MANCHAKUY PACHA

Una mirada desde los Andes



Luis Mujica Bermúdez





MANCHAKUY PACHA

Una mirada desde los Andes



Luis Mujica Bermúdez



Mujica Bermúdez, Luis.

Manchakuy pacha: Una mirada desde los Andes / Luis Mujica Bermúdez; presentación de Armando Medina: Andahuaylas, Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA), 2021.

Coronavirus y discriminación / Lenguaje y lenguas / Quechuas - Vida social / Antropología lingüística / Antropología médica / Salud rural – Perú / Indios de América del Sur - Perú - Región de los Andes

- © Luis Mujica Bermúdez De esta edición
- © Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA)

 Jr. Juan Francisco Ramos N° 380. Andahuaylas Apurímac

 Teléfono: (51-083) 42-2176 | Correo electrónico: rrppunajma@gmail.com

 Sitio web: http://unajma.edu.pe/

Primera edición: agosto 2021

Tiraje: 300 ejemplares

Imagen de la carátula:

Fresco pintado en una de las paredes de la Institución Educativa Emblemática Gregorio Martinelli en el distrito de Talavera (Andahuaylas, Apurímac).

Coordinación editorial: Raúl Peña

Imagen de la carátula: Fresco Institucion educativa Gregorio Martinelli,

Talavera, Andahuaylas, Apurímac. Corrección de estilo: Paloma Mujica.

Diseño, Diagramación e Impresión: Impresión Arte Perú S.A.C.

Jr. General Orbegoso 249, Breña. T: 999 698 361 E-mail: contacto@impresionarteperu.com

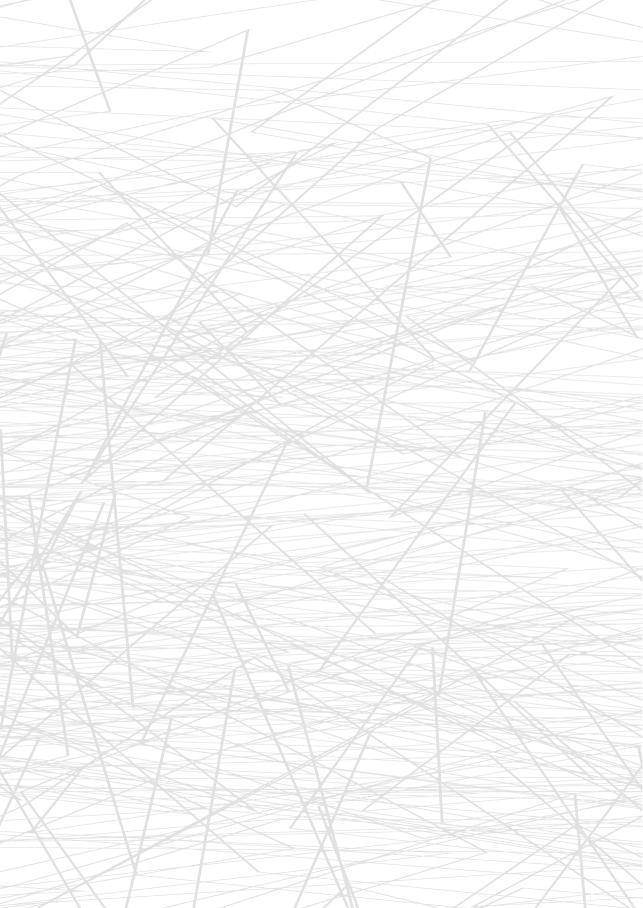
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2021-10291

Está permitida la reproducción parcial o total de este libro, siempre y cuando se indique la fuente.

Impreso en el Perú.

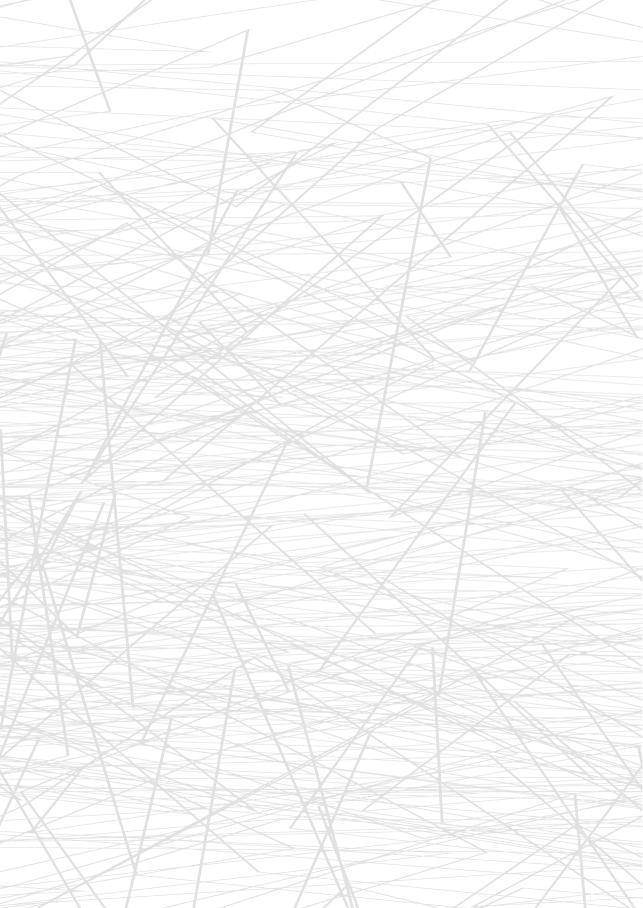
Para Jaris y Paloma.

A todas las personas que siembran la esperanza y luchan contra los diversos miedos que hay en la sociedad. Que la libertad haga más libres a todos, siempre.



Índice

Presentación Armando Medina (Decano del Colegio de Antropólogos del Perú)				
Introducción Luis Mujica	13			
PARTE I. Tiempos de waqracha o el coronavirus	19			
«Coronavirus» como <i>manchachi</i> . Notas acerca de las concepciones y conductas ante el miedo.	21			
Estrategias andinas frente al COVID-19 o waqracha. Algunas prácticas culturales según los jóvenes.	57			
Ver, juzgar y actuar en tiempos de coronavirus. Algunas reflexiones en tiempos difíciles.	83			
Uywanakuy, kuyanakuy y «Fratelli tutti». Notas acerca de la amistad social andina.	97			
PARTE II. Pensar la política, la educación y la lengua desde los Andes	123			
Usuchinakuy. Anotaciones sobre la discriminación en los Andes.	125			
Allin kawsaywan hawka kay. Una propuesta cultural y política para la justicia y la paz.	153			
Las «competencias» y las «capacidades». Notas para la educación desde el mundo andino.	189			
Qichwasimi rimaq runakunanraykum kaypi kachkani. Estoy aquí por causa de la gente que habla quechua.	217			



Presentación

«Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo», es la frase con la que inicia el manifiesto del partido comunista de C. Marx y F. Engels, frase que me permitiré adaptar a este contexto para manifestar, más bien, que «Un fantasma recorre el mundo: el fantasma de una peste», considerando que ya han pasado dos años y la ciencia aún no termina de comprender a cabalidad la causa del mal que vivimos: en cambio, continúa mostrándonos nuevas cepas del virus SARS-CoV-2. ¿Estaremos frente al fin apocalíptico de la humanidad?

Todo empezó en Wuhan, China, país lejano de nuestro territorio y del continente latinoamericano. En ese lugar se inician los primeros contagios del virus y, con ello, las primeras reacciones del miedo, la angustia y la desesperación. Según Fang Fang (2020), «en Wuhan todos parecíamos sumidos en un estado de parálisis, atemorizados y sin saber qué hacer». La autora menciona que las primeras noticias indicaron que todo sucedió por las costumbres alimenticias que hay en aquel lugar, como el consumir una variedad de murciélagos y pangolines. Estos productos se adquieren en el mercado húmedo de Huanan, lugar donde se comercializan mariscos y animales vivos. Todo el alboroto se desató poco antes del Año Nuevo chino, fecha en la que se acostumbra consumir cerdo en grandes proporciones; pero, como indica la autora, «las mascarillas han llegado a sustituir al cerdo como el bien más preciado en el Año Nuevo chino».

Las pestes no han estado ajenas a los seres humanos; los pasajes bíblicos están llenos de estas historias: también en la literatura clásica encontramos acontecimientos similares. Sin embargo, en esos tiempos la enfermedad tardaba en diseminarse porque los desplazamientos humanos eran más lentos. En cambio, en estos tiempos el coronavirus llegó en avión, directo y sin escala. Al Perú llegó en marzo de 2019.

> El virus se desplazó desde Surco, en los primeros días de marzo, pasando por Miraflores, San Isidro y Magdalena del Mar, hacia el norte y este de la ciudad. Al iniciar abril, el cercado de Lima, el Agustino, Santa Anita y San Juan de Lurigancho [...] el virus ha seguido la ruta del transporte público y la del comercio, como los grandes mercados de La Parada y el Mercado de Frutas (Diario El Comercio, 23 de abril de 2020).

A partir del 15 de marzo, la vida cotidiana fue alterada. Eran las nueve de la noche v el entonces presidente de la República. Martín Vizcarra, anunció el cierre de las fronteras y explicó el riesgo al que estábamos sometidos nosotros y toda la humanidad. El miedo y la incredulidad se apoderaron de las personas; se desataron los primeros casos y se dieron las primeras muertes. Los hospitales colapsaron. el toque de sirenas y las fuerzas militares tomaron las calles, y así se impuso el miedo como medida de contención para que la población no saliera de su hogar. La respuesta, como medida de catarsis, comenzó a las ocho de la noche, y en los balcones se escuchaban melodías de canciones como «Resistiré» y «Tengo el orgullo de ser peruano». Estas melodías eran alteradas por los ruidos que los vecinos provocaban golpeando ollas o cacerolas.

Luego vinieron una serie de medidas para contener a la población; asimismo, se dictaban medidas de prevención, al punto que incluso nuestra manera de relacionarnos fue alterada: no más saludos con abrazos, besos ni apretón de manos. Nuestro prójimo era digno de desconfianza, miedo y rechazo. La justificación era válida: «¡Me alejo porque te quiero!», rezaba un eslogan.

Estando el virus ya en Lima, fue más rápida su diseminación a las demás regiones; pues el vector humano, en su condición de errante o gregario, llevó consigo el virus por doquier. Por más esfuerzos de cuarentenas y medidas de restricción que se establecieron a nivel nacional y regional, el coronavirus llegó finalmente a Andahuaylas.

Es en este contexto que Luis Mujica recoge con mucha certeza y mirada profunda los comportamientos sociales y culturales de la población andina bilingüe, que conoce el quechua y el castellano, que tiene una forma de ver y vivir la vida un tanto distinta a la población de la ciudad. El autor empieza reflexionando sobre el miedo y su impacto en la población, de cómo fue instaurándose de manera progresiva y cómo se comenzaron a regular los comportamientos sociales, culturales y políticos.

El aporte significativo del presente trabajo consiste en mostrar la importancia de las connotaciones lingüísticas para comprender las respuestas emocionales que conocemos como miedo; pero claro, una cosa es entenderlo desde una perspectiva psicológica, filosófica o sociológica, y otra cosa es interiorizar en la «otredad» o el sujeto mismo en un contexto determinado. En este caso, la población tiene como lengua originaria el quechua sureño, por lo que el autor recurre al método etnográfico y etnolingüístico para descifrar el significado y la contextualidad de los términos basándose en los principios de la semiótica cultural que nos plantea luri Lotman (1998). Así, Luis Mujica deja traslucir la pluralidad de respuestas comunicantes con significados diferentes para explicar respuestas emocionales diversas que se circunscriben al miedo. A manera de complemento a esta característica humana, me permito tomar la idea de José Antonio Marina (2006), quien nos indica que el

miedo provoca dos reacciones muy poderosas: «atacar» o «cohibirse». Pero, claro, uno ataca a lo que observa o está presente como hecho; sin embargo, el virus es invisible, amenazante y mortal, por ello el encierro y la reclusión domiciliaria es la mejor respuesta ante la amenaza.

Es importante indicar que en el presente trabajo los jóvenes de la región tienen un protagonismo importante; sus expresiones, vertidas y captadas de manera lúcida por Luis Mujica, nos reflejan que la sociedad y la cultura están en cambio permanente y dinámico; se perciben sus opiniones diáfanas sobre cómo ven la vida, la enfermedad, la muerte. Las explicaciones que nos ofrecen también están cargadas de un optimismo asociado al crecimiento personal propio de una época que marca diferencia con la de sus padres y abuelos; esto podríamos explicarlo a partir de las expresiones de Margaret Mead (2002), quien denominó a este proceso como «abismos generacionales».

Luego nos traslada a un escenario profundamente humano de «el amor al prójimo», estableciendo una relación comparativa entre la manera de entender este relacionamiento en el mundo «occidental» y la manera de comprender y vivir en los andes apurimeños. Una vez más, el autor deshilvana este complejo tejido lingüístico del quechua, que tiene sus propios códigos comunicantes que permiten dar sentido a las diversas maneras de relacionarse, como vivir el principio de la solidaridad, ejemplificado en el ayni y la minka, y otras expresiones que se conjugan en el contexto de la categoría «prójimo» y que muy bien ha sido analizado y comparado con la encíclica «Fratelli tutti» del Papa Francisco.

Así como hay elementos culturales positivos, también hay algunos de carácter negativo. En ese sentido, Luis Mujica nos hace transitar a partir de los discursos etnográficos por los intrincados caminos de la discriminación, planteando que esta no existe solo en las ciudades, sino que tiene sus propias manifestaciones en las zonas rurales. Los protagonistas son jóvenes, en su mayoría, que refieren interpretaciones de lo que ocurre en sus realidades socioculturales. Y es que las percepciones del desprecio hacia el «otro» están presentes en las realidades andinas, tal como se recoge de algunas precisiones, donde la discriminación se vincula o se relaciona a la tenencia de animales, tierras o actividades especializadas propias del lugar. Estos hechos afectan incluso la consolidación de los principios relacionales como es la pareja, es decir, no siendo aceptado o «recomendado» para elegir o ser elegido como tal.

Sin embargo, es notoria la discriminación hacia el uso del idioma quechua. Con estos discursos etnográficos, se reafirma que no en vano han pasado más de quinientos años desde la conquista, donde no solamente se saqueó los bienes materiales, sino también se conculcó ideológica y culturalmente, al imponer una religión y un idioma. Los saberes de nuestros pueblos fueron despreciados y desvalorizados. Uno de esos fue el idioma, pues se decía que «el quechua es de indios, ignorantes y no

sirve para nada». De los discursos se desprende la continuidad del desprecio, pero esta vez es nuestra propia gente, como docentes o los mismos conciudadanos, que salen a las zonas urbanas o se trasladan a la capital —Lima—, quienes aprenden el castellano y luego niegan o desprecian su propio idioma, incluso avergonzándose de sus orígenes. Por tanto, esta mirada reflexiva que nos comparte el texto, nos invita a tomar conciencia crítica de nuestra realidad con la esperanza de crear una política nacional más inclusiva.

Sin embargo, hay otras formas de discriminación que claramente quedan evidenciadas, como son la edad, el género, el color de piel. Podemos mencionar que este trabajo deja un punto de inicio para desarrollar otras investigaciones que se orienten a comprender este complejo sistema de relaciones excluyentes. Nuestros gobernantes de los tres niveles, nacional, regional y local, necesitan conocer estas realidades de manera particular para implementar políticas inclusivas.

También debemos precisar que el uso correcto de las terminologías lingüísticas es fundamental para un buen entendimiento y diseño de políticas inclusivas. En los ambientes políticos y sociales, por ejemplo, se habla del allin kawsay / sumak kawsay como categorías sintetizadoras del buen vivir; sin embargo, en este libro se hace referencia a que la concepción de una buena vida está comprendida dentro de una perspectiva de justicia y paz, por lo que el autor propone que el término adecuado sería hawka kay. Después de realizar un análisis concienzudo de estas categorías, llegamos a comprender que aún queda mucho por analizar desde la semántica y la semiótica, y de la contextualidad del buen vivir en contextos plurales.

Definitivamente, conocer la realidad permite tener una aproximación comprensiva de las manifestaciones culturales de las poblaciones diversas, fortaleciendo las competencias analíticas socio-antropológicas, que redunda en el saber ser, saber hacer, saber conocer y saber convivir, tal como lo refiere Tobón. Así, Luis Mujica, autor del libro que presento, nos va llevando por este sendero comprensivo de las complejidades culturales, que nos ayuda a desarrollar niveles comprensivos de la realidad socio-antropológica de la población andahuaylina.

A nombre del Colegio Profesional de Antropólogos del Perú, hago llegar nuestro profundo reconocimiento y agradecimiento a Luis Mujica por este valioso trabajo de investigación que llega justo en el momento preciso, en el que nuestro país y la humanidad necesitan comprender su realidad para tomar mejores decisiones de cómo hacer frente a la pandemia —aunque es mejor hablar de sindemia, tal como lo plantea el antropólogo Merrill Singer—, es por ello que debemos saludar el esfuerzo que se ve reflejado en tan importante publicación.

Asimismo, debo indicar que este libro deja a la comunidad antropológica un sendero trazado para desarrollar investigaciones en el campo de la salud, la etnolingüística y el hawka kay —justicia y paz—, que tanto hace falta para hacer una sociedad más justa y más equitativa, para así desterrar los racismos o la discriminación que provoca fisuras intensas y profundas, y que está deshumanizando nuestra condición humana.

Finalmente, a los lectores e interesados en estos temas antropológicos, debe quedar el compromiso de seguir difundiendo este tipo de investigaciones y poder «sensibilizar» a nuestra clase dirigente para que comprendan cómo deben articular las políticas de estado con la realidad multicultural peruana.

Armando Medina Ibáñez

Decano Nacional del Colegio Profesional de Antropólogos del Perú Catedrático de la Facultad de Humanidades de la UNFV

REFERENCIAS

- Fang, F. (2020). Diario de Wuhan: sesenta días desde una ciudad en cuarentena. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Lotman, I. (1998). La semiosfera II: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y el espacio. Madrid: Editorial Cátedra.
- Marina, J. A. (2006). Anatomía del Miedo. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mead, M. (2002). *Cultura y compromiso, estudio sobre la ruptura generacional.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Introducción

El título del libro requiere de una breve explicación. Manchakuy pacha es un término quechua que significa «tiempo del miedo». El término pacha es un sustantivo cuya traducción puede ser tiempo y/o espacio. En cambio, el término manchakuy está compuesto de mancha-ku-v: donde mancha es la raíz relativa a miedo o inseguridad: el sufijo -ku es un reflexivo que indica que la acción realizada por el sujeto recae sobre sí mismo; y el -y es el infinitivo o terminación verbal. Por ello, manchakuy significa el miedo o inseguridad que la persona vive en sí misma.

Durante el año 2020 las personas y las poblaciones de Andahuaylas han vivido formas inusitadas del miedo y de la inseguridad, por la presencia invisible del virus denominado SARS-CoV-2 o también COVID-19. Sobre todo, a partir del mes de marzo de 2020, tras la declaración de estado de emergencia, cuando el Gobierno peruano movilizó a las personas a respetar las reglas de seguridad. Ello generó que las poblaciones comenzaran a tomar diversas estrategias para enfrentar el problema. El mal afectó a muchas personas, generando muertes y poniendo en estado crítico a otros, generando un comportamiento errático en la mayoría de personas al enfrentar un hecho inédito en sus vidas.

La incertidumbre y los dilemas aparecieron entre la gente, que debió tomar decisiones rápidas para subsistir y enfrentar el mal que penetraba imperceptiblemente en la comunidad. El COVID-19 afectó la economía de las familias y la libertad de las personas. Los retornantes, que huían del mal, terminaron por generar más miedo e inseguridad. Aunque la cuarentena impuesta contribuyó a aminorar el peligro, dejó secuelas en la vida de las personas y sus familias.

Los eventos producidos por la pandemia representaban un nuevo fenómeno que no debía ser pasado por alto. Por ello, desde la reclusión en casa, muchos nos dedicamos a hacer el seguimiento de los hechos. La realidad discurría, entre tanto, a través de los medios de comunicación. La situación impedía visitar las calles y la zona rural. Las pocas veces que se podía salir de casa era para buscar suministros para la semana. Y en las calles, las personas transitaban anónimas por la mascarilla. No sabíamos quién era el que estaba a dos metros de distancia. En este contexto, aprendimos a vivir con el otro cubierto y sin nombre.

El contexto de la pandemia me permitió pensar en maneras de continuar haciendo investigación en torno a la vida en los Andes. De hecho, desde que decidí vivir en Andahuaylas, comencé a sentir y sopesar que la realidad que experimentaba era mucho más compleja que las narraciones de segunda o tercera mano que recibía. Había leído lo que estaba a mi alcance y era tiempo para revisar no solo lo que creía conocer, sino de volver a mirar la realidad que me circundaba. Mi propia formación antropológica comenzó a ser cuestionada con lo que iba encontrando a cada paso. Los hechos se sucedían unos tras otros sin lograr procesarlos del todo. El trabajo de campo se fue convirtiendo en un proceso complejo de diálogo con las personas que narraban sus experiencias; en muchos casos, a través de la modalidad virtual. Pero también descubrí que los hechos no necesariamente se amoldaban a las muchas teorías que creía eran «estables». La realidad se presentaba con su complejidad cambiante y muchas veces solo quedaba la posibilidad de la contemplación. Los hechos se sucedían de manera novedosa y la sorpresa aparecía constantemente.

La realidad del mundo andino, que creía conocer, estaba muy lejos de mi propia manera de entender y bastante más lejos de las miradas de aquellos que buscan seleccionar uno que otro dato para favorecer una determinada política. Entonces, me preguntaba: ¿qué dato puede constituirse como parte de una «mirada objetiva» para que pueda contribuir a entender mejor lo que no se puede asir realmente? La realidad iba cambiando y mis instrumentos de observación quedaban cortos para «atrapar» o entender aquello que se transformaba más rápido de lo que veía. Por ello, sin mayor ambición que solo retratar lo que he visto y vivido, ofrezco esta compilación de lisiadas notas que se presentan en forma de libro. Antes de entregar este pequeño trabajo, quiero hacer algunas reflexiones sobre la lengua y la cultura, los conocimientos y las costumbres, la economía y la política, desde esta zona donde vivo ahora.

En primer término, la población rural y urbana de esta zona, lingüísticamente, es bilingüe. En la ciudad, sin duda, el castellano se hace necesario y es la lengua franca para la comunicación. Se trata de un castellano andino que, con un léxico funcional, es útil para la comunicación y el ascenso social. Los pobladores rurales entienden que si no saben el castellano no pueden progresar cultural, social ni económicamente. Se hace urgente el aprendizaje del castellano para ingresar a la escuela, permanecer en ella y luego ingresar a la universidad.

La diglosia, sin embargo, se impone entre los jóvenes, dejando al margen el quechua que hasta ahora se habla fluidamente en las zonas rurales pero que disminuye en la población en general. Los padres de familia aún hablan quechua, pero los hijos dejan de hablarlo para favorecer el castellano, que es una exigencia necesaria para canalizar sus aspiraciones profesionales. Aun así, el quechua persiste y hay grupos

sociales que cuentan con el apoyo del Estado que favorece su difusión a través de la enseñanza en las escuelas y la universidad, por medio de profesores bilingües que se esfuerzan por sostener la lengua quechua con la enseñanza durante contadas horas a la semana.

Sin embargo, existe una marca cultural indeleble. El quechua forma parte de la estructura mental del andino. El espacio-tiempo y las maneras de vincularse con la naturaleza siguen inmarcesibles en la manera de existir en estas zonas. En este contexto, las instituciones modernas están tratando de generar una manera de controlar el tiempo para determinados fines. Pero la población en general tiene un ritmo diferente y el tiempo marcha según sus particulares requerimientos, y creo que eso no va a cambiar aún en mucho tiempo.

Entonces, el quechua —que algunos creen que ya está desapareciendo— es una lengua viva de la que la mayoría de la población se vale para seguir comunicándose y establecer cercanías entre diferentes. En la Universidad Nacional José María Arguedas, en la especialidad de Educación, los jóvenes aprenden y/o repasan la lengua quechua porque, en perspectiva, es un derecho humano que se requiere sostener no solo como parte de su formación humana, sino en relación a su proyecto como educadores. Esta experiencia hace que los jóvenes comiencen a valorar la lengua originaria y considerarla como una ganancia social y cultural.

Los artículos en este libro, por ello, recogen categorías quechuas que dan cuenta de la realidad de la zona desde donde se han escrito. El quechua es una lengua que no se puede dejar de lado, pues los términos dan razón de lo que pasa en la vida de las personas. De hecho, la comunicación se hace mucho más fluida cuando se comienza a hurgar en la palabra que se quiere decir, muchas veces trayendo consigo información sobre la experiencia personal. El misterio de la lengua pasa por la compleja utilización de sus sufijos en contextos diferenciados. Nos queda claro que no se puede simplemente trasladar mecánicamente o traducir el quechua a otra lengua.

La dimensión cultural de la lengua tiene su propio peso, que se debe calibrar apropiadamente. El quechua, como cualquier otra lengua, tiene su propia lógica, y lo que podría llamarse lenguaje metafórico, desde un punto de vista, se convierte en una constante interna que debe ser comprendida en relación a las acciones de los actores sociales locales. De hecho, por ejemplo, términos como *llamkay*, que podemos traducir como «trabajo», culturalmente hablando debería ser traducido como la «acción de transformar, modificar la naturaleza en convenio con otros de manera ritual». Y es que el término requiere ser comprendido en la dinámica misma de la cultura.

En segundo término, la vida de la población discurre en prácticas consabidas o costumbres. Estas, arraigadas en la vida de las personas, aparecen como un habitus estructurado y estructurante. Unos dirían que se trata de acciones inamovibles,

cuando en realidad son intercambios interculturales que han sido modificados y, más aún, transforman las actitudes y los comportamientos de los pobladores. Los cambios de patrones de vida se han acelerado notablemente, haciendo que la vida social se manifieste en modificaciones importantes en los modos de pensar y actuar.

La juventud es muy sensible a estos cambios, y los jóvenes han adaptado muchos aportes de la modernidad, y lo han hecho en procesos no siempre fáciles de entender. Las modas dicen de las formas de comprender la modernización y la globalización. Los jóvenes, en general, en la actualidad difícilmente reproducen las prácticas de sus padres en diversos niveles. La vestimenta, la lengua, los comportamientos, los modos de pensar, han variado notablemente; aunque existen improntas culturales que dicen que determinados hechos se mantienen y persisten en la vida de cada persona. Sin embargo, la colonialidad no deja de manifestarse incluso hoy en día y es aún un tema por resolverse.

En efecto, la colonialidad se rige por patrones de dependencia y de subordinación. El poder y la arrogancia señorial se sostienen generando jerarquías en las relaciones que impiden reconocer y practicar los derechos para ser ciudadanos. El paternalismo y las formas de presunción social esconden muchas veces ignorancias y ventajas aleves en las maneras de vincularse con los otros. El abuso y la ventaja se visten de sutilezas que terminan por dominar simbólicamente a las personas que están en condiciones de inferioridad y desventaja.

Las costumbres también contienen formas de conocimiento que están en los actores sociales. La larga historia de los pobladores y sus procesos de adaptación —al medio ambiente, a los regímenes sociales, políticos y económicos—, los ha convertido en sujetos sociales con agencia, poseedores de un conjunto de capacidades que los hace capaces de manejar distintos pisos ecológicos y también diferentes pisos emocionales (si cabe el término). Los conocimientos de los pobladores son actuales, pero muchos de estos conocimientos poseen además una larga trayectoria que les ha permitido perfeccionarse para seguir vigentes en la vida social actual. Si no fuera por esos conocimientos, que son renovados constantemente, no se podría subsistir en los Andes, como se sigue haciendo actualmente.

Los conocimientos andinos son, entonces, un conjunto de informaciones construidas de muchas maneras, y permiten a las personas enfrentar distintos eventos, como la variabilidad climatológica, la demanda del mercado, el crecimiento de la población local, la presencia de males como el COVID-19, entre otros. Aquellos conocimientos son maneras de sostener y mantener la cultura local andina, en la que además intervienen otros conocimientos que circulan en la sociedad, que se combinan para generar saberes más eficaces. Para que los conocimientos funcionen, deben ser pertinentes y válidos; de lo contrario, no podrían sostener la vida local.

En tercer término, la vida social de estas zonas se mueve a un ritmo propio, pero sin despegarse del ritmo nacional y mundial. Los productos importados han invadido el mercado local y las personas compran con relativa velocidad y con precios relativamente acordes a su nivel adquisitivo. Las tiendas comerciales están nutridas de productos que están al alcance de un grupo importante de la población. Sin embargo, la economía local se nutre no solo del comercio de productos importados, sino de los productos de la región y locales. Ello favorece el intercambio de los productos de los pisos ecológicos diferentes.

En efecto, Andahuaylas es una zona agrícola y su producción cubre fundamentalmente a la zona y a la región. La producción tiene también alcance nacional, pero el precio de los productos no tiene el valor que debieran tener y esto hace que los agricultores estén siempre en desventaja, lo cual no favorece el desarrollo regional, por lo que la pobreza y la injusticia mantienen las brechas en desmedro de los pequeños productores locales. Por ello, la producción local tiende a ser para el autoconsumo y, sobre todo, para el intercambio con otras comunidades de la zona y de la región.

En esta difícil situación, contrasta la realidad de algunas pequeñas empresas que tratan de levantarse y sostenerse con mucho esfuerzo, pero también a costa de la explotación de jóvenes que son contratados sin tener en cuenta las reglas que protegen sus derechos laborales. Restaurantes y recreos campestres entran en competencia ofreciendo comida, también en forma de delivery, hecho inusual en una pequeña ciudad como Andahuaylas. Estas y otras actividades se convierten en un campo para la competencia, donde los jefes o dueños no suelen dar boletas de pago por los servicios, favoreciendo la evasión de impuestos.

De otra parte, la política local sigue relativamente al margen de la política nacional. Los partidos siguen con prácticas clientelistas; los dirigentes tratan de capturar personas con cierto prestigio local para sus fines electorales, sin importar la ideología que los sustenta. La política local es marginal a las decisiones de la política que se juega en la capital. El «interior» del Perú, como Andahuaylas, mira a la capital como el mundo «exterior»; y, como es obvio, no existe mayor relación que lo estrictamente necesario para fines del gasto presupuestal, según los dictados de las «políticas sociales».

Mientras tanto, la política local se desenvuelve en términos de demanda económica que busca mejorar infraestructuras, como tener un hospital, pero sin atender la calidad del agua de la ciudad y menos de las poblaciones que solo consumen agua «potable», que en realidad es agua «entubada», es decir, procesada con cloro en los tanques de acopio. La política en general, que mira el bien común, está ausente de la vida social o subsiste como ideario confuso que se toca solo cuando hay elecciones nacionales, regionales o locales.

Dicho esto, esta entrega ha sido dividida en dos partes. En la primera, «Tiempos de waqracha o el coronavirus», se recoge información y reflexiones sobre la inusitada presencia del coronavirus, denominado localmente como wagracha (cornudito), que ha suscitado concepciones y conductas de miedo; luego se exploran las estrategias de los pobladores frente al COVID-19 en base a los testimonios de un grupo de jóvenes de la región; se incluyen algunos elementos para pensar y actuar en tiempos de coronavirus; finalmente, se reflexiona sobre la amistad social andina, inspirada en la encíclica «Fratelli tutti» del papa Francisco.

En la segunda parte, «Pensar la política, la educación y la lengua desde los Andes», se presentan anotaciones sobre la discriminación o usuchinakuy en los Andes; luego se propone un trabajo crítico sobre la búsqueda de la justicia y la paz como hawka kay y no como allin kawsay; también se incluye un trabajo sobre las «competencias» y las «capacidades» y pensar la educación desde el mundo andino; finalmente, se termina con unas reflexiones a propósito de una publicación que se hizo sobre los usos del quechua en la región Apurímac.

Agradecimientos

Quiero agradecer a las autoridades de la UNAJMA por el apoyo incondicional para que este trabajo viera la luz. Del mismo modo, quiero reconocer a quienes leyeron los borradores de algunos de los capítulos, entre ellos, a Gavina Córdova, William Castro, Edwin Félix, Erika Loa, Erik Pozo. Debo un agradecimiento particular a Armando Medina que, como Decano del Colegio de Antropólogos del Perú, aceptó hacer una presentación para este libro. Finalmente, todos mis reconocimientos a Paloma Mujica, quien me acompañó serena e incisivamente para que los textos sean legibles.

Hawkay pata, Andahuaylas, julio de 2020



«Coronavirus» como manchachi¹

Notas acerca de las concepciones y conductas ante el miedo²

«Miedo» es el nombre que damos a nuestra «incertidumbre»: a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer —a lo que puede y no puede hacerse— para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está ya más allá de nuestro alcance. Bauman (2007, p. 10)

Introducción

El 12 de marzo de 2020 aparecieron en redes sociales andahuaylinas distintos mensajes de alerta. El siguiente es un ejemplo del tipo de información que desataría, a nivel regional y local, una ola de pánico y conspiraciones en redes sociales.

> Se confirmó en ESSALUD de Andahuaylas, dos pacientes con coronavirus que viven en San Jerónimo dieron positivo, que Dios se apiade de nosotros. No salir de sus casas y comprar alimentos no perecibles para muchos días³.

En respuesta a este mensaje, alguien compartió otro, que decía:

106 SAMU, 113 MINSA, 515200 DIRESA, 041118000 ESSALUD. Serán atendidos en sus domicilios [...] por personal capacitado [...] No salir de ahí si tienes algún síntoma. Ayuden a difundir [...].

¹ El término manchachi es una palabra quechua y significa «aquello que da miedo». Una versión anterior de este artículo fue publicada en 2020 en la Revista Kawsaypacha, sociedad y medio ambiente, número 5.

² Agradezco a Edwin Félix y Erika Loa por sus comentarios y observaciones a este texto.

³ Hecho que no era verdad, pero en ese momento no había manera de comprobarlo

Y alguien más compartió un video de YouTube sobre «cómo prevenir el Coronavirus»⁴. Así, poco a poco, las formas de atender el COVID-19 se hicieron más conocidas y comenzaron a proliferar las maneras de enfrentarlo.

En paralelo a esas actividades en Internet, el «boca en boca» empezó a diseminar «noticias» sobre tiendas que eran invadidas por cientos de clientes que hacían largas colas para llevarse productos cuyos precios, en algunos lugares, se habían elevado. Además, el alcohol, el jabón y las mascarillas, cuyos precios también se dispararon, habían desaparecido de las boticas. Saludos con besos en las mejillas, apretones de manos, comenzaron a ser reemplazados con toques de los codos o el movimiento de las manos a distancia.

Conjeturas en forma de noticias-hipótesis señalaban a un «extranjero» que llegó a Andahuaylas por avión para ser inmediatamente encerrado en cuarentena, y se puso en duda la salud de los diecinueve pasajeros que llegaron en ese vuelo, cuyo paradero era desconocido. Los rumores a modo de noticias cundieron por todas partes, los celulares se usaban para abrir notificaciones o links a noticias para saber el número de casos en Lima y otras ciudades. Los medios de comunicación exaltaban la «ferocidad» del coronavirus y las muertes que iba causando en el mundo, sobre todo en la población adulto-mayor.

Así, la ola que partió desde Wuhan en China, y pasó por Europa y Estados Unidos generando crisis, cerrando fronteras y mercados, prohibiendo la asistencia a lugares de concentración de la población—, llegó a América Latina. En el Perú, el creciente número de contagiados obligó al Gobierno a entrar en alerta, se suspendieron las actividades sociales, académicas y escolares. A nivel regional, las autoridades locales, finalmente, suspendieron las celebraciones de Semana Santa.

Frente a las acciones de las autoridades, hay quienes han tomado nota de los hechos y sienten que la respuesta se encuentra en la prevención. Otros creen que no les pasará nada y han tomado el estado de emergencia como un tiempo de «vacaciones». En los lugares públicos, el agua y jabón son ahora una obligación. Las personas que venden en los mercaditos locales reciben el dinero con la mano cubierta de plástico, todos caminan con mascarillas. Estos hechos, inéditos en diferentes zonas altoandinas y también en Andahuaylas, han cogido desprevenida a toda la población, la cual comienza a padecer los síntomas de estar mancharisga.

El miedo genera irritación (waqapakuy), preocupación (llaki), nerviosismo (katkatay), insomnio y sobresalto (pacha wischuy), confusión (muspay), estrés (llakllasqa), dolor de cabeza (uma nanay), entre otros. La conducta humana se trastoca y la persona no logra distinguir la fuente de sus males; unos imitan a los otros, y entre esos otros

El 1 de abril de 2020 se confirmó en Andahuaylas la presencia de una persona (o familia) contagiada de SARS-CoV-2. El miedo se incrementó entonces. La emoción de verse rodeado por la incertidumbre se incrementó, así como la confianza comenzó a desvanecerse. La noticia me llegó cuando trataba de acabar este texto.

abundan los que se creen invulnerables y no acatan las reglas. El miedo hace creer que ciertos productos van a terminarse, por lo que se compra cosas en exceso, esto crea escasez, que genera ansiedad y angustia; la cadena de necesidades crea más vacíos y más necesidades.

Y todo esto es causado por un pequeño «enemigo invisible» y no conocido (mana rigsisga) denominado coronavirus o COVID-19 o SARS-CoV-2. Los hechos sociales que han resultado de la crisis sanitaria mundial requieren ser registrados y pensados colectivamente para entender lo que está pasando en la conducta humana y social.

Pero primero hay que recordar que este no es un hecho nuevo, pues hace quinientos años América Latina y el Perú⁵ sufrieron el impacto de males «desconocidos». Los Andes padecieron y su población casi desapareció por las enfermedades «no conocidas»⁶, reduciéndose a cifras no del todo precisas hasta ahora. A raíz de ello, el desarrollo de las ciencias en los Andes se «congeló», dice Lumbreras (1991), y con ello los intelectuales locales prácticamente desaparecieron y la formación de una sociedad sostenible se desdibujó en pocos años.

Así, se llevó a cabo un etnocidio a través de la explotación y abuso de las mineras de ese entonces, pero también por las enfermedades traídas del «viejo continente» (junto con otros sistemas de opresión)7. Estos males vinieron para quedarse y causaron estragos durante siglos. Por ejemplo, hablando ya del siglo XX, Palomino (2014)8 recuerda que en Ayacucho de 1922 hubo una ola de enfermedades que generaron mucha preocupación en la población:

> El Sarampión, la Gripe y el Coqueluche fueron las enfermedades más recurrentes y responsables de la muerte de niños en su mayoría; sin embargo, también el Tifus y la Tifoidea tuvieron gran impacto en el estado sanitario local presentándose, con mayor arraigo para 1922, en los barrios de San Blas, Santa Teresa, Tambo y Soquiaca (2014).

Entonces, las amenazas de «enemigos invisibles» no son nuevas, y en la historia peruana existen diversas formas de males que han aquejado en otros tiempos.

A continuación, vamos a partir de una afirmación, la que será seguida de un análisis antropológico, tomando en cuenta algunas categorías del mundo quechua: El miedo (manchay o manchakuy) es generado o causado por lo no conocido (mana rigsisga y wamaq). Este miedo produce a un sujeto manchasqa (preocupado), también a

⁵ La experiencia en Europa también fue dura, y sobre esto se puede revisar, entre otros, a Benson (2014) y Carreras et al. (2017).

⁶ La viruela y el sarampión eran enfermedades conocidas por los europeos, pero algo completamente extranjero para América.

⁷ Ver Cook (1999), Cotler (2006), Roca (2016), Santa María (2017).

⁸ Cueto (2000) recoge información sobre las epidemias en el Perú, entre estas: la peste bubónica, que afectó a las principales ciudades de la costa peruana entre 1903 y 1930; la epidemia de fiebre amarilla, entre 1919 y 1922, que afectó la zona de la costa norte; el tifus y la viruela en los Andes, durante la década de los treinta; la malaria, una enfermedad endémica en el siglo XX, sobre todo la epidemia que ocurrió en 1932 en Quillabamba, Cusco; la epidemia de viruela en la zona de Ayacucho en el año 1943; finalmente, la epidemia del cólera de 1991, que afectó a casi todo el país.

un mancharisqa (asustado o angustiado), que actúa de manera atípica, confusa y errática (panta pantasga).

Para ampliar esta afirmación se desarrollarán los siguientes apartados: 1) se realizará una revisión de los datos lingüísticos y los significados del miedo (manchay o manchakuy); 2) se hará lo mismo con la manera de entender el susto en los sujetos «asustados» (manchasqa o mancharisqa) desde diversas disciplinas; 3) se mostrarán las diversas expresiones del miedo (manchakuy) y una tipología; 4) para luego reflexionar algunas de las implicancias político-culturales en tiempos de miedo (manchaypacha). Finalmente, se ofrecerá una conclusión.

1. Miedo: manchay y manchakuy

Nos encontramos en tiempos de manchaypacha, tiempos de miedo. El término «miedo» proviene del latín metus, pero su origen es incierto; en el griego existe el término fobos (fobia) para decir lo mismo; y en el quechua existen términos como manchay y manchakuy. Manchay es el sustantivo y verbo que equivale a miedo y manchakuy es el miedo, pero interno, que se construye en la persona. Estos términos aparecen de muchas maneras en el vocabulario de González Holguín (1989 [1608]), a quien recurrimos como fuente importante para dialogar con expresiones quechuas comunes de hoy. La persona que tiene miedo es el mancharisga. Tener miedo o temer es manchani, aunque sería mejor decir manchakuni. Lo que genera miedo es alguien o algo, y esto es el manchachi. Este elemento puede generar una situación: mancharayani, es decir, «estar o durar mucho con temor, atemorizado». Pero también genera una condición: manchaykachani, es decir, se trata de un «andar con temores como en tiempo de peste», que hoy en día se dice andar asustando o produciendo miedo. Finalmente, el manchag sungu o llakllag sungu es la persona que tiene miedo o se mantiene tímido.

Sin embargo, hay otras acepciones, las que mencionaremos brevemente. Al hombre respetable o a la autoridad se le conocía como manchay runa o manchayniyuq. Es probable que ese manchay era en la medida en que la autoridad, por el poder que sustentaba, era considerada como diferente. El término manchana (con el sufijo sustantivador -na) se convierte en alguien de temer, como dice González Holguín: «por su condicion ayrada, o el Juez riguroso, o Dios castigador». Entonces, el término manchana manchayniyoc es el «hombre de autoridad y respeto». Por lo tanto, producir miedo sería manchaykuchini llakllaykuchini; vale decir que manchachini es «atemoricar o espantar a alguno»; pero también se puede decir manchaykachini, que tiene el mismo significado. Dejemos estas notas aquí.

Por otro lado, existe otro término quechua para decir miedo (profundo) y es *llakllay*. Al sujeto que tiene miedo o temor muy grande se le dice *llakllasqa* y es la persona que anida un temor profundo dentro de sí. El término, siguiendo a González Holguín, llakllarquni es «acabar de perder el ánimo, o no tener brío, o temblar de miedo». Llakllakuni, por ello, es «andar tímido medroso» como consecuencia de choques sufridos en la vida. El texto señala una situación en la que se constata la condición de una persona en la que el miedo ha calado profundamente y lo deja como sin fuerzas. De ahí que el término *llakllayachini* es «hazer temer, o desmayar, o desanimar, o acobardar». Esto significa que llakllay es sinónimo de timidez o de temor —las ciencias humanas las denominan de varias maneras— y se trataría de una actitud disminuida y temerosa en relación a algo o alguien. Por ello, a la persona que es tímida se le dice *llakllarayaq*. El término *llakllapayan* indica que se trata de una persona que tiene demasiado temor y tiende a acobardarse. De hecho, una persona temerosa o miedosa es llamada llakallasga runa, algo así como una persona «con un miedo grabado internamente».

El término manchakuy está asociado a la persona que tiene miedo, a quien se le dice manchakuq. El sufijo -ku es un sufijo reflexivo que indica que el miedo está en la persona misma, en su uku (cuerpo o persona). No conocemos la naturaleza de ese miedo, pues solo se dice que la persona está mancharisga (asustado), pero el origen de ese miedo es algo «desconocido»; aunque culturalmente se le puede atribuir a diversas causas, como a una caída, un ruido inusitado, el encuentro con un animal, la impresión causada por un evento natural, la violencia de cualquier tipo. La sensación que el sujeto experimenta queda en su interior y le causa diversas reacciones. El miedo es, sin duda, una emoción que la persona siente y que en tiempos difíciles puede «contagiarse» a otros, aun sin proponérselo. ¿Qué causa ese miedo? ¿De dónde proviene? ¿Qué consecuencias genera?

Es probable que el miedo que una persona tiene sea la sensación de confusión y de desequilibrio que siente en su interior (uku ukunpi). El sentimiento de la persona se trastoca a tal nivel que sus puntos de referencia se diluyen y su conciencia entra en un túnel —aparentemente— sin salida. Sus puntos de referencia se desdibujan y las señales que la guían se alteran notablemente, hasta dejarla desorientada y sin rumbo. Entonces, la naturaleza del miedo desdibuja el orden interno y somete a la persona al silencio o al alboroto sin control. La persona gueda a merced del sinsentido y de la idiotez. La anomia se instala en su mundo interior y la anarquía queda expedita para la acción. El que tiene miedo se encierra en su mundo y solo piensa en sí mismo (y en su familia). Actúa como víctima perseguida por la necesidad de supervivencia y, en última instancia, el deseo de perdurar a pesar de todo.

¿Qué trastoca el miedo? El manchay afectaría profundamente las dimensiones del runa. Para hablar de esto, primero hay que revisar la concepción del ser humano entre los andinos⁹. El ser humano andino concebiría su «cuerpo» como un mundo multidimensional que estaría conformado por el hawa (identidad externa), su uku (sus organismos físicos), su chawpi (su campo físico-emocional) y su uku-uku (su

Hasta ahora, la concepción dual o diádica del ser humano, que resulta siempre dicotómica en su interpretación, es la que se mantiene en las disciplinas que atienden la salud de las personas.

interioridad o mundo interno) (Mujica, 2019). Sin embargo, al parecer, el miedo se instalaría en el campo del yuyay (memoria), del munay (voluntad) y del ukusungu (conciencia), que son partes del uku-uku. La memoria sería sinónimo de garantía; la voluntad, sinónimo de seguridad; y la conciencia, sinónimo de vigilancia. Cada una de estas partes son las que se alterarían por el miedo. A continuación, se ofrecerá una explicación de estas tres.

En primer lugar, la memoria (yuyay), en el mundo andino, es sinónimo de adultez, de sabiduría, de garantía. En circunstancias de crisis estas cualidades se resquebrajan y en muchos casos se paralizan, se trastocan y pasan a un momento de estancamiento, pero también de insensibilidad para la adaptación. Se podría decir que todo lo aprendido se desactiva y aparece lo más primario y elemental: la necesidad de supervivencia y los emprendimientos fundamentales. En cierto sentido, se activan los mecanismos más básicos que empujan a cada individuo a resolver lo suyo y lo de su familia, y enfrentar a lo desconocido. Los códigos de las relaciones sociales se borronean o se los deja de lado. El comportamiento «adulto» de la responsabilidad pareciera que se esfumara para dejar paso a la competencia y aguzar las mejores estrategias para sostenerse en tiempos adversos. Los conocimientos y la sabiduría aprendidos en el tiempo, y que podrían encaminar a orientar la vida en una situación de necesidad, se suspenden y se hace uso de diversas estrategias para lograr los objetivos más elementales. Recordar el pasado no tiene validez y el futuro incierto cierra las fronteras de ese pasado y solo vale lo que hay que hacer para hoy y el mañana inmediato.

La memoria, que debiera sostener la data histórica, la información ordenada y el conocimiento existente, sufre una suerte de parálisis que impide activar ideas que ayuden a buscar soluciones a los problemas. La memoria se estrecha y no activa necesariamente la solidaridad ni la ayuda mutua. Por ejemplo, el ayni, en la ciudad, desaparece y se incentiva la «recolección» (compra) de productos en las tiendas o en el mercado. La memoria se difumina y se estimula la práctica reactiva de «salvarse» a sí mismo y hacer «negocio» en tiempo de crisis. Sin embargo, la memoria también se activa, y, por ejemplo, ante la escasez de ciertos productos se recuerda que hay otros que siempre han existido en la región con mejores valores nutricionales (mayor cantidad de proteínas, vitaminas, etcétera).

En segundo lugar, la voluntad (munay) es sinónimo de aplomo, fortaleza y seguridad; pero en tiempos de crisis trastabilla y el poder que la persona cree tener se diluye, dejando la posibilidad de sembrar la anarquía. Dentro de esa anarquía devienen sentimientos de «invulnerabilidad» y la idea de la «inmortalidad» se instala en la persona haciéndola más individualista y trastocando las reglas de las relaciones sociales. Una vez quebradas las reglas sociales, la anomia queda suelta como loco para. Loco para, para los agricultores, es la lluvia torrencial que cae con fuerza, que genera riachuelos, riadas, torrenteras, y arrasa lo que encuentra a su paso. Esas gotas de agua que caen con fuerza, juntas, tienen una potencia inusitada e incontrolable y causan desastres con consecuencias impredecibles. Al terminar la

lluvia se terminan también las riadas o los huaycos, pero las consecuencias de estos fenómenos naturales suelen dejar cuantiosos daños.

El miedo en tiempos de crisis anula o disminuve la voluntad de las personas y en ocasiones las paraliza, sin dejar la posibilidad de salir de esa parálisis. El miedo se instala en las miradas huidizas de niños, mujeres y varones que se sienten disminuidos ante el otro, a quien no pueden sostener la mirada pues es visto como un inquisidor. A menudo, bajar la vista es una forma de someterse al poder, es la munay que se desvirtúa. Los tratamientos sociales borran los nombres propios de las personas y son reemplazados por grados o gentilicios. El tratamiento de «doctor», «magíster» o «licenciado», por ejemplo, hace que las relaciones de subordinación se mantengan, reproduciendo las conductas de subalternidad que rememoran las relaciones sociales de tiempos del gamonalismo y las haciendas.

Finalmente, la conciencia (ukusungu) es el espacio de la resistencia, la crítica v la vigilancia; pero en tiempo de crisis también tiende a obnubilarse, oscurecerse y ocultar realidades. Es el último rincón que el ser humano mantiene para sí, es el lugar de reserva para dirigir su propia existencia; pero muchas veces queda mudo y se tiñe de sombras. La reserva «espiritual» de protección de sí mismo y de sus relaciones con los otros se diluye hasta dejar de ser gente o runa¹⁰. Algunos dirían que el comportamiento «animal», sin razón ni razonamiento, regresa. Sin embargo, la «animalidad» es solo un adjetivo valorativo de la acción de algunos que se aprovechan de las circunstancias para beneficio propio. Es como si el «espíritu» hubiera muerto por momentos y se instalara la racionalidad instrumental que consiste en adecuar medios para fines privados. Vale decir que la misma definición de cum-scire, de donde proviene la palabra conciencia, se desvirtúa radicalmente; pues el prefijo cum significa colectividad y scire es conocimiento; entonces, el conocimiento compartido con otro desaparece. En efecto, en momentos de crisis la conciencia se ensombrece para que unos saguen provecho de la aflicción de muchos otros.

La conciencia ensombrecida da cabida a las acciones básicas y de protección de lo suyo (familia), y se reactivan las «creencias» personales en sus diversas formas. Las formas de conocimientos básicos decrecen, para buscar las justificaciones necesarias que cubran la tendencia inmediata y dejen de lado las relaciones con los otros, empezando por los más distantes. Cuanto mayor sea la distancia emocional con los otros, es menor el interés que se tiene por estos. En redes sociales, alguien decía: «Ahora me toca atender a mi familia», y en otro post se leía:

> [...] Este es un buen momento para estar con la familia y acercarnos más a Dios. Tranquilidad y siempre con la precaución del caso estar en casa. Muchos estaremos bien, pero hay quienes viven el día a día de su trabajo informal, es [sic] ellos ahora los que necesitan q [sic] alguien les extienda una mano.

¹⁰ En la zona de Junín a la gente se le dice nuna. Este término, en otros lugares, equivale a espíritu o alma. Ver Vocabulario Políglota Incaico (1998

2. El miedo en la cultura y las disciplinas

El miedo forma parte de la condición humana y tiene historia. Para este caso. recogemos brevemente tres tradiciones culturales: la mítica, la de las ciencias médicas y sociales, y la de la psicología y la filosofía.

En primer lugar, José María Arguedas (2012a) recoge narraciones vinculadas al miedo a través de cuentos o narraciones. En este caso, resumo dos. La primera es «Espíritus burlones» (2012a, pp. 111-113); en este cuento, dos jóvenes van a buscar a sus enamoradas a un lugar distante. De noche, a medio camino, los jóvenes ven a dos muchachos vestidos de blanco arrodillados frente a una cruz. «Semeiante escena, a tales horas de la noche, sorprendió vivamente a los dos jóvenes que sintieron un miedo extraño, a tal punto que se les pararon los pelos y comenzaron a temblar» (p. 111). Pese a ello, siguieron con su camino, pero los dos jóvenes sentían que algo les seguía y les tiraba piedras a sus pies, «¡Manchaculcanampaj! (¡Para que se asusten!)¹¹ [sic]». La «presencia» misteriosa era la de los «condenados», quienes les impidieron llegar donde sus enamoradas. La moraleja de la historia es: «Este suceso les sirvió de ejemplo para que no fuesen lejos a altas horas de la noche» (p. 113).

El siguiente cuento de Arguedas (2012b, pp. 214-221) —escrito en quechua y castellano — es «Ararankaymanta» («El lagarto»)12. El cuento trata de una pareja rica que no logra tener hijos, por lo que recurren a la religión para tenerlo. Más de diez años después, la mujer finalmente queda embarazada, pero da a luz un bebé con cabeza de persona y cuerpo de lagarto. El niño se hace hombre y busca casarse. Pese a que la gente sabe la situación del hijo, el dinero de los padres es suficiente aliciente para que puedan encontrarle una esposa. En la noche de bodas, el lagarto devora a su primera esposa, y hace lo mismo con las siguientes, hasta que el rumor de sus crímenes se extiende y nadie quiere ofrecer a sus hijas. Finalmente, una joven muy pobre ofrece casarse con el lagarto. Pero la joven, antes de ir a la noche de bodas, es instruida por una layga (bruja) para que el lagarto sea quien se acueste primero, además de seguir una serie de instrucciones. Así, esa noche, la joven pone sus condiciones y hace que el lagarto se acueste primero. En medio de la oscuridad (que es como debe permanecer todo el tiempo, según la bruja), la joven oye un ruido: el lagarto se saca la piel. Acto seguido, la joven enciende la luz, pese a la recomendación de la layga, pues: «Chayta mana yuyaspa. "Qunqaytag mikuruwanman kay hina ararankaytag kachkan", nispan; gawaykusga vilawan»13. («No recordó aquello. "Pueda ser que me devore porque está ahí el lagarto", diciendo esto miró con la luz de la vela»). La joven vio no a un lagarto, sino a un

¹¹ Manchaculcanampaj en quechua sureño se escribiría: manchakunankupag

¹² Este término es de la zona de Junín, en otras regiones se dice galaywa.

¹³ La traducción de Arguedas dice: «Y ella se olvidó. El espanto de ser devorada por el lagarto oscureció su memoria». Lo que está entre paréntesis es mi traducción.

joven bello, pero este se desvaneció por desoír los consejos de la bruja. Después de estos hechos, la joven fue considerada como nuera de la pareja rica y se guedó en su casa. Sin embargo, la gente murmuraba contra la madre: «Después que mueras, una serpiente mamará de uno de sus pechos y del otro un sapo. Ese será tu castigo. Pediste lo que no quiso darte. Jamás tendrás hijos» (p. 221).

Por su parte, Itier (2004) recoge cuentos en la zona sur del Cusco, uno de estos en quechua y castellano— se titula «Joven-de-quince-años» (2004, pp. 64-75). Un joven de una familia pobre busca trabajo y para ello decide viajar a otro pueblo. En el camino se encuentra con un puma y luego con un oso, a quienes les gana en competencias y se hacen «hermanos». En el camino, por turnos, uno se queda a cocinar mientras los otros dos van a buscar presas. Pero cuando están listos los alimentos, alguien siempre pide comida al que está cocinando antes que regresen de la faena los otros dos, por lo que estos se quedan sin comer. Al final, al Jovende-quince-años le toca el turno de la cocina y descubre que quien pide la comida era una cabra; para proteger la comida de sus hermanos, corta una de las orejas del animal y lo hace huir. Siguiendo la huella de las gotas de sangre, el trío llega hasta una cueva vertical. Allí, tanto el puma como el oso, al bajar, sienten miedo y retornan a la superficie sin poder enfrentar el peligro que veían en el fondo. El Joven-de-guince-años decide entrar con una espada, mata alimañas y se enfrenta al diablo mismo, a quien reduce a pedazos, liberando a una joven que le entrega un anillo para casarse con ella a su salida. Sin embargo, el Joven-de-quince-años no logra salir de la cueva por traición de sus hermanos, y al tener hambre quiere comerse la oreja de la cabra, que en realidad era un demonio, quien le ofrece liberarlo siempre y cuando no se coma la oreja. El Joven-de-quince-años, al salir de la cueva, va a buscar a su amada y la recupera gracias al anillo que le había dado antes.

En los cuentos que Arguedas e Itier recogen existen elementos relativamente comunes que quiero resaltar. Están presentes aquellos sujetos que son los «asustados» (mancharisqakuna): los dos jóvenes en busca de sus enamoradas, la joven esposa pobre y los «hermanos» del Joven-de-quince-años. También hay un factor externo que produce el miedo: los muchachos de blanco, el lagarto-marido y la cueva con alimañas. Hay una enseñanza sobre el miedo: no ir tan lejos, discutir con el esposo y luchar para salir airoso; en los tres casos hay una confrontación para vencer el miedo. Dicho en quechua, existe un mancharisga (los jóvenes, la joven, los hermanos del muchacho), producido por un manchachi (muchachos misteriosos, el lagarto, la cueva y las alimañas) y hay un resultado: manchasqa (una experiencia de miedo en los sujetos).

En segundo lugar, en la tradición de las ciencias médicas y sociales hay maneras de entender el fenómeno del susto o del mancharisga. Los pioneros de los estudios de los males culturales en Latinoamérica son Valdizán y Maldonado (1922). Para estos autores, el susto es «el traumatismo psíquico intenso provocado por una

emoción de espanto. [...] La patogenia del susto es explicada por los indios como una ausencia más o menos prolongada del espíritu del enfermo» (1922, p. 61). Recogiendo información de la tradición, mencionan que «el susto debió adoptar la variedad de formas de depresión psíquica y de desmedro orgánico» (1922, p. 86). Esta tradición es seguida por Cavero (1988), que en 1965 publicó un fascículo titulado «Supersticiones y medicina quechua». En el capítulo IV desarrolla sobre el mancharisga, shoqpi, alman chuqasga (mal de susto, mal de espanto). Cavero dice que «Para el curandero indio, la mancharisga, se debe a la dislocación de ciertas funciones psíquicas; y emplea para designar este trastorno, el vocablo Yuyayninmi Chingargusga, el enfermo ha perdido el ánima o juicio» (1988, p. 33).

Cabieses (1993) también toca el tema del susto, como científico dedicado a la neurología señala que se trata de un fenómeno común en toda América Latina. Piensa que la «racionalización de esta dolencia no es difícil» (1993, p. 314) porque está vinculada a la noción del «alma». Pues,

> [...] la noción de la pérdida o robo del alma se basa en que la personalidad es divisible. [...] podríamos ponernos de acuerdo si dijéramos que tenemos un alma consciente y un alma subconsciente. Uno puede perder o ampliar su conciencia y uno puede entrar en conflicto, reprimir o dejarse invadir por la mente subconsciente (p. 134).

Entonces, en base a estos conceptos, al «susto» podemos

[...] darle la moderna denominación de «estrés» originado por una impresión violenta o intensa en una persona que, por razones educativas y culturales, es particularmente sensible y desarrolla reacciones psicosomáticas severas y prolongadas ante un estímulo determinado (p. 316).

Pasando a la tradición de las ciencias sociales, Polia (1996) identifica el «susto» de esta manera:

> a) Un fuerte trauma físico y/o psíquico [que] interrumpe el estado normal de la conciencia e impide la actividad de control de la mente racional; b) En el estado momentáneo de confusión psíquica, la «sombra» (alma) se separa del cuerpo; c) Sustraída al control de los sentidos y de la razón, la «sombra» (alma) se halla indefensa y expuesta a los peligros del «otro mundo», el de los «encantos» que empieza donde acaba la conciencia ordinaria y viene raptada (p. 512).

Por su parte, Cáceres señala que el susto o mancharisga es «la perturbación angustiosa, generada a consecuencia de la pérdida violenta y sorpresiva del 'animu', 'ispiritu' (sic) o 'alma' de los runas o personas» (2008, p. 56). Bianchetti (2008), a su vez, distingue los sustos causados 1) por «la separación brusca del cuerpo y el espíritu» (p. 158); 2) el susto como mal de espanto que

[...] produce un fuerte choque emocional o psicológico, que altera al individuo llenándolo de angustia, dando origen a fuertes dolores en el pecho, pérdida de fuerza vital, con la sensación de que el cuerpo sin ánimo, e incluso la supresión de los sentidos, estados estos que atribuyen a la pérdida del espíritu (2008, p. 159).

Y 3) el mal del susto simple o colerina, un estado mental de: «mal humor y agresividad que toma al paciente [...]», que genera que este sufra de «un estado de alteración mental y un deseguilibrio neurológico y emocional que trastorna su vida incluyendo su contacto con los demás» (p. 163).

Cutipa, a su vez, menciona que la persona que enferma del susto «no es consciente de ello, los efectos se manifiestan con el malestar general» (2009, p. 217).

Estos trabajos nos ayudan a acercarnos a una definición que puede contribuir a entender hoy en qué consiste el «susto» o mancharisga¹⁴. Aquí se requiere de una anotación lingüística y de hacer un poco de historia para llegar a una probable «definición» que ubique lo que podría significar el término en cuestión. El término «susto» es equivalente a «miedo», sabiendo que susto (del latín sub-citare) es el movimiento o la provocación que proviene de la base o de abajo. Sabemos que «miedo» no tiene un claro origen y es confuso en su etimología, pero está ligado al fobos (fobia) griego. El término susto se emplea para equiparar con mancharisga. Sin embargo, susto es un sustantivo y mancharisga es un adjetivo que denota a una persona o un animal asustado que se aísla. El sustantivo miedo en quechua es manchay, este es además verbo y adverbio. Por ello, cuando hablemos de susto, debemos usar manchay, pero si usamos mancharisga estamos hablando de una persona asustada o aislada.

En tercer lugar, entrando a una tradición humanista como la psicología, podemos encontrar datos que nos ayuden a explorar mejor lo que tratamos de descifrar con el término «susto» o el mancharisga como parte del sujeto social. El miedo es un sentimiento humano, un síntoma de la condición humana que Freud (2009 [1915-1917]) denomina angustia, producido por una fobia; es decir, el miedo producido por temor o rechazo a algo. Este algo puede ser real o ficticio. Un animal puede ser interpretado como un riesgo real, aunque de hecho no sea peligro alguno para la persona. Sin embargo, Freud interpreta que el miedo consiste en la «posibilidad» de que la persona pierda una parte de su cuerpo, que es denominado «castración». Apartándome de la explicación de Freud, se puede decir que se trata de una manera de limitar el propio deseo de realización que impide el proceso del conocer. Tomando en cuenta esto, se puede decir que el miedo es «causado» por factores que están en la experiencia humana, asociados, por un lado, a lo que fue conocido y, por otro, a lo que no es conocido y que puede presentarse de manera abrupta.

Freud, en los Tres ensayos sobre teoría sexual (1997 [1905-1910]), menciona sobre la «angustia neurótica» que es producida por no poder obtener satisfacción de un deseo o un «afecto». En Lecciones introductorias al psicoanálisis (Lección 25: La angustia) (2009 [1915-1917]), considera la angustia como una «señal de alarma» en el yo y una reacción ante una situación peligrosa de origen interno o externo. Distingue entre la «angustia real», que provendría del exterior, y la «angustia neurótica», que provendría de algo interno o fobia, por ejemplo, del miedo a la altura, a algún animal, a la oscuridad, a la soledad, etcétera. En este sentido, el miedo está en el interior o en el vo de la persona. Desde esta perspectiva, habría tres clases de angustia: la real, la neurótica y de la conciencia moral, y estos corresponderían al mundo objetivo real y exterior, a la persona misma (denominado por Freud como «ello») y a la conciencia o el superyo.

En primer término, el miedo o la angustia es causada por algo objetivo o imaginado, presente en la vida social, y representa un peligro y pone en riesgo la vida de la persona. Ese algo podría ser —tomando ejemplos locales— un «huayco», un animal que se presenta inesperadamente, el aumento del precio de los productos, un examen de ingreso a la universidad, la situación de los hijos, el no tener un trabajo estable, la ausencia de un ser querido, etcétera. A esto se puede añadir la existencia de una quebrada solitaria, un cerro determinado, un árbol en la oscuridad, el aleteo de un animal nocturno, la sombra de algo, etcétera. Cualquiera de estos elementos puede ser un factor que provoca un «miedo», dependiendo de la manera y de la hora que se haga presente. Estos factores producen un choque, provocando una angustia o miedo en la persona. El miedo es causado, entonces, por la inusitada e inesperada noticia o aparición de algo. Se trata realmente de un factor externo a la persona, que puede ser físico o imaginado.

En segundo término, la angustia neurótica es causada por una condición real, la «pérdida» de algo que está en la misma persona, que puede ser relativo a su corporalidad o su integridad, que afecta su propia afectividad o emotividad. La experiencia de dolor y violencia genera en algunas mujeres la expectativa o angustia de la posibilidad de que su experiencia (muy presente en sí mismas) se repita en sus hijos. Esta situación se convierte en una angustia neurótica en tanto el modelo de vida aparece como peligroso y riesgoso para sus seres queridos. El miedo permanece instalado en el ello, según Freud. En el mundo andino diríamos ukunpipuni (en su mismísimo interior). Estas anotaciones se pueden ejemplificar en la experiencia de una persona que tiene miedo a lo que podría «venir» por la rotura de una vajilla al utilizarla, y para que no ocurra aquello, el objeto se guarda para que no se rompa al usarlo. De romperse, esta persona cargaría consigo un «complejo de culpa» anticipado por la posible rotura del objeto. Este objeto real se convierte en un factor que causaría un miedo que conmina a que las cosas no sean usadas. La angustia, en efecto, genera en la persona estrechez en la comprensión de su propia vida, generándole serias dificultades para salir de sus problemas personales.

En tercer término, la marca que el miedo deja en la persona genera una suerte de norma de vida que se convierte en algo peligroso, y es el factor traumático que empuja a la persona a vivir sin poder desprenderse de sus propias maneras de entender la realidad o lo que quiere para sí misma. Cada vez que la persona quiere una condición diferente para sí misma, se le recorta la posibilidad de cambio y vuelve sobre su propia situación, para ratificarse e incluso manifestar aquello que le genera miedo, sin citar la profundidad del origen de su propio miedo: su angustia. El miedo, al que podemos identificar como angustia, está en la persona y se expresa de muchas formas. El miedo se centra fundamentalmente en el individuo mismo que está condicionado por su percepción de la «realidad» que se presenta como un factor «peligroso» y que condiciona el riesgo que tiene que tomar para aminorar los efectos de la presencia de ese factor traumático.

Finalmente, pasando al terreno filosófico, Sartre (2009) habla de angustia, desamparo y desesperación. La angustia consiste en que el ser humano:

> [...] se da cuenta de que es no solo el que elige ser, sino también un legislador, que al mismo tiempo que a sí mismo elige a toda la humanidad, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad (2009, p. 36).

Estar en el desamparo «implica que elijamos nosotros nuestro ser» (p. 51). Y desesperación significa que «nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción» (p. 52). El planteamiento de Sartre ubica al ser humano ante sí mismo, y es este quien debe decidir como individuo o como humano el sentido de su vida. De hecho, en su obra El existencialismo es un humanismo (2009), no habla de miedo, sino de lo que el ser humano debe elegir y la dependencia de la voluntad a la que está sujeto por sí mismo. Vale decir, de cómo el ser humano debería comportarse allí donde está. Y para aclarar su propia posición menciona que: «cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres» (p. 33).

Por ello, aquí habría que recordar lo que Erich Fromm quería decir en Miedo a la libertad:

> [...] el individuo no es un Robinson Crusoe; necesita de los otros, como clientes, como empleados, como patrones. Debe comprar y vender, dar y tomar. El mercado, ya sea de bienes o de trabajo, regula tales relaciones. Así el individuo, solo y autosuficiente, entra en relaciones económicas con el prójimo, en tanto este constituye un medio con vista a un fin: vender y comprar (s.f., p. 36).

Entonces, ¿qué es el miedo? No puede ser un asunto individual, sino un hecho social que implica un conjunto de relaciones en sus diversas modalidades, que abarca un campo basto de circunstancias, como veremos más adelante.

2. Manchay como estructura en la cultura y la sociedad

En esta parte quisiera distinguir y graficar los componentes del mancharisga; es decir, sobre el sujeto que tiene el «susto» o «miedo» en su «cuerpo» (uku). La condición humana del manchay que se presenta como mancharisga tendría dos momentos. En el primero se presentan los siguientes componentes: a) el sujeto que es tocado por el «mal»; b) esto requiere de una circunstancia favorable para el miedo; c) además, debe intervenir un factor externo como causante del desconcierto; y d) el mal tendría secuelas. En el segundo momento, la situación es más compleja: a) los síntomas del mal presentan manifestaciones diversas; b) en la lengua quechua aparecen causas poco conocidas o son atípicas para un universo mayor; y c) las secuelas se manifiestan a través de conductas igualmente atípicas y con acciones exacerbadas.

Primer momento

- a) Una persona (runa), sea niño, joven o adulto, mujer o varón (warmi, gari), que es vulnerable y propensa, es «alcanzada» (atacada/hapisqa) por «algún» elemento externo. El sujeto, según la concepción tradicional, tiene «cuerpo y alma», y esta alma es la que «vuela» o «sale» del cuerpo cuando sufre sorpresivamente un choque (Polia, 1996; Cáceres, 2008). Pero, ¿qué «mal» es el que toca (hapin) al ser humano que genera la «salida» de su alma? La metáfora de la salida del «alma» o del «espíritu» por la acción de algún elemento externo nos dice de la ruptura, pero no de la naturaleza de ese mal que quiebra la vida del ser humano. Al parecer, se trata de que el choque genera un desequilibrio en los diversos niveles o dimensiones del ser humano. La sintomatología no dice nada del «agente» (manchachiq) que ha producido un mancharisqa.
- b) Una circunstancia favorable para el miedo se encuentra, por ejemplo, en las noticias sobre el virus que avanza a una velocidad inusitada. En estas circunstancias, el miedo se convierte en un ingrediente sin control. La información incompleta incrementa la sensación de anomia y anarquía. Los sentimientos se alteran por las normas que se deben acatar. Las condiciones desfavorables crecen sin cesar, las personas están pendientes del número de afectados y de los muertos. El miedo se expande y se va formando una sociedad imaginada encarcelada y prisionera de sus propias imaginaciones. Las noticias que provienen de otras partes del país y del mundo alimentan la inseguridad emocional. El espacio social, gracias a los medios de comunicación, se convierte en un campo de batalla sin claridad y sin enemigos visibles, rodeado de muros también invisibles. No se conoce quién está al otro lado, salvo el genérico y enigmático «coronavirus».

c) Una vez ubicadas las condiciones en las que los hechos ocurren, el enemigo emerge de muchas maneras. El enemigo (Schmitt, 1998) se hace presente de manera imaginada, virtual y «visible». El enemigo en la tradición andina, en materia de salud, no se conoce y solo se sabe que tiene un rostro codificado pero difuso, que toma los términos de pacha, wayra, suga¹⁵, etcétera. No es fácil determinar la naturaleza de ese «enemigo» que causa malestares en las personas. ¿Qué significa cada una de esas categorías que se emplean en el mundo andino? Estas categorías encierran información que no ha sido decodificada aún, porque es considerada como un conjunto de «supersticiones». Del mismo modo, el enemigo que ahora acecha no es conocido. Las «supersticiones» son codificaciones que requieren de una comprensión adecuada, pues el enemigo se virtualiza y se difunde a través de imágenes, como la de un rostro en forma de corona en el caso del COVID-19, porque al ser dibujado el borde del virus tiene como púas que en su conjunto forman una corona. De ahí proviene la denominación conocida del SARS-CoV-2. La infografía que sigue ha sido propalada para mostrar cómo se reproduce.

Receptor ACF2 El virus encaja sus proteínas S en los receptores ACE2 de Célula humana la célula humana Una vez acoplado a la célula, el virus introduce su ARN La célula entiende que el ARN del virus es propio y crea millones de copias iguales, comenzando a producir proteínas virales Todos los componentes se ensamblan para crear nuevos virus completos, que salen de la célula, infectando a otras Cada virus puede crear entre 10,000 y 100,000 copias

Imagen 1. Cómo se reproduce el nuevo coronavirus

Fuente y elaboración: BBC News-Mundo (2020).

¹⁵ Pacha, wayra, suga son términos quechuas que sirven para nombrar enfermedades culturales (ver Cáceres, 2008; Pariona, 2017).

La ciencia comienza a conocer al «enemigo», y con el paso de los meses se ha encontrado mejores formas de monitorearlo y enfrentarlo. Sin embargo, ese enemigo sigue creando miedo general, por el número de contagiados y por la mortalidad que genera. La pelea se hace, por ahora, con el distanciamiento social y el aislamiento poblacional, pero se trata de una solución parcial (Ferguson et al., 2020) que tendrá como resultado muchos muertos, pues el enemigo tiene un ciclo de «vida» y su pervivencia está en el organismo humano que lo porta.

Finalmente, un enemigo real es construido para ser perseguido, y se trata fundamentalmente de los que han retornado de viajes al extranjero, sea por visita a familiares o trabajo, ya que contribuyen a la importación del virus. Estos viajeros se convierten de pronto en «extranjeros» portadores del mal. El enemigo también se construye en base a quienes no acatan las reglas de permanencia en sus hogares o modifican los precios o toman el día para hacer deportes, entre otras acciones. Así, las relaciones de «enemistad» forman algo así como un enemigo difuso e incorpóreo que destroza el «alma» de las personas.

d) Las consecuencias del mancharisga tienen diversas manifestaciones y se extienden por muchas partes. Una de las consecuencias se percibe en quienes han decidido quedarse en casa, no solo para no ser contagiados, sino para pasar horas cerca a su familia y volver a «aprender a vivir juntos». En ciertos casos, esa convivencia se trata, más bien, de vivir la amenaza del mal junto a personas que han sido contagiadas, dentro del seno familiar. En otros, muchas familias viven la impotencia de vivir con sus niños, que no pueden ser controlados. Parejas que tienen conflictos y no saben qué hacer para lidiar con sus demonios. Todo esto y más genera tensión, estrés y angustia. La gente mancharisque actúa con nerviosismo y sin orientación; pierde noción del tiempo y de la realidad; en muchos se instala un sentimiento apocalíptico o armagedónico. Se pierde la sensibilidad colectiva y emerge el individualismo al ver acabarse sus reservas emocionales para el día siguiente. Aparece la agresividad, mientras que los medios de comunicación —en Andahuaylas lo es por antonomasia la radio— piden que se ponga «mano dura» para los que no acatan las medidas de emergencia. Se denuncia a los que usan transportes y a las personas que siguen transitando. Otros solo suplican «que no llegue el mal», hay temor de que aparezca en la zona e incluso hay riesgo de que se genere cierto pánico masivo¹⁶. Se denuncia la ausencia de las autoridades y se insiste en cerrar las carreteras para evitar el contagio.

¹⁶ Poco después de reportarse el primer contagiado, un nuevo mensaje se difunde por las redes sociales de la siguiente manera: «Personal que trabaja en el hospital, y quiere que se difunda a toda la gente; a partir de mañana no salgas para nada de casa ni para ir por el pan, si puedes, congela, porque empieza lo PEOR: se cumple la fecha de incubación y empezarán a salir muchos positivos y se puede contagiar mucha gente así que es muy importante quedarse en casa y no relacionarse con nadie. Del 23 de marzo al 3 de abril debemos cuidarnos ya que estaremos en pleno pico del virus; son dos semanas, normalmente en esas dos semanas van a aparecer todos los infectados, luego hay dos semanas como de calma y ya luego dos semanas donde disminuyen. ESTAREMOS EN LA ETAPA DE MÁXIMA INFECCIÓN».

Segundo momento

- a) Los síntomas en una segunda etapa tienen manifestaciones diversas. Una vez instalado, el miedo se convierte en una angustia que no se manifiesta del todo. La angustia es la sensación de que no hay salida y las posibilidades se estrechan aún más. El cuerpo manifiesta desórdenes inusuales que llevan a vivir en una tensión sin parangón y sus consecuencias se hacen poco visibles. En las manifestaciones tradicionales del mancharisga, el desorden corporal afecta las dimensiones de la persona. La bibliografía señala las manifestaciones de una persona «sin alma», que consiste en vivir como si no se tuviera memoria, voluntad y con la conciencia afectada. La persona sin «alma» vive como desconectada de la realidad, formando un mundo en su propia interioridad. El miedo crea como un caparazón que encierra al individuo con más temor. La cabeza gacha y la mirada perdida dicen mucho de este síntoma. La inseguridad o la vergüenza son las dos maneras más simples de reconocer esta etapa, pero también la agresividad y la tozudez son maneras de expresar el miedo que está instalado en la persona, las que muchas veces pueden tornarse en violencia, producto de la incomprensión de la realidad y de lo que ocurre en el día a día.
- b) Ahora bien, las causas del miedo entre los quechuas son atípicas y no conocidas del todo. La angustia en la persona hace que esta no vea salida a los problemas que comienza a enfrentar. La angustia conduce a una preocupación excesiva por los cambios que pueden ocurrir en la conducta de las personas y genera inestabilidad en la vida social. La escasez produce miedo, sobre todo de cara al futuro cercano. La posibilidad de no encontrar algo para sí mismo y los allegados puede generar parálisis, dejadez y hasta depresión. La búsqueda de algo para comer o beber provoca agresiones y luchas por conseguir lo necesario. La idea de la escasez crea tensión, pero también la ausencia del otro, y la imposibilidad de abrazarse genera sinsabores poco perceptibles. Se busca la palabra a la distancia, que calma y reabre la posibilidad del amor. La abstinencia, en cierto sentido, también crea una angustia por querer tener lo que se considera como necesario para «subsistir». Todo esto genera un mayor miedo y enturbia la vida de cada persona porque no sabe la naturaleza de aquello que lo produce, aun si lo ha experimentado antes. Por ejemplo, la experiencia de la violencia es una, pero la posibilidad de que vuelva a ocurrir es desconocida y temible. Por ello, lo desconocido pende como una roca sobre la persona, que no sabe cuándo puede caer y cuáles serían las consecuencias de ese hecho. Lo contrario de lo desconocido es el confort, la costumbre, lo cotidiano, la rutina.
- c) Para concluir esta parte, se puede decir que la sintomatología de la conducta que produce el miedo o el mancharisga es atípica y no tenemos los elementos suficientes para determinar el tipo de mal. La experiencia del coronavirus exacerba las acciones de las personas y genera conductas poco esperadas. Libera a la persona de sus normas y costumbres para actuar anárquicamente con el

propósito de lograr lo necesario para la supervivencia y mostrar su «valentía». El miedo también promueve a esconderse y no enfrentar la realidad: el miedo hace que el sujeto se aproxime a lo que más conoce y se aferre a lo que pueda salvarlo en el momento más crucial. El miedo hace de la persona una prisionera de sus culpas y no sabe cómo salir de ese entrampamiento. El miedo la empuja a esconder su fragilidad o debilidad. Pero también la empuja a agredir a lo que considera como su victimario. En fin, el miedo actúa solapado y se manifiesta, cuando menos uno espera, como traición.

Lo importante es saber que el miedo, en su segunda etapa, está instalado en uno mismo y hace que la persona esté *llakllasqa* (miedo profundo). Esto significa que está marcado por aquello que lo ha dañado internamente. Esto hace que la persona sea reacia al cambio, a la novedad y a la creatividad, pues lo nuevo es poco atractivo para los que tienen la vida naturalizada, como muchos niños que tienen miedo natural a sus mayores o a lo desconocido. Pero también, por ejemplo, los padres tienen miedo a que los hijos resulten aquello que no quisieran; las autoridades tienen miedo a que la población no acepte su forma de dirigir y se rebele; la pareja tiene miedo a que la otra persona sea diferente a lo esperado; los sacerdotes tienen miedo a que la doctrina no sea cumplida; los maestros tienen miedo a que los niños no entiendan lo que están enseñando; la inamovilidad y el estar en casa generan angustia v fobia, etcétera.

Llegado a este punto, quisiera detenerme para tratar de definir —a modo de hipótesis— lo que es un mancharisga y, sobre todo, entender los tipos de mancharisqakuna en estos tiempos (-kuna es un sufijo pluralizador). Debemos hablar de varios tipos de mancharisqakuna y que su condición implica una relación social. Empecemos con un esquema (ver esquema 1) que nos permitirá ubicar los elementos, para luego pasar a elaborar una breve explicación.

Esquema 1. Expresiones del miedo (manchay)

1	2	3	4	5
Miedo	Causas externas	Runa	Causas internas	Expresiones
Manchana (algo o alguien que da temor o respeto o miedo)	Manchachi (como objeto)	Manchay		Cambio
	Naturaleza	Manchasqa	Enfermedad	. Dakilidad
	Fenómeno	(temor, respeto)	Escasez	 Debilidad
		Mancharisqa	Abandono	 Alimento
	AnimalCosa	(susto, estrés, ansiedad)	Desconocido	• Familia
		Llakllasqa (angustia, fobia)	No conocido	• Extraño
	InstituciónPersona		Muerte	• Oculto
	Manchachiq (como agente)	Manchakuy		• Nada

Considerando este esquema, podemos decir que el mancharisga es una persona que pierde el control de sí misma y que su vida multidimensional queda desordenada y dañada temporalmente en diversos grados, como producto de impactos externos no conocidos o no identificados, y su conducta puede manifestarse en aislamiento o cerrazón personal o también mediante agresión y violencia. Dicho esto, pasamos a explicar el esquema.

Columna 1: Como ya dijimos, el verbo miedo se dice manchay, pero manchana está modificado por el sufijo -na, que lo hace un sustantivo; en efecto, el término se usa para atribuir a algo superior o a alguien que se presenta con autoridad o poder, y a quien se le debe respeto o temor, pero también se le tiene miedo. Payga manchanam, se dice a alguien que es «respetado o temido». También se puede decir de una quebrada que da miedo: wayquqa manchanam.

Columna 2: El miedo que las personas sienten —a las enfermedades culturales tiene, por lo general, orígenes externos. De hecho, muchos de los autores que escriben sobre este campo señalan que el mancharisga (el sujeto que es presa de susto) ha sido causado por algo o «alguien» que se ha presentado de manera inesperada o inusitada en su vida, provocando la «salida» de su alma o espíritu. Este algo o alguien es el manchachi, que puede ser un lugar escampado, la oscuridad, un fenómeno natural, un «espantapájaros», la presencia de un animal, la presencia de una persona extraña, el mensaje de una institución, etcétera. La acción del manchachi es el manchachiq. El sufijo -q menciona que el manchachi es ese algo o alguien que hace asustar. El manchachiq es algo que provoca sorpresivamente el miedo y que el sujeto interpreta como el causante de su miedo. Runam makinwan mancharichiwan (una persona con su mano me ha asustado) y allqum mancharichiwan (un perro me ha asustado).

Columna 3: El runa que es objeto del susto o aquel que tiene miedo. Teniendo en cuenta los aportes de muchos autores que han tratado de definir sobre este punto, es importante revisar la concepción del runa o ser humano, no solo entre los andinos, sino en la misma medicina actual. La visión diádica del ser humano (cuerpo y alma) ayuda a resolver el mancharisqa por la «salida del alma o el espíritu»¹⁷. Igual ocurre con la visión médico-psicológica que mira el susto o mancharisga como un trauma o trastorno mental que padece el runa¹⁸. Sugiero la necesidad de revisar las

¹⁷ Aristóteles distingue entre sôma, psykhé y noûs. En cambio, Platón habla de soma, psyké y pneuma, que seguirá en la tradición paulina. Sin embargo. Domingo dice: «Creo que hay que contar con tres dimensiones, lo cual en cierto modo se encuentra va en Aristóteles, al separar la psykhé, a la cual considera mortal, del nous inmortal. Igualmente, la antropología bíblica, —y para estudiarla nos vamos a apoyar en Juan L. Ruiz de la Peña— que emplea tres términos al hablar del hombre: basar, nefes y ruah. "Todo el hombre es (y no tiene) basar, todo el hombre es (y no tiene) nefes. Con otras palabras: el hombre es una unidad psicosomática, cuerpo animado y/o alma encarnada" (p. 23). Nefes es la noción central de la antropología israelita, que no es una entidad puramente espiritual al estilo de la psykhé platónica, nos dice el autor» (Domingo s.f.,

¹⁸ Hoy, entre otros, se conoce sobre trastornos vinculados a la alimentación (bulimia, anorexia); trastornos depresivos (tristeza, apatía); trastornos de ansiedad (pánico o fobias); trastornos relacionados con el estrés (aversión y malestar profundo); trastorno somáticos (hipocondría); trastornos del sueño (insomnio e hipersomnia); disfunciones sexuales (eyaculación precoz, anorgasmia); trastornos por adicción (dependencia, intoxicación y abstinencia); trastornos neurocognitivos (procesos mentales); trastornos parafílicos (fantasías); trastornos de personalidad (antisocial, obsesiva); trastornos relacionados al neurodesarrollo (déficits de habilidades y capacidades); trastornos esquizofrénicos y psicóticos (alucinaciones y delirios); trastorno bipolar (euforias y tristezas).

concepciones del runa, porque el ser humano es más que una división cuerpo-alma v debe ser considerado como un ser multidimensional muy complejo¹⁹. Sin embargo. en esta ocasión tomemos en cuenta la nomenclatura quechua que nos dice que no se trata de un solo tipo de mancharisqa, sino de varias maneras de entender el proceso interno que la persona padece en determinadas circunstancias. Por lo general, podemos distinguir tres tipos de «asustados», que oscilan entre el manchay y el manchakuy; vale decir, entre el «susto» y el estar profundamente «asustado»:

- a) Manchasga: es la persona que tiene una postura de sumisión ante quien considera como superior o que tiene «mejores» dotes personales; por lo general, son conductas culturales denominadas «de respeto» a la autoridad o al jefe, no sin dejar de manifestar un temor reverente cargado de sumisión y dependencia. Los reconocimientos y los respetos están también embadurnados de un temor ancestral y mítico. Pero también equivale a decir que ante lo inminente se siente mucho temor e inquietud. Si tuviéramos que hacer un diagnóstico global, se podría decir que la población que estudiamos está manchasga, vale decir, muy preocupada, inquieta, impaciente, porque tiene una actitud de subordinación, sumisión y hasta de humillación ante los acontecimientos, la amenaza del virus y del poder de las autoridades. Otro ejemplo sería la actitud temerosa de los niños ante los adultos: los niños están manchasgakuna respecto de sus mayores.
- b) Mancharisga: es la persona que ha tenido una experiencia o una emoción poco usual, inusitada, sorprendente, que le genera un choque en toda su persona; tiene un sentimiento de impotencia y no puede hacer lo que quisiera; por ejemplo, el sentir cierta desesperanza la hace sentirse incapaz de hacer algo para ayudar a otras personas; siente el aburrimiento porque su pensamiento está en otro lugar y no donde debe estar; vive la soledad que se presenta como una realidad objetiva que le impide relacionarse con otros; queda abrumada por el estrés y la depresión que le imposibilitan resolver determinados problemas y superar sus propias capacidades; lo incapacita e inhabilita para hacer lo que debería hacer, etcétera. El sufijo -ri hace que esta modalidad sea reiterativa y permanente, es un miedo cada vez más profundo.
- c) Llakllasga: es la persona en quien el miedo se ha afincado o se ha instalado internamente hasta generar actitudes de dependencia, obediencia y sumisión plena; en última instancia, como «liberado» de las relaciones de los otros. Pareciera que la violencia simbólica se hubiera instalado, como diría Foucault. El miedo instalado genera actitudes sumisas e inconscientes, muchas veces sin capacidad de cambio; de este modo, la rutina y la costumbre se habrían naturalizado. El miedo se habría posicionado estructuralmente en el ser humano, haciendo más difícil —no imposible— su capacidad de levantarse y liberarse.

Columna 4: Los tipos de «susto» presentados tienen diferentes «causas» o son una combinación de esas causas. Estos tipos de «susto» afectan algunas de las dimensiones del ser humano. El miedo es objetivo y subjetivo a la vez, y algunas de las causas se pueden señalar, sin ningún orden, sabiendo que el cambio y la transformación son los que determinan muchos de los miedos.

- a) Miedo a la enfermedad. *Unquy manchakuy* es la expresión general para mostrar el miedo a la vulnerabilidad como ser humano. La presencia del mal que no se logra entender es incluso más temido y el no saber qué pasa con uno cuando está enfermo, con algún mal, hace que el miedo invada todo el mundo del ser humano y nace incluso la pregunta si vale la pena seguir viviendo.
- b) Miedo a la escasez: Muchuy manchakuy es la posibilidad de quedarse sin productos para la comida, que se reduzca o se acabe en algún momento. El muchuy es aquella necesidad que acicatea la vida biológica, individual y social, de la que nadie está exento. A esto hay que añadir las formas de sufrimiento que la persona puede experimentar por diversas razones.
- c) Miedo al abandono y a la soledad: Chulla kay manchakuy es la sensación de quedarse aislado, indefenso, abandonado, tanto por la familia como por la pareja. El sufrimiento puede crecer si no encuentra un grupo social que lo acoja y lo adopte. De hecho, muchos que deben trabajar en zonas lejanas a sus hogares sienten que el abandono y la soledad les acarrea problemas incluso reñidos con la moral.
- d) Miedo a lo desconocido: Hawa runa manchakuy es la sensación de inseguridad frente a gente extraña o extranjeros. Las personas ajenas a la vida cotidiana son consideradas como fuente de incertidumbre y como agentes que podrían vulnerar la vida. Se presenta el miedo a perder lo suyo, el trabajo y los «derechos». La alteridad radical genera miedo e inseguridad.
- e) Miedo a lo no conocido: Chusag o mana risgsisga manchakuy es la sensación de perplejidad y susto ante la novedad, pues esta es vista como fuente de peligro y amenaza de la identidad y de la estabilidad comunal. Fenómenos como un virus hacen que las personas, por ejemplo, tomen actitudes religiosas para enfrentar lo que no se sabe qué es.
- f) Miedo a la muerte: Wañuy manchakuy, finalmente, es el temor al vacío y que hace preguntarnos: ¿qué hay más allá de lo que vemos y sentimos? El miedo a la muerte sigue siendo uno de los misterios más difíciles de enfrentar. Hacia delante se nos presenta o la nada o la otra vida. Cada cual apela a lo que cree.

Columna 5: Las expresiones del «miedo», el «susto» o el *mancharisqa* se manifiestan alrededor del cambio y las modificaciones de la identidad, la regularidad, la costumbre y de lo que se piensa que es natural. Otra de las expresiones del miedo

se manifiesta en el descubrimiento de la debilidad, la fragilidad y la temporalidad de la vida misma: el saberse finito y profundamente simple hace que el miedo se traduzca en temores. La ausencia de lo necesario para sostener la vida biológica se expresa muchas veces en valerse de la agresión y la violencia para proteger la propia supervivencia. Otra de las expresiones del miedo se muestra en la ruptura de las relaciones con los otros, y la ausencia del otro genera, igualmente, incertidumbre y malestar. La presencia de personas extrañas en una comunidad genera perspicacias y dudas, situaciones ambiguas y de inseguridad. El extraño es siempre causa de preguntas que no siempre tienen respuesta. Lo que no se sabe genera mucho miedo e inseguridad; pone en duda la propia existencia y su integridad; lo que no se conoce sigue siendo el enemigo que produce miedo. Finalmente, la posibilidad de la muerte real está tan presente que ahora produce más miedo que dolor.

3. El miedo a modo de hipótesis

La muerte es la encarnación de «lo desconocido», y entre todos los demás «desconocidos» es el único que es plena y realmente incognoscible. Bauman (2007, p. 46)

Estamos, sin duda, en tiempos de miedo; casi todos estamos manchasga o, si empleamos un término bastante conocido en el país, también podríamos decir que tenemos el alma a «medio salirse»; aquello que nos da existencia y movimiento pareciera que quisiera zafarse de nosotros. No hay duda de que lo invisible se va convirtiendo en un letal enemigo y amenaza con llegar a nuestro cuerpo (uku) individual y social, cuando menos se lo espera, y de hecho ya lo está, incluso sin que nos demos cuenta²⁰. Se ha dicho hasta el cansancio que la única forma de superar el miedo (enfermedad o debilidad) es la información adecuada y el cumplimiento de las reglas de higiene necesarias. La adecuada información es un antídoto a la ignorancia, al miedo a lo no conocido. El enemigo que genera el miedo no solo es el SARS-CoV-2, el cual viene siendo estudiado para saber cómo será detenido -por medio de una vacuna y/o medicamento-, lo es también la conciencia de entendernos como una comunidad. Para concluir este trabajo quiero dejar algunas anotaciones, poniendo énfasis en algunos temas como agenda de investigación y seguimiento. Para ello, quiero afirmar que el miedo (manchay) es una emoción, una relación social, un instrumento político, pero también un factor para desarrollar una dimensión pedagógica.

²⁰ Noticias acerca de alguien que ya está contagiado en la ciudad, atemorizan, y los comunicadores tratan de buscar a un culpable para convertirlo en el «chivo expiatorio».

El miedo como emoción

Antes de reflexionar sobre el miedo es importante saber, como dice Camps, que

[...] las emociones muestran la vulnerabilidad esencial del hombre [...]. Las emociones ciertamente ponen de manifiesto nuestra forma de ver el mundo, en tanto humanos, puesto que tendemos a estar tristes por la misma razón, o en tanto individuos con un carácter específico o con una sensibilidad especial hacia ciertos fenómenos (2017, p. 38).

En efecto, el miedo es una emoción de fragilidad y una experiencia personal que hace sentir cierto desorden en el mundo individual e interno, es como un chaqway runa kayninpi (confusión interna), que también produce confusión en el mundo social. La experiencia de fragilidad es la sensación de la «presencia» de algo inusitado que convierte a la persona en algo endeble y abarcable.

El mundo de las emociones humanas, por su fragilidad, puede ser «descompuesto» o desarticulado. Pero, ¿qué es lo que se «desordena» en el mundo (uku) del ser humano (runa)? ¿Qué hace que incluso «el alma» se «vaya»? Un hombre des-almado es pues el que pierde el alma, vale decir, pierde su conciencia y se convierte en un fuera de sí. La probabilidad de quedarse sin alma o sin conciencia es bastante alta como producto de un choque (cualquiera que fuera). La presencia de lo inusitado o lo no usual trastorna —en diversos grados— el uku (cuerpo complejo) de la persona y la convierte en una suerte de maniquí que puede estar sujeto a la intervención de elementos de origen natural, lugares, plantas, animales, fenómenos climatológicos. acciones humanas, como también a la acción o presencia de los extranjeros (Najarro, 2019), etcétera. Es verdad que la persona «asustada» acusa muchos síntomas que muestran el desorden en su vida cotidiana. Podríamos decir que se trata de una forma del mal conocido como «enfermedad cultural»; sin embargo, se trata de un choque emocional y social en diversos grados que afecta la vida de la persona y su comunidad inmediata. Como decía una anciana mujer, es «la preocupación» la que se instala en la persona, que no la deja tranquila. En suma, el «miedo» (manchasga) como «preocupación» hace de la persona alguien que no sabe cómo resolver un problema creado por ella misma.

Las emociones se derivan de la incertidumbre, del no conocimiento de algo que sentimos; en este sentido, el miedo es producido en el campo cognitivo y no solo en la experiencia. Si el miedo es una emoción, producida por aquello que no conocemos y de la experiencia que se presenta como peligro y amenaza, entonces lo impredecible y lo que fluctúa se convierten en la real posibilidad y materialidad de ese miedo. Es posible que el golpe no llegue, pero la creencia de que llegará aterroriza aún más y paraliza a la persona y a la sociedad. Por ello, la sensación de fragilidad se expresa en el miedo a la enfermedad, al envejecimiento y a la soledad.

El miedo, [...] es un estado de ánimo que se sustenta en creencias o en sospechas que luego serán confirmadas o refutadas. Es una emoción que mira al futuro y no al pasado. Uno no siente miedo por algo ya ocurrido, sino, en todo caso, de que eso, que no fue placentero ni agradable en su momento, vuelva a ocurrir (Camps, 2017, p. 182).

La probabilidad de la ruptura del equilibrio interno o social es denominada de muchas maneras; como shock (choque), traumatismo psicológico (ruptura, herida interna), angustia (estrechez vivencial), ansiedad (opresión), estrés postraumático (post lesión física o sufrimiento emocional), anomia (sin reglas), anarquía (sin gobierno), etcétera. Las denominaciones específicas dependen de las disciplinas que reconocen etiologías relativamente precisas. Y las diversas disciplinas debieran acercarse sin tipologías previas para establecer fenomenológicamente lo que ocurre en la vida de la persona andina.

Sin embargo, el manchay quechua habla de la ruptura, de una desagregación emocional; es como la herida que la persona padece por alguna causa externa. En el quechua se prefiere hablar del «sujeto asustado», quien padece una desarmonía de sus dimensiones como persona y por ello está manchasqa (muy preocupado), mancharisqa («asustado») o llakllasqa (dañado), según la gravedad de los hechos. Este término, *llakllasqa*, es explícito para mostrar a quien experimenta una profunda «herida» interna que se puede expresar en el silencio, una reacción repentina, un odio inusitado contra alguien, aversión y agresión contra algo que representa la causa de su dolor (Ilaki). La persona que padece alguna de las formas del «susto» experimenta un desarreglo de sus partes internas (runa ukunpi) que se explicita en el «cuerpo» externo (hawa) y en sus relaciones con la colectividad. No sabemos la magnitud de ese desarreglo, solo sabemos —siguiendo la terminología existente que el choque genera incluso la «salida» del «alma». La «salida» del alma deja al ser humano chagrusga (descompuesto) y sumido en la confusión y el desconcierto (pantasqa). El «alma», que sería el factor que integraría las diversas dimensiones de la persona, se «va». Quizá por eso Camps dice:

> No somos dioses, seres omnipresentes y omniscientes, razón por la que muchas de las cosas que nos afectan escapan a nuestro control y, por ello, suelen afectarnos negativamente, porque tememos perder lo que queríamos y hemos conseguido, porque echamos de menos lo que ha desaparecido, porque nos asusta lo que no conocemos (2017, p. 38).

Las diferentes maneras de expresar el miedo pueden presentarse en múltiples facetas, como dice Zhou en su libro sobre el coronavirus (2020):

> [...] tales emociones y comportamientos extremos incluyen: ansiedad, depresión, ilusión, inquietud, discurso o acciones incontrolables e inapropiadas, o incluso rechazo violento o evasión de la cuarentena e ideación suicida (p. 58).

Los rostros de las personas permanecen impávidos ante los otros. Y por ello

El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son: cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto. «Miedo» es el nombre que damos a nuestra incertidumbre: a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer —a lo que puede y no puede hacerse— para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está va más allá de nuestro alcance (Bauman, 2007, p. 10).

El miedo, entonces, solo nos muestra la fragilidad de la que estamos formados en nuestras relaciones con la naturaleza y la sociedad en general. Lo vulnerable, lo endeble que somos, se manifiesta en nuestra misma humanidad que tiembla ante lo inusitado o lo insólito. También lo extraordinario hace del ser humano un ser sin control y dócil. La sensibilidad convierte al ser humano en lo que es, la última capa de lo que hay.

El miedo como una relación social

El miedo es una emoción individual, pero es también una emoción compartida y esto implica una relación social en diversos grados. El miedo que uno siente no se queda dentro de uno mismo, se comparte o se transmite de alguna manera. El otro lee en el rostro de uno el desasosiego y la confusión. El miedo se socializa de a pocos. Invade las relaciones sociales y se instala en la colectividad en forma de relatos o mitos. La ausencia de otro genera miedo, la pérdida de los seres queridos se manifiesta en dolor y puede paralizar, anular a la persona y hacer perder la memoria. El miedo aparece allí donde no está el que debe estar y está el que no debe estar. La amistad y la enemistad se grafican en el amigo y el enemigo, respectivamente.

Por ello, el miedo que sobrecoge es sobre todo de origen humano que se expresa de diversas formas a través de la acción. La violencia, individual o estructural, se vincula con el otro bajo obediencia y sumisión. La violencia es siempre, para la persona que lo padece, desconocida. La ferocidad con la que se tratará a la víctima es siempre inimaginable. Lo inesperado puede ser interpretado como incomprensible. La visión del enemigo aparece de manera mítica porque no se conoce las consecuencias de la relación en potencia. Las relaciones con lo desconocido, imaginado o no, genera desconfianzas mutuas y estrecheces. El enemigo aparece donde se cree que hay peligro de cualquier envergadura; es el peligro o la amenaza que se constituye como enemigo «externo» o «interno», y estos son culpables de los males o problemas que vive la persona o la comunidad. Por ello, el «miedo tiende con demasiada frecuencia a ser demasiado estrecho» (Nussbaum, 2014, p. 389).

La relación social crea no solo enemigos, sino estigmas con los que se debe lidiar para no ser presa de ese enemigo especial.

El estigma perjudica a todos al crear más miedo o enojo hacia las personas comunes en lugar de la enfermedad que está causando el problema. Podemos luchar contra el estigma y ayudar a no lastimar a otros brindando apovo social (Zhou, 2020, p. 90).

No es fácil enfrentar aquello que es estigmatizado. En el mundo quechua un estigma es como una cicatriz (sira)²¹. Es como una marca de la que una persona no puede desprenderse y que es causada por alguna enfermedad. Se le dice chipru, por ejemplo, a quien ha sido dañado y dejado con marcas por el sarampión o la viruela.

El peligro de estigmatizar está presente siempre. Algunas características pueden generar formas de exclusión y discriminación, empeorando las relaciones sociales. De razón, Zhou, en tiempos del coronavirus, menciona:

> [...] el estigma es la discriminación contra un grupo identificable de personas, un lugar o una nación. El estigma se asocia con una falta de conocimiento sobre cómo se propaga el COVID-19, la necesidad de culpar a alguien, los temores sobre la enfermedad y la muerte, y los chismes que propagan rumores y mitos (2020, p. 96).

Es imposible que las distintas formas de discriminación no aparezcan en diversas zonas. La nacionalidad, el origen, la ocupación, el sexo, son motivos para discriminar a las personas. Si alguna persona ha sido contagiada, ciertamente generará rechazo v aversión.

El miedo se encarna en la aversión, en el rechazo o en la exclusión. Pero también el que tiene miedo busca esconderse y no mirar a su alrededor. El ensimismamiento y la manera de protegerse son formas de preservarse a sí mismo. En el fondo, el miedo encapsula y aísla a la persona para vivir su propia muerte. Es probable que lo que dice Nussbaum tenga sentido: «El miedo se alimenta de la separación y se agrava con las imágenes de fuerza» (2014, p. 402). Manchakuspaga wichgakunkuyá kikillanpipuni (El que tiene miedo indefectiblemente se encerrará en sí mismo). En efecto, el encerrarse en sí mismo hace perder noción de la realidad y de las relaciones con los otros. Los otros pueden estar, pero es como si no existieran; los ven, pero no los miran. En las calles de Andahuaylas, el saludo cotidiano con el vecino casi ha desaparecido, todos pasan raudos para no «contagiarse»; pero, sobre todo —detrás de la mascarilla— lo que sucede es que se ignora al otro porque ya no se sabe quién es.

La discriminación y la estigmatización son dos momentos de un único proceso. Los mitos que hemos señalado en el capítulo anterior confirman la estrechez en la que las personas han vivido en determinados tiempos. El lenguaje simbólico implica esas maneras de relaciones con los otros, como cuando la pareja aparece como una fiera que devora a su mujer. ¿Cómo no tener miedo del otro que en lugar de ser la pareja se convierte en un «uxoríboro» (warmi mikuq)?²² La violencia es una manera de vincularse con el otro para sostener el miedo en el tiempo. En el campo del lenguaje permanecen las «creencias» o las «supersticiones» que dicen de las relaciones sociales que aún no terminan. Pues «el miedo y la exclusión se retroalimentan» (Nussbaum, 2014, p. 408) y estos hechos siguen manteniendo muchas maneras de vincularse entre las personas.

La discriminación y el estigma se apoyan mutuamente. En esta dirección los medios de comunicación locales hacen lo posible para construir un enemigo a quien perseguir y «linchar» sin conocer el caso; los comunicadores pareciera que estuvieran en un estado de guerra, aunque no se sepa quién es el enemigo real. Esto me hace pensar lo que Zhou (2020) anota para el caso de los chinos en los Estados Unidos:

> El estigma y la discriminación pueden ocurrir cuando las personas asocian una enfermedad infecciosa, como COVID-19, con una población o nacionalidad, aunque no todas las personas de esa población o de esa región están específicamente en riesgo de contraer la enfermedad (por ejemplo, los estadounidenses de origen chino y otros asiáticos estadounidenses que viven en los Estados Unidos). El estigma perjudica a todos al crear más miedo o enojo hacia las personas comunes en lugar de la enfermedad que está causando el problema (2020, p. 90).

El miedo como instrumento de control

El miedo, sin duda, es también un arma política. Apelando a Robin (2009), podemos decir que el miedo político es

> [...] el temor de la gente a que su bienestar colectivo resulte perjudicado -miedo al terrorismo, pánico ante el crimen, ansiedad sobre la descomposición moral—, o bien la intimidación de hombres y mujeres por el gobierno o algunos grupos (p. 15).

Pero el miedo es también una «herramienta política, un instrumento de élite para gobernar o un avance insurgente creado y sostenido por los líderes o los activistas políticos para obtener algo de él» (p. 40). El sentido instrumental del miedo hace que se convierta en un medio para un fin determinado. Robin, además, reconoce dos tipos de miedo:

> [el primero es] el temor de una colectividad a riesgos remotos o a algún objeto —como un enemigo extranjero— ajeno a la comunidad, el segundo es más íntimo y menos ficticio, se deriva de conflictos verticales y divisiones endémicas de una sociedad, como la desigualdad, ya sea en cuanto a riqueza, estatus o poder (p. 45).

Así, el enemigo por antonomasia

[...] no es cualquier competidor o adversario. [...] Solo es enemigo el enemigo público, pues todo cuando hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere eo ipso carácter público (Schmitt, 1998, pp. 58-59).

Los enemigos públicos son las personas contagiadas por el coronavirus y son potencialmente quienes pueden contagiar a otros al hacer caso omiso de las reglas que restringen el tránsito y la relación con los otros. El enemigo es toda persona que al no acatar las leyes impuestas se hace promotor pasivo del coronavirus. Los medios de comunicación se convierten en los guardianes de la «salud pública», demandando «mano dura» con quienes no cumplan con las reglas y «a los que no hacen caso deben sancionarlos y llevarlos a la cárcel o a la comisaría». Pero otras voces, en las redes sociales, también dicen: «Si nos infectamos solo tenemos que encomendarnos a Dios. No hay cura, la gente no tiene conciencia. No sabe la magnitud del virus. [...]. No tiene cura, entienda. Una vez que ingrese hay que encomendarnos a Dios».

Esto nos hace pensar que el uso del miedo es un instrumento para tratar de controlar a la población. Se puede decir que difundir el miedo se convierte en un trabajo profesional, es como tener una autorización para amedrentar a la gente. Lo cierto es que la «enfermedad» del mancharisga se extiende y la persona está manchasga. La persona experimenta en su cuerpo individual y social algo no comprensible. Si consideramos que el miedo es un síntoma de un mal entre los humanos, ese mal es un conjunto de actitudes y acciones que la persona asustada realiza para expresar una crisis individual. Bauman habla de tres clases de miedo.

> [1] Los hay que amenazan el cuerpo y las propiedades de la persona. [2] Otros tienen una naturaleza más general y amenazan la duración y la fiabilidad del orden social del que depende la seguridad del medio de vida (la renta, el empleo) o la supervivencia (en el caso de invalidez o de vejez). [3] Y luego están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y la exclusión sociales (2007, p. 12).

A las tres clases que menciona Bauman, habría que añadir el tiempo del manchaypacha o manchaytiempo, como se dice en Ayacucho al periodo de la violencia política en el país (1980-2000). Hoy se puede volver a usar esa palabra para hablar de los tiempos del coronavirus.

La ciencia moderna ha divulgado suficiente información acerca de lo que es el «mal». El coronavirus o COVID-19 o Sars-CoV-2 es el mal, el enemigo público, que muchos lo portan aún sin saberlo. Se trata de un «enemigo» agresivo, fotografiado, que afecta sobre todo a la población mayor de sesenta años. En ese contexto, el

mal se regodea al ver partir a las personas más débiles, así como a las que tratan de ayudarlas, quienes terminan en muchos casos contagiadas. Pero, en el campo político, hay personas que se visten de maldad y construyen artimañas para imponer sus criterios estrictamente individuales. La modernidad que ofrecía seguridad y horizonte se quiebra, deiándonos a medio camino.

> Podemos afirmar que la variedad moderna de la inseguridad viene marcada por un miedo que tiene principalmente como objeto a la maleficencia humana y a los malhechores humanos. Este miedo se inocula a través de la sospecha de la existencia de una motivación malévola en ciertos hombres y mujeres concretos, o en ciertos grupos o categorías de hombres y mujeres, y, a menudo, también a través de la negativa a confiar en la constancia, la dedicación y la fiabilidad de nuestros compañeros humanos, una negativa que viene seguida, de forma casi inevitable, de nuestra nula disposición a hacer de esa compañía algo sólido, duradero y, por consiguiente, digno de confianza (Bauman, 2007, p. 170).

La administración política del miedo genera, por ello, réditos a la élite y le da confianza, siempre y cuando sus manifestaciones vayan acompañadas de beneficios no solo económicos, sino también simbólicos. La crisis económica se puede administrar con una medida redistributiva para cubrir las necesidades básicas de los beneficiarios. En cambio, el rédito simbólico pasa necesariamente por el reconocimiento de acciones estratégicas y heroicidades que se reconocerán solo más tarde. Sin embargo, el manejo del miedo no es propiedad de la élite, porque «el miedo es una fuerza centrífuga: disipa la energía potencialmente unida en un pueblo» (Nussbaum, 2014, p. 390). Y esto es lo que nos sugiere pensar que el miedo también es pedagogía.

El miedo como pedagogía

Nussbaum afirma que «el miedo es muy útil, necesario incluso. Nos aparta del peligro. Sin sus impulsos, estaríamos todos muertos» (2014, p. 386) y añade que «el miedo se alimenta de la separación y se agrava con las imágenes de fuerza; ninguna sensación de fraternidad puede abrochar las fisuras creadas por una arquitectura como esa» (p. 402).

Con ello, la única forma de enfrentarse al miedo es estar en comunidad y sostener la solidaridad. Los peligros acechan y apartarse o aislarse de la comunidad pone en evidencia la posibilidad real de ser atrapado por el miedo e incluso perder el «alma». El rol pedagógico del miedo ha estado siempre presente en la vida de las comunidades. Las narraciones míticas no solo recuerdan que uno no debe alejarse de la comunidad, sino no aislarse. El aislamiento psicológico y social es ocasión para perder el «alma». La noción de «alma» está muy ligada a la conciencia y la responsabilidad que la persona tiene de sí misma. Aquel que deja conscientemente lo que debe hacer, hace de su responsabilidad una ocasión para mostrar su propia fragilidad y vulnerabilidad. Tal vez por eso,

[...] los miedos nos impulsan a emprender medidas defensivas, y las medidas defensivas dan un aura de inmediatez, tangibilidad y credibilidad a las amenazas reales o putativas de las que los miedos presumiblemente emanan. Es nuestra respuesta a la ansiedad la que convierte las premoniciones sombrías en una realidad cotidiana para nosotros, dotando de carne y hueso a lo que, de otro modo, no sería más que un fantasma (Bauman, 2007, p. 171).

La conciencia es la clave para enfrentar el miedo y el terror, en el fondo es enfrentarse al mal que arrecia, unas veces sutilmente, otras veces con descaro, como dice Baudrillard (1993). Porque

> [...] la maldad no se detiene, continuamente está en movimiento, va de principio a término; y al revés, principio y término son lo mismo, como es igual la causa de la causa, el ojo ciego que no ve, ni tampoco sabe que no ve (Montalvo, 2012, p. 105).

¿Qué hacer para detener el miedo y la maldad que va en él? No es fácil responder a esta pregunta, pero Rodríguez puede ayudarnos a explorarlo:

> [...] es interesante destacar que el miedo, así como puede paralizarnos de terror, también presenta una fase paradójica: atraer, cautivar, seducir. Es decir, por un lado, ejerce una suerte de rechazo centrípeto, mientras que por otra tiene una atracción centrífuga. Para lo cual utiliza —en general dos vías: 1) la estética y 2) la práctica de actividades riesgosas (2013, p. 14).

Sin embargo, tanto la estética como las actividades de emprendimiento deben pasar por la conciencia de que somos parte de un todo, como dirían en quechua: somos un *lliw* o un *llapan* (todos).

Por ello, es necesario que tengamos conciencia de nuestra misma humanidad y de nuestro ser runa en un contexto histórico concreto. La pedagogía significa aprestar los conocimientos necesarios para socializar y mantener a raya el aislamiento en todos sus sentidos: individualismo, egoísmo, egolatría, ensimismamiento, autarquía, anarquía, personalismo, exclusivismo, encerramiento, etcétera. Pensando desde la historia de los Andes, es preciso actuar con la conciencia abierta, vale decir, yuyaywan. Este término quechua dice que tener conciencia (ukusungu) es volver (hacer memoria) a las interioridades del ser humano para actuar con rectitud (nanachikuywan), con responsabilidad. El punto de partida social quechua que debe seguir siendo construido no es solo un ñugayku (nosotros que excluye), sino, y sobre todo, el ñuganchik (nosotros que incluye). La tarea de una conciencia colectiva no ha terminado, está en conflicto permanente con un individualismo que busca afincarse en una sociedad cada vez más moderna.

Para concluir este trabajo, considero que el miedo da miedo, pero la única forma de sacudirse del miedo es hacer lo que sea necesario y esté a nuestro alcance, y valernos de lo que sabemos hacer como comunidad. Y para ello es necesario tener conciencia clara de nuestra condición de vulnerabilidad y fragilidad. Después de todo, el ser humano es frágil y la muerte está siempre cerca. A fin de cuentas, ¿cuántos años necesitamos vivir como individuos?

> Aunque el desarrollo del ser humano, cada vez más lento, cada vez más individualizado-colectivizado, cada vez más incierto, azaroso por su carácter de auto-iniciación necesita ahora mucho más que la esperanza de 70 a 80 años de vida (Morin, 2011, p. 372).

La finitud, realmente, nos rodea y nos tiene entre sus manos sin posibilidad de zafarnos y esto también da miedo, pero hay maneras de enfrentarlo haciéndose más individuo y más colectivo.

Lo anterior convoca a tener conciencia de pertenencia a un sistema y a una colectividad que podemos llamar de muchas maneras y aquí nosotros denominamos pachamama. Esta es la base que históricamente nos hace decir que todos somos «polvo» y en «polvo» vamos a convertirnos. Formamos una única realidad y una misma naturaleza: somos tierra con conciencia, como dijera Teilhard de Chardin (1974), pues solo somos la noosfera de lo que existe. Esto nos hace aún más responsables del mundo en el que está también nuestro cuerpo y nuestra inteligencia.

De otro lado, tener la conciencia de que nuestra vida es interdependiente política, económica y socialmente, nos invita a intercambiar y distribuir, o compartir, todo lo que se produce, construye y levanta. La sensación de poderío político, económico y social ha sido cuestionada por un diminuto virus y ha puesto en tela de juicio el sistema que hemos construido pensando que desde el poder se puede ordenar la vida. En efecto, lo que parecía sólido se va esfumando en el aire y nos ha hecho pisar tierra y hacer pensar que somos parte de esta tierra y que nuestro poder es limitado. Todos dependemos de todos, nadie es prescindible.

Tener conciencia es saber que no solo somos parte del Estado, sino que hacemos un Estado, pero diferente al estilo de Thomas Hobbes que quiso hacer de la violencia la marca de este Estado y que el mercado quiso tenerlo para sacar provecho para sus fines. La racionalidad instrumentalista requiere ser transformada en una racionalidad comunitaria que sea capaz de hacer del mercado una forma de hacer intercambios de los diversos conocimientos que permitan no solo producir, sino controlar lo provisional mediante las normas y leyes que el Estado debería organizar. No basta la solidaridad, es necesaria la conciencia de ser ciudadanos con derechos inalienables y mutuas responsabilidades.

La conciencia de que el ser humano, cualquiera sea su creencia, forma parte de un mundo inmanente y trascendente a la vez, es central. El ser humano vive lo indefinido y el infinito o, como diría Lévinas, el ser humano es Totalidad e infinito (2002). Esto es, el ser humano no solo es necesidad y superación de esta condición. de hecho, es un objeto que atender en sus diversas demandas objetivadas; el ser humano es ante todo relación y por ello antecede a la objetividad del otro la responsabilidad-para-con-el-otro. Aquí reside la trascendencia y la infinitud. Yo soy responsable del otro. ¿Qué diría el Estado o el mercado acerca de esta propuesta? ¿Solo el miedo al manchaypacha hace del Estado una entidad que se ocupa por el ser humano concreto? ¿Por qué hacer un dilema entre la salud y el mercado? Habría que recordar lo que decía César Vallejo: «Nunca la salud fue más mortal», y por ello el mercado debe estar al servicio de la vida.

Frente al miedo queda la conciencia de la solidaridad y sobre todo de la esperanza. Solidaridad es seguridad, estabilidad y permanencia de lo que es importante para la vida humana. ¿Qué solidaridad puede haber cuando los ancianos no pueden decidir dejar este mundo por sí mismos, sino que terminan siendo abandonados porque hay otros más jóvenes que son más útiles? El dolor humano muchas veces se desvanece por la lógica de la dialéctica. Por ello, no queda otro recurso para enfrentar la muerte y el miedo a la muerte que la esperanza. Es lo último que nos queda al fondo de nuestra misma conciencia (ukusungu).

Finalmente, mirando mi mundo, este mundo andino, donde hay esperanza —como en todas partes—, quiero dejar constancia de que la gente busca el hawka kay (justicia y paz). La mentalidad individualista se filtra de muchas maneras y busca solo el bienestar del individuo, que es muy necesario, pero entiendo que la gente, enfrentando al mal desconocido y sintiendo la amenaza de su vida, lo que busca es el hawka kay que no llega aún. Hawka kay es el proyecto humano de vivir en justicia v paz, ahora más que nunca.

A modo de conclusión

Llegado a este punto, no puedo dejar de pensar en el miedo que tenemos los seres humanos, y manifestar la importancia de nuestra vulnerabilidad y fragilidad. Sin embargo, mutatis mutandi, todos los seres humanos también tenemos reservas para salir de ese miedo y la esperanza de seguir viviendo de diferente manera.

Empero, el capitalismo se reafirmará en sus principios, los capitalistas y los aprendices de capitalistas harán lo posible para recuperar el tiempo perdido, pues para ellos el tiempo sigue siendo oro.

Las poblaciones volverán a sus andanzas, los remedios y la vacuna estarán en el mercado a un costo que el Estado cubrirá (o quizá no); las personas volverán a abrazarse y encontrarse en horas de jolgorio, porque el «enemigo» habría sido, relativamente, derrotado. Hasta que aparezca el siguiente, con otra cara y de otra forma.

A pesar de todo esto, la esperanza de seguir viviendo ya no tendrá con nosotros a las personas queridas que han sido arrebatadas inmisericordemente, por el virus, pero también por la indolencia del Estado y el mercado.

¿Qué habremos aprendido de este proceso? Muchas cosas, pero quizá habría que recordar lo que Pablo Servigne y Gauthie Chapelle habían propuesto en su libro L'entraide, l'autre loi de la jungle (2017) —La ayuda mutua, la otra ley de la jungla y que en quechua se podría decir: Ayninakuna, sallgapi huknin kamachikuy. Pues creo que no hay otro camino para salvar el mundo. Necesitamos reconstruir la solidaridad, la cooperación, el ayninakuy.

Jueves Santo, 2020

Referencias

- Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). Diccionario Quechua Español Quechua Qheswa - Español - Qheswa Simi Tage. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.
- Alkire, S. (2002). Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction. Oxford: Queen Elizabeth House.
- Arguedas, J. M. (2012a). «Espíritus burlones». En: Obra antropológica. Tomo 3 (pp. 111-113). Lima: Editorial Horizonte. 7 tomos.
- Arguedas, J. M. (2012b). «El lagarto». En: Obra antropológica. Tomo 5 (pp. 214-221). Lima: Editorial Horizonte, 7 tomos.
- Baudrillard, J. (1993). La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (2007). El miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores. Barcelona: Paidós.
- BBC News-Mundo (14 de marzo de 2020). Imagen 1. Cómo se reproduce el nuevo coronavirus [Infografía]. En «Coronavirus: ¿qué le hace el covid-19 a tu cuerpo?». BBC News-Mundo. Último acceso: 17 de agosto de 2021. https://www.bbc.com/mundo/noticias-51858185
- Benson, A. (2014). La plaga. Editor digital: Samarcanda, ePub.
- Bianchetti, M. C. (2008). Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina. Salta: Hanne Editorial.
- Cabieses, F. (1993). Apuntes de medicina tradicional. La racionalización de lo irracional. Lima: AB Editores-DISELPESA, 2 tomos.
- Cáceres, E. (2008). El susto o mancharisga. Perturbaciones angustiosas en el sistema médica indíaena andino. Cusco: INC.
- Camps, V. (2017). El gobierno de las emociones. Barcelona: Herder.
- Carreras, A. et al. (2017). La peste negra. Cuadernos Historia 16-017. Titivillus.
- Cavero, G. (1988 [1965]). Supersticiones y medicina quechua. Trujillo: Editorial Libertad. Auspiciado por Concytec.
- Cook, N. (1999). El impacto de las enfermedades en el mundo andino del siglo XVI. Histórica, XXIII(2): 341-365. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/download/8762/9147/
- Cotler, J. (2006). Clases, estado y nación en el Perú. Lima. IEP. 3ra. Edición, 1ra. Reimpresión.
- Cueto, M. (2000) El regreso de las epidemias: salud y sociedad en el Perú del siglo XX. Lima: IEP.
- Cutipa, Juan de Dios (2009). Curación de enfermedades. En: Sanchez, R. & Sanchez, R. (Eds.). Medicina tradicional andina. Planteamientos y aproximaciones (pp. 215-224). Cuzco: CBC-Centro Medicina Andina.
- De Chardin, T. (1974). El fenómeno humano. Barcelona: Ediciones Orbis S.A.
- Domingo, E. (s.f.). La complejidad del hombre: sôma psykhé pneûma. Universidad Pontificia de Salamanca. https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000003400&name=00000001.original. pdf

- Ferguson, N. et al. (2020). Impact of non-pharmaceutical interventions (NPIs) to reduce COVID-19 mortality and healthcare demand. Imperial College London. https://doi. org/10.25561/77482
- Freud, S. (1997 [1905-1910]). Tres ensayos de teoría sexual. En: Sigmund Freud. Obras completas. Tomo 4. Biblioteca Nueva. https://catedraedipica.files.wordpress.com/2010/02/tresensayos-para-una-teoria-sexual-ballesteros.pdf
- Freud, S. (2009 [1915-1917]). Lecciones introductorias al psicoanálisis. Obras completas. https:// planetafreud.wordpress.com/2009/08/23/09512-lecciones-introductorias-al-psicoanalis is-1915-1917-1916-1917-2/
- Fromm, E. (s.f.). El miedo a la libertad. Versión y presentación de la edición castellana por Gino Germani, Buenos Aires: Paidós,
- González Holguín, D. (1989 [1608]). Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua aquichua o del Inca. Lima: Editorial de la Universidad. Versión facsimilar de 1952.
- Itier, C. (2004). Karu ñankunapi. 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi (Quispicanchis-Cuzco). Lima-Cuzco: IFEA-CBC-HOPE.
- Lévinas, E. (2002). Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Editorial Sígueme. Sexta Edición.
- Lumbreras, L. (febrero 1991). 500 años después. Páginas, (107), pp. 7-16.
- Max-Neef, M.; Elizalde, A.; & Hopenhayn, M. (1986). Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro. Santiago: Cepaur-Fundación Dag Hammarskjold.
- Montalvo, M. (2012). Ensayo sobre la miseria y el mal. Madrid: Tecnos.
- Morin, E. (2011). El hombre y la muerte. Barcelona: Editorial Kairós.
- Mujica, L. (2019). Ukunchik. La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino. Lima: INTE-PUCP/UNAJMA.
- Najarro, R. (2019). Imaginarios sociales en torno a los inmigrantes venezolanos en la ciudad de Ayacucho. Altéritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, 8 (9): 159-179.
- Nussbaum, M. (2012) Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2014). Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia? Barcelona: Paidós.
- Palomino, J. (setiembre-octubre 2014). Anotaciones sobre la Salud Pública en Ayacucho, 1920-1934. Historia para Tod@s. Boletín Virtual de la Asociación de Historiadores de Avacucho. https://apuntesydialogos.blogspot.com/2015/03/anotaciones-sobre-la-saludpublica-en.html
- Pariona, W. (2017). Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho. Lima: UNSCH-UNMSM-Pakarina.
- Polia, M. (1996). «Despierta, remedio, cuenta...»: adivinos y médicos del Ande. Lima: PUCP. 2 tomos.
- Robin, C. (2009). El miedo, Historia de una idea política. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roca, P. (2016). El holocausto andino. Lima: Juan Gutemberg Editores.

- Rodríguez, Á. (Juillet 2013). El miedo: fundamentos, rechazo y atracción psicológica. Les cahiers psychologie politique, (23). https://doi.org/10.34745/numerev 810
- Santa María, L. A. (2017). Mercurio y Taki Ongoy en el Perú del siglo XVI. Tesis de Maestría PUCP. http://hdl.handle.net/20.500.12404/9274
- Sartre, J. P. (2009). El existencialismo es un humanismo. Barcelona: Edhasa.
- Schmitt, Carl (1998). El concepto de lo político. Madrid: Alianza Editorial, Primera edición.
- Sen, A. (2000). Desarrollo y libertad. Buenos Aires: Planeta.
- Servigne, P. & Chapelle, G. (2017). L'entraide, l'autre loi de la jungle. France: Editions Les Liens qui Libèrent.
- Valdizán, H. & Maldonado, Á. (1985 [1922]). La medicina popular peruana. Lima: CISA (edición facsimilar), Imprenta Torres Aguirre. 3 tomos.
- Vocabulario Poliglota Incaico (1905 [1998]). Lima: Tipografía del Colegio de Propaganda fide del Perú-Ministerio de Educación.
- Zhou, W. (Ed.) (2020). Libro de Prevención del Coronavirus, traducido al español. Consejos basados en la ciencia del manual de prevención de coronavirus que podrían salvar su vida. New York: Skyhorse Publishing.

Estrategias andinas frente al COVID-19 o wagracha

Algunas prácticas culturales según los jóvenes

El cuidado de la salud está en nuestras manos y todos somos responsables de proteger a los que corren mayor riesgo. Katherin

Introducción

Al preguntar a una persona mayor sobre lo que estaba haciendo frente al COVID-19, Jorge recibió esta respuesta:

> Ñugaga manam feriakunata rinichu, wasillaypim purini; ichaga warmaykunaman apachikuni rantipuwanampag chaynallatag kutimuspa waway makinta mayllikun jabonwan [...]. Chaynallatam papáy ruwani, ima wagrachayá chay coronavirus papáy.

El anciano comenta que no va a la feria de su comunidad y que se queda en su casa; en todo caso, envía a los más jóvenes a comprar lo necesario y estos deben asearse cuando regresan. La última expresión dice: «Eso nomás hago papáy, qué wagrachayá será ese coronavirus». En efecto, el coronavirus es denominado por el anciano como wagracha, que equivale a decir diablillo o cornudito, y que genera desconcierto entre la gente. La situación de desconcierto que genera el virus también se puede decir en quechua sasachakuy pacha.

Sasachakuy pacha es un tiempo de incertidumbre que los andinos viven cíclicamente. Es un tiempo de inseguridades por la amenaza de las heladas y una relativa escasez de los productos. La tensión se vive más intensamente en las zonas más altas, encima de los 4000 m s. n. m. Sin embargo, la presencia del COVID-19 en la región de Andahuaylas y Chincheros (Apurímac) ha generado una incertidumbre inédita e incomprensible entre sus pobladores. De pronto, el miedo se hizo tangible en la medida que se corría la voz de contagiados y muertos, lo que obligó a los pobladores a adoptar mecanismos para «protegerse» y «defenderse» del diminuto enemigo que afecta a las personas y que arrebata a sus seres queridos. Ese sasachakuy pacha. literalmente «tiempos difíciles», alteró la conducta de las personas, generando cambios y adaptaciones en las relaciones humanas y en las maneras de comportarse con los otros.

Un aspecto que debe subrayarse del sasachakuy pacha es que trata de un tiempo con muchas incomprensiones, oscuridades (Bauman, 2017), silencios y misterios (Pesce, 2012) que no tienen respuestas tajantes y conclusivas. Las personas solo son testigos de un acontecimiento que, como dice la voz quechua sasa, es «difícil de asir y aclarar aquí y ahora». Por ello, pensar durante el coronavirus es un reto en vistas del futuro inmediato. No se trata solo de encontrar una vacuna que nos haga inmunes al virus, sino de reconstruir la sociedad tratando de quebrar la desigualdad para que las nuevas generaciones vivan de manera diferente.

En este contexto, se envió una pregunta a jóvenes estudiantes de Educación con la finalidad de explorar qué actitudes y conductas están adoptando los pobladores de las diversas comunidades de las zonas de Andahuaylas y Chincheros. Los jóvenes estudiantes se encontraban, en ese momento, en cuarentena en sus respectivas comunidades; pero se sentían atrapados y confinados en sus hogares en medio de encuentros y desencuentros familiares, lidiando con las clases remotas y los quehaceres cotidianos. Se trata de jóvenes entre 18 y 21 años que recibieron una sola pregunta: ¿Cuáles son las estrategias que estaría usando tu familia o los vecinos para enfrentar el coronavirus?²³ Las respuestas, que se sintetizan aquí, son las que los jóvenes han recabado de sus familiares o personas cercanas en sus localidades. El siguiente mapa indica la dispersión de los jóvenes estudiantes en los diversos distritos de Andahuaylas y Chincheros.

²³ La pregunta fue respondida entre el 20 y 22 de agosto de 2020 por: Grethel Gutiérrez, Flor Leguía, Jhudith Guía, Mavel Zarabia, Carmen R. Mendoza, Saida Huamán, Kevin Córdova, Ruth Ortega, Liz Ortiz, Yems Vásquez, Katherin Gamonal, Sandra Berrocal, Tania Yanahuillca, Aarón Muro, Jorge L. Franco, Ruth Mezares, Shelmy Montoya, Gladys Huamán, Jhan Damiano, Eldy Garfias, John Ortiz, Melissa Ccopa, Shamira Vega, Fernando Alvarez, Nataly Moscoso, Alejandrina Sánchez, Anel Huarcaya, Marymar Sambrano, Yamelith Huamán, Danitza Palomino, Leila Díaz, Vicente Mendoza, Yeferson Mendoza, Juan M. Pillaca, Ksandra Gutiérrez y Rosalinda Mallqui.



Mapa 1



(*) Las cruces en el mapa señalan el lugar donde se encuentran los jóvenes estudiantes.

Con la finalidad de organizar la información obtenida, el texto tratará los siguientes puntos: 1) indicar el significado de amenaza, peligro y riesgo en relación al contexto en el que vivimos; 2) señalar cuáles son las estrategias formales y las culturales ante los peligros; y 3) recoger las estrategias que las personas andinas desarrollan en sus respectivas comunidades. Terminaremos con algunas conclusiones.

1. Entre amenazas, peligros y riesgos

En la vida cotidiana de los pobladores se puede distinguir lo que es una amenaza, un peligro y un riesgo. La amenaza es algo que se levanta como un potencial que puede aplastar, real o simbólicamente, y provocar destrucción o un mal. Mientras que un peligro es la latencia de algo que debe pasar por una prueba o ensayo, o tener que sortear algo generando riesgo. Por lo tanto, un riesgo implica la elección de evitar o confrontar algo sabiendo que el resultado no será necesariamente satisfactorio. En el mundo quechua, peligro está asociado al término *chiki*, que se simboliza, por ejemplo, con el cantar de una lechuza (*pakpaka*) que anunciaría algo «malo» que ha de suceder. En cambio, la amenaza se expresa a través del vocablo *manchachi*, que requiere de otro referente lingüístico para completar la idea, como *mapas urmamunqa* (hay amenaza de que puede derrumbarse). Finalmente, el término riesgo en quechua no es claro, pero está vinculado a la posibilidad de ser presa del *chiki*, de la probabilidad de ser víctima por ensayo o error.

Entre los andinos existe la posibilidad del riesgo, vale decir, de juguetear con la amenaza y enfrentarse al peligro. Esta pequeña distinción debe ser muy común para la humanidad; sin embargo, un ejemplo puede ayudarnos a ubicar el tema entre los andinos. Un agricultor, antes de cultivar, sondea las amenazas que conlleva el sembrar en un piso ecológico. El peligro es oteado a largo plazo, puede ser que resulte o no cultivar un producto en una zona determinada, para lo cual debe sopesar las amenazas posibles y prever que haya Iluvia «necesaria» antes de cultivar; y debe arriesgarse (correr el riesgo) considerando las adversidades naturales y las necesidades de la familia. De otro modo, cuando el poblador escucha cantar a una lechuza (pakpaka), dice que eso es chiki (peligro). El canto «anuncia» el peligro de algo «malo» que ha de pasar en algún momento, entonces la «amenaza» (manchachi) se cierne y se espera que llegue la noticia de alguna desgracia: mapas, piyá wañukunga; sin embargo, el riesgo vive en la dimensión subjetiva que consiste en recibir la noticia del deceso de un conocido cercano.

La pandemia ha generado preocupación y miedo, vale decir se ha presentado como una amenaza, como peligroso y generando riesgos (Beck, 2019). En este contexto, las personas en determinadas situaciones deben sopesar opciones, elegir caminos y decidir cómo obrar, sobre todo si está en juego su propia vida y la de su familia. La mirada de los riesgos supone considerar fragilidades, vulnerabilidades, inseguridades y peligros. Las condiciones de la pandemia han arrojado un sinnúmero de incertidumbres y también formas de «resistencia» social o negacionismos pragmáticos ante la existencia del virus —como lo es la explicación de una concertación mundial en el marco de la teoría de la conspiración²⁴—, acompañado de tendencias y creencias de invulnerabilidad (como personas que tienden a dejar el confinamiento), que siguen causando un mayor número de contagios y muertes en muchos lugares del planeta. Las personas que ponen en peligro la vida comunal son necesariamente las fuentes de preocupación, tal y como lo indica Liz: «En la comunidad del Chumbao, en general, se está aplicando diferentes métodos para no poder ser contagiados con el COVID-19. Pero hay personas inconscientes que hacen actos que ponen en riesgo su salud».

No se puede negar el número de contagiados y muertos por la presencia del virus en el mundo, en el Perú y en Andahuaylas. La manchachi (amenaza) del virus invisible, que se manifiesta en los enfermos y en los muertos, se visibiliza en tristezas y lágrimas de los familiares que ni siguiera pueden estar presentes durante el entierro, lo que es una transgresión a las prácticas culturales, como la de acompañar a sus muertos y recibir los abrazos que los familiares ofrecen como señal de acompañamiento, solidaridad y del kuyay (ternura y amor) al final de la vida del pariente que «se ha ido para no volver».

²⁴ Un ejemplo de esto son las posiciones muy conocidas de los presidentes de Estados Unidos, Donald Trump, y de Brasil, Jair Bolsonaro, quienes piensan que el coronavirus es parte de una guerra biológica y producto de un experimento de laboratorio.

Los pobladores expresan de manera explícita el miedo que recorre por sus mentes y sentimientos ante la probabilidad de ser «cogido» por el COVID-19, sobre todo por los alcances y las consecuencias que podría acarrear si se contagian. La experiencia de vulnerabilidad está muy ligada a los procesos por los que muchas familias atraviesan. El temor de contagiarse equivale —en muchos casos— a quedarse solos y sin medios para subsistir. Sobre ello, Shelmy dice: «Otras de mis mayores preocupaciones son papacha y mamacha, pues son ancianos y pese a que no salen, definitivamente, hay mucho miedo». No se puede ocultar la inseguridad ante el mal que acecha, cuyo fin no tiene fecha y se siente que puede aparecer en cualquier momento. Danitza resume esta experiencia así: «al presentarse casos de COVID-19 la mayoría de las personas empezaron a sentir temor y miedo. Muchos de ellos hasta presentaron dolores de cabeza por el temor a ser contagiados».

En este contexto también se despliega la discriminación y la estigmatización, que causan aún mayor inseguridad y miedo. Esta situación alimenta la desconfianza entre las personas —aunque existen también los intransigentes que no aceptan las reglas de convivencia en tiempos de pandemia—. Asimismo, hay quienes toman la cuarentena como una ocasión para seguir excluyendo, por lo que muchas personas que ya eran objeto de discriminación sufren embates bajo nuevas excusas. Aun así, el sentido de solidaridad subsiste en muchas personas que tratan de entender lo que pasa al prójimo.

> Un vecino que contrajo la enfermedad del COVID-19 [...]. Sus familiares se sienten decaídos, tristes. Este tema alertó a mis vecinos, de alguna manera, [e] ingresó el miedo, la desesperación. [...] Mi familia trata de ser empáticos con sus familiares de mi vecino, y protegernos. [...] Lo mejor que se tiene que hacer es mantener la tranquilidad y calmarnos, respirar y una de las alternativas, [es] contar hasta diez (Mavel).

Las personas expresan que no solo el cuerpo está expuesto, sino también la debilidad y la fragilidad humana están en peligro por la inusitada presencia del COVID-19 o del wagracha (diablillo). El unquy (debilidad o enfermedad) está en la puerta de la casa, y hay que cuidarse lo mejor posible. En este punto, las personas señalan que es mejor alejarse de los males.

> Se dice que el COVID-19 es extremadamente peligroso para las personas que tienen problemas respiratorios. Resulta que uno de mis tíos tiene problemas pulmonares [...]; cuando le pregunté sobre las medidas que tomaba para evitar el contagio, me dijo que la mayor parte del tiempo la pasaba en las zonas alejadas de la población, en la casa de su suegra. Allí pasteaba ovejas y llamas y algunas veces venía al pueblo para visitar a sus hijos y verificar si tienen una buena alimentación y si se están lavando las manos constantemente (Melissa).

2. Las estrategias formales y las culturales

La OMS lanzó una serie de estrategias frente a la pandemia el 14 de abril de 2020. con el título «Actualización de la estrategia frente a la COVID-19». Los objetivos estratégicos se resumen en lo siguiente: a) movilizar a todos a asumir con responsabilidad y participar en la prevención mediante la higiene y el distanciamiento físico; b) controlar los casos y prevenir el contagio mediante la detección rápida y el aislamiento y la cuarentena; c) contener la transmisión mediante la prevención y medidas de control con medidas de distanciamiento físico y restricciones de viajes domésticos e internacionales no esenciales; d) reducir la mortalidad mediante la atención clínica, asegurando la continuidad de los servicios sanitarios y sociales esenciales; y e) desarrollar vacunas y terapias que puedan ser accesibles a todos.

El contexto de la pandemia nos obliga a repensar el sentido de las estrategias que los ciudadanos crean y los discursos que se elaboran en estas circunstancias para justificar una u otra acción. Por ello, es importante revisar aquellos discursos que están presentes en los que viven en estas latitudes, ¿qué discursos se elaboran para justificar una determinada práctica social que esté vinculada a estrategias que se realizan en determinadas circunstancias? No se puede dejar de mencionar que los discursos son disímiles, aunque tienen una misma dirección: protegerse de un enemigo, aun sin cumplir con las reglas que propone el protocolo. Existe una tendencia a la anomia y a la intransigencia, pero también hay una conducta que —ante la incertidumbre— tiende a construir estrategias para enfrentar lo ignoto. Un breve repaso sobre lo que significan estas estrategias será necesario para ubicar culturalmente el tema. La estrategia es una manera de mirar el escenario y proponer maneras de resolver diversos problemas con fines determinados.

En las Retóricas de la intransigencia, Hirschman (1991) propone tres tipos de argumentos, denominados «progresistas», que pueden ser útiles para mirar y evaluar la práctica de la ciudadanía en la experiencia social, y son las tesis de la perversidad, la futilidad y el riesgo. La tesis de la perversidad afirma que, al mejorar la condición del mundo, el ser humano tenderá de todos modos a extraviarse: «debido a la imperfección de las previsiones las acciones humanas están sujetas a tener consecuencias involuntarias de considerable alcance» (p. 46). Dicho de otro modo, lo que se haga no tiene sentido porque finalmente habrá efectos no deseados que pueden acarrear consecuencias no previsibles. Vale decir que «la tentativa de empujar a la sociedad en cierta dirección tendrá como resultado que se mueve efectivamente, pero en la dirección opuesta» (p. 55).

De otra parte, la tesis de la futilidad tiene la tendencia abortiva de los procesos, vale decir, «que de una manera o de otra todo pretendido cambio es, fue o será en gran medida superficial, de fachada, cosmético, y por tanto ilusoria, pues las estructuras "profundas" de la sociedad permanecen intactas» (p. 55). La tesis fortalece la posición de quienes piensan que los cambios no permiten modificaciones sustanciales en la actitud y el comportamiento de las personas, pues estamos marcados por una educación, por ejemplo, que se reproduce eternamente, como diría alguien: «no hay nada que hacer». Finalmente, la tesis del riesgo «afirma que el cambio propuesto. aunque acaso deseable en sí mismo, implica costos o consecuencia de uno u otro tipo inaceptable» (p. 97) y equivale a decir que todo tiene un alto precio que debe ser considerado. Pues, como indica Hirschman, «las viejas conquistas o logros conquistados a alto precio no pueden darse por descontados y serán amenazados por el nuevo programa» (p. 100).

Estas tres maneras de argumentar son contrarias al cambio y se oponen a la transformación social. Para simplificar, las tesis de la perversidad, de la futilidad y del riesgo concuerdan con ciertas prácticas sociales locales en la medida que la concepción de lo humano es negativa y se piensa que no se pueden modificar las condiciones de vivir de una determinada sociedad. La visión antropológica negativa empuja a «echar la culpa» a la incapacidad tanto del ser humano como a quienes representan a la sociedad y fungen de autoridades. Por lo tanto, la condición humana y las relaciones sociales no son posibles de modificarse, pues la «mala educación» recibida se sigue reproduciendo en la vida social y mantiene un statu quo que es difícil de cambiar.

La incertidumbre empuja, sin embargo, a la persona a buscar seguridad en aquello que conoce, aunque eso sea poco conveniente para su propia subsistencia. La sensación de seguridad le hace actuar incluso sin predecir las consecuencias de lo que puede elegir. Por ejemplo, hay quienes «creen» que una persona conocida no puede tener el virus precisamente porque es una persona «conocida». La búsqueda de la seguridad no es suficiente garantía para salir del peligro, el riesgo se mantiene y es mayor cuando la gente se oculta tras simplificaciones o creencias, como cuenta Juan: «mi primo que trabaja como maestro de obra [...] no teme demasiado la enfermedad», pues estas ideas no hacen a nadie inmune y la «falta de responsabilidad en las personas hace que el virus se siga propagando» (Ruth O.).

Las estrategias que las personas deben determinar están en relación directa a tres principios existenciales y culturales a la vez. Primero, sobrevivir en condiciones extremas mediante el aislamiento social; segundo, mantener relaciones solidarias familiares o comunales; y tercero, sostener un trabajo para desarrollar la capacidad de producir y consumir. Estos principios entran en cuestión por la vulnerabilidad social, la fragilidad biológica y el peligro de contagio. Entonces, las personas deben sopesar el riesgo que deben correr eligiendo las mejores estrategias y las acciones pertinentes frente a lo inminente. Las personas deben poner a consideración una forma de organización para enfrentar a un enemigo común, invisible y potencialmente mortal.

Para Beck (2019), el riesgo implica elegir aquello que podría resolver perentoriamente y temporalmente el peligro que está ad portas; sin embargo, la amenaza de la muerte es una posibilidad que cobra vidas humanas. Para unos, la muerte es solo una forma de control de la población, y para otros es una maldición social y cultural que rompe la vida familiar y amical, quiebra las intersubjetividades y el mundo ritual, simbólico y tangible de cada individuo o grupo humano, hipervinculado y globalizado en muchas dimensiones, pero paradójicamente segmentado y aislado de la mayoría de las ventajas que la sociedad industrial y moderna debería ofrecer a la humanidad.

Las estrategias de las que familias y vecinos se valen están relacionadas a una perspectiva adaptativa: pues se trata de considerar «las compleias habilidades de adaptación y recuperabilidad» (Evans & Reid, 2016, p. 16). La adaptación es un proceso que busca ajustarse o ceñirse a cambios estructurales que ocurren en la naturaleza y en la sociedad para subsistir, construir lo necesario y convivir con dichos cambios. El proceso de adaptación está sujeto a la variabilidad de los diversos elementos que interactúan en la modificación. En este proceso, la actitud del ser humano juega un rol importante, como dice Jimena: «los seres humanos tenemos la capacidad de adaptarnos a cualquier ámbito desde los tiempos más remotos, es por ello que en la actualidad mi familia está realizando diversas estrategias para enfrentar al COVID-19». Sin embargo, el proceso de adaptación no es lineal ni unidireccional. Los runa andinos entienden que las nuevas condiciones exigen reconocer antiguas prácticas e incluir nuevas para sostenerse en medio de la batahola. En este contexto:

> [...] cada uno debemos de ser responsables de cada acto y aún más en estos momentos, donde lo más importante es cuidar nuestra salud. [...]. En este caso, el coronavirus se ha vuelto un ser desconocido y misterioso, lo cual favorece a que se propague (Flor).

Los pobladores muestran de manera clara una plasticidad para resistir los embates de lo desconocido. A esta forma de actuar podemos denominarla resiliencia y está asociada a las maneras de resistir y de ser flexibles en situaciones duras donde se despliegan diversas habilidades (Kotliarenco, Cáceres & Fontecilla, 1997). De hecho, la resiliencia está vinculada a formas de mitigar los golpes que se reciben y a formas de adaptarse al cambio. Mitigar implica fortalecer los vínculos entre los individuos en un ambiente determinado; asimismo, desarrollar habilidades de cooperación, madurar estrategias de resistencia y resolver diversos problemas que aparecen en contextos muy concretos. De otra parte, la adaptación es una manera de brindar perspectivas y expectativas reales para salir del problema, desarrollar planes y responsabilidades con metas determinadas (Gil, 2010). Tanto la mitigación como la adaptación son habilidades que se van construyendo para enfrentar lo ignoto. Esta tendencia agrupa a las personas y fortalece vínculos para impedir que algo más grave aparezca, como lo sugiere Vicente:

> [...] esta experiencia nos mostró lo importante que somos el uno para el otro. La psicología es un soporte afectivo para toda la familia; además, nos ayuda a superar el pánico, ya que el miedo nos hace conformistas. Es necesario los espacios de familia (almuerzo, tertulia, juegos, entre otros); por ello, los hijos estamos para ayudar a mis padres a que no se alarmen con esta pandemia que trae consigo a tantos decesos.

3. Estrategias para adaptarse durante la pandemia

Los reportes de los jóvenes nos permiten observar —siempre tomando en cuenta que esto es solo una pequeña muestra— lo que han podido percibir en los lugares donde viven, que son comunidades y centros poblados, así como los barrios de la ciudad de Andahuaylas, San Jerónimo y Talavera, que son los distritos más poblados. En esta parte presentamos las estrategias, agrupadas en rubros, que estos jóvenes consideran pueden ayudar a enfrentar el coronavirus.

a. Migración de retorno y resistencias

Los procesos adaptativos son diversos y muchas veces contradictorios. Las acciones humanas obedecen a una variedad de intereses y perspectivas. La presencia del COVID-19 en Andahuaylas y Chincheros no tiene una sola lectura. Por ejemplo, el fenómeno del retorno a sus lugares de origen con el afán de «salvarse» de la crisis sanitaria, buscando mayor seguridad, ha sido una de las estrategias «para tener un mayor resguardo y evitar tener contacto con personas que están enfermas» (Jimena). Sin embargo, las personas que retornaron a sus lugares de origen han sorteado una serie de obstáculos, y para ponerse a buen recaudo incluso han realizado acciones que han atentado contra su propia vida.

Muchos intentaron contenerse, pues sopesaron las desventajas de tener que dejar el lu gar temporal para «evitar viajar, ya que aquellas personas que viajan en estos tiempos de pandemia se ven propensas a contagiarse» (Carmen R.). Sin embargo, la tragedia de verse contagiado se incrementó notablemente para las personas que se quedaron varadas en zonas imprevistas. Al inicio de la pandemia, los paisanos enviaron ayuda, pero esta se suspendió o se hizo imposible por la prolongada duración de la cuarentena. Esto generó el incremento de retornantes clandestinos que usaban autos particulares y camiones de carga para transportarse. A ello, las autoridades locales tuvieron que responder colocando obstáculos para impedir que el COVID-19 pudiera extenderse en la región. Eso dice Ruth O.:

[...] gracias a las autoridades, las Fuerzas Armadas y las rondas se cerraron todas las entradas. Pero, conforme fue avanzando el tiempo, ha llegado gente de otras regiones, eso les afectó y comenzaron los contagios. Pero los vecinos fueron responsables y se quedaron en casa cumpliendo su cuarentena.

Para resolver un problema álgido, el Gobierno Regional de Apurímac promovió el retorno de conciudadanos varados y organizó viajes interprovinciales bajo la denominación «traslado humanitario»²⁵, al que se acogieron más de 1350 apurimeños que estaban en Lima, Cusco, Ica y Ayacucho. Muchos de los que residían en Lima, que habían caminado hasta Ica, fueron recogidos para ser llevados a sus lugares de origen. Otro grupo de apurimeños, que emprendieron una caminata de más de cuatro días de Ayacucho hacia Andahuaylas, fue detenido antes de cruzar la frontera (río Pampas) y puesto en cuarentena.

Es probable que la migración sin control haya contribuido en el aumento de los casos de coronavirus. En algunas comunidades el ingreso de los recién llegados tuvo resistencias muy evidentes. La organización social detuvo a un número importante de personas para obligarlas a pasar una cuarentena y demostrar que no estaban contagiadas. El control se hizo a través de tranqueras en las entradas a la comunidad. Eso dice Yeferson:

Instalación de una tranquera: en mi comunidad los comuneros instalaron tranqueras para que los carros y otros vehículos no transiten y los carros de mi pueblo tampoco. A mi pueblo nadie entra ni nadie sale sin el permiso del municipio.

b. Aislamiento, distanciamiento familiar

Para enfrentar los casos de las personas que lograron sortear los obstáculos para llegar a sus lugares de origen, se tuvieron que tomar medidas cuya finalidad era detener el avance del COVID-19, estos fueron los términos:

Los vecinos y la junta de autoridades llegaron a un acuerdo de que, si de algún miembro de la comunidad llegue en este tiempo de pandemia, su familiar —de otro lugar— inmediatamente deber de acercarse a las autoridades para que pueda hacer su cuarentena respectiva en la casa de la comunidad. Si no se cumple esa medida de prevención de inmediato se comunicaba a la Policía (Yems).

De hecho, las recomendaciones del Gobierno y la OMS sobre el distanciamiento social obligaron a que su cumplimiento fuera riguroso, como cuenta Ruth O.: «en mi barrio los vecinos no pueden andar de a dos. Si ven esto le hacen una llamada de atención». En otras zonas también se endureció el aislamiento social, Flor cuenta: «debe haber solo una persona para ir a comprar; esto favorece a que haya orden en casa y que haya menor probabilidad de que la familia se contagia». En algunos casos, el aislamiento fue mucho más riguroso, a tal punto que: «estuve casi dos meses sin salir [de casa]; esta fue una de las estrategias para no contagiarnos» (Jimena), y «[se decidió] no recibir visitantes y comunicarse mediante el internet o vía telefónica, no tener contacto con vecinos» (Jhan).

²⁵ El Gobierno Regional convocó a los ciudadanos a través de un aviso de inscripción en su página web, ver en: https://regionapurimac.gob.pe/

En algunas comunidades se organizaron para que la población siguiera el protocolo oficial.

Cuando llegan las personas de viaje de cualquier parte del Perú o de otro país, hacen sus cuarentenas quince días. En esos quince días nadie se acerca y toman la distancia. Si le llevan algún producto para que cocine lo dejan en diez metros y le llaman para que se lleve (Gladys).

En las fronteras de mi comunidad colocaron tranqueras, cortando árboles y obstruyendo la circulación de vehículos por en medio de la comunidad. Pero esto no fue impedimento suficiente para que sigan transitando y como segunda acción procedieron a deshacer los puentes (Eldy).

En la zona se usa el término «guardarse» para mencionar las interrupciones de las relaciones sociales y las visitas familiares por un tiempo prudencial, a pesar de las ansias de reencontrarse con la familia.

Hemos decidido dejar de ir a visitar a mis tías, tíos, abuelos, desde que empezó la cuarentena para evitar el contagio también no salimos con los amigos yo y mis hermanos porque no queremos ponernos en riesgo de esta enfermedad» (Katherin).

[...] aunque no al cien por ciento, pero disminuyó, evitaron juntarse con las personas que llegan de otros lugares lejanos (Tania).

En algunos casos, los habitantes debían mostrar evidencias de alguna necesidad para abandonar la comunidad. Para mayor seguridad, se formaron patrullas de personas para rondar los lugares estratégicos e impedir el tránsito de manera clandestina: «las autoridades se vieron [en la necesidad] de tomar una decisión más rigurosa; designando a comuneros para formar una junta vecinal para patrullar y mantener el orden en la comunidad» (Eldy).

c. Vivir en el campo y en la casa

Una forma de aislamiento consistió en vivir cerca a lugares que permitan cubrir las necesidades básicas.

Mis tíos que tienen dos pequeños hijos [...]. Escogieron irse a vivir al campo por la salud de su familia [...] a los terrenos de sus padres que se encuentra alejado de la ciudad. Para ellos y también para mí fue la mejor decisión que tomaron [...], pero compraron lo necesario y me dicen que salen solo cuando hay emergencias (Ruth O.).

El aislamiento en el campo resulta una de las mejores soluciones, en tanto que la familia puede disponer de lo necesario para sobrellevar una separación repentina de la vida de ciudad. Muchos pudieron hacerlo con facilidad, Carmen

Rosa dice sobre ello: «una de las estrategias que está empleando mi familia es trabajar desde mi casa, con el fin de no llegar a contagiarnos, ya que la pandemia está causando mucha muerte». Y Pamela menciona lo siguiente:

Nos organizamos quiénes tienen que ir a la feria a comprar cuando nuestros productos empiezan a terminarse. [...]. Van protegidos con una mascarilla y llevan consigo alcohol para desinfectarse cuando sea necesario. Al regresar de la feria proceden a bañarse, para desinfectarse.

El peligro del contagio se mantenía, pues las relaciones sociales, culturalmente hablando, no podían impedirse. Y el miedo seguía mellando la vida de las personas.

Mi familia tomó una medida más drástica, trasladarnos a una casa que tuvimos en el campo y esa fue nuestra estrategia para no contagiarnos [...] ahí acatamos la cuarentena manteniendo una buena higiene (Juan).

Al comenzar la cuarentena, mi familia optó [...] ir a vivir en nuestro pueblo (Pacucha). [...] Cada familia trabaja en su chacra y no está en contacto con la población urbana; [...] uno de mis hermanos y yo regresamos a Andahuaylas para algunas actividades (Fernando).

En general, diversos pobladores lograron incorporar cambios en su manera de vivir en sus comunidades; en algunos casos, los jóvenes volvieron a realizar las tareas agrícolas que habían dejado debido a estudios o trabajo en la ciudad; pero para ello tuvieron que cumplir con los protocolos:

[...] para realizar la cosecha en el pueblo de mi papá, llamado Huampica, tuve que viajar con mi familia y al ingresar a la comunidad nos mencionaron que solo personas que eran de ahí podían pasar y cumplir una cuarentena de quince días (Liz).

d. Organización y formas de solidaridad

Una de las estrategias andinas es la organización social y familiar para enfrentar peligros y amenazas. El contexto geográfico y las indeterminantes naturales condicionan el proceso social en los Andes (Mujica, 2017), pero no doblegan la voluntad y la creatividad de sus pobladores para enfrentar las condiciones económicas y sociales asimétricas que generan desigualdades profundas como la pobreza. Eso dice Grethel cuando menciona que «la pandemia del coronavirus es un hecho que tenemos que enfrentar con la unión, pero a la vez también tenemos que plantear ciertas estrategias para poder evitar el contagio».

El sentido de la organización es universal; sin embargo, entre los andinos la forma de respuesta comunal también se va perdiendo por la presencia del neoliberalismo. Aun así, el sentido de lo colectivo renace para enfrentar lo que

no se conoce del todo. Eso dice Ruth O.: «Le escribí a la vecina Rosa ya que tenemos un grupo que conforman todos los vecinos: ella me cuenta que en casa tiene a sus padres que son mayores de edad y [...] no quiere perderlos». De hecho, la organización es funcional a las necesidades de los vecinos, que incluye el cuidado que cada familia debe adoptar en diversas situaciones. Como parte de la organización, por ejemplo, consideran que: «las visitas deben durar poco. [...] Aunque sea un familiar debe utilizar la mascarilla y el distanciamiento. Tal vez sea inadecuado, ya que afecta a la costumbre de recibirle» (Flor).

Una de las indeterminantes es la posibilidad del chullayay, vale decir que las personas puedan quedarse solas por diversas causas. Chulla es el término quechua que significa la posibilidad de que una persona pueda vivir abandonada y su forma más extrema es la pobreza o ser wakcha. Sin embargo, la respuesta cultural a esta posibilidad es agruparse y formar grupos humanos fuertes a través del aylluchakuy (alianzas de parientes o de comunidades).

Unión y más solidaridad entre todos [...]. Emprendieron mayor solidaridad con las personas que estaban pasando por situaciones muy malas, una de ellas es una familia que trabaja en Lima, pero tuvieron que regresar y no tenían una casa propia donde vivir (Danitza).

La ayuda mutua entre los andinos está integrada en el ayni. El término implica las relaciones de reciprocidad entre diferentes actores sociales y se dice ayninaku. La dinámica de las relaciones se explicita en el sufijo -naku. La raíz ayni implica sobre todo la capacidad de donación de uno al otro sin esperar necesariamente una recompensa.

En medio de la pandemia, pobladores de Andahuaylas y Chincheros se solidarizaron con sus familiares y paisanos que no tenían alimentos para sostenerse. La prensa registró estos hechos y la solidaridad tomó el nombre de Apachicuy (sic), que consistía en enviar alimentos a sus familiares y paisanos varados en Ica y Lima. Las remesas provenían de la donación de pobladores de Tumay Huaraca, Chiara, Chaccrampa y Huayana. Los alimentos constaban de numerosos productos regionales, como papas nativas, maíz, choclo, habas, trigo, olluco, cuy, queso, ulpada (harinas), palta, charqui, y plantas medicinales como eucalipto, muña, ciprés, pampa taya, ancapa sillun, molle, ciriaca; se calcula que se llegó a reunir cerca de noventa toneladas de alimentos. La primera remesa fue entregada en Lima, Chorrillos y Callao-Ventanilla. Asimismo, las comunidades del distrito de Kishuara enviaron dos tráileres con alimentos para sus coterráneos en Ica y Cañete, y en las zonas de Santa Anita en Lima.

Diversos sectores de la sociedad llevan realizando esfuerzos para ayudar a quienes no tienen a través de actividades organizadas, por ejemplo, recolectando dinero o alimentos a través de campañas como «Andahuaylas resiste», promovida por la parroquia y el municipio. Estas ayudas se han realizado gracias a la sensibilidad de algunas personas con la finalidad de donar víveres y medicamentos a quienes no tenían lo necesario para cubrir lo básico. Y es que muchos pobladores quedaron sin trabajo en sus diferentes modalidades y el periodo de seca o ausencia de lluvias no daba oportunidad para recolectar alimentos, usualmente gratuitos, en los campos de cultivo, como ataqu (amaranthus quitensis), berros v otros.

La vida social se rehace y se actúa a través de formas de solidaridad en medio de las desventajas que aparentemente están presentes en medio de la sociedad.

Una vecina cada día le lleva comida a su hermana que se encuentra viviendo en un colegio, [...] pues en el colegio hay dos personas que tienen coronavirus y es un poco peligroso entrar y salir [...], coordinó con su hermana para que ella le espere en la puerta del colegio, [...]; me dijo también que evita el contacto con su hermana. Los alimentos que le lleva los deja en el suelo y se aparta un poco antes de que su hermana lo recoja. Me parece bastante razonable que trate de cuidarse ya que tiene una familia que cuidar (Melissa).

e. Desinfección, limpieza y aseo

La presencia del coronavirus ha generado cambios en los hábitos de las personas, aunque se debe pensar que no es del todo definitivo. En Andahuaylas, las ventajas del clima y la altura podrían jugar a favor (cf. Thomson et al., 2020) en la medida que la altura, debido a la falta de oxígeno y la presencia más intensa de los rayos solares que emiten rayos ultravioletas, de alguna manera estaría impidiendo el avance significativo del COVID-19, todo esto a modo de hipótesis.

Cuidar la salud implica considerar varios frentes al mismo tiempo, y son tres los niveles de higiene que se deben considerar con la finalidad de atender con seriedad la defensa de la salud de las personas y de la comunidad: desinfección, limpieza y aseo.

Los pobladores fueron tomando conciencia de que la desinfección de productos y espacios era imprescindible, y debían seguir los protocolos preestablecidos por las dependencias públicas.

[...] antes no se desinfectaba nada de lo que se compraba y tampoco la ropa, pero actualmente es una de las estrategias más utilizadas (Jimena).

Mi vecino que tiene su bodega tiene claro y hace respetar los protocolos de seguridad con respecto al uso obligatorio de mascarillas y el distanciamiento social [...]. Mi vecino tiene el método de la desinfección de dinero [billetes o monedas] y de igual forma no lo recibe con las manos, sino que lo recibe en una cajita, y de igual forma entrega lo necesario de vuelto (Aaron).

Uno de los cambios más notables está vinculado a la limpieza, que se ha hecho más común. En el distrito de Talavera, durante la feria de los miércoles y sábado. las vendedoras van provistas de alcohol, baldes de agua y jabón líquido para lavarse las manos antes de agarrar los productos. Esta medida es una condición para tener un puesto y vender productos, y es supervisada constantemente por el municipio. Lo mismo se da en barrios como el de Chaupimayo, en el distrito de Uripa, donde algunas tiendas «usan las estrategias de echar alcohol en las manos a los clientes al entrar a la tienda. [...] En la puerta tienen un balde con agua y jabón para lavarse al salir» (Katherin).

Los habitantes, en general, han adoptado la limpieza ya no como algo solo circunstancial, sino permanente.

Una persona puede salir por semana [...], llevando una vestimenta en particular [...]. Con respecto a la ropa, la roseábamos con alcohol y se pone a lavar, y así se hace lo mismo con los zapatos (Grethel).

Cada vez que compramos productos básicos los desinfectamos y esperamos de tres horas a más para poder consumirlos o usarlos, empezamos a comer kion hacer gárgaras con caña (Shelmy).

f. Cuidado de los productos y la buena alimentación

El temor de contagio ha generado que la gente tenga más cuidado con los productos que consume. Evidentemente, los alimentos que se compran en la ciudad deben pasar por un control más cuidadoso, sobre todo aquello que se ingiere directamente. Además de la desinfección de los alimentos, se ha tomado conciencia de que las frutas son importantes y saludables:

[...] una de las maneras de combatir este virus es teniendo un sistema inmunológico fuerte, esta información ha tenido favorables ventajas en algunas familias los cuales están haciendo lo posible para consumir frutas en especial los que contienen vitamina C (Flor).

alimentación La es importante, procuramos alimentarnos adecuadamente para tener defensas fuertes y poder combatir cualquier malestar. Nos alimentamos con quinua, morón, trigo y menestras como lentejas, arvejas, garbanzos que son fuente de proteína vegetal. Nos dan energía y vitaminas del complejo B. También consumimos productos de origen animal (carnes, vísceras, huevo), etc., que ayudan al metabolismo, al mantenimiento del sistema nervioso y fortifican los huesos, consumimos vegetales como zanahoria, tomate, col, pepino, etc. Y frutas como tumbo, mandarina, manzana, etc., que proporcionan vitaminas y ayudan al sistema inmunológico (Pamela).

La presencia del COVID-19 ha hecho repensar a los pobladores andinos sobre lo que hay que consumir, asimismo, esta alerta sanitaria habría promovido el retorno a prácticas «tradicionales», con el objetivo de seguir alimentándose para fortalecer el sistema inmunológico:

[...] consumimos frutas, las comidas para el desayuno y almuerzo mayormente se están basando en un segundo de trigo, quinua, arbejitas, tarwi. [...] Desde que empezó la cuarentena, de alguna manera cambió nuestra alimentación, los productos en el lugar en el cual vivimos es muy rica (Mavel).

Sin embargo, no conocemos del todo lo que las personas consumen en las comunidades más alejadas. En las partes altas no hay facilidad para consumir frutas. Aunque las pequeñas ferias ofrecen intercambios, estos no cubren necesariamente la ingesta suficiente de vitaminas.

Debido al distanciamiento social y al toque de queda, los espacios regulares de alimentación se han vuelto de difícil acceso. Así, en muchas familias se han ido modificando las costumbres y la dieta: «Hemos decidido comer frutas a diario y menestras tres veces a la semana, mi persona casi siempre suele hacer el kaputu [haba seca tostada]» (Katherin). Esto hace pensar que las familias, al verse confinadas a sus hogares, que en varios casos cuentan con un pequeño huerto y/o se encuentran fuera de la urbe, han comenzado a «comer sano». Así, la comida sana consistiría en consumir lo que se produce, por ejemplo, en la propia chacra.

En esta cuarentena empezamos a alimentarnos de mejor manera, con calabazas, oca, papa, frutos secos, como el nogal o pecana, frutas y verduras. Es cierto que anteriormente comíamos estos alimentos, pero ahora lo hacemos más frecuentemente, que nos hace sentir mucho mejor v más activos (Nataly).

El cambio en el sistema de alimentación, sin embargo, no es definitivo. Si bien la compra de productos en las tiendas ha disminuido, quizá se deba a una conjunción entre lo barato y lo accesible. El acceso a la alimentación, después de todo, depende del poder adquisitivo de los pobladores, pero hay que resaltar que los productos regionales que se ofrecen en las pequeñas ferias locales pueden cubrir las demandas de la población.

Si bien en varios espacios la alimentación comienza a ser un objetivo de mayor preocupación y el «comer bien» es una tendencia que se afirma con rapidez, esto no llega a ser una realidad generalizable, pues hay muchas familias que no pueden cubrir la dieta necesaria para cada día. De otro lado, la preocupación por la salud es mayor entre cierto tipo de población, como en el caso de los adultos mayores, quienes, a la dieta común suelen aplicar prácticas tradicionales que consisten en:

[...] chacchar coca, que nos ayuda a matar microbios y también a mantener bien las amígdalas y la gastritis. Mis padres lo hacen más seguido [...]. Yo lo hago cuando salgo de las clases, nos sentamos y todos juntos y comenzamos el tugray. Mis papás me dijeron que es muy bueno hacerlo y lo que me encanta más es que nos unimos más. Comenzamos a interactuar y contar chistes y es muy bueno; antes de esta pandemia no éramos tan unidos (Alejandrina).

a. Reordenamiento de la economía

Un aspecto importante durante la pandemia es el ajuste económico en los grupos sociales y familiares. Las comunidades son fundamentalmente autosostenidas, vale decir que consumen lo que producen. Sin embargo, para diversificar su consumo, los agricultores van al mercado o a las ferias para vender sus productos o hacer llanki, es decir, cuando ya no hay posibilidad de vender, hacen intercambio de sus productos. Esta práctica se mantiene hasta hoy día, sobre todo para aquellas personas que llevan productos a la feria desde lugares distantes.

De otra parte, el ahorro y el reciclado de los bienes es una constante. El ahorro no tiene el sentido lucrativo capitalista, sino de reserva de los productos o bienes perecibles para tiempos del muchuy; vale decir, épocas en las que puede haber escasez. De hecho, los agricultores conocen el ciclo temporal y saben prever para no tener que padecer hambre durante un periodo largo. Asimismo, los pobladores tienden a reciclar todos los materiales que creen que podrían ser útiles en algún momento y apoyarse mutuamente cuando es necesario mediante el intercambio.

Esta pandemia nos tomó de sorpresa. [...] Ahora estamos sobreviviendo con la producción de la chacra de las anteriores cosechas y por ello, como familia y cierta relación de parentesco, con mis vecinos, decidimos apoyarnos entre nosotros. Ahora que nos necesitamos más, decidimos compartir nuestros víveres entre nosotros haciendo el truegue (Anel).

El sentido del ahorro, al parecer, comienza a dibujarse en medio de la pandemia. Además, se trata de reemplazar los productos de la tienda por productos:

[...] más saludables como gallinas de campo, el cuy, que son muy naturales, criados en nuestro hogar [...], por lo tanto, ese dinero lo invertimos en otras cosas [...] en el cuidado de la salud de nuestra familia, porque son muy importantes en nuestra vida (Tania).

Asimismo, personas que se han quedado en el campo contratan a gente del lugar para seguir con el cultivo; pues, «antes de que suceda este golpe del coronavirus [mi tío] traía trabajadores de otros pueblos, pero actualmente solo trabaja con las personas de este pueblo. Una forma de proteger a sus trabajadores» (Jorge). En el marco de estas maneras de ordenar la economía personal y familiar, se adoptan distintas iniciativas para protegerse y no afectar la economía, por ejemplo, hubo quienes llegaron a hacer: «sus propias mascarillas va que los precios se elevaron, tuvimos que aplicar estrategias de costura y fabricar nuestras propias mascarillas» (Jimena). En otros casos, el sentido de economía pasa por adquirir bienes en lugar de ahorrar, para garantizar el resguardo y un traslado seguro: «Hemos adquirido motos lineales para poder movilizarnos y dejar de usar los taxis colectivos evitando así el contacto con las personas» (Shelmy). Pero en esta nueva dinámica de la economía está presente el fantasma de la pobreza: «lamentablemente la economía de los peruanos no es estable y eso produce que las personas tengan trabajos informales y salgan a la calle a buscar alimentos» (Liz).

Por mandato municipal, toda persona que tenga una tienda ha tenido que cambiar el modelo de atención y trato de los productos.

[En la entrada se debe tener] una bandeja y un trapeador con lejía para que sus clientes desinfecten sus zapatos y un balde con agua y jabón líquido para que puedan lavarse las manos. Además, al atender a sus clientes utiliza mascarilla y a cada momento se va desinfectando la mano con alcohol, de la misma manera al recibir el dinero (Ruth M.).

El cambio de rubro de servicios en muchas tiendas se ha incrementado. Las tiendas nuevas que se formaron durante la pandemia han dejado de funcionar por el exceso de oferta de productos del mismo rubro. Muchos otros se vieron obligados a cerrar porque la cuarentena dificultaba el negocio. Cuando terminó la primera ola, muchos retomaron sus labores adoptando las nuevas medidas de higiene y seguridad:

Mi papá es taxista [...]. Pero, ahora que la cuarentena terminó y las personas necesitan movilizarse a sus trabajos u hogares mi papá ha vuelto a trabajar [...] v la estrategia que los taxistas v mi papá tomaron fue: Tener siempre alcohol para rociarlo al dinero que recibe y entrega; dentro del vehículo el chofer y los pasajeros deben tener puesta la mascarilla y para cumplir el distanciamiento necesario, los carros solo pueden llevar dos pasajeros si tienen cuatro asientos, sin contar al chofer ni su sitio. [...] Así mi papá y sus pasajeros se encuentran y sienten más seguros (Leila).

Por otro lado, las pequeñas ferias locales que ofrecen productos de la chacra, consideradas una oportunidad para el sostenimiento de las familias —tanto de las que venden como de las que compran—, se tornaron en lugar de riesgo para la salud, en paralelo, los precios en las tiendas comenzaron a subir, generando malestar entre los clientes.

Mi comunidad para evitar el contagio clausuró la feria que se realizaba los fines de semana. [...] Cuando la cuarentena estaba acabando y la gente se quejaba que en el mercado y las pequeñas tiendas habían hecho subir en demasía los precios, la municipalidad optó por abrir una feria donde los comuneros puedan vender sus productos a menos precio (Leila).

Muchos de mis vecinos van a vender los miércoles y los sábados a la feria de Talavera, porque es el único ingreso económico de ellos (Nataly).

La pandemia se convirtió en un factor regulador de los gastos en el hogar, pero también en una oportunidad para lograr un ingreso para algunas personas que podían hacer su negocio en casa. Eso dice Shelmy:

[...] tenemos un negocio y que por el momento es nuestro único ingreso. La cuarentena definitivamente nos afectó, pero gracias a Dios, a casa llegaron algunos trabajos y pudimos sustentarnos. Teníamos miedo de que los precios de las cosas suban demasiado.

Definitivamente, la pandemia comenzó a modificar la conducta social, pero no sabemos hasta cuándo ni cómo, por ejemplo, Jhan dice que se debe «ahorrar y no malgastar la economía del hogar. Gastar solo en lo que es necesario ya que la mayoría de mi familia actualmente no está trabajando».

El autoconsumo es también una de las características de estos tiempos. Aquellas personas que viven en las zonas rurales prefieren consumir lo que producen. Si van a la ciudad, lo hacen para complementar la compra de algunos productos, que se pueden dejar de lado si las circunstancias así lo demandan. Kevin, por ejemplo, menciona:

[Mi] tío vive en el campo y el casi no va al mercado o tienda para comprar sus productos. Él es agricultor y ganadero y todo lo que necesita lo consigue en su siembra y sus animales [...] Por ejemplo, si él quiere quinua o maíz o algún alimento no perecible saca de su bodega. [...] Si quiere carne pues tiene su carnero o chancho para que puede consumir o leche saca de la vaca.

El impacto económico para los pequeños comerciantes ha sido destructivo. Muchos cerraron sus negocios, otros cambiaron de rubros, y hay quienes se mantuvieron esperando que pase la crisis. Los resultados son aún inciertos y no se tiene un panorama general de lo que está pasando. Entre tanto, hay diversas percepciones en torno a los pequeños cambios en las distintas localidades.

Pusieron dos tiendas más en mi barrio ya que solo había uno y la aglomeración era mucho más [...] Los sábados, cuando hay feria, pusieron un límite, con un muro, para que no entren los carros que vienen de afuera (Ksandra).

Los comerciantes y los que ofrecen algunos servicios para sostenerse han tenido que adaptarse a las nuevas circunstancias. Hasta antes de la cuarentena, la idea del delivery en Andahuaylas era impensable. Sin embargo, el servicio de llevar productos a la casa del cliente comenzó a extenderse, así como que el cliente vaya hasta al restaurante para recoger el pedido: «para el caso de que una persona trabaje fuera de casa y no le alcance tiempo para cocinar, fue una estrategia para prevenir la aglomeración de las personas» (Shamira).

h. Uso de medicinas caseras

La crisis sanitaria obligó a los científicos y médicos a elaborar medicinas para luchar contra los numerosos síntomas que acompañan al virus. Así, medicamentos como la Dexametasona o la Ivermectina se instalaron en el imaginario popular como formas de pelear contra el COVID-19, y en algunos casos habrían logrado controlar el aguijón mortal del virus.

Pero no solo la medicina occidental ha entrado en el ruedo, los pobladores han tomado conciencia de que es importante valerse de los medicamentos caseros y en previsión consumen lo necesario. En algunas familias, por ejemplo, «por las noches cuando ya estaban en casa tomaban constantemente un mate de kion y ajo, más un cuarto de aguardiente» (Grethel).

Los adultos mayores son las víctimas principales de los males que acarrea el coronavirus y muy pocos suelen salir librados de esta amenaza. De hecho, varios jóvenes contagiados en la zona de Andahuaylas han podido superar el virus, pero esta situación no implica necesariamente que todos pueden quedar indemnes.

No conocemos la eficacia real de los medicamentos naturales para enfrentar el COVID-19, pero sí sabemos la importancia que tiene en proteger el sistema inmunológico y ayudar con varios síntomas:

En mi familia hicimos una preparación a base de kion [jengibre], ajo, eucalipto, cáscara de naranja, cebolla, y caña pura a macerándolo para así prevenir el porcentaje del virus en nuestro organismo. Así también fortaleciendo con buena alimentación, [además,] mis vecinos hicieron una especie de sauna con las hojas del eucalipto, inhalándolo para que así filtre al pulmón para eliminar el virus del cuerpo (Fredy).

La medicina común ayuda a aliviar varios de los síntomas debido a los componentes —en poca concentración— que contribuyen a desinflamar el organismo. En zonas como Andahuaylas, no se trata de enfrentar la medicina natural contra la occidental, sino de encontrar el uso adecuado para cada una de ellas:

[...] como primeros auxilios, como por ejemplo Paracetamol y Bactrim Forte, por si alguno de nosotros se pone mal. También contamos con algunas hierbas medicinales como la yawar chunga, para tratar golpes [...]. También tenemos hierbas para el dolor estomacal como la hierbabuena y el eucalipto que de vez en cuando lo tomamos puesto que es muy calórico (Pamela).

Estas medicinas naturales se usan en diversos lugares como una estrategia local:

- [...] se cuidan con plantas naturales como el eucalipto, yawar chunga, etc. El limón, ajo, cebolla, alimentos que puedan avudarnos si tenemos el problema de gripe va que el virus se presenta mediante esos síntomas y mi familia es partícipe de ello (Liz).
- [...] algunos preparan sus medicamentos naturales de eucalipto, miel, naranja v otros, para que tomen cada cierto tiempo o cuando sientan algún malestar leve (Shamira).

Cambios en la conducta

Contrariamente a los discursos que señalaba Hirschman, los pobladores andinos han buscado adaptarse a los cambios temporales para enfrentar con relativo orden las amenazas del COVID-19. La adaptación tiene rostros concretos en la vida cotidiana y las maneras de vivir en un contexto estresante.

[...] Mayormente nos encontramos en nuestra casa, realizando una que otra actividad para poder distraernos [...] Entre todos nos apoyamos [...] para que la familia no se mantenga estresado, aburrido o decaído. El miedo de alguna manera se encuentra en cada uno de nosotros; sin embargo, es cuestión de poder controlarlo y tomarlo como un reto de superación (Mavel).

Las nuevas circunstancias en las que se vive generan que las personas deban adaptarse a usar el tiempo y los recursos de diferente manera, pero también se ha instalado un nuevo interés por la información, debido a la preocupación por el virus pero también por tener más tiempo libre para escuchar noticias por radio o televisión: «Gracias a las noticias, el centro de salud, las autoridades y otras personas brindan una gran información y las precauciones necesarias que debemos de tener ante esta pandemia» (Danitza).

Así, el tiempo se ha convertido en un factor que se comienza a dosificar y valorar; se debe hacer lo necesario para «aprovechar» en función de las urgencias de las personas y su desarrollo.

Antes de la cuarentena la gente se divertía vendo a la discoteca, bares, antros. Pero ahora eso no es factible porque provocaría la expansión del virus, así que la primera estrategia es acudir al arte, la música, el dibujo, el canto, la danza, la lectura, son armas para que el alma esté fortalecida y sea inmune a caer en depresión o angustia al estar encerrado (Yamelith).

Todo esto se ha dado en función del cuidado de la salud, pues: «[...] al disminuir o prevenir la propagación del virus salvaremos vidas, ya que todos somos responsables de proteger a aquellos que corren mayor riesgo» (Anel).

Además, se ha cambiado la forma en que se desarrollan nuestros encuentros sociales, ahora se debe reducir el número de personas con las que uno se encuentra, John cuenta que durante la primera ola y ahora «nos relacionamos con un par de familiares». Incluso se ha cambiado la forma en que uno se moviliza: «dejan la movilidad pública para trasladarse de un lugar a otro, pues vio por conveniente no usar el transporte público y optó por comprar una bicicleta, para no estar en contacto con otras personas» (Fernando).

El protocolo formal

La información oficial ha sido asimilada por gran parte de la población. Evidencia de ello es la forma en que se ha normalizado la elaboración de mascarillas, por ejemplo, está el caso de las costureras que han creado mascarillas con motivos tradicionales, de variado precio y material. Esta actividad permitió cubrir la economía de algunas personas. Así, el uso de las mascarillas se ha convertido en una costumbre que ha sido adoptada por casi toda la población:

El uso de la mascarilla es necesario en mi familia cuando salimos fuera de casa como hacer compras, los alimentos de primera necesidad o a cualquier urgencia. Mi padre sale fuera de casa todos los días a trabajar y siempre va con la mascarilla porque si no lo pueden sancionar del trabajo y cuando vuelve por la tarde lavamos la mascarilla ya que no hay mucha economía para comprar todos los días (Katherin).

La mayoría de la población tiene en cuenta que afrontamos un peligro inminente, y lejos de las bromas, muchos ven el lado lógico de las imposiciones del distanciamiento social y las medidas sanitarias.

El distanciamiento social, sea drástico, [...] está incluido al menos hasta que dicha enfermedad tenga su cura. Las personas ya no se saluden como antes; es decir, que los besos, abrazos o dada de manos se cambien por una pasada de codos, una agitada de manos, pero sin poder tocarse (Sandra).

Ello no quita que exista un porcentaje de la población que aún no ha aceptado el contexto y constantemente intenta romper las reglas: «también existen vecinos irresponsables que no cumplen su aislamiento; se les llama la atención, pero se molestan» (Sandra).

La información sobre las formas de protegerse del virus ha llegado hasta las autoridades de las comunidades más lejanas.

Al preguntar al presidente de la comunidad de cómo enfrentan o previenen el coronavirus respondió de que hay que mantener la distancia de persona a persona, «distanciamiento social», otra manera es de poder cubrirse la nariz y boca al momento de toser porque como bien se sabe que el coronavirus se propaga mediante ello, una mínima gota de líquido salival y nasal podría ser la causa, estar pendiente con la mascarilla si se sale para algo de urgencia, lavarse las manos bien (Jorge).

Todo indica que la información transmitida ha sido asimilada, de momento, en las prácticas de la conducta.

Mis padres para evitar el contagio de la COVID-19, utilizan las siguientes estrategias: Solo pueden salir personas adultas. Ya sea para ir a trabajar o hacer compras. Si se sale lo tiene que hacer utilizando su mascarilla y/o protector facial. Y si se sale, debe mantener las distancias con las personas. Antes de ingresar a la casa se debe: cambiarse la ropa, desinfectar sus zapatos y/o productos que haya comprado, lavarse la mano con agua y jabón. Se hace reposar una olla con eucalipto, limón grande y hojas de ciprés en un rincón de la casa (Jhudith).

A modo de conclusión

En una situación concreta de incertidumbre y con modificaciones en las pautas culturales, no es fácil determinar qué es obrar de manera correcta o no (Ross, 1994), pero sí lo es el saber que las acciones tienen fines que buscan salvaguardar la vida. Las estrategias de los habitantes de los distintos distritos y comunidades que reportan los jóvenes en este artículo, nos brindan un bosquejo de lo que los ciudadanos y ciudadanas estarían realizando para enfrentar el desconocido y «diminuto» waaracha.

Las acciones obedecen a racionalidades que intentan entender y valerse de aquellos medios que son necesarios e insustituibles en las condiciones en las que se vive. En este contexto, lo desconocido hace actuar al andino «como a ciegas», pues no conoce lo que es exactamente el COVID-19; lo que se conoce es lo que se difunde a través de los medios de comunicación.

Las conductas de los pobladores tienden a responder mediante acciones que buscan preservar la vida de la familia. El aislamiento social, pero también el optar por alejarse de la ciudad, es una de las fórmulas que habría permitido la disminución de casos en la región. Sin embargo, la migración formal y sobre todo la clandestina podrían ser la explicación de la propagación de los casos registrados en las localidades. No tenemos datos reales sobre este punto, pero las distintas formas de organización estarían coadyuvando en la preservación de la vida.

Por otra parte, la línea de la limpieza y aseo personal en sus diversas modalidades también sería un factor importante que estaría contribuyendo a la contención de la propagación del coronavirus.

Del mismo modo, la recuperación de las formas de alimentación (digamos ancestrales) sería solo una manera de racionalizar lo que se produce en la región. La disminución de la oferta de productos «externos» o industrializados habría disminuido de tal manera que la población, sobre todo urbana, se ha beneficiado de los excedentes de la producción rural que se comercializa a través de las ferias locales. Asimismo, se ha generado un contexto particular donde la circulación de productos que son relativamente nutritivos estaría al alcance incluso de los más necesitados (Salas, 2009).

El uso de las medicinas caseras no se hace con el objetivo de combatir o curar el coronavirus, pero sí para paliar muchos de los síntomas que acompañan al virus, que junto con una buena alimentación fortalece las defensas del organismo. Recurrir a las prácticas culturales, como ingerir elementos locales como mates o infusiones, tiene un valor homeopático (Laplantine, 1965) que contribuye a tener mayor seguridad ante cualquier ataque «externo».

Se puede observar, hasta donde ha sido posible en este artículo, que la alimentación con productos nativos y la presencia de proteínas animales en la dieta es algo regular en los habitantes de Andahuaylas y Chincheros.

Finalmente, la presencia silenciosa del COVID-19 entre los andinos ha generado cambios en las maneras de administrar su propia economía. Se puede decir que la población andina tiene una canasta básica de bajo costo. La oferta de los productos de la zona rural a la urbana contribuye más bien a mantener un bajo costo en el mantenimiento alimentario.

En momentos en que el COVID-19 está siendo combatido con propuestas de posibles vacunas, solo queda seguir esperando, sea por la vacuna definitiva o porque bajen las estadísticas de enfermos. Entre tanto, los pobladores impacientemente se acomodan en sus lugares de origen y esperan con relativa tranquilidad que aparezca un remedio eficaz. Sabiendo que el fin de estas cuarentenas y olas aún no está claro, el poblador andino sigue creando maneras de resolver lo que el Estado, con su colapsado sistema de salud, no puede solucionar eficazmente. Lo que se espera con impaciencia es el fin del wagracha, entonces todo habrá cambiado nuevamente.

Referencias

- Beck, U. (2019). La sociedad del riesgo. Colombia: Editorial Paidós.
- Evans, B. & Reid, J. (2016). Una vida en resiliencia. El arte de vivir en peligro. México: FCE.
- Gil, G. (2010). La resiliencia: conceptos y modelos aplicables al entorno escolar. EL GUINIGUADA, 19, pp. 27-42. Las Palmas de Gran Canaria. https://ojsspdc.ulpgc.es/ojs/index.php/ ElGuiniguada/article/view/421
- Guija, E. (2009). Historia de la salud en el Perú. Vol. 8. Alimentación y nutrición. Lima: Academia Peruana de Salud.
- Hirschman, A. (1991). Retóricas de la intransigencia. México: FCE.
- Kotliarenco, M., Cáceres, I. & Fontecilla, M. (1997). Estado de Arte en Resiliencia. Fundación W. K. Kellogg-Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo- CEANIM. https:// www.paho.org/Spanish/HPP/HPF/ADOL/Resil6x9.pdf
- Lanplantine, F. (1965). Antropología de la enfermedad. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Mujica, L. (2017). Pachamama Kawsan. Hacia una ecología andina. Lima: INTE-PUCP.
- OMS (2019). Actualización de la estrategia frente a la COVID-19. Ginebra: OMS. https://www. who.int/docs/default-source/coronaviruse/covid-strategy-update-14april2020 es.pdf?sfvrsn=86c0929d 10
- Pesce, H. (2012). Pensamiento médico y filosófico. Lima: MINSA-Instituto Nacional de Salud.
- Ross, W. D. (1994). Lo correcto y lo bueno. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Salas, M. (2009). La alimentación en contextos interculturales: algunas consideraciones. En: Citarella, L. y Zangari, A. (Eds). Yachay tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina (pp. 273-285). Bolivia: PROHISABA.
- Thomson, T.; Casas, F.; Guerrero, H.; Figueroa-Mujica, R.; Villafuerte, F.; Machicado. C. (2020). Altitude as a protective factor from COVID-19²⁶. https://www.medrxiv.org/content/10.11 01/2020.08.03.20167262v4

Ver, juzgar y actuar en tiempos de coronavirus

Algunas reflexiones en tiempos difíciles

Inclina tu oído y oye las palabras de los sabios, y aplica tu corazón a mi conocimiento. Proverbios 22:17

Introducción

Nadie esperaba que el coronavirus se apoderaría de la mente de las personas. Tampoco se sospechaba que dirigiría nuestro destino por un buen tiempo. La pandemia ha forzado a muchos a repensar qué hacer en estas circunstancias; del mismo modo, también ha forzado a muchos a repensar qué sentir; y hay quienes, al no saber cuándo va a terminar esta tragedia humana, sienten que sus energías se desvanecen.

Entre tanto, se nos presentan tres tareas a tomar en cuenta durante estos tiempos difíciles del coronavirus: ver, juzgar y actuar. Ahora nos damos cuenta de que tenemos la obligación de observar la realidad con rigurosidad y pensar a profundidad los acontecimientos antes de actuar; es decir que debemos hacer lo necesario para sobrevivir a las oleadas de la pandemia, pues este mal no tiene una fecha final.

Antes de entrar a los temas siguientes, se debe definir brevemente qué es pensar. El término puede significar, entre otros, idear, estimar, imaginar, razonar, planificar, imputar, recordar y proponer. Asimismo, pensar es un término que tiene un equivalente en quechua: yuyaymanay o hamutay. Así, pensar es una capacidad humana, pero a la vez es un derecho que todo ciudadano tiene, que le permite procesar y tomar decisiones que afectan su existencia, dirigir un proyecto de vida y proponer algunas salidas a los problemas que existen en la sociedad. Pensar es conocer, reconocer, cuestionar, dudar y proponer lo que es conveniente para los seres humanos. Reconociendo que tenemos la capacidad de pensar, nos introducimos a sondear tres momentos de ese pensar.

Ver la realidad

La primera tarea del pensar es ver lo que está pasando en el mundo y cómo afectan los cambios que se dan en nuestra comunidad inmediata. Ver implica revisar en detalle aquello que perturba la vida de las personas y de la sociedad. Por ejemplo, en la realidad en que me encuentro (y seguro que será compartida por varios), en estos tiempos, muchos jóvenes han tenido que atender las clases valiéndose de celulares y con una conectividad deficiente y onerosa para la economía de muchas familias. ¿Cuáles son las razones de la ausencia o de la deficiencia de la conectividad? ¿Quién es el responsable último de la escasez o la ausencia de la capacidad para acceder a los beneficios de la sociedad moderna? Por ello, el ver implica observar con detenimiento aquello que constituye un problema o beneficio para las comunidades.

El ver tiene sus implicancias y diferencias con el observar y el mirar. Se puede decir que observar es la acción de examinar lo que constituye como objeto de la mirada; de otra parte, mirar es atender con la vista hacia un objeto. Mientras que, en este artículo, ver tendrá una implicancia personal y colectiva que en quechua se traduce como gaway. Pero gaway es diferente de rikuy, y rikuy es solo «dirigir la vista hacia algo». Sin embargo, gaway tiene una acepción que implica un conjunto de acciones humanas. Cuando alguien dice: taytayaa kukatam qawachkan, no significa que «mi padre está mirando la coca», sino que «mi padre está observando, indagando e interpretando lo que ve y cree "encontrar" en la coca y señala que su lectura podría servir para orientar una vida».

Ver implica, entonces, la capacidad de mirar el horizonte y observar la realidad vigente en perspectiva, lo que requiere de una atención particular. Además, ver trata de saber lo que pasa en nuestra condición histórica y aquello que nos implica. Por ejemplo, ver significa revisar cómo los procesos económicos afectan la vida de las personas en estos tiempos. Ver las ventajas económicas que las empresas de comunicación obtienen a través de sus servicios. Si cada joven estudiante, digamos, gasta S/ 1 cada día para acceder a una línea de internet, esto significaría que 3164 estudiantes universitarios estarían entregando S/ 3164 cada día a las empresas que prestan dichos servicios; vale decir que las empresas estarían recibiendo S/ 94 920 mensuales. ¿Quién paga estos servicios? ¿Los estudiantes, los padres o el Estado? Supongamos que los estudiantes deben atender ocho meses de servicios: ¿quién debe pagar esos S/ 759 360?

Ver también supone observar qué pasa con la salud mental de los jóvenes y los profesores en estos tiempos. El confinamiento ha producido tensiones diversas en cada persona, que se pueden expresar en enfermedades sicosomáticas y otros comportamientos. Por ejemplo, los reclamos producen tensiones individuales que, a su vez, generan mayor tensión de diversos grados a nivel social. Muchos desarrollan un cansancio inusitado, otros tienen estrés y/o gastritis, úlceras, enfermedades invisibles que dañan la seguridad y la salud de las personas. Y además de ser invisibles, son enfermedades silenciosas e individuales, es difícil anticipar sus consecuencias hasta que los síntomas se tornan peligrosos. Se presume que estas enfermedades tienen mayor impacto en las personas que tienen mayores responsabilidades, tanto laborales como emocionales.

Ver también implica preguntarse qué pasa con la economía de la familia y de las personas que dependen de sus padres o de sí mismos. ¿Qué ocurre con los migrantes, no solo los de otras nacionalidades, que no tienen familia ni trabajo en estos momentos? ¿Qué ocurre con los hijos menores de aquellas familias? La época de la cosecha termina en el mes de junio y los productos comienzan a ser transportados a otras ciudades, que demandan productos para sobrevivir y que no pueden producir por sí mismas. Las zonas productoras, irónicamente, se quedan solo con lo básico, y muchas familias deben depender de lo que producen para sí mismas.

Ver implica preguntar y conocer el drama humano y sus necesidades profundas, que muchas veces escapan a nuestro interés; incluso si está frente a nuestras narices, no lo vemos o, mejor dicho, no lo queremos ver. Ver ese mundo implica comprometerse con la persona y ocuparse de sus necesidades y proyectos, hasta que aquella persona pueda ejercer su libertad, elegir y decidir por sí misma y definir su proyecto. Cada ser humano es diferente, y obligarlo a hacer lo que uno quiere es someterlo y considerar a la persona como una cosa manipulable. Este conflicto nos recuerda a José María Arguedas y su cuento «El sueño del pongo», donde, para el hacendado, una persona era considerada como cosa: ¿Runachu kanki icha imatag?, por tanto, manipulable y castigable.

Todavía algo más sobre el ver. Se trata de leer el «corazón» de las personas que dirigen a los grupos humanos. Por ejemplo, se trata de preguntarse, mirando en la historia peruana, sobre la calidad de sus dirigentes y tratar de ver las formas que desarrollaron para engañar a los ciudadanos, el aprovechamiento y el abuso en sus cargos, las formas de corromperse y corromper a otros. El dirigente que no guarda la coherencia entre lo que dice y hace, alimenta el autoritarismo, pues para garantizar su poder debe someter a los que no están de acuerdo con su idea y su práctica. Las formas de sometimiento se hacen a través de amenazas y exclusión en favor de los intereses del «grupo» o en nombre de ideales inalcanzables. No es fácil leer el «corazón» de ciertos dirigentes, pues, aunque manifiesten «buena voluntad», solo piensan en sí mismos y los demás desaparecen cuando su voluntad personal se antepone.

Finalmente, ver, en condiciones específicas, implica sopesar si la decisión de cada persona es un acto libre o no; se trata de ver si una acción es acatada o no por temor y miedo. Si la acción de un dirigente genera miedo, solo repite las actitudes de

aquellos líderes que se valieron de ese medio para someter y ejecutar sus intereses contrarios a la vida misma. Si las personas en el proceso son dañadas en alguna medida, el «corazón» del dirigente está comprometido en ese daño, muchas veces irreparable. En efecto, hemos tenido y tenemos a muchos dirigentes en el país que han perpetrado daños a muchos y nunca han reconocido los males que han causado.

Juzgar

La segunda tarea del pensar es juzgar lo que hemos visto. La realidad se nos puede filtrar, y eso pasa a cada rato, en forma de percepciones simples que creemos que son naturales, como el engaño, la colusión, el insulto, la amenaza y la diatriba; pocos se dan cuenta de que ese comportamiento se ha convertido en una postura y conducta personal. ¿Qué decir sobre estas actitudes y conductas? Aquí viene lo de juzgar; esta palabra significa cernir los elementos de un hecho desde algún modelo o «medida» social construida; este modelo o patrón puede denominarse como normas, principios o valores. Un juicio requiere del conocimiento de las partes que se ponen en juego. Solo las personas que miran el conjunto de los acontecimientos de la vida cotidiana pueden discernir el sentido de las cosas y de las acciones. ¿Cómo se juzgaban los hechos en las comunidades andinas? Por lo general, un hecho debía pasar por la reflexión de la comunidad y la decisión del umalliq, del dirigente. La reflexión y la decisión estaban siempre presentes para resolver los problemas y no crear otros. Aquellos dos elementos tienen consecuencias y tienen responsables.

Por ello, juzgar es pensar entre varios sobre un hecho, con la finalidad de discernir y decidir sobre algo; y la decisión puede ser unánime, en algún caso, o una decisión mayoritaria, en otros casos. Sin embargo, una decisión, desde un punto de vista autoritario, es un «mandato» que todos deben acatar en base a «penalidades» y «sanciones» que tienen el objetivo de amedrentar a los que no están de acuerdo con dicha «decisión». Aun en estas condiciones, el ser humano, el ciudadano, tiene derecho a no ser conculcado: tiene el derecho a la libertad y a la libertad de pensar diferente. Nadie puede ser sancionado por pensar diferente. Asimismo, nadie puede ser obligado a acatar lo que no entiende o no quiere. De lo contrario, se comete abuso y dolo.

El juzgar es reflexionar, vale decir, pensar sobre lo que concierne para cada uno y los otros. El pensar da libertad; pero si el pensamiento afecta negativamente a otros, ese pensamiento se convierte en una ideología que solo cree en principios e imaginaciones y no en realidades o hechos. Muchas acciones se han hecho en nombre de Dios, del Estado, de la justicia, y los peores crímenes en la historia se han cometido en nombre de estos. Incluso se ha utilizado la discriminación y la exclusión como formas de hacer «justicia». Entonces, ¿qué significa hacer justicia en nuestra historia? ¿Qué significa esto en nuestra vida social y política más reciente? Para responder a estas preguntas, requerimos preguntar sobre las causas de esos hechos. La reflexión es volver sobre las acciones (ejecutadas) y conocer si las decisiones han sido las más oportunas y adecuadas. La reflexión es propia de los seres humanos y no de otras especies. Volver a mirar las cosas que hacemos permite reconocer, revisar y rehacer lo que se ha hecho hasta ahora.

Juzgar implica, también, tener en cuenta las acciones que otras personas han hecho. El juicio se hace acerca de las acciones que las personas hacen y no a las personas. Las personas son intangibles e irrepetibles, pero las acciones realizadas por ellas se pueden corregir e incluso encausar si es necesario. Si los juicios se hacen a las personas, las decisiones que se adopten afectan profundamente a los individuos, convirtiéndolos en víctimas de una ideología y en chivos expiatorios de algún deseo que nunca quedará satisfecho.

El pensar implica, por ello, el tener que juzgar los hechos ahora y siempre. En el Perú, se debe pensar en el rol de los dirigentes. Los ejemplos en la historia son evidentes. Muchos dirigentes de grupos, gremios y organizaciones políticas han ejecutado actos fuera de y contra la ley; hoy en día, aquellos dirigentes están condenados y presos. Otros esperan ser juzgados y puestos en la cárcel; otros se han suicidado. Muchos otros están escondidos para no ser juzgados. ¿En qué ha consistido el pensamiento y la acción de estos dirigentes? Hay muchas maneras de mirar estos hechos, pero quizá habría que volver a revisar los hechos o acciones recurrentes: mal informar, mentir y engañar a la población que ha creído en sus promesas. Se trata de una nefasta combinación que ha traído dolor y odio entre personas y grupos. Las personas que no piensan, y dejan que los dirigentes piensen por ellas, acarrean consigo el autoritarismo.

Entonces, el pensar supone poner en duda cualquier declaración o acción que haga el dirigente. Sobre esto, el Perú aún no ha logrado aprender, pues la población sigue «confiando» en los discursos de los dirigentes y no considera el poder de manipular que lleva consigo dicha demagogia; asimismo, se exculpa a los que excluyen a los que piensan diferente. Crear «confianza», en estos casos, se ha convertido en una forma de abdicación de los derechos y de las obligaciones ciudadanas. Vale decir, una persona deja en manos de otra su capacidad de pensar diferente y decidir por sí misma; de esta manera, deja de ser un humano para convertirse en un humano alienado; pues la persona que razona por sí misma y decide lo que es recto y conveniente puede enfrentar cualquier forma de autoritarismo. El pensar es un ejercicio libre y que da libertad; en el momento en que el sujeto deja de pensar por sí mismo, queda esclavizado a otro; queda impedido de actuar libremente como ciudadano y se convierte en un ser gregario.

En tiempos del coronavirus, sabiendo que además hemos tenido numerosos virus ideológicos —en nuestro país y en esta región—, juzgar hace realmente libre a la persona. Aunque pensar puede resultar peligroso para un autoritario. Una anécdota es suficiente: Una joven universitaria de Andahuaylas, con mucho temor, logró ingresar a una plataforma virtual para recibir sus clases; pero dijo que le llegaban mensaies vía WhatsApp con amenazas de expulsión del grupo v otras sanciones si no acataba el mandato autoritario y abusivo del gremio estudiantil. ¿Es todavía posible que el miedo siga siendo un instrumento de amedrentamiento y amenaza en una sociedad democrática? Si es que alguien sigue teniendo miedo a sus dirigentes citando a Arguedas—, significa que no hemos superado aquella sociedad «del azote, del arrieraje, del odio impotente» (1973, p. 286).

¿Cómo reflexionar el futuro de una pequeña sociedad como la de Andahuaylas en tiempos de coronavirus? La sociedad mundial se ha dado cuenta de que los sistemas han colapsado; el capitalismo está en crisis total, las empresas se declaran en quiebra y paralizan sus acciones para salvar sus capitales. Todos se han dado cuenta de que la política debe cambiar y que debemos re-organizar la sociedad y participar de otra manera. ¿Cómo distribuir los bienes que la sociedad ha producido y que constituyen un patrimonio que los seres humanos necesitan para subsistir y vivir? Necesitamos hacer política de otra manera. La confrontación, sabemos, no ayuda y más bien paraliza la marcha de los pueblos. Hoy en día, todas las sociedades se plantean la colaboración, la cooperación, la entraide, lo que aquí nosotros diríamos «reactivar el ayni», que históricamente ha salvado a la sociedad numerosas veces. La sociedad entera sigue colaborando, dialogando, concertando para encontrar salidas y caminos creativos para quebrar el aislamiento. Es decir, se trata de quebrar el chusaqyay (aislamiento), el pisiyay (escasez) y el wakchayay (empobrecimiento). Encerrarse en unas ideas y no dejar en libertad la capacidad creativa, que los andinos siempre han tenido, es un error grave que hay que corregir dialogando.

Actuar

No olvidemos que el futuro no llega, se construye, se forja con la razón, a mente v el corazón. Gustavo Gutiérrez

Habíamos dicho que pensar supone ver, juzgar y actuar. Sobre el ver y el juzgar se ha dicho algo ya, y ahora nos proponemos decir algo sobre el actuar. Pensar, como verbo, encamina y orienta la acción y permite revisar las consecuencias de lo que se hace y también, en última instancia, reflexionar sobre el actuar mismo. ¿Qué diferencias hay entre el hacer y el actuar? No siempre se logran distinguir. Lenin proponía, hacia 1902, una pregunta importante para hacer frente a la realidad rusa: ¿Qué hacer? Se trata de una propuesta política sobre la forma de organización y las estrategias que se toman en cuenta dentro de un contexto determinado.

Por supuesto, hoy en día las condiciones han cambiado y la situación del Perú es diferente. No es fácil, sin embargo, olvidar que en estas tierras hubo proyectos que aún perduran— que consideran al Estado como un enemigo responsable de todos los males. Para estos proyectos el cambio debería pasar por destruir el Estado y a aquellas personas que lo representan. Para ello, se consideraba (considera) que la violencia, en sus diversas formas, es el mejor medio para cambiar la sociedad, y el mejor indicador sería la destrucción y desaparición de los que son considerados como enemigos del «pueblo».

Es evidente que el coronavirus ha sido un factor que ha puesto en evidencia que el modelo económico actual, que muchos defienden y alientan sin saberlo, ha creado una brecha grande en la población, que ahora ha crecido más, ampliando las inequidades entre los ciudadanos dentro de las regiones y del país en sí. Queda claro que el proyecto capitalista —que ha sido tomado como modelo por los gobernantes — no ha podido resolver las cuestiones básicas de los pobladores que habitan la pachamama. Tampoco el modelo de Estado ha logrado integrar a las poblaciones tan diversas y dispersas. El monoculturalismo del Estado ha querido «incluir» al «resto» dentro del marco de un proyecto homogeneizante bajo la bandera del éxito individual.

De otro lado, los sistemas de salud, de educación, de justicia, entre otros, que son servicios públicos universales, han colapsado, poniendo en riesgo la seguridad de los ciudadanos en general. En este contexto, los conocimientos de la medicina moderna y de la medicina popular tratan de responder —a su manera — a las nuevas condiciones y buscan cómo atender a las demandas de la población. La inequidad se profundiza porque las condiciones básicas —por ejemplo, de la conectividad— están sujetas a la voluntad de las corporaciones económicas que ofrecen sus servicios fijando sus propios términos. Las organizaciones políticas, que deberían orientar la vida de las poblaciones, están ausentes y no tienen capacidad de pensar la nueva situación, ni convocar a los ciudadanos a actuar adecuadamente.

¿Qué significa, entonces, actuar? El origen de la palabra es muy antiguo y proviene de la palabra latina agere que significa, entre otros, mover, hacer, llevar adelante, ejecutar. El término tiene un equivalente en quechua: ruray o ruway. Este término, igualmente, tiene muchos significados: inventar, crear, realizar, ejecutar, hacer, actuar, fabricar, entre otros. Sin embargo, los términos están muy ligados a los contextos en los que se usan para precisar alguna idea o definir una actividad concreta. Por ejemplo, en quechua se puede decir mikunata ruwani (preparo la comida) pero también se puede decir mikunata yanuni (cocino los alimentos).

En el quechua (como en otras lenguas) existen diversas maneras de decir actuar o hacer. El verbo manay significa hacer, convertir, volver sobre algo. Pensar se dice yuyaymanay; esto significa volver (el pensamiento) sobre los hechos que están registrados en la memoria o en la experiencia, de ahí que yuyaymanay es pensar. El volver es, pues, un hacer, un actuar. Ahora bien, hay una serie de sufijos de los que el quechua se vale para decir hacer o actuar. Veamos tres de esos sufijos y una raíz. El sufijo -chi indica que otro haga algo; ejemplo: llantuchini es «yo hago que haya o produzco la sombra»; vale decir, «yo ejecuto para que haya sombra». El segundo sufijo es -va, que significa re-hacer o hacer lo necesario; ejemplo: musuqyay, es el recambio, novedad o hacer de nuevo; es el estar rehaciéndose continuamente. El tercer sufijo -ku, como en purikuni, significa «yo hago mi caminar» o «yo hago el camino»²⁷. Por último, la raíz tuku indica aparentar y se puede traducir como «convertirse en» o «tomar una actitud»: eiemplo: si digo upa tukuni significa que «me hago el tonto».

Pero, ¿qué significa actuar en nuestra experiencia? Los términos, muy conocidos, para explicar el actuar son hacer o practicar. El primero proviene del latín agere y el segundo del griego praxis. Cuando se dice que la teoría y la práctica deben estar juntas, se quiere decir que en el «mirar el conjunto» y en el «hacer» deben estar vinculados los dos elementos de manera intrínseca. No hay acción sin el pensar, y una acción no puede hacerse sin pensar²⁸. El hacer sigue al pensar y viceversa, y así hasta el infinito. Los no humanos pueden hacer cosas sin pensar y a esto se denomina acción instintiva: se hace sin un objetivo concreto. Los animales viven sin, necesariamente, pensar ni elegir lo que quisieran comer o dónde dormir.

El ser humano se realiza a sí mismo a través de la labor, el trabajo y la acción, como diría Hannah Arendt (2005). Estas son formas del ser y hacer. La labor es un hacer cotidiano que el ser humano realiza para subsistir y sostenerse en el mundo. La labor es una manera de hacer lo necesario para cubrir las necesidades biológicas elementales como, por ejemplo, comer o jugar. La labor permite a las personas desarrollarse individualmente y ejercer el derecho a vivir. De otro lado, el trabajo es una actividad que el ser humano realiza para otros. Por ejemplo, cocinar y cultivar son actividades que apuntan a que otros puedan disfrutar lo que uno puede hacer. Evidentemente, yo podría cocinar solo para mí, pero como se vive en comunidad puedo invitar a otros mi comida. De este modo, una de las formas de la condición humana es el trabajo como actividad para otros. Finalmente, la tercera forma es la acción. Esta, a diferencia de las dos anteriores, significa que la actividad tiene una orientación, un sentido, para un grupo. El sentido que se da a la vida requiere compartirse con otros. Formar parte de una comunidad, en cierto sentido, tiene una finalidad o intencionalidad. Esta finalidad hace entrar a las personas en un proceso y genera consecuencias (algunos lo denominan como resultados), las que deben ser asumidas con responsabilidad, en todas sus dimensiones.

Por ello, el actuar no es la sumatoria de actividades para lograr un propósito; actuar implica pensar colectivamente y construir un proceso en el que las voluntades no son suficientes, sino que se requiere madurar y procesar colectivamente lo que se quiere para todos. En este proceso, se puede poner en cuestión la posibilidad de consultar

²⁷ En el griego, actuar tiene varias acepciones: praxe (πράξη) significa varias cosas, como acto, acción, operación, hecho, práctica, ejecución, actuar, obrar, cumplimiento, realización, etcétera. Asimismo, energó ($\epsilon v \epsilon \rho \gamma \dot{\omega}$) se puede traducir como actuar, obrar, proceder, hacer. Existen otras palabras más como dro (δρω) y paizo (παίζω), que también tienen significados similares: actuar, apostar, desempeñar, ejecutar, jugar.

²⁸ Reproduzco la expresión de una joven andahuaylina, que es sugerente: «Las personas naturales primero piensan y luego actúan. Yo actúo, la cago... la recontra cago y luego pienso. Soy una de esas... un completo desastre». Se trata de una expresión que invita a reflexionar la relación que existe entre el pensar y el hacer.

a otros, eligiendo decidir por uno mismo, muchas veces formando un conflicto. Este conflicto puede ser resuelto entre los que muestran tolerancia, abandonan las formas de autoritarismo y quieren formar la vida por el camino democrático. Sin embargo, hay quienes se oponen a realizar consultas a los ciudadanos porque consideran que hacerlo se trata de una debilidad que pone en riesgo la «autoridad» v el poder.

Considerando estos elementos, quisiera proponer tres maneras de practicar la política que están presentes en la vida social y cultural. Para presentar las tres maneras me valdré de tres metáforas que están en el lenguaje de las personas: a) «echar más leña (gasolina) al fuego», b) «ayudar en lo que se pueda» y c) «cooperar por una causa». Estas son tres maneras de actuar, para su análisis me valdré de algunas variables: la figura del dirigente, el fin u objetivo que se persigue, los medios que se emplean y los resultados alcanzables.

a.- Echar más leña al fuego. Este es un modelo muy conocido en la vida del país. El ejemplo más reciente (del que aún no hemos salido del todo) es la experiencia de violencia política que se vivió en las décadas del ochenta y noventa del siglo XX, un modelo que incluso hoy en día muchas organizaciones mantienen. Por lo general, el dirigente que forma parte de este modelo es un inspirado y carismático, como diría Max Weber (2004); se trata de una persona que tiene ciertas habilidades y capacidades de «convencimiento» de las masas: vale decir. tiene habilidades para imponer sus ideas y que la gente le «apoye», para así ejercer primacía sobre el conjunto. Este dirigente, por lo general, se rodea de personas que lo adulan, que se convierten en sus asistentes personales y lo mantienen informado para estar al tanto de lo que ocurre en la vida diaria. Forma una suerte de grupo de espionaje para controlar a la «masa» de personas que deben estar bajo su égida. Las habilidades personales se utilizan para congraciarse y someter por este medio a guienes requieren de sus servicios.

El modelo «echar más leña al fuego» considera que la realidad, que concibe como injusta y desigual, es responsabilidad del Estado. Este se convierte en una instancia que debería resolver todo y dotar al pueblo de lo que se considera como necesario; por lo tanto, el reclamo y la protesta son los modos de obtener lo que se pretende. La «culpa» de los males que tienen los ciudadanos es responsabilidad de las autoridades que no logran responder ni dotar de lo necesario a la población o la «masa». El diagnóstico de los males de la sociedad descansa en la responsabilidad de los funcionarios y en los que representan a la autoridad. Por lo tanto, si la responsabilidad es de las autoridades, y si estas no la asumen ni llevan a cabo, deben ser erradicadas por «incapaces», «inútiles», «improvisadas», etcétera. La meta de los que están en este modelo es elaborar estrategias a corto plazo y cambiar (destruir) la causa principal que impide el cambio. Se enarbola la bandera de lucha de los pobres que no tienen y se busca destruir lo que sería la causa de esa carencia.

Si se trata de hacer «justicia» y lograr tener lo que se requiere, el mejor medio del que se vale este modelo es la adulación y la violencia. Los dirigentes se comportan como «buena gente», y para congraciarse con la masa o el pueblo se valen del engaño, la mentira, la sorna, etcétera. El objetivo implícito de este modelo es paralizar a la sociedad y someter a las personas a su voluntad. Para ello se requiere buscar la confrontación y la diatriba, lo que moviliza a las masas para que tomen partido o posición frente a un «enemigo» común. Los enemigos son todos los que piensan diferente. Los «amigos», en cambio, son los que piensan como el dirigente y se ponen al servicio de sus principios. Esta manera de practicar la política ha sido analizada por Schmitt (2009). En la práctica política local, los «amigos» son las personas que se someten a los mandatos del dirigente y a los «acuerdos» que se establecen, aun sin comprender el significado de dichos acuerdos. El sometimiento se hace mediante la amenaza, la conculcación, el espionaje, la acusación, y con diversas formas de destrucción de los demás. Los que no son considerados como amigos o no están de acuerdo con la finalidad del proyecto, son excluidos y estigmatizados.

Finalmente, el resultado de la acción, en este modelo, es la paralización de las actividades como muestra de poder, sin lograr nunca el objetivo central que, en primer término, le permitió movilizarse: obtener los beneficios que los pobres con carencia requieren. En cambio, se trata solo de cambiar a quien se encuentra en el poder. Al no poder proponer soluciones o dar sugerencias a los problemas, los seguidores se apartan del camino y del proceso después de alimentar el desconcierto y el desgobierno. Siembran en el camino la anarquía, en la que se trata de ganar y de forjar heroísmos movilizadores sin contribuir a la búsqueda de soluciones y salidas a los problemas. Pues solo se trata de añadir más leña al fuego y apartarse sin reconstruir lo que se ha destruido. Y la insatisfacción de no lograr algo genera nuevas ganas de volver a echar más leña al fuego y apartarse del camino sin dar soluciones. Y, así, la dialéctica del modelo se desarrolla tratando de apartar del camino a los que ejercen autoridad, congraciándose con los que solo «escuchan» las quejas.

b.- Ayudar en lo que se pueda. En este modelo no existe la imagen de un solo «dirigente», antes bien, hay muchos que surgen para cubrir algunas deficiencias que se captan, producto de ciertas sensibilidades. Las diversas voluntades buscan hacer lo necesario para lograr algo concreto y la realización personal en beneficio de otros. La improvisación es la parte más notoria del liderazgo; los que pueden hacer, lo hacen según su propia inspiración. El o los «dirigentes» son líderes espontáneos y comprometidos con lo que consideran como algo urgente. Tienen visión del problema concreto y no necesariamente de sus causas, y su gran sensibilidad y experiencia los hace buscar soluciones inmediatas.

De otra parte, la principal meta en este modelo es cubrir lo que se considera como necesario y se busca aportar con donaciones para cubrir alguna necesidad sentida. Por lo general, los líderes en este modelo están fijándose más en quedar bien con aquellos a quienes ayudan o apoyan. En todo caso, no existe un plan ni un objetivo más allá de las actividades que realizan, el apoyar a los necesitados por diversas razones, como la ayuda humanitaria, la solidaridad, la confraternidad, el compañerismo, etcétera. El interés mayor es generar un lazo, incluso con intereses individuales, pensando en la reciprocidad o el intercambio diferido. Dar para recibir luego, en algún momento cercano o lejano.

Evidentemente, el medio que emplea este modelo genera vínculos de lealtad. De hecho, los dirigentes hacen cosas o ayudan a otros con la finalidad de sacar ventajas personales o de grupo. El «compromiso» es personal y la mejor manera de mostrar el vínculo es expresar públicamente que se contribuye con algo a los otros. La «donación» que este tipo de dirigente ejecuta tiene la marca de la reciprocidad. Espera que algún día su acción sea reconocida y que lo invertido sea devuelto; entre tanto, se asegura de que las relaciones asimétricas y desiguales entre personas se mantengan. De este modo, el paternalismo y el asistencialismo se perpetúan, se garantiza la jerarquización y se fortalecen las relaciones de poder.

¿Cuáles son los logros de este modelo? En general, el modelo de «ayudar en lo que se pueda» no tiene una meta más allá de la satisfacción personal de haber participado en alguna actividad con rostro humanitario. Tal es el caso de grupos que ayudan a poblaciones que necesitan comida, ropa, libros, celulares, etcétera, porque necesitan de la ayuda de otros. Estos se convierten en el objetivo de una «redistribución» paternalista de los bienes. Es decir, la asistencia se puede replicar de tal manera que las personas pueden estar dispuestas a ayudar más veces, siempre y cuando no se altere el orden establecido.

c.- Cooperar con una causa. El último modelo consiste en establecer alguna regla que oriente la vida de las personas o ciudadanos que participan en una acción para lograr algo. En efecto, los dirigentes —respetando su carisma— son elegidos en un proceso democrático con la participación de los miembros de una comunidad. La elección de los dirigentes no significa concesión de poder, sino búsqueda de representación. El dirigente es una persona que tiene el poder prestado y representa la diversidad de voces de la comunidad. Canaliza las diversas posturas y establece un punto de equilibrio para tomar acciones que favorezcan a las diferentes voces. El poder es la concertación de voluntades y el préstamo de la voluntad es para lograr un fin que incluye tanto a los que están de acuerdo como a los que difieren de ciertas posiciones, el objetivo es que no dañe a las partes que integran esa concertación.

Es obvio que la concertación de voluntades supone construir un horizonte más que solo buscar un objetivo a lograrse; es una manera de construir colectivamente una meta hacia donde canalizar las energías y las capacidades como miembros

de una comunidad. La diversidad es una condición para la realización del grupo. Los diversos sentimientos se enlazan y buscan aquello que consideran como una representación de la colectividad. En efecto, la búsqueda de la representación es un proceso de corto y de largo aliento. El proceso no depende de la voluntad de un dirigente, sino de la conciencia de los derechos de todos y de las obligaciones que cada miembro debe hacer cumplir.

De otro lado, para la concertación y la acción se requiere el compromiso de sus miembros y, sobre todo, tener la voluntad de construir argumentativamente aquello que se considera un aspecto fundamental para la comunidad. La vida social está en juego y, por lo tanto, la seguridad y el desarrollo están en manos de los miembros de la comunidad. Cada uno de los miembros garantiza el sentido de la vida. Se busca que no haya excluidos por el sistema y se tejen formas sociales de incorporación. Los diferentes no son dejados al margen del proceso, antes bien, se los integra en el proyecto. La historia no tiene un solo derrotero, es pluridireccional.

Finalmente, el resultado de la acción concertada logra objetivos parciales para seguir avanzando en la dirección en que los actores deciden orientar sus acciones. Son ritmos diferentes los que se van integrando en el camino, acompañando a una reflexión profunda sobre quiénes son y qué se busca en esta vida. Pues no se trata de esperar inactivamente el futuro, sino, como dice Gustavo Gutiérrez —profesor honorario de la EPEPI²⁹—, de hacer lo necesario y actuar concertadamente para formar ese futuro, y para ello se requiere de voluntades. Vale decir, se requiere de corazón e inteligencia.

Para terminar, debo decir que la acción es variada y los diversos elementos se entrecruzan en el proceso. No es que un modelo único actúe solo y aislado de los otros; en el camino o en el proceso se combinan y se repiensan todos los modelos. Como en la cultura, todo cambia y se puede reorientar. La acción es la capacidad de hacer el propio destino y la propia historia, pero juntos.

Reflexiones finales

Aprender a pensar es aprender a ser libre. Hasta los cerros cambian, los apu no permanecen como antes. El pensar es una capacidad humana que puede transformar nuestra historia, nuestra manera de relacionarnos y la manera de vivir juntos de manera diferente. Para ello, necesitamos aguzar nuestro ver y compartir, nuestro juzgar y actuar con sentido. El pensar nos introduce en un campo inédito que requiere de la creatividad de los agentes sociales de la historia. Los jóvenes, como diría José María Arguedas, no están cargados de rabia, sino de creatividad y ganas

de hacer más cosas para transformar el país, porque «el Perú es un cuerpo cargado de poderosa savia ardiente de vida, impaciente por realizarse» (Arguedas, 1973, p. 294). Eso creo: los jóvenes y sobre todo los jóvenes andinos son los que nos animan a seguir pensando la vida, incluso desde las peores condiciones y desigualdades que nos ofrece la realidad peruana.

Y los jóvenes andinos que empecé a reconocer en Andahuaylas están urgidos por asomarse como los brotes en la tierra reseca y convivir con los cambios que presentan las modernidades, con sus ventajas y sus formas avasalladoras. Jóvenes que salen desde lo más recóndito de los espacios andinos a querer enfrentarse con lo que hay en estas tierras para emprender un sueño que se hace realidad cada día. Jóvenes que luchan contra todo para sostenerse en una universidad que también se sostiene contra toda esperanza. La veleidad de los acontecimientos no amilana a estos jóvenes, mujeres y varones, que lejos de cruzarse de brazos luchan decididamente por romper la distancia económica, social y política que impone la ceguera del centralismo y la discriminación.

Andahuaylas, 11 de mayo de 2020

Referencias

Arguedas, J. M. (1973). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Buenos Aires: Losada.

Schmitt, C. (2009). El concepto de lo político. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. (2004). Economía y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.

Arendt, H. (2005). La condición humana. Barcelona: Paidós.

Uywanakuy, kuyanakuy y «Fratelli tutti»

Notas acerca de la amistad social andina

El problema es que un camino de fraternidad, local y universal, solo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales. Francisco (Fratelli Tutti, párr. 50)

Introducción³⁰

La carta encíclica «Fratelli Tutti» («Hermanos todos») de Francisco³¹, sobre la fraternidad y la amistad social, es una ocasión para repensar en qué consisten nuestras relaciones humanas en un contexto social y político contradictorio, donde la lucha por la vida está en las manos de todos los seres humanos y en las de todas las instituciones; de otro modo, «el "sálvese guien pueda" se traducirá rápidamente en el "todos contra todos", y eso será peor que una pandemia» (2020, párr. 36). Pero, ¿qué importancia tiene la propuesta de Francisco en zonas andinas donde las personas también están luchando a su manera para subsistir y dar vida a otros? Los agricultores, por ejemplo, siguen dando de sí para contribuir con la alimentación de las poblaciones que viven en las ciudades y, a la vez, los pobladores de pequeñas ciudades y pueblos hacen lo posible para subsistir y todavía atender a otros que no lo pueden hacer por diversas razones.

Fratelli Tutti se presenta como una ocasión para pensar lo que somos y hacemos en los Andes. Para ello, nos atrevemos a retomar algunos principios que están en la base del pensamiento social que pueden coadyuvar en la manera de entender la

³⁰ Una versión anterior fue publicada en la revista Páginas, vol. XLV, nro. 260, separata 3, diciembre de 2020.

³¹ La «Carta encíclica Fratelli Tutti del Santo Padre sobre la fraternidad y la amistad social» (Francisco, 2020) fue publicada el 3 de octubre de 2020.

propuesta de Francisco. El fundamento del runa (ser humano) entre los andinos es la pluralidad y la diversidad, que se expresa en los términos ñugayku y ñuganchik. Esto implica que la fraternidad andina está constantemente acicateada por la idea de un ñuqayku, que tiende a ser un nosotros exclusivo, pero apurado por el proyecto del ñuganchik, que busca incluir a todos y ser un nosotros total. La fraternidad podría resumirse en la imagen del ayllu, que es la agrupación de todos, y en quechua se puede decir *llapanchik*, *llipinchik* o *lliwninchik*. La idea de un nosotros incluyente (ñuganchik) es al mismo tiempo una realidad y un proyecto en realización permanente. Los andinos viven la fraternidad haciendo un ñuganchik plural que se va adaptando a los cambios que experimenta el mundo entero; pero también tiene rupturas permanentes y la tendencia a fragmentarse en muchos ñugayku.

El runa, entonces, realiza acciones para ser y estar (kay) en su historia. De hecho, los andinos existen (kan) como comunidad, como tal deben cuidarse y atenderse entre unos y otros; y los humanos deben hacerlo con la naturaleza (pachamama), y —según algunos— también recibir de ella el cuidado necesario; en todo caso, la acción recíproca de los seres existentes en la pachamama se dice uywanakuy. Esta palabra está formada de esta manera: uywa-naku-y. El sustantivo uywa es ser creatura y criatura, ser viviente, que tiene la condición de ser frágil y débil. Es, por su constitución, dependiente de otro que suele ser la madre (y el padre). De otra parte, el sufijo -naku tiene un valor relacional fundante y significa reciprocidad o mutualidad o cooperación mutua; vale decir que las relaciones éticas básicas son de ida y vuelta. Finalmente, el sufijo -y equivale al verbo en infinitivo que implica siempre acción. Como se puede deducir, el verbo uyway equivale a cuidar, atender, ayudar, colaborar, entre otros significados; y uywanakuy, por lo tanto, significa «atender o cuidar el uno al otro de manera recíproca». Entonces, en la lengua quechua el verbo uywanakuy recoge la base de la cultura andina que puede traducirse como atenderse entre los unos y los otros, ser «fraterno». Si decimos llapanchik uywanakunchik, que significa «todos nos cuidamos o atendemos recíprocamente», equivale a decir: todos los seres humanos nos cuidamos.

Las condiciones actuales hacen que los pueblos y las personas de los Andes se muevan pendularmente y dinamizan la vida económica, académica y social andina. La perspectiva individualista, por un lado, está marcada por las autonomías y las libertades personales que tienden a encerrarse en ideologías de diverso cuño, y señala el éxito individual como imaginario social común sin tomar en cuenta necesariamente la dimensión social; paradójicamente, señala también el proceso de individuación y emancipación de las estructuras de colonialidad. Por otro lado, la perspectiva comunitaria mantiene la vida social andina y se manifiesta en momentos de crisis, dando sentido y esperanza a la vida social a través del trabajo colaborativo e intercultural y que en la práctica común se resiste a desaparecer; sin embargo, la vida colectivista en cierto modo obstaculiza también el desarrollo de las autonomías individuales, sobre todo las juveniles.

En medio de estas dos perspectivas ambivalentes aparece «Fratelli tutti», la carta encíclica de Francisco (2020), que contribuye a repensar la vida social actual en un contexto muy complejo de su historia. Se trata de una invitación a las nuevas generaciones a repensar la vida en medio de grandes cambios en la sociedad. Por ello, en estas líneas, quisiera: 1) recoger los testimonios de algunos jóvenes universitarios y sopesar sus percepciones y aporías en un mundo que tiende al individualismo; 2) responder a las preguntas quién es mi prójimo y qué hacer para hacerse prójimo en el marco de estos procesos complejos; y 3) reflexionar acerca de la práctica de la solidaridad (uywanakuy) y la amistad social (kuyanakuy) en esta parte de los Andes. Se trata de discutir algunos hechos de la cultura según la óptica y la propuesta que Francisco hace a todas las personas de buena voluntad.

1. Los individualismos andinos

La carta encíclica de Francisco invita a repensar lo que significa concretamente la fraternidad y la amistad social en los jóvenes. Y en estas latitudes los jóvenes andinos son herederos de una cultura, pero también críticos e innovadores de una sociedad que está en permanente cambio y transformación. Sin embargo, para algunos, la cultura andina sigue siendo vista como un mundo estereotipado, ancestralizado, armónico e idealizado, y no quieren que sea «contaminado» con otras prácticas culturales como la «individualista». En concreto, el sentido de una manera de entender el individualismo está muy presente en el imaginario social andino y se puede ver a través de los mitos y de los testimonios de algunos jóvenes universitarios.

La cultura andina, desde mucho tiempo atrás, está también transida por formas de «individualismo» y egoísmo. Los cuentos andinos son un tipo de registro de la conducta humana; y en este contexto son una manera de sistematizar y simbolizar que el comportamiento social egoísta también está presente. Délétroz (1993), por ejemplo, recoge el cuento «Iskay hermanontinmanta» («De los dos hermanos»). Este va así: Había dos hermanos, uno rico y otro pobre. El pobre pensó en trabajar para sostener a su familia, por lo que preparó un fiambre y salió a buscar trabajo. En el camino se encontró con un jinete a quien le invitó su fiambre. El jinete le sugirió no buscar trabajo, que regresara a su casa a hacer sus labores, además le dio una flor. Al retornar a su casa, su esposa le increpó por su actitud. Pero el hombre se puso a limpiar y ordenar sus corrales y su casa como le había sido indicado por el jinete. Al día siguiente, la familia encontró los corrales con una diversidad de animales y la casa llena de productos. El hermano rico, que había visto todo ello, acusó a su hermano de haberle robado. Pero el hermano pobre le explicó lo que le pasó en el camino, por lo que el hermano rico pidió la ropa del hermano para hacer lo mismo. El hermano rico se encontró en el camino con el mismo jinete, a quien le dio parte de su fiambre y, del mismo modo, este le aconsejó que no fuera a trabajar a otro lugar y que volviera a su casa, además le dio una flor, indicando que hiciera lo que había hecho

su hermano. El hermano rico, al regresar a casa, tomó la forma de venado, pero sus perros lo mordían. El cuento termina diciendo: «Tarukaman tukupun hay ghapag hermano. Chay hermano kasga mala fe. Ese hermano rico se había transformado en venado. Ese hermano era de mala fe» (Délétroz, 1993, p. 204).

Castillo (2010) recoge otro cuento que lleva por título «Maglla payachamanta» («De una tacaña anciana»). Había una anciana sin hijos que guardaba todo para que no se perdiera. A menudo solía decir: «Runtuta rantirgusag, pakirgusag. Mikuyta rantigusag, tulurguag, Tantata rantirgusag, mikurgusag, Tunasta rantirgusag, garata wischurgusag». Si compro huevo, lo voy a romper. Si compro comida, lo acabaré. Si compro pan, lo acabaré. Si compro tuna, su cáscara lo botaré» (2010, pp. 27-8). Un día, la anciana fue a comprar huevos y en el camino un toro furioso la asustó y le hizo romper todos los huevos. La anciana se quedó sin dinero y sin huevos, llorando desconsoladamente.

Los cuentos cuestionan la imagen idealizada del mundo andino armónico. Las imágenes de la ambición y el egoísmo están muy presentes en la vida social y forman parte de la condición humana, que ya Guamán Poma de Ayala describía en su *Nueva* Crónica y Buen Gobierno (2017 [1615]). La existencia de la pobreza no garantiza la bondad o la solidaridad entre las personas; tampoco la riqueza es señal de satisfacción y de realización social y de prestigio. En la condición humana (incluida la andina) hay personas que cultivan el «individualismo» apoyados culturalmente en maneras de preservar el prestigio y el poder bajo formas de «decencia» (De la Cadena, 1994). Así también, hay pobres que siguen peleando por tener la mejor condición y calidad de vida para los miembros de su familia y muchas veces deben sacrificarse y «ahorrar» lo que no tienen.

Probablemente, el término quechua que mejor resume el sentido del egoísmo o individualismo sea maglla. Este término expresa la capacidad humana de encerrarse en sí mismo y no ser capaz de dar algo al otro. Moisés Córdova y Rosa Cusihuamán³² narran el mito del maglla. Un anciano visita un pueblo y pide un poco de comida, pero nadie se la da. Antes bien, le piden que se vaya. Sin embargo, solo una anciana que vivía con su hija y su corderito le invita a pasar a su casa y le da de comer. El anciano, agradeciendo la gentileza, le dice a la anciana que tome a su hija y a su corderito y salgan del pueblo sin mirar atrás, aunque escuchen ruidos, porque el pueblo entero recibirá su castigo. La anciana, su hija y su corderito emprenden camino, y a la salida del pueblo comienzan a escuchar ruidos de dolor y gritos de angustia. La anciana no resiste el tormento, y al volver su cabeza ve que el pueblo desaparece en medio de una laguna. Ella quedó convertida en una roca, que se mantiene hasta el día de hoy en ese lugar.

³² Comunicación personal dada en el mes de noviembre del año 2020. Se trata de una narración sobre la laguna de Pacucha, Andahuaylas. El mito dice que la laguna esconde a un pueblo egoísta y sus pobladores «individualistas» que no supieron siguiera dar de comer a un anciano.

La imagen de un mundo andino «fraterno y armónico» es una verdad a medias. La interculturalidad (Tubino, 2015) está presente en todas las rendijas de la sociedad y es contradictoria a todas luces. Al decir de Todorov, «las culturas no son sistemas, en el sentido estricto, sino un conglomerado de fragmentos de origen diverso» (1993, p. 110) que están en transformación constante. En estos tiempos, la apuesta por la perspectiva individualista se ha ido afinando bajo el manto del capitalismo neoliberal; y el rostro de la globalización solo muestra la contradictoria realidad que señala Francisco:

> Esta cultura unifica al mundo, pero divide a las personas y a las naciones, porque «la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos». El avance de este globalismo favorece normalmente la identidad de los más fuertes que se protegen a sí mismos, pero procura licuar las identidades de las regiones más débiles y pobres, haciéndolas más vulnerables y dependientes (2020, párr. 12).

El uywanakuy (cuidado mutuo) está dañado por el individualismo tóxico, el comercio sin responsabilidad ciudadana, la destrucción del medio ambiente por la presencia de una minería sin escrúpulos, el abandono de los más débiles en el seno de la familia, el desprecio y el asesinato de mujeres, las ventajas de formas de autoritarismo en todos los niveles, etcétera. No hay duda de que la globalización ha impactado en la vida de los jóvenes. Francisco menciona que:

> [...] se advierte la penetración cultural de una especie de «deconstruccionismo», donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero. Deja en pie únicamente la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos (párr. 13).

Aquí es donde las voces de los jóvenes andinos³³ «modernos», globalizados, dicen cómo se vive en concreto la práctica del «individualismo». Jhoan cuenta:

> [...] la globalización ha modificado mi estilo de vida, por ejemplo: en la alimentación, la ropa, el consumo, la forma de entretenerme, etcétera. También muchas de mis actividades se diferencian de las actividades que tenían mis papás y abuelos. De otras maneras, se puede decir que soy más modernizado en algunos aspectos y en otros no.

El estilo de vida de los jóvenes a menudo es trastocado desde muy temprana edad:

[...] recién estamos empezando a desarrollar nuestra personalidad, porque muchos de nosotros tratamos de alcanzar ideales, el mundo que

³³ Para esta parte se han tomado los testimonios de Jhoan Janampa, Flor Pérez, Daniel Loayza, Edith Loa, Ruth Franco, Melissa Huarcaya, Marlene Cali, Mayumi Ccarhuas, Edward Pardo, Betzabeth Sánchez, Karina Huamán, Sarahí Medina, Marianela Córdova, Miguel Huashuayo, Lisseth Villegas, estudiantes de Educación de la Universidad Nacional José María Arguedas (Andahuaylas) durante el segundo semestre del año 2020.

siempre estará cambiando, evolucionando, y el que trate de detenerlo, simplemente no se va a poder (Flor).

El cambio de estilo de vida en Andahuaylas, por ejemplo, donde la vida rural sigue siendo un espacio predominante, abruma el imaginario de los jóvenes que apenas empiezan a morar el horizonte, y estas demandas los dejan en un limbo entre las apariencias y la necesidad de responder a los pedidos de la sociedad moderna, al punto de incluso «querer cambiar hasta mi estilo de vida y tipo de vestimenta; y querer ir a gimnasios para poder tener más forma en mi cuerpo» (Daniel). El sistema seduce y los convierte en clientes (protegidos) sin que lo hayan solicitado. Pues, dice Bauman, «la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un "populacho" que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir» (2013, p. 21). El «trastorno» de ser joven pasa, por ejemplo, en experiencia de Daniel, por:

> [...] guerer ser el más fuerte de todos de mi colegio, [va gue] sufría mucho con el trastorno que no contaba con suficiente dinero, y que no podía llegar a tener lo que los demás podían tener y a veces me sentía inferior a todos los adolescentes mayores de mi alrededor.

En efecto, en la formación de la identidad juvenil se han generado posturas y conductas encontradas. Una joven, por ejemplo, decía:

> [...] quería ganar la aprobación de los demás, por eso iba a tomarme fotos constantemente y llegar a ser popular como los demás adolescentes mayores que estaban en mi alrededor. Querer comer la misma calidad de comida que ellos comían, para presumir que yo también era como ellos. Pero no siempre podía tener las mismas cosas que ellos (peinado de cabello, pintado del cabello, aretes, collares, pulseras, y ropas) (Ruth).

Los modelos que provienen del mercado hacen que las y los jóvenes tengan que someterse irreflexivamente a la moda, generando, por ejemplo, en lugares como Andahuaylas, desórdenes alimenticios muy extendidos en otras partes del globo:

> [...] muchas jovencitas entran en dietas extremas, porque los medios de comunicación nos hacen ver que todas debemos estar delgadas, luciendo prendas de marca reconocida; de este modo creando desórdenes alimenticios (Edith).

La globalización empuja a los jóvenes a dejar dolorosamente sus prácticas tradicionales, y tratar de copiar diferentes costumbres, en realidad, para evitar formas de discriminación. Eso dice Melissa, quien comenta:

> La globalización afecta a mi vida cultural; hoy en día las personas de mi localidad ya no ponen en práctica sus costumbres y tradiciones, por copiar diferentes formas de vida de otros lugares, ya sea su forma de vestir, hablar, etc. [...] por las discriminaciones que recibían por hablar el idioma quechua.

En la percepción de la gente joven, la globalización impone, como en el caso de: «las jóvenes y señoritas [que] nos ponemos pantalones de moda y hasta olvidamos de cargar manta o llevar manta para cargar el bebé o para cargar la leña» (Marlene). En este «olvido» se refleja lo que Bauman advierte: «La moda es uno de los principales volantes del "progreso" (es decir, del cambio que menosprecia y denigra, o en otras palabras devalúa, todo lo que deja atrás para reemplazarlo por algo nuevo)» (2013, p. 26).

La noción del tiempo también ha cambiado y trastocado las costumbres. Los jóvenes deben vivir a «mil por hora», lo que los obliga o los hace rechazar ciertas actividades, como «cocinar y menos consumir nuestros productos locales, optamos por la comida rápida» (Edith). Además, el tiempo atraviesa los acontecimientos de la vida cotidiana y reclama un tipo de atención o prisa, lo que provoca que «andemos todos muy desconcentrados. No prestamos atención, se perdió las charlas a la hora del almuerzo. Ahora cuando estamos en el almuerzo se está con el celular o el televisor» (Mayumi). No sin razón, Francisco reitera:

> A veces la velocidad del mundo moderno, lo frenético nos impide escuchar bien lo que dice otra persona. Y cuando está a la mitad de su diálogo, ya lo interrumpimos y le gueremos contestar cuando todavía no terminó de decir (2020, párr. 48).

La presencia de la tecnología obnubila y fascina a sus usuarios, pero también es considerada como muy útil. Los medios de comunicación generan modelos de vida que los jóvenes no logran seguir con la misma velocidad con la que se promueven esos modelos, creando sentimientos encontrados.

> La tecnología ha transformado nuestros tiempos y el espacio en nuestras vidas. El joven que no sabe tecnología es un ignorante, no podrá desenvolverse con plenitud, deberá contar con herramientas como un celular, laptop e internet para poder cumplir con sus labores (Edith).

La tecnología afecta la comunicación de las personas y genera dudas en el rol de estudiante de los jóvenes: «Ahora que estamos en tiempos difíciles de esta pandemia. Si no habría los avances de la tecnología, cómo haríamos nuestras clases» (Edward).

La observación de Francisco coincide y amplía las implicancias de la comunicación actual.

> En la comunicación digital se quiere mostrar todo y cada individuo se convierte en objeto de miradas que hurgan, desnudan y divulgan, frecuentemente de manera anónima. El respeto al otro se hace pedazos y, de esa manera, al mismo tiempo que lo desplazo, lo ignoro y lo mantengo lejos, sin pudor alguno puedo invadir su vida hasta el extremo (2020, párr. 42).

La tecnología invade todas las instancias del ser humano desde temprana edad, cosa que también preocupa a los jóvenes estudiantes. En palabras de una de ellas:

> [...] veo que el desarrollo infantil se ve afectado con la tecnología, porque en mi niñez vo pedía juguetes o salía a jugar: ahora veo a niños de seis o siete años con celular y sus madres solo dicen «es para que no hagan desorden o para que estén quietos». [...] Creo que la tecnología es una gran herramienta, pero que no está todavía apta para el uso de adolescentes y niños. Tener tanta información no es bueno; además, se exponen a riesgos (Mayumi).

De otro lado, el capitalismo y la globalización consideran que los seres humanos son utilizables, es decir que las personas son dispuestas como elementos que pueden ser usables. Francisco señala que «partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites» (2020, párr. 18). En el fondo, el objetivo de esta sociedad de mercado es buscar a individuos competentes para fines mercantiles bajo criterios pragmáticos de utilidad. Las personas deben «ser útiles» o no «son». Al respecto, una estudiante dice:

> En lo personal, a mí me afectó demasiado en lo económico [la crisis generada por la pandemia del COVID-19], el hecho de que suceda esto es que muchas personas e incluyéndome nos quedamos sin trabajo y sin sustento económico; entonces creo que la globalización tiene ventajas y desventajas (Marianela).

Bajo palabras de Bauman, la observación de esta joven implicaría que: «los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva» (1999, p. 9) hasta que, como dice Lipovetsky, «la primacía de la relación hombre/ cosa sobre la relación hombre/hombre característica de la ideología económica moderna se ha adueñado de los signos de la vida cotidiana» (1998, p. 53).

La colonización de las mentalidades se repite una y otra vez. El individualismo es, en realidad, al decir de Francisco, «un modo eficaz de licuar la conciencia histórica, el pensamiento crítico, la lucha por la justicia» (2020, párr. 14). En esta dirección, los jóvenes, a su modo, ven que la tradición histórica se ha puesto en suspenso. La globalización ha quitado la conciencia que muchos jóvenes tienen sobre la importancia, por ejemplo, del medio ambiente o la pachamama, siendo ellos testigos de acciones en nombre del consumismo que los afecta directamente:

- [...] la industria provoca migraciones a muchos países y regiones; afectan a nuestra agua, el aire, la tierra, los alimentos que consumimos (Yaneth).
- [...] a mí me afecta mucho el mundo en que estamos viviendo, porque no nos deja pensar y razonar. Es que hay mucha facilidad en nuestro alcance y casi todas las personas nos hemos acostumbrado a esto (Betzabeth).

Y Francisco advierte sobre estas modalidades individualizantes que en la actualidad:

[...]crean nuevas barreras para la autopreservación, de manera que deja de existir el mundo y únicamente existe «mi» mundo, hasta el punto de que muchos dejan de ser considerados seres humanos con una dignidad inalienable y pasan a ser sólo «ellos» (2020, párr. 27).

Las circunstancias han obligado a las personas a encerrarse físicamente, pero también a aislarse mental y culturalmente. Estos nuevos modelos han afectado la forma en que los jóvenes reaccionan ante diferentes acontecimientos, tal es el caso de la pandemia por el COVID-19; en palabras de una estudiante:

> [...] como consecuencia de la pandemia decidimos refugiarnos en nuestros hogares en cuarentena, con muchos animalitos. También como alumna en esta época de la pandemia tuve varias dificultades, como, por ejemplo, que tenga acceso a Internet desde mi casa, que cuente con el equipo electrónico adecuado, etcétera (Karina).

La humanidad se ha puesto en peligro ahí donde desaparecen las posibilidades de vincularse con las personas a quienes se quiere. La deshumanización está en marcha.

Una de las consecuencias circunstanciales de estos tiempos es que aparezcan como espacios aislados o de «reserva» para no tener que inmiscuirse en la vida social y política de los ciudadanos. Los jóvenes son obligados a hacer cosas que no entienden o que son retratadas como el único camino de realización, pero que terminan llevándolos a un callejón educativo sin salida:

> [Nos hacen ir] donde no hay una calidad educativa ni atención oportuna en salud, donde los medios de comunicación, las organizaciones estatales y privadas nos dicen que la forma en la que vivimos no es la correcta, que debemos tener una casa, un auto, dinero para salir de viajes, una forma de vivir que no nos pertenece, que vino de otro lugar, y también nos dicen que no cumplimos con esos criterios o estándares de vida. No somos productos, somos seres humanos heterogéneos con una diversidad propia por el lugar donde nacimos, crecimos y vivimos (Edith).

Es así que se crean murallas que no permiten la circulación de formas culturales diferentes con ofertas diferentes.

Hasta aquí, algunos de los testimonios de jóvenes que viven la cultura homogeneizante, perversa y estimulante que trastoca su existencia afirmando una suerte de «autonomía dependiente» de modelos que se constituyen como iconos que no pueden modificarse fácilmente. El sentido de la individuación queda trunco y se reduce a arreglos cosméticos de la personalidad, pero que no mella el profundo individualismo y el egoísmo que se cultiva en la vida cotidiana. Los jóvenes andinos que tratan de romper el caparazón egoísta han sido cuestionados por la presencia del coronavirus, ello invita a seguir repensando quién es el prójimo.

2. Los «prójimos» en los Andes

Saber quién es el «prójimo» entre los andinos pasa por responder a preguntas existenciales sobre la naturaleza del ser humano mismo. La pregunta que el patrón hace en el cuento «El sueño del pongo» de José María Arguedas (1983), sigue vigente en estos tiempos y se mantiene en muchos lugares. Preguntar ¿runachu kanki icha imataq? (¿eres gente u otra cosa?), es poner en duda ontológicamente la existencia de la persona andina. Se trata de una pregunta lacerante que pone en cuestión la naturaleza misma del ser humano y del valor que tiene en las relaciones sociales. Pero pese a la carga de la pregunta, esta ha sido respondida —a su manera—, por ejemplo, por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, con Ñuganchik runakuna. Nosotros los humanos (1992), a través de la vida de dos personajes de una de comunidad de Cotabambas (Apurímac); o en el testimonio de Ciprián Phuturi Suni (Espinoza, 1997) que habla de un sujeto con agencia. Los pobladores andinos, sin duda, son runakuna (seres humanos). Pero, desde la perspectiva del que habla, todos los demás son los «otros»: los runakuna son capaces de establecer formas de vínculos diferenciados con otros (runakuna). Visto así, los otros —desde la perspectiva del ñugayku— son extraños (hawa runakuna), potenciales enemigos (augakuna) y extraños radicales (hukman).

Los hawa runakuna son los extranjeros, los que han nacido en otros territorios no conocidos, los que provienen incluso de otros países. El término hawa hace mención de la externalidad geográfica, cultural y emocional. En la experiencia actual, por ejemplo, los hawa runakuna son los jóvenes migrantes venezolanos que fueron aceptados de muchas maneras en el contexto local. En cambio, los augakuna son aquellas personas que son conocidas de alguna manera y están en el marco de una cultura, pero se convierten en «traidoras» y, por ello, en enemigas de la comunidad o del ayllu. El enemigo, el traidor o el contrario es auga³⁴ (González Holguín, 1989 [1608]). En estos tiempos los enemigos habitan en el mismo ámbito cultural y social sin que necesariamente sus conductas sean cuestionadas. La forma de diferencia radical del otro (que puede ser interna o externa) es conocido como hukman; vale decir, la alteridad desconocida en varios campos es incluso incomprensible y por eso realmente «extraño». Los hukman son, en último término, aquellas personas cuya idiosincrasia es diferente y poco comprensible, nada fácil de clasificar.

El runa masi, por otro lado, es el término quechua para decir «prójimo», «semejante» o «amigo»; warmi masiy es otra mujer «como yo», es decir, amiga o semejante; y qari masiy es otro varón «como yo», o amigo o semejante. El término masi asigna a alguien conocido y cuyas acciones son predecibles. Por ello, el runa masi pura es un ayllu o un pueblo o un grupo semejante, cuyos miembros y sus acciones son conocidos. El que no es masi es un extraño, un extranjero o un desconocido radical,

es el hawa runa. Esta terminología clasificatoria que los andinos hacen no les impide acoger a quien se presente desde afuera en la vida cotidiana.

La actitud del andino ante los «otros» es la de acogida y la de ofrecer lo que se tiene. Esto se conserva con fuerza en las zonas andinas, sobre todo en las rurales. La actitud del andino citadino, sin embargo, ha ido cambiando y la acogida se hace con desconfianza, por diversas experiencias desagradables, y la presencia de personas extrañas hace más difícil un vínculo. El mito de los pistacos o nakaq, extranjeros que andan sacando grasa de sus víctimas para fines comerciales, ha ido desapareciendo y ha sido reemplazado por la de ingenieros y profesores que van con sus carros a las comunidades a modificar la vida cotidiana. La presencia de gente foránea que se va estableciendo genera nuevas maneras de vincularse en la sociedad más modernizada. Se puede decir que los andinos acogen, promueven e integran a los hawa runa a pesar de las experiencias no gratas de los últimos tiempos. La universidad, sin embargo, es una de las instituciones que ha recibido a muchas personas de otros lugares y es la institución que hace dinamizar la localidad y la región. Y es en este contexto que debemos considerar que «la llegada de personas diferentes, que proceden de un contexto vital y cultural distinto, se convierte en un don» (Francisco, 2020, párr. 133).

En la tradición andina existen muchos «otros» que han marcado pavor en lugares de los Andes. Tuta puriq y yana uma son términos quechuas para señalar a los grupos subversivos y a los agentes del Estado que incursionaban en la vida de los pueblos para maltratar, torturar y asesinar alevemente (Theidon, 2004; Gavilán, 2013)³⁵. Tanto los tuta puria como los yana uma eran hawa runakuna. Eran extraños a la vida social de las comunidades. Pero también los miembros de las organizaciones no gubernamentales, los servidores públicos, entre otros, son considerados como hawa runakuna. Los «inginieros», maestras y maestros, policías, «doctores» (médicos), etcétera, aunque son considerados como colaboradores activos de la comunidad, siguen siendo «extranjeros» para sus pobladores. La clasificación de las personas como hawa runakuna dice mucho de la fracturada sociedad peruana y de sus aporías por estar vinculada a la vida globalizada.

Últimamente, las nuevas condiciones sociales y económicas también han generado conductas comprensibles que muestran realidades que hay que empezar a mirar también desde la experiencia de los jóvenes: «La migración me afecta de una forma indirecta, pues empiezan a venir más personas que, de una forma u otra, van a tratar de imponer ciertas cosas de sus culturas en mi entorno causándome cierta confusión» (Sarahí).

Ante la reacción de las personas frente a los fenómenos migratorios, causados en parte por las crisis económicas de estos últimos años, Francisco hace recordar que:

[...] cada hermana y hermano que sufre, abandonado o ignorado por mi sociedad es un forastero existencial, aunque hava nacido en el mismo país. Puede ser un ciudadano con todos los papeles, pero lo hacen sentir como un extranjero en su propia tierra (2020, párr. 97).

Sin duda, la vida social está atravesada por relaciones de desconfianza y en cierta forma estructurada en base a la teoría de la conspiración. Aunque el andino tiende a «confiar» en los extraños, su primera reacción es de desconfianza. Sin embargo, la desconfianza se amplía en diversos espacios. El Estado y las relaciones políticas están visiblemente construidas en la desconfianza, explicitada en la deficiencia de los servicios públicos. Por ejemplo, en los pasillos de la universidad pública, así como en las dependencias públicas, existe una palabra: «seguimiento». Cuando alguien hace un trámite, debe hacer el «seguimiento» de su documento, porque se puede encarpetar en alguna instancia del proceso del TUPA (Texto Único de Procedimientos Administrativos). Muchas veces, el personal administrativo mismo se entrampa en su propio procedimiento, porque no confía en su compañero de trabajo. Entonces, el «seguimiento» de un trámite documentario es una necesidad, de lo contrario «la solicitud no camina».

En una sociedad con la tendencia a modernizarse de muchas maneras, donde las relaciones sociales son complejas y muy entrabadas, hay personas perjudicadas, maltratadas y heridas en sus diversas connotaciones. Una sociedad desconfiada —al parecer— requiere solo de «semejantes» para funcionar, y suele avalar la inconducta funcional o la delincuencia de manera naturalizada. En este contexto, ¿cómo entender el «amar a Dios y al prójimo como a ti mismo»? ¿Cómo entender esta propuesta en la cultura andina actual? La propuesta del «buen samaritano» (Lc 10, 25-37)³⁶ es un texto clave en Fratelli Tutti y a través de la cual Francisco explica el sentido cultural, religioso, social, político y ético de las relaciones sociales en contextos como los que vivimos hoy. El relato bíblico incluye preguntas que van al fondo de las relaciones sociales. Un doctor de la ley pregunta «quién es mi prójimo», para cumplir con la ley judía. La respuesta de Jesús va en forma de una narración comparativa o parábola. Un hombre fue dejado en el camino herido y medio muerto por acción de unos asaltantes. Por casualidad, representantes del sistema religioso (un sacerdote y un levita) pasaban por el mismo lugar y al ver al herido no lo atienden, para no transgredir sus reglas culturales. Un «samaritano» (un «extraño») que pasaba por ese lugar, al ver al herido, se compadeció, lo atendió y se

^{36 «}Un maestro de la Ley se levantó y le preguntó a Jesús para ponerlo a prueba: "Maestro, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?". Jesús le preguntó a su vez: "Qué está escrito en la Ley?, ¿qué lees en ella?". Él le respondió: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo". Entonces Jesús le dijo: "Has respondido bien; pero ahora practícalo y vivirás". El maestro de la Ley, queriendo justificarse, le volvió a preguntar: "¿Quién es mi prójimo?". Jesús tomó la palabra y dijo: "Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones, quienes, después de despojarlo de todo y herirlo, se fueron, dejándolo por muerto. Por casualidad, un sacerdote bajaba por el mismo camino, lo vio, dio un rodeo y pasó de largo. Igual hizo un levita, que llegó al mismo lugar, dio un rodeo y pasó de largo. En cambio, un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre herido y, al verlo, se conmovió profundamente, se acercó y le vendó sus heridas, curándolas con aceite y vino. Después lo cargó sobre su propia cabalgadura, lo llevó a un albergue y se quedó cuidándolo. A la mañana siguiente le dio al dueño del albergue dos monedas de plata y le dijo: 'Cuídalo, y, si gastas de más, te lo pagaré a mi regreso'. ¿Cuál de estos tres te parece que se comportó como prójimo del hombre que cayó en manos de los ladrones?" El maestro de la Ley respondió: "El que lo trató con misericordia". Entonces Jesús le dijo: "Tienes que ir y hacer lo mismo» (Lc 10, 25-37).

lo llevó para que lo curen, sin fijarse en los gastos. Jesús, para terminar su parábola, preguntó: «¿quién se comportó como prójimo del herido?». La respuesta es obvia: el que se *compadeció* del herido.

Francisco reflexiona sobre la parábola en el contexto actual:

[...] la narración es sencilla y lineal, pero tiene toda la dinámica de esa lucha interna que se da en la elaboración de nuestra identidad, en toda existencia lanzada al camino para realizar la fraternidad humana. Puestos en el camino nos chocamos, indefectiblemente, con el hombre herido (2020, párr. 69).

El texto ofrece cuestionamientos y propuestas a todas las culturas. Aquí reflexionamos su importancia para la vida ciudadana local. Nos damos cuenta de que en la sociedad actual hay muchos «heridos» que han sido causados por otros, y los heridos tienen rostros muy concretos. Por ejemplo, los niños que son víctimas de un tipo de sistema familiar o del sistema escolar; las mujeres que son víctimas de diversas formas de violencia en la casa, en el trabajo y en la sociedad; los jóvenes universitarios que no tienen las condiciones básicas para seguir con sus clases remotas; los agricultores pobres cuyos productos no tienen el precio justo en el mercado; los ancianos, que son el segmento social vulnerable frente al COVID-19; los jóvenes que son víctimas del zarpazo aleve de los políticos y las autoridades corruptas interesadas, entre otros. Podemos ampliar la existencia de los «heridos» a las relaciones sociales donde los abusos y las ventajas egoístas generan no solo «heridos», sino muertes como señal de menosprecio de la dignidad de las personas³⁷. Por ello, Francisco subraya que «hoy, y cada vez más, hay heridos. La inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos» (2020, párr. 69). Los heridos permanentes son los pobres, wakchakuna³⁸ se diría entre los quechuas. Son las personas a quienes se les ha considerado incluso como «no-humanos».

Los «heridos», entre los andinos, que necesitan de «samaritanos» son los *llakisqa*, *mancharisqa*, *panasqa*, *kallpanchasqa*, *qarqusqa*, etcétera. ¿Quiénes son estos? Son todas las personas —según el orden de los términos quechuas— que se encuentran ahora con tristezas profundas por diversas causas; las personas que están estresadas y cansadas por exigencias de origen diverso; los golpeados y violentados por cualquier motivo; las personas que son violadas en sus derechos individuales; los excluidos de su lugar por razones no claras, etcétera. Aunque el término herido en quechua se dice *kirisqa*, este no cubre las diferentes maneras de mencionar los daños que las personas padecen por diferente origen; pues cuando la herida es

³⁷ Cuando escribía este texto aconteció la crisis política en el Perú que causó la muerte de dos jóvenes que ejercían su derecho a la protesta: Jack Bryan Pintado Sánchez e Inti Sotelo Camargo. La responsabilidad compartida la tienen el Ejecutivo y los congresistas de la República, que generaron el caos y la desestabilidad social y política, que además empeoró la urgencia sanitaria del Perú.

³⁸ El término wakcha es sinónimo de pobre: sin bienes, sin protección, sin compañía, sin esperanza.

muy «profunda» se puede hablar de *llakllasqa*, vale decir, de personas alevemente soiuzgadas y sometidas a condiciones no humanas. Entonces, no basta preguntar quién es mi prójimo, sino actuar como prójimo para con el otro que padece infinidad de violencias en sus diversas acepciones: niños, mujeres, ancianos y los pobres en general.

Pero a estos heridos hay que sumar los heridos en los Andes, los agricultores cuyos productos son «ninguneados» en sus precios. Los comuneros afectados por la actividad minera cuyos reclamos son ignorados. Los jóvenes migrantes que buscan trabajo y quieren formarse para ser profesionales y cambiar su historia. Los profesores que tienen que lidiar con el inmisericorde sistema que ordena el cumplimiento de los programas curriculares, etcétera. En suma, los «heridos» andinos son muchos, los que padecen el olvido, la marginación, el centralismo y el desprecio.

Hay maneras de objetivar a los heridos, pero estas formas solo contribuyen a construir una imagen del otro más como hawa runa distante y tan diferente e inalcanzable y no como «prójimo». Querer «objetivar» lo que es evidente y tangible hace a la persona más reacia a aceptar la condición del otro cultivando el miedo, la vergüenza y el orgullo de uno mismo, como diría Sartre en El ser y la nada (1993). La objetivación del otro no lleva a una contemplación del otro, sino a considerarlo como una «cosa traumática» (Zizek, 2010, p. 189). Sin embargo, el otro no puede ser causa de mi parálisis ni de mi huida de la historia encarnada en el individualismo hiperracionalizado, cuando, en realidad, el otro tiene el rostro «irracional y misterioso» —del que nos habla Lévinas (2011)— que no se puede cosificar ni reducir a mi racionalidad y mi utilitarismo. Por ello, Francisco, dice:

> El individualismo no nos hace más libres, más iguales, más hermanos. La mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad. [...] Pero el individualismo radical es el virus más difícil de vencer. Engaña. Nos hace creer que todo consiste en dar rienda suelta a las propias ambiciones, como si acumulando ambiciones y seguridades individuales pudiéramos construir el bien común. [...] si todo está conectado, es difícil pensar que este desastre mundial no tenga relación con nuestro modo de enfrentar la realidad, pretendiendo ser señores absolutos de la propia vida y de todo lo que existe. No quiero decir que se trata de una suerte de castigo divino (2020, párr. 105, 34).

Los millones de «heridos» son los pobres de la historia y son producto de causas reales y conocidas. Por ello, es importante preguntarnos, ¿qué es y en qué consiste la fraternidad y la amistad social que Francisco propone en su carta encíclica Fratelli Tutti? Como decíamos al inicio, su propuesta puede coincidir con la experiencia del uywanakuy andino que, por la presencia de la perspectiva individualista, comienza a disminuir su fuerza histórica.

3. Las solidaridades y la amistad social andina

Todas las sociedades tienen experiencias de solidaridad para enfrentar los diversos males que se han presentado en la historia (Baudrillard, 1993; Montalvo, 2012), como aquella violencia que se ha vivido «durante Ayacucho» (Gutiérrez, 1986, p. 223), una de las situaciones más execrables de fines del siglo pasado de la historia peruana, que no se ha borrado aún de la vida de muchas personas. La experiencia de la gente va, a pesar de todo, por recuperar sus propias sensibilidades y poner la mano en el hombro de aquel que padece el dolor que no tiene levante ni poniente. Francisco, ampliando esta realidad, advierte que

> [...] en los sectores acomodados de muchos países pobres, y a veces en quienes han logrado salir de la pobreza, se advierte la incapacidad de aceptar características y procesos propios, cayendo en un menosprecio de la propia identidad cultural como si fuera la única causa de los males (2020, párr. 51).

Se trata de una realidad que no podemos ocultar o soslayar. No es suficiente ser doliente para salir de la propia esclavitud; es necesario «recordarnos que nadie se salva solo, que únicamente es posible salvarse juntos» (2020, párr. 32). Entonces, ¿qué caminos existen para salir de las condiciones que atrapan a los seres humanos en el egoísmo que aísla y automatiza radicalmente al ser humano?

En el guechua hay maneras de señalar la importancia de la solidaridad y la amistad; para ello existen categorías que vamos a revisar brevemente: Ayni y minka, uywanakuy, y kuyanakuy. Los más conocidos en varios círculos no quechuas son el ayni y la minka (Alberti & Mayer, 1974). El ayni es el principio que explica la reciprocidad, es decir, la atención mutua entre los sujetos para sostenerse en el tiempo. La minka, por su parte, es la solicitud de servicios que se hace a otros para determinadas actividades privadas o comunales. La importancia de los dos reside en la acción voluntaria para el beneficio mutuo. Por otro lado, uywanakuy es el cuidado mutuo entre las personas que intervienen en la vida social. Finalmente, el término kuyanakuy es el amor o la amistad que confiere vínculos duraderos a las partes intervinientes —sobre este término volveremos más adelante—. Estos términos organizan la vida social y afectiva en las comunidades y hacen que sea sostenible el mundo social.

Las solidaridades son prácticas que existen en todas las sociedades, pero no se puede olvidar que los egoísmos tienen también manifestaciones en todos los grupos humanos y en las culturas. Entre los andinos las solidaridades están marcadas lingüísticamente. En el quechua existen términos que manifiestan la solidaridad entre los runakuna. Por ejemplo, yanapay, ayni, qayway, mallichiy, angusuy (ayudar, reciprocar, dar, degustar, ofrecer, respectivamente). Todos estos términos hablan del valor de la donación de algo a otro sin esperar necesariamente algo a cambio. Pero la reciprocidad depende de una ética —diríamos aquí— deontológica,

culturalmente sostenida y practicada permanentemente. De hecho, si alguien se acerca a otra persona con un regalo. la persona que lo recibe dirá: Imallavpaavá kaytaga gaywachkamuchkanki («Para qué parte de lo que hay en mí será este regalo»), aunque no haya más intención que solo invitar lo que te pertenece.

En la tradición andina hay marcas de la ayuda entre las personas y los beneficios que la solidaridad lleva consigo. Las relaciones de uno y otro son la base fundante de la sociedad o del ayllu entre los andinos. El sentido comunal es y sigue siendo una referencia sustancial para entender la cultura andina. Las rupturas tienen sentido porque se quiebran los vínculos ontológicamente reales, aquellas creencias sustancialmente justificadas por sus pobladores. Los conflictos son inherentes en la vida social y esta es la dinámica que explica muchas de las rupturas y los vínculos sólidos de las organizaciones y las solidaridades entre los runakuna. La solidaridad es como la relación entre la tierra y el agua que produce algo. Esto es lo que Ciprián Phutiru Suni dice: «Sichus mana hanaq pacha qarpa, para, pacha tierrata llakllan, pacha tierrata hunug, chayga manan kanchu ruruy. Hukmi pacha tierrapa gusam, chaymi warmi gari kanku»³⁹ (Espinoza, 1997, p. 282)⁴⁰.

Si esto es así, todo «producto» requiere de dos elementos; la díada (tierra-agua) es fuente de la unidad para que la semilla sea kawsay o producto. La existencia como kay o kawsay es fruto de la relación (al menos) entre dos. Esto es sumamente importante, ontológicamente, para considerar la solidaridad entre los andinos. El uno requiere del otro y el otro requiere del uno⁴¹. La existencia básica del ser (kay o kawsay) es una díada ampliada; vale decir, la comunidad. Este es un principio que articula las diversas manifestaciones sociales, políticas y culturales. Es aquí donde el ñugayku/ñuganchik tiene sentido. No solo se trata de un discurso, sino de una práctica, de la «común-unidad» que está muy presente entre los andinos. Sin embargo, los andinos más jóvenes viven en una encrucijada donde la «identidad» (que se pierde) se condice con el ser un joven «moderno».

> Hoy en día estamos en un mundo de cambios, ya no podemos observar a nuestros abuelos contándonos una historia o preguntarle sobre el conocimiento que tienen acerca de las plantas medicinales, preferimos buscar información por medios de comunicación o simplemente acudimos a consumir pastillas para aliviar nuestros males. Cabe recalcar que no todo es negativo, también tiene su lado positivo, porque nos facilita muchos medios para poder desarrollar nuestro conocimiento, pues, así como tiene ventajas, también presenta desventajas (Flor).

^{39 «}Si no riega el cielo, llueve, horada a la tierra, humedece a la tierra, no hay productos. Es otro el esposo de la tierra, por eso (tierra y lluvia) son mujer y marido». La traducción es mía.

⁴⁰ La versión original dice: «Sichus mana Hanaq Pacha Qarpa, Para, Pacha Tierrata llagllan, pacha tierrata hon'og chayga manan kanchu ruruy. Hoq'oymi Pacha Tierraq qosam, chaymi warmi qhari kanku» (Espinoza, 1997, p. 282).

⁴¹ No hemos escrito «necesita» uno del otro y viceversa.

¿Cómo se da el cuidado (uywanakuy) entre los andinos? Algunos ejemplos nos avudarán a explicitar lo que significa el término. En tiempo de lluvias los campos se llenan de una hierba que se llama ataqu (amaranthus quitensis) y las personas pueden recogerla de los sembríos para su consumo sin ninguna amonestación; en tiempo de cosecha se dejan papas en el campo para que otras personas que necesitan puedan recogerlas (rebuscar). Es lícito llevarse choclos de las plantas de maíz para el consumo inmediato; se deja aún subir a los árboles y comer frutas como «capulí», nísperos, entre otros. Estas prácticas están desapareciendo de a pocos, pues ahora estos excedentes, que antes podían ser recogidos de forma gratuita por gente necesitada, se suelen encontrar en el mercado por montoncitos a un precio irrisorio para paliar diversas necesidades.

De otra parte, durante la pandemia, pobladores de las zonas de Andahuaylas y Chincheros enviaron «encomiendas» de productos en camiones a sus paisanos que estaban en Lima y otros lugares. Jóvenes universitarios han mostrado su preocupación por ayudar a sus compañeros que no tienen conectividad para recibir sus clases. Grupos de personas recolectaron alimentos para ofrecer a los que no tenían para comer. Se recolectó dinero para ayudar a jóvenes que habían enfermado por el coronavirus. A esto hay que añadir lo que las mujeres hacen en las ferias comerciales para sostener su hogar: compran productos con un capital de treinta soles para luego revenderlos y cubrir lo necesario con sus ganancias. Son novedades de las antiguas solidaridades que son siempre nuevas en las experiencias de quienes siguen luchando por vivir a pesar de todo.

El cuidado (uyway) de nosotros mismos y de lo que nos rodea (uywanakuy) es un mandato de responsabilidad-para-con-el-otro, diría Lévinas (2011). Ese cuidado pasa por la defensa de la casa común donde vivimos y de las relaciones sociales que fortalecen la vida comunitaria. Pues.

> [...] cuidar el mundo que nos rodea y contiene es cuidarnos a nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un «nosotros» que habita la casa común. Ese cuidado no interesa a los poderes económicos que necesitan un rédito rápido. Frecuentemente las voces que se levantan para la defensa del medio ambiente son acalladas o ridiculizadas, disfrazando de racionalidad lo que son sólo intereses particulares (Francisco, 2020, párr. 17).

El cuidado común requiere de un ñuqanchik. Sin embargo, hay quienes prefieren no cuidar la naturaleza y la ausencia del cuidado genera estropicios e injusticias. Las personas son consideradas poco importantes y, por ejemplo, los jóvenes de las zonas rurales deben migrar a zonas urbanas: «disque a buscar mejores oportunidades y mejorar nuestra calidad de vida» (Edith). Así, los cambios no permiten la estabilidad de las personas y estas tienen que salir a buscar otros medios para poder sobrevivir.

Tomando en cuenta lo dicho, la reflexión de Francisco se centra en la pregunta: ¿cómo ser prójimos de los heridos en los procesos de hacer historia? La pregunta del doctor de la ley de la fábula del Buen Samaritano, «¿quién es mi prójimo?», no enfrenta la condición de los heridos, sino elude responsabilidades para con el herido. La diferencia de las preguntas es obvia y tiene, además, respuestas diferentes y consecuencias sociales, políticas y éticas divergentes. Ser prójimo es aproximarse al otro. Entre los quechuas se dice asuykuy o achuykuy. Este aproximarse implica que la persona tiene clara conciencia de lo que está haciendo en favor del otro. Se acerca (se aproxima) para colaborar e implicarse con el otro en diversas acciones para el beneficio de la otra persona a través del ayni o la minka. Por lo general, de madrugada las personas se «acercan» (asuykunku) a donde vive la otra persona para ofrecer sus «servicios» o sus «bienes» como señal de cordialidad, solidaridad y compromiso con el otro. Estas señales son signos del cuidado del otro, es el uyway andino. El «extranjero» es acogido y atendido y se le extiende agua y comida.

Pero el uyway requiere de alguna precisión. En la concepción andina todos los seres se encaminan hacia su perfección. A este proceso se le dice runayay. El sufijo -ya dice eso: las cosas cambian y se dirigen a su realización plena. Diversas expresiones dicen de eso: Kawsaypas runayanñan (también el sembrío está a punto), wasipas runa**va**chkanñam (la casa está en proceso de finiquitarse) y chakrapas runa**va**nñam (la chacra está en proceso de hacerse un campo para la buena producción). Todo es perfectible y va hacia su «realización» por sí mismo o por la ayuda de otro. La medida de la realización es el ser humano, el runa. La naturaleza también se hace mejor siempre y cuando se respete su proceso. En el lenguaje común, el runayay es —como diríamos hoy— hacerse permanentemente un ser humano, un ciudadano con derechos y deberes.

Ahora bien, ¿cómo se integra a los otros en la vida social? José María Arguedas había planteado una perspectiva de la integración de las culturas sin exclusión cuando decía:

> [...] gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medio más vastos para expresarse (1973, p. 296).

En esta línea, los jóvenes andinos hacen lo necesario para integrarse a un mundo cambiante.

> No termino de acostumbrarme, pero tengo que hacerlo. El tiempo no se va parar solo por mí, lo único que me queda es la adaptación. Pero claro, nunca olvidando algunas costumbres, tradiciones o incluso las recetas de la abuela. Tengo que tener presente que el mundo está en constante cambio, pero que tenemos una historia atrás de nosotros, que no puede ser olvidada o ignorada. También depende de mí y de todos cómo llevar el mundo a tal cambio y de qué manera. Mis ideas cambian y mis pensamientos también (Jhoan).

El sentido de la adaptación a los cambios ha estado, al parecer, siempre entre los andinos. Se escucha decir, por ejemplo, llamkana kaptinga llamkapakuna, mikuna kaptinga mikupakuna, tusuna kaptinga tusipakuna (si hay que trabajar, allí estoy para contribuir, si hay para comer, yo estoy para ayudar a comer, si hay que bailar también puedo hacerlo). La integración social requiere de las capacidades de sus miembros; de hecho, hay comunidades donde el trabajo —si bien es para fines familiares— se hace en acción colectiva y participativa. Esta visión de las relaciones entre personas no está lejos de lo que dice Francisco:

> La solidaridad se expresa concretamente en el servicio, que puede asumir formas muy diversas de hacerse cargo de los demás. El servicio es «en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo». [...] «El servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su projimidad y hasta en algunos casos la "padece" y busca la promoción del hermano» (2020, párr. 115).

Las maneras de «hacer prójimo» están diversificadas según las culturas. Las expresiones de fraternidad pasan necesariamente por «las ofrendas recíprocas», por el kuyanakuy, diríamos en los Andes. Estas acciones serían la base de la interculturalidad. Lo diferente no es un peligro, sino una «bendición» para que la sociedad se reordene permanentemente en bien de todos. Pero,

> [...] solo es posible acoger al diferente y percibir su aporte original si estoy afianzado en mi pueblo con su cultura. Cada uno ama y cuida con especial responsabilidad su tierra y se preocupa por su país, así como cada uno debe amar y cuidar su casa para que no se venga abajo, porque no lo harán los vecinos (Francisco, 2020, párr. 143).

Por lo tanto, solo queda respetar las diferencias y el derecho a ser lo que cada cual quiere ser, vinculado a los otros que están ahí muchas veces sin comprender lo que se es.

> [...] nadie puede guedar excluido, no importa dónde haya nacido, y menos a causa de los privilegios que otros poseen porque nacieron en lugares con mayores posibilidades. [...] Así como es inaceptable que alguien tenga menos derechos por ser mujer, es igualmente inaceptable que el lugar de nacimiento o de residencia ya de por sí determine menores posibilidades de vida digna y de desarrollo (2020, párr. 121).

Por ello, el uywanakuy solo se puede expresar en el kuyanakuy. Vale decir que uywanakuy implica amarse-amar-ser amado, es decir kuyanakuy. Entre los andinos, el kuyanakuy es la manera de establecer vínculos permanentes y sostenibles. El verbo kuyay es la acción de implicarse con otro «conocido» o «asemejado». Los

andinos, hemos dicho, no excluyen a los hawa runakuna (extranjeros), los incluyen a pesar que estos pueden traicionarlos. De esto hay mucho que decir. La razón está en el amor; porque el amor es el que construye la semejanza sin romper el misterio de la alteridad, como lo hizo el samaritano con el herido. El «no-conocido» es descubierto a través de los vínculos como semejante, como «mi igual», y pasa de las distancias a la cercanía. Acercarse al no-conocido es hacerlo conocido. Esta es la palabra que traduce el término rigsisga, de quien se dice que es el aproximado y el recibido en la familia y que forma parte de un ayllu.

La acción del kuyay andino es el proceso de generar proximidades entre los noconocidos hasta hacerse conocidos (riasisgakuna). El kuyay, entonces, sería la expresión más evidente de las maneras de quebrar el mundo no-conocido en un mundo más-conocido. En adelante, solo queda el uywanakuy como el gesto de atención permanente entre las partes que van formando los vínculos y los establecimientos. Ser prójimo en los Andes es atender al no-conocido, recibirlo, acogerlo y hacerlo familia (aylluchay). De hecho, los Andes han recibido históricamente a los migrantes y los han incorporado en su ayllu, en su marka; y lo siguen haciendo hoy para seguir con la práctica del acoger (chaskiy) y del cuidar (uyway) a todos los que deciden vivir en sus tierras.

El amor es universal y universalizante; Francisco —por ello— invita a recuperar lo que él llama el «amor político»:

> [...] reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exige la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles. [...] un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en «el campo de la más amplia caridad, la caridad política» (2020, párr.180).

Esto supone la superación de la mentalidad individualista y egoísta y que cada cual sea plenamente una persona perteneciente a un pueblo. Además, implica que los seres humanos no son «útiles» o «usables». En el quechua no existe el verbo «usar», lo que significa que las personas no son utilizables, sino cada cual busca voluntariamente participar en las acciones de trabajo a través del ayni o la minka y potenciar el uywanakuy que hace fuerte a las personas en las condiciones más difíciles. Se trata de ampliar el amor de manera voluntaria y no por mera «obligación».

Por ello, según Francisco, lo que se necesita entre nosotros es el amor «elícito» y el «imperado». Es decir, se requiere del amor voluntario:

> [...] que son los actos que proceden directamente de la virtud de la caridad, dirigidos a personas y a pueblos. Hay además un amor «imperado»: aquellos actos de la caridad que impulsan a crear instituciones más sanas, regulaciones más justas, estructuras más solidarias (2020, párr. 186).

Aquí el amor o caridad es contribuir a organizar y estructurar la sociedad de modo que nadie tenga que padecer la miseria. El amor es ayudar a pasar el río, pero también hacer un puente, eso es amor político, que debería empezar por los que menos posibilidades tienen de ser libres. Aquí, «[...] la educación está al servicio de ese camino para que cada ser humano pueda ser artífice de su destino. Aquí muestra su valor el principio de subsidiariedad, inseparable del principio de solidaridad» (2020, párr. 186).

Este amor debería integrar y reunir. Pues la caridad política es sinónimo de apertura y aquel que es consciente «sabe escuchar el punto de vista del otro facilitando que todos tengan un espacio. Con renuncias y paciencia un gobernante puede ayudar a crear ese hermoso poliedro donde todos encuentran un lugar» (2020, párr. 190).

Ser prójimo es, como dice Arguedas en el cuento «Agua», realizar un gesto muy simple y efectivo: «Y corrí después, cuesta abajo, a entroparme con los comuneros propietarios de Utek'pampa» (1983, p. 76). El verbo correr equivale a un acto consciente de acercarse (asuykuy) generando un vínculo multidimensional como el de «entroparse» (aylluchakuy) con los comuneros. El término «entroparse» es equivalente a hacerse parte de la tropa, representada por la comunidad; dicho de otro modo: hacerse ayllu. Ser prójimo, entonces, es un gesto de construcción de pertenencia y de participación dentro de una comunidad. Dejar el extremo abusador v violento para realizar el acto de la responsabilidad-para-con-el-otro en un espacio social histórico concreto, esto es kuyay. Este kuyay es la actitud de ternura que toda persona manifiesta. Es la conducta humana que es considerada como el campo de la debilidad o la fragilidad, pero es lo que construye lo humano y la humanidad (Cussiánovich, 2010). Pues:

> El amor al prójimo es realista y no desperdicia nada que sea necesario para una transformación de la historia que beneficie a los últimos. De otro modo, a veces se tienen ideologías de izquierda o pensamientos sociales, junto con hábitos individualistas y procedimientos ineficaces que sólo llegan a unos pocos. Mientras tanto, la multitud de los abandonados queda a merced de la posible buena voluntad de algunos (Francisco, 2020, párr. 165).

El desarrollo de la amistad social requiere de señales concretas y muy visibles. «Hacen falta gestos físicos, expresiones del rostro, silencios, lenguaje corporal, y hasta el perfume, el temblor de las manos, el rubor, la transpiración, porque todo eso habla y forma parte de la comunicación humana» (2020, párr. 43), recuerda Francisco. En esto consiste el kuyay andino. La comunicación pasa por la interacción vis a vis. La relación diádica garantiza el vínculo entre las personas de la comunidad; el kuyanakuy hace de cada uno de los sujetos fuente y actor de la ternura; cuidar la fragilidad fortalece a las partes. Los cambios en la sociedad no disminuyen la posibilidad de seguir amándose mutuamente. Allí, el amor puede empujar a

deconstruir la injusticia y construir las relaciones que transformen al ser humano. Francisco señala que:

> [...] necesitamos desarrollar esta consciencia de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie. La pobreza, la decadencia, los sufrimientos de un lugar de la tierra son un silencioso caldo de cultivo de problemas que finalmente afectarán a todo el planeta (2020, párr. 137).

Y los jóvenes de estos tiempos han tomado conciencia de que no solo hay que indignarse, sino estar comprometidos con la conversión de la conducta en la sociedad, que además depende de cada uno.

> [...] solo queda seguir avanzando y adaptarse a los nuevos cambios; porque es la única manera de desarrollarme personalmente e impulsar a mi familia a seguir adelante, para poder mejorar la calidad de vida sin perder la esencia de nuestro origen. La globalización debemos aprovecharlo para el bien común de nuestra localidad, región y país (Lisseth).

A modo de conclusión

Llegado a este punto, podemos decir que la carta encíclica Fratelli Tutti ofrece a las personas de buena voluntad recordar que las subjetividades son también muy objetivas y que forman parte de la historia de las personas y las comunidades de todas las culturas. Las maneras de hacer del kuyay (ternura o amor) son un fin y un medio que trascienden en el tiempo y en el espacio cada vez que cada ser humano genera un campo de los vínculos que garantiza el uywanakuy. Para esto se requiere de la acción de aproximación (asuykuy) al otro en tanto se le reconoce como interlocutor de un diálogo o rimanakuy. En la cultura andina, el rimanakuy comienza por el rimaykukuy, que significa hablar con otro sobre un punto determinado para el cambio de las relaciones sociales en la comunidad. Ejemplo, el padre del novio hace el rimaykukuy con el padre de la novia. Este nivel de diálogo puede prosperar, pero también existe la posibilidad de que no; lo importante es que hay una iniciativa por resolver un asunto mediante el lenguaje. Pasa igual cuando hay que arreglar cuestiones relacionadas a temas colectivos, como el uso de las tierras o el agua.

Fratelli Tutti invita a no confundir el diálogo con un febril intercambio de opiniones en las redes sociales, que muchas veces son «solo monólogos que proceden paralelos, quizás imponiéndose a la atención de los demás por sus tonos altos o agresivos» (Francisco, 2020, párr. 200). Pues en muchos casos en lugar de diálogo lo que persiste son las negociaciones para arañar beneficios subalternos profundamente egoístas. El diálogo incluye el intercambio de conocimientos, pues «no se debe soslayar el riesgo de que un avance científico sea considerado el único abordaje posible para comprender algún aspecto de la vida, de la sociedad y del mundo» (párr. 204); antes bien, es urgente reconocer que existen otras formas de conocimiento para resolver los problemas de la vida social. Pero también se debe hacer notar que:

> [...] la falta de diálogo implica que ninguno, en los distintos sectores, está preocupado por el bien común, sino por la adquisición de los beneficios que otorga el poder, o en el mejor de los casos, por imponer su forma de pensar (párr. 202).

El diálogo implica la voluntad de las partes. Entonces, ¿cómo desarrollar la cultura del encuentro, del rimanakuy? Según Francisco:

> [...] es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que «el todo es superior a la parte». El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones (párr. 215).

Por ello, entre los andinos hay varias formas del encuentro: tupay, tinkuy y tinkiy. La primera desarrolla el encuentro fugaz y sin sustento social. La segunda favorece el encuentro ritual y conflictual de las partes y forma el ñuganchik pasajero y la primacía del ñugayku, muchas veces agresivo y excluyente, favorecido por la competencia liberal dentro de una cultura diferente. En cambio, la tercera propicia el encuentro sosegado, sopesado y duradero de las partes mediante el acuerdo social y culturalmente legitimado, como, por ejemplo, la relación de una pareja.

El diálogo debe hacer lo posible para conocernos mejor y construir un mundo basado en el entendimiento de las partes. Hay que:

> [...] acercarse, expresarse, escucharse, mirarse, conocerse, tratar de comprenderse, buscar puntos de contacto, todo eso se resume en el verbo «dialogar». Para encontrarnos y ayudarnos mutuamente necesitamos dialogar. [...] El diálogo persistente y corajudo no es noticia como los desencuentros y los conflictos, pero ayuda discretamente al mundo a vivir mejor, mucho más de lo que podamos darnos cuenta (párr. 198).

En esta perspectiva, el tinkiy andino es lo más cercano a lo que Francisco quiere decir cuando propicia que el término cultura sea entendido como aquello que «incluye las ganas, el entusiasmo y finalmente una forma de vivir [...] [y] buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos» (párr. 216).

El tinkiy andino es presentado por Francisco como amistad social que «no implica solamente el acercamiento entre grupos sociales distanciados», sino vivir y construir la paz» (párr. 233); pues, «quienes pretenden pacificar a una sociedad no deben olvidar que la inequidad y la falta de un desarrollo humano integral no permiten generar paz» (párr. 235). En efecto, la perspectiva andina, sustentada en su práctica y su lengua, habla de «hawka kay» y para ello se requiere, por ejemplo, del «allin kawsay». Esto es, la paz en justicia (hawka kay) implica, entre otras cosas, que las personas deben tener lo necesario para vivir, «allin kawsaykuna». En efecto, vivir en paz implica no mirar a otro lado y favorecer la impunidad, pues «la justicia solo se busca adecuadamente por amor a la justicia misma, por respeto a las víctimas, para prevenir nuevos crímenes y en orden a preservar el bien común, no como una supuesta descarga de la propia ira» (párr. 252).

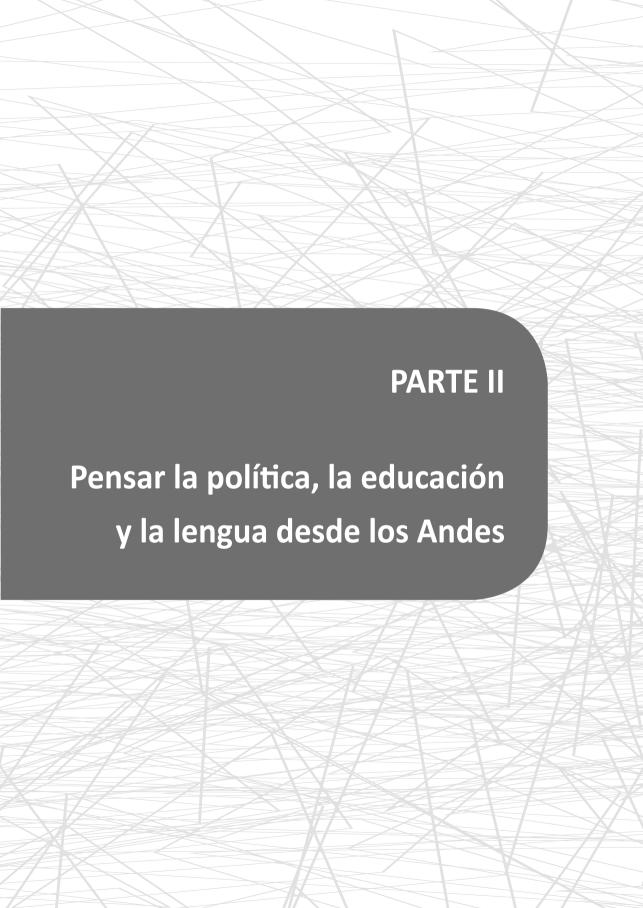
Hasta aquí la perspectiva del Fratelli Tutti como una invitación a seguir cultivando el uywanakuy, vale decir, ocuparse del otro, aproximarse con el discurso y la práctica para que la acción sea eficaz y hagamos del kuyanakuy, de la ternura, la forma más simple de vivir la vida con todos. «Existe la gratuidad. Es la capacidad de hacer algunas cosas porque sí, porque son buenas en sí mismas, sin esperar ningún resultado exitoso, sin esperar inmediatamente algo a cambio» (párr. 139). Entonces, el mundo necesita de alguien que se aproxime al otro, de alguien que se acerque con una palmada por la espalda, como decía César Vallejo en «Los heraldos negros». El mundo no tiene prójimos, necesita de prójimos que vayan al encuentro de los heridos de la historia:

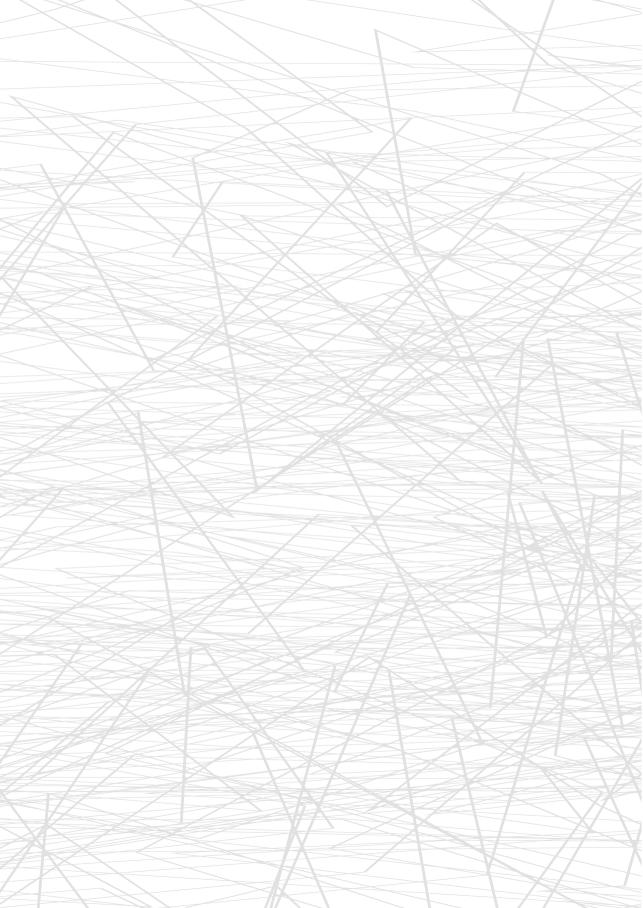
> Y el hombre... Pobre... jpobre! Vuelve los ojos, como/cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;/ vuelve los ojos locos, y todo lo vivido/ se empoza, como charco de culpa, en la mirada.

> > Noviembre, 2020

Referencias

- Alberti, G. & Mayer, E. (Comp.) (1974). Reciprocidad e intercambio en los andes. Lima: IEP.
- Arguedas, J.M. (1973). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J.M. (1983). Obras completas. Tomo I. Lima: Horizonte.
- Arguedas, J.M. (1983a). Obras completas. Tomo IV. Lima: Horizonte.
- Bauman, Z. (1999). La globalización. Consecuencias humanas. México: FCE.
- Bauman, Z. (2013). La cultura en el mundo de la modernidad líquida. México: FCE.
- Blouin, C. (Coord.) (2018). La situación de la población adulta mayor en el Perú: Camino a una nueva política. Lima: IDEHPUCP-Fundación Konrad Adenauer.
- Castillo, D. (2010). Uywa atuqcha y otros cuentos andinos. Lima: Temática Editores Generales.
- Cussiánovich, A. (2010). Aprender la condición humana. Ensayo sobre pedagogía de la ternura. Lima: IFEJANT.
- De la Cadena, M. (julio de 1994). Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte. *Revista Andina*, 12(1), pp. 79-122.
- Délétroz, A. (1993). Huk kutis kaq kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya-Puno). Cusco: IPA.
- Escalante, C. & Valderrama, R. (1992). Ñuqanchik runakuna. Nosotros los humanos. Cusco: CBC.
- Espinoza, D (1993). Testimonio Ciprián Phuturi Suni. Tanteo puntun chakuna valen. «Las cosas valen cuando está en su punto de equilibrio...». Lima: Chirapaq.
- Francisco (2020). Carta encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social. La Santa Sede.
- Gavilán, L. (2013). Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia. Lima: IEP.
- González Holguín, D. (1989). Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lévinas, E. (2011). De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme.
- Lipovetsky, G. (1998). El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Barcelona: Anagrama.
- Sartre, J.P. (1993). El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica. Buenos Aires: Losada.
- Theidon, K. (2004). Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú. Lima: IEP.
- Todorov, T. (1993). Las morales de la historia. Barcelona: Paidós.
- Tubino, F. (2015). La interculturalidad en cuestión. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Zizej, S., Santner, E.L. & Reinhard, K. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política.*Buenos Aires: Amorrortu Editores.





Usuchinakuy

Anotaciones sobre la discriminación en los Andes

En mi comunidad la verdad es que hay mucha discriminación a pesar que es un pueblo no muy grande. Dante

Existe discriminación, cambiemos y creceremos como persona y como país. Rosalinda

Hay mitos y mitos. Uno de ellos cuenta que en los Andes no hay discriminación y que la gente vive en complementariedad y armonía, y que la relación con la naturaleza es «ecocéntrica», opuesta, por tanto, a la mentalidad antropocéntrica «occidental». Sin duda, son mitos que no solo circulan localmente, sino que han llegado lejos, y por ello requieren ser interpretados adecuadamente. Pero además deben ser deconstruidos para poder entender el sentido y el significado de estas afirmaciones.

Hace algunos años, en Huamanga⁴², con un grupo de estudiantes universitarios emprendimos el trabajo de explorar si existía o no discriminación entre los andinos; y si existía, cómo se podría decir en quechua. Después de largos debates llegamos a la conclusión de que el mejor término era usuchiy. La palabra, que se emplea en relación al cuidado del agua y de la semilla, resultó ser el mejor modo de sintetizar lo que se quería decir, definiéndose de la siguiente manera:

> Usuchiyga mayqin runatapas taksayachispa llaqta kayninmanta wischuymi, kikin runapa ukunta utaq sungunta ñakarichispa. / Discriminar es aquella acción que excluye a una persona del derecho al bien público, considerándola inferior y menospreciándola, y generándole sentimientos de inferioridad (Calle et al., 2011, p. 33).

⁴² El proyecto Hatun Ñan promovió el trabajo participativo de jóvenes de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Cuyo producto se puede ver en la publicación de Calle et al. (2011).

El término usuchiy, en el lenguaje coloquial quechua, señala la acción de desperdiciar o despreciar algo: vale decir, abandonar o dejar de lado algo no solo considerándolo poco útil y necesario, sino desvalorando y no reconociendo su importancia. La discriminación es un fenómeno social universal que afecta a la persona en sus diversas dimensiones, opacándola v disminuvendo su libertad fundamental v su capacidad de desarrollarse. A través de la discriminación, el ser humano es relegado, «ninguneado» (Arguedas, 1973) o reducido incluso a nuda vida (Agamben, 2003) en diversas circunstancias, sin que medie ningún motivo más que el hecho de suceder o ser, como el amanecer y el atardecer. Sin embargo, la discriminación ha sido naturalizada y se vive como «costumbre», porque pocos la cuestionan y no se rechazan las exclusiones en diversos campos de la vida social. Las personas pierden entonces la capacidad de indignarse y reaccionar, por lo que la conducta aleve se hunde en la indiferencia y el orgullo. ¿Cómo se vive, entonces, la discriminación entre los jóvenes andinos modernos?

Durante algunas sesiones con jóvenes de Andahuaylas, se les propuso una pregunta que avudara a recoger información sobre la discriminación en sus respectivas comunidades. La mayoría de jóvenes, por la pandemia, regresó a sus comunidades de origen, donde quedaron confinados y con pocas posibilidades de comunicarse presencialmente con sus compañeros y otros familiares. La comunicación por medios virtuales es muy limitada en estas zonas. En este contexto, se les pidió a los jóvenes preguntar a las personas con las que viven o las que están en su entorno, y a partir de ello elaborar sus apreciaciones⁴³.

Los jóvenes⁴⁴ viven en diversos distritos de las provincias de Andahuaylas y Chincheros; todos estudian en la Universidad Nacional José María Arguedas. Las comunidades, en su gran mayoría, se encuentran ubicadas en zonas alejadas de la ciudad de Andahuaylas, a la cual asistían cuando había clases presenciales. Sin embargo, las circunstancias vividas durante el año 2020 obligaron a aquellos jóvenes a comunicarse a través de la escritura, registrando lo observado o preguntado a otras personas en la comunidad donde se encontraban. Así, en este artículo se busca: 1) reconocer la «antigua» existencia de la discriminación como parte de las costumbres, 2) proponer una definición sobre la discriminación a partir de lo que las v los jóvenes han ido proponiendo desde sus observaciones. 3) recoger las diversas formas de discriminación percibidas, escuchadas o experimentadas en su vida. Finalmente, extraer algunas conclusiones que pueden ser útiles para una educación intercultural.

⁴³ Los testimonios citados en este artículo cuentan con el consentimiento de cada uno de los jóvenes que participaron.

⁴⁴ Las y los jóvenes pertenecen al primer ciclo de la Escuela Profesional de Educación Primaria Intercultural y son Marlene Cali, Ruth Franco, Edward Pardo, Jhoan Janampa, Rosalinda Oscco, Sarahí Medina, Lisseth Cárdenas, Mayumi Ccarhuas, Nahir Méndez, Daniel Loayza, Melissa Huarcaya, Flor D. Pérez, Marianela Córdova, Lizeth Villegas, Liz A. Carrasco, Pamela Mallma, Nilda Oscco, Edith Loa, Evelyn Cabezas, Dante Tinco, Emmanuel Olivares, Betzabeth Sánchez, Yudi Crisoles, Jaquelin Quispe, Flor N. Carrión, Yaneth Barboza, Lesly Quispe, Rosa Altamirano, Brignir Yanahuamán, Luz Carrión, Katiuska Moscoso, Mirian Gutiérrez, Jesús Pacheco.

1. La discriminación como costumbre

Las y los jóvenes afirman, en general, que la discriminación existe desde «hace tiempo» en sus comunidades, pero muchos «no se daban cuenta», aunque esta se manifestaba en sus vidas de manera muy concreta. Marlene, por ejemplo, al preguntar a su abuelo si en sus tiempos había discriminación o no, obtuvo la siguiente respuesta:

> [...] anteriormente existía poca discriminación, y para cerciorarse [la persona juzgante], se miraba al vecino si tenían animales o no: Wak runaga mana yacayua, mana ima animalniyua, aala chanka [Esa persona no tiene vaca, no tiene ningún animal, es muy pobre], o miraba a otros y decía: Imapag valen wag runa mana imayug; usuchisunkiman wagachisunkiman, nispa gawanakurgaku [Para qué vale esa persona que no tiene nada; te puede discriminar, te puede hacer llorar, así se miraban].

Esto significa que las personas que no tenían animales eran consideradas pobres y esto era causa de discriminación e incluso se recomendaba no casarse con los hijos de quienes no tenían recursos suficientes.

La discriminación, hoy, es en parte producto de la conciencia de las desigualdades y la exclusión que los jóvenes viven en su propia experiencia personal. La discriminación es descrita como una acción que se vale de mecanismos para excluir por parte del discriminador. Asimismo, la conciencia de ser segregado proviene de algún daño percibido por la subjetividad de los individuos cuando se sienten inferiores y son marginados por alguna razón. Un joven, en realidad, siente la discriminación cuando se «racializa» algún aspecto de su identidad o un conjunto de sus rasgos son configurados para impedir el acceso a algo o bien para ser excluido de un grupo o institución. En esta dirección. Wieviorka dice:

> La discriminación es una noción tan ambigua como la de segregación, ya que designa también, a la vez, un proceso y su resultado y se puede ejercer en todos los ámbitos de la vida social, en el acceso a la educación, a la salud, al empleo, a la vivienda, en el seno de una empresa y en los lugares de trabajo, a veces también en las asociaciones, incluso en los sindicatos, en el funcionamiento de la justicia y en el de la policía (2009, p. 83).

La raíz de la discriminación estaría en la concepción reductora del ser humano, a quien se le considera como «algo» que puede ser marginado, utilizado e incluso eliminado por el que discrimina. En estos casos, el discriminador no es necesariamente «diferente» del discriminado; en todo caso, la diferencia estaría en los roles que el discriminador desempeña en alguna particular circunstancia. De hecho, la discriminación es una conducta en tanto alguien «se cree» superior a los otros; esta conducta se da tanto dentro de un grupo pequeño como en el marco de las relaciones institucionales. La discriminación, sin embargo, no es unilateral, pues: «nosotros también discriminamos a otros en la medida en que consideramos que son inferiores solo por el hecho de no tener educación, de ser mujeres, de tener un origen rural o de ser de más "arriba"» (Sarahí).

Ahora bien, las formas de discriminación se manifiestan de diferentes maneras v dentro de un contexto donde hay modificación de roles sociales influenciados por los cambios económicos, educativos y sociales. Además, tiene muchas expresiones en la práctica, hasta convertirse en «costumbre». Esta naturalización de las formas de discriminar llega al punto en el que «[es] preocupante ver cómo, antes, la discriminación era como comerse un pan diario» (Cleidy), y cómo algunos «lo tomaron como una broma o simplemente no les importó, pero ahora es notorio porque la severidad ha aumentado tanto que ha resultado en guerras» (Ruth).

La discriminación tiene raíces en la práctica cotidiana, pero difícilmente se puede explicar racionalmente. Y si bien los orígenes son hasta cierto punto difíciles de rastrear, la discriminación no se diluye en el tiempo, sino que anida en la memoria y se reproduce a lo largo de generaciones, por ejemplo, se encuentra en «el trato del patrón o el hacendado hacia a sus empleados, [cuando] este se aprovecha del poder y la riqueza que tenía para esclavizarlos» (Jesús). No solo esta práctica discriminatoria pasa de padres a hijos, sino que la experiencia traumática tampoco ha desaparecido y los hijos de los hijos de los que la han sufrido la siguen recordando, a través de lo que sus padres y abuelos les cuentan.

Ahora bien, la discriminación tiene causas, y una de estas radica en el seno familiar, y se gesta a través de la violencia familiar, donde las víctimas «en su infancia o niñez [...] fueron discriminados y en sus casas tuvieron problemas o violencias o peleas entre sus padres y ellos al momento de discriminar o insultar se sentían normal o se ponían a reír» (Marlene). La víctima se hace victimaria celebrando una suerte de venganza. Desde esta perspectiva, la discriminación es una suerte de *habitus* (Bourdieu, 2007) que se desarrolla en la vida cotidiana, porque «el trato que recibimos y el trato que damos a los otros puede convertirnos en víctimas y actores de la discriminación» (Sarahí). Pero este tipo de maltrato pasa desapercibido y muchas veces se confunde con las pullas:

> [...] lo tratan como una broma, o no les importa para nada. Ahora es notoria porque la severidad ha aumentado [...] El problema es que cada día hay más diferencias entre las personas, nadie es igual, y esto se difunde a través de las redes sociales (Daniel).

La búsqueda de las causas puede tornarse en un albur, pues la pretensión de encontrar «el» origen de la discriminación propiamente dicha se pierde en la «costumbre», y «la discriminación es un problema que no va desaparecer» (Ruth) porque las personas que discriminan son también discriminadas. Por ejemplo, en los colegios los jóvenes desarrollan roles ambiguos, como el ser: «jóvenes "populares" [líderes] y los "no populares" [el resto], tienen formas de pensar iguales o similares,

que generalmente no se llevan bien y, [sin embargo] coexisten» (Ruth). Esto hace pensar que la discriminación es de doble vía y se ejerce de forma continua.

La discriminación, por ello, es una relación social entre actores que desarrollan acciones en las que intervienen muchas motivaciones y se desatan diversas sensibilidades. En estas interacciones hay quienes se dirigen a otras personas con acciones probablemente no esperadas pero previsibles: «Yo laboro en un restobar de atención al cliente. Siento como algunas clientes se dirigen a mí y demás compañeros de una forma déspota, grosera y nada educados, haciéndonos sentir menos» (Marianela). En efecto, la acción de agresión termina generando sentimientos en las víctimas, pues «la discriminación, al agredir a una persona, viola sus derechos humanos, ignora las necesidades de alguien» (Mayumi).

Agredir a una persona genera no solo un «malestar» en esta, sino que contribuye a la destrucción de la identidad del otro dañando una o varias de sus dimensiones como ser humano. El que discrimina busca humillar; esto es rebajar a la persona, tratando de anular la dignidad del otro.

> En el colegio cuando tenía los doce años, era gordita y por ello me alejaban de los grupos sociales. Llegaron a decirme cosas que me dolían, no sabía cómo defenderme o decirles a mis padres. Solo me humillaba ante ellos. Llegué a pensar muchas cosas, como a no tener apetito, hasta mis tíos me insultaban, o yo lo tomaba así. Pero un día me di el valor de callarles a ese grupo social que solo me hizo daño (Sarahí).

La discriminación es una conducta que puede ser iniciada por cualquiera, no tiene un solo origen ni una meta; es un fenómeno cultural donde entran en juego mecanismos de distinción social que tratan de excluir a otros. El discriminador actúa con la finalidad de definirse a sí mismo, pero negando o sobredimensionando alguno de los rasgos del otro. Cuanto más disimuladas sean las formas de discriminación, la agresión del discriminador pasa como natural, sin responsabilidad y sin culpa.

En la cultura andina la participación y la invitación a la acción colectiva sigue siendo una práctica, pero esto ha ido cambiando en los últimos lustros y ahora con mayor velocidad. «Ya no te participan» en ciertas prácticas culturales, como la minka o el ayni: «las personas ya no quieren invitarte a su wasi wasi [al techado de su casa nueva] porque ellos dicen que no necesitan ayuda porque tienen plata para pagar a la gente» (Marlene). Esta es una señal de cambio de estatus, pero también de clase y de roles sociales generales donde el que tiene mayor nivel adquisitivo ya no participa de su desarrollo individual con la comunidad. El aislamiento resulta ser una forma de autoexclusión de la comunidad y al mismo tiempo exclusión de quienes se considera que ya no están a su nivel.

> [...] hoy en día la discriminación está en crecimiento; se discrimina hasta por la forma que tú comes. Cuando vas a Lima y te miran tu raza, la forma

cómo te expresas, cómo te vistes. Cómo caminar [...] de todo te miran y te dicen que eres serrana, falta actualizarte: de esa forma te dicen. Y la verdad a veces [las personas discriminadas] se sienten mal o se ponen a llorar, se humillan (Marlene).

2. Hacia una definición colectiva

Una vez vistos algunos aspectos de la discriminación que los jóvenes viven en la vida cotidiana, vamos a tratar de reconstruir una definición que contribuya a entender qué es la discriminación a partir de las diversas experiencias de los jóvenes y lo que han recogido como testimonios de otras personas.

Antes que nada, la discriminación está vinculada a una manera de relacionarse con otra(s) persona(s):

> [...] discriminar significa separar una cosa de otra. La discriminación se refiere a la situación en la que una persona o un grupo es tratado desfavorablemente por prejuicio (generalmente porque pertenecen a diferentes categorías sociales). La discriminación es una forma de excluir a los demás sin admitirse uno mismo. Según estándares estéticos o subjetivos (Ruth).

En la reconstrucción de una definición podemos encontrar diferentes aspectos que se pueden considerar para, de alguna manera, lograr delimitar no solo la existencia de la discriminación, sino verificar algunos aspectos que hacen que su existencia esté mimetizada en la práctica, tanto en la vida cotidiana como en la vida institucional; vale decir que las maneras de discriminar son conductas consentidas, practicadas y esperadas, son durables en el tiempo, reguladas y establecidas como «aceptables». Esto significa que, en la práctica, es ejercida como «legítimamente» constituida. Por ello, la discriminación suele transmitirse regularmente y constituye parte del dominio de la población, que no espera cuestionamiento. Aquí, algunos de esos rasgos.

En primer lugar, la discriminación es una práctica social que impide el acceso a una persona a algún espacio o que excluye a dicha persona de ese mismo espacio, sustentada en un supuesto «principio» social o cultural que rechaza o niega al otro. Aquí caben algunas preguntas: ¿Qué hace que una persona sea impedida de integrar o ser excluida de, por ejemplo, un grupo humano? ¿Qué razones podrían justificar que una persona no sea reconocida en un circuito social? Siguiendo esta idea, un joven pregunta:

> ¿Qué podría hacer que una diferencia pueda constituirse en objeto de exclusión de un grupo humano o un impedimento para participar en una organización o una actividad? [Pues] hay muchas más discriminaciones en

grupos sociales. El grupo popular no incluye a los más callados o a los «no populares» por su forma de ser (tímidos) (Jesús).

Al parecer, la discriminación se vale de mecanismos construidos que fungen de «patrones» o «modelos» que seleccionan a las personas con medidas estéticohigiénicas, por ejemplo, mujeres jóvenes en busca de ofertas laborales a menudo se topan con una lista de requerimientos discriminatorios pero sutiles: «Se necesita señorita de 18 a 23 años con buena presencia» o «Se necesita personal con buena presencia de preferencia venezolana». En otros lugares, en cambio, se dice: «Se necesita personal excepto venezolanos». En efecto, la discriminación es una manera de pensar que va construyendo modelos imaginarios con la finalidad de «preferirexcluir» a los otros como un objeto presentable para fines específicos.

> Cuando yo fui a la entrevista a presentarme para una práctica, los entrevistadores eran varones y cuando entré, primeramente, me mira desde la cabeza hasta las puntas de los pies, y sus palabras fueron textualmente: «Qué cuerpazo que tienes y la carita que le pones. ¡Se puede sacar algo de ti!». Lo miré y me asusté, en ese momento me doy la vuelta y me puse de espalda. Los entrevistadores ni siguiera miraron mi currículo de vida, simplemente miraron mi cuerpo (Betzabeth).

La discriminación es una acción organizada «inconscientemente» y forma parte de la manera de estar en una «institución», que se viabiliza a través de personas concretas que actúan en representación de una organización, tendencia política, religiosa o social. El trato desigual está en la misma estructura social que busca favorecer la continuidad de una jerarquía sutilmente controlada desde una práctica tipo familiar: «En el municipio, personas que votaron por su partido [ganador], le dieron trabajo, pero a personas que no votaron por el [partido] no le dieron trabajo» (Nahir).

En segundo lugar, la discriminación es una forma de «seleccionar» a unos generando malestar en quienes no son «elegidos». Ese malestar, sin duda, suele hacer daño a la persona que no es elegida, porque le hace «sentir mal».

> Las diferentes maneras de discriminación hacen sentir mal a las personas. pero hay algo que no entendemos: es que cuando una persona discrimina a otra, no es consciente del daño que podría estar causando por decir cosas sin pensarlas bien (Yudi).

Los sentimientos de las personas se ven afectados porque hay quienes creen que pueden segregar a los otros, por ejemplo, apoyados en alguna «forma distinta de adorar a Dios», sin medir necesariamente que «nos hacemos mucho daño al hablar de otras religiones diciendo malas cosas, nos despreciamos, no sabemos comprender nuestras decisiones, nos excluimos» (Yaneth).

Hacer daño a alguien es como condenar a una persona a ser lo que no es, agrediéndola, maltratándola sin sentido y sin culpa. El daño perjudica a la persona y, por lo general, deja al agresor indemne y libre de responsabilidades. Los daños son, generalmente, físicos, morales y emocionales, y afectan a las diversas dimensiones del ser humano. Un ejemplo nos puede ayudar a entenderlo mejor.

> Mi relación tuvo lugar hace va mucho tiempo, unos catorce años. [...]. En mi caso, la violencia era psicológica y muy ocasionalmente física. No pretendo decir que una sea peor que otra; para mí violencia es violencia. Era un constante intento de hundirme, minarme la autoestima (que de por sí era casi inexistente), necesidad de un control e intento de dirigir mi vida a su antojo. Tenía la permanente sensación de no llegar a su nivel de expectativas, de no ser capaz de hacerle feliz, por las constantes correcciones me hizo, realmente, sentir que no era nada, que debía estar a su servicio día y noche, hasta que llegó un día que dejé de existir, incluso para mí. Mi yo se convirtió en un él exteriorizado, por decirlo de alguna manera. Hubo un momento que mis pensamientos estaban totalmente enfocados hacia él y cómo hacer que se sintiera orgulloso de mí y que fuera feliz a mi lado (relato recogido por Lizeth).

En tercer lugar, el motor de la discriminación estaría en una supuesta «superioridad» que poseen los que discriminan, concebida como natural o adquirida. Pues la superioridad está en el orden carismático, vale decir, en aquello que una persona cree tener y que la hace «ser» superior. Dicho de otra manera, la superioridad está en un plano ideológico que sustenta arbitrariamente formas raciales y sociales, y valora o sobrevalora algún rasgo individual o grupal en desmedro del otro. Por ello, es posible encontrar que «hasta en la casa hay discriminación; el hombre se siente superior a la mujer o en algunos casos el hijo se siente superior a todos; o hijas mal agradecidas se sienten superior que su mamá» (Marlene). La «superioridad» es atribuida a roles sociales que forman parte de prácticas sociales y costumbres naturalizadas, por ejemplo:

> Hay ciertas personas que, por ser autoridades, se creen superior a los demás, toman la decisión sin consultar a sus comuneros, también cuando hay algún tipo de apoyo de parte del gobierno o alcalde del distrito se benefician entre ellos, no los empadronan a todos los comuneros del pueblo, solo a sus familiares o las personas que les caen bien, lo cual está muy mal y considero yo, que también es una discriminación (Liz A.).

El poder que las autoridades poseen, política y culturalmente, es aprovechado para favorecer a sus allegados incurriendo en prácticas corruptas. El poder y la superioridad se juntan para presentarse como producto del «esfuerzo» de años; esa superioridad se expresa en la preparación educativa que le permite escalar posiciones y ejercer poder impunemente (Mujica, 2008). Así lo comenta este estudiante:

Estas personas se creen superiores hacia los habitantes del lugar, por tener estudios superiores o universitarios, y engañan al pueblo robándose toda la plata y dejando en mal estado o en la mayoría de las veces no la concluven (Jesús).

En cuarto lugar, la práctica de la discriminación se vale de medios sutiles, pero que también son agresivos y violentos. El ejercicio de menosprecio puede expresarse sutilmente, muchas veces usando medios que pueden arruinar la vida de las personas. En las relaciones de discriminación, la violencia se convierte en una forma de lenguaje cifrado e incomprensible que el agresor utiliza para expresar algo que él mismo luego no puede decodificar. Muchas veces, la violencia como lenguaje es irreversible y fatal. La tradición de la violencia no física, por ejemplo, aún se mantiene en la ignorancia de algunos padres que impiden a sus hijas dedicarse a los estudios o que las cuestionan por asistir a clases virtuales; fuimos testigos de un caso como este, donde un padre reprendió a su hija por «pasar mucho tiempo frente a la computadora y no ayudar en los quehaceres de la casa».

Las violencias se sostienen de otras formas. Por ejemplo, la «obligación» puede convertirse en una suerte de tortura a los niños, a quienes se les exige aprender sus lecciones en una lengua que no logran entender y menos hablar.

> [Una de mis vecinas cuenta cómo su hijo] asistía a la escuela, y veía que el docente no les enseñaba en el idioma quechua, sino que enseñaba más en el castellano, a lo cual, los niños se veían forzosamente obligados a aprender el idioma castellano para que de esa manera no se sientan menos (Brignir).

Finalmente, la discriminación afecta la integralidad de la persona humana. Una simple broma no deja de dañar a la persona. Para quien discrimina, solo basta fijarse y criticar arbitrariamente algún detalle en el otro que no sea de su «simpatía», sin medir las consecuencias de ello.

> [...] la discriminación donde yo vivo se basa en varias cosas, primero de dónde vienes, si vienes de algún pueblito o de otras provincias del Perú; las personas te comienzan a poner apodos o a minimizar por el lugar de origen donde naciste (Katuiska).

Los rasgos de las personas pertenecen al campo de los derechos. Pero estos derechos no siempre son reconocidos por los otros y cualquier sarcasmo hacia la persona afecta sus derechos: «empezaban a burlarse por los apellidos que teníamos, por los nombres e incluso hablaban de nuestras casas, que eran de adobe, con techo de paja o calamina» (Flor D.).

Así como hoy en día existen normas legales que protegen los derechos de los individuos, también hay prácticas culturales que defienden a quienes están en condiciones de vulnerabilidad. En la experiencia de los jóvenes:

[...] la discriminación es un trato injusto que se da entre personas por diferentes aspectos, como también por la diferencia de la clase de vida. y está presente en todo momento tanto en la ciudad y también en mi comunidad [...] no hay una buena razón para discriminar a las personas porque todos somos iguales, antes de discriminar o criticar primero fijémonos en uno mismo, y luego pensemos, vivimos en un mismo mundo en esta vida nadie es perfecto (Lesly).

En suma, ¿qué podemos decir de la discriminación? Es una conducta que se expresa a través de una acción aleve que tiene la finalidad y la intención de impedir o excluir a la persona de una instancia o a ejercer sus derechos en un espacio social, atribuyéndole o resaltando —arbitrariamente— rasgos prejuiciosos, dañando alguna de las dimensiones o los derechos de la persona humana, condenándola al aislamiento y manteniendo al discriminador en la impunidad. En palabras de un joven:

> Una señora me dio un concepto de la discriminación [...]: es tratar a una persona sin valor, menospreciar, hacerle inferior a nosotros [...] Ella vio varias escenas de discriminación. Cuando fue de nuera a otro pueblo, ella fue víctima de discriminación. Ella tenía un hijo que no era de la misma persona con quien se iba a juntar, era de otro. Sus familiares [se refiere a los de la nueva pareja] reaccionaron racistamente diciendo «este mocoso, este negro cholo no puede ser su mantenido de mi hijo; mi familia no acepta esa clase de personas, mi hijo es profesional», que esto que el otro, «mujer que no tiene siguiera terrenos ni posibilidad económica», y ella se sentía menospreciada al escuchar la reacción de la familia, aunque su familia se imponía, se casaron. Desde allí, ella tenía miedo ya no solo a tal familia, sino a otras personas al ver que entre los poblados también se discriminaban (Dante).

3. Formas de la discriminación

Ahora bien, en esta parte queremos recoger lo que dicen los jóvenes de las maneras de discriminar en diversos espacios sociales y culturales rurales y urbanos. En las maneras de discriminar no hay un motivo que «justifique» la conducta y la acción que deviene, muchas veces, violenta y dañina para las personas agredidas. Lo que se puede percibir es que las agresiones resaltan la acción de los agresores y el abandono de los agredidos. Las discriminaciones se manifiestan en diversos campos de la vida cotidiana. Distinguiremos algunos de ellos.

En la familia: La familia es el espacio donde se desarrollan muchas formas de discriminación que luego van extendiéndose a lo largo de las relaciones sociales en otros ámbitos (Bolton, 2010). Por un lado, encontramos el trato que tienen los padres hacia los hijos, esta discriminación es en parte también resultado de los cambios que se experimentan en las relaciones sociales generales.

[...] a ella [a su hijastra] la quería más que a mí, a pesar de que yo era su única hija. Poco a poco tuve que ir acostumbrándome a esa vida, a que no me duela, tenía que ser fuerte. Al pasar los años, mi papá falleció y [...] mi mamá pasó a discriminarme. Me decía que yo tenía que haber muerto en vez que mi papá; que vo no servía para nada, que sus hijas [de otra parejal eran mejores. Me comparaba siempre cuando hacía algo que no le gustaba (Jaquelin).

Por otro lado, los hijos, consciente o inconscientemente, desarrollan formas de discriminación que reproducen de lo que «aprenden» en la ciudad. Esto hace que, por ejemplo, los jóvenes traten de evitar a sus padres por ser quechuahablantes y/o analfabetos, así como sus usanzas, en ocasiones públicas, por ejemplo:

> [...] la hija tiene vergüenza de sus padres y cuando los ve o se encuentran en la calle ni les habla y hasta dice que no son sus padres (Luz).

> Cuando estaba en el colegio tuve un compañero de vestimenta normal, como cualquier joven. Pero un día vino una señora con pollera y bajita, con piel morena y estaba buscando a mi compañero. Ese rato mi compañero estaba jugando fútbol en la losa. Le acompañamos a la señora, pero cuando llegamos, mi compañero salió del juego y le gritó: «jte dije que no vinieras! ¡Por qué no haces caso, encima vienes así, no tienes vergüenza!». La señora se sentó y se puso a llorar, nadie le daba importancia, hasta que un docente la vio y la llevó a la dirección. Ahí llamaron a mi compañero y le llamaron la atención (Rosa).

> [...] nuestros padres se dirigían a nuestras madres diciéndoles «cholas», «serranas» o «viejas», asimismo, las madres también [lo hacen] a muchas otras señoras que se visten diferente (Flor D.).

La discriminación se reproduce en distintos ámbitos de las relaciones familiares; por ejemplo, cuando se trata de una repartición de bienes, entran a jugar temas biológicos como excusa para poder obtener los mejores beneficios:

> «A él no hay que dar nada porque no es nuestro hermano o hermana legítimo. Si vamos a dar a él, hay que darle poquito», así dicen (Nay).

> De niña fui discriminada por mis hermanastras; me hacían sentir de lo peor. Yo no pasé por un jardín [enseñanza inicial] y cuando iba a entrar a la primaria tuve que dar un examen y mi hermanastra mayor me enseñaba a golpes, me insultada, me decía que era una burra, que no iba a poder. Yo no me ponía mal porque era mi hermana y sentí que era por mi bien. Así fue pasando los años, mis hermanastras más aún me insultaban, me decían que era fea, no me dejaban hablar u opinar en reuniones familiares. Me decían que me calle, que yo no sabía nada. Me iba a mi cuarto y me ponía a llorar (Jaquelin).

Por ser quechuahablante: Apurímac es una zona evidentemente quechua y la mayoría de sus pobladores son bilingües, aunque el número de hablantes monolingües del castellano ha aumentado y los hablantes monolingües quechuas han disminuido considerablemente (Zavala et al., 2014). Bajo estas condiciones, ¿cómo entender la discriminación por la lengua y en particular por el uso del quechua en una zona andina y bilingüe? La existencia de dos lenguas, con formatos fonológicos diferentes, tiende a generar mutua interferencia y la valoración de cada lengua depende del peso que se le dé ideológicamente, sea como patrón o medida del otro (Pérez, Acurio & Bendezú, 2008). El castellanohablante que busca afincarse en su práctica, además, piensa que los sonidos del castellano son los modos correctos de hablar una lengua y de esto se deriva la higienización lingüística o higiene verbal (Zavala & Córdova, 2010). De hecho, en una sociedad bilingüe donde una de las lenguas (castellano) pretende ser hegemónica, el objetivo sería desplazar a la otra lengua en el marco de una globalización social y cultural. En la vida cotidiana, el hablar castellano se convierte entonces en una exigencia y, al mismo tiempo, en motivo de empoderamiento cultural, el cual está ligado a la idea de desarrollo y éxito individual. Por ejemplo, los jóvenes investigando para este tema encontraron situaciones en las que el hablante del quechua es «inferiorizado» en la práctica escolar e institucional:

- [...] tenía una compañera que solo hablaba quechua, y cómo se burlaban mis compañeros; se mataban a carcajadas cuando hacía sus periódicos hablados en la exposición; sufría de pronunciar las palabras; y como yo era brigadier, tenía que decirles, explicarles [a mis compañeros que estaba mal lo que hacían], pero solo algunos te entienden (Edward).
- [...] nos discriminan por saber otro idioma como el quechua. Antes los que vivían en el campo decían que el aprender quechua era malo, por eso solo hablábamos castellano y nos obligaban a hablar (Ruth).
- [...] cuando hablábamos quechua en los salones, los profesores no nos entendían y pedían que hablemos en castellano. Nuestros demás compañeros se burlaban de nosotros, no solo por hablar todo en quechua, sino también por confundirnos con las vocales al momento de escribir o al momento de presentar los trabajos [...], tuvimos muchas dificultades para hablar el castellano porque siempre nos confundíamos la «o» con la «u» o la «e» con la «i» y viceversa (Flor D.).

Evidentemente, la exclusión esconde la vergüenza del que excluye y el daño del excluido. Esta relación hace que los discriminadores se ufanen de un poder naturalizado y los discriminados adopten actitudes de miedo y sumisión profundas, obligándolos a parapetarse, huyendo o escondiendo sus identidades. El miedo a hablar la lengua originaria, por ejemplo, radica en el temor de sentirse disminuido por no conocer bien la otra lengua (el castellano) y tampoco la suya (quechua). Esta situación se incrementa cuando otros se burlan de la modalidad del habla del que trata de comunicarse. La sorna de los que abusan les da una ventaja y al mismo tiempo disminuve el amor propio de la persona abusada y menospreciada.

> Un ejemplo muy claro es lo que vivió mi madre. Ella cuenta que antes la discriminaban en la escuela por no hablar el castellano, por no poder escribir y comunicarse con los demás. Claro que influyó bastante la docente que tuvo y también los compañeros. Sufrió bastante sin haber tenido a alguien que valorara la forma en la cual ella se sentía cómoda para comunicarse y no se sentía muy bien porque no solo le hablaban, sino le trataban de una forma fea y discriminadora tan solo por no llevar las mismas costumbres que los demás, por la forma en la cual ella vestía las cosas, que comía, como su mote y queso, etc. Quizá sea por eso que personalmente no me gusta y no soporto ver cómo otras personas tratan mal a otras (Cleidy).

> [...] en mi barrio, cuando era niña jugaba con mis vecinos y ellos a la hora de jugar se llamaban por sobrenombres que ofendían a algunos, tenía un vecino de Matapuquio que cuando llegó hablaba el quechua y le llamaron «amigo quechua». Al principio lo vi en forma de juego, pero después me di cuenta de que él se sentía mal (Pamela).

> Su hija mayor había sufrido discriminación porque ella tenía mucha interferencia a la hora de hablar, por la cual sus compañeras se burlaban, le decían que era una serrana, india, bajada de la puna. Ella manifiesta que para su hija al comienzo le fue difícil hacer amigos(as), porque sus compañeras le decían «no puedo hablar contigo porque me puedes contagiar como hablas». Con el pasar del tiempo aprendió a sobresalir al problema que tenía (Melissa).

> [...] voy a comentar mi historia de discriminación en la escuela. Me trajeron de mi pueblo y no sabía el idioma castellano, por esta razón no guería participar. Un día escuché hablar a mi compañera que hablaba castellano y empecé a copiar las palabras que ella hablaba. Al día siguiente comencé a hablar a la profesora y ella me dijo que «aprende a hablar y luego me hablas», así diciendo me golpeó en mi cabeza. Avisé a mis padres; ellos fueron a la dirección. El director también dijo «por qué no terminas en tu pueblo nomás y así no me traen problemas»; así diciendo no nos quiso atender (Virenis).

Para Maalouf (1999), la lengua crea vínculos y permite unirse a otros; sin embargo, en los Andes usar la lengua quechua genera segregación y apartamiento, así como dificultad para formar una comunidad o sostener una pertenencia común. Pareciera que la «autodestrucción» identitaria comenzara menospreciando y abandonando la lengua materna/originaria y practicando una lengua que incluya un proyecto de «modernización», de ahí que esta discriminación lingüística no solo se dé en la escuela, sino también en los espacios públicos.

> [...] en las escuelas de Poltoccsa ya casi nadie habla el guechua. La mayoría de los niños hablan castellano, pero cuando hay algún niño nuevo quechuahablante, o que no domina bien el castellano, es motivo de burla por parte de los otros niños (Flor N.).

> La discriminación hay cuando los comuneros que se organizan no son escuchados por las autoridades cuando hablan quechua; eligen al que habla el castellano para representar la comunidad. Ahí se ve la discriminación negando al comunero por el simple hecho que no habla el castellano (Yudi).

Por razones económicas: Este aspecto está vinculado directamente con la pobreza que los jóvenes padecen, que los obliga a abandonar sus comunidades de origen y adaptarse a las nuevas condiciones de vida de la ciudad. Este lugar exige e impone a los jóvenes cambiar de vestimenta y de actitudes. La experiencia como migrante quechuahablante es muy dura para los jóvenes que llegan a las ciudades, este es el caso de una joven que recuerda su paso por tercero de secundaria en un colegio privado:

> [...] el trato de los alumnos era malo, te ignoraban, no te hablaban, te excluían de todo. Aquellos que tenían dinero y vestían bien podían ser amigos [entre ellos]. Muchas veces te insultaban diciéndote pobre o chola. en los extremos casos hacían bullying (María).

La discriminación se instala en diversos espacios y tiene muchas maneras de manifestarse, es el caso del factor económico, que racializa las carencias y las capacidades adquisitivas.

> En el distrito, cuando hay fiestas, eventos, promociones, personas de dinero les hacen menos a personas que no tienen dinero. A las personas de pocos recursos nos le permiten ingresar a las fiestas, eventos. [...]. También vemos la fisionomía, porque una persona tiene el rostro feo le discriminan, le dicen de todo, y esas personas se sienten mal (Nahir).

La pobreza es investida con ropa urbana, usada, sin marca, de imitación, etcétera, y todo esto, que es más una demanda del consumismo y el clasismo, se convierte en excusa suficiente para quienes quieren encontrar una diferencia «natural» que les permita no solo distinguirse, sino excluir a quienes no cumplen con los requisitos «sociales» creados arbitrariamente y de modo autoritario por el capitalismo discriminatorio aliado del racismo. Las demandas del consumismo se traducen en gastos impuestos a los jóvenes, quienes buscan «estar a la moda» para no ser discriminados. En el campo, sin embargo, las demandas estéticas pueden no estar tan presentes, pero son reemplazadas por otro tipo de exigencias de poder consumista.

> [En el campo] no había miramientos ni envidias [pero] la discriminación habría aparecido con las personas que tienen más chacras, carros y buena casa; el factor económico fue una forma de discriminar a los que no tienen (Nav).

> Una señora [cuenta que] en el jardín [enseñanza inicial] su menor hija sufría discriminación económica por parte de la profesora. M. P. es una madre soltera que no cuenta con los recursos económicos para comprar diferentes materiales para el aula y también comprar sus ropas escolares. Ella solo había comprado su buzo porque tenía un costo cómodo, para el uniforme no le alcanzaba su plata. [...]. La profesora había mencionado que tenía que comprar uniformes a sus menores hijos. Entonces ella habló con la profesora sobre su condición económica [...]. Al escuchar su opinión, la profesora reaccionó de mala manera: «¡Qué! ¡Para eso has hecho tantos hijos, si no tienes plata, ni profesión!», etc. (Melissa).

Entre los jóvenes se desarrolla la idea de la estética y el «buen vestir», pues estar a la moda es un motivo para enaltecerse o presentarse como «mejor» o «superior», cosa que contrasta con lógicas rurales, por ejemplo, en el campo, «cuando son varios hermanos, [los menores] usan las ropas que ya va dejando tu hermano mayor; [pero cuando] el traje te pones, te decían que habías venido con la ropa de su hermano, "¿tendrá ropa?, pobrecito"» (Edward).

En la ciudad, la necesidad de responder a la moda por parte de los jóvenes, muchas veces se ve enfrentada con actitudes discriminatorias, pese a la intención del consumidor de adquirir productos; los vendedores, por ejemplo, con su actitud discriminan al cliente no solo por su capacidad adquisitiva, sino por cómo luce o qué viste: «Los que traían los productos ni te saludaban; te miraban de arriba hacia abajo y si no traías al menos una zapatilla de marca, te ignoraban» (María). El poder adquisitivo tiene matices muy importantes y en cada zona se va diversificando de muchas maneras: «los que llegaron de Lima se burlaban de nuestros calzados, porque en ese tiempo solo usábamos ojotas, ya que teníamos muchos hermanos y nuestros padres hacían lo posible por hacer alcanzar a todos» (Flor Deysi).

Las formas de discriminación se amplían a otros espacios, y la condición de pobreza hace que los jóvenes, por ejemplo, no puedan elegir dónde estudiar por no tener dinero suficiente, y en esos espacios deben compartir con personas con mejores capacidades adquisitivas, lo cual genera que quienes «tienen algo más» opten por lucir su capital y superioridad al contrastarlo con la carencia del otro: «contigo no podemos jugar porque tú no tienes todo lo que tenemos, por ejemplo, juguetes; ni tienes plata para comprar ni un caramelo» (Luz). La discriminación también otorga un valor a la idea de poseer cierto tipo de estudios, al punto que quienes no

pueden o no pudieron acceder a estos son excluidos, a menudo se puede escuchar la expresión: «Acaso esa persona tiene estudios» (Flor N.). Esta capacidad de «consumo» de cierta oferta educativa también exacerba las diferencias sociales y la discriminación:

> Las personas que estudian en los colegios y universidades privadas se creen superiores solo por estudiar ahí y por tener dinero y a las personas de bajos recursos le ven como personas insignificantes que no están a su talla (Lesly).

La discriminación está relacionada, entonces, con el nivel socioeconómico de las personas allí donde «el que tiene más es superior al que tiene menos». Las relaciones se alteran en diversas direcciones. Los hijos, cuando se trasladan a la ciudad para estudiar y/o trabajar, deben adaptarse a las nuevas circunstancias y esto genera no solo desigualdades, sino marca diferencias dentro de la familia y entre jóvenes en la ciudad misma.

Las personas buscan salir de situaciones en las que son arrinconadas o aisladas de los avances y el desarrollo en general. Una joven menciona que muchas veces los padres de familia no logran entender que algunas formas de salida de la pobreza no son las más convenientes, pues

> [...] no se dan cuenta que están llevando a sus hijos a las puertas del lobo, donde son vistos por los niños citadinos como menos, porque no hablan bien el castellano, no visten con ropa exclusiva, no tienen un apellido o familiares con negocios y profesiones importantes dentro de la urbe citadina. [...]. También sucede que algunos hijos que están estudiando en los colegios, institutos o la universidad, ya no quieren vivir con sus padres en la comunidad, piden que se les alquile sus cuartos en la urbe y si es posible sus visitas no sean tan frecuentes o que no pueden caminar con ellos en la calle, y menos que frecuenten los lugares donde estudian (Edith).

Por género: La imagen de la sexualidad no está en cuestión entre los andinos. La definición de uno u otro género pareciera que estuviera resuelto y, más bien, existe cierta tolerancia para la diversidad entre las personas. Sin embargo, lo que no se puede dejar de mencionar es la conducta denominada como «machismo», que discrimina a las mujeres y las deja en un segundo plano para no verlas como iguales. El machismo está muy arraigado, persiste debido a factores sociales que no se han innovado hasta la actualidad, como una «educación que enfatizó que las mujeres son más débiles y pasivas y los hombres más fuertes y activos. Tras este entrenamiento, el hombre debe prepararse para tomar decisiones, conquistar, afrontar riesgos, dominar situaciones» (Ruth). De hecho, en muchas familias, ser mujer sigue siendo considerado una suerte de «castigo y una maldición», lo cual acarrea una serie de desventajas: «Nuestros padres nos decían que las mujeres solo sirven para hacer los

quehaceres de la casa, criar a nuestros hijos y que solo los hombres son la cabeza del hogar» (Flor D.). Mientras que ser varones sigue siendo una marca de poder que le da a la persona la autoridad para ejercer dominio sobre otros.

> Los hombres en las familias se creen superiores y ahí se fomenta más el machismo, solo por traer dinero a casa, y las mujeres se sienten menos y les hacen creer que ellas están solo para hacer las labores de un hogar y eso se inculca de generación en generación o cuando una mujer humilde del campo trabaja, lo hacen sentir inferiores y hasta hay veces que no le pagan y lo mandonean más de lo normal (Lesly).

Incluso, en algunas comunidades no permitían que las mujeres asistan a los trabajos comunales por ser «trabajo para hombres»:

> Al ser rechazadas regresaban humilladas y mal por no haber sido aceptadas y a la próxima ya contrataban a un hombre para que asista a la faena en su lugar (Flor N.).

> [Les prohibían asistir a las faenas de la comunidad] diciendo que las mujeres no deben asistir a dichas faenas ya que no cuentan con la fuerza necesaria. Eso también es discriminación hacia la mujer (Yudi).

La realidad de ser mujer, sin embargo, ha ido cambiando, aunque todavía se mantienen muchas prácticas de discriminación.

> Allí no tengo derecho a dar mi opinión, en las asambleas, o si opino, no es relevante, no puedo ser elegida como autoridad, porque dicen de nosotras solo vamos a sentarnos a chismosear mientras se realiza las asambleas. Las mujeres no pueden participar de las faenas porque son débiles; no tienen la misma fuerza que los varones, no avanzan rápido y muchas cosas más (Edith).

Cuando las identidades de género comienzan a manifestarse con más claridad, genera no solo opiniones contradictorias, sino resistencias entre los familiares (Butler, 2018). La discriminación por género se cubre de matices distintos, por ejemplo, en la imposición de cierto tipo de comportamiento: «si una mujer tiene el comportamiento de hombre, le ven feo o le mandan indirectas; como también un hombre tiene comportamiento de mujer, igual le tratan mal, le ven feo» (Nahir).

La identidad dual dominante va en contra de la diversidad y del derecho a decidir que muchas personas tienen en relación a su género⁴⁵. En la ciudad andina, el comportamiento de las personas es diferente al rural: «Observo a personas que

⁴⁵ Ina Rösing (1997) ha descrito diez géneros en una de las comunidades de Bolivia, que se expresaban en los diversos roles que los pobladores adoptaban y no constituían peligro alguno en las relaciones sociales.

tienen diferente orientación sexual cuando caminan por las calles, la gente tiende a burlarse, a mirarlos con desprecio» (Marianela).

La identidad de género en los Andes se ha hecho más visible con la modernidad, y es motivo, en muchos casos, de escarnio en jóvenes que se sienten diferentes, que son maltratados por el solo hecho de guerer manifestar su propio sentimiento.

> Desde muy temprana edad empezó a desarrollar gustos algo diferentes. A él le gustaban los de su mismo sexo. Al principio decidió ocultarlo por vergüenza, pero conforme pasaba el tiempo se fue desenvolviendo más y decidió contarles la verdad a sus padres. Al hablar con ellos esperó un poco de apoyo, pero no fue así; su padre ex militar empezó a gritarle y a discriminarlo llamándolo maricón y otros apodos horribles. [...]. Su casa era un infierno, pues no había un solo día en que su padre no le recordara lo estúpido que era y que hubiese sido mejor no tenerlo (Mayumi).

> Al tener una sociedad conservadora es muy difícil admitir a las personas del LGTB. La sociedad en la zona sur del país es intolerante a este tipo de personas, es por ello que les es más difícil salir del closet, en estos lugares de la sierra. Y es más fácil hacerlo en ciudades como Lima, el norte o la selva. Porque las sociedades de esos lugares ya lo ven como algo normal, son más tolerantes (Evelyn).

Por la edad: Una práctica que se ha ido haciendo común es la discriminación de los adultos mayores en diversos lugares públicos. Sabemos que los adultos mayores suelen verse disminuidos físicamente en muchas de sus habilidades motoras o auditivas y esto los convierte en un motivo de exclusión y discriminación. Los adultos mayores llegan a ser atendidos como niños que requieren de un tutor legal que se comunique con el trabajador, por ejemplo, en la cola de los bancos o en los centros de salud (Valdivia, 2020).

> Mi abuelita cuando fue al centro de salud de mi comunidad [...] empezó a quejarse de sus dolores en quechua, pero el doctor no la entendía y peor que no había nadie más en el centro de salud. El doctor lo único que decía era que no lo entendía nada. Eso también fue un acto de discriminación. Después mi abuelita regresó indignada de lo que había ocurrido y mi mamá tuvo que hacer un llamado a las autoridades y así hacer llegar su queja (Yudi).

Así como se mencionó la discriminación de género en las decisiones grupales o de comunidad, lo mismo ocurre cuando un joven (mujer o varón) quiere expresarse o entrar a la organización de la vida social local, pues se les impide el acceso debido a que no tienen experiencia. Esto pasó, por ejemplo, cuando un joven ganó las elecciones en un distrito:

[...] los que estaban en contra empezaron a hablar que es joven, no tiene experiencia, no sabe cómo hablar ante las autoridades, no se viste bien. En su casa es una persona de mal vivir, cuando realmente no era así. La gente no quería que sea presidente porque era un simple hombre, porque venía de una familia humilde (Dante).

Y también se dio en la experiencia de una joven discriminada por estar embarazada a los quince años, quien se sintió rechazada por todos, «incluso por los padres o familiares [que] no aceptan el embarazo en una temprana edad» (Yaneth).

La discriminación no distingue la edad de las personas, pero queda claro que los que discriminan se valen de la edad para menospreciar a los otros y, en muchos casos, estigmatizarlos.

> Mi madre recordó su niñez. Cuenta que, por cosas de la vida, su madre había tenido decisiones equivocadas y sus errores los «pagaron» las tres hermanitas menores de edad. Siendo tan inocentes e ingenuas sufrieron la discriminación más terrible de sus vidas. Eso les hizo la esposa del «amor prohibido» de mi abuela. [...]. Veo a mi madre y la siento dolida, marcada por esta situación. Ahora entiendo el porqué de muchas cosas. Por qué mi madre está «resentida» con la vida, veo un poco llorosa, su mirada que se opaca de la tristeza al recordar este hecho. [...] Un día [la amante] vio que mi abuela había mandado a [mi madre a] hacer las compras para el trabajo en la chacra (coca, azúcar, arroz, sal), pero la señora le quitó a mi madre sus productos [...] sin importarle cómo afectaría esto a esa pequeña niña. No entendía el porqué de su accionar y solo lloraba [...] Mi madre me hace saber que se sintió muy discriminada solo por el hecho de ser la hija de la [querida] de dicho señor comprometido con la señora «sin corazón». ¿Por qué ella tuvo que chocar con unas inocentes niñas que no eran culpables de lo que sucedía a su alrededor? (Lisseth).

Por aspectos físicos y enfermedades: La identidad externa de las personas es muy importante para cada ser humano. La corporeidad es el campo de la presentación ante los otros. La armonía del cuerpo puede verse afectada por diversas razones, como un mal congénito, una enfermedad repentina o un accidente. El «defecto» físico o una determinada enfermedad no solo puede ser razón para discriminar, sino para estigmatizar a las personas. Ello se manifiesta tanto en el campo como en la ciudad, no es raro ver casos de discriminación hacia niños o niñas que tienen, por ejemplo, parálisis facial o labio leporino, que no afectan las habilidades mentales de estos niños pero que los profesores deciden considerar un problema, es el caso de una niña con parálisis facial en Andahuaylas cuyo ingreso al aula fue prohibido por la profesora que alegó que era una «niña especial».

Ahora bien, otras veces, la discriminación se torna agresiva porque los que discriminan señalan mediante adjetivos las partes físicas o corporales de las personas que no coinciden con algún patrón imaginario que solo está en la mente del que discrimina.

> [...] al vernos gordas o flacas, chatas o altas o por utilizar lentes, por cómo nos vestimos, cómo nos peinamos o por tener el cabello corto. Esto genera muchas burlas en grupos en nuestros centros de trabajo o en las escuelas [...]. Nos convertimos en víctimas y actores de la discriminación, nosotros lo generamos en todo momento, la discriminación (Yaneth).

> [...] sufría discriminación por su tamaño, por parte de sus compañeras y compañeros, nombrándola con diferentes adjetivos como chata, duenda, lunpalunpa. [...]. Cuando le pregunté cómo era su reacción a la hora de ser discriminada ella dijo que se quedaba callada y a veces se ponía a llorar (Melissa).

Últimamente, en zonas andinas como Andahuaylas la discriminación se aplica contra personas que tienen algún rasgo físico que no es considerado como normal (Weismantel, 2016).

> Hay discriminación por discapacidad o por tener una enfermedad porque piensan que las cosas no lo pueden hacer bien, sin informarse que esa persona sí tiene esa capacidad para trabajar (Lesly).

> En cada comunidad hay personas de baja estatura, con sobrepeso, personas delgadas, color de piel, etc. Y esto a algunas personas les gusta criticar. Por ejemplo, cuando hay alguien de baja estatura, otras personas discriminan diciendo enano, chato. Si está con sobrepeso, al decir gordo, bola de grasa, están discriminando; si de repente está flaco, le dicen calavera, hueso, palo seco; por el color de la piel al decir negro, zambo, etc., están discriminando, bajando su autoestima, hiriendo sus sentimientos y en consecuencia de esto habido suicidios, problemas psicológicos (Liz A.).

La agresión del que discrimina no es siempre entendida ni por el agresor ni por el agredido, porque se confunde con posturas paternalistas e higiénicas. El agresor cree que está haciendo bien y que tiene la misión de recomponer la vida de los agredidos. La discriminación penetra en la vida social de las personas y pretende el control biopolítico del ser humano. Las personas que creen tener algo que los distingue aparecen en pequeños grupos que buscan no solo diferenciarse de los otros, sino valerse de diferentes formas de coerción y también de violencia.

> En el hospital, al acompañar a mi tía que estaba enferma, le tocaba su cita en el área de Medicina Interna. Fuimos donde una enfermera para preguntarle dónde era su consultorio de tal médico. Nos dijo que «si no conoces sigue buscando, no tengo tiempo» [...]. Llegamos al consultorio

de ahí ya era nuestro turno. El médico al darnos la receta le preguntamos qué decía ahí que no entendíamos y nos dijo: «Sabes qué, señora, aprenda a leer, ahí en la puerta les van a explicar, tiene que entrar otro paciente». [...] No lográbamos entender su letra del doctor así que fuimos donde la enfermera de la puerta le decíamos que qué pastillas era, y nos miró muy molesta (Katiuska).

Por el color de la piel: El color de la piel es uno de los aspectos más utilizados para discriminar a alguien. Pero este color de la piel resulta ser un tema ambiguo o ambivalente entre los andinos, pues está asociado a otros rasgos, como:

> [...] la palabra chola, serrana, negra, blanca, amarilla, etcétera, son utilizadas para expresar rechazo o cariño; cuando te dicen «chola de mi vida, te amo» o «ven aquí, blanquito hermoso» suena lindo, ¿verdad? Pero, ¿qué pasa cuando te dicen, «oye serrana de miércoles» o «blanco idiota»? Ya tienen otra manera de expresión (María).

Para ocultar, mitigar o «superar» el color de la piel ha sido empleada históricamente la palabra «mestizo». El censo de 2017 señala que el 60% de los peruanos se identifica como mestizo (INEI, 2017; Sulmont, 2020). Este término incluye el color de la piel y la clase social. Sin embargo, en la vida social cotidiana este término desaparece y no se usa: nadie llama al otro mestizo. Pero la discriminación continúa valiéndose de otros términos. Por ejemplo, entre compañeros de clase en los colegios, muchas veces resaltan el color de la piel con asociaciones generalizadoras: «[Ellos le decían] África, qué haces tú en el Perú, tú no eres de aquí» (Luz). Otro caso es narrado así:

> Tenía un compañero que era morenito y los compañeros empezaron a discriminarle por la raza y a él no le gustaba que le digan negro y él se humillaba, no les decía nada. Pero llegó un momento que se intentó suicidarse de tanto burla o discriminación de su raza. Era mucho la discriminación, le decían de todo y bajó su autoestima y desde ahí no se aceptaba tal como era él, pensaba que era feo, así, y hasta empezó a maquillarse y tuvo traumas psicológicos (Marlene).

La discriminación por el color de la piel se mantiene en las relaciones sociales (Wade, 2000). Las personas que proceden de comunidades rurales siguen siendo objeto de comentarios, como «ese indio» (Flor N.). Las personas suelen poner calificativos que describen y al mismo tiempo valoran, sin darse cuenta de que el adjetivo es hiriente. A continuación, Katiuska narra lo que le pasó en Lima, por su color de piel, y Pamela recoge el testimonio de una joven migrante en Lima.

> Al principio me miraban algunas personas por donde vivía y cada vez era más raro sus miradas. De ahí, cada vez que pasaba para la bodega me decían que si era de Chincha; que «ahí pasa la negra esa»; que «no te juntes con ella», que «se te va a pegar las malas influencias», y todos esos

adjetivos. En el club, cuando estaba por entrar a la piscina con mis primas, una señora se acercó y me dijo: «niña, no puedes entrar, vas a ensuciar el agua con tu color» y se burló junto a sus acompañantes (Katiuska).

[La experiencia del Roxana: Hace unos seis años fue a estudiar a la ciudad de Lima con la Beca-18. Al llegar al lugar conoció a muchas personas de diferentes lugares. Eran de la selva y de diferentes departamentos, así como lo era ella. Al iniciar las clases vio la realidad, la mayoría de personas que iban a estudiar a ese instituto pagaban una mensualidad y eran de Lima. Ella escuchaba comentarios fuertes; uno de ellos era «cholos que viven del Estado» y también se burlaban de la forma en cómo hablaban sus compañeros, pues no era correcta su pronunciación o se confundían al hablar. Ella trató de renunciar, ya no quiso estudiar por la presión que tenía. Algunos de sus compañeros no querían hacer sus trabajos con ella y se burlaban de cómo se vestía (Pamela).

En el trabajo y por ser extranjero: El trabajo es una dimensión de realización personal y del ejercicio de un derecho para tener lo necesario para la subsistencia. Sin embargo, en pequeñas ciudades como Andahuaylas existen formas de explotación de jóvenes rurales, quienes deben admitir las condiciones que los pequeños empresarios les imponen para determinados servicios debido a la falta de oferta laboral:

> [...] explotan a las personas del campo con horarios muy largos y un pago muy pobre. Pero como el hermano campesino necesita dinero, acepta, sí o sí, sin decir nada, porque necesita el dinero para sobrevivir o para sus hijos. Si es joven, [...] hasta pueden abusar sexualmente, todo por solo ser de alguna comunidad o pueblo, creen que no tenemos derecho o maneras de expresarnos, pero soy consciente que con el tiempo esto ha ido cambiando junto con el Ministerio de Trabajo (Jhoan).

El trabajo y el pago por los servicios que prestan los jóvenes no son igualitarios. Se mantienen diferencias notables e incumplimiento de las normas por los empresarios y abusos en las horas de trabajo. Pero esto no solo ocurre en la ciudad, sino también en la zona rural.

> En mi comunidad la discriminación existe. Aquí las mujeres trabajan por treinta soles a pesar de que se trabaja más de ocho horas. Prefieren hacer negocios, pues no resulta trabajar como ama de casa, ayudante de restaurantes, vendedora de ropa y calzados, trabajadora de limpieza, niñeras, etc. Por culpa de este estatus social las mujeres prefieren no trabajar y son explotadas laboralmente, a esto le llamamos discriminación laboral (Fátima).

Por otro lado, las relaciones con las personas migrantes de otras regiones y de otros países también tienen sus bemoles. La zona desde donde escribimos recibe muy pocos turistas, pero cuando aparecen: «los ven y les dicen "el gringo" o "la gringa" de manera inofensiva y hasta con algo de gracia; a algunos turistas les molesta e incomoda que los llamen de esa manera» (Flor N.). De otro lado, en los últimos años la zona ha recibido migrantes que huven de las crisis en sus países. Pero estos no han escapado de la xenofobia, actitud que está presente entre los locales, sobre todo hacia los migrantes jóvenes venezolanos. En un caso, cuenta Marianela: «antes de la pandemia ingresé a una discoteca y vi que el personal de seguridad no dejaba ingresar a las personas venezolanas a aquel local, porque aquellas personas eran delincuentes y malos».

Junto a la xenofobia viene un sentido del oportunismo hacia los jóvenes venezolanos, quienes son preferidos en ciertos trabajos porque están dispuestos a trabajar por, como dicen algunos, «la mitad de sueldo que un joven local». Esta realidad genera rivalidad o envidia para con los extranjeros y también cierta fobia.

No es difícil encontrar tampoco formas de discriminación por parte de los extranjeros a los pobladores nativos. Tal como lo narra Jesús:

> [...] vi como una familia de personas extranjeras insultaba a un campesino que lleva sus animales a pastar al cerro, llamándolo serrano, cholo, que este debería dedicarse a otra cosa, que era un estorbo; supuestamente una de sus hijas se embarró con el excremento del animal que el campesino llevaba. El campesino solo le decía que lo perdonara, que no volvería a pasar más. Me dolía mucho lo que estaba pasando, me daba pena el campesino. Pero yo no fui capaz de hacer nada por temor a ser reprochado o ser insultado igual como lo fue con el campesino; de lo cual ahora me pregunto qué hubiese pasado si lo hubiera defendido (Jesús).

Por razones religiosas: En zonas como Andahuaylas, donde hay una relativa apertura a la práctica religiosa, se mantiene con mayor notoriedad la distinción entre «evangélicos» y «católicos». Durante los últimos años, la práctica evangélica, por su propio desarrollo autónomo, se ha difundido en muchas comunidades y ha constituido grupos dinámicos, pero con un discurso muy simple y una conducta moralizante, generando algunas veces conflictos entre algunos miembros de la misma comunidad.

> [...] nuestros abuelos o personas adultas, cuando toman su trago, llegan a debatir de la religión entre evangélico y católico. Decían [que] los evangélicos son [los] que toman a escondidas y son terribles llorones, problemáticos y cuando hay líos. Así se agarran a decirse de todo desde las puntas de pie a cabeza y tratan de no llevarse bien (Edward).

Las diferencias, en algunos casos, son muy visibles. La vestimenta, los rituales y la conducta personal dicen de la manera de identificarse con una determinada orientación religiosa. De hecho, las maneras identitarias —aunque son aceptadas en general— son motivo de cuestionamientos y de rechazo.

> Yo pertenezco a la religión israelita, todos podemos elegir la religión que más nos conviene. Pero yo vi que [hacia] mi religión hav mucha discriminación, porque sabemos bien que los israelitas usamos túnicas, velos, y los varones se hacen crecer el cabello y la barba; pero las personas ven algo mal en todo eso. «Qué se hacen crecer», una vez dijeron, «por qué te pones el velo si no es importante» (Gaby).

A modo de conclusiones

Llegado a este punto, vamos a presentar los principales hallazgos en base a la reflexión desarrollada en este texto a raíz de las observaciones y experiencias que los jóvenes han hecho sobre la discriminación, con la finalidad de levantar un conjunto de hipótesis que puedan servir para realizar más investigaciones y formar la conciencia ciudadana de niños, adolescentes y jóvenes andinos.

En primer lugar, la discriminación es una práctica social cotidiana y culturalmente incentivada que forma parte de la «costumbre» y se hace inconsciente y conscientemente. Al hacerse la discriminación un habitus, no solo produce una práctica estructurada, sino estructura las relaciones de manera que fácilmente se puede excluir a los otros que no entran en algún patrón que es sostenido ideológicamente como «superior». Aquí se advierte un fenómeno que no se debe ignorar, la discriminación está en todos lados y puede ser ejercida por cualquier persona.

> Hablar de la discriminación es un tema muy importante. Cuando uno se siente discriminado es una tristeza, no eres capaz de decirle algo al que te dice eso, solo te quedas callado y aceptas. Yo me pregunto, ¿cómo se sentirá criticar y discriminar a su prójimo? ¿Será superior? No veo la forma. Aunque todo eso es sobrellevar, luchar por lo que quieres y superar lo que te duele (Edward).

En segundo lugar, la discriminación produce en los jóvenes profundos desencuentros en la sociedad y consigo mismo.

> [Un chico de quince años fue enviado a la ciudad para que tuviera mejor educación]. Él cuenta [que fue] la época más dolorosa de su vida. Los padres [...], lo dejaron a cargo de su madrina. Ella tenía cinco hijos mayores que él. El dolor más grande de su vida se inició en tercer grado; todos sus compañeros sabían leer bien, mientras a él se le dificultaba porque hablaba quechua. Fue el hazmerreír del salón, luego lo calificaron como el burro del salón y [...] los compañeros no se juntaban con él. El adolescente

con el semblante triste expresa: «prácticamente me excluyeron del grupo, me hicieron sentir inferior v sin futuro: empecé a renegar con Dios, con mis padres y me convertí en un niño malcriado, ya no guería estudiar; me vicié con videojuegos; repetí de año y mis padres me echaron chicote sin saber el motivo de mi desgracia. Quería morir en el momento, pero al repetir de año me tocó una profesora que tenía nociones de psicología y me ayudó a superar» (Nilda).

Vale decir que la discriminación atenta contra el ser humano en todas sus dimensiones; no reconoce ni respeta sus derechos individuales, económicos, sociales, culturales. La inferiorización, además, genera desprecio o «ninguneo», como diría José María Arguedas.

En tercer lugar, la discriminación genera espacios inconmensurables de

[...] debilidad, el odio, el resentimiento, la baja autoestima, la desconfianza, la depresión, hasta llega al suicidio. Mi mensaje sería: si somos gordas, flacas, negros o si somos analfabetos y hablamos nuestro quechua, nosotros somos humanos, somos iguales, aunque seamos distintos (Luz).

Afirmar la diversidad y el reconocimiento de lo diferente es una tarea ardua que no debe cejar.

En cuarto lugar, muchos jóvenes son conscientes de lo que es la discriminación, pero sienten también que no se pueden realizar acciones definitivas contra esta. porque en la práctica la discriminación es tan rutinaria y normalizada, como «el pan de cada día», que no se logra erradicar de la vida de las personas. Esta frustración está acompañada por el accionar del Estado y las instituciones locales, que tienen normas, pero que son, en la práctica, letra muerta.

> [...] la discriminación se encuentra prohibida por la constitución, por las leves laborales y también por aproximadamente cincuenta ordenanzas municipales y regionales donde se establecen distintas sanciones para las personas que discriminan y estas normas precisamente fueron creadas para no generar sufrimiento en nuestra comunidad andahuaylina y del país (Rosalinda).

En quinto lugar, las diversas formas de discriminación siguen siendo las que generan distinciones sociales, y los que discriminan pretenden ubicarse en la cúspide de las clases sociales creadas por la desigualdad y la injusticia.

> En mi opinión, [...] la discriminación es muy triste y me da coraje esta realidad en la que vivimos día a día. Pero la discriminación no siempre ocurre con la manera de guerer lastimar al otro, sino que se da inconscientemente ya sea expresando tus ideas, pero eso sí, en otros casos, se puede decir en la mayoría que la discriminación lo hacen a propósito, sintiéndose

superiores ellos, se burlan de las personas indígenas, ya sea por expresarse en la lengua quechua, por la manera de vestirse, por sus costumbres o tradiciones (Brignir).

Finalmente, aunque quisiéramos creer que la discriminación es un hecho del pasado, en realidad sigue siendo muy actual y genera diversas secuelas en la vida de las personas. Los andinos, como en otras partes, no se libran de las maneras de una ideología donde hay quienes siguen pensando que hay y debe haber alguien superior y otro inferior. Así, la discriminación no se ha extinguido, sino que convive con los grandes adornos de la modernidad y la tecnología, que parecen no poder hacer nada contra ella. El testimonio de una joven dice claramente que esta manera de pensar indigna y no debe perpetuarse: «Me resulta indignante que algunas personas sigan con esa ideología [...] en pleno siglo XXI. Lo peor, [es que se da] siendo del mismo origen y siendo del mismo país» (Flor N.). Se trata, entonces, de tomar conciencia de una condición social que inferioriza a las personas y construir los medios necesarios para hacer valer los derechos de todos los ciudadanos.

Referencias

- Agamben, G. (2003). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos.
- Arguedas, J. M. (1973). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Buenos Aires: Losada.
- Bolton, R. (2010). La vida familiar en comunidades andinas. Lima: Editorial Horizonte.
- Bourdieu, P. (2007). El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (2018). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Lima: Paidós.
- Calle, E. et al. (2011). Ama usuchisqa kanapaq, runayananchikpaq. Para ser ciudadanos y no ser discriminados. Lima: RIDEI-PUCP.
- INEI (2017). Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. http://censo2017.inei.gob.pe/autoidentificacion/
- Maalouf, A. (1999). Identidades asesinas. Madrid: Alianza Editorial.
- Mujica, L. (2008). La impunidad: síntoma de una «enfermedad mental». Memoria. *Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos,* (3), pp. 21-32.
- Pérez, J. I., Acurio, J. & Bendezú, R. (2008). Contra el prejuicio lingüístico de la motosidad. Un estudio de las vocales del castellano andino desde la fonética acústica. Lima: IRA.
- Rösing, I. (1997). Los diez géneros de Amarate, Bolivia. En: Arnold, D. (Comp.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes* (pp. 77-92). La Paz: CIASE-ILCA.
- Sulmont, D. (2020). Raza y etnicidad desde las encuestas y de opinión: dime cuántos quieres encontrar y te diré qué preguntar... En: Sanborn, C. (Ed.). *La discriminación en el Perú. Balances y desafíos* (pp. 51-74). Lima: Universidad del Pacífico.
- Valdivia, N. (2020). La discriminación en el Perú y el caso de los servicios de salud: resultados de un estudio cualitativo en el valle del Mantaro. En: Sanborn, C. (Ed.). *La discriminación en el Perú. Balances y desafíos* (pp. 85-111). Lima: Universidad del Pacífico.
- Wade, P. (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Weismantel, M. (2016). Cholas y pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes. Lima: IEP-Editorial UC.
- Wieviorka, M. (2007). La mutación del racismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* 49(200), pp. 13-23. https://www.redalyc.org/pdf/421/42120002.pdf
- Wieviorka, M. (2009). El racismo: una introducción. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Zavala, V. & Córdova, G. (2010). Decir y callar. Lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana. Lima: PUCP.
- Zavala, V., Mujica, L., Córdova, G. & Ardito, W. (2014). *Qichwasimirayku. Batallas por el quechua.* Lima: PUCP Fondo Editorial.

Allin kawsaywan hawka kay

Una propuesta cultural y política para la justicia y la paz

Allinyá kachkani, manayá hawkachu⁴⁶.

Introducción

Este texto busca informar y ampliar el significado de las frases *allin kawsay* o *sumak kawsay*, que se traducen como «vivir bien», tanto en el medio político como en el académico, y que requieren ser empatadas con los significados y valores que dan los quechuahablantes de las distintas zonas del país⁴⁷. La difusión en español de las expresiones señaladas suele simplificar y reducir los significados, pues la traducción castellana de los términos quechuas no tendría el mismo significado que otros «andinos» pueden dar a estas expresiones.

El propósito de estas notas, por ello, es precisar el sentido de las expresiones y ampliar los significados dados en otras zonas, sabiendo que los términos apuntarían hacia la construcción política de un modelo de sociedad. El modelo que proponen aquellas expresiones estaría gestando propuestas diferentes desde una perspectiva andina, y además tiende a oponerse a viejos modelos económicos y políticos hegemónicos cuestionables desde muchos puntos de vista⁴⁸.

De hecho, no se pueden separar y menos aislar los procesos culturales, sociales, económicos y políticos entre los andinos. En la experiencia cotidiana, las personas andinas, en general, para sostener la «vida» se valen de todos los medios que la

⁴⁶ Es una frase común entre los pobladores andinos que podría traducirse como: «Estoy bien, pero no estoy en paz».

⁴⁷ Existe una bibliografía amplia sobre el tema y la expresión es muy común. También se hacen estudios sobre su significado, pero a veces sin tener en cuenta el sentido múltiple que le dan los quechuahablantes.

⁴⁸ Estas anotaciones no buscan representar a los andinos como una totalidad o unidad, solo se busca aportar lo que algunos de ellos piensan sobre el tema.

tradición andina, la modernidad y la globalización ofrecen⁴⁹. Esto significa que la «vida» de la gente es una travesía histórica en la que se va redefiniendo la manera de ser o estar (kay) en un contexto histórico muy concreto. Estas notas asumen una ruta, que consistiría en recoger una perspectiva político-cultural del andino, en la cual estos habitantes no estarían buscando el allin kawsay ni el sumak kawsay. sino el hawka kay, vale decir que lo que se quiere construir históricamente y con tesón es vivir en una sociedad donde haya justicia y paz, ejerciendo agencia en un contexto social concreto y cambiante⁵⁰.

Con el propósito de analizar cuatro términos quechuas: allin kawsay, gali kay, qasi kay y hawka kay, se tomarán en cuenta al menos cuatro variables: a) las necesidades básicas, b) las subjetividades, c) las relaciones sociales y d) las condiciones estructurales. Una pequeña explicación es necesaria para ubicar estas cuatro variables. En primer lugar, las necesidades básicas están relacionadas a la subsistencia biológica-social y a la satisfacción de la existencia «biocentrada». En segundo lugar, la subjetividad es uno de los factores que da seguridad a las personas a través del sostenimiento de su propia identidad, así como su performance en el campo de las organizaciones sociales y culturales. En tercer lugar, los vínculos que se forman en las relaciones sociales garantizan las dinámicas grupales, asociativas en sus diversas denominaciones. Finalmente, la estabilidad de las organizaciones requiere de instituciones económicas, políticas, culturales y religiosas que den consistencia y continuidad a cualquier propuesta para mantenerse en el tiempo. Estas ideas se expresan en el esquema 1.

Esquema 1

	Biología	Subjetividad	Relaciones	Condiciones
Allin kay	Subsistencia			
Qali kay	Subsistencia	Seguridad		
Qasi kay	Subsistencia	Seguridad	Vínculos	
Hawka kay	Subsistencia	Seguridad	Vínculos	Estabilidad

Así, en este trabajo se busca considerar el valor que los andinos dan a las «necesidades básicas», aquellas que se requieren para subsistir; a las maneras de identificarse y que les dan seguridad para autodefinirse y orientarse a sí mismos; a los «lazos»

⁴⁹ Carlos Amat dice que el Perú es un lugar donde conviven tres modelos económicos: el andino, el colonial y el liberal (pro manuscrito).

⁵⁰ De manera excepcional y particular, el término hawka kay se encuentra en el logotipo de la Universidad para el Desarrollo Andino de Lircay, Huancavelica: Sinchi Yachay Wiñariyman Hawka kay.

que están presentes para desarrollar sus proyectos; y al «modelo» que estaría en la base de sus maneras de desarrollarse y que da razón a sus diversas perspectivas y aspiraciones, tanto individuales como colectivas, y que se expresan en su propia lengua: el quechua.

Entre los andinos no se busca eludir los conflictos, antes bien, se intenta manejarlos de manera ritual y práctica; ello obedece a formas de construir la «justicia», la «tranquilidad» y la «armonía»⁵¹. Sin embargo, se trata de un largo proceso de consecución y de búsqueda de una tranquilidad equilibrada y duradera que podemos denominar «paz con justicia». Lograr esta situación implica tener relaciones sociales estabilizadas, lo que no equivale a «quietud» (pasividad), sino a tener una clara conciencia de que una etapa termina y comienza otra, lo que conlleva consigo inquietud, intranquilidad, conflictos, desacuerdos, sinsabores, etcétera, y se busca una reformulación constante del sistema donde uno vive.

Ahora bien, el propósito de este texto es reflexionar sobre las propuestas éticas, culturales y políticas que están presentes en las transformaciones sociales de algunos países de América Latina a partir de lo que piensan y dicen sus ciudadanos en algunas zonas andinas. Para ello, vamos a tomar en cuenta 1) lo que lingüísticamente es pertinente; 2) revisar los significados de las categorías en los diferentes ámbitos de la cultura y la organización; 3) discutir las nociones con textos formulados ideológica y políticamente; y 4) terminar con algunas reflexiones sobre el sentido de hawka kay.

1. Las palabras en los vocabularios y en la vida cotidiana

La importancia de averiguar las palabras y sus significados en diversos vocabularios y diccionarios en quechua ayuda a recopilar lo que cierta tradición mantiene en el tiempo, proporcionando información parcial pero relativamente confirmada. Esto quiere decir que la información registrada no está «terminada», pues las modificaciones dialectales hacen que la lengua sea muy dinámica y está sujeta a lo que hacen y dicen sus hablantes en cada espacio social. Desde esta perspectiva, las palabras no solo se van modificando fonológicamente, sino también en su escritura y sobre todo en su semántica. Empero, la raíz y el sentido «primigenio» de la palabra suele estar presente de alguna manera en el habla cotidiana. Desde esta perspectiva, interesa recoger lo que hay en los vocabularios más representativos⁵², contrastando las acepciones con lo que los pobladores andinos bilingües dicen ahora.

⁵¹ Armonía es una palabra griega que significa «juntar con un orden» y que en quechua se puede decir pukllachiy.

⁵² Para ello vamos a valernos de algunos vocabularios importantes: el de Diego González Holguín (1989 [1608]), el Simi Taqe de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (AMLQ, 2005) y el de Abdón Yaranga (2003).

a. Alli kay

Con todas las limitaciones del caso, el trabajo de González Holguín (1608)53 contiene una de las informaciones más valiosas en relación al quechua, que permite aseverar que no solo existen los términos que vamos a describir, sino que también permite recoger los usos que tenía el habla hasta el siglo XVI. En efecto, el término alli o allin es uno de los más utilizados y en González Holguín aparece cerca de un centenar de veces en sus diversas combinaciones. En la perspectiva del autor, alli o allin son similares y significan «cossa buena y el bueno y bien».

Sin embargo, el término no es neutral, y lo dice el mismo autor, pues la palabra está asociada a una asimetría social construida, donde, por ejemplo, la expresión allin churi o alli yawar kay es sinónimo de nobleza o de pertenencia a un linaje; vale decir que las palabras se usan como un adjetivo para designar a los hijos que pertenecen a una clase social que los diferencia de los otros, quizá, por ejemplo, a los hijos de los incas o de los principales y caballeros españoles de la época. Eran los apukuna o personajes que son poderosos social, política y económicamente. Evidentemente, esta acepción no ha desaparecido del todo y el adjetivo allin sigue siendo una forma de distinguirse de los otros, por ello la frase: allin runam payga significaría dos cosas: a) esta persona es de buena familia; b) esta persona es de buen corazón v honesta.

De otra parte, allilla es «bueno y sano» y a la vez «bien, o buenamente». Siguiendo siempre a González Holguín, alli kay es «La bondad, o ser bueno, o la virtud»; asimismo, allilla kay es igual a decir «tener salud». La repetición alli-alli es una forma de fortalecer lo que se quiere decir con el término, algo así como «muy bien o muy bueno». Alli kay o alli kawsay significa «la vida quieta y gustosa». Y alli-allilla tiene un significado mucho más preciso y quiere decir «suauemente con tiento y con paz y con amor y con salud». El vivir con paz y con sustento es, pues, alli-allillam kawsani o también allilla allillam kani (estar bueno o sano). El término alli, entonces, tiene la finalidad de mostrar la forma como una persona queda restablecida o recuperada, en última instancia, de la salud venida a menos. La recuperación, al parecer, está muy ligada, fundamentalmente, a la experiencia física y biológica, sin dejar de lado la parte subjetiva.

Alliyachini es un término que proclama el «sanar, o dar salud»; ukupa allilla kaynin habla de la «salud del cuerpo». Incluso, para decir que uno está muy sano y entero, se dice allillam kachkani. «Uno puede estar bien ahora» se dice allinmi kunan kachkani. «El día puede tornarse aciago» se dice allinnigllam kachkani. Allillam kani o allillam kawsani es «biuir en paz y con gusto, o con salud». Pero también encontramos, en el mismo autor, que allin kawsay es una desinencia que proclama el vivir bien, con

⁵³ Los textos castellanos que se extraen de los distintos autores se mantienen con grafía original y son colocados entre comillas para distinguir de otros textos. De otro lado, la escritura quechua de este artículo se ajusta al quechua normalizado según la resolución ministerial 1218-85-ED del Ministerio de Educación.

gusto y en salud, que es equivalente a estar en paz. En última instancia, al parecer, este «vivir bien» es sobre todo relativo a la dimensión subjetiva. Esta forma de *allillam kawsani* es igual a decir: vivo, individualmente, con buena salud y a gusto, y por ello en paz.

Allichaq o allinchaq indica que las personas son agentes del «hacer bien» lo que corresponde. El agentivo -q dice sobre «el bien» que puede hacer a favor de otras personas. Por otro lado, allichani es organizar algo para «regalar» a otros o arreglar cosas; allichay es la base o raíz que indica que la persona puede hacer las cosas de manera óptima. El término allichakuni, que posee el sufijo -ku, indica que la acción de hacer bien recae en el mismo sujeto⁵⁴, y puede significar «arreglarme o acicalarme a mí mismo para mostrarme mejor ante otros», además es disponerse, ataviarse, vestirse, etcétera.

Allilamanta rimaq es «el que habla despacio y con tiento y passito o baxo»; asimismo allin kani significa «bueno estoy, o soy bueno». Alli rikchaq quiere decir «de buen parecer o hermoso». En fin, el término alli, según González Holguín, se usa de muchas maneras y con usos muy amplios. Por ejemplo, alli yachachisqa es aquello que está «bien enseñado»; alli wiñachisqa es «bien criado, regalado»; alli yachakuq, alli yachakusqa o yachachisqa es «bien acostumbrado, o bien habituado»; alli uyay o alli sunqu es «el de muy buena fama y opinión»; allin yupayniyuq, allí yupayuq es «el de calidad y honra, o estimado, o preciado tenido en mucho». Alli sunqu runa sería alguien de «buena condición, no malicioso».

Por otra parte, la AMLQ (2005) recoge un conjunto de acercamientos al término alli. Aunque parezca repetitivo, vamos a consignar lo que hay en el Simi taqe (sic). El término alli como raíz básica significa «bien» o «bueno». A esta raíz se le puede añadir sufijos, sustantivos y verbos, y los significados irán variando. Allinlla es «bueno» y, por lo general, es una respuesta a una pregunta: ¿Allinllachu? Mientras que Allillamanta significa de a pocos, lentamente. Se puede desagregar como: alli-lla-manta (bien-solo-hacia), cuya literalidad es incomprensible, pero se puede traducir como «hacer el bien» y hacerlo «despacio», con prudencia.

Allichaq es «el que arregla», vale decir, «el que lo hace bueno»; pues el agentivo -q habla del sujeto que hace las cosas bien. Asimismo, alliyay es «mejorar», por ejemplo, cuando una herida se recupera lentamente. De otra parte, allin (alli-n)⁵⁵ es una interjección y significa: qué bueno, muy bueno, qué bien; pero también es un adjetivo que significa bien y bueno. Las variantes significativas de allin en castellano equivalen a excelente, magnífico, genial, entre otros. Y allinpaq es para «beneficio de alguien»; así, una hierba puede ser allinpaq (para beneficio de la salud o la mejoría). Allipaq es probable que pueda traducirse como «para bien de algo» o que es «útil» o

⁵⁴ La acción del allichakuy se hace de manera permanente para sí mismo y para los otros. Para esta acción se requeriría de un espacio propio que por lo general se suele llamar «baño» o «servicios higiénicos» y que en quechua podría decirse allichana uku.

⁵⁵ Donde -n es un sufijo posesivo de tercera persona.

que «sirve para algo». El sufijo -paq indica lo que hemos anotado, es decir, se puede decir que es «para algo».

Por otro lado, una persona allinyan cuando ve mejoría en su cuerpo (uku); el término allinyay está vinculado a la acción de recuperación somática y emocional de una persona. El término allin, en tanto adjetivo, se antepone a un sustantivo o un verbo; por ejemplo: allin mikuna es «comida buena» o «buena comida»; allin runa es «gente buena» o «buena gente»; allin qura es «hierba buena» o «buena hierba»; allin para es «lluvia buena» o «buena lluvia». Y los ejemplos pueden seguir. Asimismo, como adjetivo precede al verbo y, por ejemplo, allin mikuy es «comer bien»; allin ruway es «hacer bien»; allin gaway es «mirar bien», etcétera. Como adjetivo modifica también al agentivo -q: allin ruwaq es «el que hace bien»; allin kawsaq es «el que vive bien»; allin puñua es «el que duerme bien», entre otros.

Sin embargo, hay términos que terminan en -y que pueden ser sustantivo, verbo, pronombre posesivo. En efecto, allin kawsay es una expresión donde kawsay es, ante todo, un sustantivo precedido por un adjetivo allin y que se traduce como «producto bueno» o «buen producto». Y kawsay es la nomenclatura general para designar a la vegetación y sus productos, cuyo plural es kawsaykuna. Pero kawsay es también un verbo: «vivir» o «existir». Entonces, allin kawsay puede traducirse como «buen producto» o «estar bien». Así, kawsay es un sustantivo, pero es también un verbo, por lo que allin taki-y puede traducirse como «mi buen canto» y allin mikuna-y como «mi buena comida».

Retomemos el análisis de alli o allin. Siendo un modificador seguido de kay, por ejemplo, puede señalar la calidad del «ser» o «existir» o «estar» como «bueno»: allin kay. Podría ser también traducido como «bondad». Sin embargo, alli kay es «estar bien» o «estar sano», «estar lozano». El proceso de mejorar de diversas situaciones se dice: alliyay o allinyay. Allichakuy es una invitación a arreglarse o acicalarse o prepararse para hacer algo.

Ahora veamos qué es lo que constituye como conditio sine qua non para «estar bien» o «vivir bien». Todos los ejemplos muestran que la calidad de bienestar requiere cubrir lo que es necesario para existir o subsistir. Se trata de la recuperación de la dimensión física y biológica del ser. Para ello, fundamentalmente, se requiere de los kawsaykuna, vale decir, de la naturaleza vegetal. A esto se debe añadir, como elemento complementario, los uywakuna, la fauna comestible que pasa por el proceso del uyway (cuidado o domesticación). Allinyanapaq o allinyarinapaq, es decir, «para estar mejor o mejorar en la salud» se requiere principalmente de alimentos básicos, que es la dieta alimentaria. En efecto, allin kanapag (para estar bien) se requiere de elementos de la naturaleza que están directamente vinculados a la alimentación. Allin-ya-na-pag es un término cuya estructura remite a: bienrepetición-objeto-para. La traducción sería: «lo que es necesario (medios) para

estar mejor o bien». Entonces, allin kanapaa (para estar bien) se requiere de allin kawsavkuna (buenos productos).

Ahora bien, dicho de otra manera, el término alli o allin está directamente vinculado a las necesidades básicas que las personas (seres vivientes) requieren para existir y sobrevivir como una estructura biológica. En efecto, las personas inconfundiblemente vinculan el allin kawsay con la buena cosecha a finales de junio. Dicho de otra manera, allin kawsayaa, allin kawsanapaami. Una aparente redundancia de este texto es, sin embargo, cultural, económica, política y éticamente diferente: la traducción de las expresiones anteriores podría ser: «los buenos productos son para subsistir hasta la próxima cosecha». Los andinos, desde donde yo escribo, no creen que allin kawsay es «vivir bien», sino que se trata simplemente de una «buena cosecha de productos», que contribuirá para sostener «biológicamente» a las personas por un tiempo.

b. Qali kay

El término qali no aparece en el vocabulario de González Holguín y para el equivalente de salud se emplea allilla kay. Tener salud se diría: «Vcup allillacaynin. La salud del cuerpo. Animap allilla caynin. La salud del anima». De la persona sana debe decirse allilla kayniyuq. La persona que cura o sana es el alliyachiq, pero la matrona es la gispichiq. Como vemos, no aparece la palabra gali, que sí está presente en el vocabulario de la AMLQ, donde la palabra gali o ghali⁵⁶ es un adjetivo que significa estar «sano» de «buena salud». Aunque el término no está del todo presente en varios vocabularios, su uso es permanente y familiar entre los andinos. Qali es un término que es inconfundible y que designa directamente la subjetividad. Puede ser sinónimo de alli kay, pero denota una especificidad que supera la definición de alli y otros términos como sumaglla. En efecto, galiyay, por ejemplo, está relacionado —además del consumo de alimentos— a la compensación psicológica de la persona. Qali-ya-y significa: salud-proceso-acción; es decir que la sanación es un proceso de autoconcepción personal en transición, pasar de una situación anómala a una situación cualitativamente diferente y para bien.

Desde un punto lingüístico y cultural, qali es un término más simple que alli o allin. Indica directamente la situación de bienestar de un sujeto. En este campo, la condición multidimensional del ser humano entra en juego. Probablemente, la palabra qaliyasqa muestre la condición subjetiva final del ser humano que presenta la recuperación relativamente definitiva de su estructura subjetiva compleja (Mujica, 2019), vale decir que como persona ha recuperado sus condiciones para la acción. De hecho, qali-ya-sqa contribuye a esclarecer que se trata de un logro parcial o temporal de recuperación de una condición esperada.

El sujeto que se recupera, se sana o recobra la salud es el galiyaq. El que cura o contribuye a la sanación es el *galivachia*, pero también el *hampia*. El agentivo -a está presente en estos casos. La salud no depende fundamentalmente de la materialidad de los hampikuna, sino de las actitudes de los sujetos que intervienen en el proceso. Es la persona que puede mejorarse o mejorar su condición subjetiva aun sin comer alimentos. Entonces, qali kay es la constatación de lozanía, de fuerza, de vigor, de energía. Esto es necesariamente una comprobación subjetiva. Una persona declara estar qali cuando recupera conscientemente sus facultades, tanto físicas como emocionales, pero el término alli o allin no lo expresa necesariamente.

Qali kay es estar lozano, sano, vale decir, es la condición de estar sano; y gali kawsay, que también significa estar sano, implica que se desenvuelve con lozanía. En diversos lugares se emplea el término *qhali* (sic) (Laime, 2018) para referirse a la salud. Para decir sano, en Ecuador se dice allik o aliyarikak (Yánez, 1993); y en Argentina solo se menciona como allillay (Albarracín, 2017). En cambio, en Yaranga (2003) aparece el verbo qaliy para designar lo relacionado a salud y sanidad. De hecho, el término qali no es «universal» en el mundo quechua, pero sí el término alli, lo que es probable que sea afín a *qali* en la medida que la modificación fonética haya contribuido a este cambio.

c. Qasi kav

Existe otra categoría que merece ser revisada para completar la trilogía de las consideraciones de lo que es bueno: estar con salud, estar bien y estar sano. Se trata de qasi. La traducción es compleja, pero podemos aproximarnos a través de expresiones que la gente utiliza. Qasi es quietud, tranquilidad, pasividad. Qasilla es «ya, tranquilo» o «no te muevas». Si alguien dice qasilla kay quiere decir «mantente quieto» o «estate tranquilo» en relación a alguna circunstancia; se trata de sostener una situación de equilibrio en diversos momentos de la vida.

El término «ccaci» (qasi), en la versión de González Holguín, sería una «cosa vana, cosa de burla, o impertinente»⁵⁷. Como verbo, entonces, qasiy está vinculado a una acción dirigida a hechos sin un objetivo o una finalidad definida que señala más bien que las acciones invitan a la pasividad o la tranquilidad. Por ello, un gasi runa es un «Hombre ocioso, o que no tiene oficio, baldio». Esta manera de señalar el significado de qasi indica que una traducción pertinente del término sería quietud o tranquilidad⁵⁸; vale decir, ser un hombre pacífico, que puede ampliarse a que el ser humano puede llegar a ser sosegado y expresarse como qasi sunquyuq. Qasi, por lo tanto, puede ser equivalente a paz o tranquilidad; y qasillayani es «hazerse quieto, pacifico, sossegado», y uno puede proclamarse como qasi kani, vale decir: «estar ocioso o desocupado, o baldio, o estarse quedo, o holgar». El español castizo que González Holguín maneja nos da la posibilidad de entender que el término está

⁵⁷ Sobre esta categoría se tocará en la tercera parte, sección b, cuando hablemos de Sumak kawsay.

⁵⁸ En Huamanga existía un pan que se llamaba gasi, que era un pan integral que se hacía con la parte granulada de la molienda. La característica de este pan es que en su cocción no hinchaba, se quedaba «tranquilo» en el horno. Esta es una hipótesis de Gavina Córdova.

ligado al mundo de la «inactividad» o al ocio, aunque este término es probable que hubiera tenido una connotación moral y pecaminosa. El *qasi runa* era el «hombre particular, o sin oficio, o mando, o desocupado».

Sin embargo, lo que interesa señalar es que *qasi* es un adjetivo que connota el estar en una condición de inoperatividad y para ello se requiere liberarse de actividades laborales y estar desocupado por un tiempo indefinido; además, no molestar o ser molestado por otros. Dicho de otro modo, alejarse o evitar probables conflictos, y por ello pretender el *qasi kay*. Pedir estar tranquilo a otros se dice *qasilla kayta munani* o *qasichiway* (quiero estar tranquilo o déjame en paz).

El término *qasi*, entonces, está en general vinculado al tiempo de ocio, de la desocupación, del no estorbo y la tranquilidad. Pero también está relacionado a la no acción o las no actividades o la pasividad. Asimismo, dependiendo de la postura del sujeto, el *qasi runa* es aquel que hace las cosas sin beneficio inmediato ni esperado o es también una persona que no perturba a nadie. Es la persona que es modesta, tranquila y, en definitiva, pacífica. Esta forma de vida es la esperada y está vinculada a la vida mesurada y dichosa; es decir, está muy relacionado a un tiempo de la tranquilidad y que en quechua se diría *qasi pacha* o *qasi punchaw*. Entonces, este tiempo no tiene una meta ni un objetivo, sino el del disfrute, del día libre, del tiempo vano.

Por otra parte, una versión diferente estaría presente en algunas partes del mundo andino donde *qasi* también significaría inactividad, pero además vaciedad y desocupación⁵⁹. Como interjección o imperativo, el término *qasi kay* es «estate quieto», lo que implica, por ejemplo, una orden dada a un niño para que no moleste a nadie o que un adulto no esté envuelto en conflictos. Sin embargo, *qasiyay* es equivalente a entrar en un proceso de pacificación o búsqueda de sosiego o tranquilidad. Dicho de otra manera, es la demanda para estar en paz consigo mismo y en paz con los otros.

Ahora bien, el término *qasichiq* (*qasi-chi-q*) señala a un sujeto que actúa como intermediario o un mediador para pacificar o resolver conflictos entre personas o grupos. Esto significa que la búsqueda de la paz o la tranquilidad implica que las personas que sostienen relaciones conflictuales por diversas razones podrían contar con la ayuda de un *qasichiq* o un *qasuyachiq*. Vale decir que el término qasi implica que existen relaciones interpersonales, familiares y grupales de discrepancia, desavenencia, discordancia —en definitiva, conflictivas—, que habría que canalizar y resolver para la convivencia entre las partes que están en contienda. La búsqueda del *qasi kay* no implica necesariamente la satisfacción del campo físico-biológico, pero sí el equilibrio de la intersubjetividad; la paz consigo mismo y con las personas con las que se quiere re-vincular para hacer la vida más llevadera.

⁵⁹ En la versión de la AMLQ, se considera *qasi* como «Desocupado, vacío, vacante, inactivo». Hasta donde se sabe, estas acepciones no están presentes en muchas zonas andinas.

Finalmente, qasiy es un imperativo que señala el mandato de que la persona debe deiar de hacer lo que está haciendo o ejecutando. Como verbo, aasiv puede traducirse como sosegar, apagar, desactivar, anular, tranquilizar, entre otros. Lo más importante es saber que las traducciones invitan a reconocer la parte implícita de la acción; la búsqueda de apaciguar, encaminar, resolver las diferencias entre los actores que se encuentran en disputa o en desacuerdo, requiere de la intervención de un tercero para llegar a un entendimiento. Por ello, el término qasi invita a considerar una forma de restablecimiento o construcción de las relaciones entre las personas, familias, grupos y sociedades mayores.

d. Hawka kay

Finalmente, el término «hauca» (hawka), presentado por González Holguín, sugiere que se trata de un término poco usado, pero suficientemente simbólico para consignar el valor del tiempo y del espacio y que tiene gran importancia para nombrar algo complejo y al mismo tiempo trascendental. De hecho, el término hawka está escrito muy pocas veces, entre ellas, hawkakuni o hawkayyachani que quiere decir: «Estar holgando, desocupado, y ocioso, o vaco (sic), o libre de ocupaciones». El tiempo de paz es mencionado como hawkaypacha y el autor lo traduce como «tiempo ocioso, o, tiempo de descansar, libre de mitas y ocupación». El tiempo de las festividades es denominado como hawkay punchaw. En este caso, el autor lo identifica con los domingos y las fiestas. El espacio designado para el tiempo del «ocio» es el hawkay pata y es la «plaza del Cuzco de las fiestas, huelgas y borracheras».

El hawkaypacha es un concepto complejo y completo de lo que la gente en los andes aspira y construye con tesón. Es verdad que el término como tal es poco utilizado y el término hawka está muy asociado a la búsqueda del equilibrio, la completud, la tranquilidad y la paz. Si una persona responde diciendo hawkam kakuni, está diciendo que confirma que está en paz consigo mismo, en sus relaciones y tiene buenas condiciones para ello; vale decir que su yachay (habitar, su existencia, su vivir) está en orden y en paz.

El término hawka es una categoría «mayor» que implica las categorías anteriores y las requiere para saber de qué se trata. Existen varias razones por las que el término hawka constituye no solo una aspiración global, sino un proyecto integral para los pobladores andinos. Veamos por partes. En primer término, históricamente, la palabra hawka se utiliza para nombrar a la plaza principal del Cusco como hawkay pata. La importancia simbólica del lugar acarrea consecuencias diversas para su uso. Implica necesariamente la proclamación de una acción colectiva y festiva. La expresión hawka significa, entre otros, paz, huelga, descanso, solaz. Ahora bien, lo que está implícito en el término hawka es la libertad, la igualdad y la justicia. Solo así es posible disfrutar de un momento de felicidad. De otro lado, pata es sinónimo de lugar, espacio, promontorio, plaza, entre otros.

En segundo término, aunque haya confusiones en la escritura, como lo hay en la actualidad, la placa recordatoria que se encuentra en la plaza del Cusco, que dice auccay pata, cuya traducción podría ser «el lugar del enemigo», lleva consigo una impronta localista que es discutible desde varios puntos de vista. De hecho, awqay (en la escritura moderna) es equivalente a enemigo, hostes, y no enimicus como diría Schmitt (1998). Sin embargo, el término nos conduce, de alguna manera, a considerar que este invita a vincular o re-vincularse con los otros para celebrar la conciliación con quienes, se supone, se habría llegado a un «momento» de «paz».

En tercer término, hawka tiene otros significados que se derivan de la principal traducción: paz. Y son, entre otros, descanso, tranquilidad, celebración, jolgorio. Una «plaza de la paz» invita a recordar festivamente algún triunfo y al mismo tiempo serviría para guardar memoria de un proyecto que no debiera terminar. Que sepamos, no hay otro lugar que lleve el topónimo hawka pata. La unicidad de la categoría nos hace pensar que se trata de un proyecto que habría que sostener en el tiempo y con acciones permanentes de memoria de la búsqueda del «equilibrio» (igualdad), la «justicia» y la «paz»⁶⁰.

A estas maneras de ver hay que añadir los usos simples del término hawka. A un saludo como imaynallam o allinllachu, la respuesta más profunda es hawkallam. El saludo es una pregunta por la condición de la persona y no por el día⁶¹. De hecho, el saludo andino sigue preguntado por las condiciones de la persona, y esta puede dar respuesta de cómo se encuentra: hawkallam (en paz consigo mismo). Esta expresión es un adverbio que subraya la calidad del bienestar que la persona experimenta por las condiciones en las que se encuentra, y que implica, entre otros, estar con lo necesario, con una subjetividad equilibrada, estar y tener las relaciones y los vínculos sociales en equilibrio y sin conflictos. Vale decir que tiene las condiciones estructurales necesarias cubiertas y estables. De lo contrario, no diría hawkallam, con el sufijo -m, que es confirmante de una condición.

Ahora bien, cuando alguien está hawka, probablemente, implica una serie de condiciones que es necesario confirmar. El hecho de gozar del hawka requiere de tres elementos: a) tener lo necesario para subsistir (allin kawsaykuna); b) sentirse seguro y con buena salud (qali kay); c) tener las relaciones sociales con vínculos que eviten la permanencia del conflicto (qasi kay). Estas tres condiciones generan una estabilidad y continuidad en la vida de las personas y de los ayllukuna (familias): hawka kay.

⁶⁰ La AMLQ utiliza otros términos para la «paz», como sustantivo: thak kay, kusi qellpu kawsay, y para decir «tranquilida» se vale de llakhillaña, y «tranquilo» es llakhi. Es probable que así sea, pero no he escuchado dichas expresiones en los numerosos lugares del Cusco que conozco.

⁶¹ En la actualidad se suele utilizar la expresión allin punchaw (buenos días), allin tuta (buenas noches); y como no hay una expresión quechua para la «tarde» o «buenas tardes», en algunos casos se silencia o se dice allin chisimkuy. Son neologismos, traducciones del castellano, que se comienzan a usar para reemplazar los saludos.

2. Los significados para la cultura y la política

a. Allin kawsay: seguridad biológica e individual

Los andinos, en este caso los agricultores, por ejemplo, que viven las vicisitudes de la pachamama, conocen la importancia de los allin kawsaykuna (en plural) pues se trata del primer producto que se cultiva, cosecha y conserva para el sostenimiento de cada persona y cada familia o ayllu. En efecto, al finalizar el mes de junio los agricultores ven con beneplácito sus allin kawsaykuna (buenos productos, en plural) o, a la inversa, con tristeza, mana allin kasaykunata qispiq (el trunco desarrollo de los sembríos). Esto se puede ver con claridad durante las exposiciones agropecuarias en las que las personas que producen muestran allin kawsayninkunata (sus buenos productos) con orgullo y con prestancia. Cada allin kawsay es mostrado con un nombre propio y diferenciado de los demás, tanto para la calificación y para lograr un reconocimiento, así como para la venta de sus allin kawsaykuna a los interesados.

Todos los productos (vegetales) de la naturaleza o la pachamama son allin kawsaykuna en la medida que sirven para la alimentación, tales como el payqu, ataqu, chikchinpa, wakatay, papa, sara, ulluku, tukuy ima (etcétera). Los frutos que son comestibles son allin kawsay y sirven para sostener la vida de las personas y también como hampi, vale decir, como remedio (que en exceso puede ser también veneno). No hay entre los andinos vegetación que sea mana allin kawsay, sino hay qurakuna (hierbas), aquello que no es comestible para el humano, pero sirve para los uywakuna (animales). Qura (hierba) no es un término despectivo, sino clasificatorio. La ortiga (intaña o itana), por ejemplo, que es temible por el ardor que produce en la piel, es hampi que debe administrarse con conocimiento y por ello es allin kawsay.

Uno de los objetivos más importantes, sino la finalidad última, del allin kawsay es la alimentación de las personas y los animales. Es un elemento nutritivo que cubre la función básica de sostener al ser viviente. Las personas pobres en tiempos de lluvia pueden recoger qurakuna (hierbas) que se convierten en allin kawsaykuna porque pueden alimentar a los que no tienen recursos para el día. Por ejemplo, el ataqu es una planta que solo crece entre los maizales y es considerado por muchos como «hierba mala», cuando en realidad es un alimento imperante para los humanos que, en muchos casos, libra del hambre a quienes no tienen para el día.

Allin kawsay es un buen producto porque forma parte de la dieta alimentaria de las personas. La esperanza de las personas está puesta en que ese producto no solo saciará el hambre, sino asegurará (ahora) el ingreso económico necesario para cubrir elementos complementarios para la alimentación. Una persona en Andahuaylas, por ejemplo, realiza gestos de agradecimiento por tener los productos (kawsaykuna) para la vida diaria, que además se pueden coger del campo y las chacras. En las ferias sabatinas y dominicales, los que tienen «de más» en sus chacras o huertas, ofrecen estos productos al público en pequeños montoncitos por el valor de un sol.

Por ello, allin kawsaychakunataga se venden o se someten al yanki (intercambio) en el mercado. La práctica ancestral del yanki, que consiste en el intercambio de producto por producto, sigue vigente y se hace sobre todo entre los que no quieren dinero, sino probar frutos que no tienen. Personas venidas de comunidades lejanas priorizan el intercambio de sus productos por otros que no se cultivan o se producen en su zona. Por lo general, el yanqui se hace de papas por frutas de huerta, o papas por manzanas, papas por peras de agua, papas por tumbos, etcétera. Estos pequeños intercambios son símbolos del aprecio que los pobladores tienen por sus productos y el valor que tiene para ellos cada allin kawsay.

El valor simbólico del allin kawsay se grafica en algunas acciones entre los agricultores. Cuando se desgrana el maíz, se divide en tres partes: la parte de la base es para la comida cotidiana, la parte central se reserva para la semilla y la parte de la cabeza es para la comida diaria o para los animales. Por ejemplo, cierta vez en una casa de una comunidad, una mujer, por accidente, dejó caer algunos maíces desgranados al suelo. Lejos de tirarlos o ignorarlos, la mujer inmediatamente buscó grano por grano, levantándolos con delicadeza, besándolos mientras decía: allin kawsaytaga manam usuchinachu (un buen producto no se puede desperdiciar). Señal que cada grano tenía un valor peculiar que para el foráneo podría pasar desapercibido y poco importante. En resumen, el allin kawsay es para allin kay, vale decir, gali kanapag.

Qali kay: seguridad emocional y comunitaria

La dimensión individual es una base fundamental para las relaciones sociales seguras. Solo la persona «bien» comida puede sentirse bien en comunidad, no se puede concebir a una persona sin comer. Entonces, el alimento es la base para la seguridad emocional y comunitaria. En efecto, la familia o el ayllu se encuentra bien solo cuando distribuye lo que tiene a la mano equitativamente entre sus miembros. Esta distribución hace de cada individuo un elemento seguro para la vida comunitaria. Por lo general, la comida se distribuye y redistribuye de muchas maneras mediante el mallichiy, que consiste en «hacer probar», simbólicamente, lo suyo, lo que ha producido. Por ejemplo, las vecinas se pasan mutuamente comida preparada como diciendo «mira lo que he hecho, pruébalo, por favor». La acción tiene retribución, el plato que queda vacío se llena con otro producto para ser devuelto.

Seguridad es vivir «sin cuidado», es decir, es tener la calidad de no temer a nada ni a nadie, que en sí mismo contiene lo necesario para ser o estar (kay). En efecto, qali kay significa que ya no se necesitaría de la atención o del cuidado de otro para ser uno mismo. La persona puede desempeñarse por sí sola y realizar lo que le compete hacer, como jugar, trabajar, caminar, pensar, sentir libremente, etcétera. Estar qali hace del ser humano o del uywa, en general, un ser que puede moverse por sí mismo (kikinmantapacha) y no necesita de la ayuda de otros. La fortaleza y la energía están presentes en su cuerpo (uku), le permiten no solo moverse por sí mismo, sino ejecutar acciones (ruwaykuna) de manera libre, productiva y creativa.

Ahora bien, allin kawsaykuna sirve para ser «fuerte» (kallpayuq); la buena alimentación da energías para seguir haciendo cotidianamente y ser un qali kay. El ser kallpayua es sinónimo de sentirse gratificado y emocionalmente estable y seguro. Estar qali es, en efecto, sentirse bien, sobre todo cuando los pesares se han difuminado y aleiado del «cuerpo» individual y social. En primer lugar, el término equivalente a «cuerpo» en quechua se dice uku. Este uku es un sistema complejo de «varios» ukukuna que forman parte de un ñuga, difícil de definir desde el mundo exterior, pero que cada runa sabe que es lo que lo hace ser o tener una identidad. En segundo lugar, este uku tiene «almas» que lo hacen un individuo en una comunidad con una capacidad y una potencia peculiar, que para resumir lo vamos a llamar kallpa. Este término es sinónimo de vigor o fuerza (ver Mujica, 2019).

Qali kay, por ello, es una manera de decir que la persona es segura y fuerte. Tiene ánimo, capacidad o habilidades para hacer muchas cosas en los contextos que le toca realizarse. El término kallpa tiene su fundamento no solo en el alimento o allin kawsay convertido, por ejemplo, en mikuna (comida), sino en aquello que se forma como la fuente de donde proviene la energía más primigenia del humano, que denominamos aquí como supay. De hecho, contrariamente a lo que una corriente podría sostener, para nosotros el supay es la potencia polivalente que el ser humano tiene para realizar tantas cosas, incluso las que pensamos que no son posibles de realizar. Por ejemplo, el danzante de tijeras —que ha sido castellanizado como danzag— tiene habilidades que lo hacen ser un auténtico diablo o demonio (supay) para realizar las acrobacias menos esperadas.

En la tradición hispánica, el término supay estaría asociado a una divinidad maligna, pero no hay suficiente sustento para mantener esta hipótesis. Es notorio que en la tradición religiosa es sinónimo de diablo, demonio o satanás. El otro término sinónimo a supay es sagra, que puede ser traducido como injusto, infame o malvado. Sin embargo, la invención «mítica» de un lugar sinónimo de averno o «infierno» proviene de la tradición cristiana que buscaba una posición maniquea que se opusiera a un «principio» del bien que, al parecer, no existe entre los andinos. Pues el «bien» (allin) tiene un antónimo que es el «no bien» (mana allin), pero no como un principio que interviene en la vida histórica del ser humano, sino que el «no bien» es como producto de la acción humana. Por ello, lo que existe es un agente que es un supay que genera transformaciones y modificaciones en diversos sentidos de la vida cotidiana. La energía no tiene un solo valor, pues al menos es bivalente y puede producir o repercutir en algo beneficioso o en algo maleficioso.

Entonces, ¿qué significa qali kay para nuestra cultura andina? Es relativo a la salud, como un estado de seguridad individual y comunitaria. Una persona con salud es, en efecto, aquella que tiene vigor, ánimo, poder, fuerza, al decir de algunos, física y emocional. Lo contrario es estar unqusqa, que comienza por una clara muestra de decaimiento o alteración en la vida personal y comunitaria; el término umpu expresa totalmente lo que significa esa condición. También se puede emplear el término *iqu*, que expresa lo mismo. González Holguín, para expresar lo contrario, recoge el término *allin kawsay* para hablar de salud. Lo mismo ocurre en varios lugares andinos donde el *qali kay* es sinónimo de *allin kawsay*. Se trata, pues, de una manera de mencionar lo que es vivir seguro física y emocionalmente. Estas condiciones llevan a una persona o comunidad a *qasi kay*, vivir en relativa tranguilidad.

c. Qasi kay: una red de vínculos firmes

Para vivir bien se requiere, además de alimentos, seguridad física y emocional, de una red social que acoja a cada individuo y que conforme una comunidad que ratifique los vínculos de manera firme y duradera. El término *qasi kay* está registrado escasamente en González Holguín. Y la ausencia de su registro es para nosotros una interrogante, pues en el hablar cotidiano de las poblaciones quechuahablantes está muy presente y constituye una manera de ratificar las relaciones interpersonales y comunales. El *ayllu* y el *aylluchakuy* es la manera más gráfica de mostrar lo que significa un vínculo firme y duradero. Lo que importa para un andino es la manera de hacer el *aylluchakuy*; este término expresa la voluntad de participar de una red social para vivir *qasilla*.

La forma de hacer el *aylluchakuy*, diríamos ahora, pasa por el mecanismo de adopción; vale decir, de buscar maneras de hacer «hijos» o hacerse de «padres». Ahora bien, el término *ayllu* no se reduce a la construcción social por sangre; el *ayllu* supera la biología y penetra en el campo de los acuerdos sociales. Hay muchos escritos sobre el primer sentido, pero pocos sobre el segundo. En efecto, el castellano «vínculo», que proviene del latín *vinculum*, significa atar o liar. Para el quechua, el sufijo *-ku* expresa la voluntad del sujeto por querer formar una agrupación. El *ayllu* no es solo «familia», es también una organización y es una identidad social y cultural en la que están incluidos elementos históricos, sociales, religiosos y políticos.

De hecho, *ayllu* es una organización social con determinados derechos y obligaciones entre sus miembros. Entre sus derechos están tener seguridad, protección y desarrollo personal. Pero entre sus principales obligaciones están las responsabilidades que cada uno de los miembros debe asumir, en diversos grados, para con el resto de la organización. Las obligaciones o los *nanachikuy* nacen de la pertenencia a una red. El término *nanachikuy* se puede desagregar de esta manera: *nana-chi-ku-y*62. Este término se puede «traducir» así: hacer-por sí mismolo arduo, lo que implica un esfuerzo. Algunos ejemplos podrían aclarar el sentido del *nanachikuy: nanachikuymanmi yaykuchkani* es «estoy entrando a participar de lo que me toca hacer».

⁶² Para la AMLQ el término nanachikuy es equivalente a «dolerse, quejarse por algún dolor que se siente. || Tener constricción, sentir pena, causarse dolor. (J.L.P.) || fam. Sentir el dolor ajeno por solidaridad. || Arrepentirse; sentir arrepentimiento, pesar moral». Sin embargo, en otra región andina el término significa, además, un sufrimiento que supone hacer una cosa y el «compromiso» que debe hacer por sus obligaciones contraídas.

El verbo yanapay es equivalente a nanachikuy; sin embargo, hay una notable diferencia. Por un lado, yanapay es colaborar, ayudar; así, si se dijera yanapakuy, es el gesto de hacer algo por otro motu propio, y depende exclusivamente de la decisión que uno tome (kikillaymanta). De otro lado, nanachikuy es la acción social de hacer algo por otro, pero como parte de su ética deontológica, diríamos ahora. Vale decir que las personas, por sus vínculos, adquieren también responsabilidades inherentes a sus roles. Yo puedo ayudar a quien quiera (yanapay), pero me debo (nanachikuy) para con la organización en la que estoy por mi propia voluntad. Por ello, el gasi kay implica que debo realizar lo que está estipulado colectivamente como parte de mi pertenencia a una sociedad, grupo o familia; sunguy tiyanankama, vale decir: hasta que esté sin preocupación o tranquilo.

Desde esta perspectiva, estar qasi implica la ausencia de dolores, padecimientos, penas o tristezas. Esto no significa que sea de manera definitiva. Pues la «intranquilidad» se hace realidad cuando hay un accidente, un dolor, la pérdida de algo, etcétera. La búsqueda de la «tranquilidad» es sinónimo de evitar aquello que perturbe notablemente la vida personal y social o comunitaria. La «tranquilidad» está vinculada a la presencia de lo que es necesario para subsistir, ausencia de malestares o enfermedades, y la seguridad de tener un núcleo o núcleos sociales a los que uno pertenece. Por ello, los vínculos o las formas de estar ligado a determinadas organizaciones, asociaciones, darían tranquilidad a cada individuo y comunidad. Esta situación implica que haya allin kawsaykuna para poder estar con buena salud, vale decir, con relativa seguridad física y emocional (qasi kay) que permite a las personas y grupos humanos encontrar el hawka kay.

d. Hawka kay: hacia una justicia y la paz

Finalmente, el horizonte de las personas andinas no es solo progresar para tener allin kawsay, sino sentirse gali kay y a la vez encontrar lo necesario para gasi kay. No se trata de una relación evolucionista ni ascendente. Se trata, más bien, de ubicar las categorías para comprender lo que los andinos de otros lugares quieren entender por hawka kay. Ahora bien, preguntamos a algunos pobladores, por separado, qué es lo que ansían y buscan para su vida, si el allin kawsay o el hawka kay. Las respuestas no fueron del todo homogéneas, antes bien, en sus diferencias la distinción es muy evidente. Ahora ampliamos comparativamente las dos nociones.

En primer lugar, entre los que buscan allin kawsay, más allá de los acercamientos lingüísticos, una idea se mantiene muy clara: allin kawsay es buscar el florecimiento o el desarrollo individual, como lo haría una planta. Cada planta crece a su manera y se desarrolla, incluso sin necesidad de ayuda del hombre. Sallqa kawsaykuna kikillanmanta qispinku (las plantas silvestres se desarrollan por sí solas). Las plantas crecen para formar sus semillas y luego esparcirlas para proyectarse a través de ellas en la próxima temporada de lluvia. En simple, allin kawsay significa crecer individualmente o desarrollarse por sí mismo para sostenerse biológicamente en el tiempo, reproducirse como una planta a través de la semilla. La semilla es crucial para este proceso, sin semilla no se podrá «revivir» en la siguiente temporada.

La impronta biológica del desarrollo podría estar en la concepción de desarrollo que proviene también de otras culturas que pretenden crecer económica, política y socialmente. El imaginario del progreso se viste de una dialéctica hegeliana que la modernidad vive intensamente: tesis-antítesis-síntesis. Esto es, la formulación de una idea o identidad (tesis) tiene una reacción que rechaza aquella idea o identidad (antítesis) y la búsqueda de una nueva idea o de una nueva identidad que resuelve la contradicción es la síntesis. El discurso de algunos que formulan allin kawsay como imaginario, se opone a la idea de modernidad, de la que, irónicamente, se benefician de muchas maneras, entrando en una contradicción real. Así, se achacan «todos los males» a la economía y/o a la religión conquistadora; los males estarían, sin duda, en la mentalidad colonial que mantiene y sostiene la desigualdad y el no reconocimiento de los pobres o indígenas como sujetos con agencia.

En segundo lugar, la propuesta de repensar la vida social, política y económica de las sociedades desde los Andes, debería revisar los planteamientos que estarían en las maneras de pensar de los «andinos modernos», al decir de José María Arguedas. Sin atribuir a Arguedas el término hawka kay, queremos aquí proponer que el pensamiento andino no está regido por la dialéctica hegeliana que se reproduce consciente o inconscientemente en los discursos por el allin kawsay. Aquí se trata de recuperar la posibilidad de «ser un demonio feliz que habla en castellano y en quechua» (Arguedas, 1973). Se trata de integrar la diversidad: ¿cómo? Allí está la cuestión básica. Entre tanto, el término hawka kay es abarcante y expectante; a la vez que está presente en la vida de la gente dedicada a las relaciones de producción, no necesariamente lo está en la vida política, y constituye una «utopía» que requiere de una realización permanente. ¿Quién o quiénes están convocados a dicha realización? Creo que no es privativo de un grupo selecto o de caciques o dirigentes, sino que se trata de un «sentimiento», de una «intuición», de un munay que está presente en la gente que lucha cada día en el campo y en las ciudades marginales.

El sentido de hawka kay, entonces, es una formulación que implica la construcción de las condiciones necesarias que permite la continuidad y estabilidad de la vida de las personas en contextos concretos. Es importante decir que buscar o construir hawka kayta munaspaga (buscar o querer el hawka kay) implica, entre otras cosas, garantizar la institución de la igualdad, la justicia y, por ello, la paz. Los tiempos de «ocio» o de tranquilidad no son búsqueda de ausencia de conflictos o males, sino de establecer el total dominio de lo que nosotros conocemos como derechos. A diferencia de la dialéctica con la que se juzga la actualidad desde algunas posiciones, creo que entre los andinos se rigen por algo parecido a la dialéctica que, por ausencia de un término, podemos denominar como tinkiy, que es diferente al tinkuy o al tupay.

Si tupay es la acción de un encuentro fortuito y pasajero entre los sujetos, el tinkuy es un encuentro ritualizado entre diversos sujetos que buscan definir sus propias ideas o identidades para eventualmente convenir y construir un poder concertado parcial y temporalmente. No implica necesariamente la modificación de las partes, sino la convivencia en un espacio común para coexistir sin implicar necesariamente la convivencia de los sujetos. En cambio, el tinkiy es un proceso de liar, enhebrar, compatibilizar las partes conservando la identidad de las partes para conformar una nueva realidad⁶³. El tinkiy es el «arte» de enhebrar o articular o enlazar lo diverso en un solo concepto de manera parcial y temporal; nada definitivo, pues la historia y los procesos se encargan de modificar la vida misma, las vicisitudes se encargan de «alterar» la tranquilidad y la paz (ausencia de conflicto), como producto de la justicia y la equidad. Lo que los antiguos andinos habrían buscado, por ejemplo, ritualmente es que una plaza se convierta simbólicamente en un espacio que conmemore la redistribución, la justicia y la paz, y por eso de «ocio» y «desocupación». Esto es posible solo si las instituciones están totalmente, valga la redundancia, institucionalizadas y que se ofrezca garantía plena del ejercicio de los derechos de la diversidad.

3. Elementos para el diálogo

Llegado a este punto, desde la perspectiva del hawka kay, quisiera dialogar con algunas maneras de entender la propuesta del allin kawsay o del sumak kawsay⁶⁴, la primera proviene de la parte boliviana y la segunda de la parte ecuatoriana. Para ello esbozaré, en base a una breve bibliografía, lo que se entiende por allin kawsay y sumak kawsay, que se traducen por vivir bien o buen vivir.

a. Allin kawsay

El «vivir bien», desde la perspectiva boliviana, se presenta como el rechazo de un determinado sistema y la búsqueda o construcción de uno nuevo que incluya determinadas condiciones para que haya una «cultura» de vida. Eso es lo que se menciona en un documento de su Ministerio de Relaciones Exteriores⁶⁵:

> Como último y décimo mandato, planteamos el Vivir Bien, no vivir mejor a costa del otro sino en armonía entre hombre y mujer y con la Madre Tierra, respetando las formas de vivencia de la comunidad, compartir, complementarnos y no competir, llevar una vida sencilla que reduzca nuestra adicción al consumo y mantenga una producción equilibrada (Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, 2009, p. 144).

⁶³ Lo diré más tarde, pero el «fracaso» de proyectos como el boliviano o el ecuatoriano se sustenta en la idea dialéctica real de «eliminar» al «otro» en muchas de sus dimensiones. La presencia de un nuevo gobierno actúa con la misma lógica, pues se trata de eliminar o aniquilar lo que se considera no solo como diferente, sino como perjudicial para sus intereses.

⁶⁴ No tomaré las palabras aimaras para el análisis, que no las conozco a plenitud y que culturalmente requieren de precisiones que debo respetar

⁶⁵ A partir de ahora MRE.

En el mismo documento se esboza el contenido de la propuesta, y dice así:

- 1. El derecho a la vida, que significa el derecho a existir. El derecho a que ningún ecosistema, ninguna especie animal o vegetal, ningún nevado, río o lago sea eliminado o exterminado por una actitud irresponsable de los seres humanos. Los humanos tenemos que reconocer que también la madre tierra y los otros seres vivientes tienen derecho a existir y que nuestro derecho termina allí donde empezamos a provocar la extinción o eliminación de la naturaleza.
- 2. El derecho a la regeneración de su biocapacidad. La Madre Tierra tiene que poder regenerar su biocapacidad. La actividad humana sobre el Planeta Tierra y sus recursos no puede ser ilimitada. El desarrollo no puede ser infinito. Hay un límite, y ese límite es la capacidad de regeneración de las especies animales, vegetales, forestales, de las fuentes de agua y de la propia atmósfera. Si los seres humanos consumimos y peor aún derrochamos más de lo que la Madre Tierra es capaz de reponer o recrear entonces estamos matando lentamente nuestro hogar, estamos asfixiando poco a poco a nuestro Planeta, a todos los seres vivos y a nosotros mismos.
- 3. El derecho a una vida limpia, que significa el derecho de la Madre Tierra a vivir sin contaminación. Porque no solo los humanos tenemos derecho a vivir bien, sino que también los ríos, los peces, los animales, los árboles y la tierra misma tienen el derecho a vivir en un ambiente sano, libre de envenenamiento e intoxicación.
- 4. El derecho a la armonía y al equilibrio con todos y entre todos y todo. Es el derecho a ser reconocida como parte de un sistema del cual todo y todos somos interdependientes. Es el derecho a convivir en equilibrio con los seres humanos. En el Planeta hay millones de especies vivas, pero solo los seres humanos tenemos la conciencia y la capacidad de controlar nuestra propia evolución para promover la armonía con la naturaleza (2009, p. 144-5).

De otro lado, en una entrevista al presidente Evo Morales, con motivo de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, en el año 2007, este explicó el «vivir bien» como:

> El Vivir Bien es vivir en igualdad y justicia. Donde no haya explotados ni explotadores, donde no haya excluidos ni quienes excluyan, donde no hava ni marginados ni marginadores. El Vivir Bien en comunidad, en colectividad, en reciprocidad, en solidaridad, y, especialmente, en complementariedad (MRE, 2010, p. 9).

De hecho, la propuesta busca construir una comunidad imaginada articulada. Esta importante declaración se amplía en otro documento, el «Sumak Kawsay-el Buen Vivir», conferencia del Canciller David Choquehuanca dada en 2009 (MRE, 2010, pp. 63-75), en el que se pueden apreciar ciertas contradicciones. Por ejemplo:

> Para nosotros los indígenas, para el Vivir Bien, lo más importante no es el hombre, lo más importante no es el capital, estamos contra el capitalismo porque el capitalismo no considera ni siguiera, no le importa la vida, por eso tenemos muchas coincidencias con el socialismo. Queremos nosotros satisfacer, buscamos la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, pero para nosotros lo más importante es la vida, el hombre está en último lugar, lo más importante para nosotros es, primero están los ríos, las piedras, los árboles, las montañas, nuestros lagos, las plantas, los animales. Después estamos nosotros, y nosotros somos una parte, una pequeña parte del cosmos, simplemente somos eso (MRE, 2010, p. 74).

¿Qué es lo central o más importante? Difícil saberlo. Sin embargo, en esta perspectiva, el vivir bien es «ser» qamiri: «Qamiri significa Vivir Bien. Qamiri se dice a una persona que vive bien» (p. 76); y la traducción al quechua, según el MRE, sería «"qhapai" (sic)»⁶⁶. Si tomamos en cuenta estas acepciones, se estaría reproduciendo la asimetría que habría existido en otros tiempos, donde el «ahapaj» (hombre poderoso) de aver seguiría siendo el «ahapai» de hoy bajo formas diferentes; este «qhapaj» se estaría enriqueciendo a costa de otros que seguirían siendo una suerte de yanakuna con rostros diversos. En efecto, un «ahapaj» actual «vive bien» y con muchas comodidades, ventajas sociales y económicas políticamente establecidas, como pasa en muchas partes de los Andes.

De otra parte, el texto «Qamaña-el Vivir Bien» (MRE, 2010, pp. 76-92) muestra una visión dicotómica que formaría parte de la manera de entender el Vivir Bien. Aquí resumimos algunas de dichas ideas: a) la identidad es más importante que la dignidad, la dignidad es como un disfraz occidental (que ocultaría el trabajo esclavizado) y la identidad está «identificada con el vivir bien» (p. 78); b) la lucha busca el equilibrio más que la justicia social, el equilibrio entre hombre y mujer y el hombre y la naturaleza (p. 79); c) la complementariedad es más que la libertad, porque el término complementariedad aparece como sinónimo de «igualdad», pues todos «somos hermanos, todos nos complementamos» (p. 79); d) se quiere la democracia pero que las decisiones sean por consenso (p. 80); e) no solo se aceptan los derechos humanos, sino también los derechos de la naturaleza, porque somos parte de la pachamama y todos somos «hermanos» y la naturaleza es «persona»; f) somos diversidad y semejanza, porque cada cosa es «diferente y semejante» criados

⁶⁶ Según la normativa, en el Perú sería: qapaq. Pero también qhapaq, según la AMLQ, y significa «poderoso, ilustre, eminente, regio, próspero, glorioso, de sangre real, etc. | adj. Rico, poderoso, opulento, acaudalado, privilegiado». Por otro lado, en González Holguín el término kapac es sinónimo de rico, real o lo vinculado con la realeza, incluso, el «Kapa runa [sería el]. Hombre alegre, gracioso en el trauajo el que es bien mandado y ba con gusto». Para decir poderoso usa el término atiy o atipaq.

por la naturaleza (.p 82); g) todo está hermanado o amarrado, «todos dependemos de todos. Somos las otras formas de vida con otra cara» (p. 83); h) lo más importante es el ayllu y no la persona individual, porque nos cuidamos mutuamente, pues «siempre nos preocupamos, nos vigilamos»⁶⁷ (pp. 83-4); i) las autoridades son servidoras, hay rotación de cargos previo aprendizaje en diversas responsabilidades (pp. 85-6); j) se previene la enfermedad con la alimentación, donde la coca cumple una función simbólica (pp. 86-7); k) la comunidad es como una escuela social, donde los niños, los adultos y los ancianos interactúan permanentemente (pp. 87-8); l) el «trabajo» es como una acción de felicidad, como una forma de «aprender a crecer, a confundirse con la reproducción fascinante de la vida» (pp. 88-9); finalmente, m) «el vivir bien significa una vida comunal y soberana en armonía con la naturaleza, donde podemos trabajar juntos por la sociedad y por nuestras familias, compartiendo, cantando, bailando, decidiendo por nosotros mismos juntos» (p. 90). Por ello, dice el documento del MRE, que «alcanzamos el VIVIR BIEN, intercambiando lo que producimos entre nuestra tierra en diferentes alturas, y entre nuestras comunidades y sociedades a nivel nacional, continental y mundial» (p. 97).

Otro documento que es importante tomar en cuenta es el publicado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI, 2010). El texto lleva por título Buen vivir, vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. El trabajo ha sido realizado por Fernando Huanacuni Mamani, intelectual, abogado indígena y ex canciller boliviano. Según el autor, habría dos paradigmas que estarían organizando la vida del mundo. El primero es el «occidental», que en el fondo es individualista, explotador, acumulador, homogeneizador, dialéctico y confrontacional, que está destruyendo la «madre tierra» y lo que se trata, más bien, es de salvarla mediante la propuesta del desarrollo sostenible o sustentable. El segundo es el «indígena originario», con una impronta comunal en la que la «complementariedad comunitaria, lo individual no desaparece» pues se trata de una realidad «naturalmente comunitari(a)» (2010, p. 31). En un capítulo siguiente define «vivir bien» como diferente a «vivir mejor»; en el vivir bien «todos disfrutamos plenamente una vida basada en valores» (p. 35) y esto consiste en «la armonía y la complementariedad en nuestras familias y en nuestras comunidades con la naturaleza y el cosmos» (p. 35); además, «es vivir sin violencia, vivir con afecto y empatía» (p. 37), se establece una relación con la tierra y los conocimientos ancestrales, en suma, se trata de saber «convivir» (p. 49) con la naturaleza entera sin deteriorarla y destruirla. En efecto, esta convivencia debería considerar algunos aspectos que son inherentes a la manera de entender la comunidad, donde lo más importante para los pueblos originarios es la «vida», a diferencia del capitalismo, que da mayor importancia al «capital», y el socialismo, que se concentra en el «bienestar del ser humano» (p. 53). Sin embargo, el fondo del asunto radica en que no se debe tratar como objeto o cosa a la naturaleza, sino como un conjunto de seres vivientes

⁶⁷ En aimara se dice *tumpa* al hecho de que «siempre estamos averiguando sobre nuestros hermanos. Siempre nos preocupamos, nos vigilamos» (2010, p. 84).

en sus diversas acepciones, y en la vida «no se trata de ganar o perder: se trata de vivir bien» (p. 56).

Siguiendo con el resumen, en «el horizonte del vivir bien, vivir en equilibrio y en armonía, estar en paz, ser feliz, son aspectos muy importantes para la comunidad» (p. 57). En esta perspectiva, el proceso económico implicaría la devolución de tierras, redistribuir a los que no tienen. La educación debe enseñar la cosmovisión con carácter permanente, cíclico, comunitario, bilingüe y con una metodología natural. En el aspecto jurídico, se trata de hacer justicia dejando la parte punitiva y la privación de la libertad, para recuperar el «sistema jurídico comunitario» que antepone la vida y la libertad, que incluye la justicia asociada a «justicia en mano propia» (p. 71), se propone un «derecho natural ancestral comunitario» (p. 72); esto implica una relación con la Madre Tierra, en tanto los pueblos originarios son «hijos de la Madre Tierra y no sus dueños» (p. 75). Esto supone la promoción de las responsabilidades con el cosmos, la madre tierra, la pareja y consigo mismo. En suma, los pueblos originarios tienen un paradigma: «la vida comunitaria», vale decir, iiwasa (nosotros) en aimara. El vivir bien significa vivir en «armonía v equilibrio con todas las formas de existencia y con una relación de profundo respeto a la vida y a la Madre Tierra» (p. 82).

En el mismo documento, la propuesta de los diez mandamientos para «salvar el mundo» incluve: 1) Acabar con el capitalismo, rechazar la deuda externa v considerar la deuda ecológica. 2) No a las guerras. 3) Acabar con el imperialismo y el colonialismo. 4) El agua como un derecho para todos. 5) Usar las energías limpias y amigables. 6) Respetar a la Madre Tierra. 7) Los servicios básicos como derechos humanos. 8) Consumo de lo necesario y de la producción local. 9) Respeto a la diversidad económica y cultural. 10) Vivir bien en armonía con la Madre Tierra.

Llegado a este punto, hay una pregunta que atraviesa el texto, ¿es posible un «nuevo pacto social» en la actualidad y es viable? Sin embargo, ¿hubo uno antes? La respuesta puede parecer ociosa, pero quiere cuestionar un sentido común que se va formando en torno a lo «nuevo» que sigue a un proceso. Por ejemplo, la democracia es un proyecto «universalizable» que se presenta en la actualidad como un potencial que se va posesionando en muchas culturas. El desarrollo de esta apuesta no vislumbra necesariamente un horizonte social nuevo. Esto nos hace preguntar: ¿Cómo debe ser la democracia desde el punto de vista de los ciudadanos que son considerados como inferiores o incapaces o ignorantes? Pues los que apuestan por una democracia están en determinadas clases sociales y buscan renovar sus ideas para no perder estatus y determinadas ventajas⁶⁸.

⁶⁸ Existe una bibliografía crítica que permite sopesar lo que se está proponiendo, entre ellos De Marzo (2010). Farah y Vasapollo (2011), Rodríguez (2016), entre otros.

b. Sumak Kawsay: desde la amazonia kichwa

La expresión *sumak kawsay* tiene una historia; habría sido acuñada por Viteri en el año 2000 y luego definida en 2003 en una tesis de licenciatura en Quito⁶⁹ (ver Hidalgo-Capitán, Guillen & Deleg, 2014, p. 34). Viteri pertenece a la comunidad de Sarayaku, provincia de Pastaza, al nororiente de Ecuador. La comunidad, de unos 1200 habitantes, vive a las orillas del río Bobonaza, al centro sur de Pastaza. La zona de Sarayaku fue concesionada a una empresa petrolera en 1996. La comunidad denunció el hecho y se generó una controversia jurídica con el Gobierno del Ecuador. La Corte Interamericana de Derechos Humanos falló a favor de la comunidad en 2012, después de 10 años de controversia, y ahora se les reconoce 135 mil hectáreas, espacio donde viven y han declarado la *Kawsak Sacha* (Selva Viviente) para preservar el espacio ecológico donde los sarayaqueños viven (Melo, 2016).

Ahora bien, el término sumak kawsay se hizo conocer gracias a la influencia y tenacidad del movimiento indigenista, que logró colocar en el ambiente político el término en un contexto de lucha por la defensa del espacio ecológico de Sarayaku. La Constitución de la República del Ecuador reproduce tres veces el término sumak kawsay; al inicio dice: «Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay»; luego, en el artículo 14 dice: «Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay»; y en el artículo 275 se menciona así: «El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del sumak kawsay».

En el quechua ecuatoriano los términos sumak y kawsay tienen connotaciones importantes y peculiares. Se trata de términos quechuas de una comunidad amazónica para mencionar una nueva forma de convivencia que proteja la diversidad y la relación con la naturaleza; esta es la idea de los artículos 14 y 275, que deberían concebirse como un tipo de desarrollo en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado. La organización de Sarayaku, como parte de la defensa de su entorno ecológico, construye el valor del término y difunde textos de manera muy simple:

Sumak: Original conductor del orden, la armonía del ser humano con la naturaleza y con los espíritus sagrados.

Kawsay: Vida cotidiana de todos los seres de la Allpamama -madre tierra.

⁶⁹ Se trata de una licenciatura en Antropología Aplicada de 2003 presentada en la Universidad Politécnica Salesiana, con sede en Quito. El título del trabajo es: Sumac kausai: una respuesta viable al desarrollo, sin embargo, la tesis ya no se encuentra disponible en el repositorio virtual. Ver en: https://www.ups.edu.ec/informacion-graduado?pid=8901633

Sumak Kawsay: Para Sarayaku es tener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria.

Saber v practicar nuestro conocimiento ancestral v sistema organizacional. mantener las prácticas de nuestras costumbres tradicionales y fortalecer nuestra identidad propia (Pueblo Sarayaku, 2018).

Además, los promotores consideran, en el mismo texto, que los tres pilares fundamentales del sumak kawsay son:

- 1. Sacha runa yachay. Incluye: Educación historia y cultura (Tayak wasi); Medicina tradicional (Sasi wasi); Tecnología propia (Canoa, mukawa, chkra, casas, etc.); Arte y música (Grupo de música de Sarayaku); Eventos culturales (Uvantza, Pachamama); Justicia indígena (Consejo de ancianos); Bioconocimiento; Cosmovisión.
- 2. Runakuna kawsay. Incluye: Economía solidaria (Chakra, pesca, casería, artesanía y minga, banco comunitario, musuk kawsay); Infraestructura propia: Caminos vecinales ecológicos; Pista; Servicios básicos; Asentamientos comunitarios; Organización política.
- 3. Sumak allpa. Incluye: Plan de administración territorial (zonificación, normas, kaskiruna, gestión, RR. NN.); Sisa Ñampi (Frontera de vida); Sacha Ruva (Jardín botánico) (Pueblo Saravaku, 2018).

La propuesta de desarrollo, como alternativa, es reconstruida por el movimiento indigenista, que ahora tiene muchos seguidores (ver Hidalgo-Capitán, Guillen & Deleg, 2014). Se puede decir que, en condiciones precisas, el movimiento logró que la constitución ecuatoriana incorporara la expresión sumak kawsay. En Sarayaku, sumak kawsay es traducida como «buen vivir», una suerte de telos deseable que compagine la diversidad y su ordenamiento para alcanzar una condición de vida sostenible y estable. Sin embargo, no hay más explicaciones en la misma constitución, pero no deja de ser un elemento simbólico importante y que requiere de algunas reflexiones sobre su incorporación en la carta magna de un país. Es probable que el contenido que propone no corresponda, al menos desde un punto de vista lingüístico y cultural, a la categoría allin kawsay, quizá correspondería a gasi kay.

De otro lado, Juan María Grimm menciona que «Los indios del Ecuador se entienden entre sí, pero no entienden á los del Perú» (1897: III). Sin embargo, en este texto encontramos un bagaje importante de términos quechuas de la región de Quito muy semejantes a los del Perú, del que tomamos aquellos términos que son pertinentes para este trabajo. Para fines de esta presentación vamos a considerar la grafía del autor y colocaremos —de ser necesario— al lado lo que podría ser una escritura normalizada en el Perú.

En primer lugar, el término sumak (sumaq) aparece en el vocabulario de Grimm como «sumac, hermoso, magnífico, grande, honrado, estimado» (1897, p. 43); y «Sumaccai, belleza» y «Admirable, sumac; admiración, util; causar admiración, utichina; admirar, utina. Elegante, sumac» (p. 43). Del mismo modo, «sumac» asigna a «grande» (p. 58). «Lindo, sumac, munai munailla, munai mishquilla; lindo como una flor, sisaimana, sisaimanalla» (p. 70). Finalmente, «sumac» es también magnífico y sagrado. Asimismo, el término kawsay, en el texto de Grimm, aparece como «vida, causai» (p. 122). Una derivación religiosa es «huiñai causai, vida eterna». El término «causai» es traducido también como conducta (p. 23), edad (p. 42), sustento (p. 113). Para el caso del término kawsay, Cordero (2010) escribe como «causay» (sic) y tiene el significado de vida, existencia del hombre y de los animales; para Yánez (2007) «kausai» (sic) es solo vida. Hasta donde sepamos, no se ha desarrollado más el significado y el sentido de los términos, más allá de tenerlos como un ícono significativo en el marco de la constitución.

El Ministerio de Educación de Ecuador menciona que «sumak [sumax, sumak, sumag, suma]» es un adjetivo que significa «bello, bonito, lindo, precioso, delicioso, distinguido» (2009, p. 126). En el caso de Wise (2002), para la región de Pastaza (Perú), igualmente, «sumakta» es un adverbio y puede significar bien, así como: completamente, totalmente, profundamente, perfectamente, excelentemente, gravemente, fuertemente, mucho, excelencia, grave, profundamente, totalmente. En otro lado, Cordero (2010) menciona sumag (sic) como equivalente a hermoso, bello, bonito; y Yánez (2007), para la misma palabra, dice «hermoso». Para González Holguín, el término sumaq aparece como «Çumac. Cosa hermosa».

De otra parte, hay un adjetivo, alli, que tiene varios significados que Grimm inserta en su vocabulario. «Alli, bueno, excelente, perfecto, contento, sano, derecho; allipac, provecho, provechoso; allicai, bondad, salud; allicausai, virtud; alliricchai, hermosura; allishungu, bondadoso, afable; alliyahuar, noble; alliyachacliishca, bien enseñado; allihuiñachishca, bien criado; alliuyai alliuyai, de buena fama; alli yupaichayuc, muy precioso» (1897, p. 2). Sin embargo, el término alli y sus desinencias aparecen como «pacíficamente, alli allilla; pacificar, chulunyachina, casicaita camana; pacífico, chulun; hombre pacífico, runa samac, casi causacuc, casi shungulla, mana pitapish piñachic» (p. 89). Un término vinculado entre los dos es «Virtud, allicausai» (pp. 122-3) y «virtuoso, alli causacuc runa» (p. 123). Wise (2002) dicen que kawsay es vida, pero también vivir, existir, morar, pertenecer.

Sin embargo, el término que es más veces citado por Grimm está relacionado con el término «casi» (qasi). El término «casicai» (qasi kay) está muy presente en Grimm, por ejemplo, como «paz, mana piñanacui, casicai, casillacai, casicacui, samai; el que no quiere la paz, mana amachachicuc» (1897, p. 91). De otro lado, la «tranquilidad, casicacui; tranquilizar, casicaijachina; tranquilizarse, casicayana; tranquilo, casi shungulla» (p. 117). El término «casi» se puede vincular, por ejemplo, a la «Fiesta, día de fiesta, casi puncha, casicacui puncha; samana puncha, samacui puncha»

(p. 54). En efecto, «huelga, día de huelga, casi puncha, casicacui puncha; huelgo, samai» (p. 61). El término «casi» está vinculado con el «ocio, yanga purii; ociosidad, quillacui; ocioso, casi, casicuc, quillacuc; andar ocioso, yanga purina; estar ocioso, casicuna» (p. 87).

Qasi es «casilla, en vano» (Grimm, 1897, p. 19) como gratuidad, pero también es «aquietar, casichina; aquietarse, casicacuna, casillacana, casillana» (p. 12). Además, es como hacer las cosas en «balde, de balde, yanga, yangalla, casilla, casimanta» (p. 15). Al mismo tiempo, el término «casi» es puesto como «calma, chulunlla, casicacui; calmarse, chulunyana, casicacuna» (p. 18). La calma tiene un equivalente con la «moderación, casillacai, casicacui, pactachicui; moderado, casicacuc runa; moderar, jarcana; moderarse, casicacuna, casillacana, casillana, casillayana. Modesto, casicac runa, casi causacuc, casi shungulla; modestia, casilla causai» (p. 83). Finalmente, el término es también «quieto, casi; quietud, casicacui, casillacai» (p. 101); es decir, es también «tranquilidad, casicacui; tranquilizar, casicaijachina; tranquilizarse, casicayana; tranquilo, casi shungulla» (p. 117). Wise, para la región de Pastaza (Perú), consideran que quieto o tranquillo se dice «kasilla» (2002, p. 363).

Como se puede observar, en el quechua ecuatoriano existen similitudes con el quechua peruano. El «sumak» significa no solo bien, sino espléndido o excelencia —para resumir— para aquello que se quiere designar. Por otro lado, «kawsay», igualmente tiene significados que van acumulando valor en la misma dirección, pues se trata de la existencia, la morada o la pertenencia. Ahora bien, no nos es posible por el momento — distinguir cuál es el habla de los de Sarayaku para poder establecer lo que significa sumak kawsay en el habla cotidiana. Posiblemente, persiste entre los hablantes el término «casi» o «kasi» o qasi, que es equivalente a vivir en paz, tranquilidad, armonía, dirían algunos. No hemos encontrado un equivalente a lo que en el quechua peruano es hawka.

Regresando a la primera parte de este apartado, consideramos que la expresión sumak kawsay, según sus creadores y promotores, es una categoría que busca constituirse como una expresión que propone un sistema alternativo de «desarrollo», después de evaluar el fracaso del sistema capitalista neoliberal. Desde este punto de vista, la expresión quechua busca no solo defenderse del capitalismo, sino formular un modelo (un paradigma) que se convierta en un modelo opuesto a un sistema que no considera a la naturaleza como un espacio para vivir bien. Los intelectuales indigenistas van en esta dirección. Construir un modelo de sociedad que difiera radicalmente dentro de otra sociedad global que propende a explotar la naturaleza como un medio para sus fines lucrativos (ver Hidalgo-Capitán, Guillen & Deleg, 2014).

c. Otras reflexiones

Los temas mencionados en este artículo han sido desarrollados in extenso en foros, encuentros, disertaciones académicas, además, un lenguaje simplificado se ha ampliado en muchos espacios a través de publicaciones y la transmisión oral, y es imposible tomar todo el material en cuenta para un trabajo corto. Sin embargo, he repasado trabajos de algunos autores que comentaré en esta pequeña sección. Primero se abordará la expresión sumak kawsay y luego allin kawsay.

Houtart (2011), por ejemplo, trata de establecer la relación que existe entre la propuesta ecuatoriana de «bien vivir» con el concepto de «Bien Común de la Humanidad», que se trató en la sesión 2008-2009 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la cual se define como:

> [...] un instrumento nocional de salida a las múltiples crisis que afecta a la humanidad y al planeta. No se trataba solamente de proponer regulaciones al sistema capitalista, sino también alternativas a su lógica de creación de riquezas a costa de destrucciones ecológicas graves y de desigualdades sociales profundas (Houtart, 2011, s/p).

La idea es reconsiderar el sentido de los «bienes comunes» (commons)⁷⁰, los que para Houtart son indispensables para atender las necesidades de la vida personal y colectiva.

Para Luzuriaga (2018), considerando la perspectiva indígena, el concepto que pretende plantear el Estado ecuatoriano va de la mano con

> [...] principios como la armonía entre el ser humano y la naturaleza, cohesión del tejido social, respeto a los ancianos, el diálogo real frente a un problema, para de esta manera poder cumplir efectivamente con una vida plena y en armonía con nuestros hermanos (s/p).

Asimismo, prosigue Luzuriaga, «Sumak Kawsay debería ser intercultural pues lo que para mí es Buen Vivir quizá no sea valedero para una persona que vive en la ciudad» (2018, s/p). Sin embargo, existen críticas fundadas, como la de Arteaga-Cruz (2017), quien menciona que el Sumak Kawsay se ha convertido en un discurso ideológicopolítico para movilizar a las poblaciones que requieren de horizontes y convertirse en sujetos sociales en contextos en los que se les niega agencia (Inuca, 2017).

De otra parte, Rodríguez, en una tesis extensa, recoge los antecedentes del sentido de lo que sumak kawsay pretende.

⁷⁰ Sobre este punto ver los trabajos de Elinor Ostrom (2000).

[...] sumak kawsay-suma gamaña son términos que emergen en un contexto de búsqueda de conceptos que permitan explicar la cosmovisión indígena respecto de la vida, como pensamiento opuesto o cuestionador de la idea de progreso y del desarrollo occidental [...] [Pues] la conceptualización del Buen Vivir es una propuesta de recuperación de la identidad de los pueblos originarios y de reconstitución de las instituciones que lo sustentan, como el ayllu, ayni, etcétera; pero no pretender ser universales ni únicas, por el contrario, se basan en el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos (2016, p. 108-9).

En otros trabajos, como el de Flores (2019) —de donde voy a omitir las nociones de filosofía intercultural que presenta—, veremos con cierto detenimiento el «concepto» allin kawsay. La lectura del texto de Flores propone hacer un salto del «vivir bien andino» al «vivir bien» en castellano. Para ello se vale de palabras aimaras y quechuas. La categoría allin kawsay tendría sinónimos en quechua como:

> [...] sumag kawsay (vivir hermoso), miski kawsay (vivir dulce), allinlla kawsay (vivir en armonía), allin kawsakuy (vivir bien), qawkalla kawsakuy [sic] (vivir tranquilo o contento), allin kay (estar bien). Estos términos constituirían un principio axiológico que moviliza las diferentes acciones del hombre andino respecto a su entorno y sería un telos que todo hombre busca durante su existencia (2019, pp. 113-4).

En este caso, se trata de una nota lingüística que la misma autora considera, siguiendo a Panikkar: «para que el diálogo dialogal sea un hecho es necesario el aprendizaje del otro idioma que se debe materializar no solo en la traducción, sino en la comunicación (Flores, 2019, p. 64).

De hecho, un diálogo debiera permitir construir un mundo en el que los sujetos sociales hacen el mundo con palabras (Wittgenstein, 1969) también con la finalidad de convivir. Para esto, incluso se debe recurrir a aquello que los escolásticos hacían para sus debates, definir los términos o hacer explicatio terminorum con la finalidad de que el debate pueda fluir con claridad, honestidad y practicidad; pues la disputa o el diálogo —diríamos hoy— debe ser productivo. Por esta razón, no solo es necesario aclarar las categorías que se emplean lingüísticamente, sino discurrir —de ser necesario— ideológicamente sobre las categorías sin dejar de lado los significados y sentidos que estas podrían tener según los usos de los autores (y poblaciones). Dicho de otro modo, no es suficiente la transliteración de las palabras, de «traducir» de una lengua a otra (Mannheim, 2015), y menos atribuir significados que no dicen los sujetos sociales. En suma, Flores considera que allin kawsay es

> [...] la armonía en la naturaleza [...] que se evidencia en la ejecución de acciones mediada por los principios de causalidad, la imputabilidad,

la relacionalidad, la complementariedad y un conjunto de estrategias orientadas a la protección y conservación de la naturaleza [...] y que se manifiesta en el bienestar de la naturaleza y del hombre, es decir en el bienestar universal (2019, p. 125).

Se trata, pues, de un neologismo al que se le quiere dar un contenido político con una impronta ecológica, social, cultural y ética.

Ahora bien, las reflexiones de Flores son un esfuerzo importante que trata de enlazar las distintas producciones en la «línea» que algunos autores estarían afirmando. Sin embargo, creo que se requiere de una precisión mayor —sin desechar, claro está, lo que quiere decir a través de su trabajo—. De hecho, la autora se inspira en muchos de los trabajos producidos por Pratec (s.f.) que recogen testimonios de muchos agricultores y pastores de diversos lugares del Perú, y ensayan un concepto de «bienestar» entre las personas del mundo andino y amazónico.

Reflexiones finales

Creo que decir antropocentrismo versus geocentrismo es una manera de ubicarse en un mundo polar que no tiene base para el desarrollo del pensamiento de sujetos desde un locus de enunciación. La oposición es una manera de estar y de existir, pues no se puede ser negándose y afirmándose uno mismo a la vez. Si se acepta y desarrolla el principio de la pluralidad, complementariedad y reciprocidad, lo que se requiere es reconocer y convivir con aquello que significa el «opuesto» y que trasciende la frontera intra-étnica e implica las relaciones con el otro «absolutamente» diferente. ¿Es posible entonces hablar de interculturalidad negando la alteridad «occidental»?

El ser humano «hace» la vida criando la naturaleza y «dice» que es criado por la naturaleza en la que reconoce su fuente y su destino. Pero primero «hace» y luego «dice»; esto quiere decir que primero vive las circunstancias y luego piensa su manera de vivir en ese contexto. ¿No sería aquella frase latina, atribuida a Hobbes, «primun vivere, deinde philosophari», la que sigue determinando nuestra manera de ubicarnos en la historia? Pues, el Dios de la Biblia es un Dios que promete y cumple con su promesa, crea y libera de la condición que la misma condición humana ha creado como proceso de alienación. Pone al ser humano como centro del universo para hacerse cargo de la protección y realización en la historia misma.

La «concepción» andina de la historia está en construcción. Tiene los elementos necesarios para entender su proceso de constitución, realización y liberación. La historia no es solo pasado, ni solo futuro realizable, es un presente constante, un -chka. El sufijo quechua da la clave para la realización, como una realidad diferente y en un devenir permanente de acción sobre la explotación (económica), la dominación (política) y la injusticia (jurídica y ética). La posición radical del ser humano en la historia, en la pacha, es primordial. Si no puede autodeterminarse y ser creador de su propia historia, habrá perecido antes de comenzar. La noción quechua pacha (tiempo y espacio) no se repite. Creo, levendo el sentimiento de los andinos actuales a mi alrededor, que el tiempo se realiza aquí y ahora (kaypi kunanpuni). La noción de tiempo por etapas señala la posibilidad de hacer algo nuevo. Hacer de la historia un -chka coloca al runa en el corazón mismo del proceso que ya comenzó y continúa kunanpuni, como individuo y comunidad. La expresión asociada a Arguedas, kachkaniragmi, nos ubica en el presente constante de realización en el aquí y en el ahora. Si tuviéramos que traducirlo, podríamos parafrasearlo de esta manera: soypresente constante-soy vo mismo-con toda seguridad. Vale decir, yo soy (kani) en cada ser humano que lucha por verse libre de «la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres "alzamientos", del temor a Dios» (Arguedas, 1973, p. 286), de las nuevas haciendas, de los que destrozan la vida de los runakuna que aún no han sido declarados como runa, y que tienen el sungu quebrantado y zarandeado por todas las formas de abuso, discriminación, violencia e injusticia.

La historia es la pacha como lugar y tiempo en constante realización. No hay que esperar un tiempo venidero del éxito y del engaño. Hoy los jóvenes están cargados de energía y quieren realizarse como «gente» (runa) con todos sus derechos. La formación de profesionales no toma necesariamente en cuenta el potencial humano, dejando de lado las habilidades y las capacidades del ser -chka, aquí y ahora, de los jóvenes. La pacha andina es, pues, ese lugar que no requiere de una estructura del hana-kay-uku ni del gayna-kunan-pagarin, la historia está resumida en el -chka, en este sufijo se concreta la acción humana del aquí y ahora. Kunan kaypipunim, imatapas gallarina hinallatag tukupanapas. Ñuganchikpim wiñaypas kachkan, manan hanan utag uku pachapichu. Kay pachapipunim kayninchikga kachkan⁷¹. La realización en esta historia es aquí y ahora. Probablemente, el pasado y el futuro justifiquen injusticias ancestralistas y futuristas. He hablado mucho con personas de diferentes estamentos sociales y posiciones, y el resultado es el mismo: no hay cielo ni infierno, solo hay esta vida que hay que trascender. El discurso religioso de los que trasladan mecánicamente la estructura del hanan, kay y uku pacha para leer el mundo, no logran entender que las personas no sostienen esta estructura. Pues el ser humano es absolutamente complejo en sus manifestaciones externas (hawa) y supone un mundo de interioridades (ukukuna) que no se termina en la dimensión material y física, es más que esto.

El ser humano, el runa, es el centro de la historia y no la pachamama. La pachamama es el lugar de la realización humana. Por ello, la pachamama no es la tierra, lo es, pero no es todo, la pacha-mama es el espacio-tiempo-identidad-origen-realización.

⁷¹ Aquí y ahora, se debe empezar y terminar todo. En nosotros está el desarrollarse, no depende del cielo ni de las profundidades. Lo que somos se hace o está en este mundo.

Es el lugar donde vivimos, el tiempo en el que vivimos, nuestra única y definitiva identidad, allí es de donde venimos y hacia donde vamos. La pachamama no es una «diosa», es simplemente nuestra instancia, es nuestro -chka, lo que es aquí y ahora. En todo caso, la pachamama es nuestro único referente estable de nuestra conciencia y de nuestro proceso como seres humanos, como runakuna, que buscamos la realización plena y absoluta en el hawka kay.

La posición política confrontacionista es una manera de existir y de hacer el -chka; la definición del «ser haciéndose» no puede excluir a los otros que son radicalmente diferentes. De lo contrario solo estaríamos repitiendo el discurso dicotómico y excluyente que se le atribuye al «otro». No olvidemos que en el quechua están los sufijos -yku y -nchik. Es probable que el nosotros en quechua no se repita en otras lenguas (no lo sé y me gustaría saberlo). Ñugayku y ñuganchik son dos maneras de decir «nos-otros» en castellano. Incluso, en el castellano tenemos «nos» y «otros» que incluye a los otros dentro de un mismo término construido para dar razón de la posibilidad de la hermandad. Sin embargo, en el quechua, el «ñuga-yku» significa «yo-otros semejantes» que excluye al otro diferente y es por eso un «nosotros que agrupa a los parecidos» y, por lo tanto, es excluyente y no considera a los otros que son diferentes. En cambio, el «ñuga-nchik» es «yo-otros diferentes» que incluye a los otros que no forman parte del entorno inmediato y, por ello, es un nosotros que incluye a los otros que son de otro orden en un mismo proceso, aquí y ahora, en un -chka.

Arguedas, al parecer, ubica su pelea con los «señores» en estos planos. ¿Cómo «seguir siendo» aquí y ahora sin traicionar a los ñugayku y a los ñuganchik? El proyecto histórico de Arguedas es «no ser un aculturado». Esto quiere decir que debiera incluir en este proceso, aquí y ahora, a «todas las sangres», sin excluir a nadie de la posibilidad de una liberación en -chka como -yku y como -nchik. Esto implica reconstruir a un runa o mejor a los runakuna reales y con referentes concretos de sus luchas por ser tales, en el que se puede incluir sus manifestaciones culturales y sociales como un proceso político que busca salir de la dominación y hacer justicia, kunan kaypipuni. La propuesta arguediana no dicotomiza la realidad, la señala como un hecho que debe ser superado en la medida que se deje de lado la pregunta «¿runachu kanki, icha imataq?». Esta es la pregunta central que conmueve la historia, kunan kaypipuni. No es pregunta del pasado ni es pregunta para el futuro, es una pregunta para hoy: ¿eres gente o qué cosa eres? La gente no puede ni debe ser tratada como «cosa», «ninguneada», en ningún lugar ni en ningún tiempo ni de ninguna manera.

Hawka kay es, precisamente, la promesa que debe cumplirse cada día y que no siempre se logra del todo. Uno puede estar allin, qali y qasi, para decir que está bien o mejor, pero no hawka. No es la «felicidad» lo que la gente busca. Lo que busca la gente es estar, ser, hacer, libre de toda injusticia y en paz, aquí y ahora.

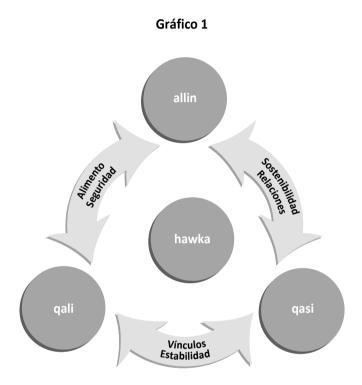
Rosa y Moisés, dos personas de la tercera edad, ahora creen que han hecho justicia v viven en paz porque han logrado que sus cuatro hijos sean merecedores de un terreno que compraron con incertidumbre y dificultades décadas atrás. Ahora ya no son más dueños, sino solo inquilinos precarios hasta que sean enterrados en un lugar que va les espera cuando tengan que dejar de ser -chka. Filomeno y Mercedes. una pareja relativamente joven, viven «como» en un edén, en su casita que tiene un jardín y una pequeña chacra, aquí y ahora, haciendo y librando batallas para mantener a sus dos hijos con modelos modernos, y de paso sostenerse en la historia haciendo -chka. En fin, podría poner muchos ejemplos, pero también hay que decir que en esta historia están los que esquilman a los «otros», los que se aprovechan para abusar impunemente, intentan secuestrar niñas, no entregan boletas, no cumplen con sus obligaciones, engañan a los pasajeros, etcétera, sin contar con todos los casos de corrupción en sus diversas formas y la explotación de los jóvenes y mujeres en los negocios y tiendas.

El mundo andino, en el estado en el que está, no busca el vivir bien y el bien vivir solamente; lo que busca es una justicia histórica y paz. Lo que se vive en la actualidad es aquello que constituye como un estado estructuralmente construido sobre la injusticia en contra de todos los pueblos. La pobreza sigue siendo la señal más clara y diáfana de la injusticia estructural y sostenida institucionalmente. La condición inhumana a la que siguen siendo sometidas muchas personas se manifiesta en hechos reales. La apariencia de felicidad, como señal del buen vivir, a simple vista puede ocultar muchas injusticias; como pasa con la prosperidad del dueño de un restaurante, que evade los impuestos, paga mal a sus trabajadores, y además los instruye para engañar a sus clientes, por ejemplo.

La justicia y la paz son el destino de la conciencia de la «felicidad» de los pueblos. Justicia en todos los planos que no se logra atender y se escabulle permanentemente y de muchas maneras. No solo desde el Estado, sino desde las relaciones humanas simples. Los jóvenes universitarios no tienen las condiciones básicas no solo para atender las exigencias académicas, sino para subsistir kaypipuni. Lo que hay es el deseo ferviente de los padres agricultores que anhelan que un día sus hijos sean profesionales, pero el costo social y emocional son grandes: pobreza y exclusión en todos los terrenos.

Para el mundo andino, la naturaleza «forma parte» de su existencia y es «utilizada» por una tecnología adecuada. Incluso, existe una relación del hombre con la naturaleza de «temor y temblor» porque tiene que enfrentarse a un misterio, que se mantiene en forma de sallaa, purum o kita. Aun así, el runa vive con ella y se entienden en la distancia con lo «sagrado», diría Mircea Eliade. Es en este mundo complejo que la construcción del -chka, el de las relaciones constantes con lo que existe, que tiene sentido el hawka kay. Ahora bien, lo que queda claro es que el

runa necesita cubrir las necesidades básicas, construir subjetividades de manera permanente y establecer vínculos duraderos a través de las diversas relaciones sociales y fortalecer las condiciones estructurales que garanticen y sostengan la vida de «todas las sangres», *lliw runakunwanpuni*. Si el esquema que sigue ayuda a graficar lo que se quería decir, en buena hora.



La propuesta es la de seguir «viviendo» con una noción diferente de naturaleza y de sociedad, y hacer un *ethos* viable (*yachay*). Pues la última capa del desarrollo de la naturaleza es el ser humano; esta capa es denominada por Teilhard de Chardin (1984) como «noosfera», que en quechua se puede decir *yuyayniyuq* (con inteligencia), vale decir, es el ser que tiene calidad y capacidad para hacer el bien (pero también el mal). En efecto, en la propuesta de los pueblos indígenas u originarios, el ser humano (*runa*) forma parte de la «naturaleza» compleja (*pachamama*) y su existencia está intrínsecamente ligada a un sistema que está interrelacionado a lo que existe (*kay*) como realidad. No se trata de construir un *runa* ideal, sino un *runa* real con conciencia o *ukusunquyuq*.

Referencias

- Albarracín, L. (2017). Diccionario quichua-castellano. Variedad de Santiago del Estero. Santiago del Estero: EDUNSE.
- Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). Diccionario Quechua Español / Quechua. Qheswa - Español - Qheswa. Simi tage. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.
- Arguedas, J. M. (1973). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Buenos Aires: Losada.
- Arteaga-Cruz, Erika (2017). Buen Vivir (Sumak Kawsay): definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. Saúde debate, 41(114). https://doi. org/10.1590/0103-1104201711419
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) (2010). Buen Vivir. Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: CAOI.
- Cordero, L. ((2010). Diccionario. Quichua-Castellano/Castellano-Quichua. Quito: Corporación Editora Nacional.
- De Chardin, T. (1984). El fenómeno humano. Buenos Aires: Hyspanoarmérica Ediciones Argentina, S.A.
- De Marzo, G. (2010). Buen vivir. Para una democracia de la Tierra. La Paz: Plural.
- Farah, I. & Vasapollo, L. (Coords.) (2011). Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza Universitá di Roma/Oxfam.
- Flores, M. (2019). Filosofía intercultural y el allin kawsay (vivir bien andino) en el diálogo de razones. Lima: Ediciones San Marcos.
- González Holguín, D. (1989[1608]). Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua aquichua o del Inca. Lima: Editorial UNMSM.
- Grimm, J. M. (1897). La lengua quichua. (Dialecto de la república del Ecuador.). Friburgo de Brisgovia, Herder, Librero-Editor Pontificio, Recuperado de: https://archive.org/details/ lalenguaquichuad00grim/page/n13/mode/2up
- Hidalgo-Capitán, A., Guillen, A. & Deleg, N. (Eds.) (2014). Sumak kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak kawsay. Huelva y Cuenca: CIM-Fiucuhu-Pydlos.
- Houtart, F. (2011). El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. https://www.alainet.org/es/active/47004
- Inuca, J. B. (2017), Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 12(2), pp. 155-176. https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1 325101
- Laime, T. (2018). Purag simipirwa. Diccionario bilingüe. Quechua-castellano. Castellano-quechua. La Paz: Plural. 4ta. Edición.
- Luzuriaga, E. (2018). Sumak kawsay: una mirada desde la perspectiva indígena. https://www. alainet.org/es/articulo/195475

- Mannheim, B. (2015). «All translation is radical translation». En: Hanks, W. F. y Severi, C. (Eds.). Journal of Ethnographic theory. Special Issue. Translating worlds the epistemological space of translation. Chicago: Hau Books.
- Melo, M. (2016). Sarayaku ante el sistema interamericano de derechos humanos: justicia para el pueblo del Medio Día y su selva viviente. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia. https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name recurso 885.pdf
- Ministerio de Educación de Ecuador (2009). Runakay kamukuna. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu. Runa Shimi - Mishu Shimi. Kichwa — Castellano. Mishu Shimi - Runa Shimi. Castellano — Kichwa. Quito: Ministro de Educación de Ecuador.
- Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia (2010). *Vivir bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien, 1995-2010.* La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia-Comunidad Andina.
- Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia (2009). El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia-Comunidad Andina. Segunda Edición.
- Mujica, L. (2019). Ukunchik. La naturaleza del cuerpo y la salud. Lima: INTE-PUCP/UNAJMA.
- Ostrom, E. (2000). El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva. México: UNAM-CRIM-FCE.
- Pratec (s.f.). Allin kawsay. Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico. Lima: Pratec.
- Pueblo Sarayaku (2018). *Declaración Kawsak Sacha Selva Viviente. Pueblo Originario Kichwa De Sarayaku.* https://www.klimabuendnis.org/fileadmin/Inhalte/6_Events/2017/2017_Int_Conference Essen/WS-5 PowerChange EribertoGualinga okay.pdf
- Rodríguez, A. (2016). Teoría y práctica del buen vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso del Ecuador. Tesis doctoral, Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad del País Vasco. https://addi.ehu.es/handle/10810/19017
- Schmitt, C. (1998). El concepto de lo político. Madrid: Alianza Editorial.
- Wise, M. R. (Ed.) (2002). Shimikunata asirtachik killka inka-kastellanu. Diccionario inga-castellano. (Quechua del Pastaza). Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Wittgenstein, L. (1969). Sobre la certeza. Barcelona: Gedisa.
- Yanez, C. (2007). *Léxico ampliado Quichua-Español, Español-Quichua*. Quito: Corporación Educativa Macac. 2 tomos.
- Yaranga, A. (2003). *Diccionario quechua-español. Runa simi-espanol.* Lima: Biblioteca Nacional del Perú Fondo Editorial-Université Paris VIII Vincennes Saint-Denis.

Las «competencias» y las «capacidades»

Notas para la educación desde el mundo andino

Lo que tenemos que hacer es educar el corazón. Joven andahuaylino

El término «competencia» se pierde en un popurrí de explicaciones y no se logra fijar lo que significa para el campo de la educación, por lo que su aplicación sigue un camino tortuoso. Con la finalidad de comprender lo que es la «competencia» para la vida académica, proponemos algunas reflexiones y a la vez se intenta sugerir aquello que podría ser útil para orientar las actividades de enseñanza-aprendizaje. La presentación de estas reflexiones se divide en cuatro partes: 1) recoger algunas notas sobre las acepciones de competencia en el proceso global; 2) cómo se va entendiendo la competencia en el campo educativo; 3) proponer qué entender por «competencia» desde los Andes; 4) a modo de esbozo, sugerir ideas para comprender las capacidades y las habilidades entre los andinos; finalmente, se termina con algunas reflexiones sobre la educación en contextos culturales y una sociedad concreta como los Andes centrales del Perú.

1. La competencia como contraposición y capacidad

Debemos ubicar el término competencia en el tiempo y cómo ha sido resignificado por diferentes disciplinas, entre estas la educación. La competencia es una relación social que consiste en la participación de diversos actores sociales para la realización de una acción conjunta. La acción tiene una finalidad (dimensión teleológica), un uso (dimensión práctica), una valoración (dimensión axiológica) y un significado (dimensión simbólica). En la acción, las personas o los sujetos muestran sus capacidades y ejecutan lo que conocen, saben hacer y, en última instancia, muestran el valor de lo que realizan.

En la cultura griega clásica la competencia es antagonismo, este término puede ser traducido como la relación de contrariedad con otro o de contraposición a otro. De hecho, el término antagonismo está conformado por el prefijo anta (contraposición, oposición) y la raíz griega agón que significa lucha, pelea, conflicto. El antagonista es el competidor (competente) que usa habilidades y medios para derrotar o someter a su contrario. El término antagonista tiene también la connotación de enemigo, a quien se debe derrotar y, en última instancia, eliminar para desaparecer el peligro. La práctica o el «saber hacer» (derrotar o eliminar al otro) conjuga con el resultado que se espera, en este caso la victoria y el reconocimiento como héroe. Estas relaciones se hacían en un campo deportivo, pero también en la guerra. En efecto, las competencias deportivas entre los griegos eran encuentros en los que los atletas luchaban (agón) o pugnaban por lograr un triunfo⁷². El individuo era capaz de (ika) llegar (nikano) a la meta y ganar (niki), por ejemplo, el honor. La competencia (antagonismo) requería de capacidades (ikanótis), habilidades o destrezas (epidexiótita) para conseguir lo que quería el antagonista.

De otro lado, la lucha entre los romanos era una competencia de gladiadores que debían exponer sus capacidades y habilidad ante su contendor, pese a estar destinados a morir. En este terreno, los contendores debían defender su vida para lograr su libertad. Lejos de ser un encuentro lúdico o deportivo, se había convertido en un espacio para mostrar el poder del imperio y la forma de congraciarse con la población. Sin embargo, en el latín existe el término competens o competitio. Estos términos están formados por cum-petere, donde cum es el prefijo que denota con otro, en compañía de, y petere significa buscar, atacar, dirigirse a algún lugar, solicitar, pedir, entre otros. Al menos, en el sentido etimológico, el término ubica a los competidores en un contexto comunitario para hacer cosas y lograr algo que se requiere del concurso de diversas especialidades.

A través del tiempo, el término competencia tuvo un carácter de contraposición de uno al otro. De hecho, el sentido antagónico se mantiene hasta hoy y se ha resignificado en categorías como disputa, pelea, contienda, conflicto, entre otros, cuyos participantes buscan el triunfo, un logro o el éxito. Durante la Edad Media aparecen los caballeros, que a través de la lucha en el campo buscaban definir sus diferencias. La lucha en el campo tenía carácter definitivo. Las partes debían acatar el resultado de la batalla. Los torneos además de ser políticos eran lúdicos y festivos. En realidad, se trataba de las justas, práctica que buscaba definir el honor que alguien reclamaba.

Sin embargo, ha sido el modelo económico moderno el que se ha ido apropiando de uno de los significados del término «competencia» para dar sentido a lo que hace, en la medida que los trabajadores de una empresa deben antagonizar contra el tiempo para una mejor producción; a la vez que la empresa debe competir con otras para

ganar espacio de distribución y proteger a los clientes (protegidos) que consumen sus productos. En términos de producción, el mercado, a través de la empresa, requiere de individuos «competentes», quienes deben tener capacidades desarrolladas para sostener el aparato productivo y hacer de la actividad lucrativa. En este sistema empresarial los trabajadores —en cierto sentido— pierden su posibilidad de desarrollarse en libertad, abandonan su autonomía y son «secuestrados» para ser convertidos en individuos que deben sostener un proyecto hegemónico que no cubre, necesariamente, con sus expectativas.

El término competencia es utilizado por el mercado para que los conocimientos formen parte de un proyecto, así como las habilidades y las destrezas para formar una conducta. El objetivo central de la competencia es la producción y el crecimiento económico. En efecto, una de las tantas definiciones del mundo empresarial calza directamente en un ejemplo: «la competencia es la lucha por el cliente» (Aimone, 2017, p. 15). En este ejemplo, la lucha es el medio para lograr el objetivo central que implica el control del cliente, que es la fuente más importante para acumular los recursos económicos. Desde los tiempos de Marx se hablaba de una «guerra» de capitales que se debía concentrar y centralizar. Es obvio que la persona que lograba acumular mayor riqueza mediante la plusvalía se convertía en capitalista. Vale decir, el que acumulaba tenía la posibilidad de ponerse a la cabeza de los otros, con quienes competía. En la economía clásica la competencia perfecta requiere de un individuo (individuos) que tiene una racionalidad y toma decisiones para maximizar sus ganancias y beneficiarse; para esto requiere de la mejor información (conocimientos) y comprensión del contexto, donde no deben existir barreras para lograr su propósito y el de los medios de producción, que incluía al obrero.

En suma, la primera acepción de competencia ha ido variando en el tiempo. Las primeras formas de participación para ganar el honor y la gloria han sido dejadas de lado para subrayar el sentido del antagonismo o de oposición para fines diferentes. En esta perspectiva, los otros son considerados como opositores (o enemigos) con quienes se debe disputar el objeto de sus deseos. Esto implica sacar del camino a aquel que se oponga, distraiga o quite la posibilidad de desenvolvimiento y desarrollo individual (Ibáñez, 2013). Aunque el sistema económico busca la producción y la distribución, lo hace desplazando a los otros en condiciones de lucha absolutamente desiguales.

De otro lado, López (2008) señala que, en la década de los sesenta, David McClelland, profesor de Psicología de Harvard, se preguntó cómo predecir el futuro profesional de los jóvenes universitarios. Y se preguntó por aquello que debía hacer competente a un trabajador en la fábrica. Para conocer esto, en 1981 se hizo una «Evaluación de Competencia Laboral» realizada por Richard Boyatzis, en una empresa promovida por la firma MacBer. De dicha investigación se derivaron diecinueve competencias básicas que todo gerente debía tener para realizar bien su trabajo. En efecto, el estudio estaba enfocado en cómo administrar una empresa y la lista de competencias que propuso Boyatzis incluía aquellas que no se enseñaban en el aula, como el autocontrol o el pensamiento analítico, entre otros.

Para Boyatzis las competencias son las características que diferencian a una persona de otra y que se expresan a través de una actuación sobresaliente y un desempeño relativamente bueno (López, 2008). Esta perspectiva, sin duda, se ubica en el campo empresarial, porque busca a personas que tengan una buena «actuación en el trabajo». La competencia de una persona para un campo laboral debería tener un estándar; sin embargo, no se lograba distinguir la preparación que debía tener un individuo para un trabajo en una perspectiva del desarrollo humano multidireccional. De hecho, las empresas no solo requerían de trabajadores que hicieran «su» trabajo y que se desempeñaran adecuadamente, sino de personas con competencias que superen la perspectiva pragmática empresarial. El término competencia se psicologizó en función de la actividad empresarial y de la producción.

Ahora veamos algunas notas en relación al término capacidad. En la historia, el sentido de capacidad efectivamente ha ido variando. La primera acepción de capacidad está referida a «lo que puede caber en un» recipiente; por ejemplo, una olla tiene una capacidad para cinco litros. La segunda acepción es la potencialidad o poder que puede tener alguien o algo, ejemplo: un joven es capaz de cargar cien kilos. En la lengua latina, de donde procede el término capacidad, se dice capax o capere, que significa recoger, tomar, coger. Como vemos, esta acepción casi no tiene que ver con lo que se conoce actualmente en el campo educativo. Sin embargo, en la segunda acepción, la capacidad está muy relacionada a la potencia o fuerza que tiene la persona para levantar cien kilos. El término capacidad quedaría comprendido como las cualidades que una persona puede tener para desarrollar o desempeñar una serie de actividades. Por lo tanto, por capacidad se entendía como la potencia que está en (o tiene) la persona para realizar determinadas funciones en relación a algo que busca o quiere.

Veremos que la capacidad es una cualidad que indica «ser capaz de» realizar acciones. Es el carácter que una persona, entidad o cosa muestra en la medida que tiene aptitudes, recursos o habilidades por desarrollar. Se trata de una persona que puede tener las condiciones necesarias o talentos para desempeñar acciones determinadas. De hecho, una persona está dotada de más de una capacidad, que le permite realizar diversas acciones como tocar un instrumento musical, subir un cerro, pensar, hablar idiomas, cocinar, etcétera. Cuando estas cualidades son organizadas, forman comunidades o instituciones con finalidades y propósitos. Las capacidades organizadas pueden ejecutar, realizar acciones con fines determinados y establecer funciones de acuerdo a dichos fines. Volveremos sobre este punto.

2. La competencia y la capacidad en la educación

Ahora bien, no es fácil saber cómo la educación adoptó el término competencia v lo resignificó para proponer una perspectiva para la formación de los niños y de los jóvenes. Chomsky, desde el campo lingüístico, trató de definir lo que considera una competencia. Lovón resume sobre esta categoría diciendo:

> Al conocimiento lingüístico que le permite al hablante de una lengua producir y comprender una infinita cantidad de oraciones gramaticalmente correctas, con una cantidad finita cantidad de elementos, Chomsky, la llamará competencia. La competencia es un saber lingüístico interiorizado y, principalmente, sintáctico. Una forma de conocer la competencia son los juicios de gramaticalidad y agramaticalidad de los humanos sobre sus propias producciones. Por eso, sabemos tanta información sintáctica en función de la competencia (2012).

Esta perspectiva habría sido la base para entender lo que significa el término competencia y que luego quedará como una categoría válida que se emplea en el mundo de la educación. Adela Cortina (1990), filósofa española, también menciona que la «competencia lingüística» es la que diferencia al ser humano de otros seres existentes en la naturaleza; vale decir que el lenguaje humano —que produce sentidos y significaciones ad infinitum— sería el rasgo diferenciador con el resto de los seres existentes. Sin embargo, hay muchos que han elaborado definiciones para entender la categoría competencia.

Si consideramos que el ser humano es «capaz de» algo, este «capaz de» puede ser suplantado por verbos que mostrarían la multidimensionalidad del ser humano. El ser humano es capaz de dormir, también es capaz de inventar, subir a una montaña, leer un artículo, cocinar, de vivir o morir. Esto hace recordar las viejas discusiones aristotélicas alrededor de categorías como potencia y acto. Aun así, es importante asumir el reto de repensar el sentido que vamos a darle a categorías como competencia, capacidad y habilidades, que están fundamentalmente en el ser humano, y buscar las posibilidades de entender, desarrollar y orientar su vida en un contexto histórico concreto pero cambiante.

Ahora bien, vamos a elegir algunas definiciones y en base a ellas trataremos de hacer algunas reflexiones. En primer lugar, Sergio Tobón, por ejemplo, propone una definición clave para las competencias:

> Procesos compleios de desempeño con idoneidad en determinados contextos, integrando diferentes saberes (saber ser, saber hacer, saber conocer y saber convivir), para realizar actividades y/o resolver problemas con sentido de reto, motivación, flexibilidad, creatividad, comprensión y emprendimiento, dentro de una perspectiva de procesamiento metacognitivo, mejoramiento continuo y compromiso ético, con la meta

de contribuir al desarrollo personal, la construcción y afianzamiento del tejido social, la búsqueda continua del desarrollo económico-empresarial sostenible, y el cuidado y protección del ambiente y de las especies vivas (Tobón, 2008, p. 5).

En esta definición, el autor resalta seis «aspectos esenciales» de la competencia desde el «enfoque complejo»⁷³, aunque la definición subraya que se trata sobre todo de «procesos complejos». En resumen, su propuesta considera los siguientes «aspectos»:

- 1. Procesos: Son acciones articuladas, con un inicio y un final, que requieren de informaciones necesarias para alcanzar resultados.
- 2. Complejo: Es un entretejido de saberes que buscan la articulación y aplicación de los diversos conocimientos en el marco de la incertidumbre.
- 3. Desempeño: Es la actuación en la realidad mediante actividades, el análisis y la resolución de problemas.
- 4. *Idoneidad:* Es el actuar con criterios de calidad establecidos, acordados y validados, sin afectar la flexibilidad, la creatividad ni la innovación.
- 5. *Contexto:* Es el entorno o ámbito específico en el cual se desenvuelve el ser humano; implica aprender sus características particulares, sus significaciones y sus variaciones.
- 6. Ética: Es vivir y asumir la responsabilidad de sus actos, buscando el bien de la persona y la humanidad y su contexto (Tobón, 2008).

En segundo lugar, para el Parlamento Europeo:

[...] una competencia es más que conocimientos y destrezas. Involucra la habilidad de enfrentar demandas complejas, apoyándose en y movilizando recursos psicosociales (incluyendo destrezas y actitudes) en un contexto en particular. Por ejemplo, la habilidad de comunicarse efectivamente es una competencia que se puede apoyar en el conocimiento de un individuo del lenguaje, destrezas prácticas en tecnología e información y actitudes con las personas que se comunica (OCDE, 2006, p. 3).

En este amplio campo de posibilidades, la Unión Europea ha designado el proyecto DeSeCo (Definition and Selection of Competencies) considerando tres categorías ordenadoras.

Primero, los individuos deben poder usar un amplio rango de herramientas para interactuar efectivamente con el ambiente: tanto físicas como en la tecnología de la información y socioculturales como en el uso del lenguaje. Necesitan comprender dichas herramientas ampliamente, como para adaptarlas a sus propios fines, usar las herramientas de manera interactiva. Segundo, en un mundo cada vez más interdependiente, los individuos necesitan poder comunicarse con otros, y debido a que encontrarán personas de diversos orígenes, es importante que puedan interactuar en grupos heterogéneos. Tercero, los individuos necesitan poder tomar la responsabilidad de manejar sus propias vidas, situar sus vidas en un contexto social más amplio y actuar de manera autónoma (OCDE, 2006).

En una sociedad globalizada, el individuo vive de manera interdependiente con diversas culturas y sociedades en cambio (Valiente & Galdeano, 2008). Por ello, tanto el individuo como la sociedad deben cuidar el éxito de la persona y de la colectividad. En este contexto, el individuo debe tener un empleo con ingresos aceptables, salud y seguridad personal suficiente, poder participar en la vida política, y ser parte de redes sociales suficientes. Asimismo, el éxito de la sociedad incluye una productividad económica, participar de un sistema democrático, estar socialmente reconocido en sus derechos humanos y que ecológicamente sea sostenible. Las tres categorías se deben hilvanar de tal manera que el proyecto debe asegurar el desarrollo de la sociedad y el individuo, tal como lo sugiere la OCDE en el siguiente gráfico.

Usar herramientas de manera interactiva (ej. lenguaje, tecnología)

Actuar de forma autónoma

Gráfico 1. Competencias clave en tres amplias categorías

Fuente y elaboración: OCDE (2006, p. 4).

Las definiciones que hemos extraído tienen similitudes y ponen énfasis en alguno de los aspectos que conforman la «competencia» como categoría que estaría guiando las acciones hacia algún horizonte. Dentro de esas definiciones, la propuesta de la OCDE es ambiciosa y al mismo tiempo importante en el marco de la Unión Europea. Pero, ¿qué aspectos de este marco general serían importantes para considerar las

competencias clave en zonas como Apurímac, en el marco de una globalización que estructuralmente sigue sosteniendo una asimetría social, política, económica v cultural?

En tercer lugar, la Unesco desarrolla un concepto de competencia y considera que es el pilar fundamental para el desarrollo del currículo y es el incentivo para los procesos de cambio. Tomando lo que aparece en su página web, se entiende por competencia como

> [...] el desarrollo de las capacidades complejas que permiten a los estudiantes pensar y actuar en diversos ámbitos [...]. Consiste en la adquisición de conocimiento a través de la acción, resultado de una cultura de base sólida que puede ponerse en práctica y utilizarse para explicar qué es lo que está sucediendo (Unesco, s/a).

En esta perspectiva, la Unesco propone cuatro pilares para la educación, esto es: aprender a conocer; aprender a hacer; aprender a vivir juntos, aprender a vivir con los demás; y aprender a ser (Delors, 1996). A partir de estas formulaciones se han ido elaborando listas de habilidades con la finalidad de incluir aquellas que podrían ser consideradas en la formación de niños y jóvenes. En línea general, las habilidades se refieren a lo que «un» individuo debe «ser capaz de» desarrollar.

Por ello, es necesario ubicar estas u otras habilidades en un contexto determinado, y ver cuáles de ellas son las que son «necesarias» o «pertinentes» en un proyecto educativo como el andino. Entonces, antes de pasar al siguiente punto, debo señalar que la perspectiva de las competencias, que incluye las habilidades, está en función del desarrollo individual de la persona, cuyos efectos pueden tener consecuencias en el beneficio social. Como hemos visto, el término «capacidad» deviene sinónimo de «habilidades» que el ser humano puede hacer o realizar para lograr algo; esas habilidades forman parte de una racionalidad y de la manera de ubicarse en medio de los procesos sociales.

3. «Competencia» en el mundo quechua

Asumimos que en el mundo andino, históricamente, existe alguna forma de «escuela» paralela a la oficial. Se trataría de una «escuela» que está en la práctica de los habitantes a través de sus diversas actividades, como la agricultura (tarpuy) y la ganadería (uyway), las actividades de intercambio (llankiy) en los mercados o ferias (qatukunapi), las formas de cuidar la salud (hampiy), las maneras de celebrar y festejar la vida (pukllay), etcétera. Vale decir que en las prácticas andinas existe una racionalidad que alimenta y sostiene las relaciones sociales mediante la reciprocidad: el ayni. La escuela oficial y obligatoria no ha considerado aún algunos de los aspectos que queremos discutir. Considero que es imprescindible reflexionar sobre algunas de las propuestas que vamos a presentar y que podrían ser útiles para el desarrollo

humano en una sociedad que se encuentra en cambio, con derrotero incierto y en medio de transformaciones aceleradas.

La racionalidad andina tiene a personas con especialidades (competencias) para subsistir en una región compleia y lograr vincularse con la sociedad moderna que está en transformación. Es importante remontarse hasta los orígenes etimológicos del término competencia y considerar cómo se habría entendido socialmente. González Holguín (1989 [1608])⁷⁴ recoge una frase que creemos es importante recuperar y comentar: «Arguir o disputar en competencia. Yachasgantam tinkuchinakun vachaymanta kutipanakuni»75. Aquí hay dos verbos que ilustran la ruta de lo que queremos transitar: tinkuchinakun y kutipanakun. Las raíces son tinkuy y kutiy, y significan encuentros entre sujetos y relaciones «de ida» (tinkuy) y «de vuelta» (kutiy), respectivamente. Estos términos incluyen varios sufijos importantes. En el primer caso están -chi y -naku; y en el segundo caso están -pa y -naku. Al parecer, son dos verbos que, de ser comprendidos adecuadamente, señalan el sentido de un encuentro en el que se requiere de la participación de actores con voluntad y con alguna finalidad. Gonzáles Holguín recoge también el sentido de la competencia: «angusanakuq masipura», que significa ofrecerse mutuamente, por ejemplo, en el compartir. El término competencia sería, entonces, tinkuchinakuy y/o kutipanakuy, se trata de una relación social o de encuentro entre sujetos donde los participantes ofrecen algo mutuamente estableciendo un vínculo, sin excluirse durante y después de la acción o la actividad.

Es probable que en el quechua el término «competencia» obedece a una relación y a una estructura. Los sujetos que participan en una interacción son los *awqakuna*, vale decir que los que actúan son opuestos el uno al otro por alguna razón⁷⁶. La lucha o conflicto se dice *awqanakuy*; y la persona que triunfa en la competencia es el *atiq*, quien puede atribuirse la victoria con un *haylli* (ver González Holguín). La contraposición entre los sujetos está presente en la vida cultural andina; las comunidades —para expresar su identidad— compiten con los otros por propia voluntad. Para expresar esta interacción se utilizan los sufijos *-ku* y *-naku*. En efecto, el sufijo *-ku* dice que las acciones son voluntarias y el sufijo *-naku* expresa la mutualidad.

Por otro lado, la AMLQ (2016) tiene términos como *atipay* o *llalliy* para decir, expresamente, vencer, triunfar, ganar o dominar. Estos términos significarían aventajar a otro en una competencia, ponerse delante de otro (*ñawpay*, *llalliy*). Al mismo tiempo, el vocabulario citado registra el término competencia y su equivalente quechua: *atipanakuy*, *llallinakuy*, *hap'inakuy* (sic). Asimismo, Yaranga (2003) menciona que *llalliy* es aventajar, superar, vencer, ganar en competencia, donde se

⁷⁴ En las siguientes páginas recogemos, de este autor, aquellos términos quechuas que son pertinentes para esta presentación.

⁷⁵ Para las transcripciones al quechua normalizado, en todos los casos, se sigue la resolución ministerial 1218-85-ED.

⁷⁶ Auga se puede traducir como opositor, contrario, enemigo (en el quechua wanka, auga significa «traidor»).

subraya más la imagen de un ganador en alguna actividad donde intervienen más de dos personas o grupos. La AMLQ mantiene la presencia de diversos actores que intervienen en una relación social mediante el sufijo -naku. Entonces, se puede decir que la competencia es una relación social en la que los actores van tras un objetivo v una finalidad. El obietivo busca lograr asir lo que está en disputa entre las partes v la finalidad consiste en sostener un vínculo social de manera estable.

Retomamos aquí el sentido del *llallinakuy*. *Llalliy* es el verbo «ganar» o «triunfar». Empero, en las actividades sociales (pukllay, tarpuy, yarqa aspiy, magay, etcétera) se requiere de al menos dos actores quienes intervienen en la relación de competencia. El sufijo -naku garantiza la disputa con un alter. Pues en el Ilallinakuy los sujetos usan los mismos medios para confrontarse; la confrontación es una forma de inclusión social y tiene elementos sociales, políticos, simbólicos y lúdicos. De hecho, en el mundo quechua no es posible considerar a un individuo abstraído de las relaciones sociales. Pues la base social en los Andes, como diría Lévinas (2002), supone la responsabilidad de uno para con el otro y se resume en uywanakuy (cuidarse mutuamente) que, como dice González Holguín, «es ayudarse a ganar para se sustentar, o alimentarse vnos a otros, como dos casados o amancebados».

Por lo tanto, el sentido de la competencia quechua (tinkunakuy, kutipanakuy o llallinakuy) no coincide con la competencia de la perspectiva liberal que impulsa el éxito del individuo excluyendo al contendor. Entre los andinos la persona que interviene en un tinkuchinakuy es un ser «capaz de» (con talentos) mostrar sus capacidades (sunquyuq) mediante sus habilidades y, por ello, reconocer en cada cual características de un supayniyuq⁷⁷ que le hace actuar dentro de una racionalidad con un sentido compartido. Para señalar el valor de las categorías quechuas, que podrían ser similares a los términos «competencia», «capacidades» y «habilidades», vamos a comenzar con una expresión común: Kay warmaqa yachayniyuqmi, supaymi kasqa, sungunmantan sumaqchata ruwan (Este/a muchacho/cha es muy listo/a, hace bien las cosas y con buena intención). Este pequeño ejemplo nos va introducir a la comprensión de las tres categorías que están en cuestión: competencia (tinkunakuy), capacidades (sunguyuq) y habilidades (supayniyuq).

Tinkunakuy. También se puede decir kutipanakuy, llallinakuy y atipanakuy. Las raíces son: tinku (encuentro, relación), kuti (relación de ida y vuelta, transformación, modificación), *llalli* (triunfo, conquista, éxito) y ati (logro, resultado, ganancia)⁷⁸. A su vez, las palabras raíz están seguidas del sufijo -naku, cuyo significado primario es la relación de mutualidad; sin embargo, sugiero que se trata de una relación que implica contrariedad, contraposición, antagonismo, y por ello se trataría de una relación conflictual. En efecto, -naku implica una relación dialógica en la que los oponentes

⁷⁷ Mi propuesta se aleja radicalmente de las interpretaciones mítico-religiosas, las cuales se mantienen en la actualidad.

⁷⁸ Los términos que se usan, en la práctica, devienen sinónimos.

o antagonistas no buscan aniquilar a su contendor, sino demostrar y reconocer el potencial y la valía de uno y otro. A las palabras que estamos considerando podemos añadir otros sufijos como -chi y -pa. El -chi es un causativo, que indica que alguien «hace que» el otro actúe (tinkuchinakuy); también se puede entender como la acción de provocar o motivar (Cusihuamán, 2001, p. 199); y -pa indica que la acción debe ser realizada de nuevo o debe ser repetida (atipanakuy) (2001, p. 192).

En base a estas notas lingüísticas, podemos acercarnos a una definición antropológica de tinkuchinakuy o kutipanakuy. La competencia es una relación social de carácter asimétrico, social, político, ritual-lúdico y simbólico entre dos o más actores o sujetos sociales con una identidad, relativamente definida, en un determinado contexto. Es asimétrica en la medida que los actores son diferentes por su propia estructura y organización dentro de una mayor. La diferencia está en las maneras de constituirse culturalmente mediante la vestimenta, la religión, la lengua, la economía, la política, entre otros. De otra parte, es una relación social y política en tanto que las relaciones de los actores involucran a una comunidad; es una manera de mostrar el ñugayku dentro de un ñuganchik inclusivo.

La relación es ritual-lúdica porque los actores sociales, formando parte de una comunidad, son una suerte de «delegados» o «representantes» de su comunidad. Las acciones tienen la virtud de enlazar tanto a los actores como a los que son representados, es decir, a las comunidades de donde forma parte cada actor. La ritualidad es el espacio liminal donde intervienen un conjunto de elementos debidamente organizados para ratificar los vínculos individuales y colectivos, tal como ocurre en un pukllay, por ejemplo. Finalmente, el tinkuchinakuy o el tinkunakuy es una relación simbólica en la que los actores muestran sus capacidades y talentos como individuos y como comunidad. Las interacciones favorecen la inclusión, la vinculación, y tienen la posibilidad de sellar la sostenibilidad y continuidad de la vida comunitaria. La exclusión es una posibilidad que forma parte de las relaciones y tiene sus límites; la separación definitiva o la muerte definitiva del otro no son aienas a la vida social.

Por lo tanto, la competencia es una relación social vinculante de los individuos y de las comunidades que forman parte del encuentro; el vínculo es una manera de establecer lazos en diferentes niveles entre las comunidades que participan. Es una forma de sostener relaciones sociales permanentes en las que el conflicto no aniquila ni elimina al otro; antes bien, el encuentro es una relación social que reconoce la capacidad y el carácter complementario del diferente. Las partes intervinientes no buscan la anulación de su contendor, sino la integración de las partes en un proyecto común. La actividad del tinkunakuy se encarga de vindicar las relaciones entre los diferentes. Un ejemplo: en la actividad del tarpuy (sembrar) cada persona toma un surco para sembrar. Todos inician el trabajo y siempre hay un «ganador» que logra hacer «su» tarea. Sin embargo, el que termina primero su surco ayuda al que está «atrasado». El «ganar» y la «ayuda» a los otros le hacen merecedor de un reconocimiento de sus habilidades y su capacidad: de su supayninkuna, y, sobre todo, de la calidad de la persona: de su sunguyug.

Sunquyuq kay. Aquí traducimos el término sunquyuq kay como la «capacidad» de la persona que le permite ser «capaz de» actuar en diferentes direcciones. El término sunqu es una de las categorías quechuas que requiere de una comprensión adecuada por la densidad de sus significados (Golte, 1973). El registro realizado por González Holguín nos hace ver que el término sungu está vinculado a la mismidad del ser humano y a sus interioridades. El autor registra en su vocabulario alrededor de 1020 veces la palabra «soncco» (sungu) vinculada a adjetivos, sustantivos y verbos. Ahora bien, ¿qué quiere decir sunqu en el quechua antiguo y en el moderno? En el quechua coloquial actual sungu es sinónimo de «corazón» y también puede ser «sentimiento» o «afecto». En la tradición, sungu es el «coraçon y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria y el coraçon de la madera y la voluntad y entendimiento», como menciona González Holguín.

Sin embargo, en el hablar cotidiano el término sunqu está ligado a adjetivos que varían en su significado, y la riqueza semántica manifiesta un potencial que queremos mostrar brevemente. Siguiendo a González Holguín, hemos seleccionado algunas frases en concordancia con el habla actual. Por ejemplo, alli sungu runa es el «hombre amable de buena condicion, no malicioso»; el qasi sunqu es un «hombre sosegado»; takyaq sungu o yuyay es la persona de «determinacion antigua, arraygada firme», vale decir que la persona tiene un carácter formado. Como opuesto, el kullu sungu es el «duro inobediente insensible a la reprehensión»; rumi sunqu es el de «coraçon empedernido» o indolente; chusag sungu es la persona que es «hueco que no tiene coraçon, o no maçiço»; mana sunquyuq es el «ignorante sin vso de razón»; apuy sunqu es el «altibo y grave y soberbio ambicioso»; y el purum sunqu es el «indomito no sujeto ni enseñado o doctrinado». Un nanag sungu es la persona que no olvida el dolor o es resentido, como se diría en el habla local actual.

Estos rasgos que el autor liga al término sunqu van añadiendo y mostrando la complejidad conceptual del término y las características o potencialidades que tiene el «sunqu». Siguiendo con los ejemplos, el llullu sunqu warma es «el de poca edad ignorante sencillo»; un warma sunqu kay es sinónimo de «ignorancia» o ser novato; un wayna sungu es el «que piensa, habla, y vive como moço», es como un menor de edad; el anchurikuq sunqu es el «uraño. Amigo de apartarse y salirse de entre otros»; el tunkia sunqu es la persona «de inclinación perplexo indeterminado», vale decir, el que va sin rumbo o errático; el iskay sunqu es el que está «con desgana, o disgusto, de mala gana, con repugnancia», también se puede decir que se trata de un indeciso; el kutia sunqu es el «convertido o mutable»; el gaymarayaa sunqu es el «desgustado, triste, afligido, que de nada gusta»; huk sunqulla es el que es «constante invariable»; cheqan sunqu o sullull sunqu es «el sencillo claro sin doblez»; quien conoce a una persona puede decir sunqunta yacharquni y esto significa, como diría un quechuahablante actual, «ya me di cuenta de tus intenciones».

Sin embargo, el sungu es aún más complejo en significados. El sungu es depositario de capacidades que hacen que el ser humano pueda realizar y ser a su manera. El ser humano es chulla sungu o huk sungulla cuando es «constante y firme»; huk sunqu purallam kay, quiere decir «estos tienen diferentes voluntades, y intentos, y deseos»; el sayaq sunqu o takyaq sunqu es el «firme y constante en vn ser y dictamen». Entonces, el ser humano es un llumpag uku sunguyug, esto quiere decir que la persona es de «pura conciencia»; y es puqusqa sunqu kay, vale decir que tiene «madurez en el juyzio». A estas características hay que añadir que el ser humano ha nacido para ser libre, sungunkama gapaa wachasaa es el «libre nacido en libertad»; su capacidad es ser sungunkamalla kawsaq, es ser «el libre» o también «el que sigue sus apetitos y amor propio», tiene capacidad de decidir por sí mismo. De hecho, el sungu está relacionado con sunguyug o umayug, el ser «abil o agudo para letras», o sunguyuq kay, que es tener «habilidad para saber». Para verificar que el sentido de la libertad está en el sunqu, González Holguín registra una frase: «Sungullanmanta kag, payllamanta, kikillanmanta kag runa», lo que puede significar una «libre persona» o ser una persona por sí misma libre.

En resumen, adjetivos vinculados a sungu varían de significado y muestran la «calidad» del sungu; esto hace que el ser humano sea «capaz de» ser y actuar, y se muestra a través de su conducta y sus relaciones sociales. La capacidad humana le permite presentarse de muchas maneras y con «rostros diferentes», con diferentes características, rasgos o dimensiones. El ser humano, por su sunqu es «talentoso», está «dotado» de «poderes», «potencias», «capacidades» para ser libre por sí mismo. La libertad le hace actuar hacia alguna dirección y con un sentido. Ahora podemos decir que sunquyuq kaspa imaymanakunata qispichin, ruwan ima; esto es: porque tiene capacidades puede crear y actuar sin fin. Puede organizar y orientar la vida social y puede resolver problemas, hacer frente a resistencias, crear lo necesario para construir su propia historia y proponer probabilidades.

Entonces, capacidades, sunquyuq kay, son las potencias y talentos que están en el ser humano que le permite ampliar sus libertades. Sen (2000), al respecto, dice que:

> [...] la 'capacidad' de una persona [...] es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o, en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida) (p. 99-100).

Por su parte, Nussbaum (2012) considera que la persona se vale de sus capacidades internas y combinadas —que no siempre son claras en su distinción— para ser libre y actuar con un sentido. Las capacidades internas son los estados de la persona que «no son fijos, sino fluidos y dinámicos» y se «trata más bien de rasgos y de aptitudes entrenadas y desarrolladas, en muchos casos, en interacción con el entorno social, económico, familiar y político» (2012, p. 41). En efecto, las capacidades internas son las que se pueden desarrollar a través de la educación, la atención a través de

diversos medios, el cariño de la familia y de otros factores, que Max Neef denomina satisfactores. Por ello, para Nussbaum capacidad es

> [...] aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano. Las capacidades se presentan, así como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista (2012, p. 83).

De otro lado, por capacidades combinadas se puede entender como «la suma de capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que puede elegirse realmente el funcionamiento de aquellas» (2012, p. 42); vale decir, no basta tener capacidades internas, como querer tocar una quena, pues si no existen condiciones como tener una quena, tiempo para hacerlo, un maestro para dirigir, etcétera, no existen capacidades combinadas para tocar una quena. Las capacidades tienen «valor en sí mismas, entendidas como ámbitos de libertad y elección» (2012, p. 45). Las capacidades, por lo tanto, son formas de la libertad y de la decisión personal, y tanto las internas como las combinadas confluyen en la construcción del ser humano como un ser que se hace a sí mismo. No basta ser libre para mostrar que tenemos capacidades, es necesario saber elegir las mejores condiciones para ser libres. Las capacidades humanas son las maneras de realización humana en sí misma en relación con los demás dentro de una colectividad.

Ahora bien, las capacidades están estrechamente vinculadas a la conación o las ganas de hacer las cosas. De hecho, el término conación es el conjunto de funciones que el ser humano tiene para ser y actuar, como las motivaciones y las voliciones que buscan la acción y la realización práctica; es como el querer hacer (munay) o realizar algo. Evidentemente, el ser humano busca ser digno y ser tratado con dignidad. Pero no basta tener munay para ser persona, es necesario contar con las condiciones para hacer valer la dignidad y ser dignos. Por ejemplo, puedo querer ser libre de un tipo de trabajo, pero si no cuento con las condiciones necesarias para realizar otro tipo de trabajo, este mismo puede ser un impedimento para ser digno y ser libre como persona. Un agricultor andino sabe bien que para realizarse como persona debe contar con capacidades internas (las que tiene cuando posee buena salud, alimentación, organización, etcétera) y con capacidades combinadas, vale decir, contar con instrumentos, semillas, familias, ayni, compadres, entre otros. Ahora, se puede entender que en la orientación mercantil de la educación de las «capacidades», estas están orientadas solo para el «trabajo» y el saber hacer, pero no para ser libre y actuar en libertad.

Nussbaum sugiere que las capacidades centrales a considerarse son: 1) la salud: el vivir el tiempo normal; 2) salud física: teniendo lo necesario para tener una buena salud; 3) integridad física: permite desplazarse libremente sin acoso ni violencia; 4) sentidos, imaginación y pensamientos: usarlos como expresión de la libertad; 5) emociones: sentir apego a cosas y personas diferentes a nosotros mismos; 6) razón

práctica: formarse para distinguir el bien y el mal; 7) afiliación: vivir con y para los demás; 8) cuidar a otras especies; 9) juego: disfrutar de actividades recreativas; 10) control sobre su propio entorno: participar en las decisiones colectivas (2012, pp. 53-55).

Como se puede observar, esta perspectiva apunta a considerar a la persona humana como un fin en sí mismo, pero también como comunidad, en la medida que la persona está relacionada con otros. De las diez capacidades podemos subrayar algunas que consideramos importantes para la vida andina: 1) la salud o *qali kay* es una capacidad que requiere de condiciones necesarias para tener una calidad de vida; 2) sentidos y pensamientos (*yachaykuna*) son capacidades que las personas cultivan para adaptarse en entornos diversos y complejos; 3) emociones y afiliación (*aylluchakuy*) son capacidades que vinculan a las personas, grupos, y acogen a desconocidos; 4) jugar (*pukllay*) es una capacidad que articula la vida individual con otros, incluso en campos lúdicos; 5) razón práctica o *yachakuy*, vale decir que se trata de vivir bien y de manera reflexiva y de manera ética; 6) control de su entorno o *kamachiy*, que es una capacidad de poder decidir lo que colectivamente se busca para la comunidad; 7) relación con otras especies o con la naturaleza, la *pachamama*, en toda su magnitud.

Entonces, sunquyuq kay es tener la condición humana con capacidades para hacer valer la dignidad en sí misma y a la vez combinar las diferentes capacidades existentes para decidir por uno mismo y ser libre. Aquellas capacidades pueden expresarse de muchas maneras: kallpa, atiy, ruway, supaykuna. Las personas tienen condiciones o capacidades para actuar, vale decir: orientar su vida misma. Aquí hay que diferenciar el hacer del actuar. En la propuesta de Arendt (2005), ella distingue que la condición humana se expresa en la labor, el trabajo y la acción. Las capacidades se muestran en los tres; sin embargo, es la acción (palabra y gesto) la que orienta la vida de las personas como comunidad. Sunquyuq kay dice de la persona (o comunidad) que no solo tiene capacidades, sino que también es capaz de combinar otros elementos para ser libre y actuar libremente. Y esto en quechua se dice kikillamanta kaq y no kikillamanta ruwaq. Se trata de una gran diferencia. El verbo kaq indica que es un fin en sí mismo y no un ser instrumental para el hacer; el hacer, entonces, es una habilidad que muestra el ser supayniyuq.

Supaykuna. Para nuestros fines, el término plural quechua *supaykuna* es equivalente a habilidades, funcionamientos, desempeños. Las capacidades pueden traducirse en funcionamientos, dice Nussbaum (2012, p. 45), o desempeños, pero estos, sin los instrumentos o las capacidades combinadas adecuadas, no funcionan. Antes de abordar esta perspectiva quisiera presentar el material lingüístico del quechua en relación a la «existencia» y la «práctica» demoniaca. En primer lugar, el término *supay* es registrado por González Holguín más de cien veces y está vinculado a una manera de actuar que, desde el punto de vista religioso y teológico, era muy importante para los fines catequéticos de la época y que representaba al «mal». A

través de la perspectiva supaylógica, el autor trata de mostrar que hay un «principio» del mal que trata de sujetar el sungu de la persona y hacerlo servil⁷⁹.

González Holguín recoge frases con el término supay para expresar situaciones y, sobre todo, mostrar las habilidades humanas, como anchay supayani, que quiere decir «engreyrse excessiuamente», y que podría escribirse hoy como anchata supayyani o «me engrío excesivamente»; también el ser humano supayta llallia, que quiere decir que es «soberuio mas que el Demonio»; la lectura teológica del autor le hace decir: «supay arwiykupusunki o arwipayapusunki watigaykunawan. El demonio te prende con sus tentaciones». El ser humano puede decir por ello: «supaypa samayninmi tukuni. Soy inspirado del demonio» o también «supaypa samaykusgan o samasgan. El hechicero o inspirado del demonio». Para evitar ser atrapado por el demonio, el autor dice: «ama supayta sispaykuchikuychu. No dexes que llegue a ti el demonio».

Supay es traducido como demonio y supan⁸⁰ es «la sombra de persona, o animal» y supayninchik es «nuestra sombra»; pero el supay tukuq es «el diablillo». La acción de hacerse «muy malo como el demonio» se dice supayyani; el supayniyuq o supaypa samaykusqan es «el que tiene familiar, o habla con el demonio»; si se dice supay apasunki es como decir «Valgate el malo, o lleuete el malo». Entonces, el ser humano que «actúa mal» o es «malo como vn demonio» es un supay runa, o supaypa huknin o supaynirag. Pero, también se puede resistir a supaypag sungunta hapikuy, vale decir, la persona puede oponerse y esto «toma esfuerzo contra el Demonio». En todo caso, el demonio es como un ser fuera del ser humano que puede penetrar en su cuerpo o en su vida, y habría que tener cuidado para no caer en sus redes. Eso dice el autor: «Guarda no te enlaze el demonio, supay tugllasunkiman», y no permitir «lugar dar al demonio en si. Yaykuchikuni supayta supaypag kichariykukuni».

Estas anotaciones deben llevarnos a pensar qué significa para la actualidad el término supay. El término supay sigue siendo materia de conversación en un contexto religioso, pero no siempre en el ámbito laico. En este contexto, supay es un término que tiene relación con las acciones que el ser humano realiza para mostrar su experticia, que pueden expresarse a través de actividades no «ordinarias». Empero, cuando se habla de un ser humano supayniyuq, se está hablando de las capacidades que se desarrollan a través de las habilidades y los haceres de cada individuo. Se puede reconocer que un sujeto es supay en la medida que se expresa a través de un conjunto de conocimientos, habilidades y destrezas que le hacen realizar cosas «maravillosas». Vale decir, si queremos hablar de «competencias» o de capacidades en los niños o jóvenes, probablemente nuestras concepciones antropológicas resulten no adecuadas, pues las capacidades están en la persona

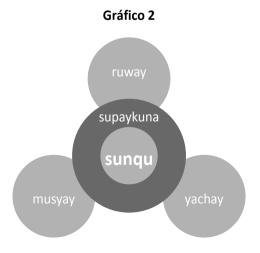
⁷⁹ No podemos dejar de mencionar que las Iglesias, sobre todo las evangélicas, siguen explicando los males de la sociedad por la presencia del supay, como una entidad que se introduce en el ser humano para hacer fechorías y cometer pecado.

⁸⁰ González Holguín escribe así: «Çupan. La sombra de persona, o animal».

y sus acciones, y tienen un sentido dentro de la sociedad (ayllu). Los jóvenes son sunguyug runakuna en tanto van desarrollando supayninkunata para mostrar sus características diferenciadas y peculiares de diversas maneras y en diferentes contextos

Entonces, los supaykuna de los runakuna pueden desenvolverse a través de sus actividades en diversos campos. ¿Qué pueden hacer y qué hacen, por ejemplo, los jóvenes en estos tiempos? ¿Qué habría que potenciar o qué habilidades mejorar? El pensar, el hacer, el relacionarse, el construir —entre otros— libremente, mostrarían el ser supaychasga del runa. Dicho de otro modo, los jóvenes son supaychasgakuna (son endiablados o endemoniados) en la medida que pueden hacer actividades más allá de una aparente capacidad. Los jóvenes pueden hacer muchas cosas culturalmente pertinentes y, evn muchos casos, cuando las capacidades primarias y las combinadas están presentes, también pueden hacer obras que pueden considerarse como expresión de la capacidad humana, vale decir que vienen del sungu.

Por lo tanto, las expresiones del supay provienen del sungu mismo. Los supaykuna muestran el ser y el hacer de las personas, es decir, sus habilidades para actuar en la sociedad, en la medida que pueden no solo hacer cosas, sino orientar su vida y la vida de la comunidad donde viven. Los supaykuna no son entidades ontológicas misteriosas, sino manifestaciones del conjunto de conocimientos, las habilidades y las destrezas que las personas realizan para producir cambios y modificaciones en su vida y en la historia. Evidentemente, los supaykuna hoy en día están en proceso de cambio y transformación, están en confrontación dialógica con los supaykuna de otras personas y de otras culturas. En el gráfico 2 identificamos a los supaykuna que se manifiestan a través del ruway, yachay y el musyay, aspectos que desarrollaremos en el siguiente apartado.



No basta hablar de los *supayniyuq warmakuna* (jóvenes con habilidades y experticias) que pueden mostrar que «son capaces de» (capacidades) para actuar en el proceso de transformación de su propia historia y localidad. Aquí se mencionará la diferencia con los planteamientos de «competencia» que provienen de la perspectiva empresarial y educativa instrumental. Las competencias se logran en las relaciones sociales, y la educación es una de ellas, donde los jóvenes desarrollan sus capacidades (sungunkuta) a través de sus desempeños (supayninkunawan). Ahora bien, mirando el gráfico 2, es importante detallar el sentido de las capacidades y de las habilidades que las personas tienen y pensar cómo proyectarlas para fortalecerlas en procesos concretos.

4. El sunguyuq (capacidad) y los supaykuna (habilidades)

Un joven andahuaylino decía que en estos tiempos difíciles «lo que hay que cambiar es el corazón». En efecto, de lo que se trata es de cuidar el sungu de las personas, lugar donde se encuentra lo nuclear del ser humano; es el chawpi (centro) donde residen todas las capacidades o simplemente la capacidad de ser y del actuar como ser humano. En este sungu radica toda la potencialidad que las personas buscan proteger y ampliar. La centralidad del sunqu es vivir en libertad y construir su libertad. El ser humano es el sunquyuq kay, por antonomasia, porque es integralmente un ser multidimensional con una identidad, un mundo de relaciones y una ética. Hablar de sunqu es mencionar la centralidad misma del ser humano que debe sostenerse en el tiempo, pero también modificarse, desarrollarse, crecer, ajustarse, etcétera. Pues el ser humano por sí mismo es «capaz» de actuar con alguna orientación y con un sentido.

En este contexto, González Holguín menciona que una persona es «Capaz para saber. Yachaypaq sunquyuq» y por negación «mana sunquyuq yachaypaq, inabil». El vocabulario propone además que «Capaz poco. Pisi sunquyuq, capaz mucho, ancha sunguyug, pisi sungu kayniykita o kamayniykitam yachani, yo conozco tu mucha o tu poca capacidad o yachaypag pisi kamaynikitam o pagarisga kamayniykitam yachani, yo se tu caudal natural y tu abilidad». Aquí debe quedar sentado que la capacidad (sungu) genera habilidades (supaykuna) en el runa para realizar aquello que está flanqueado por yuyay (memoria) y munay (voluntad). Si quisiéramos orientar el lenguaje en el campo educativo, lo más importante consistiría en saber tocar el sungu y orientar las capacidades existentes en los jóvenes y los niños. No basta que los jóvenes deban «saber hacer», con todo lo que implica, sino considerar el centro mismo del ser runa: el sungu como la matriz de las maneras de obrar en la historia.

Lo que debe desarrollarse en el ser humano no son las «competencias», sino las dimensiones del sungu; no es el «ser y saber hacer» de las personas lo que está en juego, sino «su ser y su actuar» en la historia y en condiciones concretas. La competencia andina busca la articulación de los diferentes para la realización de algo común; genera una acción con una orientación compartida y la realización humana en los procesos concretos. Este es el sunqu del que la educación debe ocuparse. La formación del sunqu, que es el centro mismo del ser humano (niño o joven), es lo que debe desarrollarse para la propia realización del runa mismo. La atención al sunqu es la atención a la «capacidad» misma del runa; es la vigilancia por el ser humano que «es capaz» de actuar y ser. El sunqu es el que guía los supaykunas que están en las personas. Esto significa que lo que el runa es «capaz de» realizar proviene del sunqu, porque sostiene y guía las relaciones con los otros, orienta las acciones, controla las «diabluras», hace retroceder y enrumbar el proceso, en la medida que va constituyéndose como runa de modo permanente, runayanninpipuni.

Para subrayar un aspecto más, se debe tomar en cuenta lo que González Holguín señala en su vocabulario; es lo relacionado a la potencia que reside en la persona. El término kallpa sería como aquellas cualidades prácticas que residen en el sunqu, las que están en el uku sunqu mismo de la persona. Para resumir, el runa tiene una capacidad (sunqu) que se desarrolla a través de las habilidades (supaykuna) canalizadas por munay (voluntad), apoyadas por yuyay (memoria). Por eso, warmapi, munayninqa sunqun ukupim supayllaña kachkan (en el niño, su voluntad está en su hábil capacidad). Protágoras decía que el hombre es medida de todas las cosas y Platón proponía que la medida es la capacidad de pensar; mientras que Aristóteles decía que la sabiduría se busca a través de la acción (praxis); entonces, el runa andino tiene un sunqu que es capaz de construir el sentido de su vida.

Contrariamente a lo que se suele mencionar en el argot político y económico, la direccionalidad teleológica andina es el *hawka kay*⁸¹. La libertad se amplía en el ser humano cuando se siente libre y se realiza a través de acciones con sentido y no solo haciendo actividades. De hecho, una acción es una actividad realizada concertando voluntades, con un objetivo específico y una finalidad común, valiéndose de medios idóneos, con la intención de crear algo nuevo y diferente, y que integre a los que realizan la acción. En este proceso, el *runa*, que es individuo y relaciones, recrea su propia historia y la historia comunitaria de la que forma parte y es su agente principal. Tomando lo que dice Arendt, se podría decir que:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están relacionados de algún modo con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no solo la conditio sine qua non, sino la conditio per quam— de toda la política (Arendt, 2005, p. 35).

Por ello, se puede decir que la acción no es la labor ni el trabajo productivo, sino la capacidad de hacer la vida y organizarla, porque cada ser humano es capaz de

hacer algo nuevo e imprevisto. Pues si alguien renuncia a actuar, en la práctica, estará renunciando a su propia capacidad de ser y de actuar, es decir, abandonaría su propia humanidad. Por lo tanto, lo que está en juego es la mismidad del sungu, el ser humano no puede dejar de ser sunquyuq, es decir, no puede dejar de ser él mismo: kikinpuni. La realización del ser humano está en el hawka kay, que, para simplificar aquí, podemos traducir como la realización en paz, en justicia y ser libre plenamente⁸². Según Arendt, esta es propiamente la tarea política de la humanidad: organizar la vida humana para vivir en paz y en justicia.

A continuación, considerando los aportes de Sabina Alkire (2002), vamos a presentar las capacidades humanas (Alkire las llama dimensiones) en dos campos: el del individuo y el de su mundo de relaciones. Asimismo, vamos a considerar que una capacidad es la condición básica que le permite al ser humano realizar acciones y hacer emprendimientos. Abajo vamos a considerar ocho dimensiones divididas en los dos campos mencionados.

En la dimensión individual, en primer lugar, tener salud (qali kay) es la capacidad de sentirse bien, estar seguro para trabajar, jugar, descansar, leer, pensar, etcétera. La condición de la salud es una capacidad (condición básica) para hacer muchas cosas y es lo que permite al ser humano desenvolverse en libertad. En segundo lugar, la capacidad del conocer y comprender (riqsiy, yuyaymanay), es decir, tener información pertinente y saber en qué circunstancia o contexto se encuentra uno, permite a la persona sentirse, moverse y hacer con pertinencia y solicitud, e incluso responder a demandas que pueden venir. En tercer lugar, saber decidir por sí mismo (akllakuy) es una capacidad humana que permite distinguir, elegir y realizar acciones de importancia por sí mismo y para sí mismo; el saber elegir y decidir hace del ser humano capaz de emprender acciones de envergadura y de larga duración. En cuarto lugar, dar sentido a la propia vida (munay) es una capacidad que el ser humano desarrolla para orientar su vida hacia un campo inmanente o trascendente que funge como vocación personal para la realización de sí mismo. Como es obvio, esta capacidad no siempre es evidente, pero es determinante ya que muestra lo que hace una persona de su vida. En quinto lugar, el gusto por la estética (kuyay) es una capacidad de disfrutar muchos aspectos vinculados con los placeres por hacer o realización de acciones y actividades, como caminar, comer, jugar, descansar, soñar algo, etcétera.

En la dimensión relacional, el ser humano encuentra realización en tanto está vinculado o ligado a otros bajo la diversidad de formas de redes y grupos. Así, en sexto lugar, la amistad y la afiliación (aylluchakuy) son capacidades humanas que permiten al runa desarrollar la formación de formas de organización y agrupaciones sociales, instituciones que dan sustento a quienes los conforman; la

⁸² González Holguín menciona que la plaza del Cusco es la plaza hawkay pata: es el lugar del encuentro que simboliza la paz y la celebración. Simbólicamente era, pues, el espacio de la libertad y la realización para todos los que entraban en ese lugar.

formación de amistades y afiliaciones permite al ser humano sentirse y actuar con seguridad y ser más libre; el ser humano aislado tiende a autodestruirse o generar formas de autoritarismo nihilista. En séptimo lugar, el hacer de manera excelente (ruwaykuna, yachakuy) es una capacidad que permite a la persona realizar diversas actividades para transformar la naturaleza, cambiar la organización, hacer deporte, arte, cultivar, etcétera. Se trata de actividades que requieren de habilidades que pueden ser mejoradas, las que también pueden perderse si no se practican. Algunos podrían decir que se trata de capacidades como el cantar, pues solo practicando se puede ser cantante. Finalmente, la capacidad de las relaciones con el entorno y la naturaleza (uyway) implica actividades de cuidado de los espacios y elementos donde uno existe y hace libremente su propia historia; el cuidado de todos los recursos que son base para la existencia de las personas, los animales y la vegetación no solo es una responsabilidad ética, sino implica tener conciencia de que el ser humano es parte de la naturaleza y viceversa. Lo dicho se resume en el siguiente cuadro.

Cuadro 1

Dimensiones	Sunquyuq kay (capacidades)		
Individual:	Qali kay	Salud y seguridad (alimentación, medicina, atención, descanso, etc.).	
	Riqsiy, yuyaymanay	Conocimiento y comprensión (educación, leer, escribir, acceso a información, capacitación, dialogar con otros, etc.)	
	Akllakuy	Saber decidir por sí mismo (pensar, reflexionar, elegir, tener un modo de vida, etc.).	
	Munakuyniy	Dar sentido a la vida (mirar un horizonte, relaciones con la trascendencia, mirarse a sí mismo, etc.).	
	Kuyay	Gusto estético (desarrollar habilidades, gustos y sentido de lo estético a discreción, etc.).	
Relacional:	Aylluchakuy	Amistad y afiliación (formar parte de una familia, pertenecer a asociaciones, grupos, instituciones, etc.).	
	Ruwaykuna, yachakuy	Saber hacer adecuadamente (desarrollar trabajos, actividades deportivas, académicas, artísticas, etc.).	
	Uyway	Estar relacionado con la naturaleza (atender y utilizar racionalmente el agua, energías no fósiles, segregar la basura, etc.).	

Pero, ¿cuáles son las habilidades y desempeños (runapa supayninkuna) que se desprenden de las capacidades (sungu) de las personas? ¿En qué campos muestra el runa andino sus habilidades como expresión de sus capacidades? Las habilidades del runa, a modo de hipótesis, se pueden ubicar en los campos del ruway (hacer), del yachay (conocimiento) y del musyay (actuar).

En primer lugar, los haceres (ruwaykuna) son habilidades primarias y secundarias que se expresan a través de las actividades de exploración, experimentación, las pruebas de actividades que el ser humano realiza en diversos campos para reconocer el mundo que le rodea; hace el rurapayay, que no es sino el terreno de la experimentación, de las invenciones, de lo que se hace qawastin ruwastin (viendo haciendo), que es común entre los niños y los jóvenes. En este proceso se van afirmando las habilidades allimanta, pisi pisimanta (de a pocos). La fuente del rurapayay está en la motivación que la misma persona tiene por descubrir la novedad. El saber cosas no es innato, se va aprendiendo, y se hace en los espacios de socialización y sociabilidad.

En segundo lugar, las habilidades y desempeños se muestran en la fijación de conocimientos, en el yachay. Los aprendizajes y luego las enseñanzas que se realizan en la ejercitación de hábitos van incorporándose como dominio de la persona. La habilidad se convierte en yachapakuy mediante el yachapayay. La habilidad de enseñar (yachachiy) hace a un maestro (yachachiq) un experto que puede asegurar la transmisión y la enseñanza de lo que sabe. En el campo de la transmisión de los conocimientos, se desarrollan las habilidades que requieren de una formación específica en contextos precisos para —como decía Amartya Sen— que las capacidades se ejecuten. Por ejemplo, no basta decir que uno quiere ser jugador de vóley si no hay un campo, una malla, una pelota y un contendor para actuar con sentido. La experticia abre la posibilidad de buscar formas de conocimientos y habilidades para entrar en el campo de la realización personal y relacional.

Finalmente, las habilidades se desarrollan y se realizan a través de musyay, que podemos traducir como la calidad de saber organizar y enlazar los datos e interpretar adecuadamente diversos aspectos para anticipar resultados. En efecto, el musyay requiere de una observación aguda y de la lectura de los hechos (rikuy, ñawinchay), que es una habilidad del conocer o comprender; del mismo modo, hacer un diagnóstico requiere de la combinación de informaciones diferentes que permiten formar una opinión, una conjetura, una hipótesis, con la finalidad de anticipar y prever lo que viene. De hecho, el musyay es una habilidad que está en el campo del qaway y del taripay, que invitan a articular un conjunto de variables para poder interpretar adecuadamente un posible desenvolvimiento; pues se trata de hacer un tupachiy, tinkuy y mejor un tinkiy que está en el campo de las habilidades desarrolladas de la persona que se encamina hacia una finalidad.

Para fines prácticos, vamos a traducir las tres categorías (ver gráfico 3) a palabras castellanas y explicar brevemente el sentido que tienen aquellas.



Las habilidades andinas son desempeños como el hacer, el conocer y el actuar. El hacer (ruway) consiste en la practicidad que, por ejemplo, cada niño o joven tiene para realizar actividades e incorporar en su experiencia información significativa a través del contacto con la naturaleza y con la sociedad cambiante. El conocer (yachay) es el ejercicio de la organización, ordenamiento y sistematización de la data y la experiencia para diversos fines. El actuar (musyay) es la forma de enlazar los conocimientos con la realidad cambiante y pasa por un proceso de combinación de diversas variables, una interpretación y la validación de los diversos elementos que intervienen en la planificación, prevención y previsión social. Como es obvio, las tres categorías se realizan en contextos tradicionalmente conocidos. La presencia de nueva tecnología y nuevas relaciones ha puesto en tensión las habilidades humanas; pero el runa no ha dejado de adaptarse a los cambios de manera permanente. En el cuadro 2 se resume este planteamiento, con la finalidad de señalar algunas de las habilidades que estarían en las personas andinas, combinadas con una visión teleológica.

Cuadro 2

Autoaprendizaje y autoconocimiento. Control y gestión del espacio y el tiempo. Trabajo en familia y en grupo. Experimenta de manera persistente. Aprende del proceso. Aprende a manejar la diversidad. Curiosidad por lo no conocido. Construye su autoconfianza. Compende a ciones y busca. Afronta diferentes problemas. Comprende acciones y busca soluciones. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Establece comunicación y usa recursos. Desarrolla resistencias y resiliencia. Resistir en situaciones adversas.								
Trabajo en familia y en grupo. Experimenta de manera persistente. Aprende del proceso. Aprende a manejar la diversidad. Sensibilidad por lo diferente. Curiosidad por lo no conocido. Construye su autoconfianza. Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Establece comunicación y usa recursos. Desacrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Desacrolla expertolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Desacrolla roles dentro de un grupo. Aprende del proceso. Aprende del proceso. Desanvuel ve n diversos espacios y tiempos. Buscar vínculos a dentro de un grupo. Aprende del proceso. Desarrolla roles dentro de un grupo. Aprende del proceso. Desarrolla roles dentro de un grupo. Aprende del proceso. Desarrolla roles dentro de un grupo. Desarrolla roles dentro de un grupo. Desarrolla roles dentro de un grupo. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Conocer y entender las circunstancias. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.	Ruway	Autoaprendizaje y autoconocimiento.						
Experimenta de manera persistente. Aprende del proceso. Aprende a manejar la diversidad. Desenvuelve en diversos espacios y tiempos. Sensibilidad por lo diferente. Busca contactos con otros y experiencias. Curiosidad por lo no conocido. Construye su autoconfianza. Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Comprende acciones y busca soluciones. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Control y gestión del espacio y el tiempo.	Distinguir distancias y urgencias.					
Aprende a manejar la diversidad. Sensibilidad por lo diferente. Curiosidad por lo no conocido. Construye su autoconfianza. Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Establece comunicación y usa recursos. Desarrolla experticias y deseos. Establece comunicación y usa recursos. Desarrolla experticias y deseos. Establece comunicación y usa recursos. Desarrolla experticias y deseos. Establece comunicación y usa recursos. Desarrolla pensamiento su cambios. Desarrolla pensamiento y usa recursos. Desarrollos en diversos espacios y tiempos. Desarrolla pensamiento y usa recursos. Desarrollos en diversos espacios y expericios. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Trabajo en familia y en grupo.	Desarrolla roles dentro de un grupo.					
Aprende a manejar la diversidad. Sensibilidad por lo diferente. Curiosidad por lo no conocido. Construye su autoconfianza. Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Establece comunicación y usa recursos. Busca contactos con otros y experiencias. Comprende acciones y busca soluciones. Simpatiza y hace relaciones con diferentes. Sentido de responsabilidad para con el otro. Maneja formas técnicas para la producción. Tomar iniciativa cuando sea necesario. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Experimenta de manera persistente.	Aprende del proceso.					
Curiosidad por lo no conocido. Curiosidad por lo no conocido. Construye su autoconfianza. Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece en las cosas que hace y busca. Comprende acciones y busca soluciones. Simpatiza y hace relaciones con diferentes. Sentido de responsabilidad para con el otro. Maneja formas técnicas para la producción. Tomar iniciativa cuando sea necesario. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Vincular valores y deseos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Aprende a manejar la diversidad.						
Construye su autoconfianza. Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Comprende acciones y busca soluciones. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Cree en las cosas que hace y busca. Comprende acciones y busca soluciones y busca soluciones. Simpatiza y hace relaciones con diferentes. Sentido de responsabilidad para con el otro. Tomas técnicas para la producción. Tomar iniciativa cuando sea necesario. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Sensibilidad por lo diferente.						
Afronta diferentes problemas. Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Simpatiza y hace relaciones y busca soluciones. Simpatiza y hace relaciones con diferentes. Sentido de responsabilidad para con el otro. Maneja formas técnicas para la producción. Tomar iniciativa cuando sea necesario. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Curiosidad por lo no conocido.						
Establece alianzas y elabora estrategias. Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Simpatiza y hace relaciones con diferentes. Simpatiza y hace relaciones con diferentes. Sentido de responsabilidad para con el otro. Maneja formas técnicas para la producción. Comar iniciativa cuando sea necesario. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.	Yachay	Construye su autoconfianza.	Cree en las cosas que hace y busca.					
Construye una norma de vida. Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Sentido de responsabilidad para con el otro. Sentido de responsabilidad para con el otro. Maneja formas técnicas para la producción. Tomar iniciativa cuando sea necesario. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Vincular valores y deseos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Afronta diferentes problemas.	•					
Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Maneja formas técnicas para la producción. Comas que decisiones personales. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Establece alianzas y elabora estrategias.						
Desarrolla experticias y técnicas. Asume liderazgo y servicio. Tomar iniciativa cuando sea necesario. Toma de decisiones personales. Conseguir de forma coherente y razonable. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Analizar los hechos y los acontecimientos. Adaptación, creatividad a los cambios. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Construye una norma de vida.	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·					
Asume liderazgo y servicio. Toma de decisiones personales. Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Conseguir de forma coherente y razonable. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Vincular valores y deseos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Desarrolla experticias y técnicas.	-					
Análisis e interpretación de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Conocer y entender las circunstancias. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Vincular valores y deseos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Asume liderazgo y servicio.						
Analisis e interpretacion de la realidad. Desarrolla pensamiento crítico y actúa. Analizar los hechos y los acontecimientos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Toma de decisiones personales.	-					
Adaptación, creatividad a los cambios. Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Conocer los cambios y el entorno cambiante. Vincular valores y deseos. Buscar vínculos a través de lenguajes.	Musyay	Análisis e interpretación de la realidad.						
Planifica, desarrolla metas y objetivos. Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Desarrolla pensamiento crítico y actúa.	·					
Establece comunicación y usa recursos. Buscar vínculos a través de lenguajes.		Adaptación, creatividad a los cambios.						
		Planifica, desarrolla metas y objetivos.	Vincular valores y deseos.					
Desarrolla resistencias y resiliencia. Resistir en situaciones adversas.		Establece comunicación y usa recursos.	Buscar vínculos a través de lenguajes.					
		Desarrolla resistencias y resiliencia.	Resistir en situaciones adversas.					

Ahora bien, ¿qué habilidades se deben considerar para que una persona logre la «profesionalización» en el campo educativo? ¿Qué considerar para ser una maestra o un maestro intercultural? Sugiero que los campos del supaychasga deberían permanecer y, sin ningún orden, el joven debería tomar en cuenta cada una de las propuestas, sabiendo que no siempre se desarrollarán todas las sugerencias de manera escalonada. Lo más importante será que haya conciencia sobre cada una de las propuestas y solo será posible en el campo de la reflexión y del autoanálisis. El sungu no podrá desarrollarse si no intervienen las capacidades internas y las combinadas. La profesionalización es un campo importante, pero el ser humano debe ser un ciudadano y una persona con suficientes habilidades para ser lo que es: un runa sungayuqpuni.

Reflexiones finales

El «Perfil de competencias profesionales del formador de docentes» propuesto por el Minedu (2020) busca promover el desarrollo «profesional» de los maestros en el marco de la profesionalización con la mirada de un «docente como un profesional reflexivo, estratégico y autónomo» (p.13) en el marco de los derechos, inclusivo o de atención a la diversidad, intercultural, de igualdad de género, ambiental, de orientación al bien común y de la búsqueda de la excelencia (p. 8 y ss). Desde esta perspectiva, propone tres categorías como partes del perfil de la «profesionalización»: 1) el dominio debería ser el «ámbito o campo del ejercicio docente» que da sentido y agrupa un conjunto de competencias y desempeños que ayude a los aprendizajes de los estudiantes; 2) entiende por competencia la «facultad» de actuar en situaciones complejas combinando capacidades para lograr un propósito y responder a problemas con criterios éticos; 3) finalmente, considera que las capacidades son «recursos» para actuar competentemente. Estas capacidades son conocimientos (construidos, validados y construibles), habilidades (talentos, pericias y aptitudes) y actitudes (disposiciones, tendencias y formas habituales) para afrontar una situación determinada.

Se trata de una propuesta que ejercerá la formación de los futuros docentes y los directivos de los centros de formación no podrán «escapar» a estas reglas. ¿Qué rango de libertad queda para pensar sobre la formación de los jóvenes (futuros docentes) considerando la diversidad no solo cultural, sino regional del Perú, donde la globalización llega de diferentes maneras? Sin embargo, la propuesta de Minedu que hemos presentado brevemente, ¿qué rango de libertad otorga para cuestionar el proyecto económico neoliberal que está en el trasfondo conceptual y político? ¿Es posible repensar desde el mundo andino la educación de los futuros «profesionales» de la educación considerando una matriz quechua, por ejemplo? Son muchas las preguntas que quedan sin respuesta y requerimos de espacios para discutirlas abiertamente.

La formación de los futuros yachachiqkuna no es cuestión de cambio de términos lingüísticos, sino se trata de entender lo que los andinos piensan de la educación y de cómo debería ser. Se trata de la formación de jóvenes para ser libres y no para ser solo «profesionales». En todo caso, la profesionalización es un camino instrumental que merece ser tomado en cuenta seriamente, pues los jóvenes están esperanzados en que no se debe repetir la experiencia que ellos han recibido durante diez años de escolaridad, donde han escuchado y obedecido a maestros y profesores de primaria y secundaria sin cuestionar el sistema. La condición de los jóvenes universitarios es dura: la deficiencia básica no es solo responsabilidad de sus maestros, es también del Estado por no lograr entender que la educación es para ser libres y ampliar las libertades y que los jóvenes puedan decidir qué hacer, por ejemplo, con el Estado, la política, la economía, que son determinantes para la vida cotidiana.

Los jóvenes buscan ser considerados como runakuna en este espacio social, vale decir, ser valorados con capacidades, sunauvuakunam, porque están dispuestos a desarrollarse plenamente. Existen capacidades internas disponibles, pero no tienen las capacidades combinadas para desplegar supayninkunata. ¿Qué tipo de educación se está realizando cuando, en realidad, no existen las condiciones mínimas para que las capacidades internas ayuden a ser libres y se construya la libertad de todos? Estos tiempos del coronavirus desnudan la frágil realidad de la educación. El Estado pareciera que está atado de manos y no puede atender sistemáticamente las capacidades o el sungu de las personas; solo quiere mano de obra barata para sostener el esquema de la competencia, como piezas de un sistema. Los jóvenes no quieren solo ser «profesionales» útiles, sino ciudadanos que aporten al cambio y a la construcción de una sociedad diferente. Los jóvenes están dispuestos a mirar de otro modo esta realidad y caminar al lado de José María Arguedas, quien una vez dijo:

> Las crisis se resuelven mejorando la salud de los vivientes y nunca antes la Universidad ha representado más ni tan profundamente la vida del Perú. Un pueblo no es mortal, y el Perú es un cuerpo cargado de poderosa savia ardiente de vida, impaciente por realizarse; la Universidad debe orientarla con lucidez, «sin rabia», como habría dicho Inkarri, y los estudiantes no están atacados de rabia en ninguna parte, sino de generosidad impaciente y los maestros verdaderos obran con generosidad sabia y paciente (1973, p. 294).

Referencias

- Aimone, E. (2017). *Teoría y derecho de la competencia*. Escuela de Derecho: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. https://www.pucv.cl/uuaa/site/artic/20171106/asocfile/20171106091233/0 teoria y derecho de la competencia v2.pdf
- Alkire, S. (2002). *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford University Press.
- AMLQ (Academia Mayor de la Lengua Quechua) (2016). Diccionario qheswa-español-quechua. Cusco: AMLQ.
- Arendt, H. (2005). La condición humana. Barcelona: Paidós.
- Arguedas, J. M. (1973). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Buenos Aires: Losada.
- Barriga, C. (mayo de 2004). En torno al concepto de competencia. *Educación, I* (1), pp. 43-57. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/educacion/n1_2004/a05.pdf
- Cortina, A. (1990). Ética sin moral. Madrid: Editorial Tecnos.
- Cusihuaman, A. (2001). Gramática quechua. Cuzco collao. Cusco: CBC.
- Delors, J. (1996). Los cuatro pilares de la educación. En: *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI* (pp. 91-103). Madrid, España: Santillana/UNESCO. https://uom.uib.cat/digitalAssets/221/221918_9. pdf
- Golte, J. (1973). El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI. *Indiana 1,* pp. 213-218. https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_1/IND_01_Golte.pdf
- González Holguín, D. (1989 [1608]). Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca. Lima: Editorial UNMSM.
- Ibáñez, C. (2013). La Evolución del Concepto de Competencia en la Teoría de la Conducta. *Acta comportamentalia, 21*(3) Guadalajara: Universidad Veracruzana. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci arttext&pid=S0188-81452013000300007
- Lévinas, Emmanuel (2002). Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- López, A. (2008). Origen y fundamento de la educación basada en competencias. *Xihmai, 3*(5). ISSN-e 1870-6703. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4953773
- López, E. (enero-abril de 2016). En torno al concepto de competencia: un análisis de fuentes. Revista de Currículum y Formación de Profesorado, 20(1), pp. 311-322. https://www.redalyc.org/pdf/567/56745576016.pdf
- Lovón Cueva, M. (enero de 2012). *«La competencia de Chomsky». Lingüística, lenguaje y comunicación.* Lima: PUCP. http://bit.ly/yGoKnM
- MINEDU (2020). Perfil de competencias profesionales del formador de docentes. Lima: Minedu.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano.* Barcelona: Paidós.

- OCDE (2006). La definición y selección de competencias clave. Resumen ejecutivo. Proyecto de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). https://www. deseco.ch/bfs/deseco/en/index/03/02.parsys.78532.downloadList.94248.DownloadFile. tmp/2005.dscexecutivesummary.sp.pdf
- Sen, A. (2000). Desarrollo y libertad. Buenos Aires: Planeta.
- Tobón, S. (2008). La formación basada en competencias en la educación superior: El enfoque complejo. México: Universidad Autónoma de Guadalajara. https://www.researchgate.net/ publication/329440312 La formacion basada en competencias en la educacion superior el enfoque complejo
- Unesco (s/a). «Enfoque por competencias». Oficina Internacional de Educación [Web]. http:// www.ibe.unesco.org/es/temas/enfoque-por-competencias
- Valiente, A. & Galdeano, C. (julio de 2009). La enseñanza por competencias. Educación química, México http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci arttext&pid=S0187-20(3). 893X2009000300010
- Yaranga, Abdón (2003). Diccionario quechua-español. Runa simi-espanol. Lima: Biblioteca Nacional del Perú Fondo Editorial.

Qichwasimi rimaq runakunanraykum kaypi kachkani Estoy aquí por causa de la gente que habla quechua

Ama gungawaykuchu, amatag sipiychikchu warma kasgaykuta, gichwa sungu kasqaykuta⁸³.

Ancha kuyasgay runamasiykuna anchatam rigsikullaykichik, ancha kusisgam kachkani Qichwasimirayku: Batallas por el quechua maytu gawarichisga kaptin hampukullasqaykichikwan84. Este estudio se hizo durante los años 2011 y 2012, con un equipo interdisciplinario conformado por una sociolingüista, Virginia Zavala; un antropólogo, Luis Mujica; una educadora apurimeña, Gavina Córdova; y un abogado, Wilfredo Ardito. Durante el proceso de investigación, logramos conversar con muchísimos ciudadanos e hicimos más de 100 entrevistas a autoridades políticas de la región, educadores de los diversos niveles educativos, personas dedicadas a la actividad económica, activistas e intelectuales locales de la lengua quechua; y también recogimos a través de una encuesta las opiniones de 962 niños y adolescentes en 28 instituciones educativas, de primaria y secundaria, de las 7 provincias de esta región. Además, realizamos muchas sesiones en talleres con estudiantes universitarios y con educadores en diversos lugares de la región.

Puedo decir que Apurímac es una región en la que sus ciudadanos siguen hablando quechua y castellano en grados diversos de bilingüismo. De hecho, las personas mayores prefieren comunicarse en quechua, cuya lengua es como la cumbre del

^{83 «}No nos olviden, tampoco destruyan nuestra niñez, lo quechua que somos de corazón».

⁸⁴ Estimados concurrentes, estoy muy reconocido, estoy muy alegre por haber venido a la presentación del libro Qichwasimirayku: Batallas por el

Ampay que contiene en su corazón una epistemología, una cosmogonía, una forma de hacer política y una ética. Sin embargo, también creo que estos ciudadanos. bilingües y quechuahablantes, aún son discriminados y excluidos de muchas maneras solo por hablar su lengua originaria. Los niños y adolescentes aprenden velozmente el castellano —y en las ciudades, el inglés— para dejar de lado la lengua de sus padres y poder formar parte de lo que ahora es considerado «desarrollo» y modernidad.

Cuando decidimos venir a esta región, ya habíamos escuchado de los muchos proyectos importantes que se llevaron y se llevan a cabo, como el inicio del proceso de regionalización en 2003 y el Proyecto Educativo Regional (PER) que se inició en 2006. En 2007 se publicó la ordenanza regional 029-2007-CR-Apurímac, en la que se declaraba que el quechua era un elemento central de la cultura e identidad apurimeña. En 2008 se publicó otra ordenanza, la primera en el Perú, en contra de la discriminación, la ordenanza 017-2008-CR-Apurímac, en la que se mencionaba que se debía promover la enseñanza del quechua en todos los niveles y usarse en las dependencias del gobierno regional, y que debía haber letreros en las dos lenguas. En 2009 se emitió una resolución directoral regional, la 0378-2009 DREA, mediante la cual se conformó el equipo impulsor regional y los equipos provinciales del «Programa Quechua Para Todos», y a mediados de ese mismo año se lanzó la «Propuesta del Plan General: generalización del quechua en la región Apurímac, 2008-2021».

¿Qué decir después de los dos años de investigación de este proyecto? Qichwasimirayku es apenas un conjunto de ideas que quisiera comunicar en voz alta, sabiendo que los resultados de nuestra investigación son solo pinceladas iniciales de una realidad que comenzamos a entender. Para abordar la compleja realidad de la lengua en esta región nos servimos de un marco teórico que la sociolingüística nos brinda. Por un lado, consideramos que existen formas diversas de entender nuestra propia vida, y porque son compartidas por grupos humanos lo llamamos repertorios interpretativos. Por otro lado, las tensiones que existen entre esas diversas maneras de entender la presencia de la lengua, lo llamamos dilema ideológico, precisamente porque vemos que la situación es difícil y con varias posibilidades de actuación, y no se sabe qué elegir. Finalmente, dentro de este contexto, vemos a actores sociales que producen repertorios interpretativos en una relación de poder/sumisión ante los otros en tanto que hay sujetos que se van posicionando en el proceso.

Para efectos de esta presentación, voy a dividir mi intervención en dos partes. En la primera presentaré las ideas centrales de la investigación, bajo el título «El quechua y sus tensiones». Y en la segunda parte leeré el sueño de una persona de 63 años de la comunidad de Qungaypata. El sueño lleva por título «Memorialpa willakuynin».

El quechua y sus tensiones

Se puede decir que en la actualidad existe un movimiento cultural en Apurímac que hace lo posible para que la lengua general de las regiones del sur del Perú sea reivindicada como un derecho social. De los 8 millones de ciudadanos latinoamericanos que hablan el quechua, la mitad se encuentran en el Perú. El Cusco es la región que tiene mayor número de hablantes del quechua, seguido por Lima, lugar donde los quechuahablantes, en la práctica, no hacen uso de sus derechos y tampoco son reconocidos como ciudadanos con una lengua diferente. Apurímac tiene más de 266 mil hablantes de quechua como primera lengua, esto equivale al 72% de su población total. Podemos decir que Apurímac es una región fundamentalmente quechua y bilingüe en diversos grados, pero con un mayor número de niños que tienden a hablar el castellano y que han comenzado a abandonar la lengua de sus padres por diversas razones. En este contexto, hemos encontrado algunas tensiones que queremos exponer brevemente a modo de una reflexión para un diálogo abierto.

a) Un movimiento cultural con voluntarios, pero sin voluntades políticas y económicas

A nuestro modo de ver, Apurímac es una región, como en ninguna otra parte del país, donde existe un movimiento importante que tiende a utilizar el quechua como una lengua general en toda la zona. Podemos dar razón de que existen muchos intelectuales, profesores, docentes de universidades, periodistas y ciudadanos que forman parte de este movimiento, pero muchas veces aún sin saberlo. De ello hay muchas evidencias: el quechua se enseña en algunas escuelas y en algunas universidades, las iglesias comunican su mensaje en quechua y algunos periodistas también lo hablan por radio, y en algún diario de la región se ha escrito una que otra nota en quechua. Se puede decir que el quechua en las ciudades se utiliza salpicado, en diversos escenarios, como la muña o el wakatay en la comida, sobre todo en espacios privados, cuando se tiene una conversación y se entra en confianza.

Entre tanto, hemos tratado de hablar quechua con autoridades, funcionarios públicos y diversas personas en nuestro recorrido, y hemos tenido la sensación de que el 30% de los habitantes que habla el castellano en Apurímac lo hace cada vez con más vigorosidad y se impone sobre ese otro 70% de la población que, paradójicamente, forma parte de nosotros mismos. En cierto sentido, el 70% de los que hablamos quechua estamos siendo enmudecidos por el olvido, la vergüenza o la desidia. Ese 30%, que también está dentro de nosotros, ha configurado un ñugayku que considera la eficacia como el instrumento más importante para el desarrollo, hipotecando el derecho del 70% de los que quisieran hablar quechua pero que no tienen casi siempre las facilidades, las oportunidades ni la voluntad de hacerlo cuando guisieran hacerlo.

Creo, firmemente, que un movimiento cultural por el quechua no puede fortalecerse sin el concurso de las voluntades políticas y económicas locales y nacionales. El derecho de hablar y escribir de ese 70% está en sus propias manos y en las de sus dirigentes, autoridades y personas con imaginación que debieran decidir por el ejercicio pleno del derecho a hablar en sus lenguas en las mismas condiciones que otras, y a producir toda clase de materiales y escribir lo necesario para expresar y enseñar en su propia lengua. Sin embargo, no hemos percibido sino escasas señales que van en esa dirección.

b) Ancestralización, ruralización e invisibilización de los quechuahablantes en nombre de la modernidad y el quechua puro

En nuestro recorrido hemos encontrado cuatro actitudes frente al quechua. Esta clasificación se acerca más a lo que Max Weber decía de los «tipos ideales», donde la realidad está mucho más en las fronteras que en el centro mismo de ese «tipo ideal». Así, hay quienes:

- 1. dicen que saben guechua pero solo conocen un guechua elemental y saben saludar o decir algunas frases o responden en castellano para no poner en evidencia su «condición de inferioridad» frente al otro que habla castellano;
- 2. otros que dicen que no saben quechua, aun manejando fluidamente su lengua, porque no saben escribir y solo lo hablan;
- 3. otros que dicen que solo entienden y siguen la conversación porque no pueden hablar quechua por diversas razones y prefieren responder en castellano;
- 4. finalmente, hay quienes saben quechua y además han estudiado y se convierten en una suerte de *normatividad viviente* para los demás, al punto que incluso se constituyen en autoridades para «corregir» a los otros.

En esta tipología podemos leer muchos procesos sociales donde las relaciones se empantanan para entorpecernos mutuamente en el día a día. No solo existen muchos elementos externos que dificultan nuestra comunicación, sino que hemos construido ideológicamente un verdadero problema que nos cuesta superar. Pensamos que el quechua está lejos o distante de nosotros. Creemos que hablar quechua es rememorar la época incaica y estar vinculado a un pasado idílico o ancestral. Del mismo modo, pensamos que el quechua se habla en la «zona rural» y que el quechua «puro» está en las alturas. Así, constatamos en las conversaciones y en la encuesta que para muchos de nuestros interlocutores el quechua «auténtico» se habla cuanto más alto sea el piso ecológico. De hecho, cuando preguntamos dónde se habla el quechua verdadero, nos dijeron que en las comunidades campesinas. Cuando llegamos a esos lugares para preguntar dónde se hablaba el quechua auténtico, nos remitieron al Cusco como el lugar donde se hablaba ese quechua.

Ancestralizar, ruralizar, vale decir, asociar el quechua con el pasado milenario o con el mundo rural o con la puna o el Cusco es en el fondo invisibilizar el quechua que está en más del 70% de nosotros, y nos cuesta tanto reconocer que tenemos el derecho no solo a comunicarnos con él, sino de expresar todos nuestros sentimientos y pensamientos a través del quechua por todos los medios y en todos los lugares. Parte de ese mundo rural está en nosotros, pero muchas veces lo gueremos desterrar porque junto a este está también el deseo de no ser asociado a la condición de pobre o ser considerado ignorante. Invisibilizar lo que tenemos es, en la práctica, anularnos a nosotros mismos como personas y dejar de lado nuestro derecho elemental a saber nuestra lengua lo mejor posible. Vale decir que muchas veces ni siguiera podemos valorarnos ni ser honestos con nosotros mismos y decir: «cómo me gustaría aprender mejor mi lengua para crear literatura, política y ciencia», tal como aspiran los niños de las escuelas a los que hemos encuestado.

Quizás, entonces, aún ignoramos la riqueza léxica y semántica de nuestra lengua. Creo que el quechua tiene un potencial, y de ser utilizado en su plenitud podría llegar a ser una «lengua científica», como ya decía en el siglo XIX el R.P. Honorio Mossi en su Ensayo Las Escelencias y Perfeccion del Idioma llamado comunmente Quichua. Además, estamos hablando de una lengua compleja (Mestas contabiliza más de 192 sufijos), pero por diversas razones sus hablantes hemos sido arrinconados, política, social y psicológicamente, hasta que el uso de la lengua se redujo a saludos protocolares, como el que yo he hecho aquí.

El quechua es para hablar con el «otro» y sin compromiso como institución

Junto con la invisibilización del quechua que hay en nosotros, hemos creado un mecanismo que remedie, yo no sé si para sentirnos mejor o para tratar de librarnos de algunas obligaciones. El quechua que hay en nosotros no se puede desarrollar porque pensamos que es una lengua para atender a los «otros», a aguellos que necesitan de nuestra ayuda. Entonces, hemos construido la imagen de un campesino o persona del campo que necesita de nuestra misericordia lingüística para que sea atendida. Pero cuando estas personas llegan a la ventanilla o al despacho, tratan de hacerlo en su castellano. ¿Qué sucede entonces? Mientras el uno se prepara con su mejor quechua para atender al desvalido campesino, el campesino viene con su mejor castellano para presentar lo mejor posible su petitorio. Conclusión: los dos salen maltrechos, y las formas de poder y dominación, y por lo tanto la discriminación, se reproducen siempre en desmedro del más débil. Ninguno de los interlocutores puede hablar bien la lengua del «otro».

Eso también pasa en las escuelas. El proyecto EIB debería ser un lugar donde los actores hagan valer sus derechos. Pero los niños solo pueden aprender lo que las condiciones históricas les presentan: el Estado ha delegado a profesores que tratan de hacer lo mejor sin la preparación adecuada. Cuando uno llega a una escuela EIB y, como me pasó a mí, pregunta a los niños: «Imaynallam kachkankichik» o «imaynallam kasiankichis», los niños me responden al unísono: «Bien nomás, profesor». De otro lado, los profesores están muy contentos de recibir un reconocimiento económico por ser parte de una escuela EIB, pero no hacen las clases en quechua, sino delegan toda la responsabilidad en una o un profesor que hace los esfuerzos para dar una hora de clase en quechua a la semana. La experiencia de EIB que nació en Apurímac, en lugar de ser una de las experiencias más «exitosas» en la educación nacional, ahora hace que se debata entre si es viable o no la enseñanza en quechua en un contexto de modernidad. Como algunos dicen: «Ya casi todos hablan castellano, entonces ya no hay que hacer tanto esfuerzo». Los libros editados en quechua para la enseñanza a los niños, creo que no se abrirán nunca si no se toman medidas políticas y económicas pertinentes.

Las ordenanzas regionales y municipales y las resoluciones directoriales están allí, señalándonos el derrotero de los procesos sociales complejos en Apurímac, pero están como monumentos regionales de la conciencia ciudadana, sin poder desarrollase con las medidas convenientes, para el ejercicio de nuestros derechos como ciudadanos, vale decir, hablar en nuestra propia lengua en todos los espacios públicos, como en las universidades, en las dependencias públicas y privadas que atienden a las personas. Un ejemplo se hizo patente cuando en un vuelo de Lima a Andahuaylas, la aeromoza dio las indicaciones regulares del vuelo en castellano y en inglés. Miré a todos los pasajeros y —que yo sepa, al menos en ese vuelo— nadie sabía inglés, con excepción de dos de nosotros pero que somos además quechuahablantes. Entonces le pregunté a la aeromoza «¿Por qué no dieron las indicaciones en quechua, que casi todos en este vuelo hablamos quechua?». La respuesta fue: «Tenemos que seguir las reglas que tenemos».

Dicho de otro modo: las reglas nacionales a menudo no contemplan la obligación de hablar la lengua de, por ejemplo, más del 70% de apurimeños en un vuelo comercial, y tampoco se hace en ninguna de las empresas de transporte terrestre que atienden a los ciudadanos en esta región, ni en Ayacucho ni en Cusco. La lengua no solo ha pasado a ser invisible, sino que los ciudadanos quechuahablantes han sido arrinconados hasta ser convertidos en nuda vida, como diría Agamben, porque se ha desnudado a las personas de sus derechos. O, como al pongo en el cuento de Arguedas, nos han pateado y luego nos han preguntado: ¿Runachu kanki icha imataq? Y probablemente se nos sigue pateando en diferentes espacios de lo cotidiano y formal, y no nos damos cuenta que lo hacen o no queremos darnos cuenta.

d. Debate ortográfico como división regional

Escribir es registrar y crear nuestro propio mundo para transmitir nuestros sentimientos y nuestras reflexiones. Los antiguos hebreos solo tenían veintidós consonantes como alfabeto, y miles de años más tarde intentaron colocar puntos sobre ellas a modo de vocales para la enseñanza. Hoy en día siguen escribiendo solo con consonantes y no tienen problemas. Los chinos han resuelto su lengua mediante ideografías; es más, hoy en día solo hay una sola escritura y muchas variantes orales en la misma lengua. Probablemente no se entiendan en su oralidad, pero todos entienden la escritura. Lo mismo pasó con el ruso, se tuvo que adaptar y transformar la escritura cirílica para la realidad rusa y ahora se escribe sin problemas. Son miles de años de cambios y transformaciones en la lengua, operados por decisiones políticas.

¿Qué pasa con el quechua? Los primeros diccionarios, las gramáticas y el primer sistema escriturario son del siglo XVI y solo en 1932 se publicó el Alfabeto de las lenguas indígenas, preparado por el arqueólogo Julio C. Tello. En 1946 se aprobó el sistema único de escritura quechua y aimara. Fue la Academia peruana de la lengua quechua del Cusco, que se formó en 1954, la que empezó a proponer una escritura basada en la información de la época. Hasta hoy se desconocen los debates internos de ese grupo que tuvo como uno de sus primeros presidentes a Santiago Astete, sabio cusqueño cuyos trabajos tentativos sobre la escritura quechua no se conocen aún. Desde entonces, apenas han pasado poco más de sesenta años. En el proceso, especialistas en las lenguas se sumaron a proponer formas de escribir, y ahora nos entrampamos en un debate interno subrayando más nuestro ñugayku local o regional frente a los otros ñugayku, lo que al final termina tratando de subrayar más lo que distingue o separa que lo que une. Entre tanto, en los últimos años han ido apareciendo revistas, como *Ñuganchis* en el Cusco, *Likaykuy* en Apurímac y *Atuapa Chupan* en Lima (impulsado por un grupo de huancavelicanos).

Aunque haya acuerdos como el que hace poco se ha hecho para la implementación de las lenguas originarias en el marco de la resolución ministerial 1218-85 ED, aún se mantienen las distinciones y las marcas del ñugayku. ¿Qué tiene que pasar para que los ñugayku en sus diversas acepciones pasen a ser un ñuganchis o un ñuganchik? Este conflicto puede ser de nunca acabar si no des-ideologizamos nuestro debate.

Entre tanto, seguiremos siendo testigos de la presencia del Estado, que se manifiesta en la sociedad a través de profesores, médicos, enfermeras, policías, ingenieros, profesionales en general, quienes carecen de instrumentos necesarios para reconocer con energía el derecho de los niños a ser educados en su idioma como lengua UNO, y que haya también opciones de aprender otros idiomas como lengua DOS o lengua TRES; que las mujeres sean atendidas debidamente en las postas y hospitales; que los policías, jueces y magistrados tengan las mejores disposiciones para atender bien a los ciudadanos en nombre del Estado a través de la lengua apropiada.

Hay botones de muestra: las recientes sentencias escritas en quechua y aimara en el Juzgado de Puno⁸⁵, dicen de una preocupación real para responder adecuadamente a los ciudadanos. Esta es una noticia importante, pero no olvidemos que la primera Acta de Independencia de América Latina que se firmó en San Miguel de Tucumán, Argentina, el 9 de julio de 1816, fue escrita en tres lenguas: castellano, quechua y aimara. Si no hacemos lo necesario, seguiremos contando con la presencia pragmática del Estado, que sigue siendo, en la mayoría de los casos, una empresa castellanizadora (por no decir colonizadora) del pensamiento de los ciudadanos, de estos y otros lugares. Las pocas iniciativas que existen en la voluntad de algunos agentes del Estado, se diluyen rápidamente por el mito del progreso y la globalización. Los derechos lingüísticos se siguen hipotecando en nombre de un tipo de modernidad.

Por ello, creo firmemente que si las autoridades políticas de los diversos estamentos no logran promover los derechos lingüísticos mediante leyes, mandatos explícitos, presupuestos específicos, habrán declarado no reconocer en la práctica los derechos de millones de peruanos, y en nuestro caso del 70% de la población apurimeña que habla una lengua diferente al castellano; y a la vez habrán declarado, probablemente por desidia, la lenta desaparición de la lengua quechua y otras lenguas originarias del país. Entonces, el Estado seguirá siendo monocultural y responsable de una suerte de quechuacidio, como ocurrió con el 70% de las víctimas quechuahablantes durante el conflicto armado interno en nuestro país, a fines del siglo pasado.

El respeto de los derechos lingüísticos de los ciudadanos es también responsabilidad de los que manejan la economía nacional y local. La Constitución que rige la vida política del país, las leves que promueven el uso de la lengua, las ordenanzas regionales y municipales que instan el conocimiento obligatorio de la lengua para su función pública, en la práctica no se cumplen. Es como si las leyes fueran para otros países o nos hacemos upa tukug⁸⁶ frente a esta realidad que nos demanda cambios. Si no contamos con el concurso de la empresa privada y de las voluntades de los que dirigen los procesos históricos del país y de la región, la desaparición de las lenguas, y en particular del quechua, se habrá sentenciado sin más.

⁸⁵ En la provincia de Azángaro se dictó la sentencia 03-2015 por el Primer Juzgado de Investigación Preparatoria. Ver la noticia «Por primera vez en Perú se dictan sentencias en quechua y aymara», de abril de 2015, en: https://es.globalvoices.org/2015/04/12/por-primera-vez-en-peru-sedictan-sentencias-en-quechua-y-aymara/

⁸⁶ Es una expresión quechua que significa «hacerse el tonto».

Finalmente, creo que la sociedad civil, a la par con los procesos de «internalización» en otras lenguas, debe promover la «interiorización» de las lenguas originarias. Si los profesionales tienen que aprender la lengua de Freud, Durkheim, Giddens u otros autores para entender su pensamiento, es menester que todo estudiante universitario conozca al menos una lengua originaria para entender a los millones de peruanos que hablan otras lenguas. Entonces, el quechua —por ejemplo— requiere de ciudadanos que produzcan información en quechua además de defender y reclamar por su vigencia.

Los esfuerzos que muchos poetas e inspirados hacen por su lengua requiere de la voluntad de los ciudadanos por expresar firmemente sus derechos. Pero si no encontramos estímulos y voluntades que provengan del Estado y de los grupos económicos, nuestros esfuerzos por promover los derechos de los hablantes de lenguas originarias solo serán un saludo a la bandera y una declaración de intenciones. Entonces, la expresión de José María Arguedas: «el quechua es inmortal», solo sería una utopía; chaynaqa, ¿imatataq ñuqanchikqa rurachwan mana wañunanpaq?87

Memorialpa willakuynin88

Para terminar, quisiera leer machu runapa qillqasqanta. Payqa suqta chuka kimsa watanpiñas kachakan; payqa Qunqaypata llaqtapim tiyakuchkaraq. Paywanmi huk tuta rimasqaykupi musqusqanta willaykuwarqa. Kaynatachusmi payqa willaykullawarqa.

Perú suyupa kamachiqninsi memorialkunata chaskiykullasqa. Hamparapa patanpis achka memorialkuna kasqa, iskay chunka tawayuq suyumanta umalliqninkuna apachimusqanku. Manaraq mikuyta qallarichkaspa Perú suyupa kamachiqnin niykusqa:

—Kaykunataqa kunallanpunim likaykuspa, ñawinchaykuspa suyupa umalliqninkunaman kamachiyta kutichillasaq.

Chayta nispa sapa memorialta likayta qallaykun. Huk suyupa umalliqninsi postakunata llapa llaqta runakunapaq unquyninmanta qaliyanankupaq mañakusqa; hukninñataq hatun ñankunata kawsayninkuna karu llaqtakunaman apanankupaq mañakusqa; hukninñataq chaki mitapi yakunkuna, ununkuna mana pisiyananpaq, quchayachinapaq mañakusqaku; huk umalliqñataq yachaywasikunata internetniyuqta wasichapuwayku nispa qillqasqaku. Hinaptinsi Perú suyupa kamachiqninga ukusunqunpi niykusqa:

^{87 «}Entonces, ¿qué podemos hacer nosotros para que no muera?».

^{88 «}Lo que narra el memorial». El cuento tenía el seudónimo de Felipe Quispe. Ver una versión preliminar: en https://quechuasunqu.wordpress. com/2015/05/27/qichwasimipa-punchawninpi/

—Kay mañakuykunaga gullgillpagmi, kanallan tayta ministrota minkachinapag gayaykusak.

Manaraq chayta niyta tukuchkaspa makinwan huk memorialta hapiykuspa gawapayayta hallaykun.

—¿Imatag kayga? ¿Pitag kayta apachimurga?, nisga.

Memorial rapitaga tikranpayta gallaykun, kaynaman, waknaman churan likayta munaspa, ñawinchayta mana atinchu. Huktawan memorialta ñawinchayta mana atispa piñakuyta hallaykun. Chayga, yanapag runanta gayaykuspa tapuykun:

—¿Imataq kay? ¿Pitaq kay memorialta apachimurqa?

Yanapag runapas memorialta gawapayasga mana likayta atispa nisga:

—Tayta, Perú suyupa kamachignin, kaytaga mana ñawinchayta atinichu, ima simipivá kallachkan.

Chayta uyarispamsi tayta Perú suyupa kamachignin yanapagnin runata nisga:

—Utgay, kanachallan tantanakuy kananpag ministrokunata gayaykamuy, ichapas hukninllapas kaytaqa yachachkanman.

Hinaptinsi ministrokunaga kamachigpa wasinman utgayllana chayamunku. Llapa ministrokunapa ñawpagninpis tayta Perú suyupa kamachignin piñasgallana kaynata nisga:

—Memorialkunatam Iliw Perú suyumanta apachimusgankutan likayta gallaykuspa minkakuyta munargani. Manarag tukuchkaspaymi kay memorialta mana likayta, ñawinchayta atinichu. Ichapas gamkunapi, pillapas pisichallatapas yachanman, mana chayga pingaymanchiki llapanchik yaykusunchik.

Chay memorialsi sapakama ministrokunapa makinman chayaspa gawachikun, chaysi mana pipas yachanchu ima nisganta. Paykunapas rapita kaynanpam, waknanpaman tikrachinku mana likayta atispanku. Tayta Perú suyupa kamachigninga sinchita piñarikuspa yanapag runata nisga:

-Ministrokunapas tukuy suyukunamanta kachkaspanku mana imallatapas kay memorialpi nisqanta musyankuchu. Chaynaga amawtakunata, yachag runakunata utqaylla qayaykamuychik kunanallan, utqayta.

Iskay pachamanta, horasmanta, tawa chunka pusagniyug yachag runakuna, amawtakuna huñunakamunku. Paykunapa ñawpagninpi Perú suyupa kamachignin kaynata nisga:

—Qamkunapim yupaychayninchik kachkan, mana pingayninchik yachakunanpag, ama hina kaspa, kay memorialta kuskanchasqa ñawinchaykapullawachik. Wakin memorialkunataga ñam minkargachiniñam, chaykunaga atinallam kasga. Ichaga, kayga imatayá mañakuchkan... ama hina kaspa, yachasgaykichikmanhina ima nisganta rigsichillawayku. Mana chayga llakim llapanchikta hapiwasunchik.

Chayta uyarispankus tawa chunka pusaqniyuq amawtakuna, yachaq runakuna memorialta gawayta qallarinku. Chaypipas, tikranpanku, muyurinchinku munasqankumanhina mana yuyaymanayta atispanku. Hinaspansi huknin amawta unaymanta nisga:

- memorialga runasimipichusmi gillgasga kachkan. ¿manachu —Kav gayaykamuchuwan gichwasimi yachagta?
- —Arí —nispa lliw vachagkuna ninku.

Upallalla, mana Perú suyupa kamachignin musyachkaptin, yachag runakuna nisgaku:

—¿Pitatag mañakuchwan kayta ñawinchananpag?

Yachaqkunaga yanapagninkunata utgavllataña aichwasimi vachaqta maskachimunku. Chaysi, huk warmichata, taksalla niraqta, sumaq simpasqata, Esperanza Suyana sutiyugta, ñawpagninkunaman apargusgaku. Chay warmichas mancharisgahina yachag runakunapa ñawpagninman yasarispa nisga:

—¿Imapagtag gayaykamullawankichik?

Yachay runakuna kaynatas nisqaku:

-Mamallay Esperanza Suyana, qampa riqsiynikipim, yachayniykipim, makikipin yupaychayniyku kachkan. Kay memorialmi Perú suyu kamachiqpa makinman chayaykamusga. Ñam ministrokunapas, ñugaykupas likaspayku, ñawinchaspayku mana musyanikuchu imayna nisqanta. Ama hina kaspa yanapaykullawayku; mana chayga tukuy sungunchikta pingaypagchiki churawasunchik. ¿Ima nichkantag, imatataq kay memorialpi mañakuchkan?

Chay warmichas, Esperanza Suyana sutiyuq, memorialta hapiykuspa ñawinchayta gallaykun. Mararag tukuchkaspa umachanta hugarispa, kusisgallana, Ilapa yachaqkunata nisqa:

- —¿Manachu kayta musyankichukchu ima nisqanta? Kayga warmakunapa qillqasqanmi. Llaqta ukumantaraqmi sungunkuwan qillqasqatam apachimusqaku. ¿Rigsiytachu, yachaytachu munankichik?
- —Arí, nispankus, huk simillapi llapa yachaq runakuna, amawtakuna nisqaku.
- —Chaynaqa tiyaychik kunan likaykusaykichik.

Chayta nispansi, Esperanza Suyana sutiyuq warmichaga, sumaq simpachayuq, rimayta gallaykun:

Tayta Perú suyupa kamachignin, tukuy gichwasimipi rimag warmakunapa sutinpim kayllatam munayku: ñuqaykuqa kay llaqtakunapi qichawsimitam rimaniku, taytamamaykupas gichwapim rimallawankurag. Wakin yachachiqkunapas qichwasimipiraqmi yachachiwachkanku. Chayraykum, ama qunqawaykuchu, amataq sipiychikchu warma kasqaykuta, qichwa sungu kasqaykuta. Chayllatam mañakuchkayku.

Abancay, 23 abril de 2015

El aporte significativo del presente trabajo consiste en mostrar la importancia de las connotaciones lingüísticas para comprender las respuestas emocionales que conocemos como miedo; pero claro, una cosa es entenderlo desde una perspectiva psicológica, filosófica o sociológica, v otra cosa es interiorizar en la «otredad» o el sujeto mismo en un contexto determinado. En este caso, la población tiene como lengua originaria el quechua sureño, por lo que el autor recurre al método etnográfico y etnolingüístico para descifrar el significado y la contextualidad de los términos basándose en los principios de la semiótica cultural. Así, Luis Mujica deja traslucir la pluralidad de respuestas comunicantes con significados diferentes para explicar respuestas emocionales diversas que se circunscriben al miedo. A manera de complemento a esta característica humana, me permito tomar la idea de José Antonio Marina (2006), quien nos indica que el miedo provoca dos reacciones muy poderosas: «atacar» o «cohibirse». Pero, claro, uno ataca a lo que observa o está presente como hecho; sin embargo, el virus es invisible, amenazante y mortal, por ello el encierro y la reclusión domiciliaria es la mejor respuesta ante la amenaza.

Armando Medina Decano del Colegio de Antropólogos del Perú