la vez, temporalmente, es ukaña <ser eso> o chhaqhaña <desaparecer>, y 'ser esto o aquello' es permanecer ukaskaña <estar siendo eso><sup>22</sup>. El ser es existir —no se parte del ser, sino que se llega a ser 'algo', temporal y espacialmente en la Pacha—, es el acto de estar ubicado en una condición o tener una cualidad, incumbir a una propiedad, un acontecer situado; lo que contrasta con la concepción occidental, donde el ser es la substancia permanente, independiente de sus atributos accidentales.

Asimismo, la noción de vida tiene también algunos matices diferentes según los idiomas. En Ch la vida es zheti, y como acto se expresa zhetz, que no solo es <vivir> sino <sanar de algún mal>, es decir, la vida entraña curación y restitución. Entre los P la vida como tal fue jaka, como la condición viviente, pero ya como acción de subsistir fue jakano <vivir> o 'tener vida, estar con vida, pasar la vida o morar', quizá de ahí derive el jakinano <encontrarse> —lo que en A es jikisiña (en Q, tinkuy)—, por tanto, implica compañía; igualmente en M es jakana<sup>23</sup>. En el inicio, venir al mundo es yurino <nacer del vientre materno> o pagarino <nacer el nuevo día>, y en el término, fallecer es jallano <morir>. En A se mantiene como jakaña <vivir>, aunque, evocando lo que haya significado ancestralmente, jakaña denota también placenta (o parisa <par>), vida como no estar jiwata <muerto>, habitar (radicar) y sanar (como cicatrizar una herida); pero nacer es yuriña

(adoptado también por el Q) y morir es jiwaña. También en J fue jaka <vida, vivir, residir>, el viviente es jakiri <que vive, sobreviviente> y jaknushu <lugar para vivir>. Sin embargo, el significado P de 'tener vida o estar con vida' en Q se lo expresa con otra voz: kawsay <vivir>; la placenta es thamin, nacer del vientre es paqariy y morir es wañuy. Pero no solamente se pervive (dicho de manera común en P y A), que es también renacer y qullaña <curar>, sino que la vida es asentarse, se trata de establecerse en una morada, arraigarse, habitar.

Aquí es donde hay una escisión o separación conceptual: mientras que el P se asienta sobre el existir como estar-haber (kano), más allá de 'estar en una vivienda' o habitar —pues es otro el término que en P se usa para la casa: isu <vivienda, domicilio>, y son aparte los términos de parentesco: pana, apisa, sallas—, en el A la subsistencia está unida al domicilio, al uta <casa>; así pues, la existencia es utjaña <haber, tener,



**El ser es existir —no se parte del ser, sino que se llega a ser 'algo', temporal y espacialmente en la Pacha—, es el acto de estar ubicado en una condición o tener una cualidad incumbir a una propiedad, un acontecer situado**



<sup>21</sup> En quechua kay significa <ser>, p.e. en maymanta kanki <¿de dónde eres?> y, con el benefactivo, kapuy es <haber, tener>; pero también es demostrativo, <este, esta, esto>: imataq kay <¿qué es esto?> —que en el aymara es aka <esto>, uka <eso>, thaya <aquel> o khuri <más allá de aquel>—, y adverbio: kaypi <en este lugar>.

<sup>22</sup> Es por tal razón que, por ejemplo, jaqiña <ser gente> es consecuencia de caminar y comportarse jaqjama <como gente> —cuando se cumple con las cualidades atribuidas a esa condición—, no una esencia preexistente (como 'ser humano'). Cuando alguien lo constate y lo reconozca declarará jaqiwa <es gente>.

<sup>23</sup> De ahí que se haya sospechado que incluso el jaqi <persona> derive de esa raíz, jaqana.

habitar>, que incluye el aprovisionamiento para la vida, como chhijnuqaña <abastecerse de bienes paulatinamente>. En realidad, ya era así en J, en el que uta es <casa, hogar>, donde puede estar la utmashi <concubina> —es decir, entraña familia o comunidad doméstica— y por lo mismo uthnuqu es <convivir> (que en A es utjthapiña), y además, naturalmente, uta es <estar, residir, tener, existir>. Si bien en Ch la casa es qhuya, el vivir en pareja es zalz o chhal <casarse>, voz parecida a 'vivir'. Esta noción de 'residir' en Q se lo expresa como tiyay <sentarse, vivir en un lugar, morar>, no obstante el predio es otro, es wasi <casa>. De modo que es notoria la diferencia entre el existir puquina y el del aymara: existir es habitar y la casa es la matriz de la existencia, el nido del jaqi, en completitud comunitaria.

Aparte de existir, vivir o habitar, lo que acontece también es el caminar como modo de ser, no solo mudarse sino estar permanentemente en tránsito. Para los chipayas el caminar era oqhz y sarz, seguramente en sus desplazamientos fluviales. Aunque en J no se encuentra un vocablo para ello, sino solo maja <ir> o wasa <caminar> y por tanto waskiri <caminante>; pero los trajinantes aymaras —quizá desde su emigración hacia el sur— concibieron toda una forma de vida itinerante, no solo como caminar chillqiña <dar pasos>, sino saraña <ir, recorrer>, aquí notablemente sarawi es <ida, viaje, costumbre> y sarnaqaña <desplazarse de un lado a otro> implica no solo los caminos (thakhi) sino que también involucra intercambio de bienes, aprendizaje de mundos y de tradiciones culturales —así es como la cultura (sarnaqawi) se mantiene y se adapta en movimiento. Igualmente, los puquinas eran viajeros; así, encaminarse es gono <ir> o esno <caminar adelante>, pero el andar como modo de vida en el P es khichgano <tener andanzas, caminar, vivir en el mundo> (Laime, 2022), y en M es khochay <caminar> o llegando a estar khistupi <aquí, allí>. En Q, aparte de riy <ir, ida>, la noción está recogida por el puriy <andar, caminar, ir de un lugar a otro>. Así, se revela que el andar, en el P y en el A, es un principio de existencia, el movimiento que enlaza mundos, funda cultura y sostiene el vivir dinámico, no solamente de los arrieros sino que también el vivir en el hogar es sarnaqaña —siempre mencionado en las recomendaciones.

Tanto si es habitando o es andando, en la vida se busca la complacencia<sup>24</sup> de la estadia, llegar a un disfrute del estar, el qamaña. En J no está presente ese concepto, el qama es <lavar> y qamicha <qué hacer> —que en A es kamachaña—, por tanto no parece ser de origen J ni A; aunque sí está otro lexema, kama <ser suficiente, alcanzar, caber>, como al medirse una ropa o comparar una extensión (Belleza, 1995, p. 88). Los puquinas tenían el concepto de gomano <morar, vivir, habitar en un lugar> (Laime, 2022); también en M el está el

kumana <querer, vivir con el que se ama> (Aguiló, 1991), y es este concepto de 'vivir juntos con los seres queridos' el que va mantenerse. En A qamaña es <estar, encontrarse en un lugar>, como una posada que puede ocuparse o, básicamente, <pasar cómodamente el día en la casa> o sencillamente <vivir con alguien>; y de ahí deriva el qamiri <rico>, que vive en la comodidad y abundancia, pero no en penurias como el pobre. En Ch ya se tenía estas palabras: qamz <vivir, morar, habitar>, incluso qamaña <modo de vida familiar y social> y qamata <bienes materiales> (Cerrón-palomino, 2011), que indica su anterioridad —porque no han copiado del aymara jakaña, utjaña ni sarnaqaña. Pero no está en el Q, donde qama es <insípido> y qamaña <bolso>; que reforzaría su origen uruquilla. No obstante, hay voces similares de origen P: es de las palabras P kamachino <ordenar, mandar>, kamachisu <mandamiento> y kamai <oficio, ocupación> que provienen los términos kamana y kamay, 'ocupación, empleo, oficio' en A y Q; pero adquieren otras connotaciones: en Q —en el que kama es <potestad, poder de mando, obligación, tarea><sup>25</sup>— están kamay <mandar, crear>, kamaq <el que gobierna> o kamaqi <creador><sup>26</sup>; por su parte, en A —en el que kama es <qué>, entonces kamachaña es <qué hacer> o kamsaña <qué decir>— hay el kamani que es <responsable, encargado> y kamachi <ley, norma>, kamachiña <decretar, ordenar>. Pero incluso está el qamasa <coraje, osadía> o el carácter personal infundido por algún animal<sup>27</sup>; que tenía que ver también con la <honra> y su contrario el <pecado> (Bertonio, 2013). Tenemos entonces dos categorías, una —compartida por Ch-P-A-M—, que es el qama, cuyo núcleo semántico es <habitar convivencial> y la otra —compartida por P-Q-A—, el kama, que comprende <autoridad y normatividad>; ambas quizás han confluído en la noción de qamasa, como <poder/fuerza de convivir><sup>28</sup>.

Aparte de complacerse con la estancia, se enaltece también la excelencia de vivir o la plenitud del existir. En Ch se tiene el vocablo chhuñi <bueno, generoso, dadivoso>, que cualifica el 'ser'. Ese concepto en J está condensado en el shumaya <excelente>, que sintetiza la belleza estética, la bondad ética y lo óptimo en la praxis, pues expresa lo apreciable como

<sup>24</sup> No tanto la felicidad —porque el kusiña <regocijarse, deleitarse> y k'uchiña <alegrarse, divertirse> son fugas ocasionales—, sino la satisfacción y la tranquilidad, t'akuña <sosiego>.

<sup>25</sup> Por lo tanto, con el sufijo posesivo -yuq <el que tiene> —como en wasiyuq <dueño de casa>, en A uta-ni— y con el sufijo agentivo -q <el que, o quién> —como en yachachiq <profesor>, en A yatich-iri <enseñador>— tenemos lo siguiente: kamayuq es <el que tiene potestad o mando>, o la persona que ejerce alguna profesión u ocupación, y kamaq es <gobernador, mandador, profesional>.

<sup>26</sup> De esa manera, habitualmente se ha entendido, por ejemplo, Pachakamaq como <el creador del mundo>.

<sup>27</sup> Es notable que en A qamaqi <zorro> —atuq en Q— esté asociado al miedo/valentía, pues cuando uno se asusta al ver al zorro y pierde la voz —amull'taña— se también que qamas apaqitu <me ha bajado la qamasa>.

<sup>28</sup> Entonces qamasa <valor, audacia, ánimo> —que pueden tener también los astros y los sitios sagrados— sería la 'energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros', como la relación explícita entre la fuerza viva que está en la Pachamama y los que habitamos y hacemos de ella nuestra morada (Albó, 2011: 134).

'bonito, hermoso, bien parecido, gracioso', pero también 'quieto, honrado' —como en shumaya jaqiwa <es gente honrada>— o como 'hacer algo bien' (Belleza, 1995). En P se tenía la concepción de sumano como <buen vivir, vida íntegra, material y espiritual>, sin dualidad cuerpo-alma, o condición íntegra de la existencia (Laime, 2022); también chhuñi <franco y bondadoso> —lo que habla, al igual que en Ch, de una proacción altruista. En M se tiene otro lexema, como es llalli <bueno, hermoso, agradable>. En A se ha quedado como deleite, suma <agradable>, no tanto como fascinante sino como lo grato que se siente al interactuar con alguien (sin conflicto) o al degustar un alimento. En Q está sumaq <hermoso, bueno>, o pleno, bello y excelente —entonces sumaq kawsay es <vivir a gusto, bonito> (Rengifo y Faiffer, 2020)—, pero sobre todo allin <bueno, sano, virtuoso>, sin dificultad. Entonces la bondad, la belleza y lo óptimo logrados no son atributos separados, ni están concebidos bajo el dualismo materia-espíritu, sino que constituyen la textura ontológica de la plenitud de vivir.

### Formas de vivir y de ser jaqi

El análisis de las categorías aymaras del vivir revela una ontología relacional en la que la existencia humana no se reduce a la subsistencia biológica, sino que se articula en múltiples dimensiones semánticas, como el co-nacer y mantener la vitalidad (jakaña), habitar y proveerse en un espacio compartido (utjaña), vivir andando y sedimentar costumbres (sarnaqaña), experimentar la estadia gozosa y comunitaria (qamaña), y cualificar éticamente lo bueno como plenitud y conciliación (suma). Estos campos semántico-existenciales configuran el horizonte de ser del jaqi, la persona andina, como modo de vida integral inseparable de la Pacha y de la comunidad.

Al encontrarse en el mundo (existir) y tener o atribuir la conciencia de subsistir, la raíz para expresar lo vivo es jaka <vida>, tanto en aymara como en puquina. Pero en aymara jakaña mantiene cuatro acepciones con los que se puede reconstruir el significado ancestral abarcador: i) la <placenta> o parisa <par>, 'su par acompañante', que en el nacimiento es usuña <dolor de parto y alumbramiento>; ii) la <vida>, lo que tiene vitalidad, que no está muerto (jiwata), apagado, frío e inerte, o que más bien renace, resucita; iii) el <habitar> o radicar en una morada, vivir en un sitio; y iv) el <sanar> o cerrar y curarse una lesión, cicatrizar una herida —de manera similar, por ejemplo el mantener el fuego (para que no se apague) se expresa qullasiña <curarse> con excremento de llama. Además, como principio de igualdad, se suele expresar taqiw jaktanxa <todos vivimos><sup>29</sup>, entonces para todos debe estar garantizado su nacimiento, vitalidad, hábitat y sanación

—esto en el sentido de 'reciprocidad antes que autoconservación' (véase más arriba). Ahora bien, en un idioma aglutinante como el aymara, los verbos pueden combinarse con varios sufijos derivativos y aspectuales, que modifican el significado del morfema base (la raíz). Así, este verbo —como en los siguientes casos— puede afinarse en otros conceptos, como jaktaña <empezar/recobrar la vida>, jakatataña <revivir>, jakayaña <mantener, sostener su vitalidad> o 'hacer sanar', jakkiri <que vive aún>, etc. Entonces el vivir es un proceso multifacético que entrelaza la subsistencia biológica (vida), el arraigo espacial (habitar), la sanación (curarse) o restauración de la continuidad y la conexión con el origen compartido (placenta), el co-nacimiento.

En tanto que vivientes, si es que no partimos lejos, podemos establecernos en un espacio, quedarnos en un lugar; eso es utjaña <habitar>, que implica aprovisionarnos y existir en un sitio. En aymara uta es <casa>, la edificación destinada para la vivienda, la habitación; pero utjaña<sup>30</sup> adquiere tres sentidos: i) el <existir>, tener realidad, el hecho de estar o tener presencia; ii) el <habitar> o residir en un establecimiento; y iii) la <provisión> o tener almacenado algo en abundancia. Esta forma de vivir tiene que ver con 'lo que hay' —véase más arriba (existencia)— o lo que se tiene en el mundo (como posesión, entre todos), lo que se tiene entre los humanos (su hogar), el aprovisionamiento, y lo que hay para cada ser existente. Categoría que igualmente se diversifica: utjiri <existente>, utjkaya <habitabile>, utjthapiña <convivir>, utjawi <vivienda, domicilio>, utjnuqaña <establecer un caserío>, utt'aña <instalarse en un lugar> o sedimentar un líquido detenido, utt'awi <institución>, etc. De ese modo, vivir es integrar la existencia (ser y tener realidad), la residencia (establecerse en un lugar) y la provisión (tener en abundancia), siendo la vida un proceso activo de creación de hogar a través de la relación con el entorno y las posesiones compartidas.

Estando en el cosmos transcurrimos, somos pasajeros, estando en la tierra somos caminantes; pues empezamos, vamos, llegamos, volvemos, seguimos, pero no solo como locomoción, sino en inter-aprendizaje. Forma de vivir nombrado como sarnaqaña <andar de un lado a otro>. Por las andanzas recurrentes se hicieron caminos (thakhi) y sara es la ruta establecida y los aprendizajes acumulados por lo andado, como costumbres conforme al camino —de ahí que se recuerde que kunas saran saraniwa <todo tiene su camino>.

<sup>29</sup> Consecuentemente, alguna provisión externa tiene que ser khushkata <de plano> o thiyata <de canto>, como al decir 'todos sabemos comer' o 'todos somos jaqi'. Por eso las parcelas de cultivo son laki <repartición> y la distribución es purt'ayaña <hacer llegar, alcanzar>.

<sup>30</sup> Que sería algo como 'constituir la casa' o 'encontrar hogar', porque el sufijo -ja denota que se ocasiona el suceso.

Desde saraña <ir, caminar a otro lugar> se va diversificando en varias subcategorías: sartaña <levantar(se)>, sarantaña <enrumbar>, sarxataña <ir encima> o empezar, sarthapiña <caminar uno al otro>, saraqaña <bajar>, sarayaña <conducir>, sarawi <itinerario cultural>, sarnaqaña <deambular> —o mejor: andar de aquí para allá ocupado o dedicado a propósitos correctos<sup>31</sup>, por eso un iwxa <aforismo> dice jaqjamaw sarnaqaña <como gente hay que andar>—, sarnaqawi <costumbre> o acervo de lo recorrido, saramukuña <abandonar>, saraskaña <estar yendo>, etc. Hay que resaltar que no se anda solo, los viajeros van en compañía y junto con animales, también están en contacto con plantas y paisajes; entonces sarnaqaña —aun en la casa— conlleva una trama de interacciones con todos los seres de la Pacha, un convivir recíproco que enlaza lo humano, lo animal, lo vegetal y lo telúrico. Es de ese cúmulo de experiencias de las peripecias que emergen también los sawi <proverbios>, porque saraña <transitar> entraña retener o estar consciente de lo andado —quizá el sara es la extensión del sa-ña <decir, pensar>. En todo caso, el vivir es un viaje existencial, que abarca el tránsito vital, la acumulación de saberes (sawi), una hermenéutica de la experiencia compartida y la conformación de la ética de las costumbres (sarawi).

Pero ya sea que estemos de paso por el camino o que nos quedemos en el hogar, siempre buscamos disfrutar la estadía, qamaña <estar bien>, en comodidad, en un lugar y tiempo, o “espacio de bienestar” (Torrez, 2012: 23); cuyo significado es <estar o pasar>, es decir qama es <estadía>, que presupone el sitio (por ejemplo qamaña es un lugar, la pared de piedra en media luna que protege de los vientos, donde se merienda en el pastoreo) e implica el tiempo, disfrute, descanso y compañía (digamos, <compartir el día>)<sup>32</sup>, insinuando la convivencia con la naturaleza y los animales (Albó, 2011: 134). Puede incluir la comodidad material (de ahí que qamiri sea <el que posee riqueza>) pero excluye la desarmonía, el desequilibrio<sup>33</sup>. Entonces el qamaña significaría algo como <estar agradablemente un período de tiempo con otros en una morada>. Como en los anteriores casos, este verbo puede derivarse, por ejemplo en qamaraña <‘estar’ varios, uno tras otro>, qamt’aña <‘pasar’ apegado/sosegado>, qamayaña <hacer descansar entreteniéndole>, qamasiña <‘estarse’ uno mismo> o <vivir con alguien>, qamaniña <ir a ‘estar’>, qamkaña <‘estar’ todavía>, qamaskaña <estar estando>, etc., que son las modalidades del estar, con matices en las finalidades. Y el verbo se nominaliza también en forma abstracta como qamawi, localiza un espacio del estar. Entonces las dimensiones que contiene el qama son éstas: a) el lugar (espacio del ser-estar), la ecología de la estadía; b) el tiempo, como periodos de retorno, digamos un día; c) el disfrute, como descanso y resonancia con el mundo; d) la

compañía, las relaciones con los otros<sup>34</sup>; e) la comodidad material, la provisión de ‘recursos’ (no desmedido). En relación al trabajo (ch’amjasiña), el qamaña connota estar en la casa cómodamente sin esforzarse; por lo que qamiri se asocia con <el que no trabaja>, o incluso quien vive del trabajo de otros<sup>35</sup>.

En cuanto al suma <bien, bueno>, ya no presenta la concepción puquina y del jacaru de la excelencia de una



**En todo caso, el vivir es un viaje existencial, que abarca el tránsito vital, la acumulación de saberes (sawi), una hermenéutica de la experiencia compartida y la conformación de la ética de las costumbres (sarawi).**



<sup>31</sup> Que, en lo cotidiano, incluye hacer gestiones dirigenciales (como realizar trámites administrativos), sobrellevar la vida familiar, comunitaria y cósmica —por eso del sarnaqaña surge el contenido de la ética y los mandatos o recomendaciones. El sarnaqawi <sitios caminados, lugares andados> es la vida como espacio transitado, el marchar en la existencia, estar aquí y allá, avanzar y retroceder en el seno de la Naturaleza, el distribuirse en los caminos y el situarse en lo andado; diferente de la Kultur alemán (como cultivo intelectual y conciencia nacional), de la civilisation francesa/inglesa (como progreso de la barbarie a la razón) o de la culture norteamericana (como ideas o valores).

<sup>32</sup> Y no es solo familiar, como una visita de descanso, sino un estado comunitario. De ahí es que un título de los jilaqata (autoridades de comunidad) haya sido también qama amawt’a <sabios-guía que tienen buena palabra>.

<sup>33</sup> La perturbación de lo apacible puede surgir por ejemplo de un munachi <insaciable> o un munañani <con querer>, es decir alguien con prepotencia o ‘despotismo del querer’, pero de cualquier desequilibrio.

<sup>34</sup> Que puede vincularse con la crianza; que conecta con los demás seres: con los ‘cerros’ que nos cuidan, los animales con los que convivimos, con la tierra que nos sustenta, etc. El uywaña <criar> o domesticar, es cuidar el crecimiento (mantener, alimentar); uywa es <ganado>; uywata <adoptado>; uywiri <el que cría> (como los achachila o sitios sagrados); uywara <las autoridades atendiendo a cada uno de los comunarios>.

<sup>35</sup> De tal manera que si alguien está sin hacer nada, otro —el dueño de casa que le aloja— le puede reclamar: ukhamakit qamaska, ch’amjasinismaxá <asi nomás estás ‘pasando’, debes ir a trabajar>, ya que —en el contexto— solo en época de cosecha puede haber opciones para ofrecer trabajo a otras familias, que le pueden pagar en productos.



Fotografía: Dimelsa Chávez Tipola.

forma de vida, sino que en el aymara quedó como adjetivo de lo agradable —que se describe más abajo—; a pesar de ello abarca lo “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable”, pero también “precioso, excelente, acabado, perfecto”, con un sentido de plenitud (Albó, 2011: 135). Es decir, aún evoca una cualificación integral, pues abarca la bondad en el carácter de las personas (la franqueza, consideración, voluntad, generosidad y afecto de un suma jaqi), la bonanza de un lugar o la tranquilidad de un tiempo (como suma uru), la belleza estética como el fino acabado o el logro de una obra de muy buena calidad (como suma lurt'ata), lo rico y gustoso de un alimento de sabor agradable y la elocuencia o eficacia del modo de hablar (no tanto retórico sino amable); se resiste a aceptar la desigualdad/disconformidad, de que algunos estén mejor que otros y a costa de los otros, rechaza la explotación del trabajo humano y de la naturaleza. También se puede derivar en algunas otras formas: sumankaña <estar en paz y sosiego>, en armonía con la naturaleza o con las personas, sumaptaña <amigarse>, sumthapiña <conciliar> o abuenarse entre partes conflictuadas, sumar mantaña <entrar a un acuerdo entre posturas enfrentadas>, etc. Esta dimensión axiológica revela que lo bueno es una cualidad integral de la vida, un estado de anuencia y conciliación que se manifiesta en múltiples aspectos de la vida.

El modo de ser jaqi emerge de la confluencia de estas categorías de modos de vida, en las que el vivir no es un hecho aislado, sino un entramado de relaciones vitales, espaciales, temporales y éticas. En primer lugar, jakiri <el que vive>, es el viviente cuya existencia no se limita a la vitalidad biológica, sino que se extiende al arraigo y la sanación, que es salir del usuña <dolor o enfermar>, estar activo y no p'urp'u <decaído> y encontrarse k'umara <de buena salud>, que siempre es co-nacimiento, continuidad de lo vivo, restauración y conexión con los orígenes. Esta vida se materializa en el ser utjiri <el que habita>, que no solo reside en un lugar, no solo

es utani <dueño de casa>, pues implica afirmar una presencia situada que crea hogar en la tierra, al proveerse en la casa, con los cohabitantes y en el acopio común, así, aunque podría quedarse con poco, pisi <menos> (pisin jakaña), aspira a ser utjirini, el que se aprovisiona con el trabajo constante (con alimentos y bienes) que podrá redistribuirlo en las fiestas, estableciendo así una relación recíproca con su entorno y los demás; por ejemplo el que es 'de tener' puede desbordar en los convites y fiestas. El sariri <el que camina>, se constituye como sujeto del tránsito —entonces intercultural y transmoderno—, cuya vida es viaje, aprendizaje y memoria encarnada en los caminos; andar no es dispersión ni es errático, como sería del tumayku <vagabundo>, sin finalidad, ni tampoco estaría aliqa <quieto> o inamaya <en vano>, sino que va a intercambiar y se ordena en un derrotero cultural en el que se acumulan saberes y adagios, se tejen costumbres y se afianzan los horizontes éticos de la comunidad en cada paso. Este andar, esta existencia y este habitar confluyen en el qamiri <el que está en bienestar>, que manifiesta la dimensión del disfrute compartido, una estadia de confort, con la naturaleza y con los otros: que no es t'aqhi <pobre>, sin bienes, pero tampoco es la mera riqueza material, como lo puede lograr el juk'uchiri <acumulador> que no se conforma y agarra bienes (ilegítimamente) para sí o el khurkhu <acaparador>, sino que es la comodidad de los cuerpos, los tiempos y los lugares en los que se cultiva la compañía, que excluye desmesura y desequilibrio<sup>36</sup>. Finalmente, el sumiri <el que es bueno> —el suma jaqi— cualifica todo lo anterior, no solo como una cualidad moral sino que condensa la ética integral del vivir, donde la bondad se expresa en la franqueza del carácter, la amabilidad o conciliación entre los humanos, pero también en la belleza de las obras, los días y las

<sup>36</sup> Xavier Albó entiende también que qamiri es 'rico', pero no el 'prepotente que vive en lujos' sino quien "tiene en abundancia para poder compartir y celebrar con los demás" y que su contrario, el pobre, es wajcha <huérfano>, o el abandonado que padece "la falta de seguridad y del calor de la convivencia en su vida". Entonces, qué es lo que hace a alguien rico o pobre es "la capacidad de vivir acogido y compartiendo con los demás" (Albó, 2011: 134-135).

palabras. Así, el jaqi no es un individuo autónomo, sino un ser en relación que se define en la intersección entre vida, habitar, tránsito, bienestar y bondad. La existencia andina se configura, entonces, como una ontología plural de modos de vivir, en la que el ser-persona equivale a estar en reciprocidad con la Pacha y con los otros.

¿Qué tipo de relación se entabla entre los jaqi y con la Pachamama? Puesto que no se parte de la concepción moderna —como lo presentaría Hegel— de que tenemos primero la voluntad libre que, para realizarse, debe posesionarse de las cosas, tener una existencia externa, una propiedad, que luego será reconocida en un contrato y por el derecho, y que en el capitalismo esto se materializa en la acumulación de riqueza, que se genera en la explotación de ‘recursos’ de la naturaleza y con la explotación del trabajo humano (el valor creado por la vida del trabajador), y que tampoco basta con enunciar que, con el Vivir Bien, se trata de impulsar relaciones de armonía y equilibrio —como un imperativo abstracto, que no está en las cosmovisiones indígenas—, y que más bien se parte de la concepción de la vida como plenitud comunitaria, que la vida es de todos y hay una interdependencia vital, entonces el trato, la crianza mutua, la reciprocidad o la interacción estarían mediadas por relaciones de solidaridad, respeto, fiabilidad y aprecio; se trataría de una racionalidad afectiva, antes que del cálculo instrumental —aunque ambos tienen la misma raíz: *munaña* <querer>, que puede ser amor, pero también codicia. En vez del individuo egoísta está el *khuyaña* <sentir la tristeza del otro> por alguna carencia o desgracia —que no solo es ‘una compasión’ sino, como *khuyapayaña*, una disposición constante—, empatía que motiva a *yanapaña* <ayudar> o *waxt’aña* <invitar>. En lugar de la utilización para provecho propio, estaría el *yäqaña* <respetar>, reconocer la dignidad del otro, por tanto estimarlo, tener simpatía, no olvidarse, atenderlo, honrarlo con decencia o guardarle reverencia, que motiva el *tumpaña* <visitar, exigir> o *luqtaña* <servir, ofender>. Antes que la libertad de arbitrio la estabilidad provendrá del ser atinu <confiable>, es decir que es firme, seguro, que puede sostener con solidez, es imperturbable y lo que pueda hacer lo va cumplir, entonces quien es responsable es *qhana* <franco> o *phuqhiri* <cumplido>. Diferente de la ambición o el deseo ardiente de riqueza o poder (*munt’aña* o *munapayaña*), está lo *q’aya* <preciado>, algo que merece sumo cariño, afecto y ternura, entonces *q’ayachaña* <mimar> se expresa en elogiar, acariciar, halagar, alegrar, adorar, por ejemplo, a las *wawas*, los *uywa* <animales criados>, las plantas o los objetos a los que se tiene tal aprecio.

### Las categorías de lo bueno. La ética aymara

En la concepción aymara, tanto lo que se consigue (*jikiña*) como la rectitud o justicia (*chiqapa*) de lo que se hace (*luraña*) deben orientarse por lo bueno; de lo contrario se tornan *inamaya* <inútil>, *pantja* <error, equivocación> o *jan wali* <no bien>, que es perjudicial, está ausente el bien o es maligno. Esto también podríamos concebirlo como la modulación de la acción racional con arreglo a valores de la vida (Bautista, 2018: 361). Ahora bien, en las tradiciones filosóficas de Occidente, el obrar correcto ha sido pensado de tres modos principales: actuar conforme a “lo bueno” para nosotros (cultivando virtudes y valores para la vida adecuada), conforme a “lo justo” para todos (cumpliendo el deber de buscar lo aceptable, siguiendo una ley o procedimiento) o conforme a “lo útil” para cada uno (maximizando beneficios y procurando el mayor bien para la mayoría). Frente a estos criterios —virtud, deber y utilidad—, la ética aymara se despliega desde otro horizonte: lo bueno se define en relación con las formas de vivir (*jakaña*, *utjaña*, *sarnaqaña* y *qamaña*) y los correspondientes modos ideales de ser jaqi; pero además —exponemos ahora—, cada forma de vivir y cada acción se cualifica mediante categorías que evalúan suficiencia, agrado, armonía, perfección, cabalidad, necesidad, belleza y felicidad; antes de desplegarse el contenido de la ética que se expresará en las *ixwa* <consejos> o normas de convivencia (Calle, 2025: 40). De este modo, la ética aymara constituye una matriz de evaluación de la vida que no separa lo moral de lo estético y que orienta el juicio moral no desde principios abstractos o cálculos de utilidad, sino desde la relacionalidad vital (ética-estética) con la comunidad y la Pacha. Veamos las categorías:

*Wali*, lo <bueno y bastante> que indica lo suficiente o satisfactorio, como una apropiada proporción para el equilibrio de algo y el estado adecuado de una persona (como la buena salud), la medida y prudencia que controla la inclinación o propensión —si bien *wali* designa la cantidad, como mucho (mucho humo, mucha tristeza, muy profundo, *wali* suma <muy bueno>, *walja* <cuantioso> o *walt’ata* <abundante>, contrario a *juk’a* <poco>), también es el ‘bien proporcionado’, *waliki* <bien nomas>, *walichaña* <remediar, mitigar>, *walipaña* <reponerse>, etc.<sup>37</sup> Sería una ética de la suficiencia (equilibrio y prudencia), pues *wali* condensa una axiología de la medida, donde el bien es aquello que mantiene el equilibrio sin caer en exceso ni carencia, expresando una estética de la proporción armónica.

*Suma* <bien>, que —más allá del hedonismo y el sensualismo basado en el placer efímero— significa el gusto y complacencia, lo agradable que puede ser alguien o algo, ya

<sup>37</sup> Aquí, por supuesto, queda abierta la concreción de los criterios de umbral para determinar la suficiencia por dominios (digamos el agua, los alimentos, el cuidado, o la palabra).

sea valorando la bondad (como la franqueza o la empatía), el trato amable o el disfrute y goce (como el saborear un alimento) —diferente de que sea muxsa <dulce> o axtaña <repugnante>; lo bueno que conmueve, no por deber ni obligación sino por darse desde sí, por eso sumachaña es <abuenar> absolviendo la discrepancia —pero no tan cercano al emotivismo moral, porque más bien es convivialidad. Más allá del placer fugaz, suma expresa una ética del gusto compartido y una estética de la amabilidad (es bello porque es bueno), donde el bien se experimenta en el agrado sensible y en la plenitud del encuentro humano.

Aski, lo <rectificado>, que es lo corregido, conforme y útil<sup>38</sup> (como las condiciones propicias del entorno) —askichaña es <arreglar los defectos, reparar, ajustar>, acomodar hacia el estado adecuado—, que provee beneficio, aunque no como 'recompensa' sino como 'esperanza', que conviene a todos, es favorable, porque se rectifica y repara alguna falencia<sup>39</sup>. En la dimensión normativa es armonía y rectitud, es encontrarse en una buena relación: enfatiza la idea de un orden correcto y un equilibrio hacia el que se debe ir. Aski introduce la idea de un bien que repara y endereza, orientando una axiología de la corrección y una estética de la armonía del sujeto y del entorno.

Kusa <perfecto>, que define lo óptimo, que está en su punto o cumple su propósito de sobremanera (como el mejor ejemplar de una cosa, un ser o acción humana), que une lo lindo, mejor y feliz —pues kusi es <dicha, ventura> y kuisiña <alegría, deleite>, placer en el ánimo—, y entonces puede ser también lo sublime, excelso y elevado, algo parecido al perfeccionismo. Pero kusa no solo es perfección técnica, sino que señala una experiencia de lo excelso, donde lo humano o lo natural alcanzan una plenitud que linda con lo sublime, y lleva a la felicidad.

Yäpa <muy apropiado>, que lo expresa en su cabalidad, efectivo 'como tiene que ser', lo preciso para cierto propósito, lo muy bien hecho (por ejemplo, una excelente construcción), elegante y distinguido, o que sucede de modo justo y pertinente, pues plasma su orden o naturaleza, como el ajuste al deber-ser de una cosa —que a lo mejor tiene que ver con yä <cosa>, y los enseres, que puede ser cómodo y adecuado (yächa), con una disposición excelente (yäni), pero que compele siempre a hacer algo (yächaña). Yäpa expresa un sentido de plenitud funcional y justa medida, donde lo bueno se manifiesta como la realización cabal del orden propio de cada ser, en su colocado y disposición, como funciones situadas, sin abstraer deberes universales.

Wakisiri <necesario>, lo requerido para realizarse, lo que es

preciso para que una situación esté equilibrada, lo que hace falta para llegar a lo bueno o lo importante que está pendiente de cumplirse, como un requisito para la plenitud —que probablemente deriva de waki <acuerdo> (por ejemplo entre disponer terreno y poner semilla), que genera obligación, el alistar/preparar (wakichaña), el tocar el turno (wak'aña) y lo conveniente (wakiskiri). Wakisiri es lo necesario en sentido ontológico: aquello sin lo cual una tarea y la vida misma se desajusta, subrayando la dimensión teleológica del bien como condición de posibilidad de lo existente.

Jiwaki <bonito>, que designa lo bello trascendiendo la mera apariencia (del fenómeno desvelado), es lo que provoca un sentimiento de agrado a la vista e inaugura una experiencia estética, como puede ser una persona apuesta y atractiva, lo hermosura de un paisaje sublime o de una obra magnífica. La ambivalencia de su raíz jiwa, que es también <muerte> —incluso de jiwasa <todos los presentes>—, sugiere que el vínculo con lo bello es 'lo sentido' de manera íntima, inefable, y para todos. De forma complementaria, lo apreciable se expresa en el concepto k'acha <hermoso> —que, por otro lado, también es lo <lento>, tardo y despacio—, sugiere que lo bello no es estático sino un proceso, un devenir, es lo que se arregla, adorna o engalana; por tanto, k'achachaña <arreglar, decorar, embellecer> es la praxis pausada que actualiza la belleza potencial. De ese modo, jiwaki y k'acha desbordan lo ornamental para abrir el campo de lo bello, donde lo bueno se entrelaza con la apariencia sensible; en estas categorías la estética se vuelve inseparable de la ética, pues lo bello no es superficial, sino signo de armonía vital y comunitaria.

Kuisiña <felicidad> —emanado de kusi <dicha>, pero ahora para sí y recíprocamente (con el sufijo -si)—, sentir alegría o regocijarse por algo bueno, es deleitarse por algún pasatiempo, un esparcimiento o la fruición por un resultado venturoso, pero no como una sensación episódica sino serena, sosegada y merecida<sup>40</sup>; entonces alguien kuisita es <afortunado> y kuisiyaña es <embelesar> o sumir a otro en esa gracia. Análogamente, el k'uchisiña <alegrarse> —que deriva de k'uchi <contento>—, es la expresión eufórica y encarnada de ese contento, es divertirse o sentir júbilo

<sup>38</sup> No en el sentido del utilitarismo; pues lo 'útil' no se entiende como el interés pragmático por satisfacer necesidades inagotables —a la manera del axioma de la "utilidad marginal" en economía, que establece que el objeto de toda conducta humana es lograr el máximo goce (impulsado esto por la imposibilidad de obtener la plena satisfacción) y concibe la utilidad como la cualidad de los objetos para producir placer o evitar dolor— sino más bien como estar bien con un provecho regulado. Claro, siempre pueden incrementarse los niveles (juk'ampi <más>), pero no con un impulso desmedido al infinito, sino con alivio en estadios satisficentes; pues el equilibrio es detenerse en lo adecuado. No se está en una búsqueda interminable de premios, sino en conformarse con lo bueno que se tiene al presente y que, eventualmente, puede incrementarse.

<sup>39</sup> Esto podría parecerse a la noción utilitarista del 'mayor bienestar' colectivo (como la suma de utilidades individuales) si no fuera que aski contiene un sentido de corrección, de dirigirse hacia lo que es debido. Se busca maximizar la felicidad o la prosperidad; pero no a cualquier costo ni solo para la mayor cantidad (dejando a muchos excluidos y marginados) sino para todos.

<sup>40</sup> Esto puede ser cercano a la eudaimonía griega, pues sería un estado de felicidad que se alcanza por una vida plena y virtuosa, logrando una vida moralmente excelente.

motivado por algo encantador (como escuchar música eufónica, que no solo se oye sino se vive, tanto que pone ritmo al cuerpo) —así, k'uchirt'aña es <alborozarse>, entretenerse con entusiasmo, disfrutar el momento vivido. Ambos, no se entienden como la finalidad de los modos de vida o la meta de la bondad en el vivir, sino como manifestaciones de esas formas de vivir o como la complacencia reflexiva de encontrarse en esas buenas maneras de vivir (buenas en sí mismas); la felicidad no justifica la acción, como una descarga hedonista de placer (insaciable), sino que es la 'recompensa' de estar viviendo adecuadamente. No se vive para ser feliz; se es feliz porque se vive bien (es su celebración).

T'akuña <calmar la intensidad>. Desde el wali hasta el kusisiña tienen presente una orientación correctiva, una preferencia hacia el medio, una graduación frente a la demasía. Pues, si bien es negativo la falta o carencia, como pisi <disminuido, escaso>, también lo es lo excesivo y desmedido, como ancha <demasiado> o sinti <desmesurado>; pero esto no implica conformarse con lo juk'a <poco, corto> o con lo turpa <frágil, inconsistente>. En lo que respecta a lo objetivo, no es querer lo regular (mediano o tibio), sino preferir lo phuqhata <completo, pleno> o k'aphu <cabal>, sin salientes discordantes; en cuanto a la experiencia de la vivacidad, se antepone la placidez a la estridencia, es decir no solo la consonancia, ni tampoco disonancia, sino la resonancia compartida. De ahí que, tras la impetuosidad, se aprecie el alivio, la tranquilidad, la quietud, la moderación activa, que es t'akuña <sosiego>, como también malaña <concluir, extinguir> —por ejemplo <despejarse la lluvia>, <apaciguarse la rabia>—, o finalmente samaraña <descansar>. El t'akuña expresa una axiología del sosiego y una ética del equilibrio, donde la plenitud no es falta ni exceso, sino la regulación de la intensidad hacia la completitud.

Entonces, con las anteriores categorías ético-axiológicas, podemos componer las formas de vida con los tipos de cualificación. De esa manera, además del suma qamaña <vivir bien> —o mejor <(tener) estadía agradable>—, tienen lugar otros aspectos: wali qamaña <convivir con suficiencia>, wali jakaña <vivir con medida>, wali utjaña <habitar adecuadamente>, wali sarnaqaña <caminar apropiadamente>; igualmente askin qamaña <convivir en armonía>, askin jakaña <vivir correctamente>, askin utjaña <habitar de modo favorable>, askin sarnaqaña <andar rectamente>; asimismo kusa qamaña <convivir de lo mejor>, kusa jakaña <vivir excelente>, kusa utjaña <existir óptimo>, kusa sarnaqaña <caminar excelsamente>. Y de modo análogo también con yäpa <muy apropiado, cabalmente, distinguido, como tiene que ser>, wakisiri <necesario,

requerido, preciso, alistado>; incluso con jiwaki <bonito, bello, hermoso, decorado> y con kusisiña <felicidad, deleite, alegría, alborozo>.

Esto conforma una matriz de evaluación de la vida, en la que las combinaciones (32 posibles) no son meros juegos gramaticales, sino modos concretos de valorar la existencia: cada forma de vida, cada ser (estar en una condición) y cada acción puede medirse y cualificarse por su suficiencia (wali), agrado (suma), armonía (aski), plenitud/excelencia (kusa), cabalidad (yäpa), necesidad (wakisiri), belleza (jiwaki), felicidad (kusisiña) o sosiego (t'akuña). La axiología andina aparece, así como un entrelazamiento de ética y estética gobernado por la relacionalidad con la Pacha y la comunidad. La moralidad no sería una imposición externa, sino la praxis de un bien intrínseco que busca el equilibrio. Frente a marcos deontológicos o utilitaristas, esta propuesta pone el acento en la co-realización situada, en la medida ecológica y el valor de la vida en su totalidad.



Fotografía: Dimelsa Chávez Tipola.

<sup>37</sup> Aquí, por supuesto, queda abierta la concreción de los criterios de umbral para determinar la suficiencia por dominios (digamos el agua, los alimentos, el cuidado, o la palabra).



Una teoría aymara de la ética puede formularse como axiología relacional multicriterial de la vida: lo correcto y valioso se determina por el modo de vivir (jakaña, utjaña, sarnaqaña, qamaña) en su ajuste a la comunidad y a la Pacha. El juicio moral opera mediante calificadores<sup>41</sup> que cumplen funciones distintas: necesidad (wakisiri) como condición de posibilidad; suficiencia/mesura (wali) como umbral de equilibrio; armonía/rectitud (aski) como orientación correctiva; cabalidad/pertinencia (yäpa) como realización del deber-ser propio; excelencia/sublimidad (kusa), agrado/amistad sensible (suma), belleza/engalanamiento (jiwaki/k'acha) y felicidad/alegría (kusiña/k'uchisiña) como realces de plenitud, atenuando al sosiego (t'akuña) de lo pleno (phuqhata). Así, la moralidad es co-producción de equilibrio vital antes que obediencia a reglas abstractas o maximización del beneficio.

## Conclusiones

El recorrido realizado confirma que el llamado suma qamaña no constituye una categoría aislada única ni autosuficiente, sino que es parte de una gramática mayor de modos de vida y cualificaciones axiológicas que las lenguas andinas —en especial el puquina y el aymara— han preservado y diversificado. La vida buena, en este horizonte, no se concibe como un ideal abstracto o normativo, sino como un conjunto de prácticas existenciales, éticas y estéticas desplegadas en la pluralidad de maneras de ser y vivir.

<sup>41</sup> Esto se podría trasponer a la lógica modal deóntica, como operadores modales, aunque no como 'es obligatorio' o 'es prohibido' —por ejemplo respecto de la proposición "la comunidad comparte sus alimentos", podrían formularse operadores como  $Wp$  <es suficiente (wali) que  $p$ >, el estado  $p$  mantiene sin defecto ni exceso, como  $Sp$  <es agradable (suma) que  $p$ >, el estado  $p$  genera un gusto compartido, como  $Ap$  <es rectificado (aski) que  $p$ >, el estado  $p$  armoniza una relación favorable, etc.—, incluso se podrían estipular axiomas, pero esa formalización sería abstracta, individual y universal, ya no corporal, relacional y situada. Quizás podría acomodarse a alguna lógica deóntica preferencial, en la que se comparen estados del mundo y se evalúen cuál es el 'mejor' según los criterios.

Entre los hallazgos más relevantes se encuentran:

1. Historia de los idiomas. Mientras que el puquina, proveniente de la Amazonía, dominó la cuenca del Titicaca, el aymara surgió en la costa y, al migrar a la sierra, influyó sobre el quechua, resultando en un isomorfismo tipológico y léxico compartido. Posteriormente, la expansión del aymara durante el Intermedio Tardío lo consolidó como lengua principal en el altiplano y valles. El contacto con los incas, inicialmente puquina-aymaras, y la posterior oficialización del quechua reflejan una intrincada dinámica de desplazamiento, coexistencia y bilingüismo, confirmada por el análisis de léxico colonial.
2. Pluralidad de modos de vida. Tanto los usos cotidianos en el aymara (antecedido por jacaru) como los registrados en el puquina (presentes aún en el machujuyay) evidencian que existieron no una sola sino varias formas de vivir, comprendidos en categorías como jakaña, utjaña, sarnaqaña, qamaña y suma, que muestran que vivir implica simultáneamente co-nacer y mantener la vitalidad, habitar y proveerse, transitar y aprender, estar en bienestar compartido y además cualificar la existencia según su bondad y belleza.
3. Formación milenaria de las categorías. El análisis etimológico y semántico de las lenguas andinas revela una ontología compleja y multifacética, donde los conceptos de existencia y vida no son abstracciones sino formas sedimentadas de interacción intersubjetiva. El puquina concibe el existir como 'haber' o lo que hay (aschano) y como 'estar en' (kano), que pasó al aymara como 'estar en esa cualidad' (kankaña) —o el kay <ser> en quechua—, que designa no 'el ser y la nada' sino el encontrarse en una condición y en un transcurrir, o el llegar a ser algo temporalmente. En cuanto a la vida, el puquina ya tenía el concepto de vivir (jakano) que fue adoptado por el aymara (jakaña), aunque significando además 'placenta, sanar, morar' —que en quechua es kawsay—; pero en el aymara el 'haber' se lo ha concretizado y arraigado en 'habitar, tener en la casa' (utjaña) —lo que en quechua es tiyay <sentarse, residir>. La vida itinerante en puquina era 'caminar en el mundo' (khichgano), que en aymara lo concibieron como 'andar de un lado a otro' (sarnaqaña) que teje mundos y produce tradición cultural —en quechua es el puriy. Ya la complacencia de la estadía, o el 'vivir, morar en un lugar', los puquinas lo nombraron gomano, el aymara lo asimiló como convivir o 'pasar cómodamente en un sitio' (qamaña) —pero en quechua es 'el que crea, el que gobierna' (kamaq). Finalmente, la excelencia de existir se entendía en puquina como 'buen vivir, vida íntegra'

- (sumano), que quedó en el aymara como 'muy agradable' (suma) y sintetiza lo ético, estético y axiológico —siendo lo 'hermoso y bueno' (sumaq) en quechua.
4. Formas de vivir y de ser jaqi <gente>. Los modos de vivir se concretan en figuras que encarnan dimensiones existenciales específicas: el jakiri <viviente morador y sanador>, el utjiri <co-habitante, provisionado y convidador>, el sariri <caminante de paisajes, de memoria y cultura>, el qamiri <acaudalado que comparte bienestar> y el sumiri <persona bondadosa que concilia discrepancias>. Sobre la relación entre los jaqi y la Pachamama, más aquí de la 'armonía' ideal, se mostró que no se funda en la voluntad libre ni en el cálculo instrumental, sino en una racionalidad afectiva y comunitaria donde la vida compartida se sostiene en prácticas de reciprocidad, respeto (yäqaña), fiabilidad (atinu) y aprecio (q'aya), configurando un horizonte ético distinto al individualismo moderno.
  5. Ética aymara. La ética aymara configura una axiología relacional multicriterial, en la que los modos de vida y la acción de los sujetos se evalúan mediante categorías que articulan suficiencia (wali), lo agradable (suma), armonía (aski), perfección (kusa), cabalidad (yäpa), necesidad (wakisiri), belleza (jiwaki/k'acha) y felicidad (kusiña/k'uchisiña). A diferencia de las tradiciones occidentales —donde la moralidad se funda en deberes universales (Kant), virtudes individuales (Aristóteles) o cálculos utilitarios (Bentham, Mill)—, aquí el bien no se determina por abstracción normativa ni maximización de placer, sino por la co-realización de la vida en equilibrio con la comunidad y la Pacha. El bien es medida ecológica, sosiego (t'akuña), suficiencia compartida y estética de la relación vital. Es una ética donde el juicio moral surge de las formas de vida mismas, no de principios externos.
  6. Horizonte decolonial. Frente a la modernidad capitalista, que privilegia el individualismo, la acumulación y la abstracción normativa, las categorías andinas proponen un horizonte civilizatorio alternativo, donde la vida se entiende en clave de reciprocidad, equilibrio con la Pacha y armonía comunitaria.

En suma, el pensamiento andino resiste y se afirma ofreciendo no solo un vocabulario distinto para hablar de la vida buena, sino una ontología plural y una axiología integral, donde ética, estética y reciprocidad se entrelazan. El desafío filosófico y político es seguir profundizando en esta tradición para proyectar, desde ella, horizontes de vida digna y razonable para el presente y el futuro.

**Bibliografía**

- Adelaar, Willem  
2014 "La historia lingüística andina: una visión de consenso en transformación". III Encuentro de lenguas indígenas americanas: libro de actas, Marisa Malvestitti y Patricia Preidemie. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. 13-22.
- Aguiló, Federico  
1991 Diccionario kallawayá. La Paz: MUSEF editores.
- Albó, Xavier  
2011 "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?". Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coordinadores). La Paz: Plural editores.
- Arnold, Denise; Juan de Dios Yapita  
2022 Lengua, cultura y mundos entre los aymaras: reflexiones sobre algunos nexos vitales. La Paz: ILCA, Plural editores.
- Bautista, Juan José  
2018 ¿Qué significa pensar "desde" América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Bautista, Rafael  
2017 Del mito del desarrollo al horizonte del "vivir bien". ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX? La Paz: yo soy si Tú eres ediciones.
- Belleza, Neli  
1995 Vocabulario jacaru-castellano castellano-jacaru (aimara tupino). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Bertonio, Ludovico  
2013 Vocabulario de la lengua aymara. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Calle, Godolfredo  
2025 La ética y política del Ayllu. Memoria, Cosmovisión y Ética aymara en la política, en el ayllu Aypa Yauruta y en la Tayka Marka Caquiaviri (Axawiri). La paz: Taller de Historia Oral Andina.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo  
2013 Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo; Enrique Ballón  
2011 Chipaya. Léxico y Enotaxonomía. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú.
- Choquehuanca, David  
2022 Geopolítica del Vivir Bien. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- 2017 Manifiesto del Vivir Bien "Nuestro mundo es posible". La Paz.
- Dussel, Enrique  
2013 16 tesis de economía política. Buenos Aires: Editorial docencia.
- Emlen, Nicholas  
2017 Perspectives on the Quechua-Aymara Contact Relationship and the Lexicon and Phonology of pre-proto-Aymara. International Journal of American Linguistics, 83 (2): 307-40.
- Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano (coordinadores)  
2011 Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: OXFAM, CIDES-UMSA, Plural editores.
- Haraway, Donna  
2019 Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Bilbao: consonni.
- Laime, Teófilo  
2022 Diccionario Puquina-Aymara-Quechua, Castellano-Puquina. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Medina, Javier  
2011 "Acerca del Suma Qamaña". Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coordinadores). La Paz: Plural editores.
- Rengifo, Grimaldo; Gladys Faiffer  
2020 Respeto y buen vivir. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).
- Requena, Cecilia; Dirk Hoffmann  
2017 "Ecología y sociedad en Bolivia. Políticas públicas en el Estado Plurinacional: El discurso de la Madre Tierra y el Vivir Bien". Bolivia en el siglo XXI. Trayectorias históricas y proyecciones políticas, económicas y socioculturales. Nelson Gonzáles Ortega (compilador). La Paz: Plural editores / Universidad de Oslo / Iberoamericana Vervuert.
- Rosa, Hartmut  
2019 Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo. Madrid: Katz editores.
- Torero, Alfredo  
1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI". Revista Andina, num. 10: 329-405.
- Torrez Eguino, Mario  
2012 Suma qamaña y desarrollo. El t'inkhu necesario. La Paz: COSUDE.
- Yampara Huarachi, Simón  
2001 El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande. La Paz: UPEA / Inti Andino / CADA.

A photograph showing three individuals, two men and one woman, dressed in traditional red clothing and jewelry. They are gathered around a table outdoors, looking intently at a map or document spread before them. The background features a blurred landscape of green hills under a clear blue sky.

# Descolonizar los proyectos de emancipación

Autor: **Alfredo Gómez Muller**

**Alfredo Gómez Muller** es profesor emérito de Estudios Latinoamericanos y de Filosofía de la Universidad de Tours (Francia). Miembro del grupo de investigación Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO) de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá). Participa también en las actividades de la Universidad Popular de la Tierra de Tours inspiradas en la experiencia de su homónima de México y vinculadas al movimiento zapatista. Es autor de una vasta bibliografía en torno a la filosofía y la política. Su obra más reciente, presentada en un número anterior de Willakuy, es “La memoria utópica del Inca Garcilaso” (2021) y cuenta con publicaciones en castellano y en francés. En esta ocasión, Alfredo -asiduo colaborador de nuestras páginas- nos entrega un artículo orientado a demostrar la vigencia del modo colonial de diferenciación ontológica que se replica en Europa, América y el mundo a través de distintas formas del racismo, para detenerse luego, en los gestos de descolonización de nuestra época.

La palabra colonial parece remitir espontáneamente al tiempo de las colonias, de la colonización, del expansionismo europeo; a un tiempo que comenzó hace cinco siglos, con la primera expansión del capitalismo y el surgimiento del periodo histórico que se suele denominar “modernidad”, y que habría terminado con los procesos de “descolonización” en los siglos diecinueve (en América) y veinte (en África, Asia y Oceanía). El tiempo de un pasado ya superado que solo interesaría a los historiadores.

Sin embargo, a pesar de la “independización” política de las antiguas colonias, lo esencial del hecho colonial perdura hasta nuestros días y se impone como una circunstancia determinante de nuestro presente. El hecho colonial produce y reproduce perpetuamente un modelo específico de diferenciación entre los humanos, en el cual la diferencia se expresa por medio de una serie de dicotomías: europeo y extra-europeo, colonizador y colonizado, civilizado y bárbaro (o salvaje), evolucionado y primitivo, sabio e ignorante, desarrollado y subdesarrollado, racional e irracional, y hasta humano y animal. En todas las variantes, la diferenciación va a la par con una jerarquización “ontológica” que atribuye o resta valor a los elementos de cada dicotomía: el colonizador es “superior” al colonizado, el civilizado al bárbaro, etc. Este modo colonial de diferenciación, que produce una singular “repartición” del mundo, no es algo que haya sido superado. Funciona como un aspecto fundamental de una ideología cuya difusión sigue siendo muy amplia en el mundo actual, incluso más allá del grupo de los nostálgicos de los imperios coloniales y de los defensores de ideologías expresamente racistas que hoy día acceden al poder político. tanto en Europa como en América y en otras partes.

En su discurso sobre el colonialismo (1950), Aimé Césaire señalaba ya que la repartición colonial del mundo es asimismo el supuesto central de un cierto “humanismo” liberal, y que no es pues exclusividad del nazismo. Desarrollando su perspectiva y abarcando un periodo histórico más largo, hoy podemos reconocer que la repartición colonial del mundo ha sido igualmente la base de buena parte de los proyectos universalistas de emancipación críticos del capitalismo, incluyendo a los que se definen como marxistas y anarquistas. En la realidad de la historia, la pretensión universalista de tales proyectos de emancipación se ha estrellado con el hecho de la diferencia cultural, el cual ha podido generar actitudes de incompreensión, indiferencia, condescendencia, hostilidad y desprecio frente a culturas no europeas. A este respecto, el caso de los defensores de la Comuna de París deportados en la colonia francesa de Nueva Caledonia, resulta emblemático y trágico. Estando instalados en el país canaco colonizado por Francia, esos mismos

hombres y esas mismas mujeres, que habían arriesgado su vida en París para construir un sistema más justo, frente a la población canaca muestran tener los mismos prejuicios que cualquier burgués europeo, llegando incluso a apoyar a la autoridad colonial durante la insurrección anticolonialista de 1878 dirigida por el jefe Atai. A Louise Michel, la única deportada que se abre a la cultura canaca y condena la extrema violencia empleada por las tropas coloniales para aplastar la insurrección, le reprochan sus compañeros de presidio de haberse convertido en una “salvaje”. Parece existir para ellos una línea de demarcación muy clara entre los “salvajes” y los “civilizados”, y esta línea de separación conlleva un juicio de valor. Volverse “salvaje” es considerado una pérdida, y lo que se pierde es su categoría de ser “civilizado”. Y atendiendo a la experiencia vivida por Louise Michel, quien nunca adoptó el modo de vida ni las creencias de los canacos, parecería que basta con escuchar al otro e intentar entenderlo para perder su calidad de “civilizado”. Partidarios de la Comuna y de Versalles, proletarios y burgueses, coinciden generalmente en creer que un “civilizado” no debe escuchar seriamente a los hombres y mujeres de culturas diferentes.

En América “Latina” encontramos esa misma actitud en la práctica y discursos marxistas y anarquistas, particularmente, en la primera mitad del siglo 20. Así, durante la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (1929), se pudo sostener que las “comunidades agrarias” de los “indios” no podían ser una opción viable porque “el grado de desarrollo económico alcanzado por América Latina ya no permite retroceder al régimen de las comunidades primitivas” (Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista). Para este “marxismo” evolucionista la construcción de una sociedad comunista exige hacer tabla rasa de todo pasado y de toda forma cultural que juzga superada. En América Latina

“

**El hecho colonial produce y reproduce perpetuamente un modelo específico de diferenciación entre los humanos**

”



esta tabla rasa significaba, por consiguiente, la liquidación de las culturas llamadas “indias”, a las que se conmina a dejarse transformar en “modernas”. Mayoritario en el seno de la Conferencia, este socialismo supuestamente “científico” consiguió marginalizar las tesis de José Carlos Mariátegui (1894-1930) quien, frente al europeo-centrismo implícito en el discurso sobre el “comunismo primitivo”, proponía un programa de reconstrucción socialista del Perú basado en la noción de comunismo incaico.

Utilizada por Mariátegui para designar a la vez un modo de justicia redistributiva de las culturas andinas del pasado y un conjunto de prácticas de ayuda mutua de las comunidades andinas del presente, esta noción le permite integrar en su praxis la diferencia cultural y política. Así, medio siglo antes de la aparición de los Estudios Postcoloniales y Decoloniales, Mariátegui practica ya una forma de descolonización del marxismo. Algo semejante había sido hecho una década

antes en el anarquismo, con la valoración del socialismo incaico por parte de algunos miembros del grupo del periódico La Protesta, de Lima. En nuestra época, el alcance de esos gestos de descolonización, a la vez “teóricos” y “prácticos”, comienza a ser entendido por marxistas y no marxistas, en Latinoamérica y otras partes. Un gesto que dice que, sin la crítica de lo colonial no es posible un mundo mejor; que arraiga el pensar en lo concreto de la experiencia, abriéndolo a otros saberes y superando las dicotomías establecidas entre el sujeto y el objeto, la cultura y la naturaleza, la materia y el espíritu, la razón y la imaginación; que concibe el pasado como una memoria social y cultural que interviene en la construcción del porvenir. En resumen, un gesto de auténtico pensamiento en la medida en que piensa lo inédito que hay en la realidad, en vez de pretender encasillarlo en marcos preestablecidos e inamovibles, como lo hacía la metafísica que Kant llamaba dogmática.



# El cuidado de los suelos, las aguas y la soberanía alimentaria ... ¡son una gran Resistencia!

Autora: **Elena Castañón Canals**

**Elena Castañón Canals** señala ser “una mujer mexicana que cree y practica la colaboración, el cuidado mutuo, la escucha, el diálogo y el respeto en todas las áreas”. Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especializada en Tanatología, Psicología Clínica, Psicoterapia y Violencia contra las mujeres. Maestría en Prácticas Colaborativas y Dialógicas. Estudios en Permacultura y Agroecología. Tiene particular interés en derechos humanos, estudios de la mujer, feminismos y género, comunicación no violenta y justicia restaurativa desde una perspectiva socio-construccionista. Activista de movimientos a favor de los derechos de la infancia, los derechos de las mujeres y los pueblos originarios, así como de la naturaleza.

***“Sepanyan tiyahthinemih nennoiikniwan iwan moneki ma tikixmatikan in toxayak in toyota”***

En unidad andamos mis hermanos y hermanas, se necesita que reconozcamos nuestro rostro, nuestro corazón.

(Koskakoatl, 2024)

**El pasado y el presente coexisten...**

Nacer en un territorio que se ha nutrido de infinidad de elementos desde épocas muy remotas, que es y que ha sido tan variado en paisajes, climas, culturas, tradiciones, miradas y geografías coexistiendo, pluralidades biológicas de ecosistemas, paisajes y seres vivos, impacta. Pensemos cuán rico puede ser nuestro continente, rico en lenguas, colores, tejidos, sonidos, arquitectura, bailes, comidas, sabores, vínculos, historias. Es decir, en saberes actuales y ancestrales diversos en altitudes y latitudes, en formas de organizarse, de sembrar, germinar y cosechar. En un contexto de tanta riqueza, se crece valorando la complejidad de la vida y la riqueza de los vínculos entre los seres diversos y los vínculos con la tierra. Y es en esa complejidad que generamos enlaces con lugares, situaciones y personas específicas, y que la vida comunitaria cobra valor y tinte de emociones, afectos y recuerdos a nuestros corazones.

No es casualidad pues la invitación a vivir la vida con intensidad, emoción y valores ligados a la tierra compartida, a las relaciones comprometidas, a la belleza expresada en mil formas, y el anhelo de generar bienestar colectivo y calidad de vida para todas y todos en la Naturaleza y como parte de tan majestuoso tejido.

Esta inspiración la recibimos de infinidad de pueblos que se asentaron por estas tierras, ligándose a ellas desde mucho antes de la llegada del mundo occidental, cuando, nuestros pueblos se vincularon cotidianamente a sus territorios y, con experiencia atenta crearon sabiduría, surgida de una conexión de larga data, una apertura a escuchar y aprender de la naturaleza y a saberse parte de ella, reconociendo la vitalidad, la energía y la aportación de cada elemento y de cada forma viviente.

El mundo occidental, concentrando su enfoque en el dinero, reduce su mirada sobre la vida, la belleza, la diversidad y la complejidad, se ha impuesto y se sigue imponiendo a todos los otros mundos existentes; con una mirada única que se valida y se valora estandarizando voces, lenguas, tejidos, cantos y danzas, pretendiendo desconocer aquello que subyace a través de los tiempos. Sin embargo, existen otras

**En sus comunidades y territorios, los Pueblos Indígenas protegen el 80% de la diversidad biocultural del planeta, a pesar de que constituyen únicamente el 6% del total de la población mundial, captan y transforman el 24% del carbono almacenado a través de sus bosques tropicales, además cuidan el 50% de la masa terrestre. Sin embargo, los territorios indígenas no son reconocidos oficialmente, lo que impide la toma de decisiones a los pueblos sobre sus propios bienes naturales y medios de vida.**

(Fondo Defensores, n.d.)



miradas, algunas milenarias, de pueblos que han elegido reconocerse parte y no dueños de la heterogeneidad presente en todo, de la riqueza que late, nace, muere y que surge renovada en el ritmo constante y fluido de la vida. Es en estos mundos, en los cuales cuando nos detenemos, conectando con conciencia y sensibilidad con las raíces que nos conforman, donde podemos descubrir la Resistencia que ha prevalecido de mil formas y que, desde hace más de 500 años, habita en muchos pueblos y comunidades -a veces a hurtadillas; otras, a voz en cuello-. Una resistencia que se manifiesta en nuestros anhelos por disfrutar de agua y aire limpio, que hoy se defienden de empresas, de gobiernos y de hábitos que las comprometen y explotan para beneficio de unos cuantos.

Son esas resistencias que se reúnen y organizan, que en ocasiones se esconden y se guardan para no ser sacrificadas, que resurgen para escuchar voces hermanadas que sufren el saqueo, el racismo, la discriminación, el engaño y el odio. Existen también otras que han muerto por falta de miradas coincidentes, de historias compartidas en torno a las fogatas o en las cocinas de las abuelas; o por haber dejado de escuchar la propia lengua. Seguramente, les han faltado paisajes diversos, parcelas sembradas con las propias manos, suelos y aguas limpias, cielos que embelesan cuando amanece y atardece. Todo eso que nos inspira a construir relaciones de cuidado mutuo; a organizarnos, y proponernos devolver al mundo su sencillez y su pluralidad.

Aunque los mundos de trabajo conjunto y de cuidado mutuo pueden sonar idílicos, hay que entender que no lo son. No están exentos de problemas, de diferentes índoles y magnitudes que, con frecuencia pueden llegar a verse caóticos y violentos, como cuando la naturaleza se intensifica acrecentando la incertidumbre y el temor.

Es cuando pasan las tormentas, que se abren las posibilidades, se recupera la visión serena y entonces, se pueden identificar y medir los daños, las secuelas y los efectos en la gente, la comunidad, los animales, las parcelas, las viviendas y los caminos. Intuimos cómo se reducen nuestras certezas de cosecha, de movilidad y acceso, de espacio seguro para nuestras familias y nuestros animales. Es a partir de ese diagnóstico que se amplían visiones y contingencias, se plantean posibilidades, se priorizan las necesidades; pero, sobre todo, se toman acciones, personales y colectivas, se hacen *tequios* y se participa de múltiples maneras. En ese momento hay quienes trabajan restableciendo caminos y veredas, otras manos se suman arreglando las viviendas y los corrales, reconstruyendo espacios para posibilitar el refugio, hay quienes aportan granos, semillas, raíces, y también quienes las transforman en alimentos para compartir, quienes acarrear piedras, herramientas y esperanzas. La comunidad se renueva, se refrescan los vínculos y los acuerdos, se consideran e intercambian aportaciones para el bien común, no se regatea el cuidado mutuo... al contrario ¡se celebra!

### ...lo que es necesario seguir cuidando.

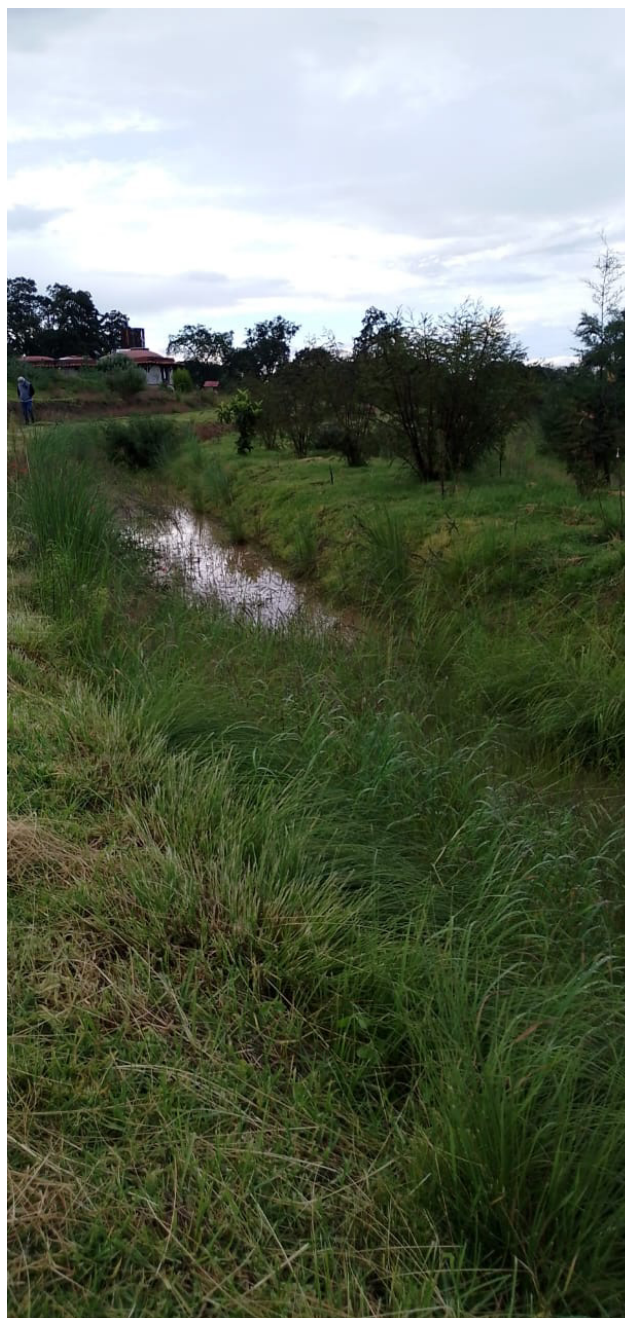
“Tlein moyocolía, nochipa totsallan mokawas”  
 Aquello que se cree, vive para siempre  
 entre nosotros. (Koskakoatl, 2024)

Tras cientos de años de colonialismo vigente que va mutando, sin obviar la discriminación, el engaño, el abuso y la codicia, todas estas formas de imposición que dieron lugar al capitalismo, neoliberalismo, globalismo, como formas de organizar y sobrevivir, que priorizan el enriquecimiento, el “crecimiento y el desarrollo” indiscriminado en detrimento del tiempo en contacto con la naturaleza, con una/o misma/o y con quienes nos son cercanos, imponiendo un ritmo y una “eficiencia” que tiene altos costos personales, familiares, comunitarios y sociales. Estos costos, aunque son evidentes en esos ámbitos, se proponen como necesarios, incluso indispensables, a costa de nuestra capacidad de reflexión y análisis, haciendo oídos sordos a lo que nuestro propio cuerpo nos indica, normalizando niveles altos de estrés, ansiedad, depresión, desconexión de nuestros cuerpos y nuestras familias. Tras cientos de años de colonialismo, decíamos, vamos silenciando las voces de nuestras cercanías afectivas que requieren tiempo de calidad. Silenciamos los gritos de la incomodidad, del tedio y la apatía, las voces de las violencias en todas sus formas (callejeras, contra las mujeres y niñas, injusticias cotidianas, abuso laboral, esclavitud muchas veces elegida y otras tantas necesarias, etc). Se silencia el despojo a las culturas originarias de sus tejidos, diseños, acuíferos, territorios... Omitimos visibilizar los daños de las contaminaciones de todo tipo (acústica, térmica, radiactiva, y otras), anestesiando la conciencia ante el hambre, las muertes, la deshumanización, las guerras, Gaza.

Resolver estas contradicciones implica grandes esfuerzos, escuchar todas las voces, sus experiencias, consultar con los tatamandones, abuelos y abuelas de los pueblos, quienes han defendido por centurias sus tierras, cuyos suelos, con la actual agricultura disfrazada de “desarrollo, bienestar y productividad”, se llenan de agrotóxicos y plaguicidas. Simultáneamente van agotando y ensuciando las aguas, generando enfermedades, polución y desabasto. ¿Cómo podemos seguir cuidando nuestros territorios, nuestros cielos, las aguas y los vínculos con todo lo que nos da vida, con aquello que nos sustenta?

Observar atentamente el resultado de todas nuestras acciones, y preguntarnos ¿cómo hubo en nuestros territorios civilizaciones tan imponentes?, ¿cómo esas culturas mantenían el equilibrio con sus entornos?, ¿cómo es que

vivían sin acabar con sus recursos?, ¿qué hacían para cubrir las necesidades de sus pueblos sin depredar el mundo circundante? Tenemos oportunidades de hacer estas preguntas y encontrar respuestas en las voces de innumerables pueblos, en base a las posibilidades y prácticas ancestrales que siguen presentes. Buscar la calidad de vida de todos los seres, escuchando las necesidades presentes, procurando el acceso equitativo a las condiciones que la favorecen, y que ponen más diligencia en aspectos vinculados con la armonía y cuidado mutuo, la regeneración ambiental, la responsabilidad y el decrecimiento elegido, consciente, que revalora infinidad de elementos que no se están considerando.



### Todo empieza con una semilla...

*“Cipactonaltzin okimotokilih tlaolxinachtli wan Ketsalkowatsin okimopehpenilih ika okinmotokilih in tlakameh”*

Cipactonal sembró semillas de maíz y Quetzalcoatl las recogió y de ellas sembró a las personas. (Koskakoatl, 2024)

Hay experiencias en los años recientes de grupos diversos en el mundo, buscando seguridad, salud, cercanía al campo, a vidas más sencillas y austeras, que confirman lo innecesario de mucho de lo que hacemos y tenemos, lo superfluo, que además es costoso en múltiples sentidos. Son colectivos cuestionando sus prioridades y retomando con frecuencia experiencias que subsisten en comunidades indígenas que muestran otros modelos, una vida donde la complejidad y la diversidad, se viven a ritmo lento, disfrutando, con trabajo y labores compartidas, retándose a co-construir realidades que les acerquen a otras posibilidades, más autónomas, más sostenibles, más regenerativas.

Cuando hablamos de inicios, frecuentemente aparece la imagen o la experiencia de las semillas. Minúsculas muestras del potencial creador de la naturaleza, ejemplo de sobrevivencia que puede conservarse por largos periodos de tiempo, incubando, esperando para brotar y dar vida cuando encuentra condiciones apropiadas. No pocas veces, así ha sido lo practicado nuestros pueblos originarios y nuestros ancestros.

Es tal el valor de las semillas, que desde tiempos inmemoriales los pueblos y sus gentes les reconocen como tesoros que hay que cuidar, que se honran, que se acopian, que se intercambian con aprecio, que solucionan diferencias, que crean lazos poderosos y que son parte de los ritos de nacimiento y de muerte. En efecto, las semillas son seres ligados a las dualidades presentes, *omeyoteotl*, en el devenir de los tiempos, en los imaginarios en donde procuran sostén, soporte y confianza, permanencia, seguridad de que la vida continúa, aunque la esperanza se vea remota. Lo sabemos: ¡tan pequeña y a la vez tan fecunda como una semilla!

**Es tal el valor de las semillas, que desde tiempos inmemoriales los pueblos y sus gentes les reconocen como tesoros que hay que cuidar, que se honran**

Hasta hoy, en los pueblos del Anáhuac, se acostumbra intercambiar semillas para fortalecer los propios cultivos o para mejorar y enriquecer las diversidades que nos nutren, que son originarias o nativas de las zonas que habitamos. De esta forma se busca mantener y ampliar la viabilidad genética, para conservar especies que el mercado no consume y están en peligro de perderse. Este intercambio es un puente entre territorios, generaciones y culturas; una posibilidad no solo de

sobrevivir, sino de interactuar consciente e intencionalmente con la naturaleza, para mejorar características o cualidades de nuestros cultivos, fecundar la tierra y protegerla de los elementos que pueden reseca, degradarla o arrastrarla hasta perderla. Sabemos que sin semillas no hay cultura, que a través de ellas nos constituimos como grupos para alimentarnos y nutrirnos en base a las cosmovisiones que nos habitan.

Hoy más que nunca la invitación a cuidar, intercambiar

y compartir semillas criollas, nativas o mestizas es una prioridad; evitando así el proceso de comercialización y globalización que nos ha deshumanizado.

Continuar las tradiciones, renovar su sentido en nuestras vidas, ha llevado a muchos pueblos del mundo a generar lo que hoy conocemos como “Bancos de semillas”, espacios comunitarios donde colectivamente se guardan y conservan las semillas para muchos fines.

La fuerza y la importancia de cuidar las semillas nativas, la amplia diversidad que la vida genera, es urgente ante el embate de las semillas transgénicas, sometidas a procesos químicos y de modificación de genes, con fines relacionados con la “productividad a toda costa”, incluso el envenenamiento, la reducción de especies cultivables, la adición de tóxicos y agentes anti vida. Cuidar frente a esos procesos que ponen el énfasis en la rapidez de las cosechas, en estandarizar los productos, en sembrar grandes extensiones mecanizadamente, contaminando y privilegiando sólo dos o tres variedades de cada especie, en cosechar en verde garantizando así el traslado kilométrico por el mundo, congelando atendiendo la comercialización a escalas millonarias. Es decir, anteponiendo el capital a la vida y la salud.

### Volviendo a la autonomía... desde las raíces.

*"Tlin noixpan in ka, kwalli nikkakis"*

Lo que está frente a mí, puedo escucharlo. (Koskakoatl, 2024)

El uso de semillas transgénicas, tan difundido en la actualidad, responde a ese modelo de arrasamiento de aquello que ha sido probado desde muchas tradiciones; la imposición de nuevos cultivos, muchos de ellos híbridos para obligar a comprar las semillas en cada ciclo agrícola; formas de cultivo depredadoras de los suelos y las aguas de los territorios. A esto se suma, el trabajo casi esclavo de quienes siembran y cosechan favoreciendo el lucro desmedido de quienes han acaparado las semillas, las tierras y los recursos, incrementando el costo y disminuyendo la calidad de la vida para las mayorías. Es un modelo que replica, mantiene y actualiza las innumerables formas de imponer, como se ha hecho en nuestros territorios desde la invasión española, despojándonos de lo que es nuestro, incluyendo saberes y prácticas agrícolas.

En los últimos 50 años, el surgimiento de diversas formas de organización colectiva y/o comunitaria, están fortaleciéndose en el mundo. Entre estos colectivos comunitarios diversos, algunos conformamos ecoaldeas. Veamos una definición del concepto:

"Ecoaldea es una comunidad intencional, tradicional o urbana que está diseñada conscientemente a través de procesos participativos de propiedad local. Son laboratorios vivos, pioneros en alternativas hermosas y soluciones innovadoras, que en el proceso se proponen revisar y considerar el uso de materiales, herramientas y técnicas ancestrales, muchas de las cuales han sido conservadas por los pueblos indígenas y las sabidurías ancestrales de los lugares donde se asientan; las cuales también se comparten a través de lecturas, intercambios y compartires entre gente participante o interesada en ellas. Son asentamientos rurales o urbanos con estructuras sociales vibrantes, muy diversas, pero unidas en sus acciones hacia estilos de vida de bajo impacto y alta calidad." (GAIA University, 2020)

Son estos espacios que buscamos habitar como nuestros hogares, inspirándonos en nuestras abuelas y abuelos, para restablecer el equilibrio natural que sustenta la vida, mediante asentamientos basados en generar y co-construir colectivamente desarrollos que diseñamos procurando, lo más posible, disminuir el uso de materiales y técnicas de alto impacto ambiental, sea por los materiales y/o sus formas de

producción, las grandes distancias y contaminación que su traslado provoca, la depredación que implica el acceso a las materias primas que requieren, así como el trabajo esclavizante que implica.

Preferimos usar materiales locales y naturales, y basar nuestros desarrollos humanos en técnicas que recuperan el uso de la tierra, del adobe, la madera, la palma, que generan para quienes habitamos esas construcciones, levantadas muchas veces con nuestras propias manos, espacios más saludables y eficientes, más armónicos y sin excesos innecesarios; espacios donde la sencillez alimenta el espíritu y la cotidianidad. Espacios que nutren nuestro bienestar por no estar expuestos a diversos tipos de contaminantes industrializados que se usan actualmente en la construcción (cementantes, pinturas, adhesivos e impermeabilizantes, entre muchos más).

Desde ese movimiento renovador, de recuperación, sobre todo, de los espacios rurales, y sus beneficios, encontrando y disfrutando las ventajas de estas formas de vida que nos acercan al tiempo y al movimiento natural, al trabajo arduo con gran sentido. Este trabajo de beneficios ilimitados personales y familiares, también sociales y comunitarios, de impactos medibles en la recuperación de los suelos y las aguas, de generación de benéficas conexiones a niveles macro y micro, no solo para quienes elegimos este estilo de vida sobre otros, genera impactos que nos rebasan, un bienestar multinivel en diversos entornos, cuyos efectos repercuten más allá de nuestros territorios y nuestras familias.



En estos contextos, el ámbito agrícola cobra especial importancia para el equilibrio e interacción duraderas, sostenibles y regenerativas. Esto también se refleja en términos de gestión de futuro, de cuidado y calidad de vida, porque nos refiere a autonomía de los sistemas corporativos que nos quieren dependientes. Implica posibilidades de ocupación/trabajo y actividades al aire libre, en contacto con los elementos que favorecen la vida; de investigación y experimentación para reconectar con aquello que no está olvidado, que ha sido práctica humana por milenios. Sembrando ejercitamos paciencia y confianza en los tiempos y los ritmos naturales, lo que nos ha sido ajeno recientemente, los que muestran y señalan la importancia de los ciclos más amplios, que también marcan nuestras vidas más allá de nuestra distracción. Son tiempos, espacios y movimientos de re-conexión estrecha con nosotras mismas, con el entorno y también es un tiempo de conciencia y acción conjunta, mirando críticamente los modelos industrializados de siembra, cosecha y distribución, responsables de la pérdida de la biodiversidad, que se debe principalmente a la manera en que hemos gestionando en la era industrial la agricultura y nuestros sistemas de alimentación.

Queremos mostrar que los caminos que estamos transitando son funcionales, responden a necesidades apremiantes ante las distintas realidades que arrasan con la vida, la comunidad, la diversidad y la naturaleza. Señalar que estos caminos que parecen novedosos rescatan enseñanzas, prácticas y técnicas de nuestros ancestros. Son caminos que surgen de la mirada profunda que da valor a lo que ha sido vivido sencillamente, sin alarde, con amabilidad y cuidado por más de 500 años, y que desde mi mirada, son la mayor Resistencia ante el embate por sofocar las voces y sabiduría de nuestros pueblos originarios, que no fueron escuchados ni valorados pero que han sabido continuar vivos en lo más sencillo y humilde: en las semillas y sus técnicas de cultivo que cada ciclo agrícola regeneran vida, sembrando resistencias y soberanías.

Comparto aquí tres modelos agrícolas, que han llamado recientemente la atención del mundo, de aquellos mundos que se dan cuenta de la necesidad de cambiar el rumbo y de cuestionar las propias acciones. Mundos que se encuentran o re-encuentran con estas resistencias y afirmaciones indígenas, que hay que cuidar de nuestra *Tlalli Nantli* o *Tlalli Tonantzin*, con amor, perseverancia, y sabiduría. Cuando hablamos de Resistencias, así con mayúscula, desde mi mirada no podemos dejar de ver los sistemas agrícolas desarrollados en los pueblos originarios del mundo, especialmente los del continente americano que, además de resistir el tiempo, tienen varios siglos de ser prácticas

comunes, sobreviviendo a la imposición de modelos individualistas que buscaban generar riqueza económica a costa de trabajo esclavizante y, más tarde, son modelos para incrementar la producción a costa de reducir la diversidad de especies y variedades, intoxicando los suelos y las aguas, desplazando poblaciones, reduciendo bosques y áreas colectivas o comunitarias, mecanizando la producción y generando migraciones infinitas.

México ha aportado al mundo muchos sistemas y prácticas de cultivo, que como el caso de la milpa son milenarios. Junto con la *Chinampa* de Xochimilco y el *Metepantle* de Tlaxcala, son hoy claramente reconocidos por quienes sostenemos nuestras vidas y las de nuestras comunidades, mediante las plantaciones e intercambio de semillas y productos cultivados de forma agroecológica, sin ningún agente industrializado y tóxico, que atente contra la vida de los microorganismos u otras especies consideradas "plagas" por la industria alimentaria. Nos inclinamos por la combinación de cultivos diversos, el uso de plantas con cualidades que limitan y atraen a los organismos que pueden afectarlos, buscando un equilibrio natural. A continuación, una breve descripción de tres de estos modelos regenerativos, naturales, funcionales y ancestrales, que cuentan con una experiencia práctica.

**Sembrando ejercitamos paciencia y confianza en los tiempos y los ritmos naturales, lo que nos ha sido ajeno recientemente, ... la importancia de los ciclos más amplios, que también marcan nuestras vidas más allá de nuestra distracción.**

### Milpa Mexicana.

Se conoce como milpa el sistema de cultivo agrícola de los pueblos originarios del Anáhuac, que se sabe ha prevalecido por más de seis mil años, siendo la base de la alimentación de los pueblos que aquí se establecieron. Su significado en náhuatl es "parcela sembrada" o "sobre la parcela". La milpa es reconocida en el mundo por su aportación al cultivo diversificado desde hace siglos, se le conoce también como la "triada mesoamericana" o "las tres hermanas". Este es un sistema agrícola y tradicional, originario de México, que consiste en un policultivo que combina principalmente maíz, frijol y calabaza, junto con otros vegetales que se siembran en ella como chiles y tomates, o diversas plantas silvestres comestibles como quintoniles, verdolagas y otros, constituyendo un espacio dinámico y variado de recursos genéticos.

"En México, el maíz forma parte de nuestra alimentación diaria, es el cultivo de mayor presencia en el país, constituye un insumo para la ganadería y para la obtención de numerosos productos industriales, por lo que, desde el punto de vista alimentario, económico, político y social, es el cultivo agrícola más importante (Hernández 1971, Polanco y Flores 2008, SIAP 2008, citado en CONABIO, 2023)."

El cultivo del maíz data aproximadamente de más de 10, 000 años muy ligado al desarrollo de cultivos varios, que señalan el inicio y desarrollo de la agricultura por esta zona. En la época prehispánica se dieron dos formas básicas de este cultivo: siembra de temporal, que se realizaba aprovechando la temporada de lluvias, y la siembra de riego basado en la disposición de *apantles* o canales de agua. Ambas requerían de una planeación adecuada y de una participación colectiva, ya que implica gran trabajo y requiere de cuidados continuos. Este cultivo del maíz se originó mediante un largo proceso de domesticación y selección que llevaron a cabo los antiguos habitantes de Mesoamérica, a partir de los "teocintles", gramíneas similares al maíz, que crecen de manera natural principalmente en México y en parte de Centroamérica. Solo en México se han encontrado y se reconocen más 600 formas de preparar el maíz para la alimentación. (CONABIO, 2023)

"México es el centro de origen del maíz. Aquí se concentra, muy probablemente, la mayor diversidad de maíz del mundo y aquí han evolucionado y viven sus parientes silvestres, los teocintles, y otro conjunto de gramíneas relacionadas, especies del género *Tripsacum* (maicillos)." (CONABIO, Comisión Nacional para el

Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2020).

"Existen en México 69 razas de maíces, de las cuales 59 son nativas. La domesticación de estas razas nativas conserva el conocimiento ancestral sobre prácticas agrícolas y manejo de semillas, preservado en las familias campesinas dentro de muchos sistemas productivos tradicionales, como la milpa. México se enfoca en el maíz y la milpa, ya que nuestro país es el centro de origen y diversificación de este cultivo, el cual desempeña un papel esencial tanto en el sistema alimentario nacional como en el global. En México se decidió tomar el caso de la producción de maíz-milpa por los múltiples beneficios poco valorados u ocultos que ofrece, al mantener la biodiversidad a su alrededor, la cohesión social y la integridad cultural de un todo un sistema alimentario." (ONU, Organización de las Naciones Unidas, n.d.)

La interacción de una gran cantidad de especies convierte a la milpa en un ecosistema, donde se aprovechan de manera complementaria los diferentes recursos en el sistema, agua, luz, suelo entre otros. En este ecosistema se favorecen interacciones ecológicas benéficas, control biológico de insectos, fertilidad del suelo e incremento de opciones de polinización, brindando diferentes beneficios no solo a las especies que en ella conviven sino a las comunidades humanas que las manejan, dado que los productos que de ahí se obtienen, favorecen una dieta equilibrada y en algunas regiones del país sigue siendo la base de su alimentación (CONABIO, 2023). Son estas características que genera la milpa como ecosistema en sí mismo, las que han hecho de ella una práctica que no solo se mantiene en los pueblos indígenas y en muchas comunidades agrícolas de México, sino que hoy es implementada por diversos proyectos permaculturales y agroecológicos y de ecoaldeas, colectivos e individuos que se proponen aprender, recuperar y difundir las ventajas de este sistema de cultivo.

Se puede decir que no existen dos milpas iguales ya que cada productor según su zona, semillas y cualidades, la adapta a sus condiciones. Pero hay un aspecto que todas las milpas comparten: están basadas en la ecofisiología de los cultivos que las componen. La ecofisiología referida a la forma en que la siembra y cultivos diversos en la misma parcela, además de enriquecer y apoyar el desarrollo de las variedades ahí cultivadas, y las adventicias que crecen a su lado, evitan escorrentías y eficientiza la utilización de los diversos recursos. La milpa es también un cultivo multifuncional, no solo produce alimentos y semillas, también produce forraje para el ganado, plantas medicinales y de ornato, entre otros; lo cual redundará en grandes beneficios para las y los



pequeños productores, que con ello también obtienen otros beneficios, no solo económicos o alimentarios. (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, n.d.)

### **Chinampa de Xochimilco.**

Otra original y productiva forma de siembra y cultivo, basada en otro modelo puesto a prueba desde hace siglos. Es un sistema agrícola prehispánico de cultivo intensivo en el que se usan y construyen islotes artificiales flotantes en lagos y lagunas, utilizando una armazón de cañas y troncos, lodo y restos vegetales, cercados y afianzados por árboles de ahuejote, para crear terrenos fértiles. Como sucede con la milpa, en la actualidad se siguen apreciando, practicando y replicando las chinampas, como formas de sustento familiar y comunitario sobre todo en Xochimilco, la zona donde se conservó luego de su surgimiento hace siglos. Las comunidades asentadas en los lagos de la zona central de México, diseñaron esta innovadora técnica que propiciaba, sobre las plataformas en las aguas, la siembra de diversidad de especies en el mismo espacio, aprovechando insumos de las aguas y canales, conservando así una alta calidad de nutrientes y beneficiándose de las condiciones creadas, que aportan cualidades que enriquecen el espacio y a las variedades presentes.

Chinampa proviene del náhuatl chinampan, que significa “en la cerca de cañas”; es un terreno flotante construido sobre el agua que soportado por tierra y el ahuejote, que es un árbol endémico que ayuda a retener el suelo y marcar el territorio de la chinampa. El limo del fondo de los canales en los que son construidas las chinampas, proveen de diversos nutrientes que mejoran el rendimiento y reducen los costos de mano de obra. Las chinampas son un claro ejemplo de sistemas de cultivos sostenibles que son indispensables para la conservación de ecosistemas, pues ayudan a conservar las zonas lacustres de la ciudad, a la conservación de especies en peligro de extinción como el ajolote, proveen de alimento y sustento económico a familias y son reconocidas por la FAO como parte de los sistemas importantes del patrimonio agrícola mundial, contribuyendo con 9 objetivos de desarrollo sostenible.

La chinampa ha permanecido en el valle de México por más de 2000 años transmitiendo de generación en generación, los conocimientos de este sistema de cultivo por las familias, ubicadas en su mayoría en la delegación de Xochimilco. En las chinampas se cultivan flores, hortalizas, maíz y verduras que anualmente producen 40,000 toneladas de alimento para el autoconsumo de sus productores, mercados locales y la central de abastos de la ciudad de México.” (Domínguez, 2020)

El sistema de cultivo de la chinampa es una forma muy refinada de horticultura que requiere la siembra en almácigo, trasplantes, protección de las plantas tanto a las heladas como al sol excesivo, el riego manual y la fertilización de la tierra usando plantas acuáticas y cieno del fondo de los canales.

Aunque este sistema de cultivo se ha difundido y se está replicando sobre todo en proyectos permaculturales y agroecológicos, para aprovechar las ventajas que genera en los suelos, la diversidad de especies eficientando el espacio usado y combinando los policultivos como formas que previenen las plagas, favoreciendo el cuidado que se da entre las especies cultivadas, es necesario señalar que también en Xochimilco es hoy muy desafortunado, ver cómo estos sistemas de cultivo de herencia indígena que son de suma importancia para nuestra cultura, están siendo devastados por muchos factores como la contaminación del agua, la introducción de especies no endémicas de la región, lo que ha causado importantes desequilibrios en esos ecosistemas del lago (Domínguez, 2020).

Algunas investigaciones nos llevan a creer que es una técnica iniciada en la época de los toltecas, aunque fue en 1519 que este método de cultivo se popularizó ocupando casi el 100 por ciento del lago de Xochimilco, gracias a ello, una amplia población se pudo desarrollar a sus orillas. Este método no era exclusivo del Valle de México, también era popular en el lago de Texcoco. Actualmente, en México, aún sobreviven las chinampas tanto en Xochimilco como en Tláhuac, Las chinampas representan un sistema que permite conservar las áreas lacustres que, a su vez, son un complejo ecosistema con efectos benéficos sobre el clima y la calidad del aire de la Ciudad de México.” (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, n.d.)

### Metepantle de Tlaxcala.

A su vez el Metepantle, también es un sistema agrícola ancestral, caracterizado por sus terrazas y agrobiodiversidad, así como la milpa y la chinampa, es reconocido por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), como Patrimonio Agrícola Mundial. Su nombre viene del concepto formado por los vocablos del náhuatl «metl», maguey o agave, y «pantli», bandera o división, que refiere a esa práctica agroforestal ancestral, vigente aún en varios estados de México, que hace referencia al cultivo de maguey pulquero en hileras perpendiculares a la pendiente del terreno; el cual ha sido practicado durante más de tres mil años en las zonas montañosas del estado de Tlaxcala.

“El sistema del metepantle —un mosaico agrícola en terrazas que integra maíz, frijol, calabaza, agave y especies silvestres— se basa en los saberes indígenas nahuas y ha demostrado ser clave para la resiliencia climática, la conservación de más de 140 especies nativas, la protección del suelo y el mantenimiento de medios de vida rurales en una de las regiones semiáridas más vulnerables del país.” (ONU, México., 2025)

En el año 2025, las Organización de las Naciones Unidas a través de la FAO, su división para la Agricultura y la Alimentación, suma el metepantle de Tlaxcala como el tercer “Sistema Importante del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) que México aporta al mundo, como formas ancestrales que se han mantenido desde antes de la conquista española, sobreviviendo su uso y práctica por más de 500 años. Actualmente, cobra especial importancia el rescate de este tipo de sistemas de cultivo, que además hacen evidente la sabiduría de los pueblos originarios para encontrar soluciones multifuncionales, en el caso del metepantle, producir diversidad y seguridad alimentaria mediante la conjunción de especies con ciclos vitales de diferente duración, que además favorecen el acopio de agua de lluvia en el suelo y mantos freáticos, mientras evitan las escorrentías de los suelos.

“Además de su valor ecológico y productivo, el metepantle aporta a la soberanía alimentaria mediante la conservación de más de 40 razas originarias de maíz y al menos 30 variedades de verduras comestibles. Su gestión comunitaria incluye ferias de semillas, transmisión intergeneracional de conocimientos y prácticas agroecológicas que mantienen vivos los ecosistemas y la cultura agrícola de la región.

“Este reconocimiento honra el trabajo histórico de las familias campesinas que, generación tras generación, han sostenido un modelo de agricultura integral, biodiverso y profundamente enraizado en el territorio. Es también una oportunidad para fortalecer políticas públicas que valoren los sistemas alimentarios tradicionales como pilares del desarrollo sostenible”, señaló Lina Pohl, Representante de la FAO en México.” (ONU, México, 2025)

### ...sigamos resistiendo y generando soberanía.

*“Ika tikpewaltiskek, achto moneki sepanian ma tikyokolikan”*  
Para comenzar algo, primero requiere que en unidad lo pensemos. (Koskakoatl, 2024)


Todo lo compartido permite asegurar que actualmente la

milpa, la chinampa y el metepantle son referentes mundiales y fuente de inspiración para el desarrollo de sistemas de producción de cultivos más sustentables y regenerativos, así como sistemas que contribuyen a la soberanía alimentaria de pueblos y comunidades ocupados en mantener y conservar saberes, semillas y técnicas, en donde se prioriza la producción agrícola local para alimentar a la población. Han sido y siguen siendo cultivos investigados y practicados ahora en muchas latitudes del planeta, mediante su aplicación en colectivos y ecoaldeas, que han recogido esta experiencia para replicarla en sus territorios, generando a partir de ese conocimiento, nuevos aprendizajes para recuperar propuestas de otros policultivos. No dudamos de que existen un sinnúmero de experiencias similares en el mundo, surgidas de la vida y práctica de muchos pueblos originarios, que han mantenido su sabiduría viva a pesar del paso del tiempo, del embate de la industrialización y de la mecanización.

Son las voces, la sabiduría y la mirada profunda de nuestros abuelos y abuelas, nuestros linajes de sabiduría, quienes, confiando en el conocimiento de sus territorios, sus semillas, confiando en su experiencia inseparable de la *Tlali Nantli* pudieron resistir con dignidad y certeza, para compartir generosamente, formas de interacción con el entorno, que potencian los beneficios que se obtienen. Cuidando de infinidad de seres, sabiendo que de ese cuidado mutuo, que se da cuando se cultiva la tierra con respeto, con amor, con confianza en los ciclos y los ritmos naturales, surgen las mejores posibilidades, aquellas que no hay olvido que borre. Es en estos intercambios de saberes, semillas, sabores que refrendamos el honor y la dignidad de nuestros pueblos, quienes continúan iluminando nuestros pasos, para seguir buscando, encontrando, valorando y resignificando tantas formas que les eran comunes para habitar sus territorios y llenar sus vidas de sentido, sabiéndose hilos de un telar más amplio, armonioso y complejo que el que la cotidianidad nos lleva a percibir. Vemos la soberanía alimentaria como la opción que, como a ellos, nos lleva a resistir el embate de un mundo unilateral, voraz y despiadado, al que no deseamos alimentar, eligiendo ante ello hacer uso de nuestro derecho a definir nuestras políticas de producción, distribución, acceso y consumo de alimentos que nos nutran a cabalidad, en el sentido más profundo y amplio de lo que significa para nuestros cuerpos, nuestros pensamientos, nuestras relaciones, y el espíritu que nos sustenta. Por eso, seguiremos resistiendo, seguiremos co-construyendo soberanías para nuestros descendientes, las hijas e hijos de estas estirpes honorables.

## Referencias

- CONABIO. (2023, abril 4). La milpa. Biodiversidad Mexicana. Retrieved septiembre 22, 2025, from <https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/sistemas-productivos/milpa>
- CONABIO, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, (2020). Maíz, cultivo de México. Biodiversidad Mexicana. Retrieved septiembre 22, 2025, from: <https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/alimentos/maices>
- Domínguez, M. (2020, August 8). Milpa y chinampa: Herencia indígena de agricultura sostenible. Alianza Alimentaria. Retrieved September 23, 2025, from: <https://alianzaalimentaria.org/blog/milpa-y-chinampa-herencia-indigena-de-agricultura-sostenible>
- Fondo Defensores. (n.d.). Defensa del territorio - Fondo Defensores. Fondo Defensores. Retrieved septiembre 19, 2025, from <https://fondodefensores.org/defensa-del-territorio/>
- GAIA University. (2020). Comunidad de Aprendizaje y Aprendizaje Transformativo (1a en español, 1a ed.) [Curso en línea] [Internet]. Curso en video.
- Koskakoatl, A. (2024). Semillas del Universo (1a ed.). Calli Mexico.
- ONU, México. (2025). México suma su tercer SIPAM: el metepantle de Tlaxcala. Naciones Unidas, México. Retrieved septiembre 22, 2025, from: <https://mexico.un.org/es/294868-m%C3%A9xico-suma-su-tercer-sipam-el-metepantle-de-tlaxcala>
- ONU, Organización de las Naciones Unidas. (n.d.). El PNUMA impulsa la sostenibilidad del maíz de México a través de su proyecto La Economía de los Ecosistemas y la Biodiversidad para la Agricultura y la Alimentación. Naciones Unidas, México. Retrieved septiembre 22, 2025, from: <https://mexico.un.org/es/247842-el-pnuma-impulsa-la-sostenibilidad-del-m%C3%A9xico-a-trav%C3%A9s-de-su-proyecto-la-econom%C3%ADa-de>
- Revista Ciencias UNAM & Jiménez Ramírez, J. (n.d.). Las chinampas. Ciencias. Retrieved septiembre 34, 2025, from <https://www.revistacienciasunam.com/en/150-revistas/revista-ciencias-7/1273-la-chinampas.html>
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural. (n.d.). Las chinampas, un antiguo y eficiente sistema de producción de alimentos. Gobierno de México. Retrieved September 23, 2025, from: <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/la-agricultura-en-chinampas>
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural. (n.d.). Milpa: el corazón de la agricultura mexicana | Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural | Gobierno | gob.mx. Gobierno de México. Retrieved September 22, 2025, from: <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/milpa-el-corazon-de-la-agricultura-mexicana?idiom=es>



# El Nepohualtzintzin: matemática ancestral mexicana como forma de existencia y resistencia intelectual

Autores: **Sara Rocío Ruiz Galicia** y **Carlos Carrillo Suárez**

Los autores del artículo son investigadores activos, participantes en congresos y espacios de difusión, y docentes que comparten la existencia milenaria, la resistencia y el uso escolar del Nepohualtzintzin en México y otros países del continente. **Sara Rocío Ruiz Galicia** es egresada de la Escuela Nacional de Maestras de Jardines de Niños, Licenciada en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional y Diplomada en Nepohualtzintzin por la Facultad de Estudios Superiores de la UNAM. **Carlos Carrillo Suárez** es investigador independiente, autodidacta, Diplomado en Capacitación docente en Neurociencias por la Asociación Educar (Buenos Aires – Argentina) y en Cosmopedagogía y Cosmodidáctica Andina, por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.



Petroglifo Presa de la Mula

Los conocimientos matemáticos y astronómicos de los pueblos de Anahuak, son nombrados en lengua náhuatl, *tlapohualiztli* o ciencia de las cuentas o matemática. Por otra parte, la *ilhucatlamachiliztli*, se refiere a la observación de los fenómenos celestes y del movimiento de los astros, conocida en Occidente como Astronomía. Los métodos de registro empleados por estas culturas permitieron que sus conocimientos, su sabiduría y sus vivencias, permanezcan hasta la actualidad.

El *Nepohualtzintzin*, es un instrumento ancestral de cálculo; este espacio matemático es la síntesis de los conocimientos mencionados anteriormente, perfeccionados a lo largo de miles de años por la civilización mesoamericana.

### Los métodos de observación y registro

**Petroglifos:** Se refiere a observaciones de los fenómenos celestes registradas en piedra correspondientes al período denominado en América paleo-indio entre el 10,000 y el 3500 a.C.

Aveni (1980), encontró en sus investigaciones que los antiguos cazadores en el norte de México, llegaron a marcar con exactitud las posiciones del sol y de la luna y lo hacían de

manera similar a las grandes culturas mesoamericanas. De esta manera encontramos que la matemática, a través del conteo del movimiento de los astros, fue una constante en la vida cotidiana de los habitantes prehistóricos de México.

Como ejemplo de estos registros tenemos un conteo del ciclo lunar registrado en el petrograbado ubicado en Presa de la Mula; y otro, en Boca de Potrerillos, en Nuevo León, en el noreste de México, misma anotación astronómica que aparece miles de años después en el código maya conocido como Dresde (Aveni, 1980).

Estas inscripciones muestran dos símbolos: rayas y puntos respectivamente, evidenciando sorprendentes similitudes con la numeración mesoamericana de puntos y rayas creada por el pueblo Olmeca (2000 a.C.) ya organizada como un sistema de binomios.

### Textiles

El maestro Sergio Carrasco (2006) cita que:

La principal figura geométrica simbólica en muchas civilizaciones de la América indígena fue el cuadrado, centro del pensamiento de las culturas ancestrales,

símbolo sagrado en constante movimiento, recipiente para la celebración de ritos circulares, repetido por siglos, ideogramas donde el ritmo y la armonía se conjugan para comunicar el sentido de los conocimientos más antiguos. Por ello, el cuadrado se torna dinámico, cambia su significado simbólico, transformándose según sea necesario y en el contexto de los sentidos o, a los valores a los que sea asignado; como mapas estelares, casa solar donde transita la tierra equidistante, estrellas octogonales que se repiten en un universo.

Para ilustrar el texto anterior mencionamos que los pueblos originarios de Chiapas tejen en su vestimenta lo que ellos denominan Pejel, que se refiere a cualquier cosa cuadrada. Al Pejel lo podemos describir como cuadros sesgados o rombos, al Pejel mayor lo rellenan con figuras de rombos alineados sobre un eje, horizontal y vertical, con formas espirales a los lados, en ambos sentidos. Su significado es el mundo representado con un rombo, los cuatro lados de la figura son la delimitación del tiempo y del espacio. Los rombos pequeños en los extremos de las esquinas son los cuatro puntos cardinales, los más importantes son el este y el oeste, porque por ahí sale y se pone el sol, y en el textil se colocan en la parte superior e inferior del rombo, el norte y el sur en los extremos de la izquierda y la derecha respectivamente.



### Amoxtin o Códices.

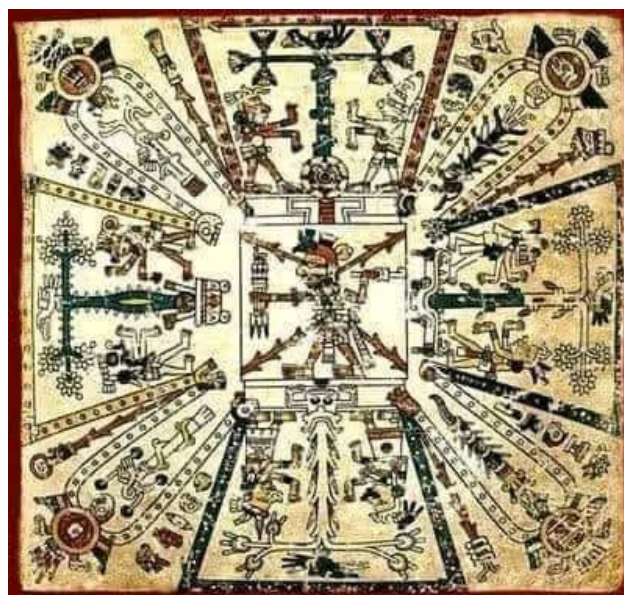
Ballestas (2015), cita que:

“La característica más relevante del cuadrado es que está

formado por cuatro lados iguales y esta condición geométrica revela la estructura en cruz, ya sea en la subdivisión media de sus lados o la unión de las esquinas. El número cuatro es de cierta manera cabalístico. Son cuatro los puntos cardinales, cuatro las estaciones, cuatro los elementos: tierra, fuego, agua y aire. En consecuencia, abarca la totalidad de lo que se refiere en una sola figura”.

### Códice Fejérvary Mayer

El cosmograma Fejérvary-Mayer es la primera lámina del Códice Feyérvary-Mayer, un manuscrito prehispánico de los pueblos del centro de México, que representa la cosmovisión nahuatl del universo. Esta imagen muestra un cuadrado dividido en cuatro cuadrantes, cada uno representando un rumbo del cosmos, con un árbol en cada extremo que separa el cielo y la tierra. Esta representación geométrica permite entender la estructura del mundo y los cielos de los antiguos nahuas.



Códice Fejérvary Mayer

### Códice de Boturini

Otro ejemplo del uso de los cuadrados lo encontramos en el Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, y en el código Mendocino, donde los glifos de los años se encuentran enmarcados en esta figura geométrica, por ejemplo: uno casa, dos conejos y tres cañas, de la numeración náhuatl.

### Arquitectura

Calderón (1966), cita que:

El cuadrado o cuadrícula, vino a representar la urdimbre matemática del universo sobre la cual se asienta el

conocimiento humano y, por esta razón aparece en la retícula que cubre los muros interiores del cuadrángulo de las Monjas y de la casa del Gobernador en Uxmal a la vez que forma las cresterías de los templos y observatorios mayas, como elemento arquitectónico permanente.

Las estelas de Yaaxchilán, Piedras Negras, Copán y Quirigúa, muestran que las faldillas y los mantos de los sacerdotes mayas llevaban este diseño a cuadros, con numerales inscritos, declarando que los personajes eran matemáticos consumados. En Palenque existen varios retablos en que se ofrenda a un personaje de alta jerarquía, un tocado cuya característica sobresaliente consiste en su entramado en forma de cuadrícula con puntos al centro de cada cuadro. Esto parecería sugerir que se les otorga un título o rango en que el conocimiento matemático juega un papel preponderante.

### Arqueoastronomía

Las matemáticas mesoamericanas se desarrollaron de manera dual: el número y la forma; la primera, comprende la aritmética y el álgebra y la segunda, la geometría. Así, los números y la geometría sirvieron para relacionar, por ejemplo, los fenómenos astronómicos con la construcción de las ciudades y edificios.

La arqueoastronomía hace evidente la relación entre las edificaciones y sus conexiones con la bóveda celeste revelando los ciclos de la naturaleza, como en la astronomía de los pueblos originarios del Anahuak y su relación con la agricultura. La fusión de conocimientos astronómicos y matemáticos con la geografía a partir del orden del cosmos fue reflejada en la arquitectura de las grandes ciudades, por ejemplo, Teotihuacan, Monte Albán, Chichén Itzá, Tenochtitlan, etc.

Como muestra de lo anterior citamos que la pirámide de Kukulcan ubicada en Chichen Itzá refleja en su escalinata un fenómeno astronómico que se observa durante el equinoccio de primavera, mediante el reflejo de la luz solar, formando el cuerpo de una serpiente.

### Etnomatemática

El Nepohualtzintzin se considera parte de la etnomatemática por su origen en los pueblos del Anahuak. Este instrumento contiene conocimientos que ocuparon las diferentes culturas, Olmeca, Maya, Zapoteca, Mixteca, Mexica, Ñañú, por nombrar algunas, por ejemplo: el uso del punto que equivale a uno, la raya que equivale a cinco, y el cero; y la cuenta de veinte en veinte de todos los pueblos mesoamericanos.



Los veinte dedos de manos y pies condujeron a una primera instancia a los pueblos Mixe, Zoque y Olmeca a formalizar una base matemática con veinte dígitos y así mismo ordenan verticalmente las trece articulaciones principales del cuerpo humano en siete grupos o niveles: tobillos, rodillas, caderas, muñecas, codos, hombros y cuello.

De tal manera que para ellos el cuerpo humano, el microcosmos, es con toda propiedad su primer instrumento contador, así de este modo el Nepohualtzintzin nace del autoconocimiento del cuerpo humano, asociando los números, cuatro, siete y trece.

El conocimiento de este sistema numérico de base veinte se ha mantenido hasta nuestros días a través de la oralidad y de las prácticas socio-culturales de los pueblos originarios.

El Nepohualtzintzin como etnomatemática representa la preservación y valorización del conocimiento matemático de los pueblos del Anahuak. De esta forma podemos identificarlo como una resistencia al cambio metodológico de la enseñanza de la matemática académica.

El Nepohualtzintzin es considerado como una computadora prehispánica que contiene además del cálculo matemático, conocimientos filosóficos, agrícolas, astronómicos y biológicos.

Actualmente, vemos al Nepohualtintzin como un espacio de representación, estructurado sobre una figura geométrica rectangular, organizada en forma de matrices. En la parte superior, matrices cuadradas de tres por tres, y en la parte inferior, matrices rectangulares de tres por cuatro; que contienen los siguientes elementos: un cuerpo numérico, un tipo de valor absoluto, cierto tipo de distancia que nos da un valor posicional y un sistema de coordenadas X, Y.

En el Nepohualtintzin las operaciones tanto aritméticas como algebraicas se resuelven de forma manual, poniendo en función la coordinación, oído, ojo, mano.

Al activar nuestros sentidos podemos elaborar representaciones mentales mediante el uso del material concreto, permitiendo el desarrollo de la coordinación óculo manual, una coordinación motriz fina y una ubicación y orientación espacial.

Su uso habitual fomenta la habilidad numérica, mejora la capacidad de concentración, promueve el razonamiento lógico, estimula la memoria, la agilidad mental, el procesamiento de la información en forma ordenada y la atención visual, promoviendo la atención cognitiva consciente.

Las habilidades del pensamiento, observación, comparación, relación, clasificación y descripción, permiten la comprensión del lenguaje matemático, cuando antes ya hubo una manipulación concreta de representaciones numéricas por medio del conteo.

El Nepohualtintzin nos proporciona una forma de pensar basada en el análisis y la creatividad para solucionar problemas, así como estrategias para desarrollar el pensamiento lógico matemático. El dominio de la cuenta nos hará pasar de forma natural a la sistematización y a la abstracción.

El uso de esta matriz permite la comprensión y desarrollo de habilidades en los procesos formales de la matemática escolar. Con este instrumento el maestro puede impulsar la recuperación y valoración de los saberes matemáticos del alumno y de la comunidad. Incluso esta herramienta genera la posibilidad de ser transversal con otras materias, como la historia, la biología, la anatomía, la geografía, la física y la química.

Se propone el uso del Nepohualtintzin en la integración de la currícula escolar en los diferentes niveles educativos, desde preescolar, primaria, secundaria, preparatoria y nivel superior,

## **El conocimiento de este sistema numérico de base veinte se ha mantenido hasta nuestros días a través de la oralidad y de las prácticas socio-culturales de los pueblos**

considerando también el nivel de educación especial, estimando que tiene un enfoque multicultural, intercultural e inclusivo.

Se justifica esta propuesta porque permite la incorporación de los estudiantes indígenas de cada una de las regiones a este proceso, conforme a su cultura y a su cosmovisión, promoviendo una cultura matemática propia.

El desarrollo de un currículo adecuado para los pueblos indígenas de México en el área de la enseñanza de la matemática, requiere primero de establecer las relaciones históricas de la realidad indígena.

Se sugiere que la enseñanza del Nepohualtintzin se haga en la lengua materna de cada comunidad y de acuerdo a su contexto, para evitar problemas de traducción; pero que a la vez permita comprender los términos matemáticos incluidos en los libros de texto y otros materiales expresados en español. De esta manera rescatar el vocabulario de las lenguas originarias que tengan semejanza con los términos utilizados en la matemática escolar, así como recuperar los saberes etnomatemáticos de la comunidad, para que sirvan de base en la enseñanza de las matemáticas en el aula, dando un rasgo de identidad, como un recurso para impulsar la autovaloración de los pueblos; de esta manera



Nepohualtintzin actual

recuperarlos y preservarlos a través de la escuela, promoviendo un mejor desarrollo natural de las habilidades matemáticas.

En el mundo de las matemáticas, se exploran patrones y estructuras numéricas, resolviendo ecuaciones y formulando teoremas. Pero no todo se trata de números fríos; también hay espacio para la empatía y la comprensión. Con el aprendizaje del Nepohualtintzin se hace evidente lo anteriormente expuesto, ya que, podemos resolver de diferentes formas de acuerdo a las estrategias de solución de cada persona.

Con el uso actual del Nepohualtintzin se mantiene vigente la etnomatemática mexicana, así como los conocimientos astronómicos, también los ciclos humanos, y los ciclos agrícolas que están representados en su estructura.

El Nepohualtintzin tiene una gran relevancia histórica hoy en día, por varias razones:

**Patrimonio Cultural:** Es un testimonio de la avanzada comprensión matemática de las civilizaciones mesoamericanas, mostrando su capacidad para desarrollar sistemas complejos de cálculo y representación numérica.

**Etnomatemática:** Sirve para demostrar que las matemáticas pueden desarrollarse de manera independiente en diferentes culturas, adaptándose a las necesidades y contextos específicos de cada sociedad.

**Educación:** Se utiliza en estudios y programas educativos para enseñar matemáticas desde una perspectiva

intercultural, ayudando a los estudiantes a apreciar la diversidad de enfoques matemáticos y a entender la historia de las matemáticas en su región.

**Investigación Histórica:** Proporciona información valiosa para los investigadores sobre las prácticas y conocimientos matemáticos de las civilizaciones antiguas, contribuyendo a una comprensión más completa de su desarrollo científico y tecnológico.

**Identidad y Dignidad:** Para las comunidades descendientes de las culturas mesoamericanas, el Nepohualtintzin es un símbolo de identidad y dignidad, representando la rica herencia intelectual de sus antepasados.



# La ontología política en Gamaliel Churata

Autor: **Víctor Cartagena**

**Víctor Cartagena**, bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, desarrolla investigaciones sobre historiografía y pensamiento filosófico referidos al mundo quechua aymara. Su trabajo explora la posibilidad de una lectura crítica y creadora del legado imperial, como fundamento de una nueva reflexión sobre el hombre y la historia desde América.

La obra de Gamaliel Churata constituye un espacio privilegiado para repensar la articulación entre lo ontológico y lo político, en el marco filosófico de la filosofía que se escribe y reflexiona desde los Andes. Si bien Churata nunca utilizó explícitamente el sintagma “ontología política”, sus escritos más importantes como *El pez de oro* y *Resurrección de los muertos* muestran una reflexión donde el problema del ser se vincula de manera directa con la cuestión de América y, por tanto, con el horizonte ontológico político de lo que “América” significa. En efecto, al afirmar que “América no es solamente un problema político, geográfico o comercial, sino antes que todo un problema del SER” (Churata, 1958, p. 34), desplaza la discusión de la mera organización institucional o económica hacia el terreno filosófico fundamental: lo que está en juego no es únicamente la administración del poder o la delimitación de fronteras, sino la definición misma de lo que significa “ser americano”. Hay que resaltar que es el propio Churata quien enfatiza el fondo ontológico de su observación al redactar él mismo la palabra “SER” con letras mayúsculas.

En sus *Problemas ontológicos* (1949; reed. 2014), Churata ofrece una síntesis histórica de la ontología. Esto no es de manera directa, sino más bien oblicua y se inspira en la obra ontológica del filósofo alemán Nicolai Hartmann (1882-1950). Es bueno recordar que los libros de Hartmann sobre temas ontológicos estaban en boga en tiempos de la composición de las obras de Churata y que habían sido impresos y reimpresos varias veces en lengua castellana. Nicolai Hartmann es uno de los filósofos que influyó en Gamaliel Churata en el plano ontológico. La obra clave para entender la influencia de Hartmann sobre Churata se titula *Ontología*, libro publicado originalmente en alemán entre 1935 y 1950 y que apareció en cuatro volúmenes. La referencia en alemán es Hartmann, N. (1935–1950). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter. En español, esta obra comenzó a ser impresa en 1953, un tomo tras otro, por el Fondo de Cultura Económica de México. El cuarto volumen de la obra de Hartmann estaba saliendo a la luz en 1958 y es evidente que Churata se valió de la obra en general, dando por sentado que el lector la había leído o podía conocerla en el contexto cronológico de referencia (Hartmann, 1953-1958).

Es necesario ahora, volver a los *Problemas ontológicos* de Churata. En este libro Churata expone cómo el problema del ser ha atravesado diversas etapas: cosmos, hombre, Dios, yo, existencia— sin desaparecer nunca, lo cual convertiría a la cuestión del ser en el problema más radical de la filosofía (p. 141). Siguiendo esta línea, las reflexiones de Churata implicarían el reconocimiento en Martin Heidegger de un giro decisivo en la ontología: la ubicación del ser en el hombre

concreto (Dasein) como condición de toda pregunta. Esto podemos encontrarlo argumentado con más detalle en una obra reciente del crítico literario boliviano Aldo Medinaceli *El giro ontológico previsto por Churata* (2022). A partir de su experiencia vital e intelectual, Medinaceli sostiene que Churata trasladará la interrogación por el ser a los Andes, lo que lo conduciría a proponer una ontología situada, una ontología desde el punto de vista de un Dasein ubicado en el altiplano. La tesis de Medinaceli sostiene que los problemas ontológicos, aunque universales y permanentes, adquieren formas específicas en contextos históricos concretos, y en América se encarnan en la encrucijada del indio, el criollo y la herencia colonial<sup>1</sup>. De este modo, la ontología de Heidegger, que es esencialmente histórica y corresponde con el concepto hermenéutico y teológico político de “ontología política”, habría sido abrazado en la argumentación de Churata al hacer diagnósticos sociales desde el “SER”.

Churata, como antes otros adscritos de la corriente de pensamiento social de la ontología política derivada de la Escuela Teológica y el pensamiento del ser a través de Ser y Tiempo, coincide con Hartmann en rechazar en general el cientificismo, como una forma desviada de atención del pensamiento sobre el ser, especialmente en el mundo social y moral. Esta clase de cientificismo se desarrolló en el contexto de expansión del Occidente decimonónico, que redujo la filosofía al estudio de los objetos empíricos y los meros hechos en bruto, como sucedía en la sociología positivista.

Nicolai Hartmann cuestiona al positivismo y al cientificismo decimonónico porque ambos reducen la verdad únicamente a lo empírico y creen que la ciencia puede agotar toda la realidad; frente a ello, Hartmann sostiene que el ser está estructurado en distintos estratos ontológicos (material, orgánico, psíquico y espiritual), cada uno con leyes propias que no pueden reducirse a las de otro nivel, de modo que la filosofía conserva una función irrenunciable: reflexionar críticamente sobre las categorías y fundamentos que hacen posible la labor científica, evitando el reduccionismo del positivismo y la pretensión totalizante del cientificismo del siglo XIX. En su *Ontología*, Hartmann había hecho por cuenta propia el giro ontológico y metafísico del mundo social propio de la ontología política, tal y como hemos visto antes y

<sup>1</sup> Aldo Medinaceli es un investigador literario contemporáneo, escritor y académico. Ha escrito varios artículos sobre Churata; uno de sus trabajos recientes se titula *El giro ontológico previsto por Churata* (2022). Es digno de notar que Medinaceli es pariente de un personaje boliviano importante en el entorno biográfico de Churata, Carlos Medinaceli (1902-1949). Carlos y Gamaliel Churata trabajaron juntos en *Gesta Bárbara*, uno de los primeros círculos culturales que Churata integró cuando vivía en Bolivia. Esto marca una conexión intelectual y literaria temprana entre ambos. Carlos Medinaceli fue crítico literario y su obra literaria tuvo influencia en la cultura boliviana; cierto reconocimiento de Churata hacia Carlos aparece en reseñas y en la valoración de su producción literaria. Por ejemplo, Churata elogió La Chaskañawi de Carlos Medinaceli como una obra notable (Blanco Mamani, 2012).

desarrolló Rivera en sus obras de 2009 y 2010 consagradas a José de la Riva-Agüero.

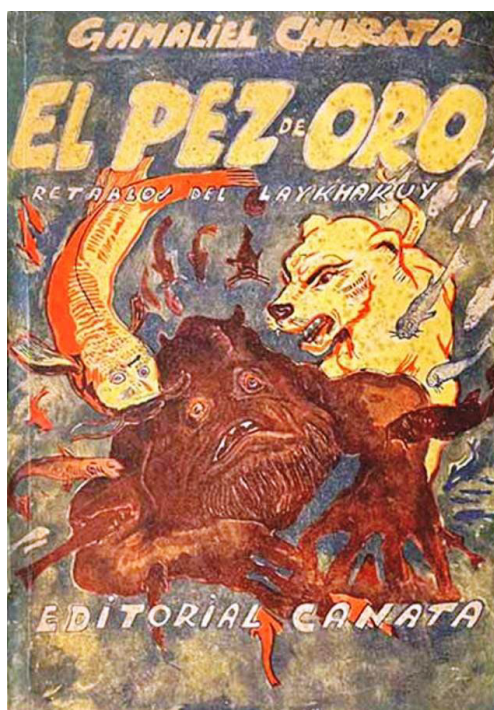
Churata, entonces, a través de Hartmann, habría abrazado un enfoque metafísico de la comprensión de las sociedades, en este caso en relación con el mundo peculiar de los Andes como Dasein. Hartmann reivindica la ontología como fundamento de la gnoseología y la metafísica, en lo que Churata lo sigue en su interpretación más amplia del hombre de los Andes y su contexto político y social. El conocimiento, desde esta perspectiva, no es mera producción subjetiva, sino un acto de trascendencia hacia un objeto independiente (p. 142). Ahora bien, el aporte singular de Churata radica en reinterpretar esta concepción desde los Andes. Allí, el acto de conocer no se limita a una operación racional-individual, sino que se vincula con la memoria histórica, la comunidad social y la continuidad de la vida. Por eso puede afirmarse que Churata elabora un giro ontológico que, sin abandonar el diálogo con Europa, se enraiza en el mundo indio (Medinaceli, 2022, p. 1).

El aporte singular de Gamaliel Churata en este contexto radicaría en reinterpretar la concepción del conocimiento desde los Andes. Allí, el acto de conocer no se limita a una operación racional-individual, sino que se vincula con la memoria histórica, la comunidad social y la continuidad de la vida. Esto ha sido estudiado de manera minuciosa, y posiblemente algo apurada, por Matías di Benedetto, investigador en Buenos Aires (2022). Di Benedetto sostiene que, para Churata, “Cada sujeto es una unidad relacional de conocimiento múltiple ya que los muertos siguen junto a nosotros” (Di Benedetto, 2022). De este modo, Churata comprende que la experiencia cognitiva andina se fundamenta en una cadena vital que enlaza vivos y muertos, pasado y presente, en una dinámica donde el saber se encarna en la tierra y en la comunidad: “el sujeto andino, por tanto, asimila con antelación el valor de la tierra ... en el cementerio, así como ya vemos nosotros las cosas, no hay sino semilla. Es la pirwa de la vida” (Di Benedetto, 2022). Así, el conocimiento no se presenta como un proceso aislado del individuo, sino como una forma de continuidad histórica y social que hunde sus raíces en la cosmovisión andina.

Hay que pasar ahora a la dimensión política donde se

manifiesta esta ontología, en crítica a la república criolla, un tema recurrente en las obras de Churata. En *El Pez de oro*, en el capítulo “Alzamiento de los Pizarros en lo ontológico”, sostiene que la república latinoamericana, al imitar a la Revolución Francesa, reprodujo un modelo de legislación que ignoraba las tradiciones indígenas y la memoria imperial incaica:

Hay, sin embargo, monstruosidad mayor. Es la legislación que se dan las ‘republikuetas’ hispanoamericanas, pantográfico remedo y secuela de la Revolución Burguesa, con sustantivo y clamoroso desconocimiento de las ‘Leyes de Indias’ que, aunque fuese sólo teóricamente y para negarlo, comprendían el problema del SER (Churata, 1958, p. 35).



Aquí se revela la clave ontológico política del pensamiento de Churata respecto del tiempo republicano en los Andes: la república, al adoptar leyes universales de cuño europeo, negó el problema del ser americano y del ser indio. La herencia de la Revolución Francesa impuso una concepción del individuo y de la democracia desligada de la comunidad, y al hacerlo, invisibilizó el valor de la tradición y de la patria y, con estos aspectos, el del sentido mismo de la vida para el hombre del Altiplano. Churata, en este sentido, denuncia a los ilustrados latinoamericanos. Históricamente, estos eruditos, en nombre del progreso y del racionalismo, procedieron a ignorar las raíces colectivas y ancestrales del hombre de los Andes,

reemplazándolas por un enfoque moderno, utilitarista e individualista que fracturó la continuidad histórica y metafísica del mundo andino. Como se ve, Churata critica la república criolla por el efecto de disolver la identidad social y moral del mundo del indio. Hemos revisado hasta aquí *El Pez de oro*, lo que hace importante ver el mismo tema en otras obras del autor.

En *Resurrección de los muertos* y otras obras, Churata profundiza esta crítica al concepto moderno de supuesto “progreso”, propio del discurso de las élites de la república criolla. Para Churata la modernidad occidental aparece en el libro citado como un espejismo corruptor: exalta el placer, la técnica y el consumo, pero descuida la vida comunitaria y el orden moral. Frente a ello, reivindica la organización incaica

como un modelo superior, en el que el fin del hombre y del Estado no es la vanidad ni la riqueza, sino la generación, la continuidad de la vida y la comunidad (Churata, 2010, p. 153). Con ironía mordaz, afirma que el hombre moderno ha conquistado los cielos con su tecnología, pero en lugar de elevarse moralmente, se ha convertido en un “proxeneta sofisticado”: poderoso y atractivo, pero esencialmente corrupto y depravado (p. 188).

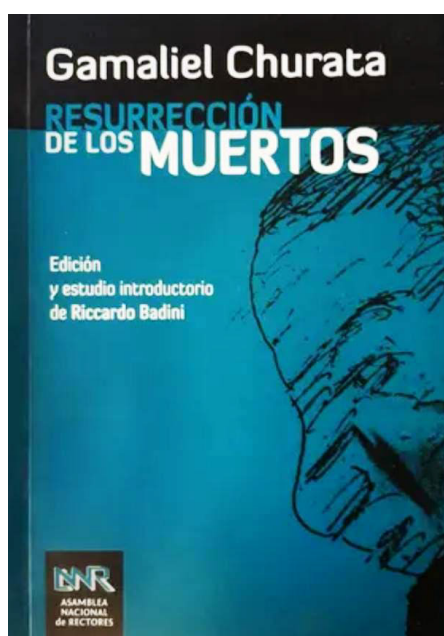
La crítica de Churata en *Resurrección de los muertos* enlaza con el tradicionalismo del siglo XX, del cual el propio Churata da cuenta a través de la cita de René Guénon (1886-1951). Guénon, el pensador por antonomasia de la contramodernidad tradicionalista, había señalado el pensamiento racionalista de René Descartes, padre de la modernidad, quien redujo la inteligencia humana a la mera razón, empobreciendo así la experiencia metafísica. Escribe René Guénon en su obra emblemática *Oriente y Occidente*, que el racionalismo moderno se inicia con Descartes:

El racionalismo moderno comienza en suma con Descartes (aunque había tenido algunos precursores en el siglo XVI), y se puede seguir su rastro a través de toda la filosofía moderna, no menos que en el dominio propiamente científico (1924, p. 10).

Debemos reconocer que Churata no menciona de manera expresa a René Guénon ni en *El pez de oro* ni en *Resurrección de los muertos*, sus obras principales. Sin embargo, René Guénon es citado en la introducción de un texto y en relación con la comprensión del mundo de los Andes. Esto sucede en el documento *Dialéctica del realismo psíquico. Alfabeto de lo incognoscible* (2015), impreso por la Universidad del Altiplano recientemente. *Dialéctica del realismo psíquico* es el título de una conferencia de Arturo Pablo Peralta Miranda, conferencia que contiene las ideas sobre la ontología política del mundo del hombre de los Andes y el conocimiento. Esta conferencia pública fue leída por Gamaliel Churata en el cine “Puno” el 30 de enero de 1965 y se considera una obra fundamental para entender su pensamiento, ya que conecta la tradición andina con la filosofía occidental, abarcando la experiencia subjetiva y lo incognoscible (Churata, 2015).

Estas observaciones sobre ontología política, crítica contra la

ilustración y la modernidad sirven en Churata para hacer un diagnóstico tanto de la colonia como de la república. Para el autor, tanto el periodo español como el republicano moderno constituirían procesos de decadencia moral para el indio. En una línea semejante, debe aludirse a los estudios recientes de la investigadora Paula Mancosu (2017), una filóloga española que se ha interesado en el pensamiento de Churata. Mancosu interpreta la cuestión ontológica en alusión a la noción de *ahayu*. Esta cuestión del *ajayu*, que es una expresión que debe ser traducida como “ser propiamente” y también “alma”. Por el momento baste con mencionar que este “ser propiamente” sería ontológico político, pues la propia filóloga española señala que el ser así referido no se reduce a un yo individual, sino que remite a un ser comunitario vinculado al *ayllu* y a la memoria ancestral (p. 42), que Churata remite al Imperio. Mancosu subraya que en Churata el ser humano, más especialmente el hombre del Altiplano, no comprende su ser sin la comunidad, la tierra y la memoria. Como un comentario a las precisiones de Mancosu, debe señalarse que Churata utiliza términos propios como “comunidad social” o “comunidad imperial”, categorías que no deben reducirse a las etiquetas contemporáneas de lo “colectivo” o lo “comunitario” en clave de la sociología decolonial, de cierta matriz ideológica.



Aldo Medinaceli (2022), por su parte, resalta a Churata como un pensador innovador que anticipa un “giro ontológico” desde los Andes. Sin embargo, la mayoría de estudios sobre Churata siguen privilegiando perspectivas literarias o antropológicas (Mancosu, 2017; Medinaceli, 2022; Hernando, 2011; Montoya, 2009), sin atender en profundidad a la dimensión estrictamente ontológica de su pensamiento.

En efecto. En *El pez de oro*, Gamaliel Churata despliega una ontología política propia del hombre de los Andes que cuestiona la herencia ilustrada y los presupuestos de la modernidad occidental. Su crítica opera como un diagnóstico de larga duración: tanto la Colonia como la República resultan procesos de desposesión y decadencia moral para el indio, pues perpetúan estructuras ajenas a la vida comunitaria. De ahí su sentencia: “el trapecoide resulta tan antinacional para la Colonia como para la República”, revelando que ambos periodos han ignorado la raíz cultural americana y reducido la existencia indígena a objeto de dominación. A partir de esto, Churata propone un giro ontológico, Medinaceli, pero

anticolonial, antimoderno y antiilustrado que se apoya en el reconocimiento de las especificidades del mundo indio. Frente al cientificismo y al materialismo modernos, su pensamiento ontológico político reivindica un saber que no se fundaría en supuestas pruebas objetivas, sociológicas o (europeo) universalistas, sino que adquiriría su significado en particularidades esenciales del indio, como la lengua materna, la comunidad y el enfoque de sentido en la continuidad con los ancestros y el pasado imperial del pueblo quechua aymara.

En el discurso ontológico de Churata el conocimiento se convierte en experiencia colectiva y en proyecto de afirmación cultural, donde la modernidad ilustrada es desenmascarada como una forma más de colonización intelectual y moral.

La crítica de Churata contra el mundo moderno y también contra el periodo español se encuadra en una postura alternativa al discurso supuestamente progresista del proyecto político del Estado nación criollo ilustrado. De acuerdo a Churata, el discurso criollo republicano ilustrado habría tomado del cientificismo europeo la idea de un sentido único para la historia social, un sentido lineal que va siempre al progreso de una supuesta historia humana encabezada por los ideales de la Ilustración. De este modo, se habría dado la imposición de un sentido lineal de la historia cuya consecuencia en el mundo del Ande habría sido la expulsión de la memoria del Imperio Incaico, que habría sido sustituida por un modelo de progreso ajeno al mundo del indio y destructivo de su esencia. En este aspecto Churata parece ser deudor del pensador alemán Oswald Spengler, en su famosa y muy difundida obra *La decadencia de Occidente*. Este libro fue originalmente impreso en alemán entre 1918 y 1923, en varios volúmenes.

A lo largo de su obra Churata cita en varias ocasiones de manera explícita la obra de este pensador alemán, sobre todo en textos breves y conferencias. Estas citas aparecen siempre relacionadas con los diagnósticos de Churata sobre la Ilustración y la modernidad en los Andes, que para el autor son indiscernibles de una pérdida de sentido de la vida del hombre de los Andes<sup>2</sup>. La modernidad y la Ilustración hacen que el indio, como un ser histórico, pierda la memoria de su origen y aparezca como un ser extraño en el horizonte de progreso de la modernidad. En *El pez de oro* reconocemos que hay una única cita de la *Decadencia de Occidente* de Spengler, pero fulminante y eficaz: “¿Ha destruido una horda la Civilización Occidental al pulverizar el Inkario? Spengler estima que fue devastado por ola de facinerosos” (Churata, 1957, p. 30). En cierto sentido, el diagnóstico antimoderno y

antiilustrado de la república criolla se extiende al periodo español como un agente de pérdida de la memoria del Imperio, que es la misma memoria perdida del indio anterior a su vínculo con el Occidente.

Como puede verse, en este contexto general, la ontología política se convierte en una herramienta para comprender la realidad: América no puede reducirse a categorías importadas, sino que debe pensarse desde su propio ser histórico y comunitario.

La formación de Churata explica en parte esta síntesis entre antimodernidad y pérdida de la memoria y del sentido del *Dasein* de los Andes. Churata participó en los seminarios del jurista y filósofo Augusto Pescador Sarget, que era a la vez amigo y traductor de Hartmann. Esta referencia, que aparece como anecdótica, revela que Churata conoció de primera mano las discusiones ontológicas europeas, la obra de Hartmann, así como la interpretación ontológico política en la Europa de su tiempo, a través de Spengler y, por cierto, el panorama para un posicionamiento de su propio pensamiento dentro de esa tradición. Sabemos que Churata también se familiarizó con Heidegger gracias a José Gaos, el bien conocido traductor de *Ser y tiempo*; Churata envió a Gaos, español republicano y progresista exiliado en México, la primera edición de *El pez de oro* (Medinaceli, 2022, p. 114). Su conocimiento de la ontología occidental no lo llevó a imitarla, sino a criticarla y a integrarla con categorías propias del mundo andino.

En síntesis, Gamaliel Churata articula una ontología política andina: dialoga con la tradición filosófica occidental, pero desde el altiplano elabora una crítica radical al progreso, a la república y a la modernidad. América es, para él, un problema del ser, y por ello su filosofía busca recuperar la memoria histórica y la comunidad como fundamentos de una nueva comprensión del hombre. Su propuesta se convierte así en una alternativa filosófico-política frente al racionalismo individualista y la decadencia espiritual del hombre moderno.

<sup>2</sup> Dado que las citas pueden ser algo largas y sería tedioso citarlas literalmente. Remitimos a publicaciones inéditas de Churata procedentes de fechas diversas e impresas recientemente en 2014, pp. 81, 136, 153



PACHAMAMA

# Abya Yala, no debería ser el único nombre

Autor: **Sayariy Paucar**

**Sayariy Paucar** llega siempre a Willakuy con espíritu crítico y resistente. En esta oportunidad, nos invita a reflexionar sobre la matriz colonial que subyace a la nomenclatura “impuesta” a nuestro espacio geográfico mayor. Al instalar este debate, el autor nos insta a investigar en nuestras lenguas vernáculas; a consultar a los mayores con sabiduría de nuestros pueblos y a pensarnos en términos de pertenencia territorial.

Ejercito mi derecho de objetar el nombre de Abya Yala para denominar a todo nuestro continente. Expreso mi punto de vista desde un espacio y un tiempo fraternal que comparto con todas mis hermanas y hermanos de estas tierras consideradas alguna vez como el Nuevo Mundo.

No pretendo invalidar el uso de esta denominación, pero sí precisar que llamar con un solo nombre a nuestros territorios es imitar los procedimientos que usaron los invasores europeos para nombrar a este nuevo mundo con un solo nombre: América, sin importarles la variedad de lenguas y culturas que aquí vivían desde hacía milenios. Creo que, en la elección del nombre Abya Yala se ha replicado un procedimiento con fuerte influencia de esa colonialidad que aún permanece en nuestras ideas sin distinguir ni respetar la variedad y la particularidad; que ha terminado por pretender una homogeneidad que no corresponde con el respeto a las lenguas y costumbres de cada pueblo de este continente. Nuestra diferencia con la cultura dominante es abismal; nosotros no queremos uniformizar todo, imponer una sola lengua, un solo dios, un solo Estado, un solo nombre. Nosotros vivimos y nos nutrimos de la diversidad, de las diferencias. Esa es nuestra mayor fortaleza.

Nosotros conservamos múltiples culturas. Pese a las políticas de exterminio y marginación que nos han impuesto, hemos seguido manteniendo particularidades que nos hacen distintos y semejantes. En estas tierras se hablaban más de dos mil lenguas y, cada una de ellas, tenía una denominación propia para sus territorios. Y así fue que los andinos la denominamos **Pachamama**, nombre que subsiste en los territorios que hoy ocupan los países andinos: Ecuador, Perú y Bolivia.

Los nombres diferenciados se multiplican en nuestro continente, varían según la cultura y el idioma y las tradiciones:

- Los aztecas en nahuatl la llaman Tlali Nantli. También se usan otros nombres como Tlalli Tonantzin y Toci. El nombre varía según la región y el contexto cultural o mitológico específico.
- En idioma Muisca, Colombia, se dice Hycha Guaia o Jichaguaya. También puede traducirse como Jichaya.
- En los idiomas mayas, con 22 comunidades lingüísticas, cada uno se refiere a la Madre Tierra desde su idioma. La cultura Kaqchikel la denomina Qa te' Rachulew. Hay una voz bastante común: Ixmucané, usada en el pueblo Maya'wiinik.
- En guaraní, se la denomina Yvy ñande sy,
- En mapudungun (mapuche), se le llama Ñuke Mapu.



**Nosotros conservamos múltiples culturas. Pese a las políticas de exterminio y marginación que nos han impuesto, hemos seguido manteniendo particularidades que nos hacen distintos y semejantes**



No es tarea sencilla recopilar toda la variedad de expresiones que surgen desde cada cultura para llamar a la Madre Tierra. Me pregunto ¿todas estas formas tendrían que olvidarse si se impone el nombre de Abya Yala?, ¿Todas tendrían que seguir un camino semejante al que pretende el mestizaje colonial para nosotros? Creo que no, y creo también que no ha sido la intención del hermano aymara Takir Mamani cuando en una reunión propuso el nombre que, luego fue oficializado en 1977 por el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, durante la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Kiruna, Suecia. El nombre de origen Kuna expresa bien a nuestros territorios, pero no puede sustituir y hacer olvidar el nombre que mi pueblo andino usa para llamar a la Madre Tierra: **Pachamama**.



# willakuy

## **Tupananchiskama**

En este solsticio de verano para el hemisferio sur, la revista Willakuy se ausenta.

La edición que usted acaba de leer, marca el fin de un ciclo de este proyecto político y social. El agotamiento de las fuentes económicas y financieras ha hecho su trabajo. Esperamos sea solamente una pausa momentánea y que, muy pronto, podamos volver con una nueva edición. Es nuestro deseo.

Mientras tanto, como Ayllu Willakuy, nos invade la satisfacción por nuestra contribución a la siembra de ideas y de conciencia identitaria. Creemos que estas diez ediciones han dejado en el pasado, un presente que ha incubado formas de futuro.

Agradecemos la participación activa de quienes, a lo largo de este caminar, han sumado sus voces a nuestras páginas. Así también el acompañamiento de nuestro público lector de los distintos territorios. En esta tarea comunal, nadie debe ser prescindible.

Lima, diciembre de 2025.

La edición del N°11 está sujeta a la posibilidad de recibir colaboraciones para su financiamiento.

Pueden hacerlo a:

   
996 314 899

 **PATREON**  
[patreon.com/willakuy](https://patreon.com/willakuy)

 **PayPal**  
[paypal.me/willakuy](https://paypal.me/willakuy)