

Política, Cultura y Arte

Willakuy

Indígenas Urbanos



Entrevista inédita a Carlos Milla Villena

PAG. 49

Entrevista a Oscar Espinosa

PAG. 58

Entrevista a Fidel Tubino

PAG. 70

La estrategia de las dos residencias Muruchi Poma (Rumi)

PAG. 11

Entrevista a Yaya U'qllu Cuichi

PAG. 20

Los panzaleos en los barrios de Quito Rosendo Yugcha

PAG. 76

willakuy

Editado por Willakuy

Director Hugo Chacón Málaga

Comité Directivo
Isabel María Álvarez - Argentina
Luis Chávez Cabello
Jorge Ventocilla - Panamá
William Zabarburú

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 Sonimágenes del Perú

Ilustración carátula

Email contacto@willakuy.org.pe

Teléfono +51 996 314 899

Redes Sociales



Nota del Editor
Las opiniones y testimonios vertidos en los artículos y entrevistas de *Willakuy* son responsabilidad de los autores y entrevistados.

* Editado en el Perú

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

ÍNDICE

3 Indígenas Urbanos

11 “La estrategia de las dos residencias”
Muruchi Poma (Rumi)

20 De la marka a la ciudad global
Entrevista a Yaya U’qllu Cuichi

28 “No migramos a la ciudad; somos del lugar”
Entrevista a Rosa Benicle Pincol

32 ¿Indígenas urbanos?
Entrevista a Moira Millán

34 “Mi geografía sentimental no tiene límites”
Cebaldo Inawinapi de León

37 José María Arguedas: indígena urbano.
Una lectura del haylli-taki a Tupac Amaru
Sayariy Paucar

43 A nuestro padre creador Túpac Amaru
José María Arguedas

49 “Todo ya está tejido”
Entrevista inédita a Carlos Milla Villena

57 Andinos caminantes
Isabel M. Álvarez

58 “Hay diversas formas de comunidad”
Entrevista a Oscar Espinosa

68 Declaración de un indígena
Sayariy Paucar

70 “El migrante siempre es visto como
amenaza y con temor”
Entrevista a Fidel Tubino

76 Presencia panzalea en los barrios quiteños
de Ecuador
Rosendo Yugcha

85 Mujeres y hombres indígenas en la ruta
urbana (Panamá)
Francisco A. Herrera y Eugenia Rodríguez

91 Indígenas migrantes y discriminación
silenciosa en México
Juan Bello y Alejandra González



Indígenas Urbanos

Nuevas formas de ser indígena

Decir indígenas, indigenistas u otras variables contiene con frecuencia acepciones subalternas que llevan implícita la idea de un colectivo atrasado, incivilizado, y cuya negativa a *modernizarse* justifica su marginación. En el imaginario social predomina la idea de que son comunidades con capacidades cognitivas disminuidas, extrañas, subhumanas, inclusive. Somos los diferentes, los inferiores, los *ellos*, con quienes es simple y natural configurar el *nosotros* excluyente. Pero, para desagrado y decepción de los dominadores, hemos sobrevivido a varios siglos; demostrando que no vivimos en un estado de desarrollo previo al capitalismo; que seguimos siendo comunales como lo fuimos por milenios. Desmentir este criterio es sencillo observando que el sistema productivo antiguo ha tenido extendido tiempo de probada productividad sin mostrar condiciones para transformarse en realidades capitalistas. Caral y Cusco son ciudades separadas por cinco mil años de tiempo y, sin embargo, tienen formas y contenidos similares. No se observa ninguna *comunidad* indígena que se haya transformado al modo de producción capitalista. Antes de que tal realidad se impusiera, dejaron de existir.

El capitalismo tampoco ha sido la antesala del socialismo ni del comunismo como tampoco etapa previa de otra forma "*superior*" de formación social y menos el fin de la historia. La "evolución" de la sociedad no obedece a "leyes" o a escalas teóricas formuladas en la mente de pensadores iluminados. Las periodificaciones elaboradas pueden mostrar inclusive una involución de las sociedades. Formatos distintos han demostrado su eficacia para satisfacer las necesidades humanas con mayor suficiencia que el capitalismo, pero fueron aplastadas por su expansión y dominio: ninguna competencia, ninguna forma distinta de desarrollo es admisible.

El individualismo no es la condición natural del ser humano, se trata de una creación concreta. Devino en hegemónico como pudo surgir otra forma distinta; las condiciones que lo generaron pueden ser consideradas fruto del azar. El capitalismo ha dominado el mundo por haber impuesto fundamentos inhumanos: desigualdad y segregación, intolerancia de toda expresión

discrepante. Su capacidad de promover formas “científicas” de desarrollo basados en la utilidad y el enriquecimiento personal promovieron las industrias bélicas a un nivel que ninguna otra sociedad había logrado antes. Una de sus grandes “virtudes” ha sido poner al servicio de la industria bélica todos sus logros científicos. El desarrollo científico tecnológico y militar promovido por el capitalismo no tiene parangón en la historia de la humanidad y explica su expansión.

Hemos superado todas las caracterizaciones teóricas, también cercos y campañas de exterminios y seguimos creando y sosteniendo las razones que hacen sentir como peruanos, ecuatorianos y bolivianos a todos los miembros de estas sociedades, sin exclusiones. Y pongo en evidencia algo que el Estado y la colectividad monocultural no observa ni valora en dimensión conveniente: nos seguimos multiplicando y creando, poblando territorios de las, cada vez más deshumanizadas ciudades dominantes.



No somos urbanos advenedizos, hemos habitado ciudades desde hace milenios, mucho antes que cualquier europeo invasor.



Ahora que el indigenismo de beneficencia ya no tiene cabida y tampoco las tutelas y la doctrina de la *inclusión social*, los indígenas nos erguimos desde nuestros espacios y proyectamos nuestra integración a las luchas populares sin extraviar nuestras densas culturas y profunda sabiduría. Los datos numéricos colaboran en proporcionar el sustento para decirlo. El Censo de Población y Vivienda de 2017 muestra que un 22.32 % de peruanos se declaran *quechuas*, 2.36 % *aymaras* y 1.12% nativos de la Amazonía o, parte de otro pueblo indígena. Entre *nikkeis*, *tusan* y *afrodescendientes* suman 3.73 %, con una clara superioridad de estos últimos. Si sumamos estos datos, la cifra alcanza el 29.53 %, nueve millones de peruanos que declaran una identidad cultural distinta de la dominante y que caminan hacia una sociedad multicultural. La información también nos da un dato importante y nuevo: existe identidad indígena sin lengua indígena, que se evidencia cuando leemos que hay un 9.2% declarados indígenas que no hablan una lengua ancestral. La cifra se acerca al millón de personas. El resultado proviene del 16% de la población cuyo idioma materno es una lengua originaria y el 25,2% que se autodefine como indígena. Se trata de una *indigeneidad urbana* por cuanto el 68,12% de población quechua y el 61,57% aymara, residen en ciudades, y solo la tercera parte en áreas rurales. Lima y Callao albergan al 23.60 % de la población indígena nacional que las ubica como centros urbanos que congregan al mayor número de hablantes de lenguas originarias. No se puede argumentar que los indígenas solo vivimos en el campo.

Datos adicionales de importancia: el 60.2 % se define *mestizo* y sólo el 5.89 % “blanco”. Consideramos que, en el alto porcentaje de *mestizos* existe un creciente número de indígenas que han perdido su identidad o la ocultan y que, no obstante, se mantienen muy cerca de sus raíces culturales extraviadas porque, en algún lugar de su mente y corazón, albergan un fondo indígena. Reconocemos que la presión ideológica que apura para despojarse de la identidad para ser aceptado en el espacio inexistente de la *inclusión social* y el *mestizaje*, es porque también ha aprendido a evitar el escarnio y la marginación física que afrontarán en las calles de la ciudad si persiste y muestra su personalidad indígena.

Nos hallamos ante un proceso de reconfiguración de la identidad indígena en nuestra región. No se trata de un acondicionamiento a la *modernidad*, no. Nos referimos a crecientes muestras del retorno a las fuentes culturales, de rechazo a la *inclusión social*, de prácticas crecientes por conseguir la autodeterminación en las comunidades de la Amazonía y de extendidas prácticas que tiñen las ciudades de semblante indígena. Son notorios avances que señalan un crecimiento sostenido de la identidad indígena. También lo son los avances que se profundizarán si el hecho político ingresa a la agenda indígena y hace posible que, la demanda de aulas de enseñanza conduzca a exigir nueva educación, que la solicitud por titulación de territorios o reconocimiento sume, además, demanda por un nuevo Estado, multilingüe y plurinacional. Es decir, que nuestros intereses trasciendan los límites de las comunidades locales y decidan luchar por el liderazgo social y político nacional retomando el rol director que siempre tuvimos y que se ha perdido con la invasión. Nosotros sabemos de civilizaciones, conocemos de los actos necesarios para unir lo distinto, para conseguir que mil lenguas se entiendan, sabemos cómo asociarnos con la naturaleza y avanzar en la edificación de sociedades más justas, profundamente asentadas en el territorio y, por eso mismo, pluriculturales.

Requerimos también ordenar las ideas que se han mantenido en las tradiciones orales y en los textos de historia y crónicas antiguas. Necesitamos rescatar sabiduría, escuchar, tocar, ver, oler, sentir nuestro pasado con criterios contemporáneos. Uniendo todas las fuentes percibimos que hay una transformación que ha sumado una gran variedad de formas de ser indígena. No somos urbanos advenedizos, hemos habitado ciudades desde hace milenios, mucho antes que cualquier europeo invasor. Nuestras antiguas culturas han desarrollado temprano urbes como Caral, Cahuachi, Chavín, Tiahuanaco, Wari, Kuelap, Chan Chan, Cusco, Quito, Huánuco Pampa, Machu Picchu, y otras. Los continuadores de aquellas sociedades, mantuvimos esa cualidad después de la invasión.

Son razones que nos llevan a mostrar algunas ideas de nuestra experiencia cultural y que ofrecen nuevos criterios para definirnos como indígenas en las ciudades que ocupamos:

Ser indígena no es un mandato de la biología y no equivale a calzar ojotas o ajustarse un poncho de lana al cuerpo. Los distintivos externos no definen una identidad. Tampoco es condición masticar la coca ancestral, porque las realidades urbanas hace poco accesible esta práctica. Habrá otras muchas costumbres y tradiciones que no será posible repetir las en las ciudades mientras subsistan las condiciones políticas y sociales dominantes.

Ser indígena hoy sí exige no ser mentiroso y ser honesto en el trato con los semejantes. No olvidemos que son indígenas las cotidianas costumbres rituales que aprendimos en las comunidades, deben volver a ser hábitos diarios en el trato social, familiar, personal; la ritualidad es una importante forma de profundizar nuestra humanidad. Debemos de recuperar el trabajo de su condición de castigo; el trabajo es la forma más eficaz de ser desarrollar humanidad y comunidad, no debe servir para lucrar y explotar el trabajo de nuestros semejantes.

Debe entenderse que todos formamos parte de la naturaleza, somos con ella creadores y creados, lo que nos lleva a entender que no ocupamos la cúspide de ninguna creación de algún ser superior. Consideremos que la materia llamada inerte tiene distintas formas de expresar existencia, compartimos una única sustancia de vida. La naturaleza tiene lenguajes que es necesario conocer; las ciudades que no conservan naturaleza en su interior abren otros caminos de relacionarnos con ella a través de los distintos colectivos y de la estructura, equipamiento y mobiliario urbano, con quienes es necesario hallar formas de diálogo distinto.

Recordemos que, desde tiempos inmemoriales las ciudades que edificaron nuestros abuelos no eliminaron la naturaleza en su constitución y tenían la condición de espacios sacros, formas que eran extensión de la sacralidad del universo. Los indígenas fomentamos la diversidad, la aceptamos sin ambages; consideramos que la uniformización es ir contra la propia diversidad de la naturaleza; ninguna especie o forma de vida es innecesaria, todas somos ámbitos de un universo que es diverso en todas sus formas y partes.

La uniformidad conduce a la extinción de la vida, imponerla es el propósito de los que ven las sociedades como lugar para el dominio de una sola lengua, un solo color de piel y con desigualdades intolerables. Los indígenas comprendemos que somos parte de una espiritualidad que reside en la sacralidad de la vida, de todo ser vivo, que no obedece a ningún rito religioso litúrgico. La sacralidad proviene de lo sagrado que es cada parte y toda la naturaleza. El mundo, el universo es sacro, toda forma de vida también lo es; sacralidad que carece de las valencias del rito eclesial y se vincula a una relación de hermandad con el universo y de admiración por su funcionamiento. Somos siempre hermanos mayores y menores de algo, de alguien.

Los indígenas sabemos que los problemas y sus soluciones son locales, lo que hace necesaria la territorialidad del alto pensamiento, el desarrollo local de práctica y teoría social; desde cada espacio del mundo el Hatun Mayu se ve distinto. Por ser vástagos de la diversidad sabemos de la natural necesidad de organizar y sustentar la vida comunitaria como básica expresión de multiplicación social. Hay que comprender y asumir que es posible vivir una indigeneidad urbana y que ser indígena es una decisión personal que se hace colectiva también por convicción y que es necesario defender el principio que sustenta la diversidad de formas que tenemos de ser indígenas.

El pensamiento indígena tiene la capacidad para integrar a nuestra compleja sociedad en un Proyecto Nacional en el que nadie se sienta excluido porque será conducido por la hegemonía de quienes conocen la diversidad y la fomentan. Se trata precisamente de propiciar y conducir una sociedad de todas las sangres.

Las migraciones

Nuestra vida en las ciudades no ha sido objeto de estudio no obstante su antigüedad. Los estudiosos no han desarrollado una disciplina sobre esta realidad; carece de nombre y exposiciones teóricas, de allí su aparente inexistencia. Consideramos que la invisibilidad de los rostros y rastros indígenas en las ciudades es una causa principal de esta ausencia. No es visible esa huella porque la transformación que hemos procesado para ingresar a las ciudades ha sido una especie de metamorfosis inversa que ha



provocado el abandono de la vida comunal y el diálogo con la naturaleza, y de toda nuestra cultura; ha implicado la renuncia a la diversidad y al colorido de la vida para pasar a vivir el dominio gris de la uniformidad. Nos hemos privado de vestidos, idiomas y costumbres en actos que han invisibilizado lo indígena y, que nos han dejado como extraños habitantes de calles donde impera el individualismo y la violencia del poder dominante.

El alejamiento del territorio, el despojo de nuestras vestimentas, el callar nuestras lenguas y la pérdida de comunidad han logrado que, el hermano o hermana que unos días antes inició la migración como indígena arribe al punto final de su travesía *transformado* en *mestizo*. La ideología del *mestizaje* impone sus reglas; aquí ninguna cultura distinta tiene derecho a un lugar. Es un acto de visible deshumanización que el dominio colonial y la alienación han convertido en natural, necesaria y conveniente. Retornar al territorio originario desde esa aparente superior categoría social es difícil, pero posible; requiere la concurrencia de factores que estamos construyendo. Recuperar nuestra identidad es punto de inicio de toda transformación.

El poder dominante ha aceptado discutir y rivalizar con formas radicales —antítesis de sus formulaciones—, que se oponen al sistema capitalista y pretenden desarrollar “formas superiores de sociedad”; pero la oposición indígena es indeseable e inaceptable porque, dicen, sería el *retorno a la barbarie*, el abandono de la civilización, el dominio de los *sirvientes*. Es una realidad que debemos cambiar radicalmente con la acción consciente de todos. Cada vez somos más visibles en las ciudades: bailes y cantos nuestros pueden ser vistos en festividades comunales que cada día aumentan. Quisieron desaparecer como indígenas; pero, lo seguimos siendo, nuestra cultura ha avanzado como un *yahuar mayu* subterráneo que edifica colectividad. Es así cómo hemos cambiado el rostro a las ciudades y establecido nuevas condiciones materiales de la cultura y mostrado que el capitalismo no es su único organizador. En las calles de cemento, hemos seguido siendo el rostro que le da a esta sociedad personalidad y permanencia en el tiempo; lo que nos hace únicos y distintos. En todas las ciudades vivimos nuestras tradiciones, las hemos recreado y desarrollado.

Todos estos cambios, estudiados por la academia, tienen varios nombres: obra de *mestizos*, de *nuevos indios*, de *cholos* y *emprendedores*. Ninguna de esas descripciones ha servido para entendernos, para conocer que solamente necesitábamos escarbar en nuestro pasado, en nuestras ropas y lenguas olvidadas para descubrir lo que en verdad hemos sido siempre: indígenas en permanente cambio. Sabemos que detrás de ese término se hallan los chancas, quechuas, tumpis, soras, wampis, shipibos, y más. Llegará el tiempo de asumir estas identidades específicas, más ciertas; mientras, hay que recuperar el término indígena, limpiarlo de los significados que le han atribuido, restregar con sus letras el rostro de los opresores y hacerles saber que una palabra que nos denigraba ahora nos enaltece y une. Llegará el necesario momento de las diferenciaciones, el espacio y tiempo de las identidades por pequeños territorios dentro de una multinacionalidad que será construida por nosotros.

Realidades que debemos observar

No es suficiente ver solamente nuestra realidad, debemos acercarnos a la historia nacional y a los espacios más amplios. que influyen en nuestras decisiones.

La era inaugurada por la invasión española se mantiene. Ha habido cambios de época como el fin de la guerras civiles entre invasores, el establecimiento de la administración del Virrey Toledo, la rebelión de Tupac Amaru, la independencia política criolla, el gobierno de Velasco Alvarado. En todo este proceso el poder dominante ha querido obligarnos a dejar de ser indígenas y seamos "campesinos". No hemos aceptado, y por eso aquí estamos todavía.

Ninguna fuerza social o política ha tomado en cuenta la presencia indígena. Nuestro pensamiento ha quedado relegado a los márgenes de la sociedad, invisibilizado en sus fundamentos y sólo relevantes en su dimensión folclórica, de rezagos de ritualismo; usan nuestra cultura para adornar su poder exento de tradiciones; existe una especie de *pongaje* cultural que nos agravia. Desde la invasión, las fuerzas dominantes no han logrado elaborar un cuerpo de pensamiento que haya podido guiar la edificación de una sociedad sin marginaciones ni exclusiones. Ni siquiera han podido construir una modesta sociedad capitalista medianamente estructurada y con algunos logros similares a los conseguidos por las sociedades centrales. Nuestra condición de país colonial no ha sido "descubierta" por los pensadores y políticos y menos atacada en sus raíces por ninguna fuerza política.

A nivel mundial no existen guías ni liderazgos que orienten las acciones de los marginados. Muchas verdades han quedado inútiles, las *sociedades tipo* no existen y el tiempo en el que los pobres del mundo se guiaban por modelos que se consideraban *científicos* han desaparecido. Lo que se conoce como el *campo popular* ha quedado sin proyectos políticos-sociales y sin utopías. No hablar de estos hechos es silenciar una parte de la realidad que tiene injerencia en nuestras vidas. Es visible la extrema agudización de los aspectos más negativos del capitalismo: la monoculturalidad exacerbada, distribución más inequitativa de la pobreza, intolerancia a las diferencias, conseguir riqueza material atropellando los derechos de los demás, depredación de la naturaleza, guerras por territorios y mercados económicos. Se hace notorio el fortalecimiento de las alternativas extremas y violentas entre los dueños del poder. Se encuentran procesando teorías de extrema derecha con elementos étnicos y religiosos antes poco visibles. El trasfondo de estos procesos radica en la naturaleza íntima del capitalismo que se sustenta en la conquista de mercados y territorios, en la intolerancia de cualquier forma de organización social que se salga de los parámetros que el capitalismo posee.

Asistimos a la desvalorización extrema de los valores éticos y morales que el capitalismo impuso como razones de superioridad respecto a la feudalidad y al socialismo. Hay un notorio crecimiento de las fuerzas reaccionarias alrededor del mundo, que están ganando un poder notorio y se dirigen a crear una alianza internacional de la extrema derecha que no tiene precedentes por sus componentes étnicos y religiosos.

Culturas que acechan el poder norteamericano carecen de un proyecto social que los diferencie; ninguna se sustrae al esquema económico capitalista: explotación del trabajo ajeno, depredación de la naturaleza hasta extremos que pone en riesgo la supervivencia de las especies, capitalismo de Estado, conquista de territorios, integrista religioso, racismo exacerbado. En los países coloniales, la insurgencia de fuerzas locales es cada vez más numerosa y evidente desde hace varias décadas, pero ahora está sustentada en reivindicaciones culturales y étnicas, religiosas y territoriales. El poder militar de los países centrales actúa sobre ellos con inédita violencia. Son colectividades que tampoco tienen visiones distintas al capitalismo y el culto religioso les impide recurrir a las tradiciones milenarias de vínculos colectivos de los pueblos. Milenios de cultura han sido olvidados por un integrista extremo y disociador.

El mundo que siempre ha caminado cerca de una guerra nuclear, enfrenta ahora esta posibilidad de modo más cercano.

Reconocemos que la presión ideológica que apura para despojarse de la identidad para ser aceptado en el espacio inexistente de la inclusión social y el mestizaje, es porque también se ha aprendido a evitar el escarnio y la marginación física.

Caminos del futuro

Las sociedades, las patrias, los Estados son espacios hechos de tiempo. En el mundo andino estas dos magnitudes son una sola y configuran un espiral de desarrollo que nos asegura ir del pasado hacia el futuro viviendo un presente extenso. Debemos de pensar con estos formatos cuando se reflexiona, entre otros, sobre tres aspectos fundamentales para nuestro desarrollo y progresión: *territorio*, *comunidad* y *lengua* son fundamentos que no podemos perder. Hallar la forma de restituirlos, recuperarlos en las ciudades es tarea principal.

La respuesta exige pensar en que:

- Es necesario el poder hegemónico para organizar el aprendizaje de nuestras **lenguas diversas**, en la ciudad y otros territorios. Mientras, es imprescindible defender y desarrollar lo conservado.
- La **comunidad** puede ser restituida en las ciudades sin otro esfuerzo que el propio. El colectivo shipibo de Cantagallo en Lima es un ejemplo larvario. De nuevo, aquí se requiere poder hegemónico para impulsarlo desde decisiones de poder.
- La restitución del **territorio** también exige acumulación de fuerzas para realizarlo. El primer paso consiste en verificar dos elementos: reconocer continuidad entre el espacio rural de origen y el urbano y que la dominación ha clasificado en dos realidades distintas. Y reclamar la ancestralidad de todo el territorio nacional como sacro y, por lo tanto, que los derechos de la población antigua se extiendan sin exclusiones ni límites. Es necesario y justo recuperar para un nuevo “nosotros” la propiedad de estos espacios ancestrales.
- El punto anterior requiere modificar el orden establecido, por tanto, el orden urbano actual. Requerimos otro tipo de ciudad, acomodada a un orden comunal, social, compartido. El diseño urbano tendrá que ser diametralmente opuesto al actual basado en el individuo.
- Requerimos asociar el análisis del universo indígena urbano como la contienda de dos formas de entender la organización social. Plantear la realidad indígena en la ciudad como eje central de una organización distinta para el país. Siendo lo urbano el centro del desarrollo de los procesos sociales, es entonces aquí dónde se dirimen los fundamentos que hegemonizan la sociedad. Necesitamos orientaciones teóricas, ideas, esquemas, no recetas, guías de orientación para su desarrollo posterior en la comunidad. Hablamos de sabiduría filosófica, pensamiento, ordenar, recrear y crear.
- Es necesario admitir que hay distintas formas de ser indígena, que nos conducen al desarrollo de múltiples identidades culturales. Se puede ser shipibo, conibo, quechua, aymara, y peruano. Aplicable también a otras comunidades marginadas de modo tal que haya la necesidad de edificar una identidad que no una a todos y que, a nuestro entender, debería abreviar en las identidades que emergieron en los andes amazónicos y expandirse.
- Todas las ideas sobre estos temas se inscriben en el espacio de la descolonización. Señalamos los elementos que consideramos centrales en el tratamiento del tema.

La descolonización es un objetivo político ineludible, pero se ha ausentado del territorio. Si no impedimos su continuidad proseguirá degradando nuestras humanidades.

- La descolonización no puede ser llevada a cabo por los que son parte del sistema; requiere del reemplazo total de los agentes coloniales. Y lo decimos sin considerar que esta es una tarea de los indígenas biológicos, sino culturales y aliados. Quizá los primeros estén muy disminuidos para entonces. José María Arguedas, en carta a Gonzalo Losada, señala las características de los depositarios de la colonialidad: “...criollos todopoderosos colonos de una mezcla indefinible de España, Francia y los Estados Unidos y de los colonos de estos colonos”.
- Es muy importante que el alto pensamiento no emane de un solo territorio. Somos una geografía que no puede ser interpretada por un solo pensamiento. Nuestra realidad física lo exige, tenemos geografías diversas; cada valle, cada comunidad es una verdad diferente a la que denominamos territorialidad del alto pensamiento, de la sabiduría filosófica.
- Es necesario variar sustancialmente el objetivo del alto pensamiento, no seguir explicando el sujeto-individuo de la sociedad capitalista, sino el sujeto-comunitario, el sujeto-comunidad. Esta es una tarea colectiva.
- Nuestras reflexiones están orientadas a influir en el espacio andino, no pretendemos ser modelo de pensamiento y acción para otras latitudes. Para nosotros los problemas son locales y sus soluciones también. Desde estos espacios enfrentamos las condiciones que otras sociedades nos quieren imponer.

La octava edición de *Willakuy* ofrece una amplia visión acerca de lo que significa e implica ser indígena en la ciudad. Cada artículo nos ofrece un rostro distinto de esa realidad, pero también un vasto espacio de coincidencias. El mundo indígena es así: diversidad y diferencia.. El artículo de apertura pertenece a **Muruchi Poma (Rumi)**, quien nos ofrece una intensa narración y nos hace partícipes de su experiencia migrante desde su *jatha* (ayllu) *Wila Apachita* al centro minero Siglo XX en Bolivia. En esta ocasión, Rumi no relata su posterior migración a Europa. En sus párrafos nos explica todas las vicisitudes que tuvo que afrontar junto a su familia en este proceso de adaptarse a circunstancias siempre adversas. Es un relato vivido y entrañable que nos acerca a la ternura y reciedumbre con la que su familia encaró el destierro interior y “la estrategia de las dos residencias”, una creativa y productiva forma de encarar el desarraigo.

A continuación, conoceremos la sabiduría ancestral de **Yaya U'qllu Cuichi**, llamada con cariño “Yaya”. Ella responde a nuestras preguntas con la sencillez y profundidad que acostumbran quienes han nacido y crecido en medio de nuestras antiguas tradiciones. Considera que, “nosotros los runas seremos siempre lo mismo, nuestra natural habilidad y destreza nos permite convivir en cualquier espacio/tiempo”. Bajo esta premisa explica el modo en que los indígenas se han insertado en las ciudades occidentalizadas.

Conversamos con **Rosa Benicle Pincol Caipillan**, reconocida referente mapuche en la Patagonia. Vive en Comodoro Rivadavia, la ciudad más poblada de la provincia del Chubut, Argentina. Expresa con mucha claridad sus opiniones, todas con el espíritu de la antigua sabiduría. Cuando le preguntamos sobre las migraciones mapuches, nos dice: “Nosotros no migramos a la ciudad; somos del lugar”, opinión que nos abre un espacio muy grande de reflexión sobre la visión de la población ancestral respecto a cómo, debemos afrontar la edificación de comunidades urbanas. La cultura mapuche es muy clara en cuanto a este tema. Lo vemos también en las reflexiones que hace **Moira Millán** en la breve entrevista que nos concedió. Moira es *weichafe* mapuche y un referente de la lucha de su pueblo por su autodeterminación y liberación. Nos dice que los pueblos indígenas en las ciudades, suelen ser deglutidos como folclóricos procesos de consumo turístico y que es necesario el componente territorial para mantener la identidad indígena en las ciudades. Opinión que no es contradictoria con otras recogidas por *Willakuy*, pero que nos induce a reflexionar sobre el componente espacial en los procesos de autodeterminación urbanos que, estamos seguros serán parte del camino de edificación de nuevos referentes sociales compatibles con la estatura humana, no solamente para la población indígena.

Cebaldo Inawinapi de León, del pueblo kuna y colaborador de *Willakuy*, esta vez nos entrega su inicial experiencia de migrante a Ciudad de Panamá y su ingreso posterior a territorio europeo donde reside, y que combina con largas temporadas en su espacio vital. Él es también portador de esa antigua idea de la “estrategia de las dos residencias” a la que se refiere Rumi. Manifiesta también que, el territorio “como lo entendemos los indígenas, más que el espacio físico es algo que tantas veces anda con nosotros, nos acompaña”, pensamiento que nos permite ahondar en nuestra visión del modo en que lo indígena interpreta su realidad urbana.



Sayariy Paucar hace una lectura del himno-canción, *haylli-taki* de José María Arguedas: *Tupac Amaru kamaq taytanchisman. A nuestro padre creador Tupac Amaru*. El contenido de esta edición de *Willakuy* le otorga contexto a esta interpretación que, con razones que señala, nombra a nuestro novelista como *indígena urbano*. En las páginas siguientes insertamos el himno-canción en su versión castellana y quechua. Seguidamente, hallarán la que, casi con certeza, sea la última entrevista concedida por el *hamawt'a* **Carlos Milla Villena**. En una larga charla habla con Jorge Ventocilla, miembro del Comité Directivo, de sus años formativos, de sus primeros pasos en la investigación de la realidad andina y critica la indiferencia de la sociedad a nuestro pasado. Y algo particular: Carlos nos revela el momento en que “conoció al indio” que vivía en él. Vemos al personaje en toda su dimensión humana y su grandeza. Inmediatamente después, **Isabel M. Álvarez (Malki)**, también miembro del Comité Editorial de *Willakuy*, nos ofrece un sentipensado poema con versos libres que enlazan estrechamente con los temas que tratamos en este número.

Oscar Espinosa, profesor universitario, nos concedió un espacio de su tiempo para conversar sobre la realidad indígena en las ciudades, también sobre el estado de las investigaciones académicas en este campo y de su visión del futuro en el amplio espacio social nuestro. Oscar es uno de los pocos estudiosos de estos temas a los que se dedica con interés y acierto.

En seguida **Sayariy Paucar** publica un llamado al pueblo indígena del mundo con el nombre de “Declaración de un indígena” que promueve la reivindicación de los derechos indígenas y subraya la necesidad de la acción política. Después leemos la conversación que sostuvimos con el académico peruano **Fidel Tubino** sobre nuestra compleja realidad social. Claro que el tema de las indigeneidades dominó la conversación. Siempre lúcido el profesor Tubino nos deja una visión crítica de estos dos perúes que no pueden aún hallar un camino de entendimiento.

Desde Ecuador, **Rosendo Yugcha Changoluisa**, del pueblo panzaleo, nos habla de la experiencia de esta comunidad en la ciudad de Quito. Sabemos de la profunda penetración que van logrando los pueblos ancestrales en las ciudades ecuatorianas. Aquí, Rosendo, nos brinda una visión integral de este proceso y de la importante influencia que tiene la cultura ancestral en los medios urbanos ecuatorianos.

Francisco Herrera y Eugenia Rodríguez, estudiosos panameño y española nos brindan una interpretación del proceso migratorio de los indígenas panameños hacia las ciudades. Por estas páginas sabemos del notable incremento de la población ancestral en Ciudad de Panamá, realidad que no se distingue de evoluciones semejantes a lo largo de todo nuestro continente. Concluimos nuestras páginas con un artículo de **Juan Bello Domínguez y Alejandra González García** sobre las migraciones indígenas en México que nos muestra la potencia de este proceso en la edificación de un México distante del país imaginario del que hablaba Guillermo Bonfil Batalla.



El pensamiento indígena tiene la capacidad para integrar a nuestra compleja sociedad en un Proyecto Nacional en el que nadie se sienta excluido porque será conducido por la hegemonía de quienes conocen la diversidad y la fomentan.



“La estrategia de las dos residencias”

Autor : Muruchi Poma (Rumi)

Germán Muruchi Poma, nacido en Ayllu Bombo (hoy Estado Plurinacional de Bolivia) es quechua-aymara. Doctor en Economía Política por la Universidad Carlos Marx de Leipzig, Alemania -donde reside actualmente-, Rumi es practicante y difusor de nuestra cultura milenaria en Europa y, desde 2012, trabaja en bilingüismo con niñas y niños. Uno de sus libros importantes es “Evo Morales de Cocalero a Presidente de Bolivia” (2008).

Su artículo -auto referencial y reflexivo- nos ofrece un claro fresco del derrotero de su primera migración, con tiernos y estremecedores pasajes enmarcados en ilustrativas referencias cosmovisionales que invitan a seguir leyendo...

Al momento de reflexionar sobre el contenido de este artículo bajo, se me vino a la mente mi realidad vivida en dos circunstancias históricas: a) la caminata desde mi *jatha* (*ayllu*) *Wila Apachita* al centro minero de siglo XX en Bolivia; b) mi vuelo del sur de *Abya Yala* (América del Sur) a Europa. En esta parte tocaré sólo la primera migración. Pero antes de empezar ese movimiento de mi vida en este mundo conviene saber qué contiene la palabra migrar o emigrar.

La Real Academia Española, una institución europea, nos sugiere que esa palabra significa abandonar un país por otro, o abandonar la residencia habitual en busca de mejores medios de vida dentro de su propio país. Nosotros, los originarios, encontramos en los diccionarios la palabra quechua *mitmay* para migrar. Los *mitimayes* eran poblaciones trasladadas por los incas de una zona a otra, según la interpretación de algunos historiadores.

La primera constatación que debemos hacer es que, el contenido de esas dos palabras, pertenece al nivel de interpretación dominante de la época, a la opinión institucionalizada del sistema colonial que aún vivimos. Incluso la palabra quechua no se libra de eso, pues es una traducción de la lógica castellana al quechua. Desconozco que *mitmay* se use hoy para migrar como una palabra común en los habitantes originarios de los Andes.

La segunda fijación que debemos hacer es la denotación de las dos palabras en el sentido de relocalización. En los dos idiomas se nota el cambio de lugar, de un país a otro o de una residencia a otra. Tanto la palabra española emigrar como la quechua *mitmay* son verbos que denotan el cambio de espacio, y es en una sola dirección: migramos para no volver. En esa relación de espacio, el tiempo aparece como una variable subyacente y no aparente. Mi historia difiere de esa interpretación.

La caminata de un sistema a otro, de una civilización a otra.

Cuando tenía aproximadamente seis años llegamos al distrito minero de Siglo XX y Catavi que pertenecía a la compañía minera estatal COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia) que queda en el norte del Departamento de Potosí. Hablo en plural porque la caminata la hice junto con mi querido papá, quién en partes me cargó en su espalda pues, desde nuestro *Jatha Wila Apachita* hasta la mina, hay una distancia de cerca de 30 km. Lo plural también tiene que ver con el hecho de que esa caminata tuvieron que hacerlo no sólo otros miembros de mi familia sino también otras familias de mi *jatha*. A nuestra llegada nos ubicamos en una casita estrecha de piedras y barro con calaminas encima. La casucha no era cómoda como las casas de adobes en nuestro

“ La estrategia de las dos residencias es una creativa y productiva forma de encarar el desarraigo.”

ayllu. No era resistente al tremendo frío del altiplano, las piedras y calaminas son pues buenos conductores del frío. En verano y durante el día la casucha era un pequeño horno, por suerte vivíamos a las afueras del centro minero, así que podíamos salir al campo a jugar. Mis padres con mi hermano ya vivían allí a mi llegada. Yo era el cuarto miembro de la familia en ubicarme en ese ambiente estrecho. Mis dos hermanas mayores se quedaron en el *ayllu*, pues alguien tenía que cuidar a nuestras llamas, ovejas, perritos, siembra y otros.

Ya muchos años después me enteré de que mi papá caminaba ese trecho de mi *ayllu* a la mina de lunes a sábados, y lo hacía de ida y vuelta. Diariamente recorría más de 55 km. Tenía que levantarse de madrugada para estar a las seis de la mañana en la bocamina y hacer marcar su tarjeta. Después de ocho horas de trabajo duro en la mina, mi progenitor debía caminar horas para regresar a nuestro *ayllu*. Ya a mis 15 años, conocí lo duro que es el trabajo en la mina. Durante mis vacaciones trabajé en la mina interior. Debía trabajar ocho horas sin ver el sol, expuesto al polvo de la mina, con poca circulación de oxígeno, cargar bolsas de minerales subiendo escaleras, o perforar la roca con la máquina perforadora o martillo. Y todo eso con una botella de agua, sin almuerzo. La hoja de coca fue la salvación para mantener mi fuerza. Me acuerdo que después de llegar a casa debía dormir unas dos horas para recuperar mis energías. Mi papá no tenía ese privilegio, pues a su llegada le esperaban las faenas agrícolas o pecuarias de la familia. Entraba el sol, después de la cena debíamos estar en la cama. Eran raras las noches donde mi papá nos hacía vivir la “papávisión”, pues de televisión ni sabíamos que existía, con los cuentos live de sus viajes p. e. al Salar de Uyuni o al mar Pacífico.

¿Pero por qué tenía que hacer ese trabajo forzado mi progenitor?

¿Mejorar nuestras condiciones de vida? Muy seguro que no. Además de la casucha de piedra arriba descrita, había otras condiciones nada atractivas. Por entonces, estamos hablando de los años 50 del siglo pasado, no había coches personales (¿además, para qué si no había carretera?), ni smartphone. Televisión aún no había en las minas. Había unas dos emisoras, pero no teníamos el dinero para comprar una radio. No sólo eso, para qué íbamos a comprar una pues, al inicio, todo lo transmitían en castellano. Nosotros no lo entendíamos, así que no tenía sentido escuchar ese medio. En casa hablábamos Quechua y Aymara. Nuestro aprovisionamiento de agua era escaso y problemático. Debíamos caminar a los campamentos mineros para recoger agua de las piletas públicas que en invierno estaban congeladas. Y cuando había agua allí estaban los hijos de mineros de habla castellana que no eran nada amigables con nosotros, así que teníamos que estar preparados para medir nuestros puñetes y hacer el pugilato del *tinku*. Es más, el sueldo de mi papá no alcanzaba ni para pagar la luz eléctrica que sí había en las minas, menos para alquilar un cuarto un poco mejor que el nuestro. Por todo lo visto, era comprensible la decisión de mi familia y papá, antes de ubicarse a los márgenes del centro minero, prefirió caminar los tremendos kilómetros por el tiempo de unos dos años.

1. Nuestras casitas de adobe.

El lugar donde nací se llama *Wila Apachita*. En términos originarios es una *jatha*, una especie de sub-*ayllu*, parte del *Ayllu Bombo* que se encuentra hoy en la Provincia Pantaleón Dalence del Departamento de Oruro, del territorio republicano Bolivia fundado en 1825, ahora Estado Plurinacional de Bolivia (2009). En el contexto del Altiplano boliviano, el *Ayllu Bombo* está ubicado en la zona cerca de la Cordillera Oriental, sin ninguna influencia lacustre, más bien es una cuenca (Cuenca Bombo) y el río que pasa por el estrecho de Huanuni y desemboca en el Lago rebalse del Río Desaguadero Titicaca- Poopó.

Como tantas otras familias del *jatha Wila Apachita*, teníamos varias casitas separadas pero unidas por un canchón que era como una especie de patio. Entre una casita y la otra habían espacios que fueron usados para construir otras canchas que servían para el rebaño de las ovejas. Contiguo, pero un poco separado de las casitas había un canchón grande para las llamas hembras. Los machos vivían en forma independiente en la cordillera y eran usados dos veces al año: en el solsticio de verano como sementales para hacerlos cruzar con las hembras y, en invierno, para viajes largos como medio de transporte. Todas las casas estaban construidas de adobe, los cimientos eran de piedras que debían sostener los muros y ser construidas herméticamente para evitar el ingreso de los roedores. Los pisos eran de barro pisado. Nosotros teníamos cuatro cuartos. Los techos eran de paja con varios pisos y



Nosotros los runas seremos siempre lo mismo, nuestra natural habilidad y destreza nos permite convivir en cualquier espacio/tiempo.



Lo escrito en el párrafo anterior supone que la vida en nuestro *ayllu* tenía mejores condiciones que el centro urbano minero. Definitivamente, así es. Describir un *ayllu* llevaría a escribir obras enteras. Para el espacio que tengo aquí y con el fin de lectura ligera del artículo, voy a relatar solamente cuatro aspectos importantes del nuestro en forma resumida: 1.Nuestras casitas, 2.Su base económica, 3.Su organización 4. Nuestros idiomas.

bien sujetados para ser resistentes a los vientos y las lluvias. La construcción de las casitas se hacía en forma de *ayni* (reciprocidad, líneas abajo describiré ese concepto de vida) con las familias del *jatha*. Los cuartos tenía usos diferentes. El más grande servía de almacén para alimentos como también para lana y cueros de llama y oveja. La pequeña se usaba para guardar las herramientas de trabajo, pero también para objetos que estaban en desuso. La casita mediana servía para visitas o para una familia crecida y para guardar ropas y colchones de lana. La cuarta habitación era la cocina.

La cocina era una casita bien especial. Los demás cuartos eran de construcción angular, pero esa casita no. Era redonda y tenía su razón de serlo. Esa característica evitaba que el viento chocara frontalmente, de esa forma el cuarto no se enfriaba rápidamente. En el piso de la cocina había un hornito (la *k'oncha*, en quechua) donde mi mamá y, cuando ella no estaba, mi papá, preparaban nuestros alimentos. En la *k'oncha* se hacía fuego con el excremento de las llamas (*takia*, en quechua) que se parecían a *minipelets*. La llama defeca no en todas partes sino en determinados lugares. Se sabe que los incas usaban la *takia* como fuente de energía apropiada para sus hornitos de fundición. El lector puede imaginarse que esa casita redonda era cómoda en cuanto a la temperatura. Frente al frío que reinaba afuera, el humo que había adentro era soportable. Como tenía dos orificios en las paredes, para la hora de comer, se los abría para ventilar el cuarto. Mi mamá tenía sus quesos de oveja guardados en la parte alta dentro de la cocina. Eran quesos secos y ahumados,

una delicia increíble superable a los *parmigianos* italianos. Cuando la familia no era crecida en miembros, en la cama de la cocina todos cabíamos. Me acuerdo que no necesitábamos muchas tapas pues el cuarto estaba atemperado por la *k'oncha* y el calor humano.

Nuestras casitas de adobe eran super modernas desde el punto de sistemas de civilización. El concepto moderno de la civilización occidental no es moderno porque prestigia todo aquello que destruye el futuro de la humanidad: la vida de este planeta. Nuestros materiales de construcción usados eran de la zona y reciclables. Es más: los mismos existían en una abundancia relativa. La paja brava que no necesita mucha humedad existe en cantidad. La tierra y la paja usadas para hacer los adobes también las hay en el lugar. Las casas de las comunidades son construidas en lugares donde hay

vertientes de agua y ríos. Los miembros del *ayllu* son muy conscientes de la escasez del agua, por lo que su uso para las construcciones es moderado. El agua sirve no sólo para vida humana sino también para los animales. Sin agua no hay vida. Las puertas de las casas eran de madera. Cuando vivía en mi comunidad siempre me preguntaba cómo es que eran planas, pues serrucho o cepillo no los tuvimos. Después me enteré de que las maderas eran cactus cortados en forma de plano y desecados. Las bisagras estaban hechas de cueros de llama. Las maderas de los techos para sujetar las pajas eran traídas de los valles durante el año cuando los comunarios hacían caminatas largas no solo para traer los troncos largos, sino también maíz y otros alimentos que no se producen en el altiplano. Nuestras construcciones eran y son super modernas bajo el principio económico de la autosostenibilidad con los productos de la zona y son reciclables cien por ciento.

2. La base económica de nuestro ayllu.

Para entender la economía de un ayllu es necesario conocer su estructura. El Ayllu Bombo está dividido en *Aransaya*, *Taypi* y *Urinsaya*, Tanto la primera como la última están a su vez subdivididas en los *Jathakuna* o sub-ayllus, *Wila Apachita* es parte de *Aransaya*. En la parte de *Aransaya* se encuentran tres *jathas*: *Wila Apacheta*, *Wilakhollo* y *Alk`amariri*. En la parcialidad *Urinsaya* existen seis comunidades o *jathas* que son *Q`alapaya*, *Jank`o Pukara*, *Jacha Pukara*, *Q`ehuaylluni*, *Pata Huanuni* y *Panty Pata*. En la parcialidad *Taypi*, este término en castellano es el centro o eje, está la *Marka Bombo* o centro urbano de los dos contingentes de sub-ayllus. Allí se realizan las actividades centrales y las fiestas principales del Ayllu Bombo. El ayllu tiene en la práctica 10 *jathas* o sub-ayllus, donde la *Marka Bombo* es un centro especial, pues esa capital no sólo pertenece a todas las familias del Ayllu Bombo sino también ellas tienen el derecho de construir sus casas allí. Por lo que, los grupos de familias, por tanto cada

una de las familias, de todos las *jathas* tienen la posibilidad de dos residencias. Por ejemplo, mi hermana menor tiene ahora una casa en la capital del ayllu, que la hizo construir en estos últimos años. Ya aquí podemos ver que ese hábito difiere mucho del concepto occidental de migración. Los originarios podemos vivir al mismo tiempo en diferentes lugares sin perder nuestra identidad. No somos ciudadanos ni campesinos sino habitantes originarios.

La actividad central de las familias de mi sub-ayllu era la producción y reproducción de los alimentos necesarios para mantener la vida de sus habitantes. Cuando digo habitantes no me refiero sólo a los humanos sino también a los animales. Las familias debían cuidar por el equilibrio de todos los componentes de la vida: agua, tierra y territorio, animales domesticados (llamas y ovejas) y no domesticados (zorros), aves, plantas silvestres y lugares sagrados. Con mi mamá y mi papá a la cabeza, todos debíamos, en la medida de nuestras capacidades, contribuir a la producción de nuestros alimentos: tubérculos, agua, cereales, carne y productos procesados como el chuño, queso, *tayacha* (congelados), cereales tostados y otros.

La vida productiva del ayllu, en este caso de nuestro *jatha*, debía estar garantizada por un sistema de vida bien organizado, donde (a) el sistema de distribución de las tierras y territorio así como (b) el sistema de relación de producción eran centrales.

- a) **Posesión de las tierras y territorios.** En el ayllu y sus *jathas* no existe la propiedad privada de tierra, ni territorio. Sólo hay el sistema de posesión de las mismas. Cada grupo de familia, así por ejemplo el de los *Muruchis*, tiene un territorio delimitado para el pastoreo de sus camélidos y ganado ovino. En cuanto a las tierras de cultivo, *Wila Apachita* tiene un sistema de cerca de cinco *aynocas* (zonas de cultivo) rotativas. La comunidad determina la próxima *aynoca* para cada año. Dentro de cada una

El territorio, como lo entendemos los indígenas, más que el espacio físico es algo que tantas veces anda con nosotros, nos acompaña.

de esas a cada grupo de familia se les distribuye una *sayaña* (parcelas juntas) de tierra cultivable. Así, las cuatro familias de los Muruchis debían tener una *sayaña* distribuidas en varias parcelas. La posesión de las tierras y territorio deben estar bien organizadas para evitar conflictos entre las familias.

b) Ayni, la relación de producción central. *Ayni* es la forma de relacionamiento para todas las actividades productivas y no productivas del *ayllu* y sus *jathas*. Tanto el trabajo agrícola como el pecuario es intensivo, es decir, se necesita mucho trabajo de muchas personas. La mejor forma de afrontar la seguridad alimentaria de los miembros del *ayllu* es el trabajo colectivo recíproco, el *ayni*. Es uno que permite afrontar el desafío de la intensidad del trabajo sobre todo en la preparación de la parcela, la siembra, cosecha y almacenamiento de los tubérculos o cereales. Me acuerdo que mi papá y mi mamá iban cargando su coca donde nuestros vecinos familiares para informarles que su actividad agrícola se ejecutará en tal día. Al mismo tiempo, recibían la información de cuándo deberíamos estar en la faena de los vecinos.



El *ayni* es una forma de relación de carácter recíproco, pero no es sólo individual sino también colectiva. El agradecimiento y el abrazo son parte de esa reciprocidad. Aquí funciona el principio: se activan juntos y se conectan juntos. De niño aprendí que después del desayuno, almuerzo y cena debo agradecer primero a mi mamá y papá, después a mis hermanos y hermanas, como también a otros parientes o no familiares presentes que compartieron con nosotros la celebración de la ingesta de alimentos. Imagínense el tiempo que tardaba si habían allí unas 10 personas, no sólo era el tiempo que yo necesitaba para agradecer a todos con sus nombres y grado de parentesco sino también el tiempo de los otros para el mismo fin. Por entonces, sobre todo cuando ya estaba en el centro minero envenenado ya por el individualismo y egoísmo de la cultura occidental, ese agradecimiento colectivo me parecía molesto, raro y “chistoso” que hasta a mi perrito le quedé agradecido. Hoy los estudiosos de la cultura occidental sobre “felicidad” o “buen vivir”, después de haber estudiado nuestros cocos, han llegado a la grandiosa conclusión de que el agradecimiento y el contacto corporal son las bases para ser felices. Pero claro, para los científicos del occidente importa el agradecimiento individual, por lo que, tardarán otras décadas para hacernos conocer que no sólo la acción individual es importante sino también la social.

Muy a pesar de esas condiciones productivas positivas para los habitantes del *ayllu*, la seguridad alimentaria estaba amenazada por riesgos propios del altiplano. Por un lado, el recurso agua está limitado por la irregularidad de las lluvias. El peligro de sequías es constante. Los comunarios están obligados a tener reservas suficientes para afrontar ese riesgo natural. Un año se puede soportar, pero dos ya es demasiado. Por otro lado tenemos la granizada o helada en periodos de follaje de los tubérculos. Muchas veces las estrategias aplicadas no siempre ayudan. De ahí que los comunarios no pueden dejar actividades como la pecuaria y artesanal. Ésta última se usa para el sistema de trueque en las zonas de los valles. Los comunarios de las alturas tienen lana, sogas, costales y aguayos para cambiarlos por maíz y trigo.

Si bien es cierto que la seguridad alimentaria de mi familia y de nuestro *jatha* se podía mantener bajo los riesgos indicados, no menos cierto es que esas mismas obligaban a mis padres como a otros comunarios a ver las alternativas monetarias que ofrecían las minas. Esa variante pecuniaria, sin embargo, era un complemento a la estrategia de la seguridad alimentaria de nuestro *jatha*. Eso explica por qué mi papá prefirió asumir el sacrificio de caminar kilómetros por día. Más adelante veremos, por qué, muy a pesar de las ventajas que tenía el *ayllu*, mis padres deciden asentarse en las minas.



3. El ayllu, una sociedad familiar e individualizada.

Después de haber conocido de cerca la forma organizativa de mi *ayllu* me quedó más claro el por qué de la decisión de mi padres: en primera instancia, **mantener nuestra residencia permanente** en Wila Apachita y en segunda instancia, **construir una segunda residencia** en la mina manteniendo nuestra residencia principal en la *jatha*. Mi conocimiento detallado del *Ayllu Bombo* iba parejo junto a mi reflexión sobre mi vivencia en otros sistemas de vida.

Vivo actualmente en un sistema capitalista, y en uno de los más avanzados: la República Federal Alemana. He vivido en la República Democrática Alemana, es decir, en un sistema socialista real existente. Y hasta mis 23 años he vivido tanto en un *ayllu* como también en un centro minero que, como proveedor de materias primas, es parte componente del sistema capitalista colonialista. En resumen: conocí en carne propia nuestra organización milenaria, una forma del Tawantinsuyu, el capitalismo colonialista y el socialismo real. Cuando hablo de conocer no sólo me refiero a que viví en esos sistemas, es decir experiencias vividas, sino también los he estudiado al detalle. En este espacio sólo podré hacer algunas conclusiones personales casi tangenciales en cuanto a la comparación de esos tres sistemas experimentados por la humanidad. Por lo dicho, puedo afirmar con mucha certeza dos aspectos: a) El *ayllu* es una sociedad familiar individualizada y milenaria donde los andinos-amazónicos son libres dentro del sistema familiar y del *ayllu*. Sobre todo el capitalismo colonialista es una sociedad de individualismo

“
La decisión de mantener las dos residencias se basa en la necesidad de preservar nuestra identidad y cultura.
 ”

socializada. La socialista no pudo superar el individualismo del sistema capitalista. b) Los andino-amazónicos tenemos una **ayllucracia inclusiva** superior a la democracia excluyente. Esta última fue concebida excluyendo a los esclavos y mujeres, posteriormente en la práctica, generó dictaduras fascistas, guerras mundiales y, últimamente, no evita genocidios ni expulsión de pueblos.

Pero volvamos a la pregunta de por qué mis padres como también los otros miembros de la *jatha* y *ayllu* deciden mantener las dos residencias, ahora, tomando en cuenta el

sistema organizativo de un *ayllu*. En esa sociedad no sólo tuvieron un trato digno de humanos sino también eran tratados con el mayor respeto y honor que se merecían, tanto mi mamá como papá. Una vez alcanzada la edad necesaria, los jóvenes miembros del *ayllu* toman el camino de la paridad casándose, recién se convierten en ciudadanos con derechos y deberes. Algunas veces, la búsqueda de la pareja lo hacen con la ayuda de los padres, quienes en todo caso, no sólo dan el consentimiento necesario sino también velan porque el hijo o la hija tenga una pareja adecuada. El matrimonio joven tiene padrinos quienes cuidan por un trato sin violencias. No hay feminicidio porque la pareja es controlada de cerca por los papás, los padrinos y autoridades del *ayllu*. Cuando la pareja madura con hijos ha alcanzado un cierto estatus social es propuesta

por las autoridades del *jatha* y *ayllu* para que asuman la responsabilidad de dirigirlos. La elección organizada de las autoridades se hace bajo el **principio de rotación anual**. En el *jatha* Wila Apachita hay tres grupos de familias; el de los Muruchi tenía cuatro familias extendidas. En su época, mis padres eran los de más prestigio del grupo, por lo que, fueron nominados como candidatos para ser el *Mallku*, mi papá y *Mama Talla*, mi mamá. Los candidatos fueron aprobados en una asamblea de autoridades en la *Marka* de Bombo, es decir el *Ayllu Bombo*. Tenían responsabilidad pero también eran de mucho prestigio y respeto. Tenían poder pero sólo por un año. En la mina mi papá era un pinche minero, explotado, maltratado y humillado en forma racista. Está claro por qué decidimos seguir viviendo en el *ayllu*.



A pesar de las ventajas que tenía el ayllu, mis padres decidieron construir una segunda residencia en la mina.



4. Entendemos mejor en nuestros idiomas maternos.

Mi papá y mamá después de años de contacto con los habitantes del centro urbano minero apenas podían manejarse con personas monolingües del idioma castellano. Esto explica también la estrategia de las dos residencias arriba descritas. Por suerte, una gran mayoría de la población minera hablaba el Quechua que permitía a mis padres llevar una vida soportable en los centros mineros. Nosotros, los hijos e hijas, tuvimos que apoyarles en sus relaciones con el personal de las pulperías, farmacias, escuelas-colegios y otras instituciones públicas. Hemos debido tardar a lo mucho unos seis meses para entender a los monolingües y hablar como los gringos. Sin embargo, no podíamos estar en las mismas condiciones que los occidentales. Los primeros años en la escuela fueron años de martirio. En casa no había quién nos apoyara para ejercitar la pronunciación, la ortografía y la gramática del castellano. No podíamos comprarnos libros, ni pensar en bibliotecas que no las había. En las iglesias, los curas estaban más ocupados en la catequización que en apoyarnos en el aprendizaje del castellano. Luego entendí que la sociedad occidental nunca

quiso tener ciudadanos formados con capacidad creativa; la intención de los agentes colonialistas en la época republicana era tener mineros brutos sin identidad cultural. Durante la colonia nuestros abuelos y abuelas les eran útiles en tanto y cuanto traían oro y plata. En eso el racismo fue y es un instrumento eficaz para negarnos y mantenernos en la ignorancia. Hablar en Quechua o Aymara era sinónimo de animal, éramos considerados llamas, los tarados occidentales, hasta ahora, utilizan ese argumento. Podrías tener alta estatura y la cara más bonita que esos ignorantes, pero si hablabas en tu idioma estabas perdido. Para no ser delatado preferías no hablar tu idioma.

Al contrario de los deseos de los colonialistas, nuestras condiciones lingüísticas eran las más óptimas. Entre los tres y seis años de niñez manejamos los patrones de la fonética, léxica y gramática del habla de nuestro idioma materno. La ciencia occidental descubrió que cuando una *wawa* (nena o nene) de la edad indicada aprende otro idioma, esos conocimientos se alojan en la misma zona que la lengua materna, en la parte izquierda de nuestro cerebro. Se sabe que en esa etapa, los niños y niñas tienen una “fase sensible” para el aprendizaje de

la gramática del idioma materno (en no pocas familias hemos aprendido dos idiomas -Quechua y Aymara- al mismo tiempo), más después esa sensibilidad se reduce.

Aproximadamente a los cinco o seis años de edad, cuando estamos a punto de despegar y tomar vuelo, hay un quiebre fatal. A esa edad ingresamos a la escuela donde se habla otro idioma. Allí, en vez de sumar otro a nuestra capacidad lingüística materna, nos obligan a negar y olvidar nuestro idioma materno. En vez de elevar nuestra plasticidad neuronal, es decir de establecer nuevas conexiones y fortalecer las ya existentes, somos obligados a detenerlas, a entumecerlas. Nuestras lenguas maternas aprendidas tenemos que congelarlas. Y la situación es peor: te inducen a despreciar tu identidad cultural, que es la energía emocional para tu intelecto, para tu capacidad cognitiva. Pero aquí está el problema estructural de una sociedad colonial, aprendimos el español recién a los seis años negando lo nuestro. Al ingresar a la escuela de habla castellana, los etnolingüistas del colonialismo te hacen sentir que tu idioma materno, aymara, quechua, guaraní y otros son signos de retraso. Es un genocidio a la inteligencia del niño privarle el aprendizaje de su idioma materno. De ahí que en Bolivia y en el *Abya Yala*, donde se impone el aprendizaje del castellano sin fomentar **al mismo tiempo** (ojo y aquí vale la remaración) nuestros idiomas maternos, continua el genocidio colonial. Aprender de wawa un segundo o tercer idioma no es sólo el saber hablar o entender otro idioma, para eso bastaría una inteligencia artificial, sino incrementar su capacidad cognitiva.

Nuestra vida en las ciudades no ha sido objeto de estudio a pesar de su antigüedad, y consideramos que la invisibilidad de los rostros y rastros indígenas es una causa principal de esta ausencia.

Los maestros de las escuelas son etnolingüistas y predicán que, el español, es uno de los idiomas más hablados en el mundo. Nuestros “compañeros” de curso o eran los hijos o hijas de los *k’aras* (en quechua, pelados) o tenían mentalidad “blanca” con cara de indio, a quienes les enseñaron en casa a no meterse con los indios. La pista de despegue estaba llena de obstáculos. El resultado es que pateamos el español, posible que nos plazca, pero nuestra carrera profesional es pateada por los de mente colonial. Es **pésimo nuestro castellano y no hablamos bien nuestros idiomas**.

Muy a pesar de esas dificultades no pocos hemos tomado vuelo sabiendo nuestras pésimas condiciones competitivas frente a los *k’aras* en el manejo del castellano. Pero tenemos una gran ventaja de hablar dos idiomas si es que hemos mantenido la práctica de nuestro idioma materno y cuidado constantemente nuestra identidad cultural. La ciencia está demostrando que, cuando los mayores aprenden otro lengua más, ese aprendizaje también está respaldado por regiones del cerebro en el hemisferio derecho. Es indudable que con el aprendizaje de otro idioma más estamos mejorando nuestras capacidades cognitivas. Hablar dos o más idiomas debiera ser la regla de comportamiento de los originarios (en Europa y otros países lo es), quienes tuvimos la suerte de dominar nuestro idioma materno desde *wawas*, aún tenemos esa ventaja. Lamentablemente no todos estamos en esa situación cómoda. Para los adultos nunca es tarde, para las *wawas* es urgente continuar con el multilingüismo. De ahí la necesidad de desarrollar políticas de dominio de nuestros idiomas maternos y otros más.

La estrategia de las dos residencias.

A pesar de los cuatro puntos aquí indicados, mis padres deciden construir una segunda residencia en el centro minero de Siglo XX. En forma corta enumero aquí los factores que obligaron a mis padres a tomar esa decisión. a) Mi madre, sobre todo, quería que sus hijos e hijas tuvieran formación escolar, en nuestra *jatha* había una escuela sustentada por los comunarios pero no era suficiente. b) Las caminatas diarias de más de 50 km de mi papá no podían continuar. c) No éramos los únicos miembros de nuestro *ayllu* o *jatha* que habíamos construido una segunda residencia. Había una segunda vida comunal en el centro minero. d) Después de la revolución de abril del 1952 y, por las luchas de los mineros, las condiciones socioeconómicas cambiaron para nosotros. Teníamos un cuarto y cocina con luz eléctrica y una pileta pública cercana, por lo cual mis padres no tenían que pagar. e) Mis padres usaron el ingreso monetario como complemento a su estrategia de vida. El dinero es una ilusión de riqueza, pero es una realidad necesaria que permite acceder a bienes y servicios.

Su colaboración es apreciada

Nuestro mundo andino siempre fue una tierra de relatos. Desde Caral hasta el presente, el relato circuló vital en torno a fogatas y fogones, en todos los territorios de nuestra vasta y diversa geografía. Así, la palabra oral, fue pasando de boca a oído y de corazón a corazón; fue vehículo para la transmisión y soporte de la tradición; fue canto y fue rezo; fue silenciada y ardió en las hogueras del exterminio; transmutó en un código impuesto y superó su trauma para arder en un fuego renovado.

En este espacio-tiempo, esa palabra propia recupera la llama de poder y se erige dispuesta y disponible como un estandarte que nos convoca, nos reúne y nos une en el desafío de volver a pasar por el corazón nuestra memoria ancestral.

Desde ese sentipensamiento nació la Revista **Willakuy** –cuyo nombre traducido al castellano quiere decir contar, relatar, informar, anotar–. De esto hace ya casi dos años y 7 números publicados trimestralmente, sin interrupción.

Willakuy es una publicación germinal y fundante, con infinitas posibilidades de expansión en el mundo andino y más allá de sus fronteras; un activador de despertares para vivir y convivir en y con identidad en el Siglo XXI; un homenaje a nuestros antepasados y una semilla de esperanza para los que vienen detrás.

Esta revista es una labor cien por ciento voluntaria. Todos y todas en el comité editorial, los colaboradores en diversos países, articulistas, entrevistados y demás personas, recibimos únicamente la enorme satisfacción que trae lo que se hace con amor.

Pero cada número supone gastos ineludibles a asumir.

Por eso y mientras sea necesario, solicitamos y agradecemos la colaboración de quienes puedan y se sientan motivados a hacerlo.

*¡Añaychaykichis!
¡Les agradecemos!*



Tu colaboración es importante para continuar



PATREON



PayPal

996 314 899

patreon.com/willakuy

paypal.me/willakuy

 **willakuy**

Entrevista a

Yaya U'qllu Cuichi

De la marka a la ciudad global

Entrevistador: Jorge Ventocilla (Willakuy)

A Yaya U'qllu Cuichi, los amigos la llamamos con cariño "Yaya", término que en los pueblos andinos del sur del Perú designa a la abuela o abuelo portador de sabiduría. Ella es Jampikamachiq del Consejo de Sanadores y Sanadoras de la Medicina Originaria y Ancestral del Abya Yala; Chasqui Warmi y parte de la Coordinación de Enlace en el Perú de las Jornadas de Paz y Dignidad; e integrante del Consejo de Abuelos y Abuelas, H'amautas y Mamaq'unas del Tawantinsuyu, Kamachiq Rimaqmarqa - Perú.

Es antropóloga social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tiene un Diplomado en Derecho Ambiental y diversas especializaciones; entre otras, en Métodos y Técnicas de la Investigación Científica, y en Extensión y Capacitación Agropecuaria y Transferencia de Tecnología Agraria. Fue Directora de Planificación de la V Región Agraria de Lima y Directora General del Instituto Indigenista Peruano, como tal, representante por el Perú ante tratados y convenciones en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas. En sus reflexiones, Yaya nos hace conocer su pensamiento y la manera en que concibe una realidad que se va haciendo notoria: ser indígena en la ciudad. .

A manera de Introducción, Yaya U'qllu Cuichi señala: Deseo agradecer a los integrantes de Willakuy, su gentil invitación para compartir algunas inquietudes que permanecen latentes desde la llegada de los invasores de occidente, a los territorios del Awyala; y más precisamente, a lo que fue la sede principal del Tawantinsuyu. Esto nos confirma que los nuevos tiempos se están manifestando. Los abuelos y abuelas ancestros nos decían: “El Décimo Pachacutii será el tiempo de la Luz, nada quedará escondido entre las sombras. Volveremos (Inkarri), entonces, escucharán nuestra palabra; conocerán nuestra ciencia y sabiduría guardada en cientos de ciclos solares. Les tendremos que explicar, porque ellos no alcanzan a saber el conocimiento “escrito” en cada piedra, en cada árbol, en cada lugar sagrado. Ni quipus, ni yupana, ni el sistema de sembrar o de las crianzas. Todo nuestro accionar fue para alcanzar el Allin Qausay (el buen vivir o vivir bien), para todos los seres vivos que habitan Allpamama; tal y conforme se observa arriba, en la Hanan Pacha”.

Muchos niños y jóvenes de las diferentes generaciones que sobrevivimos al genocidio invasor, observamos disciplina en todos los campos, conservando la íntima relación con la Madre Tierra, Allpamama, y con la Madre Cósmica, Pachamama. Porque de sus energías provienen todos los seres vivos. Y, cada quien, según sus habilidades, capacidades y espacio/tiempo en que se encuentre, va desarrollando su vivir siempre al servicio de los seres vivos que lo rodeen. Siendo valor principal la amorosa humildad en todo compartir. Esa ruta señalada en el Naani Yachaq Ñam del Allin Qausay (el sagrado camino del buen vivir), legado de nuestros sabios ancestros que son la huella que seguimos y que continúan las generaciones de estos tiempos y de los tiempos que vendrán.

Porque, para el runa no existe el tiempo como lo concibe occidente. El futuro está detrás del presente y el pasado al frente, siendo el presente el *tinku*, el centro de encuentro. Porque tampoco se concibe un tiempo sin espacio. Así, el runa vive y crece en un territorio determinado y siendo parte de éste espacio será su expresión. Reflejará las aguas, será como el viento, ofrecerá el fuego a través del amor, será suelo a través de sus siembras. Será laborioso, honesto. No olvidará: Wiñay Sullull Sunqu Manapuni Upalliqasqa (ser siempre leal, nunca traidor). Así caminará, y donde esté será siempre el mismo, porque Pachamama y Allpamama son la Madre, donde no existen fronteras.

Solamente cambiarán las formas más no las esencias. Porque todo tiene su QAMAQUEN, que es la interrelación de todo lo creado. La física moderna lo denomina CUANTO. Así ciudad, pueblo, comunidad, centro poblado, etc., es lo mismo para un runa. Un ejemplo de ello, es el hermoso Quinto Suyu, formado en Italia.

H'uq Kullaypaj Mamaquna U'qllu Cuichi
(Un abrazo amoroso de la abuela de sabiduría de los siete colores del arco iris)

Empecemos el diálogo, querida Yaya: ¿Se puede ser indígena urbano? ¿Se deja de ser indígena en las ciudades?

En nuestro entendimiento para resolver estas preguntas, inquietudes que siempre permanecen en los que no son “indígenas”, es preciso conocer a quienes dicen “indígena”. Indígena es una designación impuesta por los que invadieron los territorios del Anáhuac, Abya Yala y Awyala (lo que occidente denomina América del Norte, Centro y Sur, respectivamente). Indígena es un despectivo que se percibe como “indigente” y fue usado, principalmente por los antropólogos en los siglos XIX y XX, para sustituir la designación de “indio”. Aun cuando por esos tiempos hubo mucho debate entre los investigadores y académicos de las ciencias sociales, que dio como resultado dos movimientos occidentales: “Indigenistas” e “indianistas”. Fue prevaleciendo el término indígena, asumido en el Convenio 169 de los Pueblos Indígenas de la OIT, que a su vez acogió la designación del Tratado de Pátzcuaro, el cual dio lugar a la creación del Sistema Indigenista Americano.

Entonces: ¿Somos indígenas? ¿Qué somos? Nosotros los descendientes de los ayllus y marcas de los diferentes Suyu Apu del TawalntiSuyu, somos runas (seres humanos), biológicamente iguales a los seres humanos que habitan en otros territorios. ¿Qué nos hace diferentes? El considerarnos hijos de Pachamama, de Tayta Inti y Mama Quilla. Producto cósmico de Pachamama, nacimos en su seno y volveremos a ella. Cumpliéndose el principio del eterno retorno. Somos fractales cósmicos, todo nuestro ser es una réplica de Pachamama. ¿Pueden ser entendidos estos principios? En este siglo XXI, es medianamente factible gracias a los aportes de los científicos Albert Einstein y Nikola Tesla.

Un runa existe integrado a otros runas, organizado desde su panaqa al ayllu y éste a la Marka y de ella al Suyu. Nosotros los runas somos parte de toda esa gran creación de seres vivos que habitan ésta hermosa Madre Tierra Allpamama. Nuestra convivencia es de hermanamiento, lo que permite establecer “diálogos” con montañas, mares, lagunas, ríos, vientos, plantas, bosques, aves, seres de dos patas, de cuatro patas, seres que habitan en las aguas; en fin, todo lo que tenga vida.



Los runas amamos la vida; siempre miramos arriba y observamos la maravillosa creación estelar. Ahí se muestra la magnificencia del equilibrio, armonía e inigualable belleza de los seres que conforman la Hanan Pacha (el mundo de arriba, el cosmos). Y, por ello, nuestros ancestros en más de 10,000 ciclos solares, fueron generando toda una concepción cósmica de vida, imitando a esa gran familia existente en la Hanan Pacha, hasta llegar a establecer el TawalntiSuyu, del cual somos herederos.

Fuimos y aún somos sujetos de genocidio, al igual que nuestra hermosa Madre Tierra Allpamama. Y nunca aceptamos ni aceptaremos a los seres que dejaron de ser humanos y buscan solo una banal existencia. Depredadores de la Madre Tierra Allpamama y de todo el que se oponga a ser libre de esa ominosa existencia.

En consecuencia, nosotros los runas seremos siempre lo mismo, nuestra natural habilidad y destreza nos permite convivir en cualquier espacio/tiempo.

¿Impacta la migración a las grandes ciudades, como Lima, en la espiritualidad de las familias indígenas?

Actualmente, los medios de comunicación masiva informan sobre las costumbres, ocurrencias y modos de subsistencia, en cualquier lugar de la Madre Tierra. El año 2005 visité una comunidad Aymara alto andina, sobre los 4,000 msnm al sur de Lima; allí hay un centro educativo, cuyos docentes y comunidad implementaron una excelente aula absolutamente equipada con modernas computadoras. Al

requerir hacer uso de una de ellas, solicité permiso. Fue la oportunidad de observar el hacer de los jóvenes y niños que utilizaban las computadoras. Grande fue mi sorpresa al ver que se comunicaban con alumnos o personas de otros países, interactuando con mucha facilidad, informándose de noticias y asuntos propios de sus estudios como escolares. Estos niños y jóvenes no tendrían ningún inconveniente en residir en ciudades grandes, pues las conocían a través de los medios de comunicación masiva.

En otra oportunidad, atravesando, una montaña encontré a una familia, con viviendas bien instaladas y confortables. A más de 4,000 msnm. La actividad principal eran las crianzas de ovinos, alpacas y llamas. Quedé gratamente admirada, porque conocía al jefe de la familia. Un señor que vendía espejos decorados en un mercado de Lima. También se sorprendió de verme por allí. Me contó que iba a Lima en tiempos en que no era necesaria su presencia para manejar las crianzas, que aprovechaba hacer esas ventas de espejos decorados en Lima y así adquirir el dinero necesario para mantener bien a su familia y cuidar mejor a sus animales.

Son innumerables esos encuentros con hermanos que, estando establecidos en lugares apartados, mantienen también residencia temporal en las ciudades. Incluso fuera del país. En una ocasión, observé todo un camino rural afirmado en el cual ya no había espacio para aparcarse vehículos. Era el ingreso a una comunidad ubicada en un hermoso valle interandino, que ofrecía un paisaje de bellas chacras todas sembradas; en algunas el viento suavemente mecía las hojas de los maizales, de las flores de diferentes colores de las papas. Pregunté a qué se debía la presencia de tal cantidad de autos. Me informaron que eran hijos o hijas de la comunidad que residían en el extranjero y regresaban anualmente para la fiesta del aniversario de la comunidad. También profesionales establecidos en las grandes ciudades del Perú. Hijos e hijas que no la olvidan y cada año llevan algún "regalo" importante y necesario para su comunidad y para sus familias.

En otra ocasión visité una hermosa comunidad, ubicada en un valle interandino del norte de Perú. Las autoridades me invitaron para apoyarlos en la elaboración de un diagnóstico ambiental; era necesario precisar los daños causados por una mediana minería a las aguas del río. Para tal efecto me instalaron en la vivienda de una familia. Una bella y confortable casita. La señora, madre de un estudiante de ingeniería en la Universidad Nacional Agraria, de Lima. Me comunicó que estaría en la pequeña casita frente a la suya. La casita estaba asignada a su hijo, quien, en épocas de vacaciones de la universidad, llegaba con sus compañeros de estudios y se quedaban toda la temporada, recorriendo todos los campos agrícolas y disfrutando de la belleza del paisaje, del delicioso aroma de flores existentes en toda la comunidad, del sonido de las aguas del río y del cantar de las aves.

Son incontables las comunidades donde los runas han sabido conservar el legado ancestral. El joven o adulto, al

desplazarse hacia las ciudades para estudiar, trabajar o visitarla, nunca perderá su esencia. Al contrario intentará convivir de la mejor manera en las ciudades, a pesar de que allí respirará aire contaminado, donde los peligros existen incluso al caminar. El runa estando lejos de la familia y su comunidad o pueblo originario y ancestral, tardará buen tiempo para adecuarse a un medio tan agresivo y materialmente frío como el de las ciudades.

En general, los runas vivimos atados a nuestras ayllus y markas: se reside temporalmente fuera de la comunidad y se retorna a ella. La energía vital, que occidente denomina “espíritu”, no cambia.

Se diría que lo expuesto es un ideal, un sueño, una fantasía. Les digo que es una realidad que no se desea ver por diferentes motivos. Nuestros pequeños oasis, donde mantenemos el legado milenario de panaqas y ayllus, son fractales del universo, disfrutados por los runas. Oasis que renacen en las grandes ciudades del mundo con nuestra presencia.

Los invasores y actuales imperios que dominan nuestros territorios, han generado una imagen falsa de nosotros los runas. Han creado a la comunidad, al indio, al indígena: un ser sucio, desaliñado, pobre, ocioso, mentiroso. Una escoria que debe ser desaparecida con la finalidad de justificar un trato humillante y denigrante. Nunca reconocerán el daño moral causado a las generaciones de los runas que se rindieron mezclándose con ellos, dejando de ser runas para convertirse en “ciudadanos criollos” q’aras, asumiendo su deplorable visión de vida, pegados a religiones, al mercantilismo, al egoísmo; para alcanzar metas de un modo de vida material, pasajera. Se desligaron de la Madre Tierra, del Padre Sol, de Pachamama.

En su caso, ¿qué desafíos tuvo que enfrentar?

Provengo de dos ayllus mitmas, uno el ayllu de los Waraia proveniente de Saqsaywaman Q’usqu. Antes de la llegada de los invasores, fueron desplazándose hacia los valles de Rimaqmarqa con la finalidad de intercambiar la sabiduría, ciencia y conocimientos en la línea de los Wari Wiraqucha Inka, quedándose en Guanuy Quilla (Luna Nueva), hoy designado como Lunahuaná. Ubicado en la parte media del río, hoy denominado Cañete, debido a la llegada de los invasores a nuestros territorios.

El otro ayllu, es de la nación de los Poqras, integrante de la Confederación de los Chankas, y provenía de un sector próximo a Wamanqa. Estuvo constituido por científicos sanadores y sanadoras. Al instalarse en ese lugar la Inquisición, fueron apresados por impíos, practicantes de brujería. Al negarse a adoptar la religión cristiana fueron sentenciados a la muerte. A otros por negarse a dejar su runasimi, les cortaron la lengua antes de asesinarlos. La panaqa de mis orígenes fue oportunamente obligada a huir y adoptar el silencio. Permanecer en tranquilidad guardando el legado milenario. Huyeron hacia la costa, cambiaron

de nombre, dejaron el runasimi original y asumieron el castellano. Las posteriores generaciones se dispersaron. Mi panaqa se radicó y laboró en las haciendas de Rimaqmarqa. Nací con la “mancha india”.

Los ayllus de los que provengo guardaron el legado milenario, fue necesario ocultar y sincretizar la sabiduría y ciencia. Adoptaron la religión cristiana, no como dogma sino como protección. Nuestros valores se mantienen, especialmente el principio del hermanamiento.

Quizás mi primer desafío fue cuando cursaba el segundo año de secundaria. Una niña de Puno, que se integraba al colegio, era sujeto de bullying: la diferencia entre ella y las alumnas era muy evidente. Hablaba con dificultad el castellano, sus niveles de conocimiento occidental eran bastante bajos. La profesora de Biología se burlaba de ella, todas las clases la llamaba para hacerle preguntas. Clorinda, así se llamaba, se ubicaba frente a nosotras, las alumnas. Ella, muy avergonzada, no respondía. Lloraba ante las críticas de la profesora. Fue mi gran amiga, casi una hermana, estudiaba con ella en los recreos, conversábamos mucho de su pueblo, de su familia. Compartíamos nuestros fiambres. Fue tal el cariño hacia ella que un día, cuando la profesora la llamó para hacerle preguntas, me levanté y salí al frente diciéndole: “Yo voy a responder por Clorinda, usted no tiene derecho a tratarla mal”. En ese tiempo era muy malo responder a una profesora. Así, ella llamó a la auxiliar para que me lleven castigada a la dirección. Fue el primer castigo de mi vida. Me quedé hasta que llegó mi madre. Fue un hecho terrible en toda mi familia. Increíblemente, con cariño me decían: “Muy bien hecho, qué tal lisura de esa profesora, a ella deberían castigarla”. Mi madre no me dijo nada, mi padre me abrazó. Lo importante, la profesora no volvió a molestar a Clorinda. Pero finalizado el año escolar, se despidió para siempre, ya no retornó. Nunca más la volví a ver. Pero ella, permanece siempre en mi corazón.

Mi primera salida hacia el mundo occidental fue a los 16 años: terminada la secundaria, postulé a la universidad. Al



Les tendremos que explicar porque ellos no alcanzan a saber el conocimiento “escrito” en cada piedra, en cada árbol, en cada lugar sagrado.



principio una prima mayor me llevaba a la universidad. Me enseñaron a caminar por ese mundo. Habiendo ingresado a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el área de Letras. Aún menor de edad con actitudes propias de los runas; fui también motivo de bullying. Experiencias que fueron marcando las grandes diferencias entre la forma de visión de la vida de mi ayllu y la de occidente.

En la universidad el inolvidable sabio Javier Pulgar Vidal, corrigió a los alumnos que estudiábamos el primer año de pre-letras. En el aula fui objeto de burla porque solicitaba me den constancia de permiso -que debía firmar mi padre- a fin de participar en las prácticas de campo. El sabio, alzó tanto la voz que yo misma me asusté. Les dijo, que efectivamente debían otorgarme una solicitud de permiso por ser menor de edad; su atrevida ignorancia debía cambiar y portarse como hermanos mayores, les increpó. Luego de ésta experiencia logré imponerme por mi misma.

Llegué a ser dirigente estudiantil en la universidad. Eso me permitió acercarme a la Confederación Campesina del Perú. Llegaban a mi secretaría dirigentes y líderes de comunidades solicitando apoyo para diferentes gestiones. De este modo, conocí a profundidad la situación de nuestras comunidades, ayllus y panaqas.

Como profesional afronté innumerables desafíos, propios de la defensa de los derechos de las comunidades a la tenencia de sus territorios; para legitimar sus linderos, por el respeto a su autodeterminación, contra el abuso de los hacendados, de las autoridades del gobierno. Riesgos hubo en los tiempos de los enfrentamientos entre Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas. Riesgos en las luchas anti mineras y por el respeto a las fuentes de vida. Riesgos por el conflicto entre Perú y Ecuador en la Cordillera del Cóndor (territorio de los Awajun y Wampis). Riesgos por manifestarme en mi condición, como Directora General del Instituto Indigenista Peruano, en contra del proyecto de genoma humano y la denominada "feria de esterilización de mujeres".

¿Qué desafíos afronté? Entre los principales, ser perseguida por Seguridad del Estado y pasar prisión por 15 días, debido a las luchas magisteriales por mejores condiciones laborales.



La energía vital, que occidente denomina 'espíritu', no cambia.



Tener arrestos por horas en las comisarías, por las luchas en el centro de Lima para que quiten el monumento de Francisco Pizarro. Proceso administrativo y penal que duró aproximadamente cinco años, por oponerme a disposiciones del gobierno de Alberto Fujimori; y por rechazar todo tipo de corrupción.

Como runa, ser rechazada y objeto de burla por usar vestimenta originaria. Como sanadora de la medicina ancestral, en muchas oportunidades me consideran "bruja". Algo tan ridículo y producto de la ignorancia, pues la familia del paciente al que logré sanar del cáncer, pensó que era un "milagro de Dios" y lo nuestro "acto de brujería".

Pienso y actúo diferente a la mayoría. Mi formación deviene de orígenes ancestrales. Soy consciente que habrá controversias, las resuelvo con mucha paciencia y tranquilidad pues lo importante es conocer íntegramente a la sociedad occidental, ya decadente y absurda.

¿Qué formas de espiritualidad indígena se expresan hoy? ¿Cuáles persisten mejor en una ciudad como Lima?

El término espiritualidad es inexistente en nuestro runasimi. En kechua se designa QAMAQUEN, que es la energía vital. El Mallqui H'amauta Carlos Milla Villena, definió muy bien los principios de nuestro accionar:

- "Existe un orden natural de las cosas
- Los fenómenos del Universo están ligados entre ellos, según relaciones necesarias llamadas leyes
- Para nosotros en los Andes, la noción de Espiritualidad se deriva de la noción de fuerzas naturales y no puede existir entre ellas y aquellas el abismo
- Para el andino no existe lo sobrenatural
- Todo es natural y si bien, no podemos explicarlo todo de inmediato, si podemos intuirlo, sentirlo
- Es un esfuerzo por concebir lo inconcebible
- Para entender la omnipresencia que supera la inteligencia
- Pues nuestra forma de ver el Universo no tiene un discurso sino una práctica"

Yatiri Wayra Katari, Carlos Milla Villena. 1968.

Los ayllus en comunidades y ciudades, nunca dejamos de practicar el agradecimiento a Pachamama por todo lo que ella nos otorga. Se mantienen los raymis y ofrendas en las labores agrícolas y crianzas; los sitwa raymis de nuestras



principales festividades solares y lunares realizados en los lugares sagrados (wakas, Apu Wamanis, Mama'ucha, Yacumama).

Es importante el entendimiento de los niveles existentes en la práctica de nuestro legado ancestral. Lo que está públicamente aceptado y escenificado son los actos culturales. Danzas, música y cantos. El arte textil y la cerámica.

Otro aspecto es la legalización del uso de la ayahuasca realizado por el gobierno regional de Ucayali y, que se practica con mucho libertinaje. En todo el territorio del Perú se practica libremente el uso de la ayahuasca y de la wachuma (conocida como San Pedro), de sayri (tabaco), en diferentes preparaciones. Plantas maestras cuyo uso ha derivado en negocio. Igualmente toda la línea denominada chamanería.

¿Hay normas “oficiales” a tener en cuenta al realizar prácticas de espiritualidad?

Para nosotros los runas que hemos logrado fortalecer nuestros ayllus, no existen “normas oficiales”. Simplemente, hoy se informa a las autoridades correspondientes si se va a realizar algún Sitwa Raimi, Ofrenda o Rimanakuy. Hemos sostenido un correcto accionar durante más de 30 ciclos solares, coordinando y concertando con el “oficialismo”. Hay libre visita a los lugares sagrados, para realizar ofrendas a Yacumama, a Pachamama, a los Apus Wamanis, para realizar caminatas con vestimenta propia de nuestros pueblos y

naciones originarias y ancestrales. El respeto por el uso de nuestro runasimi, de nuestros símbolos. Únicamente los ignorantes, que muestran su racismo sin sentido, se burlan o discriminan lo nuestro. Son los Pizarros modernos.

¿Podríamos decir más bien, que estas prácticas enriquecen los valores espirituales urbanos...?

Permítanme compartir un valioso legado, escrito el año 1977 por el H'amauta Virgilio Roel, en el interés de orientar y dar contenido a nuestras inquietudes juveniles, que se expresaban en las protestas en el centro de Lima los 18 de enero de cada año. Hasta la actualidad los gobernantes celebran un supuesto “Aniversario de Lima”. Descendientes de los invasores que ignoran los hechos históricos. La ciudad de Lima, como tal, nunca existió. Lo que encontraron los invasores fueron ayllus y marcas muy bien establecidas en encomiables valles agrícolas, que fueron escenario de viles masacres de nuestros abuelos. Sobre las viviendas y centros astronómicos construyeron la ciudad, imponiendo el modelo urbano europeo. Ellos fundaron y establecieron “La Ciudad de los Reyes”, como capital del Virreinato del Perú. Nunca hubo fundación de Lima. Hasta la actualidad continuamos esa gesta de reivindicar la existencia de nuestros ayllus y marcas del TawaIntiSuyu. Rendir homenaje a los miles que ofrendaron sus vidas rechazando la vil invasión.

Ésta pregunta que se me hace, la abordó hace 47 Ciclos Solares el H'amauta Dr. Virgilio Roel Pineda, quien siempre está presente entre nosotros y vive en nuestros corazones. Él nos explicó lo siguiente:

“Puesto que todos nacemos de la Madre Naturaleza, la humanidad debe ser, en nuestro concepto, una inmensa hermandad, que tome forma concreta en los Ayllus. En esto, igualmente, nos diferenciamos de los occidentales, para quienes el mundo no viene a ser sino un inmenso campo de luchas entre las gentes; en estas luchas se encuentran enzarzados aún los parientes más cercanos.

Los incas visualizaban el mundo como poblado por gentes emparentadas por su origen común en Pachamama. Pero como Pachamama lo es todo, y no podemos estar en contacto con todo el universo, entonces, nuestra fraternidad cósmica se expresa concretamente en los ayllus, vinculados a una localidad y protegidos por alguna prominencia tutelar, sea este un nevado, un cerro o una roca. En torno a su prominencia tutelar se agrupa cada ayllu, en el que todos los niños son cuidados por todos los mayores, que los educan en la práctica de la minka y el ayni, y en el criterio de que una parte importante de los trabajos de cada quien debe estar orientado al bienestar general. Para los incas, los pueblos agrupados en ayllus son iguales. En el seno del Tawantinsuyu hubo pueblos de distintos colores de piel, que iban desde el blanco hasta el cobrizo más intenso; este carácter multirracial del Incario, lo constataron los propios cronistas españoles, que se encontraron con que aquí había pueblos con la piel más blancas que los españoles; pero aquí también, había pueblos con la piel muy oscura.

Este es el fundamento de que el indianismo excluye categóricamente al racismo; nunca jamás ni nuestros antepasados ni nosotros los indios somos ni seremos racistas. En cambio, la historia prueba concluyentemente que el racismo moderno nació en occidente como una expresión del robo, la expoliación y el sojuzgamiento a que sometieron a otros pueblos.

Lo dicho es el fundamento de otro hecho histórico incontestable, consistente en que los pueblos que se integraban al Tawantinsuyu se hacían beneficiarios de la civilización y la inmensa cultura de los incas. En contraposición a este hecho incontestable, los imperios occidentales nunca fueron portadores del progreso ni de la cultura sino de la opresión, la violencia y la sujeción.

Esta diferencia de comportamientos ha hecho que la encallecida mentalidad de occidente no llegue a concebir que el incario haya sido la única nación que efectivamente llevó beneficio a los pueblos que se fueron integrando a su maravillosa constelación. Es claro que esta incapacidad la comprendemos y nos tiene sin cuidado, así como entendemos plenamente la generosidad de los incas con los pueblos que se les iban plegando; y lo entendemos, porque para nosotros los indios, la vida halla su justificación en los servicios que somos capaces de prestar a nuestra comunidad, y a través de ella, a otras comunidades y pueblos". [...]

"Los grandes principios que nos mueven, la suprema aspiración de que el sueño de nuestros mayores se realice, se funda en que:

- **queremos la libertad**, porque nuestro pueblo no se halla libre de la miseria y la pobreza, porque carece de libertad frente a la opresión de los ricos y potentados, frente a los dominios externos e interno y frente al sojuzgamiento cultural, y porque no cuenta con libertad política, ni es libre de la discriminación y el marginamiento.
- **queremos justicia**, porque es ajeno a toda justicia que no haya trabajo para todos, porque no es justo que unos pocos perciban grandes ingresos mientras la gran mayoría percibe muy pocos ingresos o no percibe nada, porque es injusto que hayan zonas y regiones muy prósperas frente a otras muy pobres y abandonadas, y que, mientras nuestra propia cultura es impedida de desarrollarse a plenitud, las formas culturales extrañas nos son impuestas con el empleo de todos los más poderosos medios de difusión existentes; en fin, deseamos que se imponga la justicia en los tratos económico, social, político y cultural, y que se destierre de una vez y para siempre la injusticia generalizada hoy vigente.
- **queremos el florecimiento cultural**, porque las supremas creaciones de nuestro pueblo han sido condenadas al atraso y la postergación, porque la lengua general del Perú sigue marginada y postergada e imposibilitada de desenvolverse,



Los ayllus en comunidades y ciudades, nunca dejamos de practicar el agradecimiento a Pachamama por todo lo que ella nos otorga.



porque las manifestaciones del genio artístico de nuestro pueblo continúan siendo vilipendiadas, porque la ciencia y la tecnología son productos de importación, al paso que nuestros aportes son sistemáticamente impedidos de desarrollarse, y porque la educación ha sido restringida casi exclusivamente al privilegio del aula, con olvido de la educación social sistemática y continua.

- **queremos la grandeza**, que nos permita encontrarnos en las primeras líneas de la fulgurante obra humana universal; no pretendemos la falsa, mentida y abominable grandeza del dominio imperial; deseamos la grandeza auténtica de los pueblos que participan armoniosamente en la fantástica tarea de la creación humana; aspiramos pues, a la grandeza de los iguales". **Hatun Mallqi: Virgilio Roel Pineda.** Cuadernos indios (febrero 1977)

Entonces, llegado a este punto, podré responder a la pregunta sobre si nuestras prácticas enriquecen los valores espirituales urbanos. Las actuales ciudades son la réplica de la concepción occidental. ¿Qué valores espirituales nos trajeron los invasores? ¿Qué observamos desde su llegada? Corrupción, delincuencia, mentira, vicios, soberbia, egoísmo... larga es la lista. Su valor espiritual yace en los dogmas de las religiones, como medio de entorpecer y esclavizar la mente. Si en el aspecto material construyen infraestructuras ajenas y contrarias al ambiente y geomorfología de los espacios, causando infinito malestar y desapego de la Madre Naturaleza, peor aún es respecto a los valores espirituales.

Los gobernantes centralizados en las ciudades y, especialmente, el núcleo establecido en Lima, continúan el accionar de hace 489 años, cuando se instalaron en Rimaqmarka. Siguen siendo genocidas, depredadores de las fuentes de vida, saqueadores, narcotraficantes... Hace 34 años que en el Perú las instituciones de la gobernanza son conducidas por esas pequeñas y oscuras élites.

Es innegable que en el Perú, subsisten dos estructuras diferentes, especialmente en las ciudades.

- Los descendientes de los invasores, criollos y q'aras traidores
- Y, los descendientes de los pueblos y naciones originarias y ancestrales que forjaron el Tawantintisuyu.

Habiendo llegado la vuelta de los tiempos, el Décimo Pachacutii y el Taki Unquy, recién los runas nos estamos expresando. Como bien lo indicaron nuestros Mallquicuna Virgilio Roel Pineda y Carlos Milla Villena, tejiendo la nueva sociedad no hay marcha atrás; ninguna acción de la élite oscura actual lo impedirá. Su "sociedad moderna" está enferma de cáncer terminal. Entre ellos mismos se están destruyendo.

¿Se observa interés entre los jóvenes urbanos, por involucrarse en estas prácticas?

Depende mucho de cómo esté organizada la comunidad, el ayllu, la panaqa. Desde el año 1992, que se inició el Décimo Pachacutii, una poderosa vibración despierta los genes de los runas, donde está depositado el legado milenario; y, en forma natural, la identidad tawantinsuyana va surgiendo. Sí, se observa un incremento de jóvenes en nuestros rimanacuy, sitwa raymicuna, ofrendas, etc.

¿Se podrían articular estos esfuerzos? En todo caso, ¿cree usted que esto sería algo deseado?

Nuestra cosmovisión no admite esos aspectos de las religiones traídas por los invasores. Porque todo es ciencia y tecnología lograda en más de 10,000 ciclos solares, elevado a sabiduría. Todo es factible de ser validado. Han transcurrido un poco más de 400 ciclos solares para que la ciencia actual "moderna" logre conocer la ciencia y tecnología usada por nuestros pueblos originarios y ancestrales. Nuestras organizaciones se forman de manera natural, abiertas a cualquier persona que asuma nuestra cosmovisión y principios. El que está informado y aprecia y siente nuestro hermanamiento y tejido social, encontrará el camino a seguir y se unirá. En eso somos diferentes a las sociedades occidentales, que forman partidos políticos, clubes de diferentes motivos, iglesias y grupos religiosos. Nuestra base social y económica son los ayllus.

Los descendientes de los ayllus y marcas del Tawantintisuyu establecidos en las ciudades nunca hemos dejado de practicar nuestro legado ancestral. En Lima, en las fechas de solsticios y equinoccios, libremente se puede participar de los sitwa raymi, en la Hatun Waka de Pachaqamaq. En la actualidad, en la ciudad de Lima nuestros sitwa raymi se han extendido a otras wakas. Se descentralizaron debido al incremento de participantes. Todo fluye naturalmente, no se introduce nada: el tejido va creciendo de manera energética.





Entrevista

Rosa Pincol

“No migramos a la ciudad; somos del lugar”

Entrevistadora : Isabel M. Álvarez (Willakuy)

Rosa Benicle Pincol Caipillan es una reconocida referente de los pueblos originarios de la Patagonia. Vive en Comodoro Rivadavia –la ciudad más poblada de la provincia del Chubut (Argentina)–. En ese contexto tan ajeno a su identidad, Rosa –que se define como mujer mapuche “urbanizada”– ha consagrado la mayor parte de su vida a rescatar, transmitir y difundir la cultura mapuche-tehuelche y el idioma mapuzungun en distintos ámbitos. Además de su rol de Kimche –persona mapuche con sabiduría– y de su labor sociocultural, es también escritora: su libro “Benicle, ganso de agua” (2022), es su obra más reciente. Nos acercamos a ella para conocer un poco de su vida, de su labor, de su andar...

Fotografía: Alejandra González

Willakuy: Cuéntenos de dónde viene, Rosa...

Nací en una isla de Chile llamada Cailín –en la zona de Quellón–. Tengo una hermana 15 años mayor que yo. Al año me llevaron a Coyhaique porque mi papá estaba muy enfermo, no sabían lo que tenía. Al llegar, mi papá quedó paralítico y ahí nos quedamos. Mi mamá alquiló; tuvo que abandonar sus campos, sus animales, todo... para llevarlo a Coyhaique para que lo vean los médicos. No hubo curación para mi papá: quedó postrado y mi mamá salía a trabajar como doméstica. Recuerdo que mi padre, acostado en una cama, cuidaba de mí que era muy chica. Cuando fui creciendo y ya podía buscar agua o picar leña para el fuego de la cocina empecé a ayudar. Tenía un banquito o un cajón para subirme a la cocina para poder poner el agua o la olla con las verduras que mi papá ya había lavado y picado. Lo ponía en el fuego y, cuando él me decía, lo apagaba. Después, cuando ya no estaba tan caliente la comida, ahí, comíamos los dos. Y cuando cumplí los cinco años y él estaba ya muy mal, me cedió: le dijo a mi mamá: “María, yo quiero que lleves a la Rosa a la Argentina porque ella es de allá y no de este lugar”. Mi mamá le pidió que se lo dijera a la Luisa –mi hermana que ya tenía 20 años y trabajaba–. Y así fue: cuando él falleció, me trajeron a la Argentina. De grande me enteré que había sido por decisión de mi padre que yo tenía que estar en este lugar. Entonces, empecé a buscar mis raíces, acá en la Argentina, pero no estaban acá, están en Chile. Fue cuando aprendí que es lo mismo ser de uno o de otro país: soy mapuche.

**Willakuy: Es decir que ya en edad muy temprana, vivió dos migraciones a la ciudad...**

Nosotros a la ciudad; somos del lugar. Solamente nos trasladamos a otro lado. Lo que hay entonces es un desplazamiento del campo a la ciudad y el impacto siempre es muy fuerte, porque venimos de una vida de contemplación y de permanente contacto con la naturaleza, con el bosque nativo, con las fuentes de agua. Cuando llegamos a la ciudad desconocemos lo que hay y eso sacude nuestro ser, nuestro espíritu. A veces, la familia se desarma porque ya no quieren ser más de lo que son sino que se encandilan, y quieren ser algo superior. Fue cuando aprendí que es lo mismo ser de uno o de otro país: soy mapuche: que hay gente superior pero, en realidad, ellos vinieron a tomar nuestras tierras. Por eso nos empezaron a considerar inferiores; por eso hubo un genocidio; por eso a muchos nuestros padres no nos transmitieron la lengua, para que no sufriéramos discriminación. Yo por ejemplo, la aprendí de grande y la sigo aprendiendo pero todo lo que aprendo lo sigo transmitiendo para que no se pierda.

Willakuy: ¿Una persona originaria puede mantener el vínculo con el territorio viviendo en la ciudad?

Como somos sacados, se nos impide volver, pero el vínculo con el territorio siempre queda. El territorio nunca se abandona porque en el territorio está guardada nuestra placenta y, eso nos une de por vida a ese lugar. Para los pueblos originarios, la placenta es lo que tiene nuestra memoria ancestral.

Nosotros no migramos a la ciudad; somos del lugar. Solamente nos trasladamos a otro lado. Lo que hay entonces es un desplazamiento del campo a la ciudad y el impacto siempre es muy fuerte, porque venimos de una vida de contemplación y de permanente contacto con la naturaleza.



Willakuy: ¿Cuál es el desafío para los pueblos originarios que viven en la ciudad? ¿Podemos decir que son urbanos?

Yo me considero una mapuche “urbanizada” y pienso que, para nosotros, los que vivimos en la ciudad, el gran desafío es poder seguir en contacto con nuestra identidad, recreando nuestra cultura para que, nuestros hijos, nietos y bisnietos sepan lo que son, aunque estemos en el cemento y nos hayan despojado de nuestro territorio ancestral; tenemos que aprender a adaptarnos y seguir con los valores de nuestra cosmovisión. Ese es para mí el desafío.

Willakuy: ¿Qué aportes pueden hacer los pueblos originarios que habitan en estos contextos urbanos para que las ciudades sean más democráticas, más interculturales y más sostenibles?

A veces es difícil contribuir porque uno siente que la sociedad trata de saber de nosotros para apropiarse de nuestra cultura y luego usufructuarla. Eso de que se aprovechen de nosotros pasó y sigue pasando. Pero, en la ciudad, el aporte que podemos hacer es llevar nuestra voz a todos los espacios y a todos los que quieran escucharnos; para que nos conozcan; para que entiendan por qué somos y actuamos de manera diferente; para que comprendan por qué defendemos y cuidamos toda la naturaleza del daño que le siguen haciendo a la tierra, al agua, al aire.

Willakuy: ¿Y usted cómo transitó este camino de tantos años en una ciudad como Comodoro Rivadavia?

Mi interés era salir por las escuelas porque, en el tiempo cuando empecé se decía que los indios no existían y eso había que aclararlo: que no somos indios; que somos pueblos originarios. Entonces empecé con la ayuda de mi hijo; él me ayudó a hacer un proyecto para presentar en las escuelas



...el aporte que podemos hacer es llevar nuestra voz a todos los espacios y a todos los que quieran escucharnos; para que nos conozcan; para que entiendan por qué somos y actuamos de manera diferente .



(porque para todo piden proyecto en esta sociedad). Me iba preguntando qué era lo que yo iba a enseñar y yo le iba diciendo los temas. Cuando el proyecto estuvo listo me fui a cinco escuelas de Comodoro Rivadavia en donde yo sabía que había alumnado de nuestros pueblos, pedí hablar con las directoras y les dije: “esto es lo que yo quisiera enseñar a los chicos” y les entregué el proyecto. Todas me aceptaron. Empecé con los 4° grados porque son los que ven la historia de la provincia y lo que transmito es sobre los pueblos originarios de este territorio. Solamente en una de las escuelas sentí que las autoridades querían desalentarme; siempre me era difícil ahí: me hacían esperar porque no había un aula disponible o me ponían dos grados en un aula, pero yo seguí haciendo el trabajo que tenía que hacer; nunca abandoné. Y mi satisfacción era que a los chicos les gustaba; nunca faltaban y siempre iban contentos a mis clases.

Luego, en el año 2007, cuando las leyes de educación nacional y provincial, implementaron la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y Chubut fue la primera en reconocer la figura de las y los *Kimche* (personas con sabiduría del pueblo mapuche), mi trabajo digamos que se institucionalizó. Entonces, con otras hermanas y hermanos del pueblo mapuche-tehuelche y de los pueblos andinos también, comenzamos a ser parte del sistema educativo. Así, hasta ahora. A veces, mi salud no está bien: tengo problemas bronquiales y de presión. Me dijeron que con un certificado de mi médico puedo faltar y que me pagan igual pero yo eso no lo puedo hacer: a mí la cara no me da para faltar por faltar; tengo que cumplir; es una cuestión de dignidad y un compromiso con mi pueblo y con los alumnos. Además, los sábados trabajo enseñando el *mapuzungun* en el *Pu folil* y siempre estoy atendiendo a los profesores, maestros, y alumnos que vienen a preguntar sobre la cultura mapuche o, a veces, solo vienen para hablar conmigo. Yo les ayudo a buscar su pasado. El primer paso es que conozcan el significado de sus apellidos. Ahí empieza todo...

Willakuy: ¿Qué es el Pu Folil, Rosa?

El *Pu Folil* es como una biblioteca viva. La misma *mapu* del lugar me la fue mostrando cuando caminaba y encontraba flechas, raspadores, raederas, etc.; todas esas piezas de supervivencia que demuestran la presencia de pueblos originarios en esta ciudad. Me di cuenta de que había que difundir y compartir todo eso. Entonces acomodé todas esas piezas líticas en tres paños grandes y eso era lo que yo mostraba en las escuelas para que los alumnos y docentes conocieran, comprendieran y despertaran. Lo acompañaba con la explicación de la vestimenta: yo me iba colocando cada prenda y cada accesorio de plata para que supieran su simbolismo y luego, con mi *kultrung* en mano –que es nuestro instrumento ceremonial– les presentaba el mundo mapuche y toda su cosmovisión. Un día, se acercó una chica y me dijo: “Rosita, en la biblioteca hay espacio, ¿por qué no hace este trabajo ahí y que la gente vaya a la biblioteca?”. Me pareció una buena idea. En la Biblioteca del Barrio San Martín trabajé un total 15 años ad honorem sin saber nada de bibliotecología. Ahí, les daba la merienda a 100 chicos.

Un vaso de chocolate con un pancito. Entonces, ella hizo un proyecto. Así nació *Pu Folil* que, en *mapuzungun*, quiere decir “Nuestras raíces”. Y en ese espacio, tengo una pequeña biblioteca de autores patagónicos y originarios. Y se van sumando otras actividades: ahora, hay una tejedora que enseña nuestro arte milenario del telar.

A fines de los años 90 empecé a viajar a encuentros y a congresos de pueblos originarios, a Buenos Aires, Rosario, Salta, Tucumán, Córdoba, siempre llevando la cultura y la lengua y aprendiendo junto a otros. También, en el año 2000, recibí a los originarios que corren con un bastón para cumplir la Profecía del encuentro del águila y el cóndor.

Willakuy: Se refiere a las Jornadas de Paz y Dignidad, ¿verdad? Cuéntenos sobre eso, Rosa...

Sí. Cada bastón representa el abuelo y, cada comunidad hace su bastón. Porque antes, los abuelos salían a caminar. Y en cada edición, los bastones traen un rezo de sanación: el rezo del niño, de la mujer, de la madre, de la tierra, del agua. Este año, fue el rezo del valor de la palabra. El grupo del norte, empieza en Alaska y desciende hasta Tierra del Fuego. Y el grupo del sur, sube desde Tierra del Fuego hasta Alaska. He recibido a mucha gente de todas partes: en el año 2000 logré hospedar a 180 personas durante dos días.

Willakuy: ¿Y cómo consiguió ubicar a tantas personas? ¿En qué espacio pudo hacerlo?

La gente me conoce mucho aquí. Simplemente, empecé a preguntar a las familias si querían dar hospedaje y la gente se solidarizó. Cuando uno es solidario, esa solidaridad siempre regresa a uno. Así vivo pues como mapuche urbanizada. Ahora, con 72 años, sigo entre los libros y los niños, pero ya dejando paso para los jóvenes, motivándolos a seguir este camino.



A close-up portrait of Moira Millán, a Mapuche woman, looking upwards. She is wearing a blue headscarf with a decorative white and gold border, large silver hoop earrings, and a blue garment with intricate silver embroidery. The background consists of a textured, brown and gold striped pattern.

Entrevista

Moira Millán

¿Indígenas Urbanos?

Entrevistador: Sayariy Paucarr

Moira Millán es una weichafe, guerrera mapuche. Cumple papeles en distintos espacios de las acciones que realiza el movimiento mapuche. Encabeza la recuperación de tierras y lidera el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Dejemos que ella se presente: "...soy mujer, soy Mapuche, vivo en Puelwillimapu, en un país hoy blanqueado con maquillaje europeo llamado Argentina. Toda mi vida la he ofrendado a la lucha por la tierra, la dignidad, y los derechos de mi pueblo, me veo en la pupila de mis hermanas de todos los pueblos originarios que luchan por transmitir la identidad a sus hijos, y la recuperación en el arte de habitar."

Moira es también escritora. Ha publicado: "El tren del olvido" en 2019 y recientemente: "Terricidio: Sabiduría ancestral para un mundo alterNATIVO". Aquí nos brinda un conjunto de reflexiones e ideas, que, seguramente, serán también motivo de debates.

¿Qué motiva o impulsa la migración indígena hacia las ciudades?

Varios factores convergen para este fenómeno social, uno de carácter histórico, es el despojo de los territorios indígenas, esto se genera a través de política de reducción territorial. El segundo motivo es la pauperización de los territorios indígenas, se instala un modelo económico racista y segregacionista que impide a los pueblos indígenas desarrollar en sus territorios una economía plena. Sin apoyatura legal ni estructuras, los pueblos indígenas quedan a merced de un capitalismo voraz. Otro factor es la falta de acceso a la educación en los niveles medio y superior, para garantizar la formación y la profesionalización de las generaciones más jóvenes, muchas familias terminan trasladándose a las ciudades, en busca de derechos que finalmente tampoco consiguen allí.

¿Cómo impacta este desplazamiento en la estructura familiar, en las prácticas culturales y en los vínculos con el territorio de pertenencia?

El impacto es negativo, se produce una transformación cultural en las nuevas generaciones, se pierde el vínculo con la tierra, el territorio y se desdibuja la identidad y por lo tanto se debilita el sentido familiar y comunitario.

¿Qué desafíos deben de enfrentar los migrantes indígenas en espacios urbanos y cómo y en qué espacios urbanos pueden recrear su cultura?

El término migrante, conlleva el refuerzo de la geopolítica de las fronteras, uso la palabra trashumante, recuperando la idea de la Cosmografía ancestral. Los desafíos son muchos y en distintas dimensiones, por ejemplo muchos saberes ancestrales de vital importancia en el territorio se vuelven inútiles en las ciudades, la pérdida idiomática es muy terrible, la falta de empleos laborales de acuerdo a sus usos y costumbres, poniendo en valor sus saberes, los deja en una situación de desempleo crónico o de muy mala remuneración. Si existieran políticas organización demográfica sustentable, seguramente los empleos para los miembros de comunidades indígenas se relacionarían con educación intercultural, cuidado y resguardo de los espacios verdes, promoción y desarrollo cultural ancestral, salud, economías asociativas.

¿Cómo podrían contribuir los indígenas a la construcción de ciudades sostenibles?

Las ciudades que se replanteen en sus políticas de desarrollo económico, cultural, social y sanitario, podrían verse muy beneficiadas con los conocimientos ancestrales y organizativos de los pueblos indígenas, en áreas como mencione antes, salud, educación, recreación, producción, y cuidado de los espacios verdes y administración y cuidado del agua.

¿Existen políticas públicas para indígenas en contextos urbanos?

Desconozco, creo que no hay políticas de envergadura que transformen estructuralmente las ciudades.

¿Qué formas de indigenidades hay en las ciudades? ¿Se puede ser indígena urbano? ¿Se deja de ser indígena en las ciudades?

La existencia de los pueblos indígenas en las ciudades, que afirman su identidad, suelen ser deglutidos como procesos de folklorización y hasta consumo turístico. Sin territorio y su consecuente autodeterminación es muy difícil mantener una identidad plena, se necesita territorio, pero el capitalismo hará lo posible para impedir nuestro derecho al territorio incluso convenciéndonos de que podemos ser indígenas en las ciudades, pero ello es parte del maquillaje neoliberal mentiroso.

¿Es posible formular una propuesta de sociedad desde el espacio indígena nacional? De ser así, desde qué ejes de pensamiento debería surgir?

Es posible formular una propuesta de habitabilidad Plurinacional, en el que todas las naciones indígenas y criollas, puedan acordar el Buen vivir como derecho, que implicaría partir de la lógica de construir un modelo de sociedad que privilegie la reciprocidad entre los pueblos, y amorosidad con la tierra, esto traerá armonía. Todas las ciencias y tecnologías estarán atravesadas por esa lógica, teniendo que repensar el modelo económico, energético, alimentario, etc.





“Mi geografía sentimental no tiene límites”

Autor : Cebaldo Inawinapi de León

Cebaldo Inawinapi de León pertenece al pueblo indígena kuna de Panamá, uno de los siete pueblos originarios del país hermano. Es también antropólogo, historiador, guionista y escritor, pero él se considera por encima de todo poeta, soñador y potenciador de lo kuna. Es investigador del CETRAD (Centro de estudios transdisciplinarios para el desarrollo) de la UTAD (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro), ubicada al norte de Portugal. Hijo de padres educadores, nació y creció rodeado de libros en la comunidad insular de Ustupu, en la Comarca de Kuna Yala, así como también de amigos y familiares. En su infancia la palabra fue fundamental porque a través de ella es que se transmiten las tradiciones y el alma kuna, en especial a través de quienes Cebaldo llama “Poetas Mayores”: líderes, dirigentes y conocedores del alma de su pueblo. Realizó sus estudios superiores en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas URSS, donde obtuvo una licenciatura y una maestría en Historia y Ciencias Sociales. Actualmente divide su mundo entre Portugal y Panamá.

Desde el territorio a la ciudad: primeros viajes

No sé exactamente cuándo habrá sido mi primer viaje a la ciudad de Panamá, pero desde niño en mi familia, parte de los veranos, es decir el periodo de vacaciones escolares, se pasaba en la ciudad. Y este ritual me encantaba. Por el viaje en la avioneta -aquellos “cayucos [botes] voladores”-, en compañía de mamá o papá. Eran maestros e ir a la ciudad también era parte de sus trabajos de formación.

Y en la ciudad, el viaje en tren de Panamá a Colón, en el lado Caribe: ¡que maravilla! Saborear nuevos “platos”; nuevos olores y sabores en mi vida. Comer un emparedado de salchicha con sabor a mostaza. Todo nació: era un parto constante de alegrías y aventuras. Creo que siempre imaginé el ir a la ciudad de Panamá como el viaje a una aldea colorida y alegre. Además, mi papá nos leía muchas historias de otras ciudades y eso como que fue “urbanizando” también nuestra imaginación.

Motivaciones de aquellos años y de hoy, para trasladarse a las ciudades...

Andar de aldea en aldea, o de ciudad a ciudad, de continente a continente... como que fue un ritual de los dulemar [kunas] desde hace mucho. Ya por razones de sobrevivencia en tiempos de la conquista y la colonia, como por ir reconstruyendo nuevos territorios y formando nuevas “casas”.

Y la permanente curiosidad de conocer otros mundos. Por eso en la historia dule [otra denominación para nombrar al pueblo kuna o guna], se habla con mucho cariño (y se canta) de los famosos marineros kunas de los siglos XVIII, XIX y XX. Pero después de la Revolución Tule de 1925 empezó esta migración actual; que en alguna medida diseña con sonidos, colores e ideas, a las ciudades de Panamá.

Primero fue el trabajo en la antigua Zona canalera, que fue una migración controlada, donde pocos se quedaban a vivir largos periodos en esas tierras o en la ciudad capital. Ya desde los años '50, más o menos, cambian las formas, los objetivos de la migración: entre estos, la necesidad de estudiar -sobre todo entre los jóvenes-, y la oportunidad de trabajos más permanentes... Comienzan a ser ya familias enteras las que migran.

¿Se puede ser indígena urbano?

Ser humano, o sea, ser amoroso con el vecino, es de las cosas que aprendí con mi abuelo Federico, aquella vez cuando un pequeño comité familiar decidió que yo estaba en edad de volar y atreverme a vivir en otras aldeas, en otras formas de sentir la Tierra, en la ciudad capital de Panamá. Y agradezco esta forma, porque siento que gané en este vuelo. Me dio más tierra, más alas, más ganas de amar otros sabores y olores.

Y creo que el territorio, como lo entendemos los indígenas, más que un espacio físico es algo que tantas veces anda con nosotros, que nos acompaña.



En Lisboa, con Alice y las hijas de ambos, Inayali y Nadili.

La ciudad: centro de saberes y militancias culturales

En el caso de los kunas, en mi experiencia la ciudad fue una isla mayor... Ahí nos fuimos encontrando habitantes de tantas otras islas: de Nargana, Armila, Usdup, Goedub, de las “Gardies” o de Miria... En lo personal aprendí que mi geografía sentimental no tenía límites, que la extensión de mis sabores era enorme; que las danzas que unos resistentes practicaban en los años '70, '80 en la ciudad capital, eran abrazos. Eran señales, eran gritos.

Y sobre todo, escuchar la lengua en los buses urbanos: y eran ellas, las hermanas, las mujeres que invadían estos espacios con sus lenguas y sus gritos y sus risas... y todo. Fíjate Coqui: ¡me sentía defendido! ¡jellas me cuidaban con el habla! También con sus molas. Y no se rendían: nunca se rindieron. ¡Palabras y telas... defendiéndome!

...y de re-construcción de identidades que parecían fraccionadas

Hablo en el caso guna; otras identidades pueden tener otras historias. En la ciudad las mujeres dules nunca dejaron de hablar la lengua: en la casa, en los barrios, en las escuelas, en los buses. Para mi eran momentos mágicos cuando escuchaba a mujeres kunas en los buses, en aquellos mis tiempos de estudiante de secundaria. Y la gente no kuna, a veces se callaba... ¿Qué lengua hablarán ellas?. Y hoy sus hijos y nietos van invadiendo espacios. Desde el cine, la abogacía; desde la danza y hasta desde la medicina, desde la música hasta el teatro... Con ganas de no solo contar historias de aldeas, sino también de contar lo que sucede en el mundo.

En lo personal aprendí que mi geografía sentimental no tenía límites, que la extensión de mis sabores era enorme; que las danzas que unos resistentes practicaban en los años '70, '80 en la ciudad capital, eran abrazos.

¿Una propuesta de sociedad desde el espacio indígena nacional?

Creo que un asunto central es la relación con la naturaleza. Y partiendo de que los pueblos indígenas no separan naturaleza y sociedad: es una misma cosa, la sociedad como parte de la naturaleza. "Somos una instancia de la Naturaleza". Y para nosotros eso define las relaciones con el ambiente, con las comunidades y con el mundo en general. Las formas como se organizan las comunidades, es algo básico. Las solidaridades, el respeto por las diferencias, es fundamental. Y las formas cómo se entienden el arte y la ciencia, como un momento único, holístico. Como la propia espiritualidad.

No me atrevo a formular ninguna propuesta. Me quedo a sentir y vivir desde mis emociones y fracturas; como sensaciones, creaciones colectivas y comunales, desde los cantos de mis aldeas, cantando y diciendo que el bien común nace desde cómo cuidamos a las aguas y a los árboles, al espacio donde juegan las aves; desde cómo cuidamos las noches donde soñamos y dormimos... para seguir cuidando este lugar que va desde del cuerpo y otros territorios. Solo eso.

Migrar: una constante en la vida de los kuna

Sí, lo de migrar ya como necesidad económica, o por el hecho de conocer otros mundos, ha sido una constante en la vida de los kuna. Pero casi siempre está el regreso, pero mismo que se queden en otras aldeas del mundo, casi nunca se pierden en esos mundos. O sea, la raíz está muy presente. La memoria está activa. Y eso se observa en las historias que cuentan estos viajeros.

Vivir en otro continente, donde nadie habla la lengua de uno...

El amor nos protege, como sea que pensemos o sintamos sobre esta "palabra" amor. En mi caso, Alice, mis hijas y mis nietos son un río siempre, donde mojarme de cosas alegres, sabrosas y amorosas. Estoy en Casa, me siento amado. Y trato de llamar, de comunicarme muchas veces, a amigos y familiares y no perder el habla en la lengua materna. Creo que el escribir crónicas, poemas, ayuda a no perder el hilo que nos une con la Casa Grande. Es una forma de estar presente.

Que vuelen los jóvenes, que naveguen y caminen...

Creo que en las cosas que fui escribiendo cuento lo que siento: que vuelen los jóvenes, que naveguen y caminen... porque nuestra historia ha sido eso: caminar y volar para aprender. La aldea y las otras aldeas. ¿Qué más puedo decir? Más de la mitad de la juventud kuna está fuera del espacio histórico, del territorio ancestral, pero en donde estén hay una gran capacidad de estudiar la historia de las comunidades, de no perder la lengua, de estar unidos a procesos urbanos que vayan cerca de las identidades primarias. Eso es potente y lo vemos en la creación y creatividad del mundo urbano kuna. En el cine, en el teatro, en la música, en las ciencias, en la literatura... Y eso es fabuloso.



Enviando correspondencia a sus padres, hasta su territorio, desde la ciudad rusa de Voronezh. Años '80.



José María Arguedas: indígena urbano

Una lectura del haylli-taki a Tupac Amaru

Autor: Sayariy Paucgar

Nuestro colaborador hace una lectura del himno-canción a Tupac Amaru que no es coincidente con otras apreciaciones del trabajo de José María Arguedas. Considerarlo indígena urbano es ya una transgresión del perfil elaborado por estudiosos y académicos. Señalarlo héroe de la resistencia indígena es otro concepto desusado. El análisis del contenido del himno-canción le otorga sustento a estas afirmaciones.

Arguedas fue un excepcional migrante quechua-chanca que no se aculturó ni se sometió a las imposiciones de la dominación colonizadora. Reivindicó su identidad cultural en numerosas oportunidades. Ningún éxito personal ni su destacada ubicación en el territorio de los dominadores lo apartó de sus orígenes ni pudo separarlo del pueblo que lo formó ni de su propósito de describirlo y revelarlo al mundo de los cercadores. No obstante la clara filiación contenida en sus obras y biografía, el poder y sus administradores lo presentan como el epónimo representante de la *peruanidad mestiza*. Para desagrado de los hacedores de aporías y fabricantes de blanqueamientos espurios, su estirpe indígena es inocultable y aparece nítida y transparente en el *haylli-taki* a Tupac Amaru, obra que es un indiscutible mensaje quechua-chanca.

Se preguntan muchos ¿por qué el propósito de disputar la identidad de José María?, ¿no es él de todos los peruanos desde su ubicación *mestiza*? No, no lo es, porque esa sectaria posición pertenece a un segmento social que ha hecho de la diferencia cultural un estigma y de la diversidad una amenaza social. Ubicado donde lo quieren situar los detentores del poder y sus asistentes, es inaccesible para los pueblos que viven *entropados* con su memoria y mensaje, porque en esa *tribu* cultural a José María se le niegan sus orígenes, se enmudece su idioma materno y se desfigura su rostro quechua-chanca ancestral; se silencia el reclamo de una patria de todas las sangres. En cambio, su tesitura indígena lo pone al alcance de cualquier humano que desee emularlo o dialogar con él en su propia lengua y en el pensamiento que lo vincula a sus actos. Los indígenas sabemos de *noqaykus* y *noqanchis*, conocemos de cómo pensar y hacer reales acuerdos y consensos entre distintos, lejos, muy lejos de la deshumanizante *inclusión social mestiza* a la que también ha sido sometido Arguedas. Nuestra matriz es de respeto al distinto, al diferente; conocemos cómo edificar una patria para todos porque lo hemos hecho por milenios. José María nativo no es *propiedad* de los indígenas que desconocemos otra propiedad distinta a la comunal; Arguedas indígena, es de todos; *mestizo*, es propiedad de los que ingresaron a sangre y fuego a nuestras tierras y fueron después incapaces de construir un hogar donde nadie sea discriminado y excluido.

El himno-canción que comentamos fundamenta nuestro reclamo. Fue escrito pocos años antes de su ausencia física, sus sonidos hacen oír su voz desde las filas del pueblo, al que canta desde la larga época de los primeros *almazamientos* hasta su exitosa marcha final a los territorios sacros que los invasores expropiaron. Canta desde el *oclo* de su pueblo, junto a los “alzados”, como activo militante del proceso de liberación que miles de hombres y mujeres, niños y ancianos, protagonizan a lo largo del *haylli-taki*. En algunos momentos de la gran marcha Arguedas, -sin duda la voz poética-seguramente algo alejado de la muchedumbre conversa con sus referentes sacros: el “Dios Serpiente y Tupac Amaru”, de persona a persona, entregando y exigiendo, en un *ayni* en el que usa su propia voz y también la de su pueblo. Algunas veces su canto es personal, pero luego adquiere representación comunal y su voz entonces es intérprete de varios pueblos;

mientras, la marcha sigue, la multitud avanza en la rugosa geografía nacional.

El intérprete es voz que unifica los sentimientos y objetivos de miles de “alzados” que portan diversos lenguajes y vestimentas. Dialoga con voces múltiples y acompañado de la muchedumbre conversa con sus dos hermanos superiores y está presente cuando los múltiples pueblos concluyen la gesta dominando y haciendo suyas las ciudades antes sometidas

Arguedas recrea las voces de los cantores de antaño, que memorizaban la historia de sus comunidades para contarlas en escenarios íntimos, como también en eventos de milenaria experiencia que congregaban cientos de oyentes y a líderes que escuchaban el despliegue de voces, gestos y mímica que se ha conservado hasta nuestros días y que lo podemos apreciar en el canto *Apu Inka Atawallpaman* del siglo XVI que es simiente del mensaje de José María. Es testigo de la milenaria caminata y del destino final que los lleva a lograr que “la tierra sea de veras nuestra tierra y los pueblos nuestros pueblos”.

En el himno-canción Arguedas aparece en su claro papel de **héroe de la resistencia indígena**, lejos, muy lejos, del inofensivo e inocuo héroe cultural exhibido en medios de prensa y en carteleras estatales y académicas como paladín de una *peruanidad* preñada de racismo, desigualdad y marginación de las mayorías. Muy distante se halla el escritor de las *industrias culturales* que se propagandizan desde hace un tiempo desde el Estado colonizado y sus colaboradores.

Arguedas fue un excepcional migrante quechua-chanca que no se aculturó ni se sometió a las imposiciones de la dominación colonizadora, reivindicó su identidad cultural en numerosas oportunidades.

Él conoce de migraciones y sabe de las difíciles caminatas desde las comunidades hacia las ciudades. Sabemos el inicio de su travesía: “A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño, me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa”. Su obra, en sustancia, trata del permanente reacomodo espacial de poblaciones acosadas por el poder expropiador y que se convirtieron en eternos trashumantes en el territorio siempre sagrado. En sus himnos hallamos más nítida su identidad quechua. Toda su vida conservó la tensión que lo mantuvo dentro de los linderos de su cultura abriendo espacios de comunicación con la cultura dominante.

En el himno-canción *Tupac Amaru kamaq taytanchisman (haylli-taki)* A nuestro padre creador *Tupac Amaru (himno-canción)*, elabora diversos murales de la épica migratoria y del proceso liberador, interpreta esta experiencia con fidelidad. Es un canto que describe con pasión y reciedumbre quechua, la trashumancia de miles de mujeres, hombres, animales, y de la propia naturaleza, que se preparan para avanzar hacia la reconquista de territorios ancestrales, abandonando sus espacios originarios.

El *haylli-taki* es la interpretación más genuina del éxodo que han vivido y viven hermanos indígenas en la actualidad. Lo redacta como caminante de la épica gesta, acompañando a su pueblo, siendo voz personal y también colectiva. Conserva los valores que las culturas ancestrales han desarrollado a través de milenios: persistencia, reciedumbre, comunidad, diálogo con la naturaleza, hermandad sacra con deidades que no se asemejan a cultos religiosos. Observamos la indomable capacidad de los peruanos para enfrentar la adversidad y vencerla. Su lectura nos devela un programa político y un camino de redención para su pueblo venciendo el propósito de silenciar su mensaje de rebeldía e inconformidad que se manifiesta en el objetivo de encasillarlo como inofensivo héroe cultural, amable con todos los segmentos sociales. El poema lo ubica en el lugar que le corresponde: líder contemporáneo de la resistencia y ofensiva indígena.

Arguedas es un intérprete invaluable del proceso migratorio y del ingreso de los indígenas a las ciudades; ha narrado como ninguno esta epopeya. Toda su producción intelectual está ahíta de la trashumante vida indígena. Los niños-personajes de su producción temprana con frecuencia exploran caminos hacia el exilio interior, buscando rutas por donde caminar hacia lugares donde su humanidad sea respetada. En *Yawar fiesta* describe el afán de los pueblos andinos de comunicarse con el exterior; también retrata a las asociaciones de migrantes puquianos, la relación con sus lugares de origen y con las fiestas y organizaciones políticas en la capital. En *Diamantes y pedernales* el joven músico *Mariano* es obligado a abandonar su pueblo y caminar en busca de su destino. En *Los ríos profundos* el adolescente *Ernesto* es un caminante perpetuo en constante búsqueda de un hogar; a *Rendón Willka* lo vemos como trashumante de prolongado recorrido acompañado de personajes que no cesan de movilizarse en el territorio. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es la

épica de los migrantes que ocupan la bahía de Chimbote y la convierten en el primer puerto pesquero del mundo. El himno-canción es también la narración del desarraigo y del rechazo a la aculturación, la ruptura de la alienación de grupos humanos que trasladan su vida colectiva y pugnan por hallar un camino de redención comunitaria en medio de la mugre urbana que genera el capitalismo inhumano.

No hay un lugar ni un tiempo en los versos, el lugar de enunciación es el espacio andino; la voz que habla se comunica con formatos y sentimientos que expresan la continuidad de los milenarios cantos antiguos. Es el himno más logrado de José María por el descubrimiento de la belleza contenida en la epopeya migrante como por el mensaje que contiene. Es la voz de un cantor que entona sus versos desde el pueblo del que proviene. Comunica las vicisitudes de una colectividad que ha sufrido el escarnio de la opresión y la marginación y que después de un largo período de tiempo retoma el camino extraviado. Relata el extenso caminar de varias comunidades que descienden desde los Andes a ocupar ciudades. Lo acompaña el aliento del *Dios Serpiente* y su hijo *Tupac Amaru*. Los versos se hermanan con el himno-canción *Apu Inka Atawallpaman*, de autor desconocido, creado en recuerdo de la muerte del *Inka Atawallpa*. Ambas creaciones se hermanan en el sufrimiento del pueblo y expresan su desaliento. La diferencia surge cuando el himno arguediano supera el recuento de las afrentas y canta la rebelión, el alzamiento de un pueblo que ha superado el miedo y ha decidido tejer la historia con sus manos. Los cantos son parte de la lucha del pueblo por su liberación y provienen de un solo contexto cultural. Después de casi cinco siglos el himno al *Inka* halla su complemento y continuidad. Hace realidad lo que el cantor aquél no estaba en capacidad de formular: el camino de la liberación. El canto de Arguedas lo muestra indígena que dice basta a la opresión y acompaña a su pueblo en el descenso desde las cordilleras nevadas hasta las ciudades, para ocuparlas y transformarlas: hacerlas humanas. Es también el reconocimiento a los indígenas que han poblado nuestras ciudades, las han construido y las están haciendo humanas y que, sin embargo, viven invisibilizados en las urbes.

El himno-canción contiene 5 apartados en prosa y 4 en verso, con la voz poética que se expresa en primera persona y también en plural, como la voz de un pueblo. Se inicia con una dedicatoria a su “madre india Doña Cayetana”, que lo protegió cuando niño habitó una “casa hostil y ajena”. Vemos que el canto está dirigido al *Dios Serpiente* y a su hijo *Tupac Amaru*. En muchos pasajes esta diferenciación se desvanece y los dos personajes se integran en una sola y sacra personalidad.

En el primer apartado en prosa poética *Tupac Amaru* está hecho con la nieve del *apu Salkantay*. Es un ser que puede ver el futuro. El cantor lírico le informa sobre su presencia: “Aquí estoy, fortalecido con tu sangre, no muerto, gritando todavía”. En breve espacio asume ser colectivo, integrante de una comunidad: “Estoy gritando, soy tu pueblo”. *Tupac Amaru* no es solo el humano dirigente de una rebelión, sino

Su obra, en sustancia, trata del permanente reacomodo espacial de poblaciones acosadas por el poder expropiador y que se convirtieron en eternos trashumantes en el territorio siempre sagrado.

una deidad que responde a una larga historia social -tal como se lee en la narración recopilada en quechua en el siglo XVI que Arguedas tradujo y que fuera publicada con el nombre *Dioses y Hombres de Huarochiri*-. Es lo que explica que un ser pueda ser otro al mismo tiempo, con una textura hecha de la propia naturaleza. Es un Dios que puede ver el porvenir como lo hace “el cristalino de todas las águilas”. El cantor dice hallarse fortalecido con la sangre del *Dios serpiente* “no muerto, gritando todavía” y, a continuación, hace su voz colectiva y le dice al *Dios Serpiente*: “soy tu pueblo” y le menciona que tiene un alma nueva, nuevas lágrimas, por él. Le recuerda que, desde el tiempo de su lucha contra “el sanguinario español, desde el tiempo en que “le escupiste a la cara”, en su corazón de pueblo se “apagó la paz y la resignación” Ahora solo le queda el fuego, “odio de serpiente contra los demonios, nuestros amos”.

El primer apartado en verso promueve un cambio de tono en el mensaje y su propósito se hace visible en el último verso: “¿En dónde estás desde que te mataron por nosotros?”. A esta pregunta llega después de señalar que la naturaleza hace notar la ausencia del humano *Tupac Amaru* y provoca que, junto al río que canta llore la calandria, dé vueltas el viento, vibre la paja de la estepa y el río sagrado brame y la nieve gotee y brille. Son expresiones en apariencia contradictorias si no se leen con la sabiduría antigua. La naturaleza, como la vida misma se expresa y comunica sus sentimientos. Es también el tono del poema Apu Inka Atawallpaman, que hemos comentado y mostramos como ejemplo:

*Las nubes del cielo han dejado
Ennegreciéndose;
La madre Luna, transida, con el rostro enfermo,
Empequeñece.
Y todo y todos se esconden, desaparecen,
Padeciendo. La tierra se niega a sepultar
a su Señor,
Como si se avergonzara del cadáver
De quien la amó,
Como si temiera a su adalid
Devorar.*

El segundo apartado en prosa es menos extenso que el primero. Le pide al *Dios Serpiente* al que llama “Padre nuestro” escuchar atentamente “la voz de nuestros ríos”, a los “temibles árboles de la gran selva” el canto del mar. En ellos, en esos fermentos de la naturaleza se encuentran los latidos de vida de un pueblo. “¡Estamos vivos todavía; todavía somos! dice el cantor. Y recalca: del movimiento que proviene de esos ríos y las piedras, “de la danza de árboles y montañas, de su movimiento, bebemos sangre poderosa, cada vez más fuerte. Y termina el apartado diciendo: “¡Nos estamos levantando, por tu casa, recordando tu nombre y tu muerte!”. No es un diálogo de subordinación religiosa, no, es sacro, se trata, usando una categoría religiosa occidental, de una hierofanía, con una diferencia: que en el poema se trata de una manifestación de lo sagrado en una realidad sacra. Es también una epifanía que no requiere revelación porque lo sagrado no se revela desde un espacio desconocido, lo sacro existe ante nuestros ojos, vive en todo espacio y tiempo. El *Dios Serpiente* no está oculto, viaja con el pueblo que la voz poética representa. El que ha dejado de existir es el hombre *Tupac Amaru*, pero no su espíritu que ha devenido en presencia perpetua.

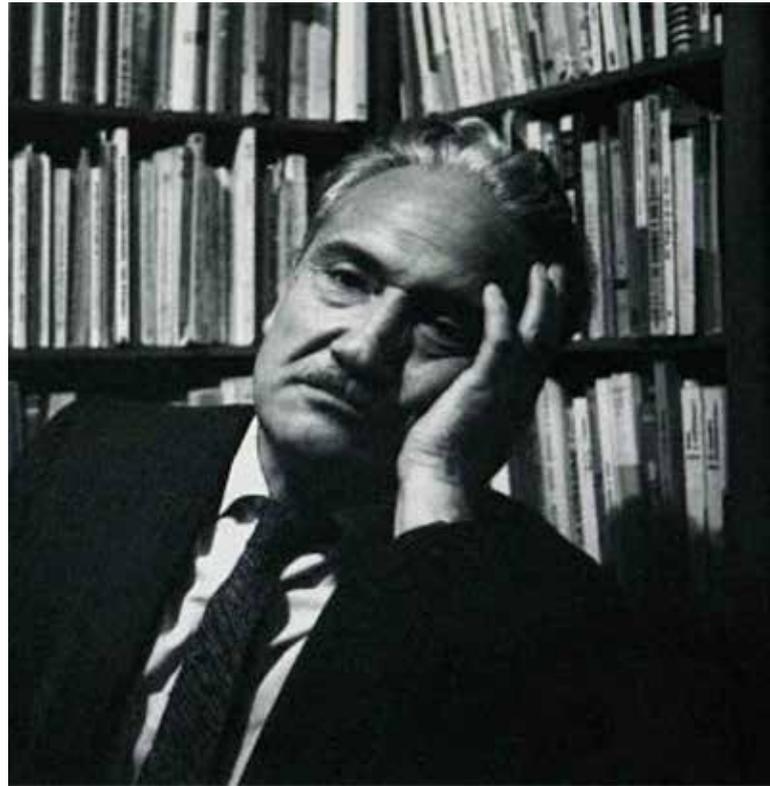
El segundo momento en verso es para mostrar el sufrimiento del pueblo, que es mayor aún que aquél vivido en tiempos de la rebelión tupamarista. “Bajo la sombra de algún árbol, todavía el hombre, Serpiente Dios, más herido que en tu tiempo; perseguido como filis de piojos”. El poeta cantor habla aquí con el *Dios Serpiente* pero también con *Tupac Amaru* y lo hace con voz personal. “¡Escucha la vibración de mi cuerpo!”, le dice, también oye la “vibración de mi cuerpo, escucha el frío de mi sangre, su temblor helado”. No podemos dejar de reconocer la voz personal de José María, es él el que ha vivido con filis de piojos en el cuerpo, y ha sentido el frío de su sangre. En las líneas finales ratifica su dolor personal, su aldea nativa cuando describe el canto de la paloma abandonada, nunca amada, sobre el árbol de lambras. Culmina el apartado diciendo: “¡Somos aún, vivimos”, transformando su alegato personal en colectivo, comunal, masivo!

Prosigue con el tercer apartado en prosa poética para abordar el espacio de la afirmación, del reconocimiento de una voluntad política en el pueblo que él canta e interpreta. Reconoce que hay rabia que hierve en las venas y que “Hemos de alzarnos ya, padre, hermano nuestro, mi Dios

serpiente” Han dejado de tener miedo al “rayo de pólvora de los señores, a las balas y la metralla, ya no le tememos tanto”. Y continúa afirmando “Somos todavía”. Señala que se lanzarán sobre la tierra “hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra tierra y nuestros pueblos nuestros pueblos”. Es una epopeya que se concretará voceando el nombre del *Dios Serpiente*. Hay un giro, como vemos, en el mensaje, no es ya solamente el reconocimiento de la postración de su pueblo, es la voluntad de restablecer el equilibrio cósmico perdido, expropiado por los dueños de la metralla, de la pólvora. Es la promesa de avanzar hacia territorios que alguna vez les pertenecieron y que ahora reclaman como propios. Lo harán “Voceando tu nombre, como los ríos crecientes y el fuego que devora la paja madura, como las multitudes infinitas de las hormigas selváticas”. No podemos dejar de leer en estas líneas el avance de los pueblos del interior hacia los centros urbanos poblados de injusticias, creados sobre territorios expropiados y que “de veras” es tierra nuestra.

El tercer apartado en verso retoma el reclamo, la denuncia. Y lo dirige al *Dios Serpiente*. Pero lo hace mientras el pueblo camina, avanza hacia su destino; es una muchedumbre que no deja de caminar mientras “las balas están matando, las ametralladoras están reventando las venas, los sables están cortando carne humana” en una acción asesina que carece de territorio. Y no solamente se refiere a un momento contemporáneo de nuestra historia, sino que describe caballos con herrajes, con pesados cascos que revientan cabezas y estómagos. La acción depredadora se ejecuta en “las llanuras frías, en los caldeados valles de la costa, sobre la gran yerba, entre los desiertos”. Es un pasaje que está vinculado al pasado. Retomará el presente en líneas siguientes.

El canto de Arguedas lo muestra indígena que dice basta a la opresión y acompaña a su pueblo en el descenso desde las cordilleras nevadas hasta las ciudades, para ocuparlas y transformarlas: hacerlas humanas.



El cuarto apartado en prosa poética es el más extenso. La intención del cantor es llegar aquí con la preparación de los apartados anteriores que dispone al oyente a entender mejor lo que aquí desarrolla. El diálogo es con el *Dios Serpiente* que no es un ser cuya presencia se intuye, sino que se halla cercano al cantor, no es una conversación con alguien lejano, el cantor habla con él cara a cara. Le dice “óyeme: ahora el corazón de los señores es más espantoso, más sucio, inspira más odio”. Le explica que “los señores” han corrompido a sus propios hermanos, han logrado voltearles el corazón y se han convertido en verdugos de su propio pueblo. Nada arredra al pueblo, “¡Y sin embargo, hay una gran luz en nuestras vidas! ¡Estamos brillando! Hemos bajado a las ciudades de los señores” El cantor se expresa desde ese territorio ocupado, al que han llegado “como las interminables filas de hormigas de la gran selva. Aquí estamos, contigo, jefe amado, inolvidable, eterno Amaru”. Es una conversación que descubre una forma distinta del ser múltiple que Túpac, Dios serpiente y es amaru, señor de los territorios del *uku pacha*.

Sigue señalando todas las dificultades que ha vivido su pueblo. Expropiación de tierras, ovejitas que pasan hambre, vacas que agonizan lamiendo la poca sal de la tierra. Le dice al *Dios Serpiente* que en su tiempo “éramos dueños, comuneros”. Ahora como “perro que huye de la muerte corremos hacia los valles calientes”. Explica que se han extendido en miles de pueblos y en aves despavoridas. Desde territorios que los “falsos *wirachochas* nos quitaron, hemos huido y nos hemos extendido por las cuatro regiones del mundo” Hay quienes han permanecido “arriba, en

sus querencias”, pero también tiemblan de ira, piensan, contemplan. Pero ya no temen a la muerte porque sus vidas son frías “duelen más que la muerte”. Le pide que escuche *Serpiente Dios* que la cárcel, el azote, el sufrimiento inacabable, la muerte, los ha fortalecido. Como al mismo *Tupac Amaru*. Estima que la realidad de injusticias y sufrimiento hará que el hombre “revuelva el mundo, que lo sacuda”. Lo menciona ya desde un lugar de llegada, Lima, “el inmenso pueblo, cabeza de los falsos *wiracochas*” Está en la “Pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi sangre, cantando, edificué una casa”. Todo su pasado, toda su geografía está dentro de esa vivienda, la hace florecer, la rodea, palpitan dentro de ella. El cantor ve “un picaflor dorado juega en el aire, sobre el techo”

“Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo” dice el cantor. Lo han ocupado con toda la cultura que portan, con alegría y regocijo, con himnos antiguos y nuevos. Lo están envolviendo. Tienen el propósito de redimir a los falsos *wiracochas*, “lavar algo de las culpas sedimentadas en esta cabeza corrompida de los falsos *wiracochas*, con lágrimas, amor o fuego. ¡Con lo que sea!”. Es claro el propósito de generar cambios en la mentalidad del opresor, el poeta no plantea la extinción o la desaparición de los falsos *wiracochas* sino su liberación de su papel de opresores. Termina el apartado con un alegato de gran contenido político y humano:

“Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de los dioses montañas donde la pestilencia del mal no llega jamás. Así es, así mismo ha de ser, padre mío, así mismo ha de ser, en tu nombre, que cae sobre la vida como una cascada de agua eterna que salta y alumbra todo el espíritu y el camino”.

El párrafo es resumen de un programa político que promueve la diversidad cultural, pero no descuida la identidad personal. El propósito es redimir, corregir, integrar, convertir nuestro territorio en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones del mundo. Es el *país de todas las sangres* que fluye de su prosa y de sus versos. El país de trabajo, de limpieza moral y donde el mal no llegue jamás.

El último apartado en verso extiende el diálogo con el *Dios Serpiente*. Le dice que esté tranquilo, el cantor está bien, “¡alzándome!” Es un alzamiento con canciones y bailes. Se trata de las danzas y canciones que el *Dios* también las hace suyas. Está ya asentado en la ciudad que ha dominado y aprende “la lengua de Castilla, entiendo la rueda y la máquina”. Tu nombre crece con nosotros, le menciona. Los antiguos dominadores, “hijos de *wiracochas* te hablan y te escuchan. El “guerrero maestro” les ha enseñado. Sabe que

en otros pueblos los “hombres azotados, los que sufrían, son ahora águilas, cóndores de inmenso y libre vuelo”. Le reitera que esté tranquilo, “llegaremos más lejos que cuanto tú quisiste y soñaste”. El amor que prodiguen será “más de lo que tú amaste, con amor de paloma encantada, de calandria”. También “odiaremos más que cuanto tú odiaste”. El mensaje de redención llegará a los confines de la tierra. Accederán al helado lago que duerme, al negro precipicio, a la mosca azulada que ve y anuncia la muerte, a la luna, las estrellas y la tierra, al corazón del hombre, a todo ser viviente y no viviente.

“Amaru, padre mío”, le dice, “la santa muerte vendrá sola, ya no lanzada con hondas trenzadas ni estallada por el rayo de pólvora. El mundo será el hombre, el hombre el mundo, todo a tu medida”. Se cumple un período del tiempo cíclico nuestro, el nuevo comienzo del bien estar que se perdió bajo el atropello de la pólvora y los herrajes de los caballos invasores. Un mundo con opresores redimidos, reintegrados, en comunión con la naturaleza, con todo “ser viviente y no viviente”.

El último apartado en prosa es breve y concluye pidiendo al “*Serpiente Dios*” que baje a la tierra y le infunda su aliento, que ponga sus manos “sobre la tela imperceptible que cubre el corazón”. Le pide: “Dame tu fuerza, padre amado”.

La lectura del himno-canción es recorrer la historia del Perú en breve interpretación. Ejecuta un resumen intenso de la gran marcha nacional que estamos seguros cumplirá la promesa que contiene, luchar hasta que “*la tierra sea de veras nuestra tierra y los pueblos nuestros pueblos*”.

La lectura del himno-canción es recorrer la historia del Perú en breve interpretación, donde se expresa la voz de un pueblo que no ha dejado de alzar su reclamo por la tierra y la identidad.

A nuestro padre creador Túpac Amaru (himno-canción)

José María Arguedas

*A Doña Cayetana, mi madre india, que me protegió con sus lágrimas y su ternura, cuando yo era niño huérfano alojado en una casa hostil y ajena.
A los comuneros de los cuatro ayllus de Puquio en quienes sentí por vez primera, la fuerza y la esperanza.*

Tupac Amaru, hijo del Dios Serpiente; hecho con la nieve del Salqantay; tu sombra llega al profundo corazón como la sombra del dios montaña, sin cesar y sin límites.

Tus ojos de serpiente dios que brillaban como el cristalino de todas las águilas, pudieron ver el porvenir, pudieron ver lejos. Aquí estoy, fortalecido por tu sangre, no muerto, gritando todavía.

Estoy gritando, soy tu pueblo; tú hiciste de nuevo mi alma; mis lágrimas las hiciste de nuevo; mi herida ordenaste que no se cerrara, que doliera cada vez más. Desde el día en que tú hablaste, desde el tiempo en que luchaste con el acerado y sanguinario español, desde el instante en que le escupiste a la cara; desde cuando tu hirviente sangre se derramó sobre la hirviente tierra, en mi corazón se apagó la paz y la resignación. No hay sino fuego, no hay sino odio de serpiente contra los demonios, nuestros amos.

*Está cantando el río,
está llorando la calandria,
está dando vueltas el viento;
día y noche la paja de la estepa vibra;
nuestro río sagrado está bramando;
en las crestas de nuestros Wamanis montañas,
en su dientes, la nieve gotea y brilla.
¿En dónde estás desde que te mataron por nosotros?*

Padre nuestro, escucha atentamente la voz de nuestros ríos; escucha a los temibles árboles de la gran selva; el canto endemoniado, blanquísimo del mar; escúchalos, padre mío, Serpiente Dios. ¡Estamos vivos; todavía somos! Del movimiento de los ríos y las piedras, de la danza de árboles y montañas, de su movimiento, bebemos sangre poderosa, cada vez más fuerte. ¡Nos estamos levantando, por tu casa, recordando tu nombre y tu muerte!

*En los pueblos, con su corazón pequeñito, están llorando los niños.
 En las punas, sin ropa, sin sombrero, sin abrigo, casi ciegos, los hombres están llorando, más tristes, más tristemente que los niños.
 Bajo la sombra de algún árbol, todavía llora el hombre, Serpiente Dios, más herido que en tu tiempo; perseguido, como filas de piojos.
 ¡Escucha la vibración de mi cuerpo!
 Escucha el frío de mi sangre, su temblor helado.
 Escucha sobre el árbol de lambras el canto de la paloma abandonada, nunca amada; el llanto dulce de los no caudalosos ríos, de los manantiales que suavemente brotan al mundo.
 ¡Somos aún, vivimos!*

De tu inmensa herida, de tu dolor que nadie habría podido cerrar, se levanta para nosotros la rabia que hervía en tus venas. Hemos de alzarnos ya, padre, hermano nuestro, mi Dios Serpiente. Ya no le tenemos miedo al rayo de pólvora de los señores, a las balas y la metralla, ya no le tememos tanto. ¡Somos todavía! Voceando tu nombre, como los ríos crecientes y el fuego que devora la paja madura, como las multitudes infinitas de las hormigas selváticas, hemos de lanzarnos, hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra tierra y nuestros pueblos nuestros pueblos.

Escucha, padre mío, mi Dios Serpiente, escucha: las balas están matando, las ametralladoras están reventando las venas, los sables de hierro están cortando carne humana; los caballos, son sus herrajes, con sus locos y pesados cascos, mi cabeza, mi estómago están reventando, aquí y en todas partes; sobre el lomo helado de las colinas de Cerro de Pasco, en las llanuras frías, en los caldeados valles de la costa, sobre la gran yerba viva, entre los desiertos.

Padrecito mío, Dios Serpiente, tu rostro era como el gran cielo, óyeme: ahora el corazón de los señores es más espantoso, más sucio, inspira más odio. Han corrompido a nuestros propios hermanos, les han volteado el corazón y, con ellos, armados de armas que el propio demonio de los demonios no podría inventar y fabricar, nos matan. ¡Y sin embargo, hay una gran luz en nuestras vidas! ¡Estamos brillando! Hemos bajados a las ciudades de los señores. Desde allí te hablo. Hemos bajado como las interminables filas de hormigas de la gran selva. Aquí estamos, contigo, jefe amado, inolvidable, eterno Amaru.

Nos arrebataron nuestras tierras. Nuestras ovejitas se alimentan con las hojas secas que el viento arrastra, que ni el viento quiere; nuestra única vaca lame agonizando la poca sal de la tierra. Serpiente Dios, padre nuestro: en tu tiempo éramos aún dueños, comuneros. Ahora, como perro que huye de la muerte, corremos hacia los valles calientes. Nos hemos extendido en miles de pueblos, aves despavoridas. Escucha, padre mío: desde las quebradas lejanas, desde las pampas frías quemantes que los falsos wiraqochas nos quitaron, hemos huido y nos hemos extendido por las cuatro regiones del mundo. Hay quienes se aferran a sus tierras amenazadas y pequeñas. Ellos se han quedado arriba, en sus querencias y, como nosotros, tiemblan de ira, piensan, contemplan. Ya no tememos a la muerte. Nuestras vidas son más frías, duelen más que la muerte. Escucha, Serpiente Dios: el azote, la cárcel, el sufrimiento inacabable, la muerte, nos han fortalecido, como a ti, hermano mayor, como a tu cuerpo y tu espíritu. ¿Hasta donde nos ha de empujar esta nueva vida? La fuerza que la muerte fermenta y cría en el hombre ¿no puede hacer que el hombre revuelva el mundo, que lo sacuda?

Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de los falsos wiraqochas. En la Pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi sangre, cantando, edificué una casa. El río de mi pueblo, su sombra, su gran cruz de madera, las yerbas y arbustos que florecen, rodeándolo, están, están palpitando dentro de esa casa; un picaflor dorado juega en el aire, sobre el techo.

Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo. Hemos de lavar algo las culpas por siglos sedimentadas en esta cabeza corrompida de los falsos wiraqochas con lágrimas, amor o fuego. ¡Con lo que sea! Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de los dioses montañas donde la pestilencia del mal no llega jamás. Así es, así mismo ha de ser, padre mío, así mismo ha de ser, en tu nombre, que cae sobre la vida como una cascada de agua eterna que salta y alumbra todo el espíritu y el camino.

Tranquilo espera,
tranquilo oye,
tranquilo contempla este mundo.
Estoy bien ¡alzándome!

Canto;
Bailo la misma danza que danzabas
mismo canto entono.
Aprendo ya la lengua de Castilla,
entiendo la rueda y la máquina;
con nosotros crece tu nombre;
hijos de wiraqochas te hablan y te escuchan
como el guerrero maestro, fuego puro que enardece, iluminando.
Viene la aurora.

Me cuentan que en otros pueblos
los hombre azotados, los que sufrían, son ahora águilas, cóndores de
inmenso y libre vuelo.

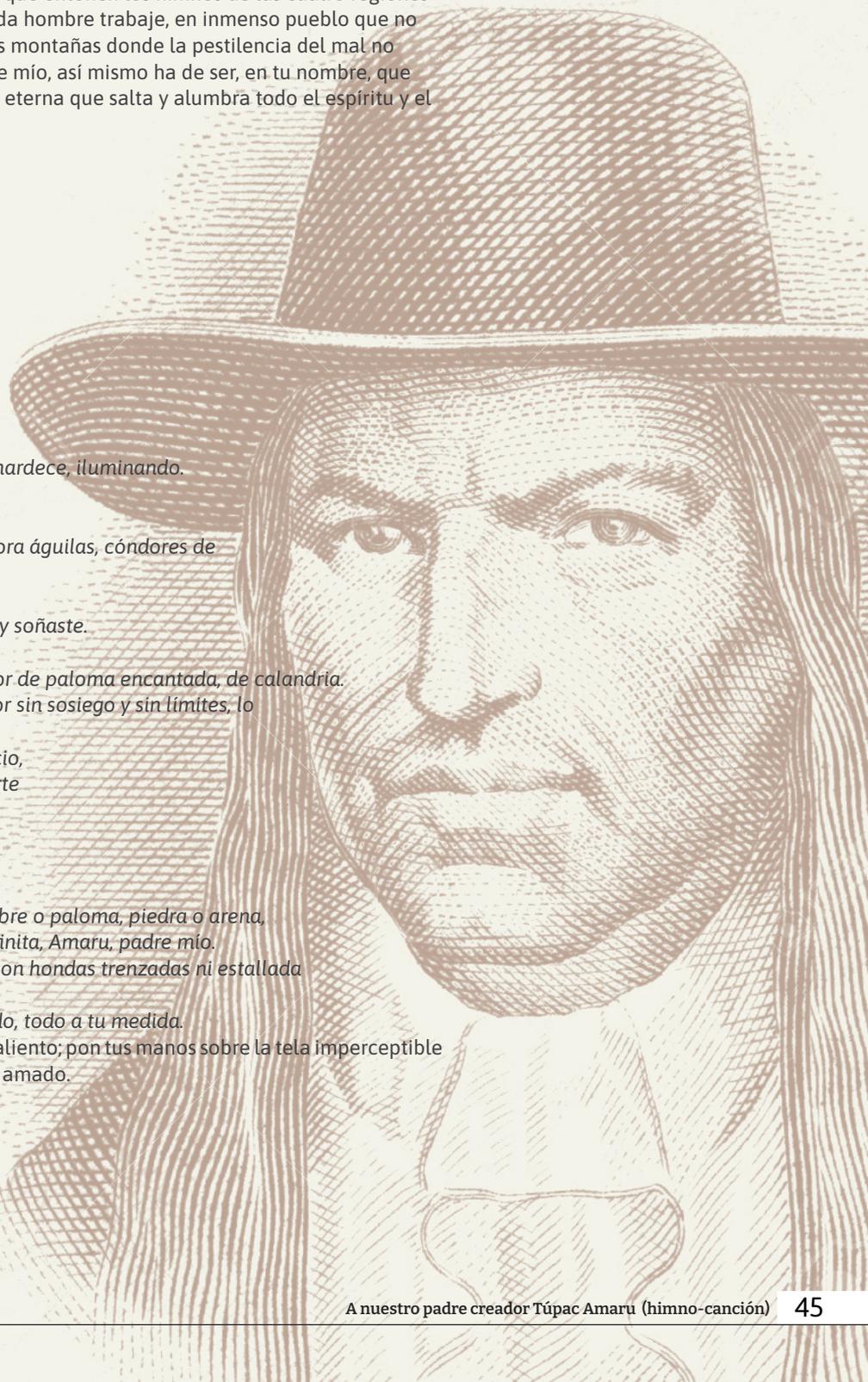
Tranquilo espera.
Llegaremos más lejos que cuanto tú quisiste y soñaste.
Odiaremos más que cuanto tú odiaste;
amaremos más de lo que tú amaste, con amor de paloma encantada, de calandria.
Tranquilo espera, con ese odio y con ese amor sin sosiego y sin límites, lo
que tú no pudiste lo haremos nosotros.

Al helado lago que duerme, al negro precipicio,
a la mosca azulada que ve y anuncia la muerte
a la luna, las estrellas y la tierra,
el suave y poderoso corazón del hombre;
a todo ser viviente y no viviente,
que está en el mundo,

en el que alienta o no alienta la sangre, hombre o paloma, piedra o arena,
haremos que se regocijen, que tengan luz infinita, Amaru, padre mío.
La santa muerte vendrá sola, ya no lanzada con hondas trenzadas ni estallada
por el rayo de pólvora.

El mundo será el hombre, el hombre el mundo, todo a tu medida.

Baja a la tierra, Serpiente Dios, infúndeme tu aliento; pon tus manos sobre la tela imperceptible
que cubre el corazón. Dame tu fuerza, padre amado.



Tupac Amaru kamaq taytanchisman (haylli-taki)

*Lucanas india, mamay Doña Caytanaman. Auqa wasipi,
Wakcha warmalla kasiaqtiy, pay, urpi sonqonwan, khuyay
Weqenwan uywallawarqa. Tawantin Puquio ayllukunaq
Allin qarinkunaman. Paykunapin qawarqani warma sonqoywan
Comunerupa kallpanta, imay mana ruway atisqanta.*

Tupac Amaru, Amaruq churin, Apu Salqantaypa ritinmanta ruwasqa llantuykin, Apu suyu sombran hina sonqo ruruykupi mastarikun, may pachakama.

Qanqa karuta, amaru ñawikiwan, wamancha kanchariynininwan, qawarqanki. Kaypin kasiani, yawarniykiwan kallpachasqa, mana, wañusqa, qaparisa.

Qaparisianin, llaqtaykin kani, runayki; qanpa mosoqmanta ruwasqaykin nunay, Weqey, mana tanisqa kiriy. Qan rimasqaykimanta, yawar mikuqjierro Españolwan maqanakusqaykimantan, uyanta toqasqaykimantan, yawarniki Timpuq allpapi timpusqanmantan manaña sonqoypi qasilla kanñachu. Rupyllañan kan, amaru cheqniyllañan kan, supay weraqochakunapaq, sonqoypi.

*Mayun takisian,
Tuyan waqasian,
Wayran muyusian,
Ichun, tuta punchay sukasian.
Wamanikunaq, apukunaq kirunpi, riti sutusian, llipipisian.
Hatun mayunchijmi qaparisian.
¡Maypitaq kani ñoqayku rayku wañusqaykimanta!*

Taytay: mayukanata uyariykuy, sutilla; hatun yunkapipas manchay sachakunata uyariykuy; la mar qochapa supay, yuraq takinta, waqayninta uyariykuy, papay, Amaruy. ¡Kausasianikun! Chay rumi, sacha unu, mayu kuyusqanmantan; mayu muyurisqanmantan, wayra tududwanmantan, astawan hatunta, astawan yawar kallpata hapisiayku. ¡Hatarisianikun, qan rayku, apu sutyiki, apu wañuyniyki rayku!

*Llaqtakunapi, wawakuna, imay mana sonqonchanwan waqasianku.
Puñakunapi, mana pachayoq, mana loqoyoq, mana ima qoñiqniyok, ñausa,
Wakcha runakuna waqasianku, khuyayta; astawan wawa weqenmantapas khuyayta.
Sacha llantunpi tiyaykuspa runakuna waqanraqmi, Amaruy;
Qan pacha kausasqaykimantapas astawan kirisqa; qatisqa, usa hina qatisqa.*

¡Uyariykuy sonqoyta, tanlinyasqanta!
 Uyariykuy yawarniypa chiriyinta, katatasqanta;
 Uyariykuy lambras sachapi mana piyniyog urpipa llakisqanta;
 taksalla mayupa, llampu timpuq puquiupa takisqanta.
 ¡Kachkaniraqmi!

Chay hatunkaray kiriykimanta, mana pipas taniy atiq ñakarisyaykimanta hatarin ñoqaykupaq, sirkaykipi timpuq rabia. Hatarisaqkuñan, papay, wayqechay, Amaruy. Manañan manchanikuchu millay weraqochakunapa pólvora illapanta, balanta, metrallantapas; manañan anchata manchanikuchu. ¡Kachkaniraqkun! Sutiykita qaparispa, lloqllariq mayu hina, puriq nina hina, mana usiaq sisi hina, lloqllasaqku, noqanchispa llapan allpanchista hapinaykukama; llaqtanchispas llaqtanchispuni kanankama.

Uyariy, papy, Amaruy, uyariykuy:
 balan sipisian,
 metrallan yawarta toqyachisian,
 jierro cochillun runaq aychanta kuchuchkan,
 cawallum, irrajinwan, upa, llasaq chakinwan umayta, wiksaykuta ñitisian,
 kaypipas maypipas:
 chiri wasa Cerro de Pasco orqokunapi,
 riti pampa allpaykipi,
 rupaq, chin niq yunka, qomer kanchariy yunkakunapi.

Taytachay, Amaruy, cielo uyayog wayqey, kunan kita weraqochakunapa sonqonqa astawan qanran, astawan millay, astawan cheqninan. Kikin wayqentchiq runakuña sonqonta tikraruspa, paykunawan, saqramantapas astawan saqra armakunawan sipiwanku. ¡Kachkaniwaqkun, chaypas, kachkaniwaqkun, kancharisparaq! Llaqtakunaman, kitaweraqocha llaqtakunaman uraykamuniku mana usiaq sisi hina. Chaypiñan kasianiku; chaypiñan kasianki ñoqaykuwan kuyay apu, mana qonqana, wiñay Amaruy.

Manañan allpaykuna, chakraykuna kanñachu. Uijachaykupas qopallatañan mikun, wayrapa mana munasqan qopata; allpallatañan, as kachichayog mana kachiyog allpallatañan wakachayku wañu waluyta llaqwan. Amaruy, qan pacha timpuykipi cumun allpayku karqaraqmi. Kunanqa, wañuyamanta alqo ayqeq hina, llaqtakunamanta yunkakunaman ayqesianiku; mastarayasianiku runapa llaqtakunapi, mancharisqa challchaku hina.

Uyariy Hatun Tayta, karu qeswakunamanta, kita weraqochakuna, pampa, chiri qoñeq allpaykuna qechuwasqankunamanta, ayqespa, mastarinakuniku lliu tawantin suyupi. Qepaq wakcha, pisi allpachayog runakunapas, ñoqaykuna hinan rabiasianku, qawarisianku tukuy imaymanata. ¿Ima raykutaq manchakuymanku, kunan? Wañuyamanta astawan chiri, astawan nanaqmi vidayku, qan hina, hatun wayqey. ¿Maykamataq kay mosoq kallpayku tanqawanqaku? Kikin wañuyamanta kallpa hatariq-qa pachata kuyuchinmanmi, tikranmanmi, mosoqyachinmanmi.

Lima hatuchachaq llaqta, kita weraqochakunapa uma llaptapin kasiani; Comas aqo pampani weqeywan, kallpaywan, yawarniywan, takispa, wasicha ruwakusqaypi. Llaqtay mayu, llaqtay sombra, llaqtay tika waytas, llaqtay hatun cruzsi, chay wasi ukupi sonqosian; qori qentis llipipisian techo wayrachampi, pukllaspa.

Kay weraqochakunaq uma llaqtanta, ñoqayku, as asllamanta tikrasianiku; sonkoykuwan sonqosianiku, samiykuwan samisianiku; ñakaríq sonqo runa samínqa ancha cieluyoqmi. Qepa ñeqen takinku yuyasqaykuwan, mosoq takiykuwanpas, kay llaqtata, qoncho huchamanta, maykamaraq huchanmanta, qespichisaqku, weqewan, khuyaywan, ninawan. ¡lmawanpas! Amaña auqa kananpaq. Waranga waranqa kasiayku, huñusqa, llaqtan llaqtan huñusqa. Mat' isiyku kay runa cheqniq llaqtata, cawallupa akanta hina millakuwaqninchis llaqtata. ¡Qespichisaqkun! Runa llaqtan kanqa, tawantin suyu hatun takiq, manchay kusi, allin llankaq, mana cheqniq ¡chuya! Apu ritin hina mana asnaq huchyoq. Chaynan, chaynapunin kanqa. Amaruy, qan rayku; sutykimanta chuyay paqcha chayamuq, mana samaspa llipipiq paqcha rayku; ñan kanchariq, runaq yuyaynin wiñaypaq kanchariq paqcha.

Qasilla suyay
 qasilla uyariy
 qasilla qawaykamuy kay pachata.
 allinraqmi kasiani ¡suyasianin!
 Takisiaykun,
 tususiaykun,
 takiyniykiwanraq, tusuyniykiwanraq.
 Castellanutapas, waranqa ruedayoq kaqtapas, kuyuchisianiñan;
 sutikin ñoqaykuwan kуска wiñan, kallpachakun;
 wayna weraqochakunapas uyarisunkiñan, reqsisunkiñan;
 hatun amauta raura kanchariq hinata
 Ñas pacha achikyay, runaq pachawaray kancharisianña,
 ñas huk karu karu llaqtakunapipas
 muchuq runakuna wamaniña kanku, hatun pawaq kunturña.
 Qasilla suyay.
 Mosqosqaykimantapas astawan kurataraq chayasaqku,
 cheqnisqaykimantapas astawan fierutaraq cheqnisqaqku,
 kuyasqaykimantapas astawan, urpi urpi, tuya tuyaraq kuyasiayku.

Qasilla suyay, chay imay mana kuyaywan, chay imay mana cheqniywan
 qan mana atisqaykita noqayju atisaqku.
 Chiri puñuq qochata, yana qaqata,
 wañuy qawaq chirinkata,
 runa llanpu sonqonta tukuy teqsi muyuntinpi, kausayniyoq mana kausayniyoq kaqta,
 kay pachapi; yawarniyuq urpita, runata, mana yawarniyuq, aqo, qaqata,
 qochochisaqku, kancharichisaqku, maykamaraq, papay Amaru.

Santa Muerte sapallanña hamunqa, mana warakawan chanqaspa,
 mana runaq polvora illapanpi toqyaspa.
 Pachan runa kanqa, runañataq pacha,
 qan sayay.

Uraykamuy Amaruy, samayniykita urpuchiway; sonqoypa llikanpi makikita churaykuy; kallpachaway.

A portrait of Carlos Milla Villena, an elderly man with white hair and a mustache, looking slightly to the right. The background is a colorful, abstract pattern of lines and shapes in shades of blue, green, and red.

Entrevista inédita a Carlos Milla Villena

“Todo ya está tejido”

Entrevistador: Jorge Ventocilla

Describir a Carlos Milla exige precisiones en varios espacios. Es arquitecto, escritor, intérprete de nuestra historia antigua, organizador y también inspirador de innumerables peruanos que han seguido sus obras para entender el Perú antiguo y entenderse a sí mismos. No obstante la variedad de aspectos que desarrolló a lo largo de su existencia, su obra fue la de un visionario y conductor: un irpiri, yachaqui, yatiri, shiripiari y hamawt'a. Él firmaba como Wayra Katari. Carlos ha alcanzado un sitial inigualable en la memoria de los peruanos, ganado con su límpida conducta al servicio del país y de su pueblo. Pueblo heredero de la responsabilidad de conducir la región andina con los valores que nos fueron expropiados, los cuales, más pronto que tarde, recuperaremos.

Es autor de **“Génesis de la cultura andina”** libro pionero que puso en cuestión todas las interpretaciones que se tenían del antiguo Perú. Podemos decir que puso de pie lo que estaba de cabeza. También publicó **Ayni**, libro complemento del anterior. Lamentamos decir que nuestro país no ha reconocido aún la relevancia de este orientador.

En octubre del 2012 Jorge Ventocilla, quien es hoy parte del equipo editorial en Willakuy, con apoyo de Rodrigo Zalles en todos los detalles de la filmación, realizó una video-entrevista a Carlos Milla en su vivienda de la ciudad de Lima. El día anterior, Carlos había presentado - por primera vez - uno de sus libros en el Colegio de Arquitectos, de Lima. La idea de esta video-entrevista había nacido de una conversación entre Jorge y Verónica Moreno, del Ayllu Solcor, de San Pedro de Atacama. Ambos consideraban que contar con un material así que reuniese detalles de la vida y del sentir de Carlos, sería un aporte valioso para estudiantes, educadores y padres de familia, tanto de la escuela Kusi Kawsay, de Pisac, Cusco, como aquellos de la escuela Noya Roa, proyecto que en ese entonces se gestaba en la comunidad Shipiba de Nuevo Ceilán, en Pucallpa. Quizá esta haya sido la última entrevista realizada a Carlos, quien falleció años después, el 2017. Si bien copias del video se compartieron a algunas personas vinculadas a ambas escuelas, nunca antes se había publicado su contenido ni hecho de libre acceso el video. A través de **Willakuy** se ofrecen hoy ambas versiones. Precisamos que la versión escrita que aquí se comparte, ha sido resumida y editada del original.



Todo ya está tejido, el problema es que no acabamos de entender que no estamos viendo al futuro: siempre hemos estado yendo al pasado.



“Tú sabes cómo hablo yo y no cambio”

Iniciemos nuestra conversación, Carlos...

Uno no habla tanto con lo que significa la palabra, sino, me parece, con la vibración de la voz, de la mente, del espíritu... Entonces, si eso es claro y sincero; sea chiquito o grandote [el interlocutor]; sea ciudadano o sea comunero, lo va a entender. Entonces, adónde voy, yo hablo igual. No cambio. Yo he dado conferencias con los curas, con los masones y siempre he hablado igual, con el mismo tono de voz, con la misma convicción, pensando y sintiendo lo mismo.

¿En qué colegio estudiaste?

Terminé de estudiar en La Salle porque mi abuela -...teníamos una economía muy, muy difícil-, como todos, tenía la idea de que terminando el colegio con compañeros de pocos recursos, uno no podría estar cubierto por las amistades. Bueno, después supe que por eso ella había vendido su casita que tenía en Moquegua y me metió a La Salle. Los tres últimos años los hice en La Salle.

Todo ya está tejido, el problema es que no acabamos de entender que no estamos viendo al futuro: siempre hemos estado yendo al pasado. Nos han metido pues, nos han hecho carne viva de conceptos. Todo el mundo cree y dice “qué rápido pasa el tiempo”. El tiempo no pasa, nosotros somos los que pasamos alrededor del tiempo. Para nacer, vamos hacia el futuro. Pero una vez que nacemos, vamos alrededor del tiempo, en dirección al pasado. Por una simple razón: porque el pasado es lo único que conocemos. El presente, no lo podemos comenzar porque es un instante permanente, un umbral. Cuando decimos “pre...”, ya ha pasado. Entonces, lo que estamos viendo, manejando, conociendo -que además nos sirve de referencia si hicimos las cosas bien, o no hicimos nada-, es el pasado.

Hace años, el hijo de un amigo al cual conozco desde el colegio, Lucho Alonso, estaba estudiando en el San Agustín. La mamá vino un día y me dijo: “quiero que le des una conferencia a los chicos que están en quinto de primaria”. “Estás loca” -le dije. “¿Quieres que los curas me linchen? Tú sabes cómo hablo yo y no cambio; y no cambio de tema, no me acomodo. Te gusta, te gustó; te ofendes, te ofendió. A lo más, no lo digo muy claro, como ayer... [en el Colegio de Arquitectos] Unas veces, lo digo con todas sus letras, otras así no más.

[De este recuerdo pasamos a hablar de su conferencia en el Colegio de Arquitectos; luego continuaríamos con esta anécdota]

Bueno, ayer estábamos en una institución que es mi institución: el Colegio de Arquitectos. El decano, una persona magnífica con quien somos muy amigos, fue quien me pidió que presentara ahí mi libro y, cuando le dije que nunca había hecho una presentación en esa institución, se sorprendió. “Es increíble que un libro que ya se ha presentado en tantos países, que está premiado en un montón de sitios, no se haya presentado en tu sitio, en tu Colegio...”. Eso es lo interesante del Perú. Acá suceden cosas que solamente suceden en el Perú. Bueno, insistió y así y todo vieras los peros que pusieron. No él sino toda la burocracia...

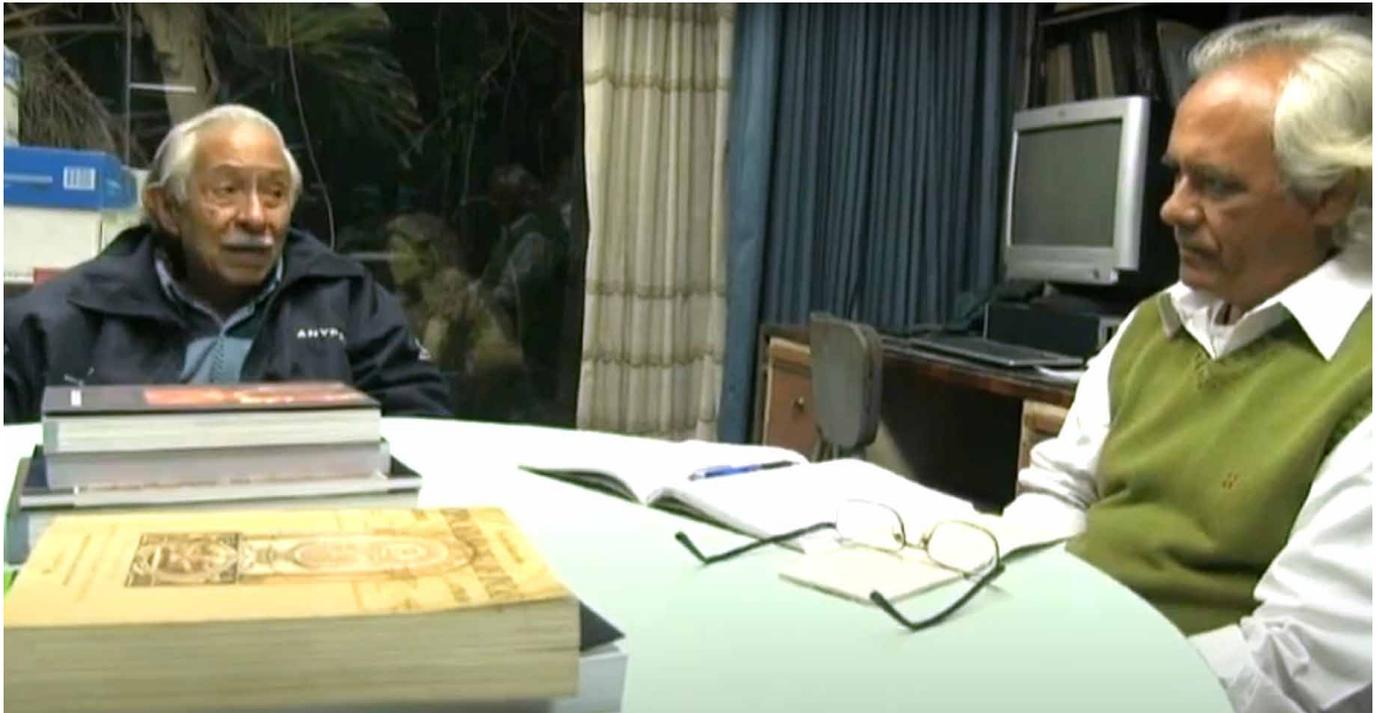
Yo pensaba ayer Carlos, qué oportunidad para los catedráticos de arquitectura, para traer a sus estudiantes... aunque no estén de acuerdo contigo, pero que lleven a sus estudiantes...

Entre científicos de verdad tú aceptas todas las propuestas, no las tapas. Ya que el que comienza a tapar, ése es el que escribe científico con “s”... Pero bueno, igual, los abuelos buscan sus caminos.

Entonces, terminé de contarte [la presentación en el San Agustín]. La mamá del chico me dijo: “no, no te preocupes: la pelea con los curas la hago yo. Tú, hablas como siempre hablas”. Bueno, esos colegios pues, son impresionantes. Habían seis quintos de primaria. El auditorio es gigante, únicamente con los quintos de primaria lo llenaron. Bueno, quedamos en una hora. Es bien difícil: es un tema tan amplio. Ayer he hecho lo indecible para comprimirlo lo más posible. Un montón de cosas no se presentaron; lo que se quería era que supieran los temas que habían, nada más. No desarrollarlos.

“Éste, este es el ‘firmé’ que somos nosotros”

Bueno, comenzamos y se oían los gritos, el desorden de los chicos. Pero, a medida que vieron imágenes -porque eso es lo bueno de la juventud y en lo que está muy cerca de nuestra cultura: son de imágenes y no de palabras-, se fueron callando. Y pasaron más de dos horas donde no se oían ni las moscas. Ni al baño fue ninguno. Nadie se movía. Y al terminar, no querían dejar de aplaudir. Seguían aplaudiendo.



Había llevado el libro “Génesis de la Cultura Andina” Y sale un chiquito, se para ahí y dice: “Ese libro, aunque no coma o me quede sin propina, ¡yo tengo que comprarlo!”. ¿A qué voy? A que eso de que los niños y los comuneros, a la estupidez de desvalorizarlos... ¡Los comuneros son mil veces más inteligentes que cualquiera de estos que pasan por ahí afuera!

La primera vez que di una conferencia, en el ICPNA [Instituto Cultural Peruano - Norteamericano], donde tenía un amigo que trabajaba ahí y me dio la facilidad; todo el mes estuve presentando. Cuando terminé se acercan cuatro jóvenes indígenas aymaras y me dicen: “Hemos estado escuchándolo”. Pero ¿han entendido?-les pregunto. Y me responden: “Sí, todo, perfectamente. Si eso es nuestro. Nomás que no sabíamos cómo decirlo. ¿Por qué no nos enseñan un poco más, para que sepamos cómo decirlo? Bueno, encantado. Y me invitaron aquí y allá. Así fue como comencé a entrar a ese mundo de los comuneros, al grupo OBA, Organización de Bases Aymaras. Y desde ahí ya no creo en el mito del comunero, ni del campesino, ni del pobre, ni del rico, ni de niños, ni de jóvenes... Simplemente es el nivel de conciencia.

Honestamente, el mejor elogio que he tenido en mi vida fue cuando un día, estando en el Mercado de Puno -un mercado popular-, viene un aymarita -bien aymarita-, todo pobre, con el “Génesis” sostenido contra su pecho. Lo saludo en aymara y le pregunto: “¿En qué universidad estás?”. “No, yo no estoy en la universidad -responde. Insisto: “Ah, ¿entonces todavía estás en el colegio?” “No, yo nunca he ido al colegio”. “Bueno, disculpa, pero si no estás en la universidad y no has ido al colegio, ¿qué haces con ese libro?”. Abraza con fuerza el libro y me dice con brillo en los ojos: “Éste, este es el firme que somos nosotros”. Eso nomás, ya valían los 50 años que puedo haber metido en este trabajo.

“El niño es el que debería educarnos a nosotros”

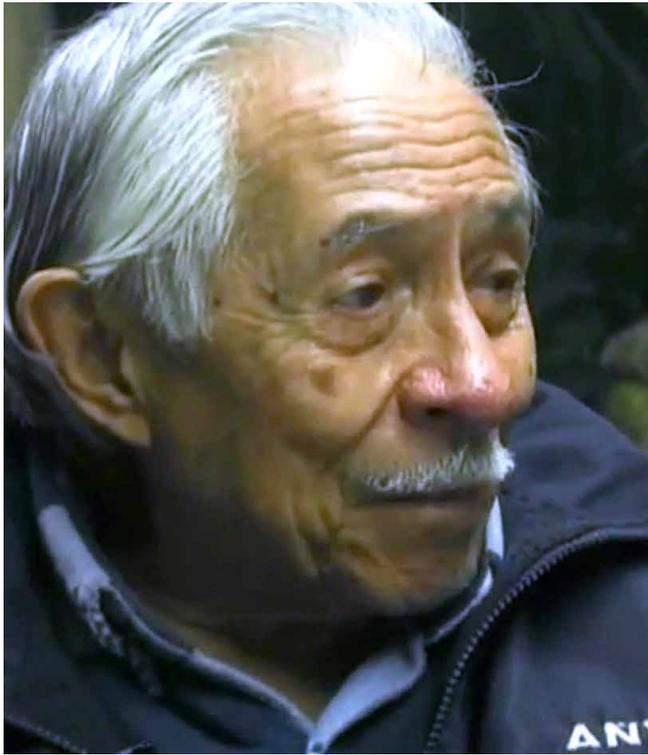
Hemos hablado antes Carlos, sobre la educación y la formación de los niños. Para ti, ¿venimos formados y en lo que vamos creciendo, nos vamos perdiendo..?

Eso tiene dos ingresos: uno, el de mi experiencia propia. Y otro, que tuve la suerte de leer los trabajos de Giorgio de Santillana, quien pertenecía a un grupo de estudios que se reunía en Francia. Una vez Santillana entró en una discusión muy fuerte con todos los científicos cuando hablaban de los presocráticos, de los bárbaros, etc. Les dijo: “Pero ustedes están totalmente equivocados: están hablando y no se dan cuenta



Los comuneros son mil veces más inteligentes que cualquiera de estos que pasan por ahí afuera





que la realidad es otra. Ése, al que ustedes llaman el hombre primitivo es el hombre que está con todo su conocimiento, su capacidad, su limpieza mental. A través del tiempo va perdiendo todos los conocimientos que trajo originalmente: la sociedad le va quitando las posibilidades y de la pizarra mental se le va borrando todo. Al final, sucede lo que sucede con nosotros: lo único que nos quedan son dogmas y mitos que no sirven para nada. Ojalá hubiéramos podido quedar como salvajes para poder manejar la verdadera inteligencia". Esto lo cito en síntesis, claro.

Y después, por experiencia propia, por muchas cosas, pero en especial por un detalle aparentemente banal, me di cuenta que eso de que "los niños...", es un mito. Todos creemos que los niños son idiotitas porque les hablamos como idiotas: el pipi, el tutú, el guau-guau... Por la forma como nos miran, deben estar diciendo: "Estos idiotas, no se ponen de acuerdo: uno me habla de automóvil y otro de tutú". No es cierto que los niños no se den cuenta, que no sientan, que no perciban. Perciben mejor que nosotros. Conforme vamos creciendo, nos vamos idiotizando -justamente lo que dice Giorgio de Santillana-. Y esa pizarra llena de cosas fantásticas se va borrando; y llegamos a grandes sin que quede nada en ella. Lo que sí quedan son los mitos y los dogmas que nos han puesto a través del estómago. Porque es por el estómago que comienzan los problemas de los mitos. Entonces, por esa y muchas otras razones es que he llegado al convencimiento de que es mentira que los niños no tienen capacidad. Los que no tenemos capacidad somos nosotros; se la matamos a los chicos, justamente por no entender, por no respetar eso.

La sociedad nos va corrompiendo y nos crea primero el "mi-mi", que es lo más terrorífico. El famoso sentido de la

propiedad: mi mujer, mi hermano, mi familia, mi casa... todo es "mi, mi". Y así estamos convencidos de que es "mi" hijo y comienzan 80 mil idioteces. Y comienzan a crear a un gran idiota; el resultado es la sociedad que vemos. Por creer, por no respetar y no entender que el niño es el que debería educarnos a nosotros.

Hablemos de tu camino hacia la arquitectura, hacia la astronomía y demás... Pero primero, siendo niño, ¿qué personas tuvieron influencia fuerte y positiva en ti?

Eso es interesante y recién en esta edición del Génesis, que ya estoy haciendo en inglés y está lista -también voy a hacer la séptima edición en castellano, con muchísimos más temas que la anterior; y la sexta que la quinta...-. Como explicaba el otro día, este libro no es un libro, es una *Qelqa*, un ser vivo como cualquier ser vivo-. Un chiquito que tiene cinco años y está luego ahí, en la edad de los 14 años, es el mismo pero es otro. Y después a los 20, es otro; y a los 30 es otro... Con el Génesis es lo mismo. Hay la segunda edición, la tercera, la cuarta, la quinta... Pero es el mismo, sólo que va siguiendo un proceso.

Hace un año, conversando así con un amigo, él hizo la misma pregunta que tú: ¿Cómo es que nace eso? Nunca lo había contado; pensé que no era importante. El tiempo más importante es de los 5 a los 10-12 años, y yo lo viví en Huancayo, en la sierra. Y cuando estaba de cinco años, recién comenzando el colegio, los abuelos me pusieron como maestro a un *hamawta*. Hasta ahora recuerdo su cara, su nombre, todo. Un tipo buenísimo. Con una paciencia...un verdadero maestro. Nunca tiraba palo -en este tiempo castigaban con regla-. Nunca levantaba la voz. Conversaba. Era amigo. Herrera apellidaba él. Bueno, un día uno de los chiquitos trae una brújula de juguete. Y ¡yaaa...! la algarabía de todos los chicos.

-¿Cómo son ustedes! -dijo el maestro. Están divirtiéndose y a mí no me invitan. ¿Por qué no me enseñan lo que están conversando?

-A ver, venga venga...

Y comienza con toda su paciencia a enseñarnos cómo funcionaba, por qué daba vueltas. Y sale la pregunta de cajón: "Profesor, y si se me pierde la brújula, ¿qué hago? ¿me pierdo?" -"Y si se me rompe y ya no funciona? ¿igual me pierdo?" -"¡No! No se van a perder. Hay un secreto que nadie sabe: ..en el cielo hay una brújula eterna que nunca falla y tiene forma de cruz. No tiene nada que ver con la religión ni nada. Ustedes observen en esa dirección. Vean: todas las noches aparece. Esa es una brújula que nunca falla. Ni ahora ni cuando tengan 80 años. Siempre estará ahí y siempre estará indicando para dónde tienen que ir". Bueno, así comenzó.

Treinta y tantos años después, estaba haciendo el Catastro Arqueológico de Chao. Estas son una serie de coincidencias que no son coincidencias. Lógicamente, yo no creo ni en dios

ni en tonteras, pero todo es tan matemático... La matemática funciona; otra cosa es que la entiendas o no la entiendas. No es culpa de la matemática. Las del cosmos son puras leyes matemáticas, que funcionan perfecta y sincronizadamente. Y la gente que no entiende eso, es justamente la que cree en dios o inventa a dios, porque no se da cuenta de la gran matemática del cosmos. ...Y se armaron las cosas de tal manera, que treinta y tantos años después estaba ahí.

En ese tiempo no había los satélites de ahora. Todavía se trabajaba con la foto aérea vertical. Estaba viendo ahí, barriendo todos los desiertos de Chao y de repente aparece la Cruz del sur. Y yo me pongo a hablarle: "Oye ¿tú qué haces acá?" -se me dio la idea de que tenía que estar en Huancayo-. "Entonces ¿te has perdido? ¿Cómo puede ser?" Pero, era la Cruz del Sur. Este *hamaw't'a* nos la había metido tanto en la mente... De noche, había días en que nos escapábamos, cuatro o cinco chiquitos. En ese tiempo en Huancayo todo alrededor eran bosques. Ahora, es una desgracia, no hay un árbol, han borrado todo. Y según nosotros nos perdíamos en el bosque. Jugábamos a perdersos. ¿Dónde está? ¿Dónde está la cruz? "Ya, acá; allá..." Y nos caía una paliza porque jugábamos a perdersos en el bosque. Al principio, cuando recién la conoces, parece que fuera una cruz, pero ya cuando la miras y la miras, es como las personas: todas las personas se parecen pero de repente una tiene la nariz un poquitito más grande o más chica, o esto o el otro.

Entonces, los dos brazos cuando se cruzan, el brazo menor es un poquito más chico a la derecha que a la izquierda. De tanto verla y eso lo sientes ahí mismo. Yo la vi y era ella. -"¿Y eso está en el libro?"-me preguntó el amigo. -"No, ¿para qué? -¡Que idiota eres! Eso es lo mejor de tu libro. ¿Cómo no se te ocurrió ponerlo? -¿Pero, por qué? -Porque todo el mundo te va a preguntar cómo comenzó todo. Y todo lo que ha ido sucediendo, no son coincidencias.

"En ese momento, me encontré el indio"

Cuando regresé a Lima y permanecí en Lima por primera vez, a los 11 años, vivía por la calle Inambari, cerca del Parque Universitario, ahí había lo que supongo era una librería. Y en la esquina de su ventana -que era bastante baja- había una momia. Yo pasaba y la miraba. No me asustaba; me electrizaba. Quería entender qué hablaba con los ojos. Y bueno... no mucho tiempo después, en el colegio nos llevaron al Museo de Arqueología -en ese tiempo el único museo que había era el de Alfonso Ugarte, que está cerca de la Plaza Dos de Mayo. Allí, estaban todas las momias. Entonces, por ahí comenzó la cosa...

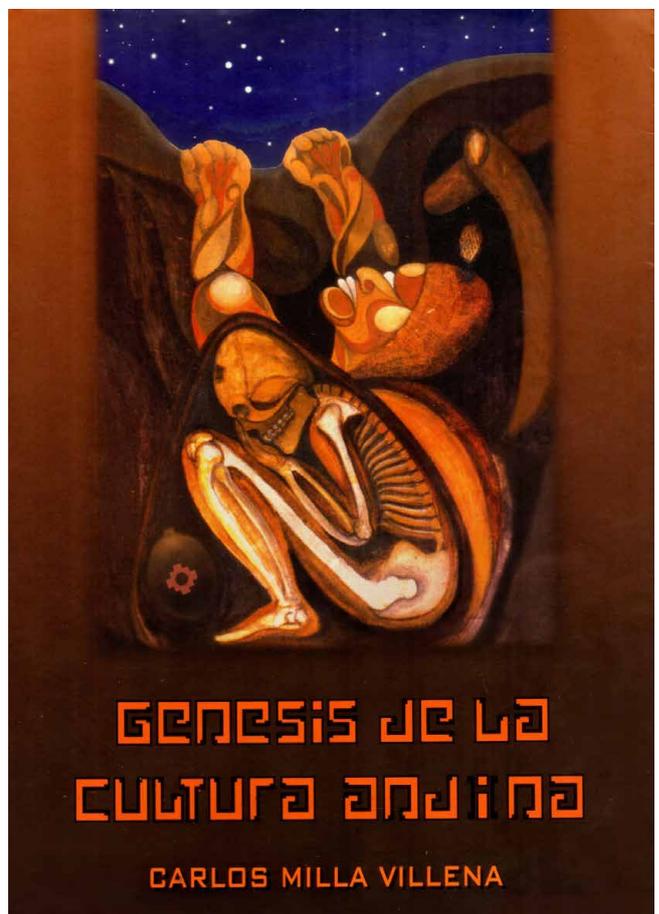
Hubo un punto de eclosión, no sé si negativo o positivo. Como mi querida abuela me había puesto en un colegio pituco, me creó un problema terrible. El problema era cómo coser, zurcir, planchar o esconder todas las fallas que había en el único uniforme que tenía. No fue como normalmente se cree: que porque ponemos a los hijos en un colegio de pitucos, a ver si se hace alguna amistad quizás con un hijo de millonario

que al final te ayudará... Puede ser, pero conmigo eso nunca funcionó.

Estaba ahí Bertello, el hijo del dueño del Banco de Crédito. Estábamos en la misma clase, jugábamos y bueno, como buen Bertello, nos convidaba a todos, nos pagaba a todos. Obviamente, quieras o no, la sociedad presiona: en ese tiempo, yo soñaba con España; bailar pasodoble; tener enamorada española. Era lo que veías a todo tu alrededor. Bueno, terminé. En ese tiempo -ahorita me da risa- caminaba como el burro con la soga al cuello. Además, el uniforme era con corbata: había que ponerse la soga al cuello.

Ya había terminado el colegio y estaba en la avenida Tacna; curiosamente, muy cerca del Colegio de Arquitectos. Y había una pastelería. Estaba ahí un montón de gente y el joven que atendía era un indígena. Claro, siempre hay indígenas corriendo para atender a todos. En eso entra un tipo blanco. -"Oye, dame tal cosa". -"Un momentito, señor". -"A mí no me digas momentito, indio del diablo. Dame tal cosa que estoy apurado". -"Señor, los demás han venido primero". Y el tipo se pone a blasfemar: "¡Estos indios brutos!, por eso este país está así, hasta que no se acabe con toda esta indiada este país jamás va a cambiar".

De oír las estupideces que decía (bueno, aparentemente, en ese tiempo yo me creía que estaba en el lado occidental), ¡..Raajjj! se me cambió el mundo. Con la misma grosería de



ese pedazo de imbécil, le digo: -"¿Quién eres tú para estar faltando el respeto?". "Pero y usted, ¿por qué se preocupa?" -"¡Porque él es mi hermano, carajo! Tu no tienes ningún derecho para decirle así. Y si el país está como está, es por bestias como tú; ¡el día que todos ustedes desaparezcan y quedemos los que siempre estuvimos, el país va a cambiar!". Toda la gente me daba la razón. Quizás no por lo que decía, sino porque estaban antes: cuidaban su cola. Y el tipo se salió. En ese momento, me encontré el indio. Y ya pues, ...con la momia que me miraba [Carlos ríe], se fue armando la cosa. Y bueno, una vez que entras, si entiendes a lo que has entrado, ya comienzas a defenderlo.

"Tenía razón Gurdjieff: no conocemos nada de nuestra máquina"

La ganancia que sí tuve ahí en el colegio La Salle, es que conocí a uno de los pocos amigos que tengo y al más antiguo: Lucho Alonso, que es médico. A través de él conocí a Gurdjieff, que influyó muchísimo en mi manera de pensar porque Gurdjieff no enseña dogmas, enseña métodos: "El Cuarto camino". No sé si conoces ese libro: debes leer eso. Desde esa época -no acababa aún el colegio- y todavía hasta ahora, no acabo de leer el libro de Gurdjieff. Y por eso sé que es un libro vivo: lo comienzo por donde sea. Nunca sé qué página me falta leer. Lo leo por acá, por allá... entonces no sé qué página no he leído del libro. Pero así lo hubiera leído todo, no es el mismo libro; diez años después es otro porque la historia es otra.

¿Quién te presentó ese libro?

Alonso. Pero él lo conocía porque tenía una madrina que era alemana y del grupo Gurdjieff del Cuarto camino. Ella le hablaba y le hablaba y le hablaba; y le regalaba los libros, y esto y el otro... Entonces, obviamente, la conversación con él era interesantísima; al lado de los otros, que hablaban idioteces. Y bueno, fuimos cada vez haciendo más amistad. Y comenzó a prestarme libros y a conversar de esto y de lo otro. Y conocí también un poco a su madrina.



Los seres humanos no necesitan religiones, ni curas, ni psiquiatras, nada.



En la escuela del Cuarto camino la estructura es muy simple y muy sabia. En síntesis, es lo siguiente: los seres humanos no necesitan religiones, ni curas, ni psiquiatras, nada. Lo que necesitan es un buen mecánico. Pero para eso, primero tienen que darse cuenta que ellos son una simple máquina compuesta por una serie de elementos que tienen diferentes funciones, pero que solamente pueden vivir de manera inteligente, si todo su mecanismo funciona bien. Los "centros", que les llaman. Igual que en un vehículo, pues tienes un centro que sirve para dar corriente eléctrica, otro para arrancar, otro para que el motor funcione y otro para conectar el motor a las ruedas, otro para la suspensión, etc.

Con que se te baje la batería, puedes estar en un Rolls Royce pero te quedas botado. O sea, su enseñanza estaba dirigida a eso, a que uno conozca su máquina perfectamente; cómo funcionan y están conectados sus centros. El más vulgar de los ejemplos de los muchos que pueden haber: conoces a una chica y te sientes enamorado. No es que estés enamorado, es que quieres acostarte con ella. Entonces, comienzas a confundir el centro del sentimiento con el centro de la procreación. "¡Ay, estoy enamorado! Me duele el corazón". Todo el mundo cree que le duele el corazón. ¡Para nada! El corazón sólo sirve para hacer la circulación. Nada más. Y nadie, nadie se acuerda, porque además, nadie le enseña, que acá en esa zona está una glándula desconocida que se llama el timo. Esa es la glándula que tiene que ver con los sentimientos. Tenía razón Gurdjieff: no conocemos nada de nuestra máquina. La famosa glándula pineal, la glándula del espíritu santo que llaman: por ahí entra y sale la vida, la vida y la muerte. Esa es la puerta: la glándula pineal. El asunto es larguísimo y me saldría del tema si me pongo a hablar de la glándula pineal...

"Oye, ¿tú qué haces acá?"

Entonces, no sé pues, algo o alguien o el cosmos armó la cosa de tal manera que, de repente, ya estaba ayudado por ese conocimiento que me ha ayudado muchísimo, me sigue ayudando... Es decir, cuando uno ya comienza a entender sus centros e intenta conectarlos correctamente, puede hacer cosas que los demás no pueden hacer. Entonces, todo se armó de una forma y se sigue armando siempre.

Carlos cambia el giro de la conversación y recuerda sus primeros años de arquitecto y su descubrimiento de la Cruz del Sur en los desiertos de Chao].

De repente, yo, que era arquitecto, me encuentro dirigiendo todo el trabajo de campo del proyecto arqueológico más grande que se ha hecho en el Perú: el que hizo la Universidad Católica financiado por la Volkswagen. Eran 7 valles de la costa. Ahí es cuando haciendo el trabajo de prospección aero-fotográfica la veo, pues, a la niña: "Y tú, ¿qué haces acá?" A partir de ahí nace todo esto; es decir la investigación, propiamente. Lo otro nació de esas pequeñas anécdotas que te recordaba y sobre todo de la indignación que me produjo esa bestia que despotricaba de nuestra gente. Pero regreso de nuevo al principio: tu pregunta, curiosamente, es la que

me hizo este amigo: “Pero si eso es lo mejor de tu libro, ¿por qué no lo pones?” Y en esta última edición lo estoy poniendo. Ahí comienza todo.

“Tenemos que saber tejer para entender la cultura andina”

Cuéntanos sobre tu relación con el padre de Román [Román Vizcarra, de Taray, Cusco; uno de los forjadores de la escuela Kusi Kawsay]

El papá de Román era un guerrero. Recuerdo siempre la última vez que estuvimos en Arequipa y había una de esas manifestaciones de protesta que se hacen, pero de las comunidades. Estaban pasando todos los comuneros y nosotros, en la vereda, viéndolos pasar; cuando un tipo se pone a despotricar: -“Estos indios apestosos. Este país está fregado por toda esta porquería. Cuando acabaremos con esto”. Y el papá de Román se voltea, lo agarra del cogote y le dice: -“Tú estás diciendo que son indios de mierda, pero tú eres mierda de indio. ¡Te sales de acá inmediatamente o vas a salir muerto!, ¡Fuera!, ¡Camina!”. Bueno, llegamos a hacer una muy buena amistad y los chicos fueron creciendo, así como la amistad.

Mencionaste en la presentación de tu libro, que probablemente la escuela Kusi Kawsay, en Pisac, era la única que daba un curso sobre el origen cósmico de la cultura andina...

Parece fantasioso decirlo pero, para mí, esa escuela está comenzando el cambio del mundo, no solamente de la cultura andina. Si tú observas, ahí, los niños no se dan cuenta que son diferentes unos de otros. En Kusi Kawsay están todos: el indígena que baja de la comunidad, el mestizo que es indígena pero vive en la ciudad, está el criollo hijo de descendientes de españoles, y un montón de gringuitos, hijos de los que trabajan en el Cuzco. Hablan una especie de esperanto, lo que cada quien pone de su lengua; pero no se han dado cuenta de que unos tienen los ojos de un color y los otros de otro; o que la piel es así. Entonces, imagínate que los chiquititos de jardín ya tejen; los chicos de quinto, cuando terminan la primaria ya saben tejer, como cualquiera, cosas complicadas... Porque obviamente, la cultura andina para entenderla, tienes que saber tejer. Si alguna bondad tiene el Génesis es que es un tejido.

Necesariamente, tenemos que saber tejer para entender la cultura andina. Y necesariamente, tenemos que trabajar con geometría. Esta lógica absurda que nos han impuesto, dual, bivalente, que es falsa, equivocada y dogmática, no es lógica pero es un buen instrumento para dominar. Es curioso que todos tenemos miedo a las matemáticas porque en los colegios nos meten ese miedo a propósito. ¿Por qué? Porque primero, te automatizan y después, si tienes aptitud, te permiten que estudies matemáticas, pero ya estás automatizado. Entonces la matemática la vas a dirigir adonde el sistema quiera. Ven el Génesis: “¡Ay, no, pero esto es matemática!, ¿qué voy a



Cuando te das cuenta que no vamos al futuro sino al pasado... es fascinante ¿no? Avanzas a rehacer o a mejorar lo que hiciste mal o lo que hiciste bien. Tienes que saber que el futuro no existe. Todo el mundo plantea su vida para el futuro y al final, se mueren.



entender?” -¡Qué pena que seas bruto, pues!- Los comuneros lo leen y no sé por qué tú no puedes”. Han dicho de la matemática que es difícil y que es lo más fácil que hay. Entonces, ves a los chiquitos de Kusi Kawsay: juegan con la cuadratura de la circunferencia en la clase.

No necesitan dioses porque el que conoce y vive y practica el respeto, no necesita religiones ni dioses. Es la única religión que necesitamos: el respeto, nada más. Esperemos que los abuelos pues, nos ayuden y nos protejan. Para que siga creciendo, porque puede ser la semilla para una nueva humanidad.

Hace un par de años te preguntaron cómo veías las cosas en el mundo y respondiste que no te preocupabas mucho, porque con sólo avanzar un poquito cada día era suficiente...

Bueno, eso nace un poco de mi manera de pensar. Cuando te das cuenta que no vamos al futuro sino al pasado... es fascinante ¿no? Avanzas a rehacer o a mejorar lo que hiciste mal o lo que hiciste bien. Tienes que saber que el futuro no existe. Todo el mundo plantea su vida para el futuro y al final, se mueren. Esta pobre gente de afuera se muere y nunca han levantado la vista al cielo y no se han dado cuenta de que hay estrellas. No se han dado cuenta de esa maravilla del cosmos. No les interesa más que ver estrellitas falsas...

“¡Oye, despiértate!”

Nos has dado una oportunidad muy valiosa, la apreciamos mucho. Por mi parte, decirte para terminar que ya casi al final de tu presentación ayer en el Colegio de Arquitectos, dijiste: “...Bueno, al final de cuentas ¿para qué todo esto?” Y te respondiste: quiero que sientan profundamente, orgullo de la maravilla de país donde estamos, orgullo de ser andinos”. Yo termino con eso Carlitos, tú termina con lo que desees.

El nombre en sí podría ser Perú o el nombre que fuera. No es ése el problema. El problema -y eso también lo enseña Gurdjieff, por eso es muy importante leerlo-, es algo que no es ninguna novedad, muchas escuelas esotéricas lo dicen: tenemos que despertar.

Uno de los problemas del ser humano es que, como todas las piezas de su máquina no funcionan coordinadamente, se duerme. Pero quienes han despertado, van despertando a otros: “Oye, ¡despiértate!” Esa es la importancia de trabajar en grupo, de trabajar en comunidad. Al estar dormidos, soñamos. Está el ejemplo de los chiquitos que siempre les pegan porque se orinan en la cama. Entonces, al final sueñan que están levantándose y van al baño. Y dicen: ahora sí que no nos van a pegar, porque ahora ya fuimos al baño; pero están soñando. Eso le pasa a todo el mundo. Sueñan, sueñan, sueñan... y de repente: están ante la muerte. No saben si también será un sueño al final....

Y lo importante es cuánto logramos estar conscientes, despiertos la mayor parte posible del tiempo. Pero aún siendo sueños, deberían ser coherentes. Pues soñamos idioteces, fantasías, dogmas, mitos, apetitos. Al final, ¡ni siquiera vivimos!, porque estamos tan cosificados, que las cosas viven por nosotros. Somos esclavos de las cosas: vivimos para cuidar cosas, para tener cosas, para botar cosas, para quitar cosas, para robar cosas, para inventar cosas. Las cosas viven: nosotros sirvientes de las cosas. Lógicamente, eso produce como resultado final la propiedad privada, el “mi-mi”... El tema sería pues, mirar las estrellas, ver la naturaleza, que también es un ser vivo, con la cuál estamos obligados a aprender a hablar y debemos hablar todo el tiempo. Entonces comienza todo a tener armonía. Pero mientras hay el “mi-mi” y la cosificación, no hay la menor posibilidad.

Eso es lo que se les está inculcando a los niños ahí, en la escolita Kusi Kawsay y tiene que seguir. Una de las cosas que se les inculca, aparte de respeto y que no haya ningún dogma de ningún tipo, es el amor por la libertad. Hasta donde se puede, que ellos sean los que dirijan, que no acepten la idea de obedecer sino la idea de entender. “Piénsalo, si haces eso, podría pasar esto o lo otro. Tú escoges. Piensa en todas las cosas que podrían pasar y decide”. Entonces se les enseña a decidir.



Necesariamente, tenemos que saber tejer para entender la cultura andina. Y necesariamente, tenemos que trabajar con geometría. Esta lógica absurda que nos han impuesto, dual, bivalente, que es falsa, equivocada y dogmática, no es lógica pero es un buen instrumento para dominar.



Hasta ahora, los europeos, los occidentales, los que tienen el pensamiento occidental, se han puesto como raza superior, simplemente, porque les da la gana; cuando haciendo un análisis técnico, ellos son inferiores. Pero no interesa quién es superior, quién inferior. Lo interesante es que todos los seres vivos respeten este barco con el cual estamos caminando dentro del cosmos... Siempre hablaron y eso por la famosa Biblia -que es la gran estafa de la Biblia- que afirma que se da al hombre la Tierra en herencia, para que haga lo que quiera con ella. Y la está destruyendo.

Lo que no se advierte es que ahora hay otro nivel. Están los escogidos que, se supone, eran superiores; los seres humanos y, los animales. Pero ahora hay otro nivel, que es el de la bestialidad. Y lo terrible es que parece que la mayor parte de humanos está en ese nivel, muy por debajo de la animalidad, infinitamente por debajo. El nivel de bestialidad al que han llegado los humanoides está muy muy muy por debajo de los animales, y eso no se toma en cuenta. El 80 % de programas de la televisión es de ese nivel de bestialidad y a eso le llaman pues, “civilización”.

[Con este profundo llamado a la reflexión, el *Hamawt'a* Carlos Milla, clausura la conversación, aquí resumida y editada en su forma. Un intercambio que hoy nos permite recordar el espíritu iluminado de su ser. El video completo está disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=9ZYyNo0UKVQ>

Andinos caminantes

El mito fundante lo sentencia: antes de que la barreta dorada se hundiera profundo a los pies del *Huanacaure*, hubo largas travesías en los Andes. Ya en tiempos de *Thunupa* y los ascetas contemplativos, el *ichu* y la *Chakana* habían sido testigos de una milenaria conciencia caminante.

Llegaron luego los tormentos coloniales, que ni las luchas de los *Amaru* y los *Katari*, pudieron evitar. Y fuimos forzados a decir adiós al territorio, *ayllus*, *paqarinas* y *deidades*... para caminar, con *chaquitacla* y *pushka*, como siempre, cargando en las espaldas tejidos de colores, variedad de semillas y la sagrada medicina.

Después, en un antiguo *Pacha* renovado, mutamos de migrantes a expulsados; y enajenados en mundos de cemento, conocimos el racismo, el olvido y la exclusión, con todos sus matices y todas sus violencias. Suturamos entonces nuestra identidad herida, para poder seguir andando y seguir siendo...

Indetenible, la danza helicoidal gira sin fin; y envuelta en un dolor fugitivo que comprime, la historia peregrina se sigue repitiendo, oxidada por mocos de hijos y lágrimas de madres, que con esperanza comunal carente de fronteras, esperan la inversión de este "mundo del revés", como certero anuncio de un nuevo *pachakuti*.

Isabel M. Álvarez/2024

A halftone-style portrait of Oscar Espinosa de Rivero, a man with a beard and glasses, wearing a blue patterned shirt. The background is a dark, textured pattern.

Entrevista

Oscar Espinosa de Rivero

“Hay diversas formas de comunidad”

Entrevistador: Willakuy

Nuestro entrevistado es doctor en Antropología, licenciado en Filosofía y docente en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica. Ha publicado numerosos libros y diversas investigaciones en revistas especializadas. Es uno de los pocos académicos que se ocupan de estudiar la migración indígena a las ciudades.

Resaltamos una de sus reflexiones compartidas en esta conversación: “Recuerdo que hasta las reformas constitucionales de fines de los 70 y 80, todos los estados latinoamericanos proponían la nacionalización de los indígenas, la mexicanización, la chilenezación... cada país con sus propios términos. Es decir, que desaparecieran los indígenas. ¿Qué es lo que ocurre? Que pasan las décadas, los indígenas han migrado a las ciudades, y dos, tres generaciones después, siguen manteniendo sus ideas y costumbres”.

Agradeciendo su gentileza de conversar con nosotros y siguiendo el protocolo andino, nos gustaría comenzar conociendo un poco de Oscar Espinosa, de sus orígenes...de su camino...

Soy de Arequipa. Cuando estudiaba antropología en la universidad, para mí lo evidente era el mundo andino: todos los cursos que llevaba tenían que ver con los Andes. Pero terminando la universidad se me ofreció la posibilidad de trabajar en la selva -una parte del país que no conocía. Y quedé “enganchado” por el resto de mi vida. Fue una llegada fortuita a este ámbito en el que estoy desde hace más de 30 años. Me tocó empezar en un momento muy difícil: en pleno conflicto armado interno, parte de mi trabajo inicial era justamente, acompañar a comunidades ashaninka en la región de la Selva Central y, posteriormente, también en la región San Martín, cuando ya vuelve un poco la calma aunque es el único lugar en el Perú donde persiste un grupo de Sendero Luminoso. Con el pueblo asháninka he seguido en contacto a lo largo de los años. Tenemos un proyecto, que va a terminar a fin de año, con comunidades asháninka en el Perú y comunidades de Colombia y Brasil, sobre amenazas territoriales. Los resultados reflejan que la amenaza de la violencia sigue presente. Esa realidad ha acompañado mi vida profesional; hoy en día, además, asociada al narcotráfico y a otras actividades ilícitas criminales. Lamentablemente, la sensación para estas comunidades es que la violencia no termina; que no se puede vivir en paz.

Cuando la situación se calma un poco, voy a continuar estudios afuera. Hago la maestría y el doctorado, interesado por la antropología pero también por la historia; y regreso a trabajar pero sobre todo con el pueblo shipibo, al que ya conocía de anteriores visitas. Mi tema era la política indígena y descubrí en el pueblo shipibo un mundo fascinante en lo política -algo que, normalmente, no entendemos-. En buena parte el esfuerzo de estos años es por entender las particularidades de las formas de hacer política en la Amazonía; que muchas veces no se condicen con lo aprendido en los contextos urbanos, que vienen de la modernidad europea.

Entonces, también me “engancho” con el tema de la ciudad, porque si bien hay muchos indígenas en las ciudades, las comunidades shipibo tienen estrategias particulares e interesantes para vivir ahí.

Usted suele mencionar a dos referentes que marcaron su trayectoria profesional: Manuel Marsal y William Roseberry. ¿Qué impronta dejaron estos dos maestros en su forma de hacer antropología?

Manolo Marsal tenía interés por la Amazonía y, en general, por los pueblos indígenas; y por la relación entre indígenas y misioneros durante la Colonia. Más que sus aportes académicos, me quedo con su actitud: era muy cercano, un gran amigo de sus estudiantes y políticamente muy hábil. Con mucha capacidad para analizar situaciones, incluso en la



En términos políticos, en el mundo entero la extrema derecha está avanzando con intolerancia, con maltrato y con violencia; en muchos países del mundo. También en el ámbito ambiental: para quienes trabajamos en la Amazonía, enfrentar el deterioro es algo cotidiano.



vida cotidiana de la universidad o en la política universitaria. Pero sobre todo, esa apertura, esa cercanía, su trato con las personas es lo que a mí me marca profundamente. En el caso de Will Roseberry, también, pero su aporte académico es más notorio: la importancia de la historia para entender el presente. Siempre me gustó la historia pero trabajando con él me pareció fundamental para entender el presente. Me refiero además a esa historia que frente a una mirada más esquemática, rompe con esquemas predeterminados, que está llena de matices y de complejidades. Creo en esta similitud entre el trabajo antropológico y el histórico: el tener que ponernos en el lugar de las otras personas. Esto también lo aprendí con él: salir de nuestros esquemas y categorías para tratar de entender las cosas, sea de cómo se pensaba en otra época o de gente con tradiciones culturales distintas. Una lástima que Will falleció muy joven, dejando un gran vacío en la disciplina.

¿Y en el siglo XXI? ¿Cuál es el desafío de un científico social en el Perú del siglo XXI?

Buena pregunta. Hay desafíos académicos, pero en estos últimos años los desafíos tienen que ver con la paciencia, porque nos estamos enfrentando a situaciones muy graves para la humanidad. En términos políticos, en el mundo entero la extrema derecha está avanzando con intolerancia, con maltrato y con violencia; en muchos países del mundo. También en el ámbito ambiental: para quienes trabajamos en la Amazonía, enfrentar el deterioro es algo cotidiano. Hace muchos años, leí un libro de un periodista canadiense que decía que los seres humanos éramos incapaces de vivir adecuadamente en la Amazonía; y que hasta que no la hayamos destruido en un 90% recién íbamos a poner cuidado y atención. En ese momento me pareció una exageración terrible. “Este señor es un apocalíptico”-me decía. Desgraciadamente, la historia ha ido confirmando su intuición. Es lo que vemos en el día a día: la destrucción ambiental en el mundo entero: en los océanos, en otros continentes, en el cambio climático, en los glaciares. En todas

partes; eso nos cuestiona fuertemente. Los que venimos del siglo XX, somos de las últimas generaciones que teníamos la ilusión de poder hacer cambios radicales, sin embargo, vemos que esos cambios no llegan tan rápido: se avanza un paso y se retroceden dos. Vemos que la gente sigue viviendo en pobreza y sufriendo injusticias. Esto nos demanda una actitud de perseverancia, de paciencia. Buscar razones reales para creer que, en algún momento, esto puede ser mejor.

Para cerrar este bloque vamos a pedirle que, en una frase, Oscar Espinosa defina a Oscar Espinosa.

Soy profesor y eso es lo que más me motiva a tratar de ser fiel a lo que creo. A tratar bien a las personas, a pelear por un mundo mejor -aún con nuestras equivocaciones. A estar ahí, tratando de contribuir, de devolver a otras personas lo mucho que hemos recibido en la vida.

El tema de ser indígena en la ciudad no sólo es importante sino polémico, e incluso un tema negado por algunos. ¿Cómo podemos entender el mundo indígena en la ciudad?, ¿Existe o no existe? Vemos en el mundo académico donde todo es especialidad, que no existe un espacio de investigación en este tema. Usted es una excepción.

Uno se pregunta por qué razón no existe, cuando incluso podría generar créditos personales, becas o ayuda financiera. ¿Será porque los indígenas están invisibilizados en la ciudad y como no existen no hay que ocuparse de ellos, olvidando que nuestros abuelos han tenido una vida urbana muchísimo más adelantada en el tiempo, que cualquier cultura europea? Las culturas de Medio Oriente son quizá la excepción, pero Caral es una expresión tardía de un fenómeno urbano que se incubó unos milenios antes. Y es posible que se descubran uno o varios pre Caral que podrían igualar la antigüedad que tienen las ciudades de Medio Oriente.

Nosotros hemos tenido ciudades, Cuzco, Chan-Chan, Kuélap, Huánuco pampa, de cinco, seis, cien mil habitantes. Esto demuestra que somos urbanos desde hace muchísimo tiempo y, las migraciones han vuelto a ratificar esta indigeneidad. Lo que ocurre es que, lamentablemente, el indígena que migra se va despojando de su vestimenta en el espacio que lo ha traído y, de manera impactante y dramática, se va quitando su poncho, sus ojotas, su lengua, sus costumbres.

Así, el indígena que subió a ese vehículo en su tierra, acaba siendo el mestizo que llega a La Parada. Nunca más es indígena. Sin embargo, lleva consigo una cultura que es la que, además, ha construido Lima, Arequipa, el Cuzco moderno, etc. Nadie más que ellos lo han hecho: carreteras, infraestructura,

puentes han sido hechos por indígenas que se han despojado de su identidad cultural. Este proceso es casi una metamorfosis a la inversa porque, el capullo se convierte primero en una crisálida para volverse una mariposa maravillosa; pero acá ocurre al revés: la mariposa acaba haciendo un capullo gris sin trascendencia cultural, mutilado por todos lados.

Oscar, ilustremos: ¿quiénes y en qué espacios académicos han comprendido que hay que estudiar esto? Usted, que es un puntal, puede decirnos ¿dónde hay interés y desarrollo en el tema?

Creo que parte del problema viene con la idea, muy metida en los científicos sociales pero también en las sociedades nuestras, de que, con el tiempo, la educación y la vida urbana, los rasgos o las costumbres iban a desaparecer; eso que los teóricos de los años 50 llamaban aculturación. La gente va a terminar aculturándose, van a cambiar costumbres e ideas originales por las nuevas. Sí, han habido trabajos, los de Teófilo Altamirano en el caso del Perú, de los migrantes de Puno, las asociaciones de migrantes.. Pero, de alguna manera, había esta idea de que iban a desaparecer...

Recuerdo que hasta las reformas constitucionales de fines de los 70 y 80, todos los estados latinoamericanos proponían la nacionalización de los indígenas, la mexicanización, la chilenezación... cada país con sus propios términos. Es decir, que desaparecieran los indígenas. ¿Qué es lo que ocurre? Que pasan las décadas, los indígenas han migrado a las ciudades, y dos, tres generaciones después, siguen manteniendo sus ideas y costumbres. No a lo exterior -porque eso va a ser motivo de discriminación-. Normalmente la discriminación funciona por los ojos, entonces, hay que cambiar la vestimenta, el peinado y todo signo exterior que me pueda identificar como distinto.



Creo que parte del problema viene con la idea, muy metida en los científicos sociales pero también en las sociedades nuestras, de que, con el tiempo, la educación y la vida urbana, los rasgos o las costumbres iban a desaparecer; eso que los teóricos de los años 50 llamaban aculturación.



En segundo lugar, funciona por el oído, y hay que cambiar nuestra voz, hay que aprender el castellano de tal manera que no identifiquen de dónde vengo. Por ejemplo, en muchos lugares de Lima existen estas escuelas de oratoria donde el objetivo no es solo que hables bien, sino que pierdas tus acentos regionales. Hay un querer evitar la discriminación, pero en lo más externo: la vestimenta, la apariencia física, el acento, el lenguaje. Esto no implica que tu mentalidad, tu relación con el entorno, con la vida, con la salud, con la naturaleza, también cambia; normalmente se mantiene.

Aparentemente te has aculturado, pero en el fondo, no. Hay una distinción interesante que hace Roberto Jaramillo, que trabajó en la zona de Manaos. El distingue entre “indígenas en la ciudad” de “indígenas de la ciudad”, cuando habla de estos jóvenes que ya nacen en la ciudad: segundas, terceras o cuartas generaciones que ni siquiera han migrado, sino que han vivido ahí siempre; pero que han aprendido la cultura de sus familias.

Desde el inicio me interesé en el tema porque el pueblo shipibo vive mucho en la ciudad de Pucallpa. Eso me empezó a llamar la atención. De hecho, cuando empiezo a preguntar, incluso a los propios dirigentes de las organizaciones indígenas amazónicas, el tema no era de mucho interés para ellos -en algunos casos porque, efectivamente, la ciudad sigue siendo un espacio de blancos o de mestizos-, un espacio agresivo y espacio ajeno donde se está de paso mientras estudias, o haces alguna gestión o trámite administrativo, o te estás curando en un hospital, pero siempre como situación temporal. O están por ser dirigentes -porque muchos dirigentes viven en las ciudades pero no lo ven como que se van a quedar a vivir siempre ahí, sino como un espacio temporal. Entonces, empezamos a poner la atención en esta situación que, efectivamente, tiene resistencia de la sociedad en general y también del estado. Porque siguen con esta idea de que van a desaparecer, están desapareciendo o perdiendo la identidad cultural.

Este discurso es tan fuerte que no lo comparto. Yo hablo más de transformación que de pérdida. Sí hay cosas que cambian pero en todas sociedades ha pasado eso; y también hay cosas que se mantienen. Depende en qué quiere fijarse uno. La misma realidad depende del énfasis. Hay que ver lo que ha cambiado y lo que permanece. Sin embargo, persiste todavía esta idea muy racista y discriminatoria en nuestras sociedades de que para ser moderno hay que dejar de lado tradiciones, creencias culturales, etc... Y entonces aparecen cosas absurdas: “Ah!, pero esta persona ya no es indígena porque usa un teléfono celular”.

Tú puedes tener el teléfono celular -signo de modernidad- pero al mismo tiempo, utilizarlo como hacen algunas personas: para tomar fotos a los espíritus del agua. Entonces, tienes el teléfono pero lo usas también en el contexto tradicional. Una cosa no quita la otra.

Hay esta idea detrás del mestizaje. Si vamos a nuestros ADN, todos somos mestizos; todos somos mezclados,



incluso los indígenas más puros. Hay también intercambios culturales. Sin embargo, eso no quita que puedan existir la diversidad, las costumbres, las tradiciones propias, la identificación como pueblo originario o indígena. El problema es cuando empieza a utilizarse políticamente y a decir que todos tenemos que ser mestizos. Entonces, lo utilizan negativamente, deja de ser una descripción para convertirse en un mecanismo de dominación, para eliminar las diferencias, la diversidad de posibilidades en la vida. Y lo vemos, por ejemplo, en el caso de la salud: la mayor parte de personas indígenas que yo conozco en la Amazonía peruana, tanto si viven en comunidades rurales como si viven en ciudades, recurren a la medicina moderna, a la medicina científica y también a la medicina tradicional, a las plantas, a lo que les enseñaron sus abuelas, etc.

Entonces, uno puede combinar. Y esto rompe el esquema porque demuestra que los indígenas siguen existiendo, incluso en términos numéricos, cuando se pensaba que iban a desaparecer. No solamente no desaparecen sino que crecen demográficamente, se organizan y ganan más posicionamiento público, etc. Creo que ahí hay un ejemplo de la realidad que nos lleva contra esta idea asumida de que, en el futuro, todos vamos a ser iguales en términos culturales.

Interesantes reflexiones. En un trabajo suyo señala que, en el año 2013, encuentra a un líder indígena que dentro de un silencio incómodo para muchos, dice: “Queremos que nos respeten. No queremos ser incluidos. Lo que necesitamos nosotros es respeto, no inclusión”. Entonces, preguntamos: un quechua o un aymara ¿es poblador migrante, provinciano, vecino, o sigue siendo indígena en la ciudad? ¿Cuáles serían los fundamentos para esta consideración?

Yo creo que pueden ser todas las denominaciones. Uno puede ser indígena y ser profesional. De hecho, conocí jóvenes que han estudiado en la universidad y que ahora -ya adultos- son abogados, profesores, ingenieros, etc. y son indígenas al mismo tiempo. Uno de ellos me contaba que, cuando estaba en su trabajo, era ingeniero y, cuando estaba en su casa, era indígena. Había una dicotomía. Pero unos años después, cuando volvimos a conversar, me decía que ya estaba integrando más estos dos aspectos. Es un gran esfuerzo porque, efectivamente, ni las escuelas, ni las familias, ni las universidades, ni las organizaciones indígenas preparan para este diálogo. Yo creo que sí, que ambas partes pueden ser compatibles.

Pueden haber más o menos tensiones, según los casos. Hay un desarrollo muy interesante en lo que llamamos las etnociencias (etnomatemáticas, etnobotánica, etc.) donde se demuestra el valor de los conocimientos indígenas. Junto a colegas de varias universidades de América Latina y de Europa, soy parte de un proyecto sobre estos temas. Y estamos viendo cómo el mundo académico, el mundo de las ciencias, acepta, incorpora y reconoce los conocimientos de los originarios. Por ejemplo, en Derecho, donde hay formas de administrar justicia; sobre la medicina tradicional -que es lo más conocido- también; y se suman otras disciplinas.

El conocimiento que tienen sobre los insectos es fascinante. Cuando uno conversa con especialistas de la biología, de la ecología, etc, se maravillan del amplio conocimiento que tienen los pueblos originarios. En teoría, no debería haber una contradicción. Lo que hay son rezagos de una mentalidad discriminadora y racista. Por eso cuesta aceptar que un indígena tenga su teléfono celular, que viaje por el mundo en avión o que tenga estudios universitarios. Y, al mismo tiempo, siga siendo indígena. Es por ahí donde va este derecho que reclaman los indígenas, de poder vivir como tales, que se les permita, que se les acepte, que se les reconozca su indigeneidad en contextos en los que, se supone, no deberían seguir existiendo. Por ahí va asociado también, el reclamo porque se les consulte, a que se les pregunte, a que se les tome en cuenta.

Además, y es muy importante, no todos los indígenas piensan igual. Pueden incluso haber posiciones políticas muy contrarias pero que son parte de la condición humana. Somos así: somos diversos. Y hay que reconocer esa diversidad también en el mundo indígena; y no querer simplificarlo.



Hay una distinción interesante que hace Roberto Jaramillo, que trabajó en la zona de Manaos. El distingue entre “indígenas en la ciudad” de “indígenas de la ciudad”, cuando habla de estos jóvenes que ya nacen en la ciudad: segundas, terceras o cuartas generaciones que ni siquiera han migrado, sino que han vivido ahí siempre; pero que han aprendido la cultura de sus familias.



Se asocia lo indígena a tres elementos básicos importantes: el territorio, la comunidad, el idioma, el parentesco y la familia, el ayllu. Entonces ¿cómo puedo seguir siendo indígena en la ciudad si carezco de estas condiciones? ¿Hay estrategias de adaptación o enmascaramiento identitario para que el indígena desarrolle su supervivencia en el contexto urbano, no destruyéndose como ser humano? ¿Cómo hace este indígena para decir: “sigo siendo indígena y lo demuestro”?

En términos formales, el derecho internacional pide dos criterios: el de autoidentificación y que haya efectivamente una condición objetiva. Hay casos de pueblos que han perdido su territorio y siguen siendo pueblos. Y eso se reconoce también de manera internacional porque pueden haber sido expulsados de su territorio e incluso el concepto de territorio es distinto. Por ejemplo, trabajando con los shipibo y muchos pueblos amazónicos, el territorio no está dado ni por el mapa, ni por la georeferenciación, ni por hitos en el espacio sino, por los vínculos sociales. Entonces: ahí donde hay un shipibo, eso es parte del territorio.

La comunidad de Cantagallo en Lima, por ejemplo, forma parte del territorio shipibo en ese sentido. Ahora, que el estado lo vaya a reconocer formalmente como un territorio indígena, es otra historia. Pero el vínculo de la persona con el territorio es ahí, donde tiene paisanos, parientes, etc. Pueden moverse en el espacio, pero se siguen manteniendo. Como la diáspora judía, que durante siglos no tenía un estado -vemos en lo que ha terminado ahora, también es terrible-, Pero, esta idea de diáspora existe: se puede seguir siendo parte de un pueblo sin vivir contiguamente en el espacio.

Creo que es una forma distinta de pensar el mundo y las relaciones. El parentesco evidentemente es muy importante; el idioma también. Pero puede variar, según la importancia que se de al mantenerlo. Por ejemplo, los awajún o los asháninka cuando hablan por teléfono siguen utilizando su propio idioma. Lima, por ejemplo, es la ciudad del Perú, donde más quechuahablantes hay. Uno no escucha hablar quechua en las calles; pero en las casas, en los mercados, en los barrios, en algunos sitios, en las fiestas, se puede escuchar el quechua. Y se podría escuchar más si no hubieran estas prácticas discriminatorias que existen en la ciudad, que hacen que la gente más bien trate de ocultar su lengua propia.

Un amigo awajún contaba graciosamente que iban en un taxi en la ciudad con otro dirigente, hablando en awajún y, como el taxista pensó que eran japoneses, empezaron a hacerle bromas y a hacerse los japoneses y a contarle cuentos; pero estaban hablando en su idioma. No tenían ninguna vergüenza de hablar entre ellos delante del taxista. Las situaciones varían según las condiciones en cada lugar. En América Latina, que es lo que conozco más y en la Amazonía estamos esperando cosas más en blanco y negro. Aquí lo que hay es un montón de grises y de situaciones más complejas.

El Censo del 2017 arroja resultados sorprendentes para muchos: un veintitantos por ciento de peruanos se reconoce como población indígena. Hubo un gran debate para añadir las preguntas de tipo étnico en esta consulta. ¿Podría hacer una interpretación sobre esas cifras? Porque si juntamos quechuas, aymaras, población afroperuana, china, árabe, japonesa, y las culturas de la selva, llegamos a que, los distintos representamos el 30%. Es algo que no se pensaba que podía ocurrir. Por otra parte, el 60% se declara mestizo y hay una población pequeñísima que dice ser “blanco”. Entonces, ¿se pueden elaborar teorías políticas -planes de desarrollo político social, por ejemplo-, con estos porcentajes?

En el censo hubo dos problemas: primero, la pregunta debió haber sido hecha de otra manera, teniendo en cuenta que el objetivo era saber si habían personas que se consideraban indígenas o no. Tendría que haber sido muy simple: “¿Usted se considera parte o descendiente de un pueblo originario o indígena?” “¿Sí o no?” Y si respondía afirmativamente, se preguntaba “¿De cuál pueblo se considera parte?” Era muy sencillo pero incluyeron todas esas categorías que solamente lograron confundir, porque ése no era el objetivo de la pregunta. Además, es totalmente absurdo incluir una pregunta por el color de la piel.

Luego, vino un segundo problema que a mí me parece más grave: esta pregunta solamente se le hizo a los mayores de 12 años de edad. Nos preguntamos: ¿qué ocurre en el caso, por ejemplo, de la Amazonía indígena? En el censo del

2007, donde se entrevistó por separado a las comunidades rurales y amazónicas; en donde con un promedio nacional de edad de veintitantos años -una población muy joven- en la Amazonía indígena la edad promedio era de tan solo 11 años. ¿Qué significa eso? Que la mayor parte de la población son menores de edad -niños y adolescentes-. Y esto se ha mantenido, quizás ha subido un poquito la edad promedio. Pero cuando visitamos las comunidades amazónicas, la mayoría son niños.

Entonces, si estamos eliminando a todos los menores de 12 años, estamos quitando aproximadamente la mitad de la población censada. ¿Y qué ocurre en la lógica de los estados y ha ocurrido también en Bolivia, y en otros países que han hecho censos? Que resalta que el objetivo de los estados es reducir, que aparezca un menor número de personas indígenas porque eso permite gastar menos en políticas interculturales, políticas públicas, de educación bilingüe o lo que sea, dado que el número de población no lo justifica: “son tan poquitos que no vale la pena”. Entonces, un resultado de 30 % quedaría corto, si en el Censo se preguntara como es debido.

Por ejemplo, si usted se considera no descendiente de un pueblo originario, probablemente el número superaría el 60 o 70% de la población. O sea, personas que no saben, que tienen idea de ser descendientes, pero además están vinculados orgánicamente por familiares, por paisanos, por comunidades. Ahí hay un tema sensible. Se está planteando dar un censo el próximo año. Las organizaciones indígenas están pidiendo también que se haga de manera distinta. El censo del 2017, desgraciadamente, no nos ayuda mucho para entender. En el caso amazónico nos da una cifra menor. O sea, como que la población amazónica del país se reduce. Pero por otro lado, en el censo de comunidades nativas o en el censo agrario, vemos que se multiplica.



Tú puedes tener el teléfono celular -signo de modernidad- pero al mismo tiempo, utilizarlo, como hacen algunas personas: para tomar fotos a los espíritus del agua. Entonces, tienes el teléfono pero lo usas también en el contexto tradicional. Una cosa no quita la otra.



También se deberían hacer preguntas más precisas sobre los idiomas, tales como: “¿Usted habla una lengua indígena?”, “¿Qué lengua habla?”, “¿La habla regular o esporádicamente?”, etc. Así tendríamos una mejor idea del uso de las lenguas.

Profesor, usted ha trabajado con bastante profundidad el tema de los shipibo-conibo en Lima. Creemos que la experiencia de Cantagallo es modelo; no conocemos otra población indígena que haya tenido ese proceso: venir a Lima, primero unas cuantas familias y luego ir creciendo. El censo que hizo la Municipalidad de Lima en el año 2013, arrojó que son, aproximadamente, unas 240 familias; es decir, una población de más de mil personas.

Ellos han levantado con mucha fuerza la idea de ser reconocidos como comunidad indígena urbana que, nítidamente, los diferencia de otros indígenas que no están organizados colectivamente y que ya han asumido que les digan “vecinos”, “pobladores”, “provincianos”, hasta peyorativamente, “invasores”. Hemos escuchado, incluso, al congresista Montoya que, refiriéndose a los indígenas les llama, “los cerros”: “Me han dicho que los cerros van a bajar”. Vemos entonces que una indigeneidad urbana es muy importante en la estructura de la ciudad y para establecer políticas públicas. ¿Qué nos puede decir de esto? ¿Cómo ve este concepto de comunidad indígena urbana?

Hay dos cosas aquí: una tiene que ver con el concepto de comunidad misma y creo que, en el Perú, tenemos una deuda pendiente (justo la semana pasada hemos tenido una actividad porque este año estamos cumpliendo 50 años de

la Ley de Comunidades Nativas, que crea las comunidades nativas en la Amazonía peruana). Lo que ocurre es lo siguiente: la idea de la comunidad nativa inspirada en la comunidad campesina andina se crea pensada en base a una unidad de producción agropecuaria; y eso lleva entonces a una cierta situación complicada porque, siendo el Ministerio de Cultura el órgano rector del estado peruano en materia de pueblos indígenas, es el Ministerio de Agricultura -hoy día, de Agricultura y Riego- el que reconoce a las comunidades.

Entonces, quién debería reconocer las comunidades indígenas es el Ministerio de Cultura y no lo hace; lo hace el Ministerio de Agricultura. ¿Por qué? Conversando con los líderes y lideresas de Cantagallo, ellos dicen que cuando han querido ser reconocidos como comunidad, les dicen: “Tienes que ir al Ministerio de Agricultura, y allí, lo primero que hacen es preguntarles: “¿Cuántas hectáreas de cultivo tienes?”-algo totalmente absurdo tener campos en el centro de la ciudad-. Aquí pues, hay un primer problema: ¿Quién debe reconocer a las comunidades? Si son comunidades indígenas, tienen que ser reconocidas como indígenas, no como productoras. Pero pueden haber formas comunitarias variadas, por ejemplo, en Colombia, se reconocen los cabildos indígenas que, no necesariamente tienen una ubicación geográfica; es decir, que no suponen un territorio donde vive la gente sino que el cabildo está en medio de la ciudad y la gente se reúne.

El cabildo es pues una instancia política para que las familias que ahí viven se puedan juntar como, por ejemplo, una iglesia donde los fieles de distintos lugares se acercan sin tener que vivir al lado para ser parte de esa comunidad religiosa-. Hay un concepto amplio. En el caso shipibo es particular, está la idea de vivir juntos -no es el único; hay otros pueblos que también viven juntos-.

En el Perú, por ejemplo, están también los yaminahua o los yine, en Pucallpa. Pero los shipibo son un pueblo que, tradicionalmente, han vivido juntos, incluso antiguamente, vivían en una misma casa varias familias, en las grandes malocas -hablamos de doscientas personas viviendo bajo el mismo techo-. Entonces hay una tradición de vivir juntos y, cuando van a la ciudad, viven juntos -unos al lado de los otros-.

Eso no ocurre, por ejemplo, con el pueblo asháninka que son como diez veces más viviendo en Lima que los shipibo. Más bien, siempre han tenido un patrón de asentamiento más disperso, incluso antes de la existencia de las comunidades, la forma normal de vivir de los asháninka era con distancia una familia de la otra; donde no tienes que verlos todos los días, pero sí puedes acercarte si los escuchas pedir auxilio. En la ciudad es lo mismo: algunas familias viven cerca otras lejos, pero están permanentemente conectadas a través de actividades familiares o comunales, redes sociales, contacto telefónico, etc. Los awajún tienen una organización en Lima; se reúnen los días domingo y juegan fútbol, volley y comen juntos. Es decir, hay distintas formas de vivir en la ciudad y de mantener el vínculo con los paisanos o los parientes en ese





La comunidad de Cantagallo en Lima, por ejemplo, forma parte del territorio shipibo en ese sentido. Ahora, que el estado lo vaya a reconocer formalmente como un territorio indígena, es otra historia. Pero el vínculo de la persona con el territorio es ahí, donde tiene paisanos, parientes, etc. Pueden moverse en el espacio, pero se siguen manteniendo.



contexto. El caso shipibo, es muy particular porque optan por este modelo de irse a vivir en un barrio juntos y esto lo hacen en varias ciudades. Entonces ¿cuál sería la fórmula?. La idea la hemos discutido con muchos abogados y expertos en temas legislativos.

Creo que la fórmula va por ahí, por aceptar que hay diversas formas de comunidad. En el caso de los shipibo, por ejemplo, ellos reclaman el reconocimiento de un espacio comunal; no quieren títulos individuales; no quieren que cada persona tenga sus lotes, sino tener el título comunal. Ésto la ley no lo contempla, entonces se tendría que hacer un condominio, una asociación de vivienda o algo así. No existe todavía esa fórmula, esa normativa que le permita al Ministerio de Cultura reconocer sus derechos como comunidad -una normativa que podría facilitar este tipo de diferencias-, en algo que ocurre en diversas partes y situaciones, a lo largo de América Latina.

Ahora, una inquietud más bien antropológica: ¿Qué hace que la población shipiba sea especial en ese sentido? En sus textos, aparte de esta experiencia en Cantagallo, usted refiere que ellos también están se asientan en varias ciudades de Ucayali, de Pucallpa, y otros lugares...

Es la pregunta que también nos hacemos. Yo creo que tiene que ver con esa historia de la vivienda comunal, de la gran maloca. Esto ocurre solamente en dos pueblos de toda la región amazónica: los sateré mawé -que viven en Manaos -que además son los “descubridores” y propulsores del guaraní- y los shipibo-conibo. Son dos casos particularmente extraños en el sentido de que hay una estrategia de vida en la ciudad en la que tienden a visibilizarse más, no solamente por vivir juntos sino también por realizar una serie de actividades en conjunto.

Por ejemplo, pintar murales -como ocurre en Lima en donde hay un grupo de artesanos que son contratados por instituciones o por familias para que pinten murales, dentro o fuera de las casas, con los diseños que tienen en la ropa. Hay también una presencia pública en los medios: tienen programas radiales, de televisión, de noticias por internet, y en la prensa escrita, tienen páginas de noticias en Ucayali.

En Pucallpa durante las Fiestas Patrias, en el Día de la Primavera, de la Madre, del Maestro, de lo que sea, salen a desfilar por las calles con su vestimenta tradicional. Hay una clara estrategia de permanente visibilización para decir: “estamos aquí, estamos en la ciudad; no somos la mayoría de la población, pero estamos presentes”. Mientras que otros pueblos tienden más bien a invisibilizarse.

Uno de los factores, creo, es que los shipibos siempre fueron así. Los relatos coloniales, las crónicas, la relación con los misioneros desde muy temprano en el siglo XVI, les ha permitido ir aprendiendo. Recuerdo que, cuando empecé a estudiar y visité todas las ciudades amazónicas, unos líderes en Puerto Maldonado me decían: “los únicos que saben vivir en las ciudades son los shipibos porque han aprendido estas estrategias y las reproducen. Entonces, ahí hay algo muy particular, muy interesante y que no ocurre con otros pueblos.

Un reconocimiento de todas las formas de ser comunidad, sería muy importante para los pueblos que viven en la Amazonía. Y de hecho, tenemos estadísticas en toda la panamazonía -es decir, el territorio compartido por los nueve países amazónicos- que indican que la mayor parte de la población indígena vive en centros urbanos -ya sea en pequeñas ciudades de dieciséis mil personas o medianas de veinte mil, o hasta las grandes urbes de medio millón a millones de habitantes.

Una pregunta, ahora desde el otro lado: el Estado. Ante la existencia de los indígenas urbanos, casi siempre asociados a temas de pobreza y de marginalidad, la máxima respuesta del Estado ha sido la estrategia de la inclusión. Usted, profesor, en “El nudo amazónico”, señala lo siguiente: “En efecto, cuando se habla de “inclusión”, por lo general se piensa en la asimilación o en la integración de los indígenas a la sociedad o al Estado. Estas formas de integración suponen obligarlos a dejar de ser como son y exigirles que actúen de acuerdo a las maneras que la sociedad dominante establece” ¿Cuál es su balance de las políticas públicas sobre la cuestión indígena urbana? ¿Existen, más allá de la inclusión? ¿Beca 18, Todos juntos? ¿Cómo ve al Estado?

En general, el Estado es muy complejo y muy diverso. Yo he tenido la posibilidad de estar en contacto con muchas oficinas distintas del estado en las últimas décadas y creo que, por un lado, ha habido un cierto avance en el acercarse a los indígenas, pero muy frágil. Siguen habiendo cuestiones

pendientes. Para mí, lo más importante -y que vale tanto para los urbanos como para los no urbanos-, tiene que ver con el Convenio de la OIT que está ratificado pero no puede aplicarse, pese a tener rango constitucional.

Necesita de una adaptación de la legislación peruana, cosa que no se ha hecho. Para los últimos gobiernos tampoco ha sido una prioridad -ni para el Ejecutivo ni para el Congreso. Esto es fundamental. Por eso muchas de las políticas han sido coyunturales. En algunos casos, se ha avanzado, Por ejemplo, en el Ministerio de Educación empezaron a pensar en cómo construir paredes y techo de las escuelas, dado el calor, la lluvia, etc. No tiene sentido, por ejemplo, poner techo de calamina: cuando llueve nadie puede escuchar absolutamente nada; y cuando no llueve hace tanto calor que los chicos tienen que salir frecuentemente del aula para ventilarse.

Pero esto se interrumpió por cambio de gobierno o de ministro, y hay que volver a empezar desde cero. En los últimos tres años ha habido un retroceso en general, en América Latina, en cuanto al cumplimiento por parte de los estados, en el reconocimiento, defensa y aplicación de los derechos indígenas en general. Esto incluso lo han señalado instituciones como la CEPAL, una institución que no tiene para nada interés indigenista. En el caso de los pueblos urbanos, también hay un estancamiento. Por ejemplo, la dificultad de Cantagallo de ser reconocido.

Hubo incluso un momento en el que, en la página web del Ministerio de Cultura, aparecía Cantagallo como una comunidad shipiba reconocida por el Ministerio de Cultura. Ahora ya no aparece. Vemos ahí cómo los cambios de gobierno y en los ministerios, significan también cambios de política. En la ciudad, además, los pueblos originarios, además de relacionarse con las instituciones estatales



Creo que la fórmula va por ahí, por aceptar que hay diversas formas de comunidad. En el caso de los shipibo, por ejemplo, ellos reclaman el reconocimiento de un espacio comunal; no quieren títulos individuales; no quieren que cada persona tenga sus lotes, sino tener el título comunal.



del Ejecutivo o del Congreso, tienen que hacerlo con los gobiernos locales. En el caso de nuestra capital, por ejemplo, con la Municipalidad Provincial de Lima o bien con las municipalidades y, en eso, también han habido avances y retrocesos. Depende muchas veces de los políticos de turno. Hay todavía muchos temas pendientes.

Bueno, para ir concluyendo: ¿Cómo ve Ud. el futuro de los indígenas en las ciudades ante un capitalismo en descomposición, con el emprendedurismo como alternativa, con urbes cada vez violentas y, como bien dice usted, con un Estado peruano que sigue anclado en una visión exótica, estereotipada e ignorante que reduce la vida indígena a las zonas rurales y a la existencia de rasgos premodernos?

Antes de responder quisiera comentar brevemente que el tema de la migración indígena no se limita a las ciudades de la propia región o de América Latina. Tengo un alumno del doctorado, profesor de Antropología en la Universidad de Arequipa, que va a sustentar una tesis sobre los shipibo que viven en Europa. Hay un número grande de personas que han ido a vivir a otros países, donde tratan, con mayor o menor dificultad, de mantener los vínculos con sus pueblos de origen.

En general, los pueblos indígenas están bajo una presión muy grande -tanto en sus territorios tradicionales como en las ciudades- con un nivel de violencia fuerte. El número de personas que son asesinados en Lima vía sicariatos, es muy alto. Pero también el número de líderes indígenas que son asesinados en América latina lo es, sea por defender derechos ambientales, de territorio o derechos humanos básicos. Las cifras de los asesinatos son espeluznantes y, hay países como México, Colombia, Brasil, en donde es mucho peor que en el Perú, donde ya tenemos cerca de 40 líderes asesinados en los últimos años.

Es un tema complicado y tiene que ver también con otro de los temas con los que me he involucrado tratando de entenderlo; sigo trabajando en ello. Es el de la juventud. Finalmente, el futuro de un pueblo está en sus jóvenes y ¿qué pasa con la juventud? Hay una etapa en la que los jóvenes no quieren saber nada, ni con su propia familia ni con su pueblo. Hay una reacción de rechazo hacia el mundo de los padres. Digamos que hay procesos de maduración.

Por ejemplo una chica que estudiaba en San Marcos, en Lima, y que incluso hasta se cambió el nombre -tenía dos pero usaba su nombre más castellanizado. Después de unos años -ya madre de familia- es ahora una importante activista en las redes sociales; ha recuperado su nombre indígena y ha dejado el castellano entre paréntesis. Hay un momento en el que la juventud indígena pasa mucha presión de sus pares en estos contextos urbanos, por el racismo y la discriminación. Entonces, quieren cortar relaciones con su comunidad y optan por un modo de vida distinto. Pero puede haber una vuelta con la madurez, cuando ellos mismos también se van convirtiendo en padres y madres de familia

y van viendo la importancia de transmitir las tradiciones, la sabiduría y la cultura a las generaciones más jóvenes. Va a haber también -y ya los hay- grupos de jóvenes que van a terminar distanciándose como parte de esta presión social que los lleva a una ruptura.

Esto también lo he visto en inmigrantes peruanos en el extranjero: algunos que también han querido romper con sus países y no quieren saber nada con el país, mientras que otros no, siguen vinculados de otra manera y están interesados en la política, votan en las elecciones, visitan a los familiares: mantienen el vínculo y las tradiciones.

Es un escenario complejo en general. Algunos pueblos grandes, como el pueblo shipibo o el aymara que tienen mucha autoestima cultural, sin ninguna duda van a sobrevivir. ¿Qué va a pasar con otros pueblos más pequeños, más frágiles o de menos población? Si hablamos de la Amazonía, tenemos eso: pueblos de 500 o 300 personas cuyas posibilidades de supervivencia van a ser muy pequeñas.

En la zona rural, lo que ocurre en algunos casos es que estos grupos tienden a juntarse con otro pueblo más cercano. Claro, van a perder su idioma. Esto ha pasado con algunos pocos sobrevivientes de los Chamicuro -un pueblo del que quedan tres o cuatro hablantes y cuyos descendientes se han integrado a otros pueblos amazónicos. Pasa también y hasta cierto punto con los isconahua que como son muy poquitos, viven en comunidades shipibas y se han shipibizado. Entonces, van a haber algunos que van a tener mucha resistencia porque tienen además creatividad -hay shipibos que toman la tecnología moderna y empiezan a tener su canal de noticias en youtube o lo que sea para reproducir su cultura o aprovechar las oportunidades.

Lamentablemente, la presión económica del mercado es muy fuerte. El proceso de monetización de la economía indígena es una de las cosas más desestructuradoras porque conduce a una necesidad que no existía hace unas décadas y, en muchos casos, eso cambia las prioridades y la forma de relacionarse con la sociedad.

Pero hay sabiduría acumulada a lo largo de los siglos: los indígenas saben que siempre han sido marginados, maltratados, dominados y han sabido existir y sobrevivir en esas condiciones. Ven el presente como otra ocasión para seguir sobreviviendo en medio de la adversidad y ven el futuro también -por lo menos el más inmediato-, como un mundo en el que van a tener que seguir sobreviviendo en medio de la adversidad.

Conocemos algunos shipibos de Masisea y sorprende su sentido del humor. ¡Es muy grato estar con ellos! Sabemos lo que han pasado, en la época del caucho, por ejemplo, pero nunca se están quejando de todo lo que han sufrido...

Ellos dicen que no tiene sentido mirar al pasado para lamentarse y contar historias tristes, porque es doloroso

para el que cuenta y para el que escucha. Siempre miran hacia el futuro. ¡Es admirable!. Por ejemplo, cuando en Colombia hay el debate para convertir la Casa Arana, que es el símbolo de la explotación cauchera, en un museo, los indígenas dicen: "No queremos un museo; queremos una escuela. No queremos mirar al pasado. Queremos mirar al futuro".

Tenemos una inquietud con respecto a los shipibo y a otros pueblos amazónicos: Por ejemplo, los Awajún, Wampís, Shiwilu, Chapra, Candoshi están avanzando con mucha fuerza en los gobiernos territoriales autónomos. Tal vez, mirándose más hacia adentro, preservando territorio, autoreconociéndose como indígenas, como pueblos o naciones y estableciendo sus gobiernos territoriales autónomos, pero en los Shipibo, esto anda un poco retrasado. Sin embargo, los Shipibo se adaptan y van a la conquista de la ciudad. No hay ese dinamismo en los otros pueblos. Es como que hay dos dinámicas: más retrasados en el autogobierno pero más avanzados en la estrategia de cómo incorporarse a las ciudades...

Las dos primeras iniciativas de avanzar hacia una autonomía fueron las del pueblo achuar, quienes fueron combinando sus organizaciones étnicas, incluso a nivel internacional, porque crearon lo que se llama la COBNAEP -la Coordinadora Binacional Achuar Ecuador-Perú. Entonces tenían incluso algo inédito. Y la del pueblo shipibo. En el año 2001, estaba en Pucallpa, en reuniones con autoridades del gobierno regional y otras instituciones, cuando ellos estaban planteando su proyecto de autonomía política.

Entonces, fueron muy precursores incluso, antes de que los wampís hablen, ellos ya tenían un proyecto de autonomía. Pero ¿qué ocurrió? El que lideraba este proyecto -una persona clave- era Kruger Pacaya, quien luego falleció muy joven, el 2004, a causa de un accidente de tránsito. Ahí entraron en paréntesis. Y lo que sí enfrenta el pueblo shipibo y otros pueblos, sobre todo en la selva central peruana, a diferencia de la zona norte del país, es que tienen territorios discontinuos -una especie de archipiélagos territoriales- en donde las comunidades no están unas al lado de las otras.

El plantear la autonomía, no puede ser igual a la forma que tienen los wampís o los awajún: requieren otra forma de autonomía. De hecho, a mediados de los '90 desde el COSHIKOX (Consejo Shipibo-Conibo-Xetebó), fueron los creadores de un Parlamento Indígena -una especie de congreso indígena con representantes a los que les llamaban el Ani Tsinkiti, (gran asamblea, en lengua shipiba).

Entonces, será distinto porque el contexto urbano lo es y habrá que articular esta dispersión respecto al territorio ancestral. Hay desafíos, sí, pero ellos van buscando sus propias respuestas.

Declaración de un indígena

Autor: Sayariy Paucar

Los Pueblos Indígenas en el mundo entero sumamos cerca de 476 millones de personas viviendo en 90 países, organizados en 5,000 pueblos distintos y hablamos más de 7,000 idiomas. Representamos el 6% de la población mundial. Tenemos una clara y permanente vocación de paz y aspiramos a habitar nuestro planeta en armonía con todas las expresiones de vida, pese a que, otras formas de pensar, otras sociedades, han considerado que nunca tuvimos humanidad suficiente y que carecemos de condiciones para compartir sociedad con nosotros.

A pesar de todo, después de tantas campañas con armas de exterminio y leyes inventadas que han durado siglos y continúan, seguimos existiendo y seguimos luchando por nuestros derechos. Y, ahora, en las últimas décadas, por la supervivencia de la humanidad.

Nos hemos recuperado y agrupado; hemos conservado nuestras lenguas y conseguido hacer prevalecer nuestros derechos; ahora, somos más y estamos mejor organizados. Y lo que resalta con sencillez: conservamos nuestra sabiduría, nuestros conocimientos, nuestras formas de organización y mantenemos vivos los modos de entendernos con la naturaleza.

Enumerar la larga historia de violencia y segregación y racismo de las que hemos sido objeto sería interminable, pero los sucesos están documentados y, sobre todo, se hallan en la memoria de los pueblos, en los rastros de destrucción de nuestras comunidades, en la sangre que ha enlutado a nuestras naciones.

Nos han despojado de territorios, de nuestras comunidades e idiomas y han querido desaparecer nuestro espíritu; en nuestras migraciones y reclamos han secuestrado a nuestros hijos y asesinado a nuestras familias. Han tenido el propósito

de exterminarnos y cuando no han logrado desaparecernos han marginado de la vida colectiva, estableciendo dos espacios territoriales, dos mundos separados: ellos y nosotros. Percibieron muy temprano que sin territorio desaparecemos, sin comunidad y lenguas, sin nuestra madre naturaleza somos seres en busca de nuevas y posibles moradas.

Sin embargo, ¿de qué les ha servido todas estas acciones y estos propósitos? ¿han creado sociedades donde todos duermen con el hambre derrotada?, ¿han logrado todos el bienestar que, según prometen, se encuentra a la mano de quien desee alcanzarlo?, ¿se han creado comunidades integradas que convivan en paz y armonía?, ¿han dejado de ambicionar territorios ajenos? La respuesta no se encuentra oculta a nuestros ojos: está en las montañas desnudas de nieve, en las guerras interminables que no tienen justificación humana, en personas hurgando comida en los basurales de todas las ciudades del mundo, en los ríos sin peces como corrientes malolientes, en el mar saturado de venenos y plásticos, en los miles de especies extinguidas, en el hambre de millones y la satisfacción de muy pocos.

La ciencia que han creado también ha servido para manipular la naturaleza, industrializar armas y preparar guerras, para llegar a la Luna, para explorar planetas, pero no para extinguir el hambre y la miseria de millones de seres, tampoco para vivir en armonía con la naturaleza y mucho menos para dejar de considerar a un humano como el lobo de otro humano. Han logrado patentar inventos, apropiarse de semillas, imponer dioses y han sembrado en las mentes el pensar que no importa a quien atropelles ni a quien destruyas, si tus objetivos personales se logran. Las guerras entre humanos nunca han dejado de orientar las relaciones entre las naciones, cada uno quiere ser el dueño del mundo, todos apetecen el suelo del vecino, se arman, se defienden y después atacan, en un interminable proceso de injustificable

violencia e inhumanidad. Y los gobiernos y los poderosos no cesan en su afán de eliminar todas las diferencias, queriendo que seamos una raza mundial y hablemos un solo idioma. No saben que ese día nunca llegará.

Frente a esta realidad, nosotros hemos logrado sobrevivir a las adversidades, nos hemos ido acomodando a cada situación ajena a nuestra humanidad. Observando, ocultándonos, simulando y trabajando. Pero también, creando comunidad y arte, cantando, amando y conservando lo que somos y, en reducidos espacios comunitarios, hemos impedido que nos desaparezcan y logrado conservar lo más importante: nuestra sabiduría. Miramos hacia todos los rincones del mundo y siempre encontramos hermanos que portan semillas parecidas, comunidades que no han permitido que se les arrebate la esperanza de vivir a plenitud su sabiduría y entregarla al mundo.

No hay odio en nuestros corazones; mantenemos el pensamiento orientado al bien común para todos los habitantes de la Tierra, sin distinguir el color de la piel ni los idiomas que hablamos. Todo lo que hemos logrado conservar está disponible para ser entregado a la humanidad cuando sea oportuno y nos permitan hacerlo.

Creemos haber vivido lo suficiente como para mirar de otro modo nuestra realidad; sabemos ahora cómo enfrentar todas las dificultades que antes nos hacían retroceder hacia alejados espacios de refugio. Estamos en todas las ciudades y territorios del mundo haciéndolos distintos. Poco a poco, hemos aprendido a mejorar la lucha por nuestros derechos, a recuperar y recrear idiomas, costumbres y territorios. Ahora también reclamamos por los que no son indígenas porque juntos tenemos que combatir la barbarie nuclear que amenaza con exterminar a todos. Son estas razones las que nos hacen afirmar: *¡vivimos aún!*, aquí estamos para contribuir a superar todos los niveles de inhumanidad que nos rodean, para impedir que siga prosperando el afán de desaparecer toda diferencia entre los humanos, de imponer un solo rostro y un solo idioma para todos. La supervivencia de la especie humana está en juego. Y no olvidamos de considerar formas diferentes de humanidad a todos los seres vivos del universo, incluidos los que siempre la "ciencia" ha considerado inanimados. Y lo hacemos porque no podemos permitir que la Tierra se convierta en materia de disputa eterna, ni aceptar que se siga destruyendo la casa de todos, ni que el despiadado capitalismo siga sembrando nuestras vidas y territorios de hambre, miseria, y violencia.

Llamamos a todos los pueblos ancestrales, a los pueblos indígenas, a los pueblos originarios que consideran que el territorio, la comunidad, los parentescos y la lengua son partes esenciales de su humanidad. Los llamamos a agruparse en colectividades conscientes de sus derechos, expresiones políticas de todo lo que somos. No será posible hacernos escuchar si no nos forjamos como sujetos políticos con capacidad suficiente para convocar juntos, a colectividades de toda índole, que también desean un cambio civilizatorio radical.

Consideramos que todos nuestros conocimientos, nuestras maneras de ver el mundo, contienen condiciones para que otras comunidades de naturaleza distinta a la nuestra, individuos, mujeres y hombres de diferentes procedencias, observen nuestros principios y los compartan;

Deseamos que este compendio de pareceres incluya el:

- Pensar que otras formas civilizatorias son viables, que otros mundos son posibles y necesarios.
- Impedir la recurrente decisión de crear una sola cultura, una sola civilización para toda la Tierra. Toda diferencia debe ser apreciada y respetada.
- Respetar la naturaleza y desarrollarnos en armonía junto a ella.
- Considerar a la Tierra y a todas las formas de vida que la habitan como expresiones distintas de humanidad y sacralidad. .
- Trabajar en convivencia y respeto con todas las culturas del mundo
- Promover el plurilingüismo y el desarrollo de los idiomas originarios.
- Trascender la idea que señala que la única ciencia posible es aquella que proviene de la repetición en los laboratorios y puede ser medida.
- Reconocer las distintas formas de conexión con lo sagrado. Los pueblos no se separan entre paganos y no paganos y las religiones, cualquiera que sea, deben ser respetadas en todas sus expresiones.

Hermanas, hermanos: ¡Kachkaniraqmi! (¡Seguimos siendo!)



A portrait of Fidel Tubino Arias-Schreiber, an older man with white hair and a beard, wearing a grey suit jacket over a blue shirt and a dark blue scarf. He is looking directly at the camera with a neutral expression. The background is a blurred indoor setting with a window and some architectural details.

Entrevista

Fidel Tubino Arias-Schreiber

“El migrante siempre es visto como amenaza y con temor”

Entrevistador: Willakuy

Fidel Tubino es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, es profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha sido Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y Coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Miembro fundador de Foro Educativo y experto en educación intercultural. Sus áreas de especialización son la ética y la hermenéutica. Es también autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas de España, México, Bolivia, Chile y Perú sobre ciudadanía y diversidad cultural.

Ocupa un lugar muy importante entre los intelectuales que han estudiado la fragmentación del país, las dificultades para integrar la diversidad que nos compone. Es también un lúcido crítico del mestizaje. Conversamos con él acerca de estos temas recogiendo un conjunto de ideas muy claras y orientadoras. Mostramos una: “Tengo la impresión de que estamos viviendo la segunda colonización. Lo veo sobre todo mucho en la gente más joven, los millennials - como les dicen a las generaciones que han crecido con esto [alza el celular y prosigue]: Esto es bien importante, no hay que olvidarnos de esto que ha transformado las identidades, la hegemonía, todo pasa por acá y así es ahora. Hay todo un tema de colonización de las mentalidades y de las instituciones. Al menos yo que me muevo en el ámbito universitario, puedo decir por qué hablo de una segunda colonización: la colonización de las universidades angloamericanas como modelo de las universidades latinoamericanas y de las universidades europeas”.

Cuéntenos un poquito de sus orígenes... de su familia... de su camino..., Fidel. Permítanos entrar en su intimidad...

Mi padre y mi madre son peruanos, nacidos acá, en Lima. Mi abuelo paterno era genovés y mi abuela del piamonte -al norte de Italia-. Por el lado materno, tengo una abuela mexicana -mejor dicho, que nació en aguas mexicanas- porque su mamá vivía en México, se casó con un mexicano, tuvo tres hijas con él y, un día, él desapareció estando ella embarazada de su cuarta hija, que era mi abuela. Entonces, se quedó sola, tomó un barco y llegó al Callao con tres hijas chiquitas y una recién nacida.

Es decir, mi familia es intercultural pero mi padre siempre fue muy claro y nos decía: nuestra madre patria es Italia pero nuestra patria es el Perú. Y eso, nosotros lo hemos tenido siempre clarísimo. Cuando entré a la universidad, no pensaba estudiar filosofía. De hecho, entré a la Facultad de Letras pero vino el terremoto del 70. Fue cuando dejé mis estudios y, con otras personas, formamos un grupo y nos fuimos a Casma, a la cordillera negra, con la Cruz Roja. Ahí, había un pueblo: Jimbe, en donde hay muchas comunidades con las que estuve trabajando durante un año. La situación era trágica. Fue mucho todo lo que vi y aprendí ahí. Después regresé. Mi problema era que quería hacer varias cosas al mismo tiempo y, en la universidad, me decían: "tiene que hacer solo una". Entonces, empecé a trabajar, enseñando y el profesor de Filosofía, Luis Felipe Guerra, me pidió que fuera su asistente.

Así me vinculé con los estudios de filosofía pero siempre interesado en la educación, no en el pensar por el pensar, sino ligado a la educación, que es lo que más me gusta hasta ahora. Esa es mi vocación pues nunca le he encontrado sentido al pensamiento puro. Así, empecé a estudiar filosofía, terminé mis estudios -estamos hablando de la época de de Velasco- y entré a trabajar durante un año al Ministerio de Educación en el programa de Alfabetización Integral (ALFIN)



Tengo la impresión de que estamos viviendo la segunda colonización; hay todo un tema de colonización de las mentalidades y de las instituciones, donde las universidades angloamericanas se convierten en el modelo para las universidades latinoamericanas y europeas.



-un método basado en en las obras de Paulo Freire-. De esa manera, empecé a viajar a varios lugares. En una oportunidad, tuve que dar una capacitación docente en Madre de Dios y, cuando me fui para hacer mi doctorado en filosofía, miré desde el avión y me dije: "tengo que regresar acá, a la selva".

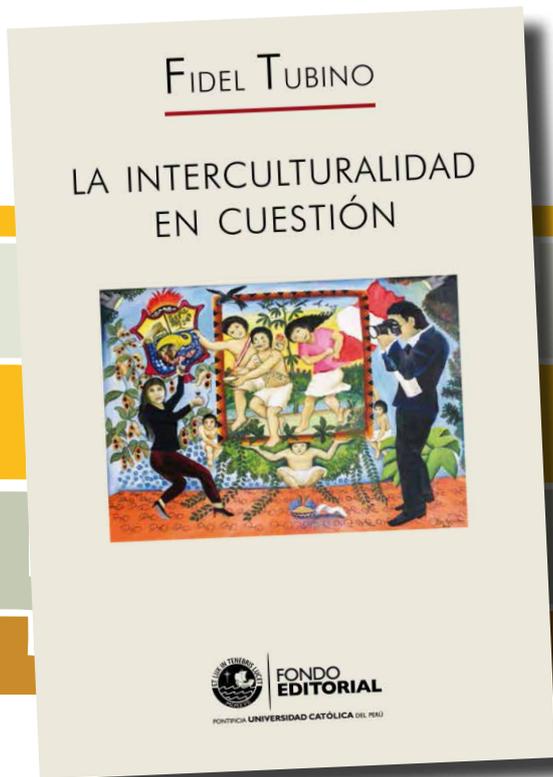
Y así fue: me fui, hice el doctorado, regresé y después de un tiempo, entré a trabajar desde una ONG y he estado trabajando durante ocho años en la Amazonía en programas de educación intercultural bilingüe con población nativa amazónica, en la Selva Central, con los asháninka, con los shawis en el norte, con los kichwas en el río Napo. Después, de regreso, desde la universidad, formamos un grupo. Como ven, no he tenido una línea recta y no me siento ni he tenido la vida de un filósofo porque, hay dos tipos de filosofía: la pura y la impura. Yo pertenezco a la segunda.

Entrando en materia, quisiéramos poner en juicio las políticas públicas y las ciudades. Usted ha sido muy crítico (y lo sigue siendo), respecto a las visiones limitadas desde el propio Estado y de los grupos hegemónicos que toman decisiones en relación a los indígenas. En algún momento, ha señalado que hay una sistemática uniformización excluyente en los territorios escondidos a través de la expansión del capitalismo, del mercado, del emprendedorismo, de los consumidores, etc.; que se universalizan los derechos individuales sin tomar en cuenta los derechos colectivos; que se impulsan políticas basadas en el denominado interculturalismo liberal o funcional. ¿Cuál es su balance del Estado, del Ministerio de Cultura, de las políticas públicas?

Durante todos estos años, lo que he podido ver son avances y retrocesos. Últimamente, estamos en un momento de retrocesos en cuanto a las políticas "interculturales". Revisando en Educación, en el Poder Judicial, en el MINCUL, uno puede decir que sí, que se está hablando del tema; pero el MINCUL -que es el vice-ministerio intercultural-, no recibe más del 10 % del presupuesto asignado a todo el Ministerio de Cultura. Les recortan los recursos cada vez que pueden y... hay tanto por hacer que, al final, nada de lo que se hace es significativo. No son políticas centrales sino marginales y, por lo tanto, funcionales.

Por otro lado y, a modo de ejemplo, les puedo hablar de dos experiencias que he tenido con los estudiantes shipibos en la ciudad de Pucallpa, donde tienen su federación, etc. Es curioso, uno de ellos con quien siempre converso. me decía que, cuando él está en Pucallpa y regresa a su comunidad, ya no se siente cómodo ni la gente lo ve como "parte de". Y que cuando está en la ciudad le pasa lo mismo: tampoco se siente "parte de". Entonces, ha quedado como entre dos mundos. Eso lo he visto en muchos de ellos.

Me acuerdo en Ayacucho cuando trabajábamos en el proyecto llamado *Hatun Ñan*, con estudiantes andinos de



zonas rurales que estaban ya en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, un estudiante, que era dirigente, me contó que vivía en Huamanga y que había estado casi dos años sin regresar a su comunidad pero que, cuando regresó, sintió vergüenza de ver a su madre. En ese momento, él sentía vergüenza de haber sentido vergüenza al ver así a su mamá. ¿Se dan cuenta lo que estos procesos de aculturación forzada van generando en un joven?.

Otro caso que conozco es de Jicamarca. Trabajamos hace varios años con un colegio, en una zona con poblaciones migrantes de Apurímac, Huancavelica y Ayacucho -en un estado de pobreza extrema con estudiantes que son hijos o nietos de inmigrantes andinos. Allí, había un profesor muy entusiasmado en enseñar el quechua a los alumnos porque era el idioma de sus padres o de sus abuelos para que no lo perdieran.

Recuerdo que hubo una reunión con los padres de familia y éstos se oponían a que se les enseñe lecto-escritura en quechua. “¿Para qué?” -decían. “Lo que nosotros queremos es que ellos aprendan bien el castellano y, en todo caso, como segunda lengua, el inglés; porque eso les va a abrir oportunidades”. Yo lo puedo comprender perfectamente, porque, en una situación parecida, me preguntaría: ¿qué usos va a tener la lecto-escritura en quechua?, ¿qué oportunidades le va a abrir a mi hijo en una sociedad cerrada? El problema es que la sociedad está cerrada completamente y, por lo tanto, el uso del quechua, del aymara o del asháninka, está totalmente cercenado.

El problema es, como decía Pozzi-Scott, que “la educación intercultural bilingüe tiene sentido, si es que va acompañada de una política seria de lenguas y culturas”. Porque sino, la cosa no va bien. Recuerdo que los propios chicos en la

clase, cuando les preguntaba: “¿alguien entiende quechua?”, respondían: “no, nosotros no entendemos quechua”. Así llegamos a la conclusión con el profesor de que, el problema, era que ellos sentían vergüenza de sus orígenes. Hay que ver cómo se trabaja ésto a través de la educación. En zonas urbanas la educación intercultural no puede ser igual que en zonas rurales. A partir de algunas de estas experiencias, uno puede reflexionar.

Muy crudo y muy real lo que afirma profesor. Nos conduce al tema del auto reconocimiento identitario. En la lectura de su texto “La interculturalidad en cuestión” impresiona cómo plantea el tema del mestizaje. No abundan los académicos pensadores que se hayan ocupado de esta realidad que nos parece el nudo que entorpece la posibilidad de un país de la diversidad de todas las sangres. Es tan corriente, en el imaginario popular, el definirse como mestizo... Usted nos ha contado de esta vergüenza en los casos de sus estudiantes. Vemos que las formas de convencer a los peruanos de que son mestizos son poderosas. Pero sin embargo, no han tenido teóricos. La generación del 900 inaugura la idea de un país mestizo, pero no hay un texto que lo fundamente. Quizás porque la idea es tan poderosa, que no necesita textos que la apuntalen. Y usted señala que el mestizaje es apenas una declaración ideológica, que la brecha: la república de indios y la de españoles, no se ha cerrado desde su creación. Argumenta que la ruptura se mantiene pero con otros actores. La república de españoles fue sustituida por la de los criollos; y la república de indios por la de los excluidos de la ciudadanía. Es un discurso fracasado porque no abarca el relato indígena e impide que nos reconozcamos los diferentes. Es una exclusión soslayada mediante la teoría del mestizaje cultural. Y usted usa un adjetivo muy preciso: dice que el mestizaje es una aporía, una entelequia, imposible de alcanzar. ¿Cómo llega a esta idea que pareciera ser el punto central de la posibilidad de desarrollar una teoría y una práctica intercultural en el Perú?

A ver...una cosa es lo que pienso yo del mestizaje, y la otra, es el mestizaje como ideología. Hay algo bien interesante: en el último censo, la gran mayoría de los peruanos -un 60 %, aproximadamente- nos hemos autodefinido como mestizos. Entonces, como diría Gramsci, es una ideología hegemónica, que está en el sentido común de la gente y que invisibiliza las grandes fracturas que seguimos teniendo hasta el día de hoy.

Es la que da lugar a esta dualidad de la república de indios y la de criollos. Y se ve claramente en la educación: existe la educación intercultural bilingüe para indígenas rurales y educación básica regular para el resto del país, para los mestizos. Creo que esta fractura colonial se ha reproducido en las instituciones públicas. Existe un programa en el Poder

Judicial de justicia intercultural -una cosa muy pequeña, muy insignificante-. Pareciera que no solamente es la república de indios y la de criollos sino la república de excluidos y la de excluidores.

Entonces, hay esas fracturas y el uso que se ha hecho del mestizaje como ideología, lo he visto bien claro, por ejemplo en el discurso sobre la peruanidad, que es patético. Usaban dos categorías filosóficas aristotélicas: la materia y la forma, donde se decía que la materia bruta, es lo prehispánico; y la forma es lo hispánico. La unión de esas dos cosas es la peruanidad.

Esto está vigente en las clases sociales de este país. Por otro lado, creo que hay que evitar también tener un pensamiento dualista, porque dentro de los grupos excluidos también hay relaciones de poder: élites, grupos vulnerables, etc. Entonces, hay que manejarse con mucho cuidado con este tipo de categorías dualistas, que pueden permitir tener una panorámica pero si vamos acercando el lente, se va viendo todo y van apareciendo un montón de detalles y de formas.

Usted utiliza una metáfora muy expresiva: “la ciudad diurna y la ciudad nocturna” para referirse precisamente a este enmascaramiento identitario que tiene lugar en las ciudades. ¿El mestizaje es una de esas máscaras?

Claro. La ideología del mestizaje sería el país diurno, el que empieza con RPP en la mañana, todo en castellano; y el otro, es el directo en directo. Recuerdo que Nelson Manrique nos contaba que iba a las 4 de la mañana y encontraba a toda la gente hablando en quechua y, que apenas empezaba a clarear el sol, ya todo el mundo se ponía al castellano. Todo iba cambiando. Es un fenómeno complejo y uno se pregunta: ¿dónde empieza el mestizaje y dónde termina? Porque las personas se dan cuenta de que ese lenguaje nocturno está ahí. Ellos se adaptan al lenguaje diurno porque está ahí. Hay movimientos muy complejos parecidos a la diglosia que los lingüistas han estudiado muy bien y, por eso, Martin Lienhard -gran estudioso de Arguedas-, desarrolló el extraordinario concepto de diglosia cultural, que, yo creo, ayuda a entender todo este tema de cómo en ambientes hostiles, aparece una cara y, en ambientes no hostiles, aparece la otra.

Hay una presión social muy fuerte que hace que las personas se encuentren divididas internamente. Lo he visto en muchos estudiantes jóvenes que llegan de la ciudad al campo y desarrollan una especie de identidad diatópica. ¿En qué sentido? En que tienen un pie en un lado y otro pie en el otro. Nunca van a poner los dos pies en un solo lugar. Se han quedado atrapados “entre” dos topos. Eso pasa muchas veces en las migraciones, porque el migrante siempre es visto como amenaza y con temor: es fuerte aprender a convivir con eso.

Recuerdo a un alumno afrodescendiente de una maestría de derechos humanos y multiculturalismo que me decía con humor: “Siempre cuando yo camino por una vereda, sobre todo de noche, la gente que viene se pasa a la otra”. Ya pues,

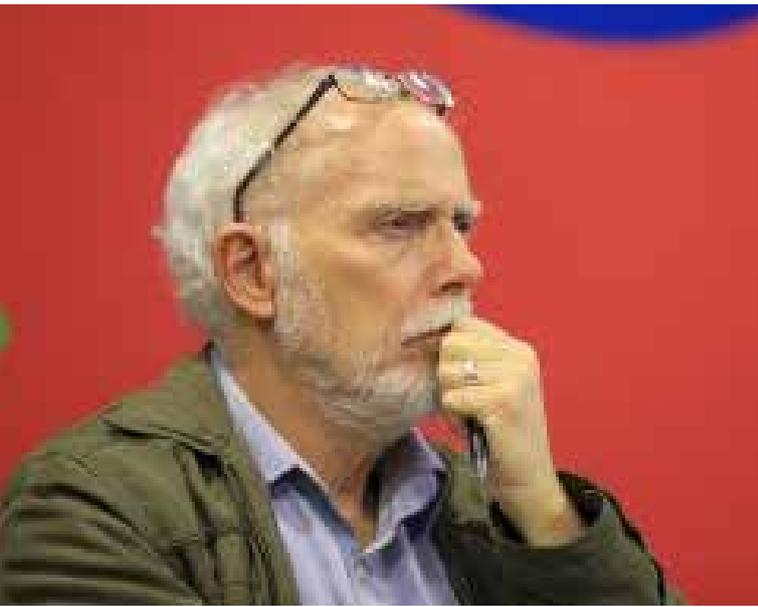
por temor y por lo que yo llamo los estigmas interiorizados que están en la base de las valoraciones y también de las sensaciones físicas. La estigmatización es algo que está arraigado: nadie va a reconocer que es racista. Justamente, es una disociación permanente .

Y con ese panorama, profesor, la afirmación identitaria de las personas indígenas se hace sumamente difícil ¿verdad? Nos preguntamos entonces si hay otra forma de afirmación identitaria de los indígenas en la ciudad que no estamos viendo, que no percibimos o que no es tan evidente?

Claro, hay estrategias reactivas, identidades colectivas reactivas muy confrontacionales. Como dice el sociólogo Castells: es la exclusión de los excluidores por los excluidos. Habría que investigar las formas de expresión de estas nuevas identidades, en la música, en el arte. Volviendo al colegio de Jicamarca que ya mencioné: por un lado, los estudiantes no quieren aprender; por el otro, los padres tampoco quieren que aprendan. Pero cuando en el colegio se organiza una fiesta, ellos mismos escogen poner la música de sus padres, de sus abuelos; se visten de manera tradicional, etc. Es como que en el arte aflora algo que no aflora en el verbo, en la palabra.

Hablemos un poquito sobre el papel de la intelectualidad, la academia y los pueblos indígenas urbanos. La creación de teoría, de análisis crítico respecto al tema de los indígenas, particularmente, de los indígenas urbanos. Por ejemplo, usted conoce mucho el tema amazónico, que está bien trabajado en cuanto a los problemas que han tenido, de las etapas en la lucha por el territorio, la presencia del estado, la propuesta de la comunidad y, ahora, las autonomías. Pero está claro que, para buena parte de la academia no existe indigenidad urbana y esto influye en las posiciones y en los desarrollos teóricos en las universidades. Entonces, no se admite que puedan existir los indígenas cuando han perdido territorio, lengua y comunidad y se cierra la posibilidad de auto-reconocimiento a una parte de la población que se siente indígena urbano. Sin embargo existen y son los que han construido las ciudades.

En el rubro de construcción, todos son de origen andino y hablan quechua -no hay afrodescendientes ni asiáticos- pero están invisibilizados por la academia. Incluso, también se descuida reconocer que, nuestros abuelos, en gran parte, también han sido población urbana, que ha vivido en ciudades como Cuzco, Chan Chan, Cahuachi, Kuélap, Tiahuanaco -incluso Pachacamac ha sido una gran ciudad-. Es decir, no ha sido esquivada la experiencia urbana a nuestros antepasados y, luego, se han incorporado a las ciudades mestizas, en los



márgenes. Tal como lo señala Arguedas, de manera premonitoria, en su poema Canto a Tupac Amaru, en el que acompaña un proceso de reconquista de los territorios urbanos por parte de pueblos enteros que descienden desde las alturas a la ciudad.

Sin embargo, no existen indígenas urbanos, no hay. ¿Cómo se puede enfrentar este problema, profesor, desde el estado?, ¿Cómo podría colaborar en la construcción del tejido de esta identidad de indígena urbana, de esta interculturalidad que usted ha señalado? ¿O es que se necesita un cambio, un pachacuti total que haga posible la descolonización?

Desde el Estado, yo creo que no funciona -al menos hasta ahora-. Lo digo por los hechos, no por la teoría. El Estado aún, teniendo recursos, nunca lo ha priorizado, siempre lo deja a un lado como un tema secundario. Entonces, el Estado no existe, no es autocrítico y siempre trata, a través de instituciones, etc., de influir -como dice Gramsci- de construir hegemonía. Las voces contrahegemónicas, vienen más bien de los sectores excluidos en tanto que toman conciencia de su exclusión. Últimamente he estado leyendo mucho a Maquiavelo y - una cosa es Maquiavelo y otra es el "maquiavelismo" que fue una invención de los jesuitas de la contrarreforma que le asignaron la frase "el fin justifica los medios", que nunca dijo.

Pero la idea que me parece más interesante es que, para poder preguntarnos qué podemos hacer tenemos que empezar a ver qué hay. Así de sencillo: ¿qué hay dónde estamos?, ¿cómo es nuestro Estado y qué ha hecho?, ¿podemos hacer algo desde el Ministerio de Educación? Del Estado, yo espero muy poco en este momento. ¿Quién nos queda?. ¿la sociedad civil?, ¿las organizaciones? Pero, siguiendo a Gramsci, cuando los

aparatos hegemónicos no funcionan, empiezan a aparecer los aparatos represivos. A más hegemonía, menos represión; a menos hegemonía, mayor represión. Si el gobierno tiene el 3% de aprobación ciudadana, entonces empiezan a funcionar los otros aparatos. Y eso es lo que hemos visto.

Entonces, en este momento estamos -creo yo- como en una especie de calma chicha acá en el Perú. Hay algo, muy fuerte que está por explotar pero no hay cómo organizar la indignación. Los partidos políticos no existen y es bien difícil hacer política sin partidos. Y me refiero a partidos que tengan doctrinas, no a los que están surgiendo ahora, cuando tenemos como 37 partidos -sin contar los 31 más que hay en cola-. Es una fragmentación total.

La verdad es que soy bien pesimista para el 2026, acá en el Perú. Entonces, desde este contexto, ¿qué se puede hacer dentro de todo esto? No me voy a preguntar qué podría hacer el Estado que tiene los recursos y no lo ha hecho. Pero no hay que ser escéptico, no hay que perder la esperanza. Eso también es importante. Maquiavelo dice una cosa interesante: existe el azar. De un momento a otro aparece algo que no estaba previsto y, muchas veces, eso puede salvarnos. O sea que la cosa no está completamente cerrada.

Yo les pregunto a mis alumnos cómo ven el futuro. Todos los jóvenes con los cuales yo puedo conversar no ven el futuro con la esperanza con que lo vio mi generación. Creo que, a nivel mundial, estamos en una situación de emergencia; que en cualquier momento puede pasar cualquier cosa. Quizá nos falta no sólo la mirada local, sino la mirada global. En realidad, tengo las mismas preguntas que ustedes.

Creemos profesor, que al decir que hay una calma chicha, quizá nos está entregando el diagnóstico más certero. La rebelión del verano del 2023 es una clara alerta y una muestra de insatisfacción social muy profunda que, lamentablemente, desde el poder no han sabido entender ni comprender. Eso nos enfrenta a reconocer que después hay una calma mucho más pronunciada y complicada. Pareciera que no hay otra salida, por ahora: sin hegemonía no es posible hacer nada. El poder es efímero si es que no se tiene hegemonía. Coincidimos con usted en que ese es el centro del quehacer político de quien quiere hacer algo en el país. El espectro indígena -vamos a llamarle así, es todavía inexistente y se va armando y gestando-, tiene que lograr esto, porque la descolonización no la van a hacer los aliados de la colonización en la sociedad nacional. Y los aliados están en todos lados -no solamente en el poder más alto, económico y político- sino en sus accesorios y sus administradores e inclusive, quienes cuestionan la sociedad y sus estructuras no están dispuestos a abandonar la administración de la descolonización.

Siguiendo en este marco, nos gustaría ahondar en otro tema que usted ha señalado al manifestar que “habría que empezar a pensar en serio la idea de la ciudadanía o pertenencia múltiple, donde la pertenencia a una nacionalidad no es excluyente de la pertenencia a otras nacionalidades. Es decir, pasar del mono-nacionalismo al multi-nacionalismo. Podemos referenciar algo sucedido en el Congreso en el año 2020, cuando se presentó al Pleno, un dictamen aprobado en la Comisión de Pueblos, Ambiente y Ecología, que proponía inscribir en Registros Públicos la personería jurídica, no sólo de las comunidades campesinas, sino también como pueblos indígenas, o su equivalente de naciones o nacionalidades. Porque hay la nación wampis, la nación awajún, la nación shawi, chapra, kandoshi... Y se pararon como un resorte algunos congresistas para decir “¿Qué cosa es eso de hablar de nación shawi, o wampis. Aquí, hay una sola nación ¡carajo!: la nación peruana”.

Entonces ¿dónde está la pertenencia múltiple? porque el wampis no se hace problema y dice: “Yo soy wampis y soy peruano y al afirmar mi identidad wampis no estoy negando mi peruanidad, pero quiero que me reconozcan como una colectividad”. Evidentemente, en la Amazonia, esto está claro y está avanzando, pero ¿qué pasa en el Ande, profesor? Usted que ha estado en Ayacucho, con gente de Jicamarca en Lima, en Huaraz, y ha recorrido el Perú. ¿Qué está pasando con nuestras poblaciones quechuas y aymaras?. En el movimiento de verano del año pasado, se vio una gran potencialidad pero también mucho de lo que usted llama discurso reactivo. Entonces ¿cómo caminamos hacia este tema de ciudadanías múltiples, de pertenencias plurales? ¿Es optimista en que esto pueda crecer? Porque, por ejemplo, el censo del 2017 arroja que, entre Lima y El Callao, el 30 % se reconocían indígenas y, la gran mayoría, son quechuas. Porque los pueblos andinos, no sólo son la gran mayoría, sino que son centrales y están creciendo...avanzando...¿Dónde está pues el anclaje para construir esa hegemonía?

Yo quería retomar este tema de la descolonización y de la colonización. Tengo la impresión de que estamos viviendo la segunda colonización. Lo veo sobre todo, mucho, en la gente más joven, los millennials -como les dicen a las generaciones que han crecido con esto [alza el celular y prosigue]-: Esto es bien importante, no hay que olvidarnos de esto que ha transformado las identidades, la hegemonía, todo pasa por acá y así es ahora. Hay todo un tema de colonización de las mentalidades y de las instituciones.

Al menos yo que me muevo en el ámbito universitario, puedo decir por qué hablo de una segunda colonización: la colonización de las universidades angloamericanas como modelo de las universidades latinoamericanas y de las universidades europeas. ¿Eso qué significa? Que, ahora, las universidades son valoradas, porque hay rankings -un concepto bien gringo-: el más alto en el ranking, es mejor y así, se establece toda una competencia. Después vienen los indicadores. ¿Cuál es el indicador?: las publicaciones. Ya no interesa cuánto publicas sino dónde publicas, en qué revista y si está o no indexada. Y veo ahora en los profesores jóvenes esta mentalidad competitiva donde la formación de los estudiantes ya pasó a segundo término, etc. Es un modelaje de la mente. Y creo que esta segunda colonización que no excluye la otra, no hay que dejarla de lado, como si no existiera. Estamos ahí sumergidos en ella. Creo que también el sistema económico funciona así. El neoliberalismo está, en las instituciones, está en las universidades. Todo está atado a lo económico. ¿Qué se puede hacer si ya entraron en esta carrera competitiva? Es decir, el mundo cambia mucho y seguirá haciéndolo en este campo. Es un tema que valdría la pena quizás empezar a explorar en un número de la revista...

¿Cómo ve usted las alianzas entre las culturas más pequeñas, más vulnerables, es decir, las indígenas? ¿Cómo está el estado de la cuestión en esto? ¿Qué posibilidades ve usted para ese tipo de alianzas dentro de contextos urbanos?

No tengo respuestas. Tengo las mismas preguntas y las mismas incertidumbres que ustedes. Acá lo que tenemos es AIDSESP [Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana]. Lo que no hay son alianzas entre mestizos y nativos que comparten una lucha común; alianzas interculturales, pero ampliamente. Esto sería importante para evitar el aislamiento, una articulación con otros que no son indígenas, pero que entienden la problemática de ellos y también de nosotros como problemáticas unidas, que no son diferentes. Es algo que está por construirse. Pero lo que he visto en la Amazonía es siempre esta fractura: o eres mestizo o eres indígena, pero no puedes ser las dos cosas al mismo tiempo.



La descolonización no la van a hacer los aliados de la colonización en la sociedad nacional, lo cual implica que el espectro indígena, que aún es inexistente, debe gestarse y lograr su protagonismo en este proceso.





Presencia panzalea en los barrios quiteños de Ecuador

Autor: Rosendo Yugcha Changoluisa

El autor es parte del pueblo panzaleo, militante y activo promotor cultural. Aquí nos explica los complejos caminos que deben seguir, particularmente, en las calles de la ciudad de Quito. Originalmente asentados en Yatchil, cantón Pillaro, provincia de Tungurahua; para finalmente ubicarse en Tigaló cerca de la Laguna de Yambo en la provincia de Cotopaxi. Desde esos lugares han caminado hacia las ciudades y las están transformando. Conozcamos los detalles de ese proceso en la descripción que nos hace el hermano Rosendo sobre la presencia panzalea en el barrio Ferroviaria Alta, en Pacha Callari y en San José de Monjas.

El pueblo Panzaleo habita gran parte de la provincia de Cotopaxi, sierra centro de Ecuador, existen varias referencias de su origen. Este trabajo busca aportar datos y experiencias para el debate sobre su presencia actual en la ciudad de Quito, tomando en cuenta dos casos: tanto grupos culturales integrados por descendientes que viven en el barrio Ferroviaria Alta, como de pobladores originarios que viven en el barrio San José de Monjas.

Sobre el pueblo Panzaleo

Orígenes.

La cultura Panzaleo se desarrolló entre el 500 a.C. hasta el 1500 d.C. (Singaicho & Travez, 2014) y es considerado uno de los más antiguos de la sierra ecuatoriana. Existen varias teorías sobre su origen, algunas indican que llegaron del centro de América, otras que llegaron del sur, o que tuvieron nexos con pueblos de la costa y del oriente de Ecuador. El origen de la palabra “panzaleo” podría referirse al término *Pantsa*, una variedad de la “chilca” (*Baccharis latifolia*), planta arbustiva abundante en los páramos. Este término se utilizó para nombrar varias tribus confederadas:

“Para Garcés, la confederación Panzalea, comprendía las siguientes tribus: Tacungas, Callos, Cusubambas, Mulaloes, Mulliambatós, Panzaleos, Pilaloes, Pujilíes, Saquisilíes, Sigchos, Tanicuchíes, Tilipullos, Toacasos, Angamarcas, Colorados y Yungas” Haro 1977 en (Singaicho & Travez, 2014)



Este trabajo busca aportar datos y experiencias para el debate sobre su presencia actual en la ciudad de Quito, tomando en cuenta dos casos: tanto grupos culturales integrados por descendientes que viven en el barrio Ferroviaria Alta, como de pobladores originarios que viven en el barrio San José de Monjas.



Otro relato refiere la palabra Panzaleo a: “Señora salida de las aguas y de las montañas de Mama Yambo”. (Cardet, Miranda, Velasteguí, & Núñez, 2021), en relación con otra versión que considera el origen de esta palabra dentro del idioma de la cultura pre incásica Chimú (Porras, 2011), de la costa norte del Perú. Inicialmente los Panzaleos se habrían asentado en las tierras de Yatchil, cantón Píllaro, provincia de Tungurahua; para finalmente ubicarse en Tigualló, cerca de la Laguna de Yambo, en la provincia de Cotopaxi.

Personalmente me siento atraído a un relato expuesto por Tamara Estupiñán, donde posibles descendientes directos del inca Atahualpa, desplazados en la resistencia contra los conquistadores españoles, se establecieron en la provincia de Cotopaxi, en Cuturivi -atravesando el volcán Quilotoa-, hasta llegar a la tumba del inca ubicada en Mallki Machay. En esta zona se ubican poblaciones como Pujilí, Salcedo, Tigua, Zumbahua, Chugchilán, Munchi Pamba, Latacunga e Isinche; en éste último existe actualmente un santuario católico en el lugar de una huaca que habría custodiado el “huauqui” del último monarca inca. (Estupiñán, 2018)

Algunos rasgos para su caracterización.

Actualmente, el pueblo Panzaleo, denominado también Kichwa de Cotopaxi, suma alrededor de 76 mil habitantes, organizados en 850 comunidades asentadas al sur de Cotopaxi.

“/...en los siguientes cantones: 1.- Latacunga, en las parroquias: Eloy Alfaro, Ignacio Flores, Juan Montalvo, Buena Ventura, Alagues, Belisario Quevedo, Guaytacama, José Guango Bajo, Mulaló, 11 de Septiembre, Poaló, San Juan de Pastocalle, Tanicuchí, Toacazo. 2.- La Maná, en las parroquias: La Maná, Huasanga, Pucayacu; parroquia Pangua: El Corazón, Moraspungo, Pinllopata y Ramón Campaña. 3.- Pujilí, en las parroquias: Pujilí, Angamarca, Guangaje, La Victoria, Pilaló, Tingo y Zumbagua; parroquia: Salcedo: San Miguel, A. José Holguín, Cusubamba, Mulalillo, Milliquindil, Panzaleo. 4.- Saquisilí, en las parroquias: Saquisilí, Canchahua, Chantilín, Cochapamba; parroquia Sigchos: Sigchos, Chugchilán, Isivilí, Las Pampas y Palo Quemado.” (CONAIE, 2014)

La lengua materna del pueblo Panzaleo es el kichwa y como segunda lengua el español; hay una práctica fuerte del bilingüismo, por la migración. La religión católica impuso sobre sus creencias ancestrales fiestas como la del Corpus Christi. Otra fiesta importante es la Santa Tragedia, más conocida como “Mama Negra”, que

tiene dos versiones: la de septiembre de los indígenas y la de noviembre de los blancos. (Chiliquinga & Fuelantala, 2024)

Durante el resto del año existen otras celebraciones en la vivencia de los Panzaleos: “En las fiestas de Noche Buena se celebra al Niño Manuelito, Mesías y Nazarenito, el 25 de diciembre; los Tres Reyes Magos se festejan el 5 de enero.” (Chaluiza & Guanotuña, 2019) Sobre ésta última existen distintos tipos de apropiación territorial:

“La historia de la parroquia San José de Poaló, se remonta a la batalla que libraron sus habitantes en contra de los ciudadanos del sector del Galpón. Más adelante, con la aparición de la imagen del niño Manuelito, se funda la celebración en su honor, durante las fiestas navideñas.” (Cardet, Miranda, Velasteguí, & Núñez, 2021)

Sobre la vestimenta anotaremos que en la parroquia de Zumbahua, adonde los Panzaleo habrían llegado luego, según una investigación (Bastidas & Pallo, 2016) que retoma el trabajo de Tayta Julián Tucumbi y Mama Francisca Chugchilán, la vestimenta tradicional del pueblo Panzaleo estaría conformada de la siguiente manera:

MUJERES	HOMBRES
Sombrero torero blanco adornado con cinta	Sombrero torero blanco adornado con cinta negra
Camisa bordada de varios colores y de oropel	Bufanda blanca
Faja tejida con lana de borrego	Poncho rojo con manila
Anaco bordado	Camisa sarasa
Alpargatas	Cañidor
Accesorios: aretes de plata antigua, perlas de mullos, pañuelo langanera	Pantalón blanco
Washcare y bolsa de cuero José bonito (representa la buena suerte colocada dentro del anaco)	Ushuta

Esta vestimenta se habría transformado al enfrentar la hegemonía de la cultura occidental por efectos de la migración y la modernización, en dos momentos: de transición y de modernidad. De transición, “adoptando diferentes accesorios y artículos de vestimenta occidental”, hasta llegar al segundo momento, de modernidad, donde esa adaptación y reinterpretación de la cultura dominante serían otras formas de resistencia. En el caso de las mujeres: “faldas cortas de tela, sombrero negro, tacos en



lugar de alpargatas, sacos y chales de diferentes colores”. El uso o desuso de la vestimenta tradicional plantea dos situaciones distintas, atravesadas por la discriminación y la revalorización:

“...la discriminación y los prejuicios sociales han influido para que los indígenas que visitan las ciudades rechacen sus tradiciones y vestimenta, lo que conlleva a debatir en torno a la desvalorización de su propia identidad cultural. Mientras que, en otros casos, ha permitido la recuperación y revalorización de sus prácticas socio-culturales empezando por el uso de su vestimenta tradicional...” (Bastidas & Pallo, 2016)

Existen otros esfuerzos de sistematización de las expresiones y manifestaciones culturales del pueblo Panzaleo, que van desde un enfoque territorial de la vivencia de su calendario festivo: el Baile de Cintas en Pastocalle (Analuisa, 2022), a otras más audaces sobre la creación y diseño de vestuario a partir de la indumentaria ancestral de la Comunidad de Quilajaló, del cantón Salcedo (Cañar, 2015)

La organización política del pueblo Panzaleo, posiblemente se habría desarrollado de manera vertical, como tradición histórica, a través de cacicazgos: “Su territorio estuvo administrado por tres cacicazgos: Mulahaló, Latacunga y Pillaro. El cacicazgo central era Mulahaló y era ahí donde residía el ‘Hacho’ (cacique principal)” (Ontaneda, 2002) Sin embargo, en la actualidad, la organización comunitaria se manifiesta como un espacio colectivo privilegiado para la toma de decisiones, la resolución de conflictos y, en ciertos casos, para la defensa de los derechos colectivos. (Aguilar & Santamaría, 2023)

Dentro de esta caracterización, las fiestas del Niño Manuelito son importantes pues en ellas se desarrollan versiones territoriales de una navidad occidental, donde perviven elementos de la cosmovisión andina agro-festiva, con fuerte significado ancestral, entrelazados con símbolos de la tradición cristiana católica.

“Las tres fiestas tradicionales abordadas son: Nochebuena que se celebra en diciembre en agradecimiento a las cosechas, Tres Reyes Magos que se festeja en enero en honor al Niño de Santu Rumi y en agradecimiento a los frutos que están en florecimiento...” (Chaluísa & Guanotuña, 2019)

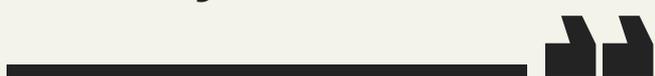
Estas versiones territoriales se despliegan en forma de tradiciones y costumbres que nacen de ritualidades mantenidas y transmitidas de una generación a otra, por la preponderancia que la convivencia comunitaria tiene en el transcurso de la vida para el mundo indígena, donde la fiesta no rompe la cotidianidad, sino más bien, intenta extenderla.

“[en] ...el saque del niño Manuelito desde la casa de los fundadores a la casa de los sacerdotes y padrinos (TAYTA Y MAMA PRIOSTE), es costumbre dar un plato de comida al que se conoce como KARIUCHUNA, que contiene carne de borrego, chanco, gallina, cuy asado, mote, papa, chicha, esto se lo realiza en los primeros días de la fiesta...hace referencia al nacimiento de niño Jesús, Santo Rumi o niño Manuelito, que es un símbolo que representa la fe y riqueza que tienen las comunidades indígenas en su diario vivir” (Toaquiza, 2016)

Sobre la “waka” donde reposaba el “huaqui” del Atahualpa, actualmente santuario del Niño de Isinche, sitio de culto permanente que se incrementa en la época navideña, existen varios relatos de tradición oral en torno al origen de esta imagen y un posible significado de su relación con el “Santo Rumi”



"La cultura Panzaleo se desarrolló entre el 500 a.C. hasta el 1500 d.C. y es considerada una de las más antiguas de la sierra ecuatoriana, con diversas teorías sobre su origen que incluyen migraciones desde el centro y sur de América.



“...en la actual comuna de Cuturiví Grande. Según sus dirigentes, Agustín Ayala Copara y Juan Manuel Vega Toaquisa, en la carga de la mula había una piedra que colgaba y ahí estaba el muñeco; eran dos parejas de hermanos, pero en realidad era uno solo, el muñeco creció y le llamaban al hermano “huaque” ... También nos mostraron tres piedras grandes que son objeto de ritualidad entre ellos: Hatun Rumi, Cula Rumi y Hambato Rumi. Son piedras “mansas”; pero antes morían allí muchos niños o se enfermaban o “desaparecían”,...” (Estupiñán, 2018)

La devoción por las imágenes del Niño Jesús desarrolladas en estas versiones territoriales, puede estar alimentada por elementos más profundos, que podrían seguir siendo reducidos a simples expresiones de fe, de sincretismo religioso o como alegorías folclóricas; si acaso no empezamos a identificarlos, entenderlos y asumirlos como parte de saberes y prácticas ancestrales.

El territorio Panzaleo

Históricamente el territorio Panzaleo se extendería desde el sur de la provincia de Cotopaxi y habría llegado hasta Tungurahua y a otras regiones. Sin embargo, actualmente existe la parroquia rural de Panzaleo, que nace en 1869 como parte del cantón Latacunga, y desde 1919 como jurisdicción del cantón Salcedo. La parroquia Panzaleo está conformada por las comunidades de Pataín, Achilguango La Delicia, San Francisco de Uliví, Tigualó, Lampata Chasqui; las Juntas Pro mejoras del Centro Parroquial de Panzaleo, Barrio San José de Curiquingue, Barrio Uliví Sur, Barrio San José de Jacho, Barrio Brisas de Yambo y Sector de Laguinato. (GAD PANZALEO, 2020)

El calendario festivo de la Parroquia Panzaleo muestra actividades organizadas cíclicamente:

“... el Día de los Reyes, lo celebran el seis de enero; la fiesta del Señor de Panzaleo, lo celebran desde los primeros días de febrero hasta el sábado antes de carnaval; Semana Santa en marzo; Corpus Christi en el mes de junio; en el mes de agosto su Parroquialización; Finados en noviembre; La Matanza de la Yumba el 24 de diciembre; Año Viejo del 30 al 31 de diciembre y los Pases del Niño desde diciembre hasta el mes de febrero”. (Porrás, 2011)

El pueblo Panzaleo en Quito

Según Juan Paz y Miño, producto de la Reforma Agraria en los 60 y la industrialización en los 70, que provocó un fenómeno migratorio, a Quito llegan una gran cantidad de migrantes de Cotopaxi. En 1990 llegaban a más de 400 mil personas. (El Comercio, 2014)

Varias investigaciones confirman la presencia de migrantes de la provincia de Cotopaxi en varios sectores de Quito: Carapungo, La Venecia, El Rocío, Quitumbe, Guamaní, entre

otros. (Chulde, 2019); (Santillán, 2015); (Macas, 2019). Esto da cuenta de la necesidad de establecer un nuevo nexo de la relación campo-ciudad desde la interculturalidad, entendida no sólo como una estrategia comunicativa y metodológica desarrollada desde la academia, sino como una actitud y praxis social cotidiana asumida desde la vivencia de saberes y prácticas ancestrales.

El pueblo Panzaleo en la historia del barrio Ferroviaria Alta

La palabra barrio, de origen árabe, se refiere a lo que está afuera, alejado de la ciudad y quizá del sistema. (García & Ortega, 2011) En el barrio Ferroviaria Alta, sur oriente de Quito, estos saberes y prácticas ancestrales del pueblo Panzaleo persisten en algo más que el vestido y el idioma. Pero, no por ello se descarta que, en algún momento, el proceso cultural iniciado en este territorio demande ese giro identitario.

Nos referimos a la organización Centro Cultural “Pacha Callari Huauquicuna” cuya traducción es Juventud del Tiempo Nuevo, nacida de la unión de grupos artísticos de danza y música andina a inicios de la década de los 90 y jurídicamente en 1995. Esta organización está conformada en su mayoría por descendientes del pueblo Panzaleo, que nacieron y viven en el barrio Ferroviaria Alta, un territorio cuya historia se puede relatar desde cuatro frentes: configuración territorial, memoria de la lucha social, diversidad cultural y vocación productiva; ejes que han sido planteados a partir de un trabajo grupal que busca sistematizar el proceso histórico barrial. Este esfuerzo corresponde a un colectivo social que fue conformado recientemente, del cual Pacha Callari forma parte.



Igual que el agua fue configurando con el paso del tiempo el territorio del barrio Ferroviaria Alta, el legado ancestral que fluye en las venas de una parte de quienes viven en él ha ido abriendo caminos de autoafirmación y autoreconocimiento individual y colectivo.



Breve reseña histórica de la Ferroviaria Alta

Parte del trabajo realizado por este colectivo reconoce y postula que el barrio Ferroviaria Alta está ubicado en la meseta Monjas Puengasí, antiguamente zona de páramo con abundantes pajonales. Un territorio que se ha configurado a partir de la presencia del agua, que sería la primera habitante de este lugar, pues sus trayectos desarrollados a través de vertientes, quebradas y pukllus (fuentes de agua), permitieron el establecimiento de chaquiñanes (caminos a pie), que luego se convertirían en sus calles y principales avenidas.

Esta configuración territorial, se complementa con el trabajo de los primeros habitantes que llegaron de Cotopaxi y otras provincias del centro sur del Ecuador, buscando trabajo en la capital. Una oferta laboral que se incrementa a partir de la llegada del Ferrocarril al sur de Quito en 1908 y la implementación progresiva de fábricas en la segunda mitad del siglo XX. En ese contexto nace el barrio Ferroviaria Alta a mediados de la década del 40.

La empresa de ferrocarriles compró la hacienda Chiriyacu de Monjas en 1946, para construir una nueva estación, depósitos ferroviarios, viviendas de empleados en la parte baja y proporcionar una zona agrícola en la parte alta. (Vásquez, Chiguano, Grijalva, Pallasco & Sánchez, 1993) Esta hacienda se lotizó en 1947, apareciendo las primeras viviendas en la parte baja. Migrantes de Cotopaxi y otras provincias llegan a Quito buscando trabajo, compran terrenos destinados para la zona agrícola y de propiedad de los obreros ferroviarios y empiezan a poblarlos paulatinamente. (Municipio de Quito, 2009)

La palabra “Chiriyacu” proviene de la unión de “Shyri”: señor o señorío y “Yacu”: agua; lo cual sostendría nuestro postulado sobre el origen de la Ferroviaria Alta: un territorio donde el agua determina históricamente no sólo su configuración física, sino también su identidad, pues existe un sector denominado “Vertientes Unidas” ubicado junto a un tramo del “Camino del Inca – Qhapaq Ñan”, reconocido como Patrimonio Cultural de la Humanidad. Donde antes fueron quebradas, hoy existen escalinatas y en una de ellas actualmente hay un pukllu, y al final de ésta unas “lavanderías municipales”, que forman parte del patrimonio material e inmaterial y aguardan también su reconocimiento.

A inicios de la década de los 60, la necesidad de trabajo se conjugaba quizá con la oportunidad de compra de tierras:

“Todo era potreros, quebradas, bosques y minas de arena en una superficie total de 95 hectáreas. La lotización se realizó en 1947 y a partir de esta fecha se vende lotes a los empleados y éstos a su vez venden a otros en lotes más pequeños (por ejemplo, en 1961 los lotes de 500 m2 se vendían a 10.000 sucres con una entrada de 4.000 sucres y el resto a un año plazo.” (Vásquez, Chiguano, Grijalva, Pallasco, & Sánchez, 1993)

Se deduce que quienes llegan a poblar estos territorios quizá debían contar con un capital acumulado en el corto o mediano plazo, en el corto plazo acaso de la venta de propiedades en su tierra natal o en el mediano plazo, del ahorro semanal de ingresos de venta de su fuerza laboral como albañiles, vendedoras ambulantes o lavanderas.

En esta investigación realizada por el equipo pastoral de la parroquia San Pablo Apóstol de la Ferroviaria Baja, en tiempos del Padre Fabián Vásquez, se obtienen resultados que arrojan datos sobre la presencia del pueblo Panzaleo en este territorio: "Un 63,5% son nativos de Pichincha y el 36.5% venidos de otras provincias (6.8% de Loja...y 6.6% de Cotopaxi) /.../" (Ibid)

Un porcentaje pequeño pero significativo demuestra la presencia histórica del pueblo Panzaleo en el barrio Ferroviaria Baja, que también se manifiesta en las partes altas a donde llegarán a partir de la década del 60, varias familias que serían también descendientes directos:

"...estos ayllus que llegan a la Ferroviaria Alta para continuar la vida son: Chanatasig, Pullutaxi, Yugcha Pulluquinga, Biracucha Toapanta y Changoluisa Ati. Entre los ayllus antecesores a esta generación y que inician la vida en los cantones de Latacunga, Saquisilí, Pujilí y parroquias de Guaytacama, Poaló, entre otras son: Chanatasig Mendoza, Biracucha Chimbo, Yugcha López, Ati Pichucho, Changoluisa Pichucho y Pulluquinga Lasluisa." (Yugcha, 2015)

En el barrio Ferroviaria Alta, existen otros "Ayllus" que preservan tradiciones vinculadas con la cultura del pueblo Panzaleo, es el caso de la familia Chicaiza que mantiene un proceso cultural de varias décadas denominado Orquesta "Quinta Dimensión" y que, año tras año organiza una peregrinación al Santuario de Isinche en el mes de enero. Otro caso similar son las familias Panchi y Guanoluisa que mantienen procesos vinculados con la danza y la gastronomía y que promueven también la participación de sus agrupaciones en festividades importantes en Cotopaxi.

Igual que el agua fue configurando con el paso del tiempo el territorio del barrio Ferroviaria Alta, el legado ancestral que fluye en las venas de una parte de quienes viven en él, ha ido abriendo caminos de auto afirmación y auto reconocimiento individual y colectivo, como vertientes que con el tiempo seguirán reconfigurando su identidad cultural.

La presencia de la cultura del pueblo Panzaleo en Pacha Callari

Este legado cultural del pueblo Panzaleo influyó en algunos integrantes de Pacha Callari, que incursionan, antes de su fundación en 1995 y durante su proceso organizativo hasta la actualidad, en diversas experiencias de auto reconocimiento y auto afirmación de su identidad cultural, tal es el caso de Iván Chanatasig fundador:



La historia del barrio Ferroviaria Alta se puede relatar desde cuatro frentes: configuración territorial, memoria de la lucha social, diversidad cultural y vocación productiva, ejes que han sido planteados a partir de un trabajo grupal que busca sistematizar el proceso histórico barrial.



"En 1990 un conocido de mi padre conversa sobre una fiesta en Tañiloma, en ese tiempo mi padre construía un coliseo de Latacunga, luego me invitan a esta comunidad para que apoye con la enseñanza de la danza, ahí conocí a Fernando Chimba y toda su familia, nos enrolamos en el Movimiento Indígena de Cotopaxi, acompañamos reuniones de organización y gestión con Natividad Choloquinga y otros compañeros, pasó la fiesta y mi estancia en Tañiloma y Cotopaxi... duró como dos años." (Chanatasig, 2015)

Este camino, particularmente matizado por la vinculación a procesos y hechos que darán origen a una etapa histórica importante del movimiento indígena ecuatoriano, a finales de la década de los 80 e inicios de los 90; propiciará otros más:

"...era el año 1989 me enteré del levantamiento indígena, en 1990 participamos en la toma de la Iglesia de Santo Domingo, fuimos trabajando con el movimiento indígena de Cotopaxi...nos ayudó mucho la conmemoración de los 500 años de resistencia indígena, el trabajo de la teología de la liberación con Monseñor Leonidas Proaño...fue lo que marcó ciertos caminos a seguir..." (Ibid.)

Esos caminos, compartidos con otros fundadores de la organización, tienen un fuerte componente político de reivindicación y construcción de algo más que un movimiento social, pues consideran que la participación de los integrantes de Pacha Callari en algunos momentos históricos del país, responden a ello.

"Hay un eslabón que fue el preparar a la comunidad, para que apoyen en el levantamiento de los 500 años y conformar el partido Pachacutik... la consigna era redimir la causa del pueblo, que este proceso de lucha no es de ahora, que ya se tiene que hacer el cambio. Por eso llegamos a la comunidad con el proyecto Pacha Callari. Y a su vez se concientizaba a los dirigentes para que se sumen al cambio de paradigma". (Coraquilla, 2024)



Pero existen también otros caminos que permiten la fundación de Pacha Callari como una alternativa organizativa desde el arte y la cultura, que, extrañamente, no aparecen vinculados, en esa dimensión, al legado del pueblo Panzaleo. La juventud que en 1995 funda la organización, están unidos por la práctica de la danza y música andina, influenciada por manifestaciones y expresiones de otros pueblos como Kayambi y Otavalo, que tenían mayor referencia en el medio en ese entonces e indudablemente lo tienen hasta la actualidad.

La herencia Panzaleo no aparece quizá de manera expresa en la producción musical y escénica de los grupos de danza y música, fundadores de Pacha Callari. Pero indudablemente, se mantiene en la presencia y continuidad de los ayllus Panzaleo que llegaron a habitar el barrio Ferroviaria Alta; es decir, en los saberes y prácticas culturales heredados y mantenidos, a pesar de la negación u ocultamiento por modelos culturales que con diversas estrategias y discursos, han buscado perpetuar la hegemonía de una cultura occidental.

Hasta qué punto esa presencia y continuidad de saberes y prácticas ancestrales subyace implícitamente, en el ímpetu por continuar las aficiones artísticas y los caminos trancos de padres y abuelos en esa dirección; hasta dónde en el gusto por la gastronomía y las habilidades para su preparación; hasta dónde en las formas no verbales de comunicación: gestos, inflexiones, e incluso en los silencios extendidos por la contemplación y el recogimiento.

De esta manera, el legado Panzaleo se puede estar resignificando; y, en el caso de los integrantes de Pacha Callari, podrían estar cargados de sonoridades y corporeidades, plasmados en creaciones artísticas: coreografías y composiciones musicales. Su identificación, reconocimiento y apropiación constituyen procesos culturales que se precisa sistematizar para aportar a una revalorización de la presencia de la cultura del pueblo Panzaleo en su proceso organizativo.

A los caminos de auto afirmación y auto reconocimiento individual y colectivo iniciados por Iván Chanatasig se

suman aquellos que devienen con el proceso organizativo, con sucesos y experiencias que han marcado existencias familiares y colectivas.

El pueblo Panzaleo en el barrio San José de Monjas

Desde el año 2014 mantengo una relación fraterna con pobladores originarios del pueblo Panzaleo que residen en el Barrio San José de Monjas. Eso me ha permitido una aproximación a una parte de sus saberes y prácticas culturales alrededor de la "Fiesta del Niño Manuelito" y el ritmo musical denominado "Yungada".

Fruto de este acercamiento se ha formulado una propuesta musical y escénica, matizada por otros elementos vivenciales, que en conjunto aportan a la contingencia de estos otros caminos de auto afirmación y auto reconocimiento individual y colectivo. Esto se expondrá más adelante como parte de la posible continuidad de la presencia del pueblo Panzaleo.

Con respecto a la relación fraterna, es con el grupo de música "Condormatzi" integrado por indígenas originarios de la parroquia de Zumbahua. Se inicia facilitándoles un espacio dentro de una dependencia pública para que realicen sus ensayos, pasando luego a una colaboración directa de manera itinerante como músico participante, como publicista y como asesor en la difusión de su trabajo musical.

Sistematizando el proceso cultural del grupo "Condormatzi", pude encontrar, en su propuesta musical, algunos elementos que considero importantes para aportar a la caracterización del pueblo Panzaleo.

"... la AGRUPACIÓN CONDORMATZI, integrada por indígenas de la comunidad de Talatag sector Takaxa, parroquia Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi; para preservar, mantener y difundir la: música tradicional de Zumbahua, registrada como patrimonio cultural inmaterial del Ecuador con la ficha número IM-05-04-58-000-15-009880. Los integrantes de esta agrupación han tenido que migrar a Quito para solventar la subsistencia de sus familias trabajando como albañiles y peones; sin embargo, mantienen sus tradiciones y costumbres relacionadas con música y la danza tradicional." (Candelejo, 2019)

Desde la experiencia personal, considero que la patrimonialización de saberes y prácticas culturales, en este caso la música tradicional, constituye un procedimiento institucional administrativo que responde a una demanda matizada por la confluencia de intereses individuales y colectivos coyunturales; pero que, en sí, no constituye una garantía para propiciar mejores condiciones ni recursos para la continuidad de su proceso de preservación y difusión. Eso dependerá del nivel de compromiso y confluencia de los actores sociales involucrados, en asumir este hecho como la continuidad del proceso cultural al cual se le ha otorgado un mecanismo de distinción.

El proceso cultural de la agrupación Condormatzi tiene una cierta similitud con el proceso de Pacha Callari, pero con una diferencia histórica significativa:

“El proceso de CONDORMATZI se inicia en la década de los 90 cuando una comunidad numerosa se asienta en los barrios de San José Monjas y el Oriente Quiteño en el sur oriente de la capital. Parte de esta comunidad mantiene encuentros permanentes y deciden conformar grupos donde interpretan melodías y canciones que han sido transmitidas de generación en generación mediante la tradición oral.” (Candejejo, 2019)

Son migrantes que llegan con treinta años de diferencia, a la Ferroviaria llegan los abuelos de Latacunga y Saquisilí en los años 60, cuyos nietos inician el proceso cultural a mediados de los 90. A San José de Monjas llegan de Zumbahua, en la década de los 90, los propios artífices del proceso cultural y, además, portadores de saberes y prácticas, lo que se manifiesta en el origen del nombre de la agrupación. Según lo explica uno de sus fundadores: “...Humberto Candejejo, originario de la comunidad de Talatag que se ubica al pie del cerro Cóndor Matzi “Nido del Cóndor” en la parroquia de Zumbahua, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi”.

En los ensayos con la agrupación Cóndor Matzi, pude notar la particular atracción de los integrantes, a veces no expresamente demostrada, por un ritmo particular: la “Yungada”. Este ritmo según manifestaron, se entonaba solo en fiestas importantes y más que nada en las celebraciones de Navidad y Reyes Magos. En este ritmo el grupo tiene recopilado los siguientes temas: “Lucerito”, “Yungada” (Recopilaciones) y “Niño Manuelito”, del compositor Humberto Candejejo”.

Con respecto al tema “Niño Manuelito”, por invitación de Humberto Candejejo pude conocer en Zumbahua el cerro “Cóndor Matzi” a 4.210 msnm, y además uno de los



Desde el año 2014 mantengo una relación fraterna con pobladores originarios del pueblo Panzaleo que residen en el Barrio San José de Monjas, lo que me ha permitido una aproximación a una parte de sus saberes y prácticas culturales.



santuarios comunitarios que resguardan parte de la memoria del culto a esta imagen del Niño Jesús que es similar a la del Niño de Isinche, un niño que permanece recostado. De esa experiencia se elaboró un video con la interpretación de la melodía dentro del lugar y la intervención de Jenny Amparito Rivera Cando, propietaria, que tiene tres imágenes: Niño Manuelito, Niño Mesitas y Niño Nazareno, y que para ella son “hermanitos” (Candejejo, H 2020)

La continuidad del legado del pueblo Panzaleo

Antes de este acercamiento, nace la intención personal de componer un tema musical retomando el ritmo “Yungada”, el cual es finalmente producido a inicios de abril del 2019 y que lleva por nombre “Somos lucha eterna”. La estructura musical contiene dos estrofas, un coro. La letra se desarrolla alrededor de varias metáforas que reivindican la presencia de la ancestralidad en el contexto urbano contemporáneo, proponiendo además versos alrededor de conceptos de la cosmovisión andina y la descolonización.

Este tema se retomaría luego en octubre de 2019 durante el levantamiento indígena contra el gobierno de Lenín Moreno, mediante la elaboración de un video que recoge imágenes y videos recopilados por quienes participaron en las movilizaciones, así como de los cacerolazos que se dieron en el barrio Ferroviaria. Además, se incluyeron audios del levantamiento indígena de 1990, imágenes de íconos como Dolores Cacuango, con un audio de su voz y otras que se hicieron virales como la imagen de la mujer zumbahueña en medio de las protestas con su vestimenta tradicional que sale en la portada del video. (Pacha Callari, 2019)

“SOMOS LUCHA ETERNA

*Letra y música: I.R.K Fusión Andina
Ritmo: Yungada-Zumbahua (Cotopaxi)*

*Somos antorchas que el camino
alumbrará, cuando la oscuridad
regrese, cuando la luna salga sola y sin saber,
porque razón, borraron todo su color.*

*Somos espigas recogidas al pasar
que resistieron el olvido,
entre las piedras aprendieron a esperar,
a fermentar el corazón de un nuevo pan.*

*Desamarrar el pensamiento es
aprender a desatar,
la trampa colonial.
Es construir, el tiempo nuevo
entre todos los que sabrán
la tierra respetar.*

*Somos palabras reclamando su heredad,
que no murieron en la hoguera.
Como semillas esparcidas brotarán,
para limpiar, la huella de la tempestad.”*

Este tema se retoma en medio de la pandemia con ese contexto y en agosto del 2022, se elabora una coreografía que propone escénicamente una reinterpretación de los sucesos vividos en las protestas de octubre de 2019 y junio de 2022 mediante varios cuadros que simbolizan la resistencia urbana y que se inicia con la imagen y voz de Dolores Cacuango. La puesta en escena se desarrolló en un teatro como parte del evento de aniversario de la organización. (Pacha Callari, 2022) Sobre esta propuesta escénica una de sus protagonistas afirma:

“Considero que “Somos Lucha Eterna” se inspiró en el pueblo Panzaleo, porque muestra la fuerza y rebeldía que pone este pueblo, en mi experiencia desde los 500 años de resistencia la oleada promocionada por este pueblo es un puntal y muchos personajes que emprendieron la movilización desde el sur pertenecen al pueblo panzaleo” (Chanatasig G., 2024)

El resto de producción escénica lleva también una particular forma de resignificación de la cultura Panzaleo, que está presente a pesar de que no haya existido una vivencia directa.

“El tejido de cintas, el Corpus Christi y las coreografías en referencia a estás festividades de noviembre de mamá negra, virgen de la Merced, vienen directamente del legado del pueblo panzaleo. Aunque no se haya vivido en carne propia está herencia como está inscrita en el ADN de los hijos de cada pueblo se manifiesta de forma innata en el que hacer cultural de la danza Pacha callari” (Chanatasig, I 2024)

CONCLUSIONES

En las tierras del Abya Yala, según la lengua Kuna, la lucha por el sentido de la vida adquirió un giro inesperado en los orígenes del capitalismo occidental, cuando llegó una invasión que no solo ignoró y desprecio la otredad, sino que intentó, sin éxito, eliminar las bases epistemológicas de los saberes originarios, que habiéndose dispersado para sobrevivir hoy se están re articulando desde diversas cosmovisiones, que colocan al ser humano en su lugar, como parte de la naturaleza.

Esto para superar una religiosidad distorsionada por el interés de la colonización que desvinculó al ser humano de su sentido de vida. Para los Andes una desnaturalización forzada, para Europa el inicio de una desesperada carrera por el control de la naturaleza en pos de una acumulación interminable del capital.

Consideramos que para reconocer y superar esa desnaturalización forzada es necesario articular posiciones ambientalistas, humanistas y ancestralistas dispersas por el momento, y que una posibilidad puede ser la profundización en la reconstrucción de las bases epistemológicas sobre las que se mantienen los saberes y prácticas culturales ancestrales que han resistido por siglos y siguen guiando desde lo más cotidiano hasta lo más trascendente de la vida, en cada una de las otras culturas subalternizadas por la hegemonía occidental.



La necesidad de establecer un nuevo nexo de la relación campo-ciudad desde la interculturalidad se refleja en la experiencia de los migrantes de Cotopaxi que han llegado a varios sectores de Quito, contribuyendo a la diversidad cultural de la capital.



Mujeres y hombres indígenas en la ruta urbana (Panamá)

Autores: Francisco A. Herrera y Eugenia Rodríguez

Francisco A. Herrera. Panameño. Por más de 40 años ha trabajado en temas relacionados con los procesos socio políticos de las poblaciones indígenas y campesinas de su país. Profesor jubilado de Antropología e Historia en la Universidad de Panamá. Maestría en Antropología por la Universidad de Florida; Licenciado en Filosofía e Historia por la Universidad de Panamá. Fue Director de Ecología Humana en el Instituto de Recursos Naturales Renovables; Director de Artesanías de Panamá en el IPAT; Director de Colonización en la Corporación Bayano. Miembro de ACEASPA (Asociación Centro de Estudios y Acción Social de Panamá) y ACD (Alianza para la Conservación y Desarrollo). Actualmente promueve un proyecto de investigación forestal en la Comarca Ngabe Bugle (2018-2024).

Eugenia Rodríguez Blanco es doctora en antropología social y magíster en género y desarrollo. Sus trabajos de investigación se ubican en la antropología feminista y aplicada. Ha trabajado como investigadora, consultora y docente en diversos países de África y América Latina. Desde el año 2012 reside y trabaja en Panamá. En el año 2014 se incorporó a la Universidad de Panamá como profesora visitante e investigadora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades (CIFHU) y actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigación de Panamá e investigadora del Centro Internacional de Estudios Políticos y Sociales (CIEPS). Es autora de la obra "Mujeres Indígenas migrantes; encrucijadas de género y etnicidad en la migración indígena contemporánea" (Editorial Abya Yala. 2020). Ha liderado varias investigaciones etnográficas sobre las desigualdades de género y los derechos de las mujeres.

Fotografías: Duiren Wagua y Eugenia Rodríguez

Datos sociodemográficos de la población indígena en Panamá

De acuerdo con el último censo nacional de 2023, los indígenas en el istmo de Panamá representan el 17 por ciento de la población del país. En el 2010 eran el 12 por ciento, lo que significa un aumento de 5 puntos porcentuales en la última década. Estos datos gruesos contrastan con los que se presentaban hasta el censo de 1980, cuando esta población disminuyó en términos relativos de un 9 por ciento en 1930 a 5 por ciento en 1980. Hasta 1980, los censos sobre la población indígena tomaban en cuenta sólo a la población indígena residente en regiones indígenas, algunas de ellas bajo una categoría indefinida geodésicamente como “reservas”. Hasta dicho censo se consideró no indígena a los indígenas que hubieran sido registrados fuera de lo que se consideraba su territorio tradicional, aunque no estuvieran aún delimitados legalmente. Se presumía que esta población, por estar fuera de sus territorios, se había incorporado al sistema económico y social del país y, por tanto, dejado de ser indígena.

Desde 1990 se producen cambios significativos en la forma de los registros censales. A partir de ese censo los indígenas fueron registrados en cualquier parte del país donde se localizaban al momento del censo, y en base a su identidad lingüística. Hoy podemos contar con una proyección más realista del tamaño y movimientos de las poblaciones indígenas.

En los últimos cincuenta años el estado ha aprobado cuatro territorios bajo la categoría de comarcas, y un sistema adicional de Tierras Colectivas, inadjudicables e inembargables, que comprenden poco más 18 mil kilómetros cuadrados para los guna, ngäbes y bugle, emberá y wounaan,

El crecimiento demográfico y el empobrecimiento en sus contextos de origen han estimulado la migración a los centros urbanos; pero se movilizan buscando nuevas tierras, ya sea en zonas aledañas o en zonas muy alejadas.

y nasos, pero sólo recientemente han comenzado a recibir fondos para la autoadministración definida en la ley, como también se ha delimitado geodésicamente estos territorios. En los territorios indígenas, distinguimos entre los legalmente establecidos y los no legalizados pero sujetos a solicitudes hacia el estado para su definición como Comarcas Indígenas o como Tierras Colectivas. Sin embargo, estos territorios no han logrado asentar las poblaciones que tienden a desplazarse fuera de las comarcas, pues no se ha garantizado el potencial de aprovechamiento de los recursos de una manera planificada y pensando en el futuro. Los datos con los que se cuenta sobre migración indígena revelan que estos desplazamientos son más numerosos entre jóvenes de edades entre los 14 y los 45 años, lo cual tiende a restar la fuerza de trabajo joven de las actividades agrícolas en las respectivas regiones.

El proceso de la urbanización o la migración campo ciudad de la población indígena en Panamá

Como en muchas partes del mundo, las poblaciones rurales se desplazan hacia los centros urbanos, o se urbanizan ellas mismas en contextos rurales. Panamá, como país ístmico con una economía globalizada desde tiempos coloniales, ha estado expuesta a estos procesos, especialmente desde fines de la década de 1960, cuando sus sistemas escolares y las redes de caminos se han expandido y cubierto gran parte del territorio.

Entre 1940 y 1960 las poblaciones campesinas fueron los protagonistas de estos desplazamientos, principalmente a la ciudad de Panamá. En las décadas de 1970 y hasta el presente, los actores son también y muy especialmente representantes de los siete grupos etnolingüísticos que habitan en el país, principalmente de los pueblos Guna, Ngäbe y Emberá. El crecimiento demográfico y el empobrecimiento en sus contextos de origen han estimulado la migración a los centros urbanos, pero se movilizan buscando nuevas tierras, ya sea en zonas aledañas o en zonas muy alejadas. Los hombres indígenas fueron los primeros, atraídos como fuerza de trabajo barata en las bananeras (los ngäbes) o en los campamentos del ejército norteamericano situados en la antigua zona del canal de Panamá (los guna de Guna Yala). Hubo mujeres, y aún hombres, que también fueron atraídos para trabajar en el servicio doméstico de las clases alta y media en crecimiento, a cambio de educación, promesa no siempre cumplida.

La feminización de las migraciones indígenas

En la última década comprobamos cómo se ha venido dando el fenómeno de “la feminización de las migraciones indígenas” del campo a la ciudad, caracterizado por dos dinámicas: un aumento de la migración de las mujeres indígenas y un rol principal de estas en dichas migraciones. Siguen migrando en familia o acompañando la migración laboral de sus compañeros o esposos, pero cada vez más lo hacen también de una forma autónoma, liderando los proyectos migratorios de sus hogares o familias. Suelen ser mujeres madres jefas

de familia que viajan a las ciudades, normalmente para buscar trabajo y generar ingresos que serán revertidos en los miembros de la familia que quedaron en origen. En el destino se les ofrecen pocas oportunidades fuera del trabajo “en casa de familia”, donde suelen experimentar condiciones laborales marcadas por la vulneración de derechos.

Dicho fenómeno contemporáneo convive con las otras formas de migrar de las mujeres indígenas a los principales centros urbanos. Se identifican al menos dos patrones migratorios más: La migración en familia a la ciudad para residir de manera más o menos permanente; y la migración de las más jóvenes para seguir estudiando, una vez completan los niveles educativos existentes en sus lugares de origen.

Un estudio etnográfico de nuestra autoría sobre la migración de las mujeres indígenas a lugares urbanos, publicado en el libro **“Mujeres indígenas migrantes: encrucijadas de género y etnicidad en la migración femenina indígena en Panamá”** (2020), recoge algunas características del fenómeno de la feminización de las migraciones indígenas en el país, y analiza sus particularidades étnicas y genéricas.

Los resultados de nuestro estudio revelaron que las dinámicas y patrones de la migración indígena en Panamá se encuentran diversificados por género y etnicidad. En este sentido, las mujeres presentan dinámicas migratorias diferentes, en propósitos y destinos, a los hombres de sus propias comunidades siendo para ellas los lugares urbanos su principal destino. Los patrones migratorios por etnia también se encuentran diferenciados. De este modo la migración ngäbe es diferente a la migración guna o emberá, así como estos últimos también presentan diferencias entre sí. Entre los ngäbe destaca un flujo migratorio temporal para la cosecha del café en Costa Rica, y entre los guna se da principalmente el flujo migratorio familiar a la ciudad de Panamá.

El estudio incluyó información de la migración indígena en el país desde inicios del siglo pasado, recogiendo una breve historia de las migraciones guna, ngäbe y emberá respectivamente. Son historias que revelan las cambiantes y heterogéneas razones para migrar de los tres pueblos. Los guna representan un ejemplo: desde principios del siglo XX, cuando se formó la república, el estado promovió el traslado de jóvenes de comunidades más proclives al cambio cultural (como Narganá-Yandub, Corazón de Jesús), para incorporarlos al sistema educativo y que se convirtieran en agentes de cambio en sus comunidades de origen.

Para una comunidad históricamente refractaria al control ajeno de sus tierras y a la introducción de las escuelas, es difícil identificar los motivos de sus padres. Después de la rebelión de 1925 que enfrentó al estado, algunos de sus líderes (como Nele Kantule), aceptaron la introducción de escuelas en su comunidad. Esas primeras generaciones probablemente contribuyeron a generar cierta propensión a la formación escolar, a pesar de la negatividad hacia la escuela. En la década de 1930, gracias a la amistad con autoridades militares de la ex zona del canal, los guna hicieron un acuerdo para



Fotografías: Duiren Wagua y Eugenia Rodríguez

enviar trabajadores a los campamentos norteamericanos, a través de un sistema de cuotas por comunidades. Al fin de un periodo, los de una comunidad retornaban a sus islas y de otras comunidades los reemplazaban. De esta manera la mayoría compartía el beneficio. Cien años después, el contexto en origen y en destino ha cambiado mucho para la población guna y las razones para desplazarse a la ciudad de Panamá también.

Las mujeres indígenas migrantes y sus razones para migrar

Volviendo a la migración indígena contemporánea y, en particular, a la migración femenina de esos flujos de las comarcas y territorios indígenas a los lugares urbanos del país, comprobamos cómo sus causas y motivaciones tienen mucho que ver con dinámicas socioeconómicas que atraviesan la vida de la población indígena en Panamá.

La primera causa es el cambio económico en sus lugares de origen, comarcas y territorios indígenas. El tránsito acelerado a una economía de mercado y consumo, la monetarización de sus economías y la reducción de la producción local, constituyen el contexto socioeconómico que determina la necesidad de ingresos económicos y la migración como “solución” inmediata. Los ingresos generados trabajando fuera de sus lugares de origen alivian las condiciones de empobrecimiento a los que les someten las nuevas dinámicas económicas en sus territorios.

La educación que llega a comarcas y territorios indígenas a través de la red de escuelas oficiales del país tiene también su efecto en la migración. La falta de pertinencia

cultural de dicha educación, a pesar de los programas de Educación Bilingüe Intercultural que se desarrollan en algunas comunidades, convierte la educación en “un arma de doble filo”, como afirmaba un líder ngäbe consultado en la comunidad de Chichica. Y lo es porque a pesar de que generaliza su acceso, también tiene un efecto aculturador en los modelos de vida y en las expectativas de los estudiantes.

El abandono del estado en las comarcas y territorios indígenas, que se manifiesta en la falta de servicios y recursos públicos de salud o educación, o la baja calidad de estos, constituyen otra de las razones estructurales de la migración indígena. El carácter asistencialista de algunos de los programas estatales en las comarcas, así como los programas e intereses extractivistas en dichos territorios contribuyen a alimentar la motivación para migrar. Entre los emberá la extracción maderera funciona como un sistema que erosiona el patrimonio boscoso de la comarca; entre los guna de la región insular de Guna Yala es la pesca de langosta; y en otros territorios es la cacería comercial o venta de los árboles maderables en pie. Pero uno de los casos más conocidos y peleados por las propias comunidades locales en Panamá, y muy en particular por el pueblo ngäbe, son los proyectos de extracción de minerales.

Y, finalmente, de manera particular para las mujeres, se encuentran las “razones de género” para migrar: las violencias experimentadas, su condición de jefas de familia en hogares empobrecidos, la falta de control sobre sus cuerpos y vidas o el deseo de un cambio en sus expectativas de género definidas culturalmente.

Trabajar en “casa de familia” en la ciudad.

Encontrar trabajo en la ciudad está condicionado por la segregación y la discriminación del mercado laboral urbano. El primer trabajo para las mujeres indígenas en las ciudades suele ser “trabajar en casa de familia”. Una sindicalista de este colectivo de trabajadoras nos decía que las indígenas panameñas son “las sin”: sin vacaciones, sin seguro social, sin paga extra, sin contrato escrito... al fin y al cabo, sin derechos laborales. Están sobrerrepresentadas entre las que trabajan “cama adentro” o internas, lo que por un lado resulta conveniente para muchas de ellas, pues no deben buscar y pagar un lugar donde quedarse, ni transporte cada día para ir al trabajo; pero, por otro lado, las somete a mayores condiciones de vulnerabilidad a la explotación laboral. De una manera general su diversidad cultural es vista como un inconveniente, más que como un valor o una contribución de ellas como trabajadoras. Una de las condiciones que suelen imponerles por parte de quienes las contratan, es que deben dejar de usar su vestido tradicional.

Otras experiencias más subjetivas que relatan estas trabajadoras, revelan la discriminación étnico-racial en el desarrollo de su trabajo como empleadas del hogar.

Al insertarse en el trabajo de “cuidados” en las ciudades, forman una cadena de cuidados que ha sido estudiada en



Las mujeres presentan dinámicas migratorias diferentes, en propósitos y destinos, a los hombres de sus propias comunidades, siendo para ellas los lugares urbanos su principal destino.



La migración internacional, denominada “cadenas globales de cuidados”, y que hace referencia a la transferencia de responsabilidades de cuidados entre mujeres (de unos países y otros) en base a ejes de desigualdad entre ellas, entre países y socioeconómicos, principalmente. En este caso se dan también cadenas de cuidados a nivel nacional con la migración de las mujeres indígenas de sus territorios a los lugares urbanos del país, a través de la inserción de estas en el trabajo de cuidados.

La cadena se establece en base a los ejes de desigualdad étnico-racial y socioeconómico entre ellas. La mujer indígena migra a la ciudad para cuidar a los niños de la mujer no indígena que se encuentra trabajando fuera de su casa; mientras la madre de la mujer indígena cuida de los hijos de ésta (normalmente sus nietos) en sus lugares de origen. Son tres colectivos de mujeres: las madres indígenas en los lugares de origen, la migrante indígena que trabaja en casa de familia y la mujer no indígena que “contrata” a la mujer indígena migrante para que trabaje en su casa haciéndose cargo de “sus” tareas de cuidados. Nosotros las llamamos “cadenas interétnicas de cuidados”, por la importancia del eje étnico-racial en la conformación de estas cadenas.

Impacto de la migración urbana: valoración de las mujeres indígenas.

Las mujeres que migran solas a las ciudades tienen un balance ambivalente de su migración. Reconocen logros y costos, “se gana y se pierde”. Entre los logros destacan, mayor posibilidad de conseguir un empleo e ingresos, mayor acceso a recursos y servicios públicos de salud y educación, así como mayor acceso a la información y disfrute de sus derechos. Son logros que se encuentran limitados por las condiciones de

marginalidad y precariedad en la que desarrollan sus vidas: inseguridad, discriminación étnica en el ámbito laboral y en el acceso a servicios públicos, falta de provisión de estos en los barrios donde viven y su falta de pertinencia cultural. Algunos testimonios recogidos dan cuenta de ello:

“Cuando nos ven con la paruma [vestido tradicional] ya saben de dónde venimos y ahí empieza la discriminación, Como saben que venimos del campo y que allí trabajamos mucho, se aprovechan”.

“Las mujeres consiguen trabajo por baratas... cobran menos y ellas no pelean como otras por los derechos de ellas. La señora me insultaba, y yo ¿qué podía hacer?, nada, porque no tenía dónde buscar trabajo”.

Entre los costos se encuentran: la ruptura de los vínculos familiares y la separación de sus hijos (para las que migran solas), la pérdida de elementos referentes de su identidad cultural, en particular, vestido, alimentación, lengua y vida simbólica y ritual. Aunque en ambos casos el costo también es relativo; con relación a sus hijos, alivia sus condiciones de pobreza; con relación a la pérdida cultural, reconocen que hay elementos culturales que se transforman y se refuerzan, conformando una “nueva” identidad indígena en la ciudad.

La ambivalencia del impacto de la migración, según las interpretaciones de las protagonistas de estas, permite verla como una “solución problemática”. No permite cambios estructurales en las condiciones de vida de las mujeres, ni de género ni socioeconómicos, sino más bien cambios

superficiales, que alivian temporalmente o que permiten sólo una mejoría relativa. En este sentido, la migración resulta ser una solución individual o familiar a un problema colectivo. Las experiencias y testimonios de las mujeres indígenas en las ciudades nos hablan de cierta continuidad y resignificación de las condiciones de pobreza y desigualdad en nuevos territorios y contextos socioeconómicos y culturales.

Políticas públicas para la población indígena urbana.

Las políticas del estado hacia los indígenas son relativamente recientes y están principalmente dirigidas a los ámbitos rurales de donde proceden, pasando por alto su presencia en las ciudades. De hecho, los indígenas son tratados como cualquier otro grupo cuya presencia puede ser importante, pero sujetos a los mismos tratamientos que reciben los otros: es decir, cuando ese tratamiento cuenta con un protocolo que guía las conductas de los funcionarios en cada dependencia del estado, pero ignoran el hecho de la condición de doble vulnerabilidad que pueden sufrir, por ejemplo, si es indígena, si es mujer, y si carece de los recursos económicos mínimos en la ciudad. Se presume que al estar en la ciudad están por su cuenta, asumiendo los riesgos de cualquier otro ciudadano. No se toma en cuenta que, como cualquier persona procedente de los campos, y particularmente con culturas diferentes, en contextos de prejuicios sociales culturales que minimizan su dignidad, el grado de vulnerabilidad es mayor, particularmente las mujeres indígenas y las personas con escolaridad muy baja. Tampoco los líderes indígenas en sus organizaciones han desarrollado propuestas específicas en esa dirección.

Fotografías: Duiren Wagua y Eugenia Rodríguez



La migración guna a la ciudad de Panamá y corregimientos adyacentes, así como la de los ngäbes a ciudades como Changuinola, área bananera, donde son mayoría actualmente, o a David, cuya presencia es notable desde hace varias décadas, sugiere la necesidad de un análisis comparativo sobre las posibilidades de un desarrollo urbano en el que la impronta indígena sea parte de ese proceso. Nuestra impresión es que para unos todavía representan una presencia invisible, como factor de cambio en la ciudad. Otros, como los guna, proyectan la condición de un grupo que no puede ser ignorado. Un factor importante es el tamaño de la población.

Los guna tienen una presencia de más de 50 mil personas en la ciudad y sus suburbios. Desde un punto de vista social y cultural “se han tomado la ciudad” sin que esta se haya enterado, salvo cuando hacen acto de presencia en actos oficiales en las que son parte activa. En ese sentido, los guna reflejan la doble condición de una personalidad flexible en la que aprovechan las oportunidades que ofrece el medio, sin dejar de ser guna. No hemos observado ese fenómeno en los otros grupos, en parte porque su historia de grupos marginales aún sigue vigente, mientras que los prejuicios los hace vulnerables a la exclusión o al desconocimiento intencional por parte de las instituciones oficiales y aún de la comunidad urbana, salvo que puedan ser reclutados en servicios domésticos (mujeres y hombres), como trabajadores manuales y en algunos espacios como operadores de equipos relativamente sencillos como los de lavanderías, o como cocineros muy eficientes, práctica en la que muchos guna se han destacado después de haber adquirido experiencia en los campamentos militares de la ex zona del canal de Panamá.

Por otra parte, el estado ha mantenido políticas no siempre claras respecto al tema de la defensa cultural, o de las formas en que se les recibe en las ciudades. De hecho, los espacios ganados es el caso de los guna, los de Guna Yala, ha sido de tal grado que desde hace más de veinte años han mantenido oficinas formales en la ciudad de Panamá, donde el Congreso General Guna de Guna Yala, se reúne y mantiene vínculos con las instituciones del estado. Un ejemplo de la falta de atención al componente cultural de la presencia de los indígenas en la ciudad es la falta de implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en las ciudades, más específicamente en barriadas urbanas indígenas.

En los centros urbanos los estudios sobre los procesos sociales de ajustes a la ciudad son escasos, con una bibliografía limitada. Ni la antropología ni la sociología han tomado este fenómeno de la migración a las ciudades como tema de investigación, a pesar de que cualitativamente, miembros de estos grupos se destacan ya en el medio urbano como profesionales en varios campos, incluyendo el político. Muchos jóvenes guna, desde finales de la década de 1960, pero sobre todo durante el régimen militar, estuvieron activos participando en los movimientos sociales urbanos, culturales y políticos. Hoy por hoy, su presencia ya no se puede ignorar y no pocas de las acciones del estado reflejan la exigencia de convocar a los representantes de cada grupo, tanto a nivel de

su dirigencia política como de sus exponentes intelectuales. Un análisis social permite reconocer que los guna se posicionaron en la ciudad y se proyectan desde ella como un segmento activo en la vida urbana mediante muchos mecanismos de auto presentación, entre ellos las artes escénicas, la pintura, la literatura y las propias danzas de los jóvenes. Solo en las dos últimas décadas se les reconoce estos méritos como expresión de una identidad adaptativa a los cambios, a pesar de sus antecedentes históricos de grupo que protegía su autonomía cultural como política.

Sin embargo, nos parece prematuro pronosticar un posible escalamiento de esta presencia en términos de procesos sociopolíticos, en los que los indígenas como un todo sean los actores principales. Probablemente debido a la entrada reciente en escena de cada grupo, no solo indígena sino también afro y otros grupos, pareciera que existen factores que condicionan el distanciamiento social entre grupos, de tal modo que limita su integración en procesos sociales de mayor significación.

En los recientes movimientos sociales que se escenificaron en el país (julio de 2022 y noviembre 2023), jóvenes de clase media, indígenas urbanos e indígenas en áreas rurales, segmentos de grupos afro, sindicatos, dieron una demostración poco vista en el país en el que la protesta social mostró un nivel de demandas y crítica social contra la corrupción, la pobreza, el deterioro de la salud y la educación, etc., pero sin lograr unificar posiciones y estrategias. En el campo y en los suburbios de la capital, los indígenas se mostraron radicales, y en algunas zonas de trabajo fueron perseguidos, criticados y hasta judicializados.



Entre los costos se encuentran: la ruptura de los vínculos familiares y la separación de sus hijos (para las que migran solas), la pérdida de elementos referentes de su identidad cultural, en particular, vestido, alimentación, lengua y vida simbólica y ritual.





Indígenas migrantes y discriminación silenciosa en México

Autores: Juan Bello Domínguez y Alejandra González García

Juan Bello Domínguez es Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología de ese país. Se desempeña como Profesor Investigador en la Universidad Pedagógica Nacional -Unidad Centro Ciudad de México- y como Profesor de Sociología en la Facultad de Estudios Superiores Aragón, UNAM. Ha publicado libros y ensayos sobre Educación, Interculturalidad, Inclusión y pueblos indígenas.

Alejandra González García es tesista egresada de la Licenciatura en Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional- Unidad Centro Ciudad de México. Realiza su investigación sobre la Educación Indígena en el contexto del Nuevo Modelo Educativo en México.

En este artículo, escrito de manera conjunta, los autores comparten algunos aspectos de la línea de investigación sobre Pueblos Indígenas, desarrollada durante la última década en la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la Universidad Nacional Autónoma de México y, la Unidad Centro de la Ciudad de México de la Universidad Pedagógica Nacional. En ese marco, llaman la atención sobre las características de la migración indígena y las condiciones socioculturales que acarrearán en su paso por las grandes ciudades de México, sociedades constituidas históricamente a partir de la multiculturalidad y etnicidad y que, sin embargo, evidencian falta de claridad sobre igualdad y justicia migratoria, en el debate sobre de políticas públicas. Tras detenerse en los cambios del paradigma censal y contrastarlos a escala regional, encienden las alertas de un mundo cada vez más parcelado, para proponer un escenario intercultural con ética de cuidado y que contemple las condiciones socioeconómicas y culturales de la población indígena migrante



Los procesos migratorios entre los pueblos indígenas se incrementaron en los últimos años a nivel global y nacional, situación que nos exige plantear nuevas preguntas a este viejo problema.



Un cambio del paradigma etnocéntrico, demográfico y migratorio en México.

El contacto entre culturas y la conformación de identidades se convierten en procesos de acercamiento-distanciamiento, en tanto las identidades aparecen como irreconciliables. La organización de las sociedades se ha vuelto más compleja, las estructuras sociales se volatilizan, y la sociedad se entiende por sus procesos, dinámicas, productos, posiciones, lenguaje o sistemas de comunicación; por esa razón, no se pueden explicar en forma independiente de su contexto.

Es necesario reconstruir los vínculos y las relaciones ante la complejidad de las formas de hacer cultura, convivencia o el contacto más allá de las oposiciones entre lo global, regional o local. Para abordar la cuestión de la migración de los pueblos indígenas, no es suficiente señalar la oposición entre lo local, regional y lo global, hay que recuperar los espacios de intermediación social, cultural, política y tener en cuenta que no todos los ámbitos y sectores sociales, son tocados por la globalización, con la misma intensidad.

La sociedad es un espacio en el que existen puntos de coincidencia y otros de alejamiento entre culturas; espacio que se comparte e interacciona al interior de lo local y regional, así como, relaciones que se modifican en tanto se establecen los vínculos intracomunitarios y migratorios, que se da a nivel de intercambios a todos los niveles de bienes, productos, mensajes e ideologías; estos intercambios, definen las relaciones que se establecen y las condiciones de las mismas, pero en general, son relaciones de subordinación y dominación debido a la estructura del sistema actual de intercambios desiguales.

Históricamente, América Latina se caracteriza por su pluralidad étnica, lingüística, cultural y social. La raíz de sus pueblos indígenas está presente a lo largo y ancho de

su territorio entre sus símbolos, significados y significantes locales, regionales y nacionales. Las condiciones socioeconómicas, políticas, culturales y educativas de estos pueblos, pasan y pasaron por múltiples expresiones de lucha y ruptura frente a las desigualdades impuestas históricamente.

En las economías de nuestra América durante los últimos años, las reformas estructurales del neoliberalismo no sólo fracasaron en contener las tendencias hacia la concentración de la distribución del ingreso familiar en unas cuantas manos, sino que evidenció la ampliación de pobreza a un mayor número de personas haciéndose más profunda entre la población indígena. Más de quinientos años de resistencia los lleva a seguir con sus denuncias y demandas por relaciones igualitarias con justicia y dignidad, en México y Latinoamérica.

La conceptualización y caracterización de los pueblos indígenas en México ha variado en múltiples foros y documentos antropológicos, sociológicos, políticos y demográficos, entre otros. Un ejemplo de ello es el registro llevado a cabo en los múltiples censos de población y vivienda de México y sus criterios para identificar la población indígena a partir de los primeros censos del siglo XX, que estuvieron orientados fundamentalmente al principio lingüístico y racial, además del socio-antropológico, con indicadores como el uso del calzado, alimentación, indumentaria o forma de dormir (Bello, 2023)

A partir del primer censo de población realizado en México a finales del siglo XIX, la caracterización principal que se hizo de los pueblos indígenas fue la lingüística y, subsecuentemente no se abandonaría para cuantificar a hombres y mujeres que hablaban una lengua diferente al español. Este criterio demográfico lingüista sustentó la visión etnocéntrica racista que “demostraba la disminución sustantiva” de la población



indígena en este país, al registrar un “descenso sistemático y gradual” cada que se realizaban los censos de población.

El criterio lingüístico en el Censo General de Población y Vivienda del año 2000 para el registro de los pueblos indígenas en México no sería ya el único para su caracterización y, se daría un acontecimiento histórico respecto a la población indígena al incluir la pregunta de auto adscripción por vez primera en su cuestionario ampliado, lo que, a partir de ello, lo convertiría en el país con la mayor población auto reconocida como indígena de toda América Latina. (Vázquez y Félix, 2015). La auto adscripción se convertía en un concepto legal que aludía a la capacidad de las personas a considerarse parte de un grupo indígena.

La formalización de la auto adscripción daría un giro importante a los estudios migratorios y a la orientación conceptual-demográfica de comunidad y pueblos indígenas en México. El carácter lingüístico ya no sería el único y la conceptualización comunitaria también cambiaría.

Una mirada a la migración indígena.

Los datos censales de finales del Siglo XX en México respecto a la población indígena mostraban su constante descenso fluctuando en el registro de solo un dígito (menor al 9%), así como, los mapas nacionales, regionales y locales daban cuenta de la disminución de las comunidades indígenas, las cuales, se concentraban mayoritariamente en las zonas centro sur del país, todo ello, acorde al paradigma lingüístico para identificarles en la estadística oficial del Estado mexicano.

El cambio demográfico cambiaría a partir del censo del 2000 con el concepto de auto adscripción y la última Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica en México (ENADID) del 2023, da cuenta de ello, al señalar que 39.2 millones de personas se identificaron como *indígenas*, lo que representó el 30.3 % de la población total. (INEGI, 2024). La distribución geográfica cambió y su concepción comunitaria indígena también, ya que, las comunidades no serán solo aquellas en las que se habla la lengua indígena, sino, aquellas que comparten símbolos, significados y significantes culturales que les permiten construir identidades individuales y colectivas a lo largo y ancho del país.

Sería muy significativo el cambio cualitativo y cuantitativo respecto al criterio lingüístico, ya que, en el censo del 2020 se registró en México a 7 364 645 personas de tres años y más hablantes de lengua indígena, lo que representaría el 6.1 % de la población total del país en ese rango de edad. (INEGI, 2020) La diferencia era sustantiva aproximadamente de 31.9 millones de personas, o sea, 24.2 puntos porcentuales más con el concepto de auto adscripción. (INEGI, 2023)

En el censo del 2020, se contabilizaron 2.8 millones de hogares censales indígenas, lo que manifestaría el 8.1 % del total de hogares (35 219 141) en México. De estos, 90.7 % eran hogares de tipo familiar, 67.6 % hogares nucleares y 31.7 %, ampliados. El tamaño promedio de los hogares indígenas resultó de 4.1

personas, lo que es mayor al promedio nacional, que era de 3.6 integrantes por hogar. (INEGI, 2020)

Los datos estadísticos y demográficos en una de las regiones mexicanas con mayor flujo migratorio y donde se asienta una variedad importante de comunidades indígenas como lo es la Ciudad de México, con 825 mil 147 personas autoidentificadas con éstas; 125 mil 153 personas hablantes de alguna lengua indígena y 73 mil 766 hogares censales indígenas. (Gobierno de la Ciudad de México, 2023). Es muy importante destacar las diferencias que se realizan en el campo jurídico político y académico para las concepciones de pueblos, territorios, comunidades y barrios indígenas. (COPRED, 2023)

La migración marcada por el racismo y la discriminación. ¿Sueño o pesadilla?

Como vimos en líneas anteriores, es sumamente importante el cambio de paradigma demográfico en México hacia la población indígena a principios de este Siglo XXI el cual permite reconocer a su población, en un gran contraste con otros países de Nuestra América, donde la tendencia sigue siendo el “eliminar” estadísticamente a sus pueblos indígenas. Sin embargo, no se puede cantar victoria en una lucha permanente de más de quinientos años, debido al incremento, también, de las múltiples expresiones racistas, discriminatorias y violentas.

Los procesos migratorios entre los pueblos indígenas se incrementaron en los últimos años a nivel global y nacional, situación que nos exige plantear nuevas preguntas a este viejo problema.

En las últimas décadas, surgieron en el marco global un conjunto de convenios, reuniones y declaraciones mundiales vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas, entre los que destaca el Convenio 169 de la Organización



La conceptualización y caracterización de los pueblos indígenas en México ha variado en múltiples foros y documentos antropológicos, sociológicos, políticos y demográficos.



Internacional del Trabajo (OIT, 1989); La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), con el propósito de defender, atender y regular las relaciones socioeconómicas, culturales y educativas de los pueblos indígenas en el mundo. Sin embargo, los actos de violencia, discriminación y racismo se incrementan día con día, debido al incremento de la migración de estos pueblos en la búsqueda de mejora de sus condiciones de vida.

En el marco nacional, destacará el Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones del artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos (DOF, 2024), entrando en vigor el pasado 30 de septiembre. Es loable este marco normativo y regulatorio para la mejora en la atención de los derechos de los pueblos indígenas, sin embargo, pondremos atención especial y señalaremos también las múltiples expresiones de discriminación que sufren estos pueblos en el marco nacional.

Destacamos la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) del año 2022 aplicada en el periodo julio de 2021 a septiembre de 2022 (INEGI, 2023), donde se refiere la magnitud de la discriminación y sus diversas manifestaciones en la vida cotidiana de diferentes grupos sociales de México en lo general y de los pueblos indígenas, en lo particular. La encuesta profundizó en el conocimiento sobre quién o quiénes discriminan, en qué ámbitos de la vida se presenta este problema con mayor frecuencia, los factores socioculturales con los que se relaciona y buscó conocer las percepciones generales en torno a la discriminación, así como las vivencias que, por sus características, sufren de discriminación.

Es importante destacar la referencia amplia que se hace en la Encuesta sobre la caracterización de los pueblos indígenas: "Habla de lengua indígena o que se auto adscribe como indígena porque habla una lengua indígena, nació o pertenece a una comunidad indígena, porque alguno de sus padres o abuelos es o fue hablante de lengua indígena, porque la comunidad la o lo reconoce como persona indígena o por sus costumbres y tradiciones." (INEGI, 2023, p. 11)

La encuesta tiene representatividad nacional y manifiesta las actitudes, prejuicios y opiniones hacia distintos grupos de la población en lo general y, hacia los pueblos indígenas en lo particular que han sido discriminados.

El 4.9% de la población de 18 años y más manifestó haber sido discriminada en los últimos 12 meses (INEGI, 2023, p.6), por su condición como persona indígena o afrodescendiente. La condición entre hombres y mujeres indígenas se manifiesta más entre los primeros con el 5.2% y 4.6% para las segundas. (INEGI, 2023, p.7)

Entre la población indígena de 12 años y más que manifestó ser víctima de discriminación en los últimos 12 meses, se encuentra el 28 %. De este porcentaje, 31.4 % declaró que el motivo fue su *forma de vestir o arreglo personal (tatuajes, ropa, forma de peinarse, perforaciones)*; 29 % por ser indígena



Sin embargo, no se puede cantar victoria en una lucha permanente de más de quinientos años, debido al incremento, también, de las múltiples expresiones racistas, discriminatorias y violentas.



o afrodescendiente; 28.5 % por su manera de hablar y, el 25.6 %, por su creencia religiosa, entre otras. (INEGI, 2023, p.9).

Una exigencia permanente en el ámbito social y registrada en la Encuesta como una denuncia permanente por parte de la población indígena mayor de 12 años, es el respeto a sus derechos como comunidad con un 72.9 %: esta denuncia se expresa de manera proporcional de no ser respetados nada (6.8 %), al ser respetados poco (38.5 %) y respetarse algo (27.6 %). (INEGI, 2023, p. 11). Así mismo, un dato relevante registrado en la Encuesta es sobre la negación injustificada de recibir un derecho inscrito en el ámbito constitucional, como el de los apoyos de programas sociales y becas (47.8 %); la atención médica y/o medicamentos (41.7 %); la atención o servicios en oficinas gubernamentales (27.9 %) y, la posibilidad de estudiar o seguir estudiando (12.1 %), entre otros. (INEGI, 2023, p.11).

En el marco de la migración, la última Encuesta Nacional sobre Discriminación del 2022, caracteriza a las personas de 15 años y más que cambiaron de lugar de residencia hace cinco años (INEGI, 2023, p.17). Las personas que declararon haber sido víctima de discriminación en los últimos 12 meses (28.8 %), de este porcentaje, 32.5 % refirió haberlo sido por su *forma de vestir o arreglo personal*; 25.6 por su manera de hablar y 5.6 % por ser persona indígena o afrodescendiente, entre otras. (INEGI, 2023, p.18).

Sembrar, cultivar y cosechar la indignación de los pueblos indígenas migrantes.

La discriminación en el mundo se ha construido entre categorías académicas, prejuicios, estigmas y eufemismos. Las políticas y prácticas se han concebido desde el pensamiento colonizador al destacar lo "incompleto", "anormal", "descompuesto", "erróneo", "descontextualizado", "caduco", entre otros. (Walsh, 2017) Construyamos el desafío de sembrar, cultivar, cosechar imaginarios, sentidos, identidades locales, regionales, nacionales, étnicas, que nos permita constituir identidades complejas y más humanas.

La concepción de “desarrollo” en lo global, se manifestó en una ofensiva de opulencia y derroche, contrastando con la pobreza y la escasez. Este modelo se mostró incapaz de generar abundancia permanente de bienes a la sociedad, sin disminuir la tasa de desigualdad, violencia y discriminación. Hoy, los pueblos indígenas en el mundo se encuentran entre pobres, niños, niñas y adolescentes en situación de calle, poblaciones de las zonas remotas y rurales, migrantes, personas con discapacidad, refugiados y desplazados, entre otros.

La migración de los pueblos indígenas y la discriminación ha perdido poder para producir espanto e indignación en la sociedad, con narrativas que “diluyen” las tensiones y “delimitan espacios por donde transitar con relativa calma”. Retóricas que levantan la “ilusión” de que asistimos a profundas transformaciones en un mundo que cada vez más se parcela y se encuentra entre la desigualdad y la violencia.

Dinamicemos las comunidades indígenas migrantes a partir de sus significados y significantes para generar escenarios de aprendizaje intencionados y significativos, reivindicar su lengua, prácticas comunitarias e intereses, privilegiar el diálogo y la negociación sociocultural en la conformación del diálogo de saberes para aprender a ser, conocer, hacer y convivir en y entre las diferencias con los diferentes sujetos y actores sociales.

Aprender y enseñar a construir un diálogo de saberes entre las diferencias socioculturales, trascender el discurso de la política pública de la naturalización, normatización y normalización y gestar una política sociocultural y educativa de la convivencia para dar paso a la interculturalidad crítica.



Confrontemos las buenas intenciones de los conceptos blandos y eufemismos (Duschatsky y Skliar, 2000), para posicionarnos en un escenario intercultural de la ética del cuidado. Construyamos la interculturalidad crítica entre nuestras comunidades en y desde las diferencias, para arribar a la conformación de identidades individuales y colectivas.

Fuentes consultadas

Bello (2023). RIMANAKUY y TEMACHTIANI. Diálogo entre los Pueblos Indígenas, su Historia y sus Maestros. Grupo de Estudios en Inclusión de la Universidad del Azuay, Ecuador y Escuela Normal Número 3 de Toluca. México.

COPRED, (2022). Personas Indígenas en la Ciudad de México. <https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/media/personas-indigenas-en-la-ciudad-de-mexico-2022-final.pdf>

DOF, (2024). Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones del artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5739986&fecha=30/09/2024#gsc.tab=0

(Duschatsky y Skliar, 2000). La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas en: Cuaderno de Pedagogía Rosario Año 4 N°7, Ed. Bordes, Rosario, Argentina 2000 <http://www.porlainclusionmercosur.educ.ar/documentos/Ladiversidadbajosospecha.pdf>

Gobierno de la Ciudad de México, (2023). Boletín mensual “Ciudad de México, las mujeres y su contexto”. Septiembre de 2023, Año 2. No. 9. https://semujeres.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Publicaciones/Boletin_Mujeres_CDMX_09-2023.pdf

INEGI, (2020). Censo de Población y Vivienda. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>

INEGI, (2023). Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023. https://www.inegi.org.mx/programas/enadid/2023/Comunicado_de_prensa_305/24_22_de_mayo.

OIT, (1989). Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/24814.pdf>

ONU, (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Vázquez, German y Félix, María. (2015). Los indígenas auto adscritos de México en el censo 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal? en https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252015000400007

Walsh, C. (2017). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir, y (re)vivir. Tomo II. <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/catherine-walsh-pedagogc3adas-decoloniales-volume-ii.pdf>



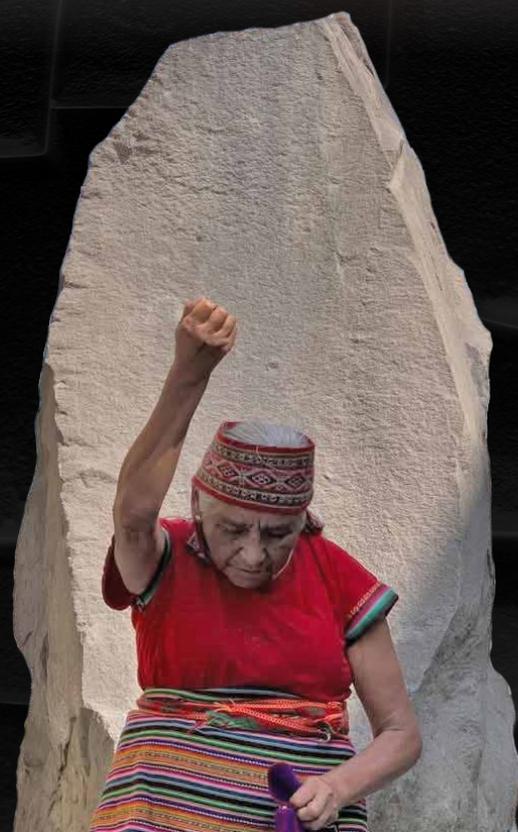
"Willakuy, manifiesta su repudio a la restitución del bronce de Pizarro en nuestra Plaza Mayor"

Los pueblos enemigos del coloniaje, con sus saqueos, asesinatos, larga secuela de explotación e imposición de sociedades invertebradas y desiguales, nos preparamos para desalojar del poder a todos los símbolos de esta naturaleza, así como sus soportes políticos e ideológicos.

¡No al coloniaje!

¡Sí al desarrollo de nuestra identidad!

¡Sí, a una sociedad diversa, multicultural y multinacional!





willakuy

La edición del N°9 está sujeta a la posibilidad de recibir colaboraciones para su financiamiento. Pueden hacerlo a:



996 314 899



PATREON

patreon.com/willakuy



paypal.me/willakuy