



Trece Plumas

Órgano de difusión de la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco

EDICIÓN EXTRAORDINARIA | N° 3 | ENERO, 2025 | AREJO

Ensayos, cuentos y poemas
ganadores y finalistas del
I Concurso Regional de
Pensamiento y Creación
Joven



Centro de
Pensamiento
Crítico de
Cuzco





Trece Plumas

Órgano de difusión de la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco

EDICIÓN EXTRAORDINARIA | N° 3 | ENERO, 2025 | AREJO

**Ensayos, cuentos y poemas
ganadores y finalistas del
I Concurso Regional de
Pensamiento y Creación
Joven**



Centro de
Pensamiento
Crítico de
Cuzco





Centro de
Pensamiento
Crítico de
Cuzco



**ENSAYOS, CUENTOS Y POEMAS GANADORES Y
FINALISTAS DEL I CONCURSO REGIONAL DE
PENSAMIENTO Y CREACIÓN JOVEN**

- © Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco
- © Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Editado por:
Rubén Aslla Cumpa
Calle 4 de julio, San Pedro, Canchis, Cuzco
siwarqente30@gmail.com
+51 946 834 436

Portada y diseño de interiores: Rubén Aslla Cumpa

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional
del Perú N° 2025-00536

Primera edición: enero de 2025
Tiraje: 500 ejemplares

Se terminó de imprimir en enero de 2025 en:
Impresiones Eliad de Florentino Tito
Tres cruces de oro 519 (interior), Cuzco, Cuzco

Prohibida la reproducción total o parcial de esta
publicación por cualquier medio o procedimiento, sin
la autorización previa del editor.

Mesa Directiva - AREJO:

Luis Jorge Arenas Chávez
Evelín Castro Coaboy
Rubén Aslla Cumpa
Irene Banda Quintanilla

**Comisión Organizadora
del I Concurso Regional
de Pensamiento y Creación
Joven:**

Rubén Aslla Cumpa
Anais A. Alfaro Basconsuelos
Franklin Quispe Huilca
Johel Pacsi Zinanyuca

Índice

Prólogo	7
Nota	11
CATEGORÍA ENSAYO	13
Democracias al asedio	15
Alejandro Ignacio Aparicio Rodriguez	
El indigenismo y las rebeliones indígenas: Una valoración histórica de su papel y legado en el Cusco	41
Elvis Qqueccaño Mamani	
Saber y racionalidad ambiental: Hacia un nuevo paradigma para la construcción de un futuro sustentable	57
Edgar Andreu Valdeiglesias Tárraga	
Domingo Huarca Cruz: Mártir de la rebelión de su raza	71
Ever Waldir Perez Soncco	
CATEGORÍA CUENTO	77
El último combatiente	79
Alejandro Ignacio Aparicio Rodriguez	
La tierra habla, el pueblo lucha	89
Max Brayan Avendaño Soncco	

Bernabé y el despertar de los guerreros K'anas	97
Claudia Erika Tarifa Huilca	
Las palmas de Roqueniyoc	103
Angela Janet Quispe Tisoc	
CATEGORÍA POESÍA	111
Te quedas	113
Frida Quispe Tecsi	
Por las noches	117
Rusbel Apaza Florez	
La rosa negra del cuervo	121
Santiago Zanabria Rojas	
Víctima cero	125
Silvia Loaiza Mamani	
TEXTOS DE DIFUSIÓN	131
La gestión de la «cultura» y las normativas sistémicas del poder global	133
Wilder Samuel Ramos Ochoa	
Diversidad cultural en la region de Cusco	137
Bernardino Vargas Aguilar	
La elegía maternal: los campos figurativos en el poemario Qespiriy de Rubén Yucra Ccahauna	143
Richard Edwin Mozo Pizarro	
Los desafíos de liderar una obra: reflexiones desde la experiencia en Taucamarca	147
Cristhian Patiño Madueño	
El peso de nacer mujer	151
Mileidi Abanto Villegas	

Prólogo

En las alturas andinas de Cuzco, donde la historia se respira en cada piedra y la juventud bullente anhela un futuro prometedor, surge este libro como un faro de esperanza y creatividad. Los 18° años de la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco son una celebración de la pasión, el compromiso y la búsqueda incansable de construir un mundo mejor. Este libro, titulado Ensayos, cuentos y poemas ganadores y finalistas del I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven, es el testimonio vivo de la diversidad de ideas y emociones que laten en el corazón de los jóvenes cuzqueños.

Este primer concurso regional, un espacio donde la pluma y la mente joven se unen para dar vida a ideas innovadoras y conmovedoras, es un testimonio del talento y la energía de nuestra juventud. El certamen, organizado en colaboración con el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco, ha sido una plataforma para que las nuevas voces se alcen y se expresen en toda su autenticidad. La categoría de ensayo, cuento y poesía abrió un espacio inclusivo y desafiante que invitó a reflexionar, imaginar y soñar. Cada ensayo, cuento y poema que encontrará en estas páginas es un viaje a través de la reflexión, la imaginación y la emoción.

En estas páginas encontrarán más que textos ganadores. Encontrarán visiones de un mundo mejor, críticas incisivas a nuestra realidad, historias que conmueven el alma y poesías que elevan el espíritu. Este libro es también un

homenaje a la perseverancia de quienes, a pesar de los retos, decidieron escribir, participar y compartir su voz.

Es nuestro deseo que este esfuerzo inspire a más jóvenes a tomar la pluma como herramienta de cambio, que motive a la reflexión y a la acción colectiva, y que refuerce el compromiso de seguir apostando por la creatividad como motor de desarrollo.

Cuzco, crisol de culturas y cuna de sueños

La ciudad imperial de Cuzco, con su milenaria historia y su vibrante presente, ha sido testigo del florecimiento de innumerables talentos. Hoy, nos complace presentar esta antología que recoge lo mejor de la primera edición del I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven, un evento que buscó fomentar la expresión artística y el pensamiento crítico en la juventud cuzqueña. Este concurso surge como una expresión de este compromiso, una iniciativa que buscó recoger y visibilizar las inquietudes, sueños y propuestas de los jóvenes. Bajo las categorías de ensayo, cuento y poesía, este certamen no solo convocó a talentos emergentes, sino que también abrió un espacio de encuentro entre generaciones, ideologías y sensibilidades.

Las páginas de este libro son un testimonio del talento y la creatividad de la juventud cusqueña. Los ensayos, con su rigor argumentativo y su profundidad de análisis, nos invitan a reflexionar sobre temas de gran relevancia social. Los cuentos, con sus tramas cautivadoras y sus personajes inolvidables, nos transportan a mundos imaginarios y nos permiten explorar las diversas facetas de la condición humana. Y los poemas, con su belleza lírica y su sensibilidad, nos emocionan y nos conmueven.

El ensayo fue la categoría que llamó a la reflexión crítica. Aquí, los participantes abordaron temas de relevancia social, política, histórica, ambiental, mostrando una capacidad notable para analizar la compleja realidad de nuestra región y del país. Cada ensayo es un testimonio del pensamiento crítico que habita en las nuevas generaciones y una invitación a repensar nuestras prácticas y valores.

El cuento, por su parte, dio alas a la imaginación. Las narraciones que encontrarán en este libro nos transportan a mundos tan diversos como los paisajes de nuestra tierra. Con personajes entrañables y tramas cautivadoras, los jóvenes autores nos sumergen en historias que reflejan tanto las luces como las sombras de la condición humana.

La poesía, finalmente, fue el espacio donde los sentimientos cobraron vida. En estos versos, se percibe la intensidad de las emociones que los jóvenes experimentan: el amor, la esperanza, el desarraigo, la lucha. Cada poema es un grito, una caricia o una ventana abierta al alma de sus autores.

Este libro no es solo un compendio de textos, es un espejo de nuestra sociedad, un retrato de sus jóvenes y un puente hacia un futuro que ellos mismos están construyendo. Publicado tanto en formato impreso como digital, busca llegar a cada rincón donde haya un lector dispuesto a dejarse conmover, inspirar y desafiar por la palabra escrita.

A través de estas obras, los jóvenes autores nos ofrecen una mirada fresca y original sobre el mundo que les rodea. Sus voces, llenas de esperanza y determinación, nos inspiran a seguir trabajando por un futuro más justo y equitativo.

A lo largo de estos 18° años, la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco se ha consolidado como un espacio de encuentro y diálogo para jóvenes de diversas procedencias y perspectivas. A través de sus iniciativas, ha contribuido a fortalecer la participación ciudadana y a promover el desarrollo integral de la región.

Invitamos a todos los lectores a sumergirse en las páginas de este libro y a descubrir la riqueza y la diversidad de la creación literaria de la juventud cusqueña. Estamos seguros de que esta antología será una fuente de inspiración para muchos otros jóvenes que, al igual que los autores aquí presentes, sueñan con dejar su huella en el mundo.

Agradecemos profundamente a todos los participantes, al jurado calificador y a quienes hicieron posible este concurso. Y, sobre todo, a los lectores, quienes con su atención y apertura completan el ciclo de la creación literaria. Que este libro sea un punto de partida para nuevas reflexiones, sueños y acciones.

Rubén Aslla Cumpa
Cuzco, enero de 2025

Nota

Hoy nos llena de orgullo y alegría conmemorar los 18 años de la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco, una organización que, desde su nacimiento, ha sabido convertirse en un pilar fundamental para el desarrollo y la participación de la juventud cusqueña. Este aniversario no es solo un hito cronológico; es un testimonio del compromiso, la unidad y la visión transformadora que han guiado a esta organización desde sus inicios.

La Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco no es simplemente un espacio más, es un terreno fértil donde se siembran sueños y se cultivan liderazgos. Ha sido, desde su creación, un espacio privilegiado de participación, donde los jóvenes han encontrado la posibilidad de hacer escuchar sus voces. A través de la concertación política y el diálogo, han demostrado que la política puede y debe ser un instrumento de cambio social cuando se ejerce con principios y una visión inclusiva.

En estos 18 años, su rol de vanguardia se ha manifestado en cada una de las trece bases provinciales que conforman esta valiosa organización. Gracias al esfuerzo de la Asamblea, Cusco cuenta con una juventud más consciente de sus derechos, más preparada para enfrentar los desafíos y, sobre todo, más comprometida con la construcción de un futuro equitativo y digno para todos. La formación política que se promueve en este espacio no solo prepara a líderes, sino que también enriquece el tejido social y refuerza la democracia en nuestra región.

Es imprescindible rendir homenaje y expresar nuestra más sincera gratitud a los ex dirigentes que han aportado significativamente a la consolidación de esta organización. Cada uno de ellos, con su esfuerzo, ha dejado un legado imborrable. Han sabido entregar su tiempo, su conocimiento y su compromiso para hacer que esta asamblea no solo subsista, sino que se fortalezca con el paso de los años. Gracias a su dedicación, la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco es hoy un referente indiscutible de liderazgo juvenil en el país. El camino recorrido no ha sido fácil. Han enfrentado desafíos, adversidades e incluso incompreensión. Pero con determinación y unidad, han logrado superar todos los obstáculos, demostrando que una juventud organizada es una fuerza imparable capaz de transformar la sociedad. Su capacidad para articular objetivos comunes, adaptarse a los tiempos y mantener vivos sus principios es una fuente de inspiración para todos aquellos que creemos en un mundo más justo.

Al celebrar este 18° aniversario, miramos hacia el futuro con optimismo y confianza. Sabemos que la Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco seguirá siendo una plataforma crucial para la construcción de una juventud empoderada, crítica y participativa. Que este nuevo ciclo que comienzan esté lleno de proyectos exitosos y logros colectivos, siempre guiados por los valores que los han caracterizado: la justicia social, la equidad y el compromiso con el bienestar de todos los cusqueños.

Felicitaciones a todos y cada uno de los jóvenes que han formado parte de esta gran familia a lo largo de los años. Su dedicación y trabajo son el cimiento sobre el cual se construye esta organización. ¡Gracias por demostrar que el futuro no solo se espera, sino que también se construye!

Con el corazón lleno de gratitud y admiración, les enviamos un abrazo fraterno y nuestros mejores deseos para que los próximos años estén marcados por el éxito, la unidad y la transformación.

**¡Felicidades, Asamblea Regional de Jóvenes de Cusco!
¡Que vengan muchos años más de servicio, lucha y esperanza!
Karuraqmi puririnanchis...**

Con afecto y reconocimiento,
**Luis Jorge Arenas Chávez
Evelin Guillermina Castro Coaboy
Rubén Yoscet Aslla Cumpa**

CATEGORÍA ENSAYO

Democracias al asedio

Alejandro Ignacio Aparicio Rodríguez
Américo Pumaruna II

SOBRE EL ENSAYO

Primer lugar del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

*La democracia es el peor sistema de gobierno,
a excepción de todos los demás que se han inventado.*

Winston Churchill

*En alguna parte hay todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros,
hermanos míos: entre nosotros hay Estados. ¿Estado? ¿Qué es eso?
Prestadme atención, voy hablaros de la muerte de los pueblos. El Estado
es el más frío de todos los monstruos fríos: miente fríamente y ésta es la
mentira que surge de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo.” ¡Qué gran
mentira! Eran creadores los que crearon los pueblos y les otorgaron una
fe o un amor: así servían a la vida. Son destructores los que tienden
trampas a la gran mayoría, llaman a eso Estado: suspenden por encima
de ellos una espada y cien apetitos. En todas partes donde todavía existe,
el pueblo no comprende al Estado y lo detesta como al mal de ojo y como
una derogación de las costumbres y las leyes.*

Nietzsche. Así habló Zaratustra

Introducción

En un mundo marcado por profundas desigualdades y tensiones geopolíticas, la democracia, tal como se presenta hoy en las sociedades contemporáneas, enfrenta serios cuestionamientos. Lejos de representar un espacio genuino de participación ciudadana y de empoderamiento colectivo, la democracia liberal ha sido reducida a un modelo que favorece los intereses de las élites económicas y políticas, consolidando un sistema que excluye a las mayorías. Este ensayo se propone examinar las contradicciones inherentes a la democracia actual, particularmente en el contexto de América Latina, donde la intervención extranjera y las dinámicas del capitalismo neoliberal han profundizado las crisis sociales y políticas.

La democracia no puede analizarse de manera aislada de las relaciones de poder y de las estructuras económicas que la sustentan. Como señaló Marx, el Estado en una sociedad capitalista es el instrumento de la clase dominante, y la democracia burguesa no es más que una superestructura que perpetúa la explotación. Lenin, por su parte, destacó cómo el imperialismo representa la etapa más avanzada de esta dominación, un fenómeno que encuentra su expresión más evidente en las políticas intervencionistas de Estados Unidos en América Latina y otras regiones del mundo.

A través del lente gramsciano, este ensayo también abordará el papel de la hegemonía cultural en la consolidación del orden neoliberal y explorará las posibilidades de construir una contrahegemonía que permita una verdadera emancipación de los pueblos. Asimismo, el pensamiento crítico latinoamericano, representado por la filosofía de la liberación, ofrecerá una perspectiva ético-política que desafíe las bases mismas del sistema democrático liberal.

Finalmente, se analizará la situación particular de Perú como un ejemplo paradigmático de la crisis de las democracias contemporáneas. Desde la decadencia de los partidos políticos hasta el colapso del sistema de representación, el caso peruano revela la urgencia de reimaginar la democracia como un proyecto popular, inclusivo y transformador. Este ensayo busca no solo diagnosticar las fallas del modelo actual, sino también plantear alternativas que permitan superar el asedio al que están sometidas las democracias en el mundo contemporáneo.

Democracia y participación ciudadana: un ideal traicionado

La democracia, como concepto, encierra una promesa: la participación activa de todos los ciudadanos en la construcción de su destino colectivo. Sin embargo, esa promesa ha sido traicionada en el marco de un sistema capitalista que transforma a los ciudadanos en meros espectadores de procesos políticos controlados por élites económicas y políticas. Este ensayo explora cómo la democracia, en su forma liberal contemporánea, ha sido desvirtuada, utilizando para ello un enfoque crítico que recurre al marxismo, la teoría gramsciana y el pensamiento latinoamericano de la filosofía de la liberación. Asimismo, se analiza cómo el ideal democrático puede ser rescatado a través de una praxis que privilegie la participación ciudadana genuina y la justicia social.

El Estado, según Marx y Engels, no es más que el comité ejecutivo de la burguesía, un instrumento para mantener las condiciones de explotación y dominación. En este contexto, la democracia liberal se presenta como un mecanismo que legitima la hegemonía capitalista bajo la apariencia de igualdad política. Sin embargo, esta igualdad formal contrasta brutalmente con la desigualdad material que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Antonio Gramsci, en su análisis sobre la hegemonía, explica cómo las clases dominantes no solo utilizan la coerción, sino también el consenso para mantener su poder. La democracia liberal es el terreno donde este consenso se construye, moldeando la opinión pública y despolitizando a las masas mediante el control ideológico de las instituciones y los medios de comunicación. En lugar de ser un espacio para la emancipación, se convierte en un dispositivo para naturalizar la explotación y perpetuar las estructuras de dominación.

En el marco de un sistema-mundo capitalista que define las relaciones sociales, económicas y políticas, la democracia y la participación ciudadana han sido dos ideales constantemente evocados y, paradójicamente, constantemente traicionados. El discurso hegemónico nos presenta la democracia como la cúmplida realización de la voluntad popular, un sistema en el que todos los ciudadanos tienen igualdad de derechos y donde su participación es fundamental para la toma de decisiones. Sin embargo, en el contexto del capitalismo global, este ideal se convierte en una herramienta de dominación, un mecanismo que legitima un orden social desigual bajo la apariencia de consenso.

Karl Marx, en su crítica al Estado y a las democracias burguesas, señaló cómo estas no son más que expresiones superestructurales de las relaciones de producción dominantes. La democracia burguesa, lejos de ser un sistema de igualdad, es el medio por el cual la clase dominante asegura su control. La participación ciudadana, limitada a la selección periódica de representantes en un marco restringido, se reduce a un simulacro de poder popular. Este fenómeno se refleja con claridad en los países de América Latina, donde la aparente consolidación democrática de las últimas décadas ha convivido con profundas desigualdades sociales, políticas y económicas.

En América Latina, la historia de la democracia ha sido marcada por golpes de Estado, dictaduras militares y gobiernos civiles sometidos a la presión de los intereses oligárquicos y extranjeros. A pesar de los avances democráticos logrados en las últimas décadas, la región sigue enfrentando

desafíos importantes, como la corrupción, la violencia y la desigualdad. Los movimientos sociales y populares, que han sido fundamentales en la lucha por la democracia y la justicia social, se enfrentan hoy a una fuerte represión y criminalización.

América Latina es un campo de batalla donde se enfrentan las fuerzas de la hegemonía y la contrahegemonía. La democracia liberal, impuesta como modelo único, ha fracasado en resolver las desigualdades estructurales que afectan a la región. En su lugar, ha perpetuado la exclusión y la dependencia. El Perú, en particular, ejemplifica esta crisis. La corrupción endémica, la deslegitimación de los partidos políticos y la desconexión de las élites con las demandas populares han erosionado la confianza en el sistema. Las protestas masivas y los movimientos sociales que han surgido en los últimos años son una muestra del descontento generalizado y de la demanda de una democracia más inclusiva y participativa.

La participación ciudadana, que debería ser el corazón de cualquier democracia, se ha visto reducida a un mero formalismo. Los procesos electorales, lejos de ser espacios de debate y confrontación de ideas, se han convertido en espectáculos mediáticos dominados por las grandes corporaciones y los intereses partidistas. La propaganda política, la manipulación de la opinión pública y la compra de voluntades son prácticas cada vez más comunes.

La crisis de representación política es otra de las manifestaciones de la crisis de la democracia. Los partidos políticos tradicionales han perdido credibilidad ante los ojos de la ciudadanía, que los percibe como instituciones corruptas y alejadas de sus intereses. El surgimiento de nuevos movimientos políticos, a menudo liderados por figuras carismáticas y populistas, responde a esta crisis de representación, pero no siempre representa una alternativa viable.

En países como Brasil, Chile y Colombia, los movimientos sociales han enfrentado la contradicción entre la promesa democrática y la realidad de un sistema político que favorece a élites económicas y perpetúa condiciones de explotación. El caso de las protestas chilenas de 2019 es ilustrativo. El sistema político chileno, heredado de la dictadura de Pinochet y moldeado por el neoliberalismo, permitió elecciones regulares y supuestamente democráticas, pero ignoró durante décadas las demandas de una población agobiada por las desigualdades. La participación ciudadana efectiva se manifestó, no a través de los mecanismos formales de la democracia burguesa, sino en las calles,

en la organización popular y en la exigencia de una nueva constitución que reflejara los intereses del pueblo.

Otro ejemplo paradigmático es el de Bolivia, donde el liderazgo de Evo Morales representó, en principio, una ruptura con el modelo neoliberal. Morales, el primer presidente indígena del país, lideró un gobierno que impulsó reformas redistributivas y fortalecimiento de los derechos de las mayorías históricamente marginadas. Sin embargo, el golpe de Estado de 2019 reveló cómo los intereses oligárquicos, respaldados por potencias extranjeras, continúan utilizando la democracia como una herramienta para preservar su hegemonía. El concepto de “democracia” fue manipulado para justificar un golpe que violó la voluntad popular, evidenciando una vez más la fragilidad de la democracia bajo el capitalismo.

En este contexto, la participación ciudadana, entendida como el ejercicio directo del poder por parte del pueblo, es sistemáticamente limitada y cooptada. La maquinaria electoral, financiada por grandes corporaciones y orientada por medios de comunicación al servicio de la clase dominante, transforma a los ciudadanos en meros espectadores de un teatro político donde los actores principales representan siempre los intereses del capital. Este fenómeno no es exclusivo de América Latina; se observa también en las democracias liberales del Norte Global, donde las elecciones se han convertido en un juego de intereses corporativos y las políticas públicas responden a las demandas del mercado antes que a las del pueblo.

La promoción de la democracia por parte de Estados Unidos ha sido uno de los mayores fraudes políticos de nuestra época. Bajo la retórica de la defensa de la libertad y los derechos humanos, Estados Unidos ha intervenido en países de todo el mundo, especialmente en América Latina, para proteger sus intereses económicos y geoestratégicos. Desde los golpes de Estado apoyados por la CIA hasta las sanciones económicas y la manipulación mediática, estas acciones han socavado sistemáticamente los procesos democráticos en la región. Lenin, en “El imperialismo, fase superior del capitalismo”, describe cómo las potencias capitalistas buscan extender su dominio a través de la explotación de las naciones periféricas. En este sentido, las intervenciones estadounidenses no son un acto aislado, sino parte de una estrategia imperialista más amplia destinada a garantizar el acceso a recursos naturales, mercados y mano de obra barata.

La traición al ideal democrático también se evidencia en la criminalización de la protesta social y en la militarización del espacio público. La respuesta

violenta de los Estados ante las demandas populares subraya la contradicción entre el discurso de la democracia y las prácticas reales del poder. En países como Colombia, la brutal represión a las movilizaciones sociales ha mostrado cómo el Estado protege los intereses del capital a expensas de los derechos humanos. Esta situación es un recordatorio de que la democracia formal no es suficiente; sin una transformación radical de las estructuras económicas y sociales, la participación ciudadana sigue siendo una ilusión.

Para rescatar el ideal democrático, es necesario un cambio radical que trascienda los límites de la democracia liberal. Esto requiere la construcción de una democracia emancipadora basada en la participación directa, la justicia social y la soberanía popular. Inspirados por el pensamiento de Paulo Freire, podemos concebir la democracia como un proceso de educación política donde los ciudadanos se conviertan en sujetos activos de su historia. Las experiencias de los movimientos sociales en América Latina ofrecen valiosas lecciones. Desde el zapatismo en México hasta las comunidades indígenas de Bolivia, estas luchas demuestran que es posible construir alternativas democráticas desde abajo. La clave está en la organización popular y la solidaridad internacional.

La democracia, tal como existe en el marco del capitalismo, es una traición al ideal de participación ciudadana. Sin embargo, este no es un destino inevitable. A través de la resistencia y la organización, es posible construir una democracia verdaderamente inclusiva y emancipadora. Como señaló Marx, la historia es el resultado de la lucha de clases, y en esa lucha reside la esperanza de un futuro más justo. La verdadera democracia solo puede alcanzarse a través de la emancipación de las clases trabajadoras y la superación del capitalismo. Esto implica un cambio radical que no se limita a la esfera política, sino que abarca también las relaciones de producción. La participación ciudadana real debe surgir de la organización colectiva, la educación crítica y la acción directa. Ejemplos como las comunidades zapatistas en México demuestran que es posible construir modelos alternativos basados en la autonomía y la participación directa, desafiando las estructuras del poder hegemónico.

En conclusión, la democracia y la participación ciudadana, en el marco del capitalismo, son ideales constantemente traicionados por las estructuras de dominación que perpetúan la desigualdad y la explotación. La lucha por una verdadera democracia requiere superar estas estructuras y construir un sistema donde el poder emane genuinamente del pueblo, donde la participación no sea un acto simbólico, sino una praxis cotidiana que transforme las bases mismas de la sociedad.

La intervención extranjera: el imperialismo en acción

La intervención extranjera encabezada por Estados Unidos ha sido una constante en la configuración del orden mundial capitalista desde finales del siglo XIX. Bajo una fachada de defensa de la democracia y los derechos humanos, esta potencia ha actuado como el principal brazo ejecutor del imperialismo contemporáneo, perpetuando un sistema de explotación que asegura la acumulación de riqueza en el Norte Global a expensas de los pueblos del Sur. Las acciones intervencionistas de Estados Unidos son expresiones inevitables del capitalismo en su fase imperialista, tal como lo definió Lenin al destacar la centralidad de la expansión económica y política para el mantenimiento del sistema.

América Latina ha sido una de las principales víctimas de esta política intervencionista, al ser considerada por Estados Unidos como su “patio trasero”. Este concepto, derivado de la Doctrina Monroe, ha justificado una serie interminable de intervenciones que van desde golpes de Estado y bloqueos económicos hasta invasiones militares directas. La injerencia estadounidense en Guatemala en 1954 es un caso emblemático. El gobierno democráticamente electo de Jacobo Árbenz, que implementó una reforma agraria para redistribuir tierras ociosas, se convirtió en un objetivo de la CIA debido a los intereses de la United Fruit Company, una corporación estadounidense con vastos dominios en el país. El golpe de Estado organizado por Estados Unidos instauró una dictadura que revirtió las reformas y aseguró la continuidad de la explotación capitalista en beneficio del capital extranjero.

Un episodio similar se produjo en Chile en 1973, cuando el gobierno de Salvador Allende intentó construir el socialismo por vía democrática. Las nacionalizaciones de recursos estratégicos y las políticas redistributivas impulsadas por Allende generaron una feroz oposición de la élite chilena y de Estados Unidos, que vio amenazados sus intereses en la región. La CIA financió campañas de desestabilización y apoyó el golpe militar liderado por Augusto Pinochet, cuyo régimen instauró un modelo neoliberal que despojó al pueblo chileno de derechos fundamentales mientras enriquecía a corporaciones extranjeras.

Más allá de las intervenciones directas, Estados Unidos también ha utilizado herramientas económicas y diplomáticas para mantener su hegemonía. Los programas de ajuste estructural promovidos por el Fondo

Monetario Internacional y el Banco Mundial, instituciones dominadas por los intereses estadounidenses, han sido instrumentos clave para imponer políticas neoliberales en América Latina. Estas medidas, que incluyen la privatización de recursos públicos, la desregulación de mercados y la apertura al capital extranjero, han generado pobreza y desigualdad al tiempo que aseguran altos rendimientos para las empresas transnacionales.

En la actualidad, la estrategia imperialista de Estados Unidos se ha adaptado a las nuevas condiciones del capitalismo global. La utilización de sanciones económicas, como en los casos de Cuba, Venezuela e Irán, representa una forma de guerra no convencional que busca asfixiar a los gobiernos que desafían la hegemonía estadounidense. Estas sanciones no solo violan los principios del derecho internacional, sino que también afectan de manera desproporcionada a las poblaciones más vulnerables, exacerbando las crisis humanitarias que Estados Unidos afirma querer resolver.

Otro mecanismo de intervención contemporáneo es la instrumentalización de organizaciones internacionales y organismos multilaterales para legitimar acciones unilaterales. El caso de Libia en 2011 es ilustrativo: bajo el pretexto de proteger a la población civil, Estados Unidos y sus aliados utilizaron la OTAN para llevar a cabo bombardeos que desestabilizaron al país y abrieron la puerta a un caos prolongado. Esta estrategia, disfrazada de “intervención humanitaria”, no es más que una continuación de la lógica imperialista que busca controlar los recursos naturales y las rutas estratégicas.

Es claro que estas acciones no responden a un afán altruista ni a un compromiso con los principios democráticos. Por el contrario, son manifestaciones concretas de la lucha de clases a escala internacional, en la que la burguesía transnacional utiliza al Estado para consolidar su dominio. En palabras de David Harvey, el “nuevo imperialismo” combina la acumulación por desposesión con la militarización del espacio global, asegurando que los recursos del planeta sigan fluyendo hacia el centro del sistema capitalista.

La resistencia a esta dinámica imperialista se encuentra en las luchas de los movimientos sociales y populares que enfrentan tanto a las élites nacionales como al capital extranjero. Ejemplos como la Revolución Cubana, las comunidades zapatistas en México y los procesos de integración regional como el ALBA demuestran que es posible construir alternativas al modelo hegemónico. Estas experiencias no están exentas de contradicciones, pero representan un horizonte de emancipación frente al dominio imperialista.

Hegemonía y contrahegemonía: el rol de las ideas

El concepto de hegemonía, desarrollado por Antonio Gramsci en sus Cuadernos de la cárcel, es fundamental para comprender cómo las clases dominantes aseguran su control no solo a través de la coerción, sino también mediante la construcción de un consenso ideológico que permea todas las esferas de la vida social. En este sentido, la hegemonía opera como un mecanismo que naturaliza las relaciones de poder y las desigualdades inherentes al capitalismo, presentándolas como inevitables o incluso deseables. Sin embargo, esta hegemonía no es absoluta; está en constante disputa por fuerzas contrahegemónicas que buscan desarticular el dominio ideológico y construir alternativas al orden existente.

América Latina ha sido un escenario privilegiado para analizar estas dinámicas de hegemonía y contrahegemonía. Desde la colonización, las élites locales han actuado como mediadoras de los intereses imperialistas, reproduciendo modelos económicos y culturales que benefician al Norte Global. La hegemonía del neoliberalismo en la región, consolidada durante las décadas de 1980 y 1990, es un claro ejemplo de cómo las ideas pueden ser utilizadas para justificar un sistema de explotación. El discurso de la “modernización” y el “desarrollo” se convirtió en un instrumento para legitimar la privatización de los recursos públicos, la apertura de los mercados y la precarización del trabajo, mientras se presentaba como único camino posible hacia el progreso.

Sin embargo, la hegemonía neoliberal también ha enfrentado una fuerte resistencia. Movimientos sociales, comunidades indígenas y gobiernos progresistas han actuado como fuerzas contrahegemónicas, desafiando tanto las estructuras materiales como los valores y narrativas que sustentan el modelo capitalista. La Revolución Bolivariana en Venezuela, liderada por Hugo Chávez, es un ejemplo paradigmático de cómo las ideas pueden jugar un papel central en la construcción de un proyecto contrahegemónico. Al reivindicar el socialismo del siglo XXI y promover la integración regional a través de iniciativas como el ALBA, el gobierno venezolano buscó articular un discurso que desafiara el dominio ideológico del neoliberalismo y propusiera una alternativa basada en la justicia social y la soberanía popular.

Otro caso relevante es el movimiento zapatista en México, que desde 1994 ha cuestionado la hegemonía del capitalismo globalizado y ha propuesto

un modelo de organización basado en la autonomía, la democracia directa y el respeto por la diversidad cultural. Los zapatistas no solo han resistido las imposiciones del Estado y las corporaciones transnacionales, sino que también han construido un espacio contrahegemónico en el que se generan nuevas formas de relación social y política. En este contexto, las ideas han jugado un papel crucial, tanto para movilizar a las comunidades como para proyectar un horizonte alternativo al orden dominante.

A nivel global, la disputa entre hegemonía y contrahegemonía también puede observarse en el campo de la comunicación y la cultura. Los medios masivos de comunicación, dominados por conglomerados empresariales, son instrumentos clave para reproducir el consenso neoliberal. A través de la selección de informaciones, la construcción de narrativas y la difusión de valores individualistas, estos medios contribuyen a consolidar la hegemonía ideológica. Sin embargo, también han surgido plataformas alternativas que buscan desafiar este monopolio y democratizar la producción y circulación de información. Iniciativas como Telesur o medios comunitarios y digitales representan esfuerzos por construir una comunicación contrahegemónica que visibilice las luchas sociales y cuestione las estructuras de poder.

En este marco, las ideas no son simplemente reflejos de las condiciones materiales, como podría interpretarse desde una lectura reduccionista del materialismo histórico, sino que tienen una capacidad transformadora. La lucha por la hegemonía no se libra exclusivamente en el terreno de la economía o la política institucional, sino también en el plano cultural y simbólico. En palabras de Gramsci, la “guerra de posiciones” implica una batalla por el control de los aparatos ideológicos del Estado y por la creación de una nueva cultura que desplace a la dominante.

El reto para las fuerzas contrahegemónicas radica en articular un proyecto que no solo critique las injusticias del capitalismo, sino que también ofrezca una visión coherente y esperanzadora de un mundo diferente. Esto requiere una praxis que combine la teoría crítica con la acción colectiva, así como una capacidad para adaptarse a las transformaciones del contexto histórico sin perder de vista los principios emancipadores. La experiencia histórica de América Latina, con sus contradicciones y aprendizajes, ofrece valiosas lecciones sobre cómo las ideas pueden ser una herramienta poderosa para enfrentar la dominación y construir un futuro más justo.

La crisis de la democracia en Perú

La crisis de la democracia en América Latina y, en particular, en Perú, es el reflejo de un sistema que ha fallado en atender las necesidades históricas y materiales de las mayorías oprimidas. Esta situación no es un accidente ni un problema exclusivamente local, sino que responde a las contradicciones estructurales inherentes al capitalismo dependiente que caracteriza a los países de la región. Lejos de ser un modelo funcional para garantizar el bienestar colectivo, se ha convertido en un instrumento para perpetuar la dominación de las élites económicas y políticas. Esta crisis no puede entenderse sin analizar las condiciones materiales y las relaciones de poder que subyacen en las estructuras sociales y económicas del país.

José Carlos Mariátegui, en su análisis sobre la realidad peruana, destacó cómo la estructura política y económica heredada de la colonia no ha sido superada, sino que ha sido modernizada al servicio del capital. Las oligarquías nacionales, en colusión con los intereses imperialistas, perpetúan un modelo democrático vacío que excluye a campesinos, indígenas y sectores populares de cualquier participación real. Esto también se evidencia en el resto de América Latina, donde el modelo neoliberal se impuso a sangre y fuego durante las décadas de los 70 y 80, dejando a su paso economías dependientes, sociedades desiguales y Estados debilitados frente al poder del capital transnacional. Este escenario no es exclusivo del Perú; responde a una lógica sistémica que atraviesa toda América Latina. Los movimientos populares que surgen en países como Chile, Colombia y Brasil son expresión de un descontento acumulado contra estructuras que promueven la acumulación privada de la riqueza a expensas de las mayorías trabajadoras.

La democracia en Perú ha sido reducida a un formalismo electoral incapaz de transformar las condiciones de vida de las mayorías. Desde la transición hacia el sistema republicano en el siglo XIX hasta la actualidad, las estructuras de poder han permanecido controladas por una élite que utiliza las instituciones democráticas para mantener su hegemonía. En este sentido, resulta revelador el concepto de “crisis orgánica” acuñado por Antonio Gramsci, que permite entender cómo el deterioro de la hegemonía de las clases dominantes genera un estado de deslegitimación generalizado. Este concepto se refiere al momento donde las élites pierden la capacidad de ejercer liderazgo moral e intelectual, reduciendo la democracia a un ejercicio formal que no aborda los problemas de fondo de las masas populares. La

precariedad laboral, el colapso de los sistemas de salud y educación públicos, y la marginalización de las comunidades campesinas e indígenas son evidencia de cómo la democracia ha fracasado en responder a las demandas sociales.

En el caso de Perú, la constante crisis política y la alta rotación presidencial en los últimos años ilustran este fenómeno. Ningún gobernante reciente ha logrado satisfacer las demandas básicas de la población, mientras que el Congreso se ha consolidado como un espacio de intereses privados y corruptos, más preocupado por proteger los privilegios de las élites que por garantizar derechos sociales. Este descontento también se manifiesta en países como Chile, donde el estallido social de 2019 surgió como respuesta a décadas de inequidad bajo una Constitución heredada de la dictadura de Pinochet, o en Colombia, donde los movimientos populares han denunciado la represión estatal y la violencia estructural contra campesinos y trabajadores.

En este contexto, los movimientos populares y las organizaciones de base desempeñan un papel crucial al desafiar la legitimidad del Estado y al exigir transformaciones profundas. Sin embargo, estas luchas enfrentan una fuerte represión por parte de los aparatos de seguridad estatal, que actúan como brazos ejecutores de los intereses capitalistas, siguiendo la lógica descrita por Louis Althusser en su análisis de los aparatos ideológicos y represivos del Estado. Las protestas recientes en regiones como Puno, Arequipa y Cusco, donde campesinos e indígenas han alzado su voz contra la explotación y la desatención estatal, ilustran la lucha constante por una democracia que realmente represente a los excluidos.

A nivel mundial, los movimientos de resistencia también reflejan cómo la democracia liberal está en crisis frente al avance del neoliberalismo. La “Primavera Árabe”, el movimiento Occupy en Estados Unidos y las revueltas en Europa contra la austeridad son ejemplos de cómo el sistema capitalista ha capturado la democracia para legitimar sus propios intereses. Sin embargo, estas resistencias también muestran la posibilidad de reimaginar una democracia que no sea solo un medio para legitimar el orden existente, sino una herramienta para la transformación social.

En el caso del Perú, la constante criminalización de la protesta social y el fortalecimiento de las alianzas entre el poder político y los grupos económicos demuestran cómo el Estado actúa como garante del capital transnacional. Las reformas prometidas en materia de distribución de riqueza, descentralización y respeto por los derechos de las comunidades originarias quedan relegadas ante los intereses de las élites. En este sentido, Rosa Luxemburgo—quien

alertaba sobre los peligros de una democracia burguesa que sirviera solo para perpetuar las desigualdades del sistema—ofrece una guía crítica para entender el retroceso político en la región.

El pensamiento de Mariátegui ofrece herramientas fundamentales para analizar estas crisis, ya que subraya que la democracia no puede desvincularse de las luchas por la justicia social y la emancipación económica. Según el Amauta, la “democracia burguesa” en países como Perú solo ha servido para consolidar la explotación capitalista, mientras que las comunidades indígenas y campesinas son sistemáticamente excluidas del ejercicio del poder. Esto es evidente en los constantes conflictos socioambientales generados por la expansión de actividades extractivistas promovidas por el Estado en alianza con empresas transnacionales. La resistencia de las comunidades andinas y amazónicas pone de manifiesto cómo la democracia formal no garantiza la justicia ni la inclusión, sino que actúa como instrumento de opresión y despojo.

El impacto global del capitalismo también exacerba esta crisis. La concentración de la riqueza en pocas manos, denunciada por autores como Thomas Piketty, es particularmente severa en América Latina, donde las desigualdades históricas se agravan bajo las reglas del mercado global. La democracia liberal, incapaz de enfrentar las contradicciones del capitalismo, se muestra impotente frente a la mercantilización de la vida, el colapso ambiental y la precarización del trabajo. Movimientos como el de los “chalecos amarillos” en Francia o las revueltas por el agua en Bolivia se levantan contra esta dinámica, pero enfrentan una fuerte represión por parte de Estados que operan como defensores del capital.

El internacionalismo también es una clave mariateguista para entender las luchas democráticas en América Latina. Según Mariátegui, la transformación de nuestras sociedades no puede lograrse de manera aislada, sino que requiere una articulación entre los movimientos populares de todo el mundo. La lucha contra el imperialismo —como fase superior del capitalismo, según Lenin— es central para romper las cadenas de dependencia que asfixian a nuestros pueblos.

La democratización real en Perú y América Latina solo será posible si las mayorías trabajadoras e indígenas logran constituirse como sujetos políticos revolucionarios. Esto implica superar la democracia burguesa para avanzar hacia una democracia socialista, basada en la participación directa y en el control colectivo de los recursos y las decisiones. La historia de las

revoluciones sociales nos enseña que esta transformación no será concedida por las élites, sino conquistada mediante la organización y la lucha.

En este sentido, la tarea de los intelectuales y militantes en el presente es acompañar y fortalecer estos procesos de resistencia y construcción. Como lo afirmó Mariátegui, la revolución en América Latina será “indoamericana” o no será, una revolución que integre las particularidades históricas y culturales de nuestros pueblos en una lucha global contra la explotación y la opresión. Solo así podremos superar la crisis actual y construir una democracia que no solo sea un nombre, sino una realidad vivida por las mayorías.

La crisis del sistema de partidos en Perú

La crisis del sistema de partidos políticos en Perú es una manifestación de las contradicciones estructurales del capitalismo en su etapa neoliberal. Lejos de ser un fenómeno aislado, esta crisis debe entenderse dentro del contexto más amplio de la descomposición de las instituciones democráticas en América Latina y el mundo, donde el sistema de partidos se ha transformado en un mecanismo funcional para la perpetuación del dominio de las élites económicas y políticas.

En el caso peruano, el sistema de partidos ha sido históricamente endeble y desarticulado. Desde la década de 1990, con el colapso de los partidos tradicionales como el APRA y el sistema instaurado tras la Constitución de 1979, se ha producido una fragmentación creciente. Esto respondió, en gran medida, al surgimiento del fujimorismo como proyecto político que debilitó la mediación partidaria a través de un populismo autoritario, consolidando un modelo neoliberal que favoreció la despolitización de la sociedad y la primacía del mercado sobre la democracia.

Los partidos políticos que operan actualmente en Perú no son estructuras cohesionadas con una base ideológica clara ni con raíces populares. En su mayoría, representan coaliciones oportunistas de intereses particulares y clientelistas, careciendo de programas que reflejen las demandas de las grandes mayorías. Esta situación pone en evidencia lo que Antonio Gramsci denominó “una crisis de hegemonía”, donde las élites no logran construir un consenso duradero y, en cambio, recurren al uso de la fuerza y la manipulación mediática para mantener el control.

A nivel global, el debilitamiento de los sistemas de partidos también se ha hecho evidente. En Estados Unidos, por ejemplo, el ascenso de figuras como

Donald Trump revela una polarización que supera los límites del bipartidismo tradicional, mientras que en Europa el colapso de los partidos tradicionales ha dado lugar al crecimiento de fuerzas populistas de derecha y de izquierda. Sin embargo, en América Latina, esta crisis adquiere dimensiones particulares debido a la profunda desigualdad estructural, el legado colonial y el papel subordinado de la región en la economía mundial.

La realidad peruana ilustra este colapso de manera especialmente aguda. La crisis del sistema de partidos está acompañada por una desconexión entre las instituciones políticas y las demandas populares, lo que genera desafección y desconfianza generalizadas. La fragmentación del Congreso peruano es un ejemplo claro: los partidos emergen y desaparecen en ciclos electorales rápidos, sin construir bases sociales ni promover liderazgos duraderos. Esta situación refuerza la percepción de que la política es un espacio ajeno a las necesidades de los sectores populares y acrecienta la deslegitimación del sistema democrático.

Esta crisis no es un accidente histórico, sino una consecuencia del desarrollo del capitalismo en el Perú y en la región. La imposición del neoliberalismo ha reducido al mínimo las posibilidades de que los partidos sean herramientas de organización popular. En su lugar, se han convertido en vehículos de intereses corporativos, con una agenda alineada al capital transnacional. La privatización de los recursos y servicios esenciales, el debilitamiento de los sindicatos y la precarización laboral han desmovilizado a las masas, dejándolas desprovistas de herramientas organizativas para resistir la explotación.

A lo largo de la región, hemos visto estallidos sociales que responden a esta crisis de representación. El levantamiento popular en Chile contra un modelo heredado de la dictadura de Pinochet, o la resistencia en Colombia frente a reformas tributarias regresivas, son claros ejemplos de que la clase trabajadora y las comunidades oprimidas no han perdido su capacidad de lucha, sino que buscan nuevos mecanismos para expresar su descontento. Estas movilizaciones cuestionan no solo a los partidos políticos tradicionales, sino también al propio sistema capitalista.

En este contexto, la alternativa no pasa por reconstruir el sistema de partidos bajo los mismos principios que han perpetuado su crisis. Mariátegui advertía que en países como Perú no se puede trasplantar mecánicamente un modelo político que responda a realidades ajenas. En su lugar, proponía una organización basada en las condiciones concretas de las masas campesinas,

indígenas y trabajadoras, articulando sus demandas en un proyecto revolucionario que desborde los límites del Estado burgués.

El futuro de la política en Perú debe pasar por un proceso de organización popular que no solo critique al sistema de partidos existente, sino que también lo supere. Esto requiere de un programa que cuestione radicalmente la concentración de poder económico y que coloque en el centro las demandas históricas de los sectores populares: reforma agraria, soberanía sobre los recursos naturales, y una verdadera democratización de las decisiones políticas y económicas. Como sostenía Rosa Luxemburgo, el socialismo es la única salida frente a un capitalismo que ya no puede ofrecer soluciones democráticas a las grandes mayorías.

En definitiva, la crisis del sistema de partidos en Perú debe leerse como una oportunidad para imaginar y construir una nueva forma de organización política que trascienda la democracia burguesa. Esto requiere una articulación entre los movimientos sociales de base y los sectores conscientes de la necesidad de una transformación revolucionaria. La lucha por una verdadera democracia no es simplemente una lucha por mejores instituciones dentro del capitalismo, sino por un sistema que permita a las masas decidir sobre su propio destino.

Hacia una democracia plena

Hacia una democracia plena solo se puede avanzar enfrentando las contradicciones fundamentales del capitalismo, que son el obstáculo primario para el desarrollo de una verdadera soberanía popular y la justicia social. Las democracias burguesas, promovidas como el modelo ideal en la modernidad capitalista, han demostrado ser instrumentos para la preservación del poder de las élites económicas y políticas. En lugar de garantizar la participación equitativa de las mayorías, funcionan como mecanismos de exclusión y legitimación de las desigualdades estructurales. El camino hacia una democracia plena requiere la superación del sistema capitalista y la construcción de una organización socioeconómica basada en la propiedad colectiva, la justicia redistributiva y la autonomía de los pueblos.

A lo largo del siglo XX, los movimientos revolucionarios en diversas partes del mundo buscaron concretar este ideal de democracia integral. En América Latina, la experiencia de la Revolución Cubana, así como las gestiones democráticas y socialistas en Bolivia bajo el liderazgo de Evo Morales, han demostrado la posibilidad de desafiar las lógicas del capital transnacional. Sin

embargo, estas iniciativas también han enfrentado la resistencia activa de las oligarquías nacionales y del imperialismo, cuya injerencia perpetúa un estado de dependencia y de subordinación. Según Lenin, el imperialismo representa la fase superior del capitalismo, donde los recursos y territorios periféricos son explotados en función de los intereses de las potencias centrales. Por lo tanto, una verdadera democratización solo es viable cuando se desarticulan estas relaciones de dependencia.

El concepto de democracia plena exige reimaginar la relación entre la economía y la política. En las democracias burguesas actuales, el poder económico dictamina los límites de la participación política. Los procesos electorales, presentados como máximas expresiones de libertad, están marcados por la influencia del capital y de los intereses corporativos. Como observó Karl Marx, el Estado es el comité que administra los asuntos comunes de la burguesía. Por consiguiente, el objetivo debe ser dismantlar el Estado capitalista y reemplazarlo por un sistema de organización política que represente los intereses de las mayorías trabajadoras, campesinas e indígenas.

Las experiencias recientes en América Latina revelan tanto las potencialidades como las dificultades de avanzar hacia una democracia que desafíe las estructuras de dominación existentes. El proceso constituyente en Chile, iniciado después del estallido social de 2019, mostró la urgencia de transformar un sistema neoliberal profundamente arraigado. Si bien el proyecto inicial enfrentó reveses significativos, evidenció cómo la movilización popular puede abrir espacios de discusión sobre modelos de organización alternativos. Del mismo modo, los movimientos campesinos en Ecuador y la resistencia de las comunidades indígenas en Perú contra la expansión extractivista reflejan un clamor por un nuevo modelo de desarrollo que priorice la vida sobre la acumulación capitalista.

El internacionalismo también desempeña un papel crucial en la lucha por una democracia plena. Como lo planteó Rosa Luxemburgo, el socialismo no puede construirse en un solo país; requiere de una articulación global que confronte el capital en todas sus manifestaciones. La solidaridad entre los pueblos del mundo es esencial para contrarrestar la hegemonía imperialista y construir un orden basado en la cooperación y la equidad. Ejemplos de esto son la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) y las diversas iniciativas de cooperación regional que buscan desvincularse de las lógicas impuestas por instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

La participación popular directa es otro pilar indispensable para alcanzar una democracia plena. Esto implica ir más allá de los procesos electorales representativos para construir sistemas de autogobierno y control comunitario sobre los recursos y las decisiones fundamentales. Las experiencias de las comunidades zapatistas en Chiapas o las formas de autonomía territorial desarrolladas por los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador ofrecen ejemplos valiosos de cómo las poblaciones pueden tomar el control de sus destinos al margen de las estructuras estatales tradicionales.

Para avanzar hacia una democracia plena, también es esencial confrontar las formas de alienación que reproduce el capitalismo. El consumo y la producción desenfrenadas, así como la destrucción ambiental, no solo son incompatibles con la sostenibilidad del planeta, sino también con la liberación de los individuos y comunidades. Esto requiere un cambio radical hacia una economía que priorice las necesidades humanas y la armonía con la naturaleza, algo que autores como José Carlos Mariátegui identificaron como una dimensión fundamental del socialismo latinoamericano.

El camino hacia una democracia plena no es lineal ni exento de conflictos. Implica enfrentar los poderes establecidos y reimaginar el papel del Estado, la economía y las relaciones sociales. Las experiencias históricas y contemporáneas en América Latina demuestran que este proceso es posible, siempre que se mantenga el compromiso con la organización y la lucha colectiva. Una democracia que sea más que un formalismo debe ser una democracia que construya poder desde abajo, desafíe las jerarquías existentes y establezca las bases para una sociedad verdaderamente libre y equitativa.

Conclusiones

Las conclusiones de este ensayo destacan que la democracia, tal como ha sido concebida y practicada en los regímenes burgueses, representa un ideal traicionado que perpetúa las desigualdades estructurales inherentes al capitalismo. La participación ciudadana, más allá de su retórica, está condicionada por los intereses de las élites económicas y políticas, que controlan los medios de producción y de comunicación, moldeando así los límites del debate público. Este fenómeno se amplifica por la injerencia extranjera, donde el imperialismo actúa como una fuerza que socava la autodeterminación de los pueblos, promoviendo regímenes y estructuras que garantizan la subordinación de las naciones periféricas al capital transnacional.

En este contexto, el concepto de hegemonía adquiere una importancia central. Las ideas no son neutrales ni aisladas; son armas en la lucha de clases. La hegemonía ideológica que perpetúan los regímenes capitalistas busca consolidar un consenso basado en la aceptación de las desigualdades como inevitables o incluso deseables. Sin embargo, la historia también muestra que las ideas contrahegemónicas, aquellas que emanan de las masas organizadas, tienen el poder de desestabilizar este consenso y proponer nuevos horizontes políticos y sociales. Las experiencias latinoamericanas, desde los movimientos zapatistas hasta los levantamientos recientes en Chile y Colombia, ilustran cómo las ideas transformadoras pueden articular las demandas populares en estrategias de resistencia y emancipación.

En el caso de Perú, la crisis de la democracia se vincula directamente con el colapso del sistema de partidos, que ha devenido en un escenario marcado por la fragmentación, el oportunismo y la desconexión de las demandas ciudadanas. Esta situación no solo refuerza la deslegitimación de las instituciones democráticas, sino que también evidencia la necesidad de una reorganización política desde abajo, centrada en la construcción de un poder popular capaz de articular un proyecto de cambio radical.

Hacia una democracia plena se plantea la superación del capitalismo como condición indispensable para garantizar una verdadera soberanía popular. Esto implica no solo la expropiación de los medios de producción para ponerlos al servicio de las mayorías, sino también la creación de nuevas formas de organización política basadas en la participación directa, el control comunitario y la solidaridad internacional. Solo así es posible superar el horizonte limitado de las democracias liberales y avanzar hacia un modelo de sociedad donde el poder sea ejercido verdaderamente por y para el pueblo.

Este ensayo concluye que la lucha por la democracia plena es inseparable de la lucha contra el imperialismo, el extractivismo y el capitalismo. Es una lucha que requiere organización, conciencia y compromiso con los ideales de emancipación. La experiencia histórica y contemporánea de América Latina demuestra que, a pesar de las dificultades, los pueblos oprimidos tienen la capacidad de resistir y construir alternativas. En última instancia, la democracia plena no es un destino, sino un proceso continuo que exige transformaciones profundas y sostenidas en todos los ámbitos de la vida social.

Bibliografía

Althusser, L.

1970 *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Siglo XXI Editores.

Arrighi, G.

1994 *El largo siglo XX: dinero, poder y los orígenes de nuestros tiempos*. Verso Books.

Bello, W.

2009 *Las guerras de los alimentos*. Verso.

Brenner, R.

2006 *La economía de la turbulencia global: las economías capitalistas avanzadas desde el auge prolongado hasta la recesión prolongada*.

Cameron, M.A., y Mauceri, P. (Eds.).

1997 *El laberinto peruano: política, sociedad, economía*. Prensa de la Universidad Estatal de Pensilvania.

Carranza Koenigsberger, C.

2020 La debilidad del sistema de partidos en el Perú: Fragmentación y volatilidad partidaria en perspectiva comparada. En *Populismo y sistemas de partidos en América Latina* (págs. 212-231). Fondo de Cultura Económica.

Chomsky, N.

1999 *El lucro por encima de las personas: neoliberalismo y orden global*.

Dargent, E.

2015 Democracia, institución y conflicto: El sistema político peruano después de Fujimori. En M. Tanaka (Ed.), *Después de las reformas: Democracia y sociedad en el Perú desde 1990* (pp. 78-99). Instituto de Estudios Peruanos.

Dussel, E.

2006 *20 tesis de política*. Siglo XXI Editores.

Foster, J. B.

2009 *La gran crisis financiera: causas y consecuencias.*

Galeano, E.

1971 *Las venas abiertas de América Latina.* Siglo XXI Editores.

Gramsci, A.

1971 *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno.* Nueva visión.

1971 *Cuadernos de la cárcel.*

Harvey, D.

2003 *The New Imperialism.* Oxford University Press.

2005 *Breve historia del neoliberalismo.* Oxford University Press

2010 *El enigma del capital y las crisis del capitalismo.*

Lenin, V. I.

1917 *El Estado y la revolución.* Editorial Progreso.

1917 *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* Editorial Progreso.

Levitsky, S., y Cameron, M. A.

2003 ¿Democracia sin partidos? Partidos políticos y cambio de régimen en el Perú de Fujimori. *Política y sociedad latinoamericanas*, 45(3), 1-33.

Luxemburgo, R.

1913 *La acumulación del capital.* Akal.

Mariátegui, J. C.

1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Biblioteca Amauta.

Marx, K., & Engels, F.

1848 *Manifiesto del Partido Comunista.* Ediciones en Línea.

Petras, J., & Veltmeyer, H.

2001 *Globalization Unmasked: Imperialism in the 21st Century.* Zed Books.

Piketty, T.

2014 *El capital en el siglo XXI.* Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, K.

1944 *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo.*

Quiroz, E.

2021 Crisis de los partidos políticos en el Perú: Del bipartidismo al vacío político en las instituciones. *Análisis Político Andino*, 42(3), 45-67.

Robinson, W. I.

2004 *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World.* Johns Hopkins University Press.

Streeck, W.

2014 *Comprar tiempo: la crisis tardía del capitalismo democrático.* Verso Books.

Tanaka, M.

1998 *Los espejismos de la democracia en el Perú: Ensayos sobre la debilidad institucional y el desarrollo político.* Instituto de Estudios Peruanos.

Torre, C. de la.

2007 *El populismo en América Latina: Revisión de un debate.* Siglo XXI.

Vergara, A.

2017 Crisis de representación y reconfiguración del sistema de partidos en el Perú post-Fujimori. En F. Freidenberg & M. Alcántara Sáez (Eds.), *Partidos políticos en América Latina: Instituciones y procesos* (pp. 191-215). Flacso México.

Wallerstein, I.

1974 *El sistema-mundo moderno I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI.*

2004 *World-Systems Analysis: An Introduction.* Duke University Press.

Zavaleta, M.

2019 Evolución del sistema de partidos y los desafíos del pluralismo político en Perú: Entre fragmentación y caudillismo. *Revista de Ciencias Sociales de América Latina*, 32(2), 101-123.

Zibechi, R.

2012 *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento.* Ediciones Desde Abajo.

Žižek, S.

2010 *Vivir en los últimos tiempos.* Verso

El indigenismo y las rebeliones indígenas: Una valoración histórica de su papel y legado en el Cusco

Elvis Qqueccaño Mamani
K'eswaruna

SOBRE EL ENSAYO

Segundo lugar del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Introducción

Todo movimiento social conlleva en sí mismo y se encamina en base a un discurso político-ideológico, sea de reivindicación o demandas sociales, de carácter coyuntural o histórica, revolucionarias o reformistas; como aquello que les da sentido y norte a las luchas de dichos movimientos sociales. En el Perú, durante el siglo XX, es ilustrativo el surgimiento de los así llamados “partidos de masas” (Partido Comunista Peruano y el APRA), que desde los años 30 en adelante, bajo un discurso político-ideológico, pensado, teorizado y puesto en práctica, con criterio clasista, orientaron y condicionaron el discurso y accionar posterior de los movimientos obreros y campesinos en el Perú.

Del mismo modo, en los movimientos indígenas no se descarta la presencia de tal discurso ideológico que históricamente les diera sentido a sus luchas. Pues el origen de los movimientos indígenas se remonta aun a los inicios del colonialismo hispano en América, cuando España llega a la América india¹ y somete a toda una población y civilización ya constituida, a quienes equivocadamente los bautizó como “indios” o “indígenas”²; momento también donde se germina

1 Dentro del debate sobre el denominativo correcto de “Sudamérica”, “América latina”, “América hispana” asumo la tesis de Fausto Reinaga, quien prefiere llamar América India por su legado histórico y composición demográfica mayoritariamente india.

2 Es importante precisar que el empleo del término “indígena” o “indio” no necesariamente es del agrado nuestro, dado que es una categoría que guarda y que fue empleado por los colonizadores bajo un férreo racismo y discriminación, sin embargo, también somos consciente de que es una categoría que comprende, encubre y homogeniza diversas identidades, siendo los quechuas y aimaras los pueblos más relevantes. Por los mismo el uso de este concepto en el presente ensayo es por cuestiones puramente explicativos.

el movimiento indígena como respuesta natural frente al avasallamiento hispano: en el siglo XVI y XVII toma un carácter de resistencia frente a la violencia que representó los primeros pasos de establecimiento colonial en el Tahuantinsuyo; en el siglo XVIII, por el contrario, adquiere un carácter revolucionario, siendo Tupac Amaru II el caudillo indio más importante y representativo. Mientras que durante la República, criolla el movimiento indígena adquiere formas heterogéneas en sus propósitos, maneras de proceder, ideología y fines, desde acciones reivindicativas de carácter cultural y social hasta ambiciones políticas; pero todas ellas responden a una linealidad histórica permanente y persistente de rebeldía, resistencia y avanzada indígena, germinada desde la invasión colonial y que llega hasta nuestros días³.

Sin embargo, cuando se pretende acceder al trasfondo ideológico de los movimientos indígenas, nos encontramos con diversas limitaciones: a) no existe algún referente teórico a quien recurrir para comprender el trasfondo ideológico, dado que casi todos los movimientos indios fueron de carácter pragmático; b) muchos de los caudillos indios que presidieron las rebeliones no tuvieron acceso a la educación, por la misma estructura social colonial y semicolonial; c) las investigaciones sociológicas al respecto son muy limitadas, de las cuales se destaca los trabajos de Flores Galindo y Manuel Burga, quienes se han esforzado en caracterizar la naturaleza e ideología subyacente de los movimientos indios durante el siglo XX⁴. Durante las rebeliones indígenas de principios del siglo XX en Perú no se descarta la influencia de la naciente escuela intelectual de pensamiento: el indigenismo. Sin embargo, la escuela indigenista está lejos de ser vista como aquella doctrina ideológica fundamento de las sublevaciones indias, si bien no se niega su influencia. El presente ensayo, bajo este propósito, busca valorar críticamente la doctrina indigenista a la luz de los movimientos indios y la causa india en general, en su influencia, vínculo y papel.

El indigenismo

El sur-andino, en particular Cusco, hereda una tradición históricamente marcada por diversos movimientos indígenas quechuas que se han suscitado

3 El estallido social de 2022-2023 a raíz del fallido golpe de Estado por el entonces presidente Pedro Castillo en el sur-andino se caracterizan por la presencia de una mayoría indígena, vista por algunos intelectuales, además, como una protesta identitaria. (Montoya & Quiroz, 2023).

4 Burga & Flores Galindo (1981), Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965). Flores Galindo (1994) Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes.

eventualmente en distintos periodos históricos, desde la resistencia de Vilcabamba con Manco Inka I, el movimiento del Taqi Onqoy, hasta la rebelión de Tupac Amaru II durante la colonia. La rebelión de Juan Bustamante en Huancané Puno (1867), hasta los movimientos campesinos por la tierra (1950-1970) durante la República, la Epopeya India⁵ es heroica e ineludible, desarrollados bajo distintos mantos discursivos, anclados cada una en su época, pero todas ellas parecen responder siempre a esta necesidad histórica: la liberación india.

Tras una actividad esporádica y pasiva del movimiento campesino-indio durante el siglo XIX, es durante las primeras décadas del siglo XX que se da un “resurgimiento indígena”⁶. El Patronato de la Raza Indígena, por ejemplo, había registrado un promedio de 837 casos de denuncia contra el gamonalismo, sus razones de denuncia fueron diversas, y el tipo de modalidad de respuesta frente a la explotación también, desde el bandolerismo, robo, sublevaciones hasta los abigeos fueron las formas de respuesta indígena frente a la explotación. La conciencia política indígena afloró durante este periodo más que en cualquier época, de ahí que en este periodo se den las mayores las rebeliones indígenas de la historia, con mayor fuerza en las regiones sur-andinas (Cusco, Puno, Apurímac y Ayacucho).

Es bajo este contexto rural convulso y agitado que brota desde los claustros Universitarios de la San Antonio Abad del Cusco, pero también en Puno⁷, un movimiento intelectual, con una originalidad insuperable hasta nuestros días: el pensamiento indigenista. El Indio es el sujeto de reflexión y estudio por excelencia; su abordaje se desarrolla desde diversos ángulos: literaria, cultural, política y económica. No obstante, el indigenismo cusqueño no se limitó a ser un pensamiento regional alterno, sino se constituyó en la madre del pensamiento indigenista moderno, de ahí que, si se pretende estudiar el Indigenismo Americano, vale decir sudamericano y centro americano, es insoslayable dicho movimiento o Escuela.

El ordenamiento social del Cusco de las primeras décadas del siglo XX estuvo determinado en base a las identidades raciales de lo indio, lo

5 Término utilizado por Fausto Reinaga (1970) para caracterizar a esta constante histórica de tenacidad, rebeldía y sublevación india que va moldeando los últimos 500 años de historia andina desde la conquista.

6 Luis E. Valcárcel desarrolla esta categoría como aquel momento donde el indio adquiere autoestima histórica y resurge en el escenario de las culturas.

7 El denominado Grupo Orkhopata constituyó a varios intelectuales y políticos con tendencias indigenistas: Choquechuanca Ayulo, Gamaliel Churata, Ezequiel Urviola, etc.

misti y lo blanco, en donde lo blanco siempre ocupaba el lugar umbral en la jerarquía social, la misma que se reflejaba en el poder regional que estos ostentaban; seguida de lo mestizo (clase media), y finalmente en la base del estrato social estaba lo indio, visto como una “raza” inferior y atrasada a ser mejorado y ayudado (De la Cadena, 2004). Esta “raza” (india), además, en las regiones sur-andinas, y en el Cusco se manifiesta con una abrumadora mayoría demográfica; para 1940⁸ de una población de 40,657 habitantes se registró que el 71% de la población era indígena, en tanto que solo el 29% representa lo blanco-mestizo, una mayoría rural al fin a cabo desposeída y en condición de servidumbre, miseria y explotación por otra clase racial y culturalmente distinto y minoritario: los mistis. (Herrera J. T., 1980). A esta relación vertical de dominio de lo blanco-mestizo sobre lo indio, los indigenistas denominaron como problema del indio, que a su vez era visto como un derivado del llamado problemas nacional.

En los escenarios regionales, sin embargo, frente a esta realidad crítica de los indios, los mistis, vale decir las elites regionales, bajo esta encrucijada entre lo indio y lo blanco, y por su proximidad inmediata con la realidad India, en vez de rechazar lo indio la asumen y elaboran una visión idealizada y favorable del Indio: así nace la ideología regional del indigenismo. (Herrera J. T., 1980). Esta asunción de lo indio no necesariamente responde a una simpatía sincera con esta “raza desgraciada” sino más bien tiene diversos matices que explican el nacimiento del Indigenismo misti: 1) como un instrumento intelectual de respuesta a las elites limeñas, quienes veían a las elites regionales como barbaros y rústicos gamonales, inferiores moral e intelectualmente gracias su proximidad al Indio. (De la Cadena, 2004). 2) como una respuesta política dentro del marco del debate entre regionalismo y centralismo, 3) como un vehículo ideológico para ascender en la carrera política, 4) una cualidad a resaltar del indigenismo cusqueño es su interés y preocupación científica por descubrir y/o redescubrir el mundo andino, un mundo que había permanecido ajeno a las investigaciones sociales oficiales, y esta es una de las tareas principales que asumen los indigenistas cusqueños a partir de la creación del Centro Científico del Cuzco en 1897¹⁰, y que se

8 Este es el primer censo oficial y de carácter científico que se ha realizado en la región durante el siglo XX. Anteriormente en 1912 Albert Giesecke había dirigido un censo regional, donde de una población de 19,825 se había identificado como “mayoría” a los “quechua-hablantes”.

9 Categoría utilizada por Luis Felipe Aguilar. (Aguilar, 1922).

10 La conformaron la generación de los llamados “precursores del Indigenismo”.

verá reforzada e intensificado con la Reforma Universitaria de 1910 en la San Antonio Abad del Cuzco.

El tránsito del movimiento intelectual indigenista cusqueño se puede valorar en cuatro periodos conexas: a) los precursores del indigenismo (1897-1909), siendo Antonio Lorena, Fortunato Herrera y Cosme Pacheco sus máximos figuras; en este periodo el Indio es tomado como un objeto de estudio de las nacientes e incipientes ciencias naturales en la San Antonio Abad. b) los indigenistas clásicos (1909-1930), periodo EJE¹¹ del movimiento, en donde, además, se puede sub-periodizar en dos fases: la primera de alcance regional y segunda de consolidación nacional (1920-1930)¹². Un tercer periodo corresponde a los indigenistas epígonos o difusores (1930-1948), que es la etapa semi-senil del movimiento, en donde la unidad del movimiento se rompe y muchos de los miembros seducidos por los “partidos de masas” se partidarian y abandonan el compromiso con el Indio¹³; y finalmente los neo-indigenistas, posteriores a la segunda guerra mundial, periodo senil, donde se desnaturaliza y se abandona aquellas ideas “matriz” de los indigenistas clásicos. (Herrera J. T., 1980). Una de esas ideas esenciales, en contraste con los indigenistas costeños y/o capitalinos¹⁴, es el rechazo abierto, en cierta forma hasta denigrante¹⁵, que muestran hacia la idea del mestizaje, una ideología asimilacionista que abogaba por el sincretismo racial y social.

El indigenismo, ideología oficial del Estado

Esta antipatía con el mestizaje¹⁶ llevaría a los indigenistas a rivalizar lo indio con lo blanco-mestizo, una rivalidad que ya se veía reflejado claramente en el

11 Época como nunca de fervor indigenista, con profusión de publicaciones de Revistas y libros, donde tres generaciones confluyen con idénticas aspiraciones: la generación del centenario, los indigenistas cusqueños y el Grupo Orkopata. (Herrera J. T., 1980?).

12 Algunos nombres de esta generación son: Luis E. Valcárcel, Uriel García, Luis Felipe Aguilar, Félix Cosío, José Ángel Escalante, Francisco Ponce de León, etc.

13 En este periodo, además, nace el Indigenismo literario con Alfredo Yépez Mirando, quien escribe la famosa “Novela Indigenista” (1934).

14 Hago referencia a J. C. Mariátegui, V. A. Haya de la Torre, López Albújar, Hildebrando Castro entre otros.

15 Luis E. Valcárcel escribe así sobre el mestizo: *“Tú, hombre blanco, mestizo indefinible, contagiado de la soberbia europea, tu presunción de civilizado te pierde... Es incurable tú ceguera ¡Sigues viendo el el hombre de tez bronceado a un inferior de otra especie a la tuya, hijo de Adam, nieto de Jehová! ... reencarnas a Sepúlveda, el doctor salmantino que negó la humanidad de los indios de América.”* (Valcárcel, 2018).

convulso contexto social de la época, con rebeliones indígenas cada vez más frecuentes y abiertas. Los indios adscritos al Comité Pro-derecho Indígena Tawantinsuyo, que habían logrado desarrollar una alta conciencia política, fueron los que mejor hicieron uso de esta rivalidad entre lo indio y lo misti, tanto en sus predicas y accionar político. Es así que, durante el contexto del Tiempo Eje de los indigenistas clásicos, también se registran las mayores revueltas y sublevaciones indígenas del siglo, además que en este periodo por el rápido ascenso del indigenismo (en tanto movimiento intelectual) de escala regional a nacional logra políticamente institucionalizarse. Esto se da con el oncenio de Augusto B. Leguía, quien adopta el indigenismo, de tinte liberal, como la ideología oficial del Estado, un Estado criollo-mestizo al fin acabo, símbolo de la renovada oligarquía regional¹⁷. Esta alianza y/o asunción del indigenismo como el nuevo credo del nuevo Estado “modernizante”, no respondía a una simpatía y compromiso sincero con la causa India, sino, al igual que con las elites regionales, respondía a un afán de captar aliados contra la oligarquía tradicional capitalina representado por el partido civilista, a quien Leguía se propuso desplazar y derrotar (De la Cadena, 2004). Muchos de los indigenistas seducidos por esta nueva prédica, de la “Patria Nueva”, no solo apoyaron externamente sino algunos lograron ocupar altos cargos públicos y políticos durante el oncenio, el caso más ilustrativo de respaldo al régimen de Leguía corresponde a José Ángel Escalante¹⁸.

En suma, el tipo de indigenismo que adopta Leguía es de tinte liberal¹⁹, caracterizado por un fuerte carácter paternalista, es decir, se acepta el atraso e inferioridad cultural de la “raza” india, pero en contraste con la visión criolla-hispana, se apuesta en su mejoramiento y asimilación a la vida nacional, una tarea que las elites regionales veían como un deber “patriótico” a cumplir con sus “hermanos menores” los indios.

16 No todos los indigenistas cusqueños veían con malos ojos el mestizaje, a pesar de ser una tendencia predominante, es el caso de J. Uriel García quien apostaba por un Mestizaje Cultural con bases indígenas-inkaikas, a esto llamó nuevo Indio. (García, 1986 (1930)).

17 Augusto B. Leguía, representaba a las elites regionales en ascenso, el mismo era de Lambayeque.

18 J. A. Escalante en un ensayo denominado “Nosotros los indios” manifiesta: “*El advenimiento de Leguía al poder, en 1919, marca una época en la historia del indio... antes a Leguía todo conflicto entre blancos e indígenas, la cuestión estaba resuelto de antemano contra el indio... eso ha terminado con Leguía. Hoy, en cualquier rincón de la República, las autoridades se ponen al lado del indio*”. (Castro, 1975).

19 Es el indigenismo que ejerce la defensa de los indios a partir de los principios liberales: igualdad ante la Ley, ciudadanía, defensa de la propiedad. Entre los indigenistas liberales más conocidos tenemos a Juan Bustamante, Luis Felipe Aguilar, Francisco Ponce de León.

Concretamente, dos instituciones relativamente distintas en su composición y fines reflejaron el indigenismo durante el gobierno de Leguía: el Comité Pro-derecho indígena Tahuantinsuyo (1920) y el Patronato de la Raza Indígena (1922), el primero, de composición genuinamente campesina en sus primeros años, y entre sus fines tenía levantar la conciencia política colectiva de los Indios campesinos del Perú, y el segundo de carácter meramente paternalista, compuesto y dirigido por las elites capitalinas como el clero, las clases terratenientes y autoridades, que en términos facticos terminó cumpliendo no un papel reivindicativo con el Indio, menos con sus luchas, sino un papel de control hacia aquellas poblaciones que representaban una potencial amenaza para la estabilidad del Estado-criollo. (Kapsoli, 1977).

Así la relación entre Estado (indigenista) y los reales movimientos indios fue de todo menos armonioso (como se esperaría), si bien el gobierno durante los primeros años del oncenio mostró cierta tolerancia y apoyo con los indios del Comité Tahuantinsuyo²⁰, años más tarde este sería disuelto, y la política indígena del Estado cambió drásticamente, lo que se reflejó en las severas, violentas y represiva respuesta del Estado frente a los movimientos indígenas. Así mismo, lo que terminó por fracturar la alianza entre los indios organizados del Comité Pro-derecho Indígena y el gobierno fue la ejecución de la Ley N° 4113 (1920), Ley de la Conscripción Vial²¹, una “ley contra el indio”, que era un sistema basado en la explotación gratuita de la fuerza de trabajo del campesinado indio, conocido como la mita del siglo XX.

Las rebeliones indígenas

Naturalmente la respuesta de los movimientos indígenas frente a esta alianza opresiva de la clase Gamonal, Estado y los indigenistas liberales, fue más abierta y audaz. Bajo el respaldo ideológico y organizativo del Comité pro-derecho indígena, en estos años, brotan diversos movimientos indios, con una rebeldía al tope, como nunca visto; entre las más recordadas tenemos:

20 El presidente apoyó logísticamente proporcionando alojamiento y alimentación a los delegados indios de las regiones durante las celebraciones de los Congresos Indígenas del Comité. Entre 1921 y 1924 se celebraron en Lima tres congresos indígenas.

21 *“La historia de la aplicación de esta ley la presenta con demasiada evidencia como un instrumento o un motivo de explotación de la raza indígena. Aunque éste no sea su espíritu, la conscripción vial no representa, práctica y concretamente, otra cosa que un arma del gamonalismo, del feudalismo... Desde la Contribución indígena ninguna otra carga ha pesado tan duramente sobre las espaldas de la raza”* (Mariategui, 1970).

- i. La rebelión de Tocroyoc-Espinar (1921), liderado por el caudillo indio Domingo Huarka; se dice que las masas indias lograron ocupar las principales urbes de la zona, apresando a las autoridades mistis. Según los testimonios en la sublevación se escuchaban gritos como *¡Abajo el gamonalismo! ¡Vivan los campesinos! ¡Viva el Tahuantinsuyo!* En tanto, la respuesta militar frente a esta rebelión fue violenta, Domingo Huarka fue apresado y ejecutado, para luego ser expuesto su cuerpo en el techo de la iglesia de Ocoruro (Condori & Soto, 2022).
- ii. La sublevación india de la Hacienda de Lauramarca (1922), de propiedad de la familia Saldívar, esta gesta fue liderado por el indio Francisco Chillihuani, un delegado activo del Comité Pro-derecho indígena. La rebelión se extendió a las haciendas vecinas de Palca y Torca; se dice que tenía como propósito destruir las haciendas y a los mistis, repartir las tierras y restaurar el imperio del Tahuantinsuyo y el culto al sol. (Reátigui, 1977).
- iii. La rebelión de Layo-Canas (junio-1921), contra la hacienda Chiwinaira de propiedad de Leopoldo Alencastre. Según el testimonio de Andrés Alencastre, hijo de Leopoldo, “los campesinos...pretendían exterminar a los blancos y restaurar el Tahuantinsuyo”. Los indios campesinos rodearon la finca y lograron capturar a Alencastre, quien fue torturado y muerto en una casa de estancia. Dicha rebelión, como las otras, fue sofocado con la llegada de las tropas militares, dejando como saldo decenas de muertos y persecución a los líderes indígenas (Condori & Soto, 2022).
- iv. Sin embargo, es en Puno donde se da la más grande rebelión indígena de la historia, solo después de la gesta de Tupac Amaru II: La rebelión de Wanchu Lima de Huancané (1923), esta fue liderado por el presidente Carlos Condorena, donde por vez primera, se pretendía romper con el Estado Criollo peruano, y establecer una nueva República Quechua-aimara con su capital Wanchu Lima.
Las palabras se Condorena expresan los propósitos de la rebelión: *“solo nosotros tenemos derecho a vivir en las tierras de nuestros antepasados, aprovechar de los frutos de nuestro altiplano, los mistis no tienen derecho a seguir robando y explotando nuestro trabajo. Botarlos de nuestras tierras, es nuestra tarea; debemos organizar un ejército con todos nosotros y reconquistar nuestras tierras, matar a las principales autoridades y volver a implantar nuestra antigua forma de vivir Inca”* (Kapsoli, 1977).

Siendo estas las más relevantes sublevaciones indígenas durante los años 20 del siglo pasado, las que más repercusión generaron dentro del debate nacional y núcleos indigenistas regionales; no siendo las únicas, dado que, en el periodo de la guerra del pacífico, ya se habían registrado, con similares características y propósitos, diversas “rebeliones campesinas antifiscales”²². La rebelión de Atusparia “Ucchu Pedro” (1885), la rebelión en la provincia de Chucuito -Puno (1886), el banderolismo de Canchis y protestas en Maras Moray (1894, 1896) responden a este contexto. (Kapsoli, 1977).

En suma, el carácter y naturaleza de estas rebeliones se manifiestan bajo los siguientes matices: 1) el indio adquiere un alto nivel de conciencia política²³, 2) la matriz de la disputa política y el hilo conductor de las movilizaciones fueron orientadas por la rivalidad entre lo indio y lo blanco, 3) la naturaleza de las movilizaciones fue de carácter étnica milenarista, fundado en la aspiración nostálgica y mesiánica por la restitución de la antigua forma de gobierno de la raza: el tawantinsuyo.

Indigenismo y las rebeliones

En lo que respecta al indigenismo frente a estas rebeliones, se puede valorar desde un ángulo teórico y práctico. A nivel teórico lo más cercano a la naturaleza y fines de las sublevaciones indígenas de la época identificamos en las tesis de Luis E. Valcárcel, en particular en su texto *Tempestad en los Andes* (2018), donde el indio, a través de la figura del nuevo indio, adquiere un carácter políticamente subversivo, rebelde, bajo un nuevo espíritu de lucha y conciencia. Luis E. Valcárcel anuncia y proclama la resurrección del indio quien adquiriendo la nueva conciencia²⁴ resurge en busca de su redención histórica. En un apartado titulado *La palabra ha sido anunciado* Valcárcel relata como el indio adquiere la idea de la redención. Allí, de manera metafórica, nos dice que el anuncio de redención le es “pronunciada” al indio por los “murmillos

22 Se las conoce como “anti-fiscales” dado que una de las principales causas de las rebeliones fue el rechazo a la restitución de la Contribución Indígena (antes “tributo indígena”).

23 El programa de alfabetización y formación política india del Comité Pro-derecho Indígena jugó un rol importante durante estos procesos libertarios.

24 Cuando el indio toma conciencia de su condición material de esclavo y pongo feudal durante 400 años de coloniaje. Luis E. Valcárcel escribe: “*Si como un ladrón en la noche ha llegado la nueva conciencia. ¿Quién ha sentido llegar? No ladraron los perros centinelas... Pero la nueva conciencia está aquí en su silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras*” (2018: 49).

del viento”, es el “viento nocturno” que deambula en la “medrosa soledad, en las altas noches de la puna”, palabra mesiánica que es acogida por el pastor indio²⁵, que al inicio teme y se siente confundido ante dicho llamado mesiánico, pero una de esas noches el indio pastor adquiere valor y valentía para escuchar la potencia redentora del mensaje que traen los “murmillos del viento”²⁶. Mariátegui ya nos había advertido que Luis E. Valcárcel “siente resucitar a la raza k’eswa”, en efecto, Valcárcel siente ser el profeta de los indios, el intelectual del “murmullo del viento”, pues según Luis E. Valcárcel es la clase intelectual quien tiene el deber anunciar el “advenimiento del nuevo indio”. En una conferencia de enero de 1927 en Arequipa Valcárcel reitera esta idea, al sentirse “privilegiado” por “asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo”, llama un “privilegio en el peligro” dado que se encuentra en el seno mismo de la serranía donde se mueven los espartacos indios quienes llevarán a su pueblo a su liberación histórica. No es el intelectual quien debe cumplir esta misión sino el propio indio debe ser hacedor de su emancipación:

“El nuevo indio se ha descubierto así propio. ¿Quién sino él resolverá su problema? ¿Quién sino él hallará el camino que lo conduzca al mundo tenebroso de su conciencia milenaria? El problema indígena lo solucionará el indio” (2018; 237).

No obstante, esta idea redentora es propio de la época, ya Gonzales Prada, un honesto pensador capitalino, nos había advertido que al indio solo le esperaba el camino de su redención, que antes de esperar la condolencia del corazón de sus opresores blancos, debía “adquirir la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores” con sus propias manos, a “mece de su esfuerzo propio”, incluso si fuera necesario recurrir a la acción violenta (Gonzales Prada, 1978). Son tres momentos que se evidencian en la resurgir de la raza india en Luis E. Valcárcel: 1) la toma de conciencia histórica, 2) la lucha inmediata por la tierra, 3) la lucha y articulación política a través de la doctrina del andinismo, y finalmente 4) el momento de la redención política, esto implica a nuestro parecer la reconquista del poder político por el indio²⁷.

25 Alude al indio adventista. Luis E. Valcárcel tiene una gran aprobación sobre el indio adventista.

26 *“Murmillos del viento percibido en la alta noche, en la soledad de la puna, habían revelado la verdad redentora, eran el sésamo salvador. ¡Sé hombre, y no temas! La palabra ha sido pronunciada”*. (2018: 62).

27 Esta última no logra desarrollar del todo Luis E. Valcárcel, sin embargo, importa más el despliegue histórico del contenido de fondo de las ideas, más que las formas lingüísticas. En suma, tal vez esta sea la gran limitación de Valcárcel, de no ir más allá del anuncio de la doctrina política del Andinismo.

De entre los indigenistas cusqueños, las tesis de Luis E. Valcárcel son las más próximas a la naturaleza de las rebeliones indias, no es el caso de los otros miembros de la escuela, J. Uriel García, Luis Felipe Aguilar, Francisco Ponce de León si bien apuestan por la reivindicación indígena, esta se limita a una reivindicación superficial, de carácter cultural, jurídica o educativa, mas no material menos política.

Por otro lado, a nivel factico, los indigenistas cusqueños tuvieron su mayor activismo social-político en favor del indio durante la existencia efímera del Grupo Resurgimiento (1926-1927), que más que ser un frente político fue un grupo con caracteres romanticistas. El Grupo carecía de un programa ideológico-político que pueda respaldar y fundamentar el accionar político del indio, al menos era una aspiración que nunca se logró desarrollar, pues esto es explícito en el Estatuto del Grupo, art. 8º donde se lee: *“Mientras se define y se concreta la ideología del Nuevo Indio que debe operar su transformación espiritual, enunciándolo y resolviendo el problema del Resurgimiento Indígena, el Grupo tendera por los medios más eficaces a la realización de los fines inmediatos”*. Sin embargo, a pesar de esta carencia, el indigenismo jugó un rol importante en la defensa filantrópica de esta “raza desgraciada” haciendo campañas proindígenas, defensas jurídicas en los juzgados, en las haciendas, exigiendo políticas públicas para su alfabetización; otros ejercieron dicha defensa desde los medios periodísticos, como José Ángel Vega Enríquez quien a través del diario el Sol visibilizaba y denunciaba las muchas formas de explotación indígena. Un activismo vigoroso que se difuminó en los años 30 cuando el movimiento indigenista se disuelve y se disgrega: Luis E. Valcárcel migra a la capital, otros incursionan en la carrera política como J. Uriel García quien seducido por las nuevas ideologías de la izquierda clasista abandonan el compromiso con la causa india. Así, por la frágil permeabilidad del indigenismo por las nuevas tendencias ideológicas clasistas, se da inicio al tránsito de lo indio a lo campesino, un cambio no poco importante, dado que este cambio semántico definirá el desenlace posterior de cómo se asuma lo “indio”, en clave de una “clase social campesina”, lo que hace que implícitamente se excluya el estatus cultural, nacional y política del concepto “indio”. A estas alturas el movimiento intelectual indigenista, que se había mostrado vigoroso en los primeros años de la década del 20, se veía sofocado, disminuido y subordinado por las nuevas ofertas ideológicas, y el compromiso con la causa india también.

En suma, la influencia del indigenismo frente en los movimientos indígenas es más por una cuestión accidental que articulada y pensada, dado que a) el

indigenismo fue una ideología de las elites terratenientes y políticas de la región, b) y la predica indigenista fue algo útil en el ascenso político de dichas elites, c) y por lo mismo el compromiso factico con el indio fue ínfima. d) Además, por lo expuesto en el presente ensayo, el marco teórico del indigenismo está lejos de ser un programa que respaldase las luchas indias, por su carácter puramente cultural o folclórico. Estas limitaciones del indigenismo explican en buena medida la carencia de una organización política propiamente indígena o india, no solo en los años de su desenvolvimiento, sino en décadas posteriores durante la toma de tierras por los “campesinos” en los años 60 y 70 las mismas que fueron orientadas en buena medida por el discurso clasista.

Conclusiones

Por lo expuesto, podemos ensayar algunas conclusiones sobre el indigenismo:

1. El indigenismo es una doctrina académica desarrollado por las elites regionales de las clases medias mestizas, que encontraron en esta un instrumento discursivo y político para sus propias aspiraciones políticas dentro del marco del debate entre regionalismo y centralismo frente a las elites limeñas.
2. El tipo de indigenismo institucionalizado, de tipo liberal, durante el gobierno de Augusto B. Leguía es pro-indígena a nivel discursivo, en tanto que fácticamente fue abiertamente anti-indígena, la misma que fue respaldada por algunos indigenistas y reflejada en leyes como la de la Conscripción Vial.
3. Si bien el indigenismo marcó toda una época en el pensamiento regional cusqueño, la relación de esta con los reales movimientos indígenas fue distante y casi accidental.
4. El desenlace del indigenismo, desde las décadas de los años 30 en adelante, fue lamentable: se abandona el carácter rebelde y contestario del movimiento, el compromiso con la defensa y causa india se esfuma. Y por efecto el indigenismo no podía sino desembocar en meras reflexiones culturalistas, literarias y folclóricas, alejado del compromiso ideológico-político que había mostrado en la década de los 20, con Luis E. Valcárcel en particular, las mismas que respondían a los propósitos de las sublevaciones indias.
5. ¿Qué queda del indigenismo cusqueño?, el neoindigenismo²⁸, el cusqueñismo²⁹, el inkaismo³⁰ fundado en el folklore cusqueño son sus

mayores resultados al día de hoy, privado de cualquier elemento político que tenga algún vínculo con los movimientos indígenas contemporáneos.

Bibliografía

Aguilar, L. F.

1922 *Cuestiones indígenas*. El Comercio.

Burga, M., & Flores Galindo, A.

1981 *Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)*. Editorial Juan Mejía Baca.

Castro, M. A.

1975 *La polémica Indigenista*. Mosca Azul Editores.

Condori, H., y Soto, A.

2022 *Los movimientos campesinos en el Cusco: para la inclusión al acceso de la tierra y al Estado (1920 - 1969)*.

De la Cadena, M.

2004 *Indígenas mestizos, raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos.

Flores Galindo, A.

1994 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte.

García, J. U.

1930 *El Nuevo Indio*. Municipalidad del Cusco.

28 Es el desenlace cientificista del indigenismo, que bajo el fortalecimiento de las ciencias sociales en la UNSAAC se accede al indio y su mundo bajo la lupa y método científico.

29 Ideología local de la provincia del Cusco fundado en herencia y vestigios culturales del inkano presentes en la ciudad, que en algunas ocasiones se manifiesta en el discurso político regional bajo formas chauvinistas.

30 Fundamento de la identidad local cusqueña, basado en el recuerdo nostálgico y romántico del pasado inkaiko.

Gonzales Prada, M.

1978 *Nuestros indios*. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.

Herrera, J. T.

1980 *Historia del Indigenismo Cusqueño, siglos XVI-XX*. Instituto Nacional de Cultura.

Herrera, J. T.

1980 *El Pensamiento Indigenista*. Mozca Azul Editores.

Kapsoli, W.

1977 *Los Movimientos Campesinos en el Perú, 1879-1965*.

Mariategui, J. C.

1970 *Peruanicemos al Perú*.

Montoya, G., & Quiroz, H.

2023 *Estallido popular: protesta y masacre en Perú 2022-2023*. Editorial Horizonte.

Piel, J.

1979 *A proposito de una sublevación rural peruana: Tocoayo, 1921*.

Reátigui, W.

1977 *Explotación Agropecuaria y las movilizaciones campesinas en Lauramarca, Cuzco*.

Reinaga, F.

1970 *La revolución india*. Partido Indio de Bolivia.

Valcárcel, L. E.

2018 *Tempestad en los Andes*. Rey de Bastos.

Saber y racionalidad ambiental: Hacia un nuevo paradigma para la construcción de un futuro sustentable

Edgar Andreu Valdeiglesias Tárraga
Ferdinand Báltaga

SOBRE EL ENSAYO

Mención honrosa del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

A lo largo de la historia, las diferentes comunidades humanas han desarrollado diversas formas de racionalidad que han guiado a las sociedades mediante valores y principios específicos. Desde los comienzos de la Edad Moderna, se fue configurando la racionalidad dominante en la actualidad, fundamentada en la idea de progreso y crecimiento ilimitado, con el capitalismo y los avances científicos y tecnológicos como pilares principales. Esta perspectiva aborda y analiza la naturaleza desde un enfoque utilitarista, considerándola un recurso destinado a satisfacer las necesidades humanas y mejorar tanto las condiciones materiales como espirituales de la humanidad. Sin embargo, este enfoque también conduce a excluir a la naturaleza del ámbito de las ciencias sociales, dejando de lado los condicionamientos, influencias y efectos que los procesos naturales ejercen sobre los procesos sociales.

Debido a ello, la crisis ambiental no es más que el síntoma de una racionalidad limitada fundamentada en una creencia insustentable: La comprensión y construcción del mundo basado en la idea de totalidad, universalidad y objetividad del conocimiento, lo que ha llevado a la transformación del mundo en un objeto y a su reducción a términos económicos. Dicho de otra forma, la problemática ambiental trasciende lo meramente ecológico y se convierte en un problema estructural vinculado a la civilización moderna, que no ha logrado encontrar un equilibrio entre su propia supervivencia y la preservación de la naturaleza. Esto se debe a que la conservación de la especie humana ha implicado, inevitablemente, la degradación y desaparición del entorno natural.

De igual manera, la recuperación de los saberes locales y la propuesta de un diálogo entre conocimientos surgen como respuesta a la crisis ambiental, entendida esta como

una crisis civilizatoria, que cuestiona la racionalidad moderna y el proceso de racionalización asociado a la modernización. Estos saberes locales y su integración en un diálogo amplio se enmarcan tanto en la construcción teórica como en las estrategias para desarrollar una racionalidad ambiental. La valorización de los saberes locales desafía la primacía del conocimiento científico, su carácter objetivo y su aspiración a la universalidad, enfocándose en conocimientos profundamente vinculados a las condiciones ecológicas que han moldeado las culturas, en las formas culturales de habitar el territorio y en el significado existencial del ser cultural.

Racionalidad ambiental

La racionalidad en el ámbito ecológico se define como la habilidad de la especie, más que de los individuos, para encontrar alternativas que le permitan mantenerse a lo largo del tiempo, adaptándose de manera óptima a las condiciones del entorno. En el nivel ecológico, algunas especies desaparecen, dejando espacio para que otras prosperen, lo que refleja un proceso de cooperación evolutiva.

Bajo estos enfoques de pensamiento, nos percibimos únicamente como una especie que lucha por sobrevivir, aunque no tengamos del todo claro qué acciones podemos emprender. A diferencia de otras especies, los seres humanos experimentamos dos tipos de evolución: una lenta, de carácter biológico, similar a la de otras especies, y otra mucho más acelerada, la evolución cultural. Esta última determina nuestra capacidad de adaptación como una especie sin depredadores naturales, salvo nosotros mismos, dentro de la cadena alimenticia.

Aquí es donde surge la pregunta: ¿cómo logra adaptarse culturalmente el ser humano? Lo hace a través de los equilibrios ambientales que, junto con los múltiples equilibrios caóticos (teoría de la complejidad), permiten comprender la problemática ecológica. Esta problemática recae sobre nosotros, ya que ocupamos la cima de la cadena alimenticia y poseemos, como especie, la capacidad de generar el conocimiento necesario para conservar el delicado equilibrio ecológico, aunque paradójicamente ese mismo conocimiento también podría conducirnos a la extinción.

Las racionalidades anteriores se desarrollaron a partir de la prioridad otorgada a un valor o conjunto de valores predominantes, como la maximización de la producción y el perfeccionamiento en la distribución

social de sus resultados. Es así, que la racionalidad ambiental se define como una manera de correlacionar y superar ese conjunto de valores, al tiempo que representa un reconocimiento propio de la era posindustrial sobre la importancia de priorizar, desde una perspectiva axiológica, el control de la relación entre sociedad y naturaleza. Este control debe orientarse hacia una sostenibilidad a largo plazo, abarcando la sostenibilidad social, productiva y ecológica. (Fernandez, 1999)

Leff sostiene que la problemática ambiental surge del desconocimiento de la realidad, lo cual se refleja en la exclusión de la naturaleza, la marginalización de la cultura, el exterminio de lo diferente y la supresión de la diversidad. A esto se suma la unificación, sistematización y estandarización del conocimiento científico, derivadas de una racionalidad formal, instrumental y económica. Estas formas de pensamiento buscan, de manera desmedida, controlar el mundo bajo la premisa de hacerlo más eficiente y económico. (Leff, 2004, p. 339)

Es urgente que el desarrollo se construya sobre principios de sustentabilidad ecológica y justicia social, en lugar de estar basado únicamente en una racionalidad económica centrada en la explotación de la naturaleza con el objetivo de generar riqueza y beneficios materiales, sin importar las consecuencias de dicha explotación. Según Leff, es necesario implementar nuevos modelos de producción acompañados de estilos de vida que se adapten a las capacidades ecológicas específicas de cada región. Esto debe ocurrir dentro de un marco de racionalidad distinto al de la tradicional racionalidad económica. Así que, en este contexto, la racionalidad está relacionada con la organización social y la forma en que se estructura la sociedad, así como los recursos que utiliza para alcanzar sus objetivos.

Leff llama a esta nueva forma de racionalidad “racionalidad ambiental”, ya que su propósito es establecer fundamentos de sostenibilidad en el proceso económico. Sus objetivos son controlar y revertir los costos ecológicos asociados a los patrones de producción y consumo, así como mitigar sus efectos en el deterioro ambiental y la calidad de vida de las mayorías. (Leff, 2004, p. 353)

Esferas de la racionalidad ambiental

La propuesta de Leff plantea la creación de un sistema en el que los valores, las normas y los argumentos aceptados socialmente estén alineados con las

acciones de los ciudadanos, facilitando así la construcción de un sistema económico y social fundamentado en la naturaleza y la diversidad cultural. En este sistema, el respeto por la naturaleza, el entorno y las culturas en su totalidad debe convertirse en una realidad. Para Leff (2004) la racionalidad ambiental es:

“Un proceso transformador de formaciones ideológicas, prácticas institucionales, funciones gubernamentales, normas jurídicas, valores culturales, patrones tecnológicos y comportamientos sociales que están insertos en un campo de fuerzas en el que se manifiestan los intereses de clase, grupos e individuos, que obstaculizan o movilizan los cambios históricos para construir esta nueva racionalidad social (...).” (p. 223)

El autor entiende la racionalidad ambiental como un conocimiento que se crea para recuperar el ser natural, ofreciendo una nueva forma de concebir el mundo y vivir en la tierra. Es un saber que invita al ser humano a recordar lo que fue en el pasado y que le permitió habitar la tierra de manera armónica con su entorno. Leff desarrolla esta racionalidad ambiental a través de la integración de cuatro modalidades o, como él las denomina, “esferas de racionalidad” como se visualiza en el siguiente cuadro:

Esferas de racionalidad	
Racionalidad sustantiva o material	Basada en el sistema de valores que regulan los comportamientos sociales. Fundamentada en principios teóricos manifiestos en el saber ambiental. Ejemplos: sustentabilidad ecológica, equidad social, diversidad cultural.
Racionalidad teórica	Racionaliza los valores de la racionalidad sustantiva. Pone en práctica los valores expuestos por la racionalidad sustantiva.
Racionalidad instrumental	Se establece conexiones técnicas, funcionales y operativas entre los objetivos sociales y las bases materiales del desarrollo sustentable, utilizando mecanismos eficaces que integren tecnologías en el proceso productivo de manera respetuosa con el medio ambiente, en lugar de ser extractivistas como ocurre en la racionalidad instrumental tradicional.

Racionalidad cultural	Se refiere a un sistema diverso de significados que no se ajustan a valores homogéneos ni a una lógica ambiental general. Esta esfera proporciona coherencia a las relaciones sociales y productivas en función de las posibilidades del entorno geográfico y sus recursos naturales.
------------------------------	---

Tabla 1. Esferas de racionalidad. Elaboración propia.

Este enfoque axiológico de racionalidad empieza a ser aceptado como un horizonte ético, aunque diverge notablemente, en la praxis contemporánea de los modelos de la globalización de mercado que objetivamente comprometen las citadas expresiones de sustentabilidad.

La construcción de una racionalidad ambiental aparece en el horizonte de la sustentabilidad guiada por los principios de complejidad, de diversidad, de diferencia y de otredad ... El saber ambiental surge del dislocamiento de la epistemología fundada en la relación de verdad e identidad entre el concepto y lo real, para establecer la relación entre el ser y el saber, el saber que constituye la identidad del ser. (Leff, 2010, p. 152)

El caso de Kimsakocha: preservación del agua desde una racionalidad ambiental con identidad cultural

Entre 2003 y 2008 se realizó un estudio de caso centrado en el surgimiento de movimientos sociales en defensa del agua en el páramo de Kimsakocha, ubicado en la provincia de Azuay. La investigación partió de la hipótesis de que estos movimientos, originados en torno a la minería a gran escala en Ecuador, representaban una forma de racionalidad ambiental y que construyen su identidad en torno a la protección del agua.

El rechazo en contra del proyecto minero Loma Larga, se debió principalmente a que estuvo ubicado sobre un páramo de suma importancia para comunas, comunidades, pueblos y ciudades: el páramo de Kimsakocha. Tal lugar es clave porque irrigan grandes valles de producción agrícola y ganadera cuyo recurso vital es el acceso al agua para uso doméstico de las comunas, comunidades, pueblos y urbes a su paso. (Pérez Guartambel, 2012).

Debido a ello uno de los habitantes del lugar afirmaba lo siguiente: “No sé en qué poder trabajar, a donde podremos irnos porque estas tierras ya no

van a valer y el agua ya no podremos tomar” (Alvarado Vélez, 2015)

Otro aspecto principal se debió a la inconstitucionalidad de la concesión del proyecto minero por parte del Estado, ya que, en el año 2001, las concesiones del proyecto minero Kimsakocha fueron otorgadas a la empresa canadiense I am Gold, sin haber realizado una consulta libre, previa e informada con las comunidades locales.

En resumen, el impacto generado debido al impacto causado por la minería en el páramo de Kimsakocha afectó a la población, sobre todo al recurso hídrico, es por ello tal rechazo, por un lado, para defender la vida que el agua crea y ayuda a mantener, y que podría verse afectada por la minería, por otro lado, porque también los afectaba culturalmente.

Cabe precisar que la hipótesis coincidió con los resultados porque los movimientos sociales que surgieron fueron portadores de racionalidad ambiental al notarse lo siguiente:

- La confrontación de intereses opuestos, por un lado, el interés del estado por los beneficios económicos y por el otro, los intereses de los movimientos sociales de proteger el recurso hídrico de los procesos de extracción.
- La racionalidad ambiental de los movimientos se evidenció cuando cuestionaron abiertamente la visión del desarrollo capitalista, que busca justificar el “desarrollo” mediante la validación de condiciones orientadas a la acumulación de capital.
- Estos movimientos llevaron a cabo acciones decisivas, como bloqueos de carreteras y manifestaciones a nivel nacional, trabajando en conjunto con otros movimientos en Ecuador para alcanzar sus objetivos, lo que les permite desarrollar nuevas formas de organización.

Lo cual evidencia claramente que estos movimientos construyen su identidad en base a la defensa del agua ya que, la lucha social no se enfocó en obtener algún tipo de poder ya sea económico o político, sino que giró en torno a defender y a proteger la vida que procura las aguas del Kimsakocha, dicho de otra forma, sus luchas estuvieron culturalmente orientadas.

Para finalizar, el estudio concluye con lo siguiente:

La racionalidad ambiental de los movimientos sociales que surgen en defensa del Kimsakocha se sostiene, como lo señala Leff (2004), en sus valores étnicos y

culturales, “de lo cualitativo sobre lo cuantitativo ... a través de diversos medios que garantizan la eficacia de las estrategias políticas y las acciones sociales de estos movimientos para alcanzar sus objetivos. Esto, a su vez, reafirma la necesidad de promover espacios de fortalecimiento organizacional, sobre todo para que las comunidades alrededor del Kimsakocha puedan enfrentar de manera organizada los problemas que aquejan sus modos de vida. (Alvarado Vélez, 2015, p. 15)

Saber ambiental

En el contexto actual, dominado por una visión eurocentrista, prevalece un “saber económico” que ha sido naturalizado y que influye en todas las relaciones, tanto entre las personas como con la naturaleza. Este enfoque considera que solo aquello con valor económico o monetario merece atención o cuidado. Todo, desde la naturaleza (como el agua) hasta los seres humanos (como los futbolistas), es reducido a mercancías y bienes comercializables. Este saber se refleja en decisiones y comportamientos utilitaristas cotidianos, como la elección de estudios, trabajos, compras o relaciones, orientados a maximizar beneficios personales. Además, ha dado lugar a valores socioculturales específicos, como el consumismo, la competencia, el individualismo y el reconocimiento social basado en lo material. Su máxima expresión es una confianza casi ciega en el progreso y el desarrollo, que impregna la manera de pensar, actuar y habitar el mundo.

En otras palabras, el problema de fondo está en la forma de conocimiento moderna, que busca entender el mundo usando únicamente la razón. Esta razón se basa en el método científico, la medición y el cálculo, lo que implica simplificar y hacer todo uniforme. Este enfoque convierte al mundo en un objeto que puede ser estudiado, planificado y explotado y a esto se suma una actitud arrogante que lleva a creer que se puede controlar la naturaleza, ignorando su complejidad y dejando de lado aspectos importantes del entorno.

Y en últimas instancias es casi impensable concebir relaciones que no estén influenciadas por el mercado o la competencia. También resulta difícil justificar acciones que no estén avaladas por la ciencia moderna. Además, parece imposible imaginar un futuro para la sociedad que no esté basado en las ideas tradicionales de progreso y desarrollo, comúnmente asociadas al crecimiento económico y a la acumulación de bienes materiales. Y como diría el fallecido físico y pacifista Peter Dürre (2009) en su libro *Por qué se*

trata de jugársela toda, esta civilización se encuentra en un limbo, en el que ella misma se la está jugando toda, y para no fallecer en la transformación requiere nuevas formas de pensar.

En este contexto, el problema ambiental refleja la crisis de la lógica que sustenta la civilización moderna. Al mismo tiempo, cuestiona el modelo económico y social predominante, proponiendo una forma diferente de entender y razonar sobre el mundo. Tal como afirma Leff (2004):

El saber ambiental problematiza al conocimiento científico y tecnológico que ha sido producido, aplicado y legitimado por la racionalidad formal dominante, y se abre hacia nuevos métodos, capaces de integrar los aportes de diferentes disciplinas, para generar análisis más comprehensivos e integrados de una realidad global y compleja en la que se articulan procesos sociales y naturales de diversos órdenes de materialidad, así como saberes insertos en distintas matrices de racionalidad. (p. 234)

El propósito del conocimiento ambiental es hacer visible cómo nuestra forma de ser y saber influye en la manera en que vivimos. Para lograrlo, es necesario un intercambio de ideas que permita crear nuevas realidades a través del encuentro de diferentes culturas y conocimientos. Este proceso conduce a una nueva forma de entender el medio ambiente, que abre nuevas oportunidades para reflexionar y comprender su complejidad.

El saber ambiental fomenta una nueva forma de ver el mundo, que cuestiona, investiga y plantea problemas. Según Leff, existen cinco áreas principales del saber ambiental:

1. La estrategia para entender cómo se conectan las ciencias frente a la idea de un conocimiento único se basa en la teoría de sistemas, un enfoque que combina diferentes disciplinas y un pensamiento que reconoce la complejidad de los problemas.
2. El conocimiento ambiental sale del ámbito de las ciencias y se extiende hacia las estrategias de poder que influyen en el saber y en el discurso sobre la sostenibilidad.
3. La creación de una forma de pensar ambiental que une lo real con lo simbólico, y la teoría con la acción social, va más allá de las estructuras establecidas y abre la forma de razonar universal a una variedad de formas de pensar culturales.

4. El regreso del ser, la renovación de las identidades y la ética del respeto hacia los demás, que abre un futuro sostenible mediante el intercambio de conocimientos dentro de una política que valora la diversidad y las diferencias, superando el enfoque interdisciplinario.
5. La formación del saber ambiental y la emergencia de la complejidad ambiental. (Eschenhagen Durán, 2021, p. 22)

Por consiguiente, el conocimiento ambiental no es solo una parte más que se puede añadir a una disciplina o área, sino una forma de ser, pensar y vivir. Es un saber que influye en nuestra manera de existir y crea nuevas formas de habitar y convivir, promoviendo la vida en lugar de destruirla. Para ello, también es necesario recuperar la capacidad de asombrarse, valorar la armonía y la estética, y aprender a escuchar y vivir plenamente.

Dimensiones: de la conceptualización a la acción

Como afirma Jimenez Bautista (2016):

La construcción de un saber ambiental se vincula a la necesidad de reflexionar sobre las dimensiones que correlacionan, en general, el aparato conceptual con el instrumental o de la acción a la gestión. Todo saber ambiental requiere establecerse en diversas dimensiones, cada una con su forma de producción de conocimiento o saberlas que devienen en la obtención de una finalidad, producto o construcción modélica, resultante de tal trabajo multidimensional. (p. 146)

Dimensión	Finalidad
Ontológicos	Relación del ser con el saber, del ser con el otro
Epistemológicos	Paradigma ambiental
Axiológicos	Racionalidad ambiental
Científicos	Objeto/Método ambiental
Ideológicos	Crítica ambiental a la hegemonía social
Tecnológicos	Proyectos ambientales. Crítica ambiental de proyectos
Técnica	Instrumentos de gestión ambiental

Tabla 2. Dimensiones del saber ambiental. Tomado de Fernández, 1999

Saber ambiental del pueblo Uros del Lago Titicaca

En el año 2019 se realizó un estudio donde se exploró los presupuestos de saber ambiental y mecanismos de uso racional y conservación de la biodiversidad de los habitantes de las islas flotantes de los Uros, asentadas en la bahía del lago Titicaca de Puno (Perú), cuya metodología permitió explorar los saberes ambientales de los pobladores, utilizando dos ejes de análisis: a) uso racional de recursos del lago Titicaca, y b) conservación del lago Titicaca.

Los resultados mostraron que la coexistencia de los Uros y el lago se rige por los principios de armonía y reciprocidad, bajo la concepción de unidad; el 88% de encuestados sostuvo que las prácticas tradicionales del cuidado de espacios acuáticos les han permitido vivir por generaciones; por ello, mantener el equilibrio ecológico es fundamental para seguir conviviendo en armonía.

Según Gómez Arteta & Escobar Mamani (2022) “Los saberes que poseen los pobladores de las islas flotantes engloban identidades y valores socioculturales relacionados a tres aspectos: el significado que tiene el lago para ellos, las características que le atribuyen y los saberes que tienen acerca del uso racional de recursos.” (pág 278)

Se concluyó que, para los Uros, el lago es un ser vivo que ofrece recursos y necesita ser cuidado y preservado. Esta visión debe ser tomada en cuenta al crear políticas públicas para el uso responsable y la conservación de la biodiversidad y las culturas de los pueblos. Así mismo, las actitudes que asumen los pobladores en relación a la conservación del lago Titicaca, demuestran una sólida identidad cultural, que promueve el bienestar y un ajuste socioemocional positivo para los pueblos indígenas.

Conclusiones

La racionalidad ambiental surge como una forma de entender la vida hacia un futuro sustentable, no solo para la biodiversidad, sino también para la humanidad, la cultura y el sentido de la existencia. Es una nueva manera de ver el mundo que habitamos. En la transición entre la modernidad y la postmodernidad, se cuestiona la lógica que ha guiado el mundo moderno y se vislumbra una nueva forma de pensar. Esta revisión del pensamiento no es solo una repetición de ideas antiguas ni un simple cambio de perspectiva. El pensamiento nuevo implica un rompimiento, pero no rechaza lo que ha existido

antes; no elimina el conocimiento científico ni ignora los saberes tradicionales. No es solo un cambio de paradigma, ni una simple transformación de ideas, ni la aparición de una ciencia que trata de entender la complejidad, porque la realidad y la vida cotidiana seguirían regidas por la lógica dominante. La racionalidad ambiental no es solo un ajuste de teorías existentes para adaptarlas a la postmodernidad, la diferencia y la ética del respeto hacia los demás.

La racionalidad ambiental intenta nombrar esta “lógica transformadora” y el “juego de lenguajes” en el que se mezclan las ideas antiguas con el nuevo pensamiento. La epistemología ambiental es un viaje del conocimiento que se abre a nuevos saberes y, por lo tanto, ya no se limita a ser una filosofía de la ciencia ni a las condiciones tradicionales de cómo se produce el conocimiento, ni a la relación entre la teoría y la realidad. En lugar de eso, busca entender la conexión entre el ser y el saber. El ambiente deja de ser solo un objeto de estudio y se convierte en una fuente de pensamientos, emociones y significados.

En esta búsqueda se construye un futuro sustentable para un mundo diferente. El surgimiento del saber ambiental y los cambios en la forma de entenderlo no es un proceso simple que se mueve fácilmente fuera de las ideas tradicionales. En su camino, quedan huellas de errores, fallos y contradicciones debido a los cambios rápidos que ocurren en sus distintas áreas, lo que sigue guiando su búsqueda constante de conocimiento.

A consecuencia de ello, el saber ambiental abre el camino hacia un nuevo mundo. Al darle nombre y significado a las cosas, crea nuevas formas de vida, tal como lo han hecho distintas culturas en su relación con la naturaleza, usando sus lenguajes y prácticas a lo largo de la historia. La racionalidad ambiental busca un futuro, no para conquistar tierras o pueblos, sino para crear un nuevo mundo donde diferentes culturas puedan vivir en armonía con la naturaleza.

Bibliografía

Alvarado Vélez, J.

2015 *Movimientos sociales con racionalidad ambiental: el caso de Kimsakocha.*
Revista Colombiana de Ciencias Sociales.

Dürr, H. P.

2009 *Warum es ums ganze geht, Neues Denken für eine Welt im Umbruch.* Oekom.

Eschenhagen Durán, M. L.

2021 Repensar la educación ambiental superior: puntos de partida desde los caminos del saber ambiental. Universidad Pontificia Bolivariana.

Fernandez, R.

1999 *El saber ambiental*. Marco para una agenda de estudios de postgrado (Vol. 11).

Gómez Arteta, I., y Escobar Mamani, F.

2022 *Saber Ambiental del Pueblo Uros del Lago Titicaca, Puno (Perú)*. Historia Ambiental Latinoamericana Y Caribeña (HALAC).

Jimenez Bautista, F.

2016 *Antropología Ecológica*. DYKINSON.

Leff, E.

2004 *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores.

Leff, E.

2010 *Discursos sustentables*. Siglo XXI Editores.

Pérez Guartambel, C.

2012 *Agua u oro: Kimsakocha la resistencia por el agua*. Universidad Estatal de Cuenca.

Domingo Huarca Cruz: Mártir de la rebelión de su raza

Ever Waldir Perez Soncco

Búho

SOBRE EL ENSAYO

Mención honrosa del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

*Desde la llanura de ayllus, barrido por los vientos
y la presencia de ocre roquedales de solitarias noches,
con frío que muerde, comenzando a conocer nuestra pequeña patria:
Espinar, Pallpata,
en compañía con notas doloridas
y enfermas de los pincuyillos.
Me es grato conocer sus bondades,
riquezas naturales, producción y comercio.*

Presento desde el corazón del distrito de Pallpata, desde los pueblos de la provincia K'ana, Espinar, la personalidad y hechos, cuya historia irrumpe como una alborada de reivindicaciones, y con la conmemoración de los doscientos años de la independencia del Perú que constituye una ocasión histórica para reflexionar y analizar el proceso de emancipación y la fundación de la república y hacer énfasis en el sacrificio del mártir rebelión de su raza: Domingo Huarca Cruz.

Domingo Huarca Cruz nació en la comunidad más extensa de la provincia de Espinar (Antay Cama) de la parcialidad de Ichulahua, en el pasaje Huarcapa o Tocrapata un día 25 de octubre del año 1893, sus padres fueron Mariano Huarca Cachuana y Simona Cruz Chuctaya, (Huallpa, 2003). Durante su niñez paso en su hogar, y estudio hasta 1er grado de secundaria en colegio Ciencias y retorno a su pueblo por problemas de su tierra y la muerte de su hermana Martina en la hacienda Boston del gamonal Héctor Tejada Pacheco, (Aguilar, 2001).

Esta historia se basa en fuentes verídicas, de aquel 29 de junio de 1921, ante la mirada triste preocupada de los comuneros, el líder campesino, no solo luchaba por la injusticia de los mistis, sino pensando en formar un pueblo

con capacidad política y deliberando su tráfico comercial de la tutela de pueblos como Ocoruro, Pichigua y Coporaque (Aguilar, 2001), y formar el mejor distrito de la provincia de Espinar, (Pallpata - Héctor Tejada) es así que dio su vida por su pueblo desde una rebelión sana y justa, (Huallpa, 2003).

Domingo Huarca Cruz fue un héroe común, un campesino como nosotros, líder de las provincias Espinar y Canas. de uno de los movimientos (mesiánicos) de insurrección que sacudieron la sierra peruana en los años 1920, fue ajusticiado cruelmente por las tropas represivas. (Lienhard, 1988; Duárez, 2018) y también se le acusó en ese tiempo de la muerte del hacendado Alencastre, (Balmori, 1955; Lara, 1957; Millones, 1988).

Y en la actualidad, Domingo Huarca Cruz en Espinar, representa a un k'ana valiente, rebelde y luchador (Banda, 2018) y fue presidente de la comunidad Antaycama, por ende, diversas organizaciones sociales lleven el nombre de mártir de la rebelión.

En el distrito de Pallpata, Espinar, la danza guerrera dedicada a Domingo Huarca Cruz, se ha convertido, en los últimos años, en una pieza central del ciclo festivo del 29 de junio, aquí la letra de la canción:

Domingo Huarcata presuta hapispa (bis)
Hasta Yaurikama chayarachisqaku [...]
Domingo Huarcaqa suyay nirapuni
Domingo Huarcaqa rimariranpuni
Qepa wiñaqkuna sayariychis nispa (bis)
Domingo Huarcata sipirapusqaku (bis)
sonqonta aysaspa, qallunta aysanku
pampa pampaman, chakatayarunku [...]
Domingo Huarcaqa supay qaripunin
Llaqtanta munaspan wañuntapas tarin
llaqtanta munaspan vidanta entregan

En fin, la memoria histórica es fundamental para entender nuestros derechos y responsabilidades en la lucha por la justicia y la equidad y tenemos que reflexionar como hijos menores, la voz del mártir campesino (un hombre excepcional - supay) se dirigía a nosotros (qepa wiñaq) para poder trascender de la nación K'ana y rebeldía para imponernos a la injusticia. (Guaman Poma, 1980, p. 264) y nosotros (K'ana runas) haremos prevalecer su voz, pese a que su lengua está cortada, para que pueda seguir vibrando en nuestras

vidas y empezaron a reconstruir nuestro tejido social, (Perez-Soncco, 2020) y recorriendo tempestades, “Juntos podemos hacer una diferencia y construir un futuro más justo y equitativo.”

Bibliografía

Aguilar, B. E.

2001 *Espinar, tierra de promisión*. Tipografía El Alva.

Banda, J. C.

2018 *Siempre de pie, nunca de rodillas: construcción, enunciación y reproducción de la identidad k'ana en Espinar*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica de Perú.

Huallpa, M.

2003 *Biografía de Domingo Huarca Cruz*. Edimag.

Lienhard, M.

1988 Pachakutiy Taki: canto y poesía quechua de la transformación del mundo. *Allpanchis*, 20(32), 165-195.

Pérez Soncco, E. W.

2020 Detrimiento de nuestra Salud Mental. *Revista Arejo* 4, p. 5

Rodríguez, C. R.

2019 *Ideario republicano 1*. Quimera editores.

Rowe, W.

1993 Dimensiones históricas de la poesía quechua: El caso de las danzas guerreras de Toqroyoq y su relación con la producción poética andina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 19 (37), 41.

CATEGORÍA CUENTO

El último combatiente

Alejandro Ignacio Aparicio Rodríguez
El Combatiente

SOBRE EL CUENTO

Primer lugar del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

“So maricones, so gramputas. Matan a quienes les dan de comer”. Decía Filomeno Martínez cascando sus rabias al ritmo que golpeada la vieja mesa de madera donde posaba su caporal de chicha de jora. Su cuerpo robusto, su rostro quemado por el frío y calor de las punas cusqueñas y su clásica “machana casaca” como él la llamada, eran imponentes en la chichería de doña Martina en el distrito de San Jerónimo en Cusco. Su característico bigote, de esos como les gustan a los comunistas soviéticos, le daba una peculiaridad. Su cuello era adornado por una cicatriz del tamaño de un puro cubano al que le había agarrado cariño por los recuerdos que tenía. Alguna vez había contado que se hizo durante un entrenamiento revolucionario en Sierra Maestra, cuando viajó junto a Hugo Blanco y otros camaradas peruanos a prepararse en Cuba, en la que decía haber conocido al mismísimo Fidel Castro. Dos cosas no podían faltar en su bolsillo: una cajetilla de cigarros y una vieja radio, pequeña y decolorada por el uso, que era su comunicación con el mundo. Era el aparato más moderno que tenía, pues a sus 82 años le era complicado manejar modernos celulares.

Las lluvias, propias de la temporada, regaban las empedradas calles jeronimianas; los rayos y truenos rugían como si el cielo fuera a caerse y la situación ameritaba encender un cigarro para acompañar la tarde.

– Mamita, una ronda más, sunquymi nanashawan, decía Octavio Paredes llamando a doña Martina, quien se encontraba en una esquina encendiendo el fogón para hervir más maíz y elaborar esa deliciosa bebida por la que tanta gente iba.

– Ya no quiero ni prender la radio carajo, solo noticias tristes hay. Están matando a nuestros hijos. ¡Carajo! Cuántos muertos quiere esta hijaeputa para que renuncie, añadió Filomeno.

– Por qué estás triste don Octavio, preguntó doña Martina mientras les dotaba de más chicha en sus caporales.

– Ayer han matado como a perros a nuestros hermanos de Puno, respondió Octavio, quien mostraba una profunda cólera.

Era inevitable que doña Martina suelte lágrimas de dolor y tristeza. – Esa condenada nos está haciendo pelear entre nosotros mismos. ¿Acaso ella no tiene hijos? ¿Qué cosa siempre quiere? Bruja desgraciada. Cómo todavía no estarán llorando sus familiares, murmuraba doña Martina mientras tiraba para atrás sus dos trenzas que le llegaban hasta la cintura.

– Ellos no sienten compasión, los entrenan para obedecer nomás. Interrumpió Filomeno.

– Cuándo va terminar esto don Filomeno, preguntó la dueña del local mientras sostenía la jarra de chicha que utilizó para cumplir el pedido de Octavio.

– Solo cuando el pueblo se levante hasta que hagan temblar a esos delincuentes con ternos que se hacen llamar autoridades, respondió Filomeno.

– Los aymaras son valientes y aguerridos, no se van quedar así nomás. Van a responder igual, añadió.

– ¡Ay diosito! Ya no más muertes. Sollozaba doña Martina quien empezaba a retirarse al llamado de otro cliente.

Filomeno era buenamente conocido por su postura política radical. Su formación de antropólogo en la Universidad del Cuzco le llevó a leer a los autores marxistas en el curso de Antropología Política durante sus estudios en la universidad, a tener una activa vida política en los movimientos de la época y asimilar que la lucha armada era el único camino para la liberación de los explotados. Siguió de cerca la revolución cubana a través de lecturas que le eran facilitadas por el Dr. Abelardo Caballero, quien era un destacado intelectual e integrante del Partido Comunista Peruano. Las cosas que tenían en común los llevó a entablar una amistad y frecuentar en reuniones políticas, donde también conoció a Emiliano Huamantica, Saturnino Huilca, Horacio Zevallos, Cesar Guardia y otras personalidades reconocidas. Había participado activamente para establecer un brazo del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) dentro de la universidad, lo que terminó en el desplazamiento del Frente Universitario Reformista Independiente (FURI) en 1959, del control del movimiento universitario. Allí conoció a Octavio Paredes, quien recientemente había ingresado a Educación en la misma universidad y durante la década del 90 sería dirigente nacional del SUTEP. Desde ese

entonces es que inició una vida política activa. Era conocido por su dominio teórico de las lecturas revolucionarias y por ser un verdadero cascarrabias. Era muy raro verlo sonreír, pero era completamente sencillo hacerlo enfadar. Después de tener una habitual discrepancia con los apristas que se refugiaban en la facultad de Derecho, donde habían establecido hasta un espacio privado otorgado por el Dr. Gabriel Orellana, decano de la facultad y conocido militante aprista, salía repitiendo sarcásticamente aquello que los apristas tanto pregonaban: “Solo el APRA salvará al Perú” y remedando “sili il ipri silvirí il pirí”. Hasta fue expulsado por el mismísimo Dr. Orellana de la “casa del pueblo”, como ellos le llamaban, desde aquella vez que fue a increpar de un sabotaje que realizaron a uno de los tantos mítines que organizaba. Ganado por la ira, soltó palabras que llegaron hasta los oídos del decano que tenía su oficina al costado, quien no dudó en apersonarse. Agarró un libro rojo que había puesto sobre la mesa, tenía el lomo casi roto por tanto uso que le habían dado, pero se podía reconocer una foto en la portada: era Lenin, el gran Vladimir Lenin, con la clásica pose que inmortalizó sus escritos.

– ¡Apristas traidores!, repetía Filomeno.

– Váyase usted a la mismísima... respondió rápidamente el Dr. Orellana quien fue interrumpido por el golpe de la puerta que echó polvo tras el fuerte jalón que dio Filomeno al salir.

Poco después de ello le llegó la noticia de una fragmentación en el APRA. Habían expulsado a Luis de la Puente Uceda y un puñado de militantes por pregonar ideas leninistas.

Filomeno contaba un sinnfín de historias, unas más interesantes que otras, pero todas llenas de aventura. Repetía una y otra vez la misma historia, y la contaba con la misma emoción que la primera vez. Contaba de la vez en que junto al Cholo Mena salieron a dejar pintas dentro del campus universitario, en 1962, tras el golpe de Estado que encabezó el General Pérez Godoy, de la que fue encarcelado y junto a otros reos iniciaron unas escuelas de formación política en prisión. Nunca se supo cómo salió de prisión.

Esto le motivó a trasladarse en ese mismo año a los valles de Lares y La Convención, junto a Hugo Blanco y otros rebeldes. Se atribuía haberse “bajado” a uno de los dos policías que fueron abatidos en Mesacancha, durante la toma del puesto de Pucyura por Blanco. Fue el mismo Hugo Blanco quien lo mandó de vuelta a Cusco por una misión que jamás contó cual era. Filomeno era un hombre de su confianza. Se sumaba a muchos grupos rebeldes y tenía que actuar como uno de ellos, pues en Sierra Maestra había

sido entrenado para labores de contraespionaje, así que andar de camaleón era su especialidad. Tenía decenas de identidades. Era un conchesumare.

Así pasaba su vida. Amando a la humanidad y luchando por ella.

Por los vínculos que tenía, en 1981 se sumó al MRTA. Durante sus entrenamientos en Cuba había conocido a Jaime Castillo Petruzzi, militante del MIR chileno y guardia del mismo Salvador Allende. En 1973, Castillo conoció a Victor Polay, en la Universidad de París, cuando cursaban sus estudios en Sociología y Economía Política. Fue este quien le comentó de un camarada peruano entrenado en Cuba con el cual había perdido correspondencia, pero del que se sabía que estaba en las filas del MIR peruano. Fue Miguel Rincón Rincón quien presentó a Filomeno al buró político en Tarma. Estaba Nestor Cerpa Cartolini, Peter Cardenas Schulte y el mismo Victor Polay Campos. Este último ya había tenido referencias de Filomeno por lo que fue aceptado inmediatamente. Grandes maravillas contaba de esa reunión.

Años más tarde, fue intervenido en Huamanga por el teniente Carrasco. Un tipo alto, de cuerpo atlético, piel blanquecina y voz que espantaba hasta a los fantasmas. No había ni un solo cadete que no temiera estar frente a Carrasco. Su metro noventa de estatura no era por gusto. Carrasco había sido enviado especialmente para controlar la situación tras la aparición de otro grupo subversivo y se dirigía con prisa a recibir órdenes directas del mayor Urrutia que acababa de arribar a Huamanga.

– A ti te estaba buscando, terruco hijoeputa, dijo el teniente Carrasco con una voz imponente mientras le daba un cachazo en la nuca que lo dejó en el suelo. – Me lo llevan inmediatamente al refugio. Pobre de ustedes que se les escape, les juro por la virgen que les corto los huevos, dijo el teniente apuntando con la mirada a dos cabos que lo escoltaban. – Sí mi teniente, respondieron inmediatamente los cabos con miedo en los ojos.

Tras unos hábiles movimientos, Filomeno consiguió arrebatar el fusil de uno de los soldados y logró reducir a ambos, dejándolos desarmados y atados a un viejo árbol que había perdido hasta las hojas. Nunca más se supo de él en tierras ayacuchanas, pero hasta ahora conserva esos dos fusiles en una vieja cabaña que vivió en las alturas de Ocongate, dedicándose a la ganadería de camélidos, hasta que por su avanzada edad decidió mudarse a Cusco para morir en paz.

Ese era Filomeno Martinez.

Entre sorbo y sorbo de chicha, recordó de esos fusiles, pero no tenía las fuerzas de volver a su cabaña y recuperarlas, así hubiera tramado algo. En su

lugar, le acompañaba un viejo bastón de palo de eucalipto que le servía de apoyo. Estaba tan pensativo que tenía la mirada perdida hasta que Octavio, quien estaba al frente lo volvió a sus cinco sentidos.

Ambos sabían que no podían quedarse de brazos cruzados ante la situación que vivía el país.

– Es el momento de levantarnos, decía Filomeno mirando fijamente a Octavio.

Fue una noche larga, acompañada del canto de la naturaleza... grillos, ranas y canes, lo acompañaban en su larga noche. Ni las frazadas de lana de oveja y los cueros de alpaca que usaba cómodamente para dormir, podían hacer más cálido su propio ambiente. Pensaba en su vida, recordaba su juventud y sus hazañas, y su largo trajinar, hasta que vio una luz que cegaba sus ya dañados ojos.

– Mi mantay ha preparaao lisas uchu, come nomayá sino se va enfriar, dijo tiernamente Dante Augusto, nieto de doña Marcelina, a quien le había agarrado mucho cariño por el buen trato que este infante le daba. Marcelina era una pastora que había conocido en Ocongote quien también por su edad fue llevada a Cusco por su única hija. Compartía una parcela, propiedad de Filomeno, donde había dos habitaciones de dos aguas. En ausencia de hijos propios, Filomeno decidió compartir su cómodo espacio con Marcelina y su familia a cambio de una atención alimentaria.

Uno de sus pasatiempos era compartir momentos con el niño, contarle sus historias y pastar las siete ovejas: cuatro que eran de Filomeno y tres del pequeño niño. Cuando este cumplió 4 años, Filomeno le obsequió un corderito que tenía dos semanas de haber parido y así esta se reprodujo.

Llegó la hora de encontrarse con su viejo amigo, don Octavio Paredes, para participar en las movilizaciones sociales. Ese día, una comunidad vecina del mismo distrito saldría a manifestarse.

La edad no le daba las energías necesarias para aguantar una jornada, pero era suficiente tener la voluntad y el dolor por el que tanta gente pasaba, y recordar su vida rebelde, en que luchar por los explotados era una obligación moral.

Las nubes oscuras que cubrían al Ausangate, no daban buen presagio. Una suave brisa acariciaba su arrugado rostro y el viejo bastón de madera se hundía en los bordes de la calle llena de charcos. Recordaba Sierra Maestra, Chaupimayo, Mesacancha, Pucyura, Huamanga... Recordaba al Dr. Caballero, a la imponente figura de Fidel Castro, a sus camaradas muertos en combate,

se preguntaba cómo y dónde estarían sus compañeros... Esta vez ya no llevaba un fusil, sino un viejo bastón de madera.

Se emocionaba al ver cada bandera flameando, cada arenga combatiente resonaba en su corazón. Ponchos, polleras, sombreros y palos. Multitudes enteras coreando a una sola voz, desfilando y llenado por cuadras enteras toda la Av. de la Cultura. El campo había llegado a la ciudad para hacer sentir su voz de inconformidad. Los luchadores en retiro debían sumarse a las multitudes y cumplir con el mandato popular. La emoción de ver a los campesinos, comerciantes, obreros, trabajadores independientes, jóvenes, niños... No podía contenerlo. Volvía a ocurrir. La plaza mayor de Cusco estaba tomada por sus verdaderos habitantes, verdaderos herederos de sus ancestros y constructores. Imaginaba la ejecución de Tupac Amaru en medio de una multitud indígena y oprimida.

Era un frío día de enero de 2023.

La imponente catedral y las piedras ancestrales que resguardan siglos de historia, eran testigos de una marea humana que clamaba justicia. El antiguo guerrillero caminaba como si en cada paso dejara la huella de toda una vida dedicada a la revolución y su bastón golpeaba el empedrado como un tambor que marcaba el ritmo de su convicción. Filomeno había peleado desde joven, primero con palabras, luego con armas y finalmente con sus ideas. Había conocido la selva y el frío de las alturas, los años de clandestinidad y las traiciones de los que alguna vez se decían compañeros. Pero nunca dejó de creer. Ahora, en el ocaso de su vida, estaba seguro de algo: aunque su cuerpo estuviera viejo y gastado, su espíritu seguía tan combativo como aquel muchacho que, décadas atrás, había tomado el fusil por primera vez. Había visto gobiernos caer, esperanzas nacer y sueños truncarse. En cada marcha, en cada pancarta alzada, Filomeno llevaba consigo los nombres de sus hermanos campesinos que nunca habían visto la igualdad prometida. Hoy no era distinto. En su sombrero desgastado había clavado una pequeña bandera peruana, y en sus ojos brillaba una mezcla de tristeza y esperanza que solo los años y las batallas vividas podían forjar.

“¡Vamos pueblo, carajo, el pueblo no se rinde, carajo!”, coreaba la multitud. Filomeno alzó el puño, sintiendo el vibrar de miles de gargantas que parecían al unísono romper las cadenas invisibles de la opresión. Era un rugido colectivo que estremecía las montañas circundantes, como si las mismas piedras del imperio incaico despertaran para unirse al reclamo.

El sol del mediodía caía implacable, pero Filomeno apenas lo notaba. Su

corazón latía con una fuerza desbordante, como si quisiera explotar de tanto sentir. Avanzaba junto a estudiantes, madres con sus hijos, ancianos como él, todos hermanados en el grito de una tierra que no cesaba de resistir.

La protesta avanzaba por las calles empedradas y el ruido de los tambores y silbatos hacía eco en los balcones coloniales. La bandera peruana ondeaba en manos jóvenes, mientras carteles pintados a mano exigían lo que la historia les había negado. Filomeno llevaba su propia pancarta, hecha con torpeza, pero con pasión: “El pueblo unido jamás será vencido”. En su mirada había una mezcla de tristeza y orgullo, como quien sabe que el mundo no ha cambiado lo suficiente, pero que ha hecho todo lo posible por intentarlo.

Cuando la marcha se detuvo frente a la catedral, Filomeno alzó la voz junto a los demás. “¡Justicia para los olvidados! ¡Tierra para los campesinos!” Cada palabra era un latigazo al aire frío de Cusco, y su pecho se hinchaba con una fuerza que no parecía de este mundo. A su lado, un joven le ofreció agua, preocupado por el esfuerzo que veía en el anciano. Pero Filomeno rechazó el gesto con una sonrisa. “No te preocupes, muchacho. Este viejo corazón aún puede con esto.”

Sin embargo, mientras las voces se unían en un clamor que parecía capaz de derrumbar los muros de piedra, algo en el cuerpo de Filomeno comenzó a fallar. Sintió un dolor agudo en el pecho, como un puñal invisible que se clavaba cada vez más profundo. Su bastón tembló en su mano, y las rodillas le flaquearon. Aun así, reunió sus últimas fuerzas y alzó el puño al cielo.

“¡La lucha no muere! ¡El pueblo siempre resiste!” gritó con la voz quebrada, pero llena de convicción. Y entonces, como si aquel grito hubiera agotado lo último de su energía, Filomeno cayó de rodillas. Su sombrero, ese que lo había acompañado por años, rodó por el empedrado hasta detenerse junto a un charco de agua que reflejaba el cielo gris. Las voces a su alrededor parecían distorsionarse, mezclándose con el retumbar de los pasos y los tambores.

La multitud lo rodeó, alarmada. Octavio, su compañero de luchas, intentó reanimarlo, otro gritó por ayuda. Pero Filomeno ya no estaba allí. Su cuerpo, frágil y agotado, había cedido, pero su espíritu seguía presente en cada uno de los que lo rodeaban. Entre lágrimas, un joven levantó la pancarta que el anciano había dejado caer y la alzó al cielo.

La multitud coreaba dirigirse al aeropuerto en memoria de un viejo combatiente que había muerto en su ley. Pero solo se volvieron más trágicas. Dos compañeros, como si se trataran del hijo y nieto que Filomeno nunca tuvo, fueron asesinados por esos que visten de verde.

Esa noche, cuando la protesta se convirtió en una vigilia, los nombres de los caídos resonaron en las montañas. Las velas encendidas iluminaban los rostros de campesinos, estudiantes y trabajadores que prometieron no dejar morir la lucha que ellos habían llevado toda su vida.

En el silencio de la madrugada, alguien dijo: “Murió como vivió: de pie, luchando por el pueblo.” Octavio Paredes se resistía a ser llevado por su nieta mientras lloraba al último combatiente que lo acompañó.

Y esas palabras quedaron grabadas en las piedras de Cusco, donde su memoria viviría para siempre.

La tierra habla, el pueblo lucha

Max Brayan Avendaño Soncco
Wayra Chaski

SOBRE EL CUENTO

Segundo lugar del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Era una noche como cualquier otra en el pueblo de T'ankar, los campesinos estaban acostumbrados a dormir muy temprano, acompañados con un ligero mugido de las vacas y del relincho de los caballos, pero esta noche don Ceferino, el alcalde varayoc de la comunidad se ponía su pantalón de bayeta y poncho de lana de oveja a toda prisa, como si de una emergencia se tratase.

Víctor, un joven de tez oscura y una inmensa cara redonda, de cuerpo aguerrido, descansaba en su casa de adobe y techo de paja, tranquilamente. Hasta que don Ceferino notablemente agitado, seguramente por la distancia que había entre su casa y la del joven Víctor. A voz desafinada, grita a todo pulmón ¡Víctor!... despierta... despierta... Víctor ya a medio año siendo alwaser no había sido

despertado de tal manera.

La desesperación que traía don Ceferino era tal que, Víctor por su desconocimiento pensase en los males más terribles que ocurriese, males como las que le contaban sus abuelos cuando aún era un niño y que desde entonces quedaron en él casi como un trauma, que cada vez que recordaba aquellas historias le causaban pesadillas en las noches.

– Joven Víctor, vaya rápidamente a traer su q'epa y abríguese bien, la pacha mama sabe que se vienen tiempos malos y quizá dependa de nosotros decidir si conservamos la vida y la tranquilidad en nuestras tierras, dijo don Ceferino. La gruesa voz y las palabras secas de don Ceferino causaban mucha intriga, el mensaje era claro, se trataba de algo muy urgente. Víctor a toda prisa coge su poncho y levanta su pututo que era herencia del padre de su padre y de su padre.

– Iremos a la parte más alta para que escuchen todos, dice don Ceferino. Joven Víctor, en las noches en mis sueños estoy viendo que se acerca un jinete de traje negro en un

caballo a toda prisa, levantando polvo y ese polvo está tapando todo nuestro pueblo, los ríos detrás de ese jinete están negros, las chacras de papa, tarwi y el pasto que comen nuestros animales están secos, mis sueños siempre han sido revelaciones para mí, sabía que esto iba a llegar y justamente hoy en la noche me llegó una notificación del gobernador.

No era la primera vez, ya habían venido anteriores veces con la misma intención a otros pueblos, en algunos lograron su cometido, en algunos, no. La fuerza y unión de los comuneros había sido mucho más que la ambición de aquellos poderosos que lo único que buscaban era saquear la riqueza y dejar hambre y miseria.

Llegando a “T’iobamba pata” hacen una reverencia al apu y le rezan a la cruz que se encontraba hace años ahí. Víctor, tomando un poco de aguardiente se prepara para dar el soplido a su gran Q’epa que hace tiempo no lo utilizaba.

– ¡tummm! ¡tummm! ¡tummm! Tres soplidos alargados le dejaban fatigoso, aun así toma aire y grita con todas sus fuerzas “wayqeykuna, llactamasiykuna, llapallaykichis paqarin huñunakuyninchisman manaraq allinta inti taytanchis lluksiramushaktin plaza pampallanchispi”. Muy bien joven Víctor, dice don Ceferino, ahora ve a tu casa y descansa, mañana todos los comuneros hablaremos sobre lo que se viene. Así, el joven Víctor se dirige a su casa pensando en lo que suceda al día siguiente, se notaba en la expresión de don Ceferino la preocupación y miedo que tenía sobre lo que se venía, ahora solo quedaba esperar a que amanezca y que todo salga bien.

Como en tiempos de cosecha, antes de que canten los pájaros del cielo, don Ceferino ya estaba despierto, con mucha precaución preparaba los temas que se tenían que tratar ese día. El joven Víctor ya se encontraba en la plaza del pueblo, veía los principales callejones y solo podía percibir las calles desoladas y desiertas, oscurecidas por la niebla de la temporada baja, en el centro de la desolada plaza solo yacía una vieja mesa de Queña. Estando ahí, Víctor recordaba las veces que hacían fiestas en aquella placita, que era el escenario principal de las fiestas como el carnaval en donde todos los comuneros festejaban el Tinkuy al compás de la caja, la lawata y el bombo; o como en la fiesta de la mamacha Kurpijara, en donde se presentan danzas coloridas y decoraban todas las calles del pueblo.

Poco a poco la desamparada placita de T’ankar se iba llenando según llegaban los comuneros y cuando las primeras luces del amanecer se filtraba en las nubes del horizonte y descendían suavemente por la cabecera de los

apus, don Ceferino empezaba la reunión informando sobre el comunicado que le había llegado.

– Hermanos comuneros, dijo don Ceferino, antes de dar inicio a esta reunión quiero manifestar mi preocupación por lo que vaya a ocurrir hoy día, ya que para mí siendo hijo de estas tierras, descendiente de los taytas que produjeron estas tierras por años, me preocupa tanto como a nuestra madre pacha mama y nuestros padres los apus. La intención de los criollos es clara, ellos siempre fueron saqueadores de tierras sagradas, siempre vinieron en busca de riqueza como lobos hambrientos, nos quitan todo, hasta mataron como a perro a nuestros hermanos en otros tiempos y pueblos. Ayer en la noche me llegó una notificación diciendo que hoy antes del mediodía llegarán en sus máquinas para reunirse con nosotros y empezar el trabajo en las pampas de nuestro apu sagrado.

La desesperación cayó sobre los comuneros, ellos sabían que cuando empezaban ese tipo de trabajo sus animales morirían, que no podrían producir alimentos y que tampoco se podía consumir el agua que ensuciaban esas máquinas,

– Nos están trayendo muerte, dijo doña Celestina, ¿de qué van a vivir nuestros hijos?

– No podemos permitir, dijo doña Eustaquia, tenemos nuestras chacras y animales en todo el apu.

– En el apu se encuentra un lago sagrado y huacas de tiempos inmemoriales, dijo Raúl, ¡que no se atrevan a profanar!

– Sin nuestro permiso no pueden hacer nada, dijo Marcelino, depende de nosotros defender lo que es nuestro, por herencia de nuestros taytas, debemos ser firmes.

– No podemos contradecirlos, dijo Mariano, cuando vamos a las ciudades a reclamar nuestros derechos nos miran con desprecio y no les importa lo que digamos o reclamemos, a ellos solo les importa nuestras riquezas.

¡Ay! Pueblito... ¿Qué será de ti? Las campanas de la capilla entonan con tristeza tu futuro, los animales con mucha tristeza salen a comer los últimos pastos, las aves del cielo parecen mirar otros destinos. Pobre apu tayta, pronto serás más que un cerro agujereado, ¿A dónde nos llevará la ambición de estos chapetones? Llegarán antes del mediodía, prepara a tus hijos para resistir al tormento que se avecina.

Antes de que el reloj marque el medio día, tres personas acompañado por sinchis llegan a la placita de la comunidad. El primero afirma ser el gobernador,

el segundo es empresario, el tercero dice ser representante de la comunidad. Tienen el uso de la palabra, el gobernador se refirió a los comuneros utilizando palabras consabidas que solo utilizaban cuando buscaban algún favor o aceptación por parte de los comuneros. Doña Guillermina replicaba al fondo, solo es por su propio interés, cuando no hay nada, nosotros para ellos no existimos, seguramente le prometieron altas sumas de dinero, ellos andan llenando sus bolsillos mientras los pueblos se van empobreciendo. El empresario en tono soberbio y presumiendo de su poder dice que el gran proyecto beneficiará a todos y que él le está haciendo favor a los indios ya que esto les abrirá oportunidades, por lo que ellos deberían estar agradecidos con él. Los comuneros, aunque sumisos a retractarse mostraban su rechazo y repudio con esta gente que siguen creyéndose superiores a los campesinos por el poder material que poseían. Al fondo, dos jóvenes murmuraban, acá vienen como padres ofreciendo oportunidades, pero cuando

nosotros vamos a trabajar a la ciudad, nos miran con desdén y nos tratan de indios incivilizados y sucios, peor aún, por tener dinero, creen ya son dueños de todo. El representante dice que gracias a esta riqueza que tiene el pueblo, todos podrán beneficiarse y que los comuneros deben aprovechar para tener mejor desarrollo, por lo que solo deben firmar y que ya se iniciará el trabajo, donde ellos mismos serán los que van a trabajar. Don Ceferino pensaba, ¡insensato! te vi andar en los campos detrás de tus llamas y ovejas y ahora saliendo de tu comunidad te olvidaste de tu pueblo, de los ovejeros como tú y regresas hablando otra lengua y buscando tu propio interés juntándote con extraños, pero sigues siendo indio como nosotros.

La plaza parecía como de esas noches de sequía en que los lobos venían a las pampas de Wanuwano a atacar a las ovejas. Los comuneros de T'ankar no estaban dispuestos a rendirse frente a estos lobos que le querían quitar lo que para ellos era todo, su tierra, sus apus, las huacas, era su hogar, pero para los tres verdugos era nada más que cerros, gente menesterosa, sin mucha importancia capital, para ellos lo único que importaba era ese cerro, ese cerro que era como un gran almacén de oro y plata, de donde podían extraer grandes cantidades y que en pocos meses los haría muy ricos. Según iban avanzando las horas se aumentaban las tensiones, los comuneros no estaban dispuestos a dar sus tierras por más que le ofrecieran dinero o lo que sea, estaban dispuestos a morir por esas tierras, al final de todo, era lo único que les era propio, ahí habían nacido, esas tierras le alimentaban, quizá no tenían poder económico pero la felicidad y libertad que ellos tenían en

el pueblo era todo lo que deseaban, sabían convivir con la naturaleza, cada animalito, plantas, puquios y ríos eran sagrados, por lo que ellos tenían una responsabilidad con la madre pacha mama de cuidar a todos sus hijos que de ellos eran como un hermano más, era su deber cuidar y preservar la vida de su madre tierra.

Los tres socios sin mayores argumentos frente a la firmeza de los comuneros, amenazan de empezar los trabajos sin el permiso de ellos, por lo que afirman que irán a la máxima autoridad para que les de permiso y que en los próximos días ya se empiecen los trabajos, dejando sin derecho a los comuneros. La arrogancia de estos era tal que se mordían los dientes por tal rechazo que ellos consideraban una aberración hacía su poder y con la sangre ardiente se retiran de la plaza jurando regresar por esas minas.

Así los días pasaron, los comuneros ya tenían cierta tranquilidad, pero conscientes del regreso de aquellos lobos, ellos se organizaban y estaban preparados para su regreso, teniendo presente que al pueblo solo le salva el pueblo.

Bernabé y el despertar de los guerreros K'anas

Claudia Erika Tarifa Huillca

Heden

SOBRE EL CUENTO

Mención honrosa del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

En la comunidad originaria de Ccahuaya del distrito de Alto Pichigua, tierra de los Hatun k'anas, vivía un campesino, él era Bernabé, trabajaba como pastor en la hacienda del señor Evaristo Flores, un gamonal conocido por su ambición, crueldad y egoísmo.

El señor Evaristo, por ser un terrateniente aprovechaba su alta condición de poder económico para despojar a los humildes campesinos de sus tierras, apropiándose de sus vacas y ovejas, sometiéndoles como sus criados en su hacienda, a pesar tener grandes extensiones de tierra, miles de animales y centenares de criados su ambición no cesaba, por esta razón, también había puesto sus ojos en las tierras de Feliciano y María, tíos de Bernabé, ya que estas tierras tenían una ubicación estratégica por su abundante agua en los pujios y su suelo fértil, el terrateniente planeaba maliciosamente la manera de como apropiarse de las tierras de Feliciano. Después de meses y semanas de constante planificación encontró el punto débil por donde atacar y apropiarse de las tierras que no le pertenecía, esta vez al tener el plan casi todo listo y con toda la probabilidad que resulte a favor de su interés el gamonal echó una carcajada diabólica que resonó como eco en los cerros de la comunidad. Al día siguiente empezó a dar marcha a su plan.

El terrateniente Evaristo, astuto y cruel, supo aprovechar la debilidad de Bernabé. Esa mañana en la madrugada, lo llamó a su despacho lleno de lujuria para intimidar de manera despiadada.

– Bernabé, durante estos años te estado observando cuidadosamente y pude evidenciar lo importante que es tu familia para ti, además tienes un gran aprecio hacia tu tío Feliciano, siempre me hablas bien de ese campesino, imagino que lo quieres proteger de cualquier peligro, ¿verdad?”

preguntó el gamonal mientras jugueteaba encima de la mesa con su revolver de apariencia antigua.

Bernabé contestó, confundido y temeroso por las intenciones del gamonal.

– “Si patrón, mi familia lo es todo para mí”.

– “Era de esperarse, entonces haz todo lo que te pida, ni que te atrevas a negarte, si lo intentas tu familia sufrirá las consecuencias y te aseguro que serán ejecutados por mis propias manos, y me encargare que tú pagues por todo ello, martirizándote por el resto de tu vida”.

Seguidamente el gamonal pronunció con voz ronca lo siguiente: – “De ahora en adelante las tierras de tu tío serán de mi propiedad y para que ello suceda tú serás el testigo ante el juez y dirás que esas tierras me pertenecen hace décadas atrás, ya tengo los papeles falsificados a mi favor, solo necesito tu testimonio para finiquitar esta situación que me agobia”.

Horrorizado, Bernabé al verse acorralado y casi sin aliento aceptó con el dolor de su corazón a testificar en contra de sus tíos Feliciano y María. El señor Evaristo, ya había corrompido con anterioridad a las autoridades ofreciéndoles mucho dinero y ya estaba acostumbrado a este tipo de acciones oscuras.

Después de unos días de haber testificado ante el juez en contra de su tío Feliciano y en favor del gamonal, llegaría el momento menos esperado para Bernabé y sus tíos, el gamonal estaba listo para desalojar de su propiedad a Feliciano y María con el apoyo de policías con armamento de fuego. Horas más tarde el terrateniente lograba la expulsión por la fuerza a la familia de Feliciano de sus tierras ancestrales, la resistencia y reclamo justo de Feliciano fue en vano, era casi imposible luchar contra aquel que era dueño de todo. Doña María, que estaba embarazada, fue golpeada y llevada a la cárcel junto a su esposo, acusados de invadir y apropiarse las tierras del gamonal, mientras sus 3 hijos menores quedaron llorando y pasaron al cuidado de sus vecinos.

En la noche Bernabé, en solitario y en nostalgia recuerda a su tía María, con su vientre avanzado, como fue arrastrada por los policías, y a su tío Feliciano, golpeado frente a sus hijos, sus sentimientos carcomían con dolor insoportable su conciencia. Al día siguiente muy arrepentido en la hacienda comienza con sus labores cotidianas, donde uno de los criados le da ánimos por lo sucedido y le sugiere que olvide, el peso de su desafortunada decisión condicionada por amenazas pronto consumió a Bernabé, se armó de valor, sus ojos brillaban, su sangre hervía de coraje y decide firmemente reivindicar la dignidad K’ana, tan pronto como pudo fue a buscar al gamonal Evaristo

a la plaza de Alto Pichigua, donde estaba libando licor con sus pares de otras haciendas, y de inmediato Bernabé desafío enfrente de las autoridades corruptas y de la población entera con coraje al terrateniente Evaristo.

– “¡Eres un ladrón abusivo! ¡Eres un ladrón gamonal! Las tierras que arrebataste a mis tíos no te pertenecen, y lo sabes perfectamente”, le grito firmemente Bernabé.

El señor Evaristo, sorprendido por la rebeldía de su criado, con una sonrisa simulada indicó que se trataba de un malentendido y lo despidió inmediatamente con gritos. Pero Bernabé no se intimidó en lo absoluto, más al contrario llamó a todos los comuneros, confesó la verdad y pidió justicia. Su valentía de un verdadero K’ana prendió una chispa de reivindicación en la comunidad; sin embargo; también despertó la ira de los hacendados y autoridades por la reputación manchada.

Minutos más tarde llegaron policías ante el llamado desesperado de Evaristo, pero Bernabé ya había logrado escapar a las alturas de la comunidad de Ccahuaya, el K’ana rebelde era consciente que su fin llegaría pronto. Por ello, no dudo en reunir por última vez a todos los comuneros en la plaza de Alto Pichigua.

Después de unos días, y asegurándose que los policías ya no se encuentren por Alto Pichigua, Bernabé reúne a sus hermanos K’anas con ayuda de algunos de sus amigos y se dirige con voz elocuente.

– “Hermanos K’anas, durante estos años nos han despojado de nuestras tierras donde vivieron nuestros ancestros, los gamonales nos han convertido en sus esclavos en nuestra propia tierra, nuestros hijos son sus sirvientes y son maltratados con látigos, es momento de poner fin a los abusos, tenemos los mismos derechos, ellos viven y tienen riquezas gracias a nosotros, no los necesitamos, ¡Somos libres! ¡Somos K’anas! ¡Es hora de alzar nuestra voz con vigor sin intimidarnos contra nadie y recuperar todo lo que nos pertenece! ¡Que viva la nación K’ana!”

La multitud en coro prosiguió las arengas:

– ¡Que viva la nación K’ana!

– ¡Tierra y libertad!

Las palabras de Bernabé estallaron como un trueno en los corazones de los K’anas.

Evaristo, el gamonal al enterarse que una multitud de masas indígenas en la plaza de armas con presencia de Bernabé azuzando a los campesinos estaban tomando acuerdos desfavorables, en su desesperación llamó

nuevamente a los uniformados. Bernabé al ver la presencia de los policías se dirigió rápidamente con audacia a los cerros más altos, con su huarak'a empezó a defenderse como sus ancestros los guerreros K'anas, los policías en ventaja por su arma y en caballos del gamonal lograron capturar en el lugar denominado cóndor sayana y lo fusilaron en el acto a Bernabé, sin juicio alguno. Lo subieron su cuerpo al caballo y se dirigieron hasta la hacienda del gamonal, la sangre de aquel K'ana regaba en el camino esperanzas de libertad. La muerte de Bernabé no fue en vano, pues al ver su cuerpo inerte los campesinos cansados de años de injusticia se levantaron en lucha y tomaron como rehén a un policía después de unos momentos de tensión y emplearon su propia justicia popular. La pradera estaba por incendiarse, los K'anas estaban decididos a recuperar lo suyo.

El señor Evaristo, al ver que los K'anas se levantaban en rebelión, asustado y sin opción a permanecer en la comunidad Ccahuaya huyó rápidamente de su hacienda hacia Mollendo (Arequipa). Por otro lado, las represalias no tardaron, llegaron más policías de la comisaría de Espinar a la comunidad para buscar a los responsables de la muerte de un policía, empezaron a quemar a todas las chozas que encontrasen en su camino. Pero ya era tarde, miles de campesinos incluidos de otras comunidades de la gran nación K'ana ya estaban organizados y armados con sus huarak'as, algunos comités de campesinos ya habían recuperado sus tierras y los hacendados estaban siendo expulsados, ante esa situación los policías no tuvieron otra opción que abandonar aquellas tierras donde se podía oír voces de libertad.

La muerte de Bernabé significó la ruptura entre el gamonal y el campesino, dejando una huella imborrable en la memoria colectiva de la comunidad de Ccahuaya de la nación K'ana que los derechos se conquistan. Aunque Don Feliciano y Doña María nunca llegaron a tener justicia por lo sucedido, la historia de Bernabé y de sus tíos se transformó en un símbolo de resistencia campesina frente a la opresión de los terratenientes. En las pampas, quebradas y cerros andinos, antes testigos de la subordinación de los comuneros a los gamonales, ahora se escuchaba los silbidos al son del viento y de la paja brava sonidos de emancipación K'ana.

Las palmas de Roqueniyoc

Angela Janet Quispe Tisoc
Qoyllurchay

SOBRE EL CUENTO

Mención honrosa del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

– ¡Qomer! ¡Qomer! es la comunidad de Roqueniyoc, dijo el viejo Santos cuando observaba toda aquella vasta comunidad que se le asomaba al abrir la destartalada puerta de su casa desde hace más de 70 años en que por primera vez dio el primer suspiro de vida aquella tarde en que Santos considero como suya aquella fracción pequeña de tierra que lo enaltecía.

Roqueniyoc, comunidad de aproximadamente 200 casas perteneciente a la provincia de Quispicucho, a pesar de los alegatos de Copaqocha por considerarlo suyo, alegatos que fueron superados por Quispicucho que anhelaba dicha comunidad por la gran productividad de sus tierras, que se caracterizaba por un verdor imponente que llegaba a cautivar hasta las tapias más deshechas que cercaban las casas de la comunidad; por lo que los comuneros de Roqueniyoc eran hombres y mujeres de gran vigorosidad debido a las actividades que la comunidad les brindaba, y era bien conocido por las comunidades la abundancia, que se aseguraba no existir comunero o comunera sin provisión de papa, trigo o quinua, los cuales eran cambiados cada semana con las comunidades por carne o carnero, especial para la sopa de calabaza, que abundaba en cada espacio de dicha comunidad.

Roqueniyoc al ser una comunidad a trescientas leguas de la capital de la provincia y además no tener un sendero definido por el cual podrían transitar viajeros, tenía la visita accidental visitantes de las comunidades anexas que realizaban intercambios, los cuales consolidaban parte del límite de su ecuménica realidad, que desbocó en una abstrusa realidad en el momento en que el espacio tan propio se ve exterminado por el resuello de unos bestias antes nunca vistas, que llegaron a pasos agigantados produciendo nubes deprimentes que fueron el amago de la supersticiones más ocultas de los comuneros del formidable Roqueniyoc.

Roqueniyc como tiene acostumbrado cada año, realiza la cosecha anual al mando del querido Martin Huanca, personero de la comunidad desde hace más de tres años, quien convoca a toda la comunidad mediante el pututu cusqueño que había sido heredado por su padre hace ya muchos años, el cual le susurraba entre sus sublimes melodías, la historia de Roqueniyc acompañada de una somera melancolía por aquellos que por el llamado incitante de la Pachamama, tuvieron que unírsele para no dejar hebras distorsionantes en aquella cosmovisión tan venerada; esta abstracción que adentraba a posicionarse dentro de Huanca, fue interrumpida cuando advierte la herrumbre que producía el paso de los caballos, contaminaron la quietud del personero de Roqueniyc que fue acompañado segundos después por Epifanio Illañez y Gualberto Sota, quienes desde sus casas avizoraban de manera acuciante la llegada de aquellos hombres, que se ubicaron en el frontis de la casa de Huanca.

Huanca se asomo a la presencia de un hombre que parecía ser aquel que manejaba a toda aquella comitiva. Así que Huanca en un castellano comprensible pero en contra de la gramática dice:

– ¿Ustedes quiénes son? Acompañada de un expresión sosegada e intranquila a la vez. Ante tal pregunta el hombre de una manera encopetada se dirige a los comuneros con las siguientes palabras:

Me presento ante ustedes, soy Franco Pinzón, alcalde de la provincia de Quispicucho; mi visita tiene como propósito de informarles la disposición de la provincia a la cual ustedes pertenecen. Así que mediante un papel hecho hace horas por su secretario y en la utilización de un lenguaje abstruso e improvisado que se había redactado con los vericuetos de los que está acostumbrado la justicia del país; el Doctor Pinzón realizo lectura de todo aquello que desemboco en un incendio de cabezas nunca antes visto; cada comunero que se había reunido al escuchar aquellas voces, empezaron a propagar aquel calor que a esa hora de la mañana empezaba a azorar los cuerpos; que solo encontraron calma en el momento que culminaron aquellas palabras en el acento típico de los abogados que inundaban las ciudades del país.

Sin embargo, la presencia de Pinzón no tenía como señero asunto, la visita a dicha comunidad mediante la lectura de dicho documento; tenía como ecuménica razón el interés por la presencia de salitre en tierras de Huncapampa, que eran propiedad de la comunidad de Roqueniyc; pampa que al ser pedregosa no formaba parte del interés de la comunidad

Huanca observaba cada expresión prevista e imprevista, sin poder descifrar las enteras intenciones de aquellos hombres especialmente al que se denominaba

como alcalde provincial. Así es que decide hablar.

– Papay nosotros nunca hemos aprendido a leer y no sabemos todo eso que nos dijo.

Pinzón arregla su terno oscuro imaginando que alguna ínfima suciedad pudo habersele subido, y dando una mirada depreciable se dirige a ellos diciendo:

Señores lo que el documento quiere expresar es la disposición acerca del cargo que la provincia hará de las tierras de Huncapampa para trabajos de extracción, este mandato viene dado desde la central del gobierno.

Los comuneros al escuchar referirse de dichas tierras, que para ellos conformaba parte despreciable de sus alrededores, consideraron que no formaba un tema de mayor interés, lo que provocó que cada comunero regresará al desarrollo de sus actividades habituales. Maldiciendo el tiempo perdido y fatigado que habían tenido.

En el viejo Santos no reinaba el mismo temple que lo hacía con los demás comuneros, pues al haber sido personero por muchos años, tenía la capacidad de ser perspicaz, que vio que dicha noticia envolvía algo encubierto, pero sus adentros mantenían la confianza de la paz que siempre reinaba la comunidad, y en esta ocasión no sería lo contrario.

Pasaron dos días de aquel acontecimiento, Roqueniyc observaba el gran avance de las construcciones en dicha pampa, ya se podían observar 30 casas; que estaban habitadas por foráneos, que se iban acumulando cada vez más, a través de la llegada de camiones que atravesaban las calles improvisadas de la comunidad.

Cada día el número de casas y personas iba en aumento, que llegaron a cohesionarse con la casa del comunero Huilca, quien por estar al cuidado de sus ovejas, vivía en la cercanía de un pastizal, el cual además estaba cerca de Huncapampa. Ahora Roqueniyc, aquella comunidad con un par de casas, pisaba las faldas de la pampa de Huncapampa.

Las calles delgadas e improvisadas que siempre guardaban dentro de ellas mutismo, se apreciaban más ruidosas con la intempestiva aparición de mercachifles, foráneos y camiones que escupían mas modernidad en cada escupitajo.

El Doctor Huanca se convierte en un hombre respetado dentro de la comunidad, y especialmente por Huanca, quien en repetidas ocasiones manifestaba ser amigo suyo, que hasta había llegado a entrar a la casa que respiraba opulencia según Huanca, que ahora se consideraba como uno del grupo “Ilustres” tal como la población comenzó a llamar al grupo párvulo que se había creado.

Dicho grupo al igual que la noción aristócrata persistente en la educación de Pinzón, realizaba reuniones con dicho grupo, en el que se abordaban asuntos de la población, y especialmente las contribuciones que la empresa extractora gratificaba a la provincia por sus operaciones, las cuales nunca fueron comunicadas a la comunidad, y menos por Huanca, a quien pertenecer a dicho grupo hizo mella en su consideración como comunero; Huanca quien propugnaba fehacientemente la presencia de los comuneros en las reuniones comunales, ahora era el quien brillaba por su ausencia; lo que provoco que dichas reuniones sean un recuerdo, del que comuneros más antiguos recordaban, pues mediante estas reuniones se había intentado iniciar la construcción de la escuela de la comunidad; sueño que se iba con aquellos aires que llevaban de regreso a algunos foráneos hasta sus destinos.

Todo fue cercado por aquel cerco que denominaban urbanidad y modernidad; esta era una peste no producía daños físicos como aquella que llego tras la llegada de doctor Pinzón, que según los comuneros era el principal agente de dicha peste.

Esta peste buscaba a aquellos según dicen débiles en espíritu y alma, no buscaba a cualquiera sino como se explicaría que la primera victima fue Huanca; pues un día la comunidad amanece acompañado de un estrepitoso grito que atemorizo a todos; los comuneros salieron de sus casas atemorizados por el cumplimiento de la sospecha de la llegada del Monstruo de Tambohuacso, monstruo que en el ideal de los comuneros atacaba a las ovejas que pastean en los alrededores de la comunidad, pero al darse cuenta que aquellos alaridos procedían de la casa del personero, fueron en busca de aquel monstruo.

Doña Lucila al escuchar tales alaridos de su esposo, despertó despavorida y observo a su esposo, quien dirige la fija mirada a las manos, que ahora andaba desprovista de aquellos signos propios de los hombres del campo, no existían callos y las acostumbradas grietas con surcos de tierra dentro; ahora todo ello se consumía en un incontenible arrancamiento de la de la palma de Huanca. Al observar ello, Lucila trajo todas las hierbas que pudo, que fueron esfuerzos en vano pues no pudo contener aquella herida; hizo el llamado a la gran hechicera Jerónima, que al ser allegada a la familia de Lucila, acudió rápidamente, trajo las mejores hojas de coca, como brebajes, pero no lograba explicar tal reacción que el cuerpo de Huanca tenía a través de sus palmas. Pues Huanca era muy bien conocido como un hombre que gozaba con una salud espléndida y vigorosa. Es por lo que se tuvo como última salida la deducción que una peste había atacado a Huanca, Doña Lucila empezó a maldecir a todos

aquellos foráneos, consideraba que eran aquellos los principales culpables de lo que le ocurría a Huanca, sin embargo lo que más causaba extrañeza era que tal peste no producía más daño que desgarramiento de la palma de la mano, que diariamente hacía entrever las capas más internas de la piel, llegando en Huanca a observarse los huesos que conformaban la mano en tan solo tres días luego del suceso.

Casos similares ocurrieron entre los amigos de Huanca; pues Don Idelfonso, Emeterio Quispe y Julián Rojas, quedaron en el estancamiento de sus actividades, quedaban impedidos de realizar las obras agrícolas debido a la descamación profunda de cada uno; un aire de malas profecías inundaban las conversaciones de los comuneros día en día, pues no comprendían la razón por la que tan solo allegados y comuneros entregados a la labor gubernamental eran los primeros en tener la peste, y desdeñaba a aquellos menos favorecidos.

Luego de un gran viaje, el Doctor Pinzón regreso a la comunidad acompañado de una gran provisión de materiales de construcción, que se ubicaron frente a la casa del personero, que asombraron a los comuneros, nunca antes habían llegado materiales tan brillosos y de gran tamaño hacia Roqueniyoc.

La pregunta que recorría cada mente que producía behetría constante era donde había decidido descargar todo aquel material, todos empezaban a murmurar:

- ¿Sera un regalo para Huanca? Decía Doña Gavina
- Suerte tiene Huanca, mira lo que le trajeron, decía el amigo Justo Choque
- Ahorita Lucila olvidara el dolor; decía la prima de Doña Lucila, doña Santusa

Al observar todo el tumulto de gente, ordeno a los que lo acompañaban que retiraran a toda aquella gente, mientras el ingresaba mediante un golpe a la puerta dentro de la casa de Huanca, que luego de dos minutos se encontraban en aquella vereda por la cual antes se encontraba Pinzón. Huanca no comprendía la razón de su desalojo, pues no pudo intercambiar ni una palabra con el Doctor Pinzón, es así que resignado va en dirección de la casa de su hermano.

Todo esto fue capturado por las retinas bien acuciosas de todos los comuneros que encontraban cada espacio de encuentro un lugar en el que las interrogantes y soluciones no tenían lógica para los comuneros; pues nadie comprendía la irrupción imprevista Doctor Pinzón en la casa más importante de Roqueniyoc y mas no fue suficiente para aquel depredador.

Prosiguió con la otra parte de la comunidad, diariamente eran desaforados

de sus casas al sustento de un papel que dentro de esas líneas y circunvoluciones protegía contenido que sustentaba que el Doctor Pinzón era dueño de toda la comunidad de Roquenyoc. Las mujeres de la comunidad no encontrarán consuelo de aquel despreciable y aciago devenir; que sería de sus animales, de aquel pastito que había sido cuidado para la nueva camada de ovejitas que habían nacido; ahora nada era suyo; pero tenían la certeza de conseguir un lugar más fértil que aquel, pues la tierra era su inicio y final, y la encontrarían en la intimidad de cada espacio.

Caminaron por horas sin encontrar un lugar en el que asentarse, cada paso guardaba dolor y sosiego por aquello que había sido arrebatado sin piedad; pero más resonaba aquella afirmación que el Doctor Pinzón realizó a todos los comuneros.

– Escuchen indios brutos, este papelito está firmado por su querido Huanca. Ahora toda esta comunidad es mía y cuidadito con volver. Ya sabrán el destino que correrán.

Pues si había dicho algo correcto, Huanca era muy querido por todos los comuneros, fue hace más de dos años que mediante una asamblea comunal fue elegido unánimemente como su fiel representante y engañarlos era una situación inverosímil para todos ellos, pero aquel pensamiento se pintó de un tono creíble en el momento que el doctor se refirió de la siguiente manera

– La palma de Huanca y sus amigos ahora me pertenece, fueron hace dos semanas en la que ellos recibieron mucho dinero a cambio de su comunidad, pero ese indio bruto no conoce los juegos de la política que es cochina como aquellos billetes que estaban plagados de un ácido que hizo que su traición se haga visible mediante aquellas palamas que ahora andan carcomiéndose de manera indetenible.

Pues evidentemente aquellas palmas eran la peor muestra de putrefacción antes visto. Huanca y sus compinches al verse descubiertos huyeron a través de las montañas de Tarwipampa, y nunca se encontraron sus restos por aquellos escampados, muchos piensan que no llegaron muy lejos, otros crean historias de sus nuevas vidas en otros pueblos. Pero aun se cree que dentro del ideal de los comuneros que, si se encuentran dichas palmas, Roquenyoc volverá a ser la espléndida comunidad de antes.

CATEGORÍA POESÍA

Te quedas

Frida Quispe Tecsi

Miss Frida

SOBRE EL POEMA

Primer lugar del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Ay corazón... Cómo pudiste
Cómo pudiste amar a alguien sin tener la suficiente entereza
Sin saber el significado de su sonrisa
El color del brillo de sus ojos
Sin saber sobre el límite de sus alas
Como pudiste.

Como pudiste amar a alguien sin medir su pobreza
Sin pesar los kilos de su bondad
Los gramos de amor que hay en su rareza
Sin marcar las líneas de su dignidad
Como pudiste.

Ay corazón... Cómo pudiste
Como pudiste soñar tanto, sin tener el paraíso cerca de ti
Porque deseaste plantar una semilla, en una tierra fértil que no era de tu agrado
Porque diseñaste un palacio donde la reina, no era parte de tu cuento
Como pudiste idealizar a alguien real, que nunca fue parte de ti
Como pudiste

Como pudiste soltar a un corazón que estaba en tus manos
Un corazón que estaba dispuesta a vivir en tu jaula
A entonar melodías para tus mañanas
A dar su vida para darte la alegría
Como pudiste corazón, como.

Ahora te preguntas... Porque me fui
Olvidaste que soy el viento que trasciende barreras
El agua que corre y no vuelve a pasar
La niebla que desaparece con el sol
El árbol que se alimenta con su propio aire
Ay corazón...

Sé que nos debemos una vida juntos
Pero esta es mi despedida
Y sé que tú te quedas...

Te quedas...

Te quedas con mis sueños, donde siempre batallé con alimañas en mi
maraña

Con mi alma envenenada con amor y desaire
Con mi sombra, cansado de ver la luz
Con los caminos de concreto, donde dejé partes de mi ser
Con los jardines donde las rosas nunca fueron más
Con la noche distante y oscura
Con el universo ya cansado de respirar
Con mi vida escrita en hojas de otoño
Me voy, y tú quedas conmigo.

Por las noches

Rusbel Apaza Florez

Rusbel Scrib

SOBRE EL POEMA

Segundo lugar del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Por las noches me acuesto demasiado tarde
Y a veces escucho la voz de mis pesadillas
 La puerta abriéndose sola
Sonidos extraños de caminatas desconocidas
Y pequeñas voces que no sé si quieren decirme “hola”.

 Por las noches me escucho a mí
Y peleo a veces con los pequeños monstruos que viven aquí
 A veces tengo pesadillas y sueño con algunos demonios
Entonces comprendo que no hay mejor lugar que el amor para aferrarse en
 momentos así

Por las noches pienso en esos amores que perdí
 En esa juventud que se fue
 En esa niñez que no volverá
 En esa libertad que fue pasajera
Pienso en la persona que pude ser
Aunque no odio lo que soy ahora

 Por las noches
 Por las noches disfruto ser yo
 Juego a inventar cosas sin mover los dedos
 Juego a volar el mundo sin mover los brazos
 Juego a querer y creer un tantito
 Juego a pintar el cielo un poquito
 Y disfruto ser yo...

 Por las noches
y solo por las noches me soporto como persona
 Me acaricio el alma
 Descanso el cuerpo
Y pienso en ti antes de caer en la bonita y fea curva que puede ser dormir.

La rosa negra del cuervo

Santiago Zanabria Rojas

El poeta sibilino

SOBRE EL POEMA

Mención honrosa del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Cuando la última rosa negra del invierno marchite
y los cuervos negros
lleven tu mensaje sibilino
hasta el horizonte,
me encantaría perderme
en la nebulosa y pálida profundidad
de tus ojos,
donde la ternura habita,
donde el tiempo se detiene.

Esos ojos,
que ahora me imploran
quedarme a tu lado.
Pero debo dejarte ir,
porque soy un hombre
que hierde con sueños desbordados
con palabras quijotesacas.

Quizá, algún día,
cuando las palabras sean menos silenciosas
y tu mirada recupere su cristalina verdad,
envía al cuervo negro.

Entonces,
te hablaré como se le habla al amanecer,
con la certeza de que aprendiste
a distinguir lo bueno de lo malo.

Víctima cero

Silvia Loaiza Mamani

Suyai

SOBRE EL POEMA

Mención honrosa del **I Concurso Regional de Pensamiento y Creación Joven** organizado por la Asamblea Regional de Jóvenes del Cusco y el Centro de Pensamiento Crítico de Cuzco

Y si Rosa, vuelve a ser presa,
Presa de los prejuicios podridos,
Presa de los acosos pervertidos,
Presa de los recuerdos destructivos,
¡Que el mundo se quede sin rosas!
¡Que las espinas retoñen sequias desastrosas!

Y si Sara, vuelve a ser abusada,
Abusada físicamente,
Abusada moralmente,
Abusada psicológicamente,
¡Que el sol ya no salga en el mundo!
¡Que el reloj de la vida se detenga de duelo!

Y si el caso de María ha de ser archivado,
Después de haber sido secuestrada,
Después de haber sido maltratada,
Después de haber sido ultrajada,
Después de haber sido silenciada
Que los magistrados no hablen de justicia,
Que los jueces no anden gritando:
¡Mi sentencia es mejor que la tuya!

El boomerang de la vida es sentencia firme,
El tic tac del reloj empieza a contar,
Rosa secuestrada, víctima uno,
Sara acuchillada, víctima dos,
María descuartizada, víctima tres
Carmen abusada, víctima cuatro.
¡Yo soy la víctima cero!
¡Ya paremos de contar!

Y si en la Corte redimen al monstruo de la sociedad,
Por qué no hubo testigos,
Por qué el delito ha prescrito,
Por qué los hechos no encajan al tipo penal,
Por qué no se afectó el bien jurídico protegido,
Por qué solo hubo tentativa,
Que los ministerios no hablen de los flamantes derechos,
Que los ministerios no invoquen los tratados internacionales,
Que los ministerios no aduzcan a los pactos firmados,
Si han de tener esas fuentes como parcas agonizantes,
Si han de mancillarlas, profanarlas, y escupirlas.

¿Y si revisamos los expedientes?
Descubriremos monstruos con altos cargos,
Descubriremos monstruos en la iglesia,
Descubriremos monstruos en casa,
Descubriremos monstruos en todos lados,
De mil antifaces,
De mil grafías,
De mil oficios,
De mil matices.

¿Cómo será de bruna la vida?
Gris oscuro intermitente,
Vacío puro de ser indolente,
Presente impúdico y perverso,
Leyes efímeras triviales,
Sollozos que suplican la vida,
¡Oh, clamor de sus heridas perpetuas!
¡Heridas que trepanan sus almas!
¡Heridas que cercenan sus calmas!
Secuelas que dejaron en ellas.

¿Dónde está la justicia?
¿Dónde el Juez que sentencia?
¿Dónde está Rosa la pequeña de ojos marrones?
¿A dónde se fue Sara la princesa de cuento de hadas?

¿Por qué se ausento María la musa de versos?
¿Por qué se apagó la luz de Carmen gran modelo de retratos?
Son tantas preguntas que quedaron en el anonimato.

¡Oh Justicia amordazada!
¿Dónde estás?
Teniendo boca, no hablas,
Teniendo ojos, no miras,
Teniendo oídos, no escuchas,
Teniendo manos, no defiendes,
Teniendo pies no, caminas.

¡Oh Justicia indolente!
¿Por qué no sientes?
Y no responde nadie,
Y no responde nada,
Y el tic tac del reloj empieza a contar,
Andrea ultrajada, víctima cinco,
Sonia secuestrada, víctima seis,
Camila abandonada, víctima siete
Carmen acosada, víctima ocho,
Arranquen el patriarcado de aquí,
Como arrancaron a las nuestras de aquí.

¡YO SOY LA VICTIMA CERO!
¡YA PAREMOS DE CONTAR!
¡NI UNA MENOS, NI UNA MÁS!

TEXTOS DE DIFUSIÓN

La gestión de la «cultura» y las normativas sistémicas del poder global

Wilder Samuel Ramos Ochoa

Cultura y globalización

La caída del muro de Berlín en 1989, el fin del bloque socialista en 1991 y el inicio del proceso de globalización mundial en los noventa dieron el impulso necesario en la formación de técnicos especialistas en distintas áreas, afines todos a consolidar económica e ideológicamente el sistema imperante¹. A nivel global y desde fines del siglo pasado², la gestión cultural se forma y consolida en los países de la órbita occidental como un aparato de normatividad institucional impulsada por entes privados y principalmente por el Estado (Mariscal, 2014). Según Rowan (2016), un proceso de «modernización cultural» fuertemente vinculado a los discursos de globalización mundial.

En el siglo XXI, esos condicionantes de «modernización» vertical se ejecutan como un factor de «profesionalización» en el llamado «sector cultural», con el objetivo de despolitizar las prácticas simbólicas que, desde mediados del siglo pasado, venían gestándose críticamente en el contexto social latinoamericano. Paola de la Vega Velastegui, en su texto Breves indicios para una gestión cultural crítica, clarifica este origen manipulador, incidiendo en la impostura legal de una gestión cultural «interiorizada como una herramienta tecnocrática neoliberal, funcional tanto a proyectos

1 En 1992, Francis Fukuyama escribe *El fin de la historia y el último hombre*, en el que defiende la idea de que la historia humana como lucha ideológica había concluido, dando inicio a un mundo basado en la política y economía de libre mercado que se ha impuesto tras el fin de la Guerra Fría.

2 A través de políticas de cooperación al desarrollo, promovidas por distintos agentes desde España, la gestión cultural se instauró en los países latinoamericanos, con mayor fuerza a partir de 1992, en el marco de los 500 años del denominado “Encuentro de dos mundos” (Paola de la Vega).

modernizadores de Estado que tienen como uno de sus vectores a la cultura» (2019, p. 112). En cuanto a la ola de globalización económica mundial, tuvo su correlato institucional la creación de distintos ministerios de cultura en varios de los países de la iberofonía latinoamericana: Colombia 1997, Venezuela 2005, Bolivia 2009, Chile 2010, Ecuador 2010, Paraguay 2010, Perú 2010, etc. Lo que Jeremy Rifkin (2000) prevería como la afirmación del uso creciente de un «capitalismo cultural» globalizado.

Una gestión cultural normada

Entonces, la gestión cultural así entendida florecería como el instrumento con el cual Occidente impulsaría sus renovados proyectos de colonización ideológica y política en Latinoamérica. Algo que no era nuevo para el sistema-mundo global (Wallerstein), ya que, desde su origen dominante como episteme rectora del modelo de existencia moderno-colonial, se convertiría en el control ideológico-social durante los siglos XIX y XX; según Yúdice (2002), «la cultura [...] se convirtió en un medio para internalizar control social a través de la disciplina y la gubernamentalidad» (p. 24).

En el presente siglo, institucionalizada la «cultura» como eje rector del sistema, ya se planteaba institucionalmente que la gestión de la misma serviría «para evitar el conflicto, como un espacio de creación de imaginarios positivos de la ciudadanía y como algo apolítico» (De la Vega, 2017, p. 3). No obstante, diversos autores desde la propia academia especializada en el tema discreparían con las praxis de la gestión cultural tal como hoy operan como una herramienta del poder. Víctor Vich (2018), en su ensayo, ¿Qué es un gestor cultural? (En defensa y en contra de la cultura), considera que la gestión cultural debiera asumir una nueva perspectiva sobre la idea de cultura, siendo capaz de extender su alcance, fomentando su integración en asuntos que se consideran habitualmente «no culturales»; siendo necesario que esta gestión se centre en las problemáticas locales, transformándolas (p. 53). A su vez, Carlos Yáñez, en *La gestión cultural: hacia la construcción de un método a-metódico* (2019), alegaría que la gestión no debe limitarse a aplicar teorías generadas por terceros, sino basarse en la experiencia vivida, lo que permitiría la construcción de un conocimiento asentado en la propia experiencia (p. 50). Así, Yáñez reconocería la importancia de una teoría que surge de la propia práctica y que se ilumina en su contexto de acción, para así salir de la impostura instrumental que actualmente ejerce la gestión cultural normada por el Estado. Tanto el peruano Vich como el

colombiano Yáñez plantean reformular la gestión para devolverle a la «cultura» sus connotaciones políticas (extraviadas, alejadas o encerradas) en el ejercicio de un contrapoder igualitario y participativo. Sin embargo, Paola de la Vega (2023) discreparía con ello, pues la gestión cultural, al no originarse en procesos de base social comunitaria y/o colectiva (como parte de una sociedad civil políticamente activa), se asentaría en la producción vertical de un tipo de Estado «cultural» que respondería a un momento histórico y a una realidad concreta³.

Globalidad y post-cultura

Es en ese contexto difuso, de definiciones e inflexiones conceptuales, que el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2018) en *Hiperculturalidad. Cultura y Globalización* declararía que Occidente vive hoy un proceso de «hiperculturalidad», como amalgama desbordada que solidifica los ladrillos tecnológicos de una modernidad occidental desbocada. «Hiper cultura significa, en cierto modo, más cultura», afirmaría, remarcando al proceso de globalización como el causante de tal hecho: «El proceso de globalización, acelerado a través de las nuevas tecnologías, elimina la distancia [...] Las culturas implosionan, es decir, se aproximan hacia una hipercultura». (Han, 2018). Una globalización que, acelerada por las nuevas tecnologías, acerca los espacios culturales y genera un cúmulo de prácticas sociales y formas de expresión acorde a una economía-geopolítica del sistema global⁴.

En ese orden de cosas, Gerhard Steingress (2008) en la cultura como dimensión de la globalización: Un nuevo reto para la sociología, argumentaría que:

La cultura, una vez «desterritorializada», ha dejado de ser un epifenómeno de lo étnico, se ha librado de su peso nacional, para convertirse en una manifestación de los estilos de vida anclados en los nuevos espacios multiculturales, generados por la dinámica de los procesos socioeconómicos, tecnológicos y políticos. (p. 81-82)

3 Algunos autores definen esa realidad histórica como «capitalismo» (C. Marx); otros, como el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein, como el «sistema-mundo», o Gilles Lipovetsky: el «sistema cultura-mundo», o una «modernidad líquida», según Z. Bauman, o quizás el «patriarcado», según Rita Segato.

4 Para Gerhard Steingress (2008): «La cultura ya no es el lugar donde habita la ideología, sino que, una vez sometida a la lógica económica del mercado, tiende a convertirse en su ideología por excelencia que, a través de su “naturalidad” aparente sirve como superestructura “hiperreal” de la expansión del capital a nivel global» (p. 83).

Esta «desterritorialización» de la «cultura» producida por una globalización funcional al sistema causaría dos síntomas presentes en la actualidad: La «modernización», tecnificación y/o profesionalización de la gestión cultural bajo la imposición sistémica del modelo de dominación global; y al mismo tiempo, la «occidentalización», como disgregación y reemplazo de los elementos locales (nativos u originarios) relevados por los foráneos. La «cultura» se presentaría como «desnaturalizada y liberada tanto de la «sangre» como del «suelo», es decir, de los códigos biológicos y de la tierra (terran)» (Han, 2018), lo cual, según el autor, «intensificaría la culturalización». En ese sentido, Steingress, ve ese fenómeno de «culturización» (institucional) no como «el lugar de la realización del sujeto, sino el mecanismo de su disolución mediante el juego de la reificación» (2008, p. 82), es decir, de su cosificación instrumental⁵.

En ese proceso de ser y estar la «cultura» al servicio del statu quo, de la reproducción monótona de la sociedad y el mantenimiento del sistema (según Bauman, 2013); los efectos de la nueva orientación cultural «sólo camuflan los hechos socioeconómicos y políticos, es decir, la dominación y la represión, convirtiendo a la cultura en un importante referente ideológico de la era postmoderna» (Steingress, 2008, p. 82). Es en ese influjo posmoderno de colonialidad global que el concepto de «cultura» tal como lo entendíamos antes, ha dejado de tener sentido. Vivimos en una época post-cultural (Steiner, 1971)⁶.

La gestión y el emprendimiento hoy en día se convierten en la nueva *aisthesis* funcional de la globalización en crisis. Hoy intentamos ser gestores de una cierta identidad «cultural», solo con el objetivo de establecer algún cupo propio en el proceso de mercantilización global. A lo mejor deberíamos tomar en cuenta lo que el arqueólogo y antropólogo peruano Luis G. Lumbreras comentara en una entrevista: «En cultura, no se toca nada. Y no se toca porque está manejado y dominado por una estructura mental de tipo criollo» (Huamaní, 2022, p. 210). Toquemos, pues, la estructura mental manejada y dominada por el tipo criollo.

5 Winston Licona en *Cultura del malestar y Gestión Cultural estancada* (2014), en referencia al proceso de profesionalización de la gestión cultural en USA, dice: «Porque, a pesar de que existe formación académica, por ejemplo, en marketing cultural de altísimo desarrollo, y ofrecen formación de gerentes con capacidad de dirección de grandes compañías, lo que hay es un tránsito de la gerencia de las artes, de la Gestión Cultural hacia la administración de las culturas» (p. 71).

6 «La post-cultura se asocia a la pérdida de los lazos de identidad cultural derivados de la globalización» (Correia, 2022, p. 233).

Diversidad cultural en la region de Cusco

Bernardino Vargas Aguilar

La existencia de las diversas culturas de nuestro país, desde la historia republicana, fue considerada como un obstáculo para el desarrollo y la construcción de una identidad nacional, por lo que las políticas públicas se orientaron a la homogenización cultural, hecho que en la práctica significó la imposición de una cultura considerada oficial sobre las culturas originarias, creando situaciones de discriminación y exclusión social.

Actualmente la diversidad cultural es considerada por organismos internacionales como la UNESCO como una de las fuentes de desarrollo y su defensa como imperativo ético, inseparable como respeto de la dignidad de la persona humana. Así mismo el estado peruano reconoce la diversidad cultural como valor intrínseco de nuestra sociedad y el derecho que tienen todo el pueblo de vivir y desarrollarse de acuerdo a las visiones y valores de su cultura, por lo que asume el rol preservación y promoción de la diversidad cultural y lingüística.

Quechua

Conocemos actualmente como pueblos quechuas a un conjunto grande y diverso de poblaciones andinas de larga data, que tienen como idioma materno el idioma quechua, en sus diferentes variedades. Entre los distintos pueblos quechuas, se encuentran los chopcca, los chankas, las huancas, los huaylas, los kanas, los q'eros, los cañaris, entre otros. Juntas, estas poblaciones constituyen una parte mayoritaria de la población indígena u originaria en el Perú, en Cusco, aproximadamente 623,188 personas tienen el quechua como idioma materno y 710, 308 se auto identifican como quechuas. Los pueblos quechuas son poseedores de una cultura compleja

y avanzada tecnológicamente, que se caracterizó por su gran adaptación a las condiciones geográficas y climáticas de esta región. La principal forma prehispánica de organización de las poblaciones quechuas que se conoce es el ayllu, institución fundada originalmente en el parentesco.

Los pueblos quechuas se caracterizan por una serie de creencias y prácticas ancestrales vinculadas a manifestaciones materiales e inmateriales de su cultura, ambas producto de procesos de transformación y de adaptación al espacio que han ocupado, como también a una serie de influencias hispanas.

Las culturas quechuas tradicionales y varias de las actuales poblaciones manejan un complejo sistema de producción agrícola, que combina el manejo de terrazas (andenes) u otras formas de transformación del suelo (camellones, pozas), con sistemas de irrigación y de rotación de cultivos, asociados al descanso regulado. Estos sistemas se desarrollan sobre todo para la producción de tubérculos (papa, olluco, oca, mashua) o gramíneas andinas (quinoa, kiwicha, cañihua) y están asociados a tipos específicos de labranza (chuki, t'aya, wachu) y a herramientas propias de zonas de altura y de pequeña extensión. Entre las herramientas quechuas se cuenta como la más característica a la chaquitaqlla o arado de pie. Esta herramienta, con diversas variantes, ha sido muy difundida en las zonas centro y sur andinas, y supone un trabajo en equipo para arar y roturar la tierra.



Fotografía 1: Población quechua de la ciudad de Cusco.

Matsigenka

El pueblo matsigenka, cuya lengua pertenece a la familia lingüística Arawak, ha empleado esta denominación debido a que, en su lengua originaria, matsigenka puede traducirse como “seres humanos” o “gente”. Esta denominación se habría generalizado entre la población mestiza luego de que los misioneros dominicos publicaran en el año 1918 la revista Misiones Dominicanas del Perú. Están ubicados principalmente en los departamentos de Cusco, Madre de Dios y Ucayali. Además de vivir en comunidades, existe población matsigenka en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial (pertenecientes a los subgrupos nanti y kirineri) en el Santuario Nacional Megantoni, la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros; en la cuenca media y alta del río Camisea, y la cuenca media y alta del río Cashiriari, Paquiría y Timpía. Según información oficial se estima que en Cusco son 3,983 habitantes que aprendieron a hablar primero en lengua matsigenka.

Las evidencias históricas de la presencia de este pueblo se remontan al periodo prehispánico. Los matsigenkas entran en contacto con poblaciones andinas durante el gobierno del Inca Cápac Yupanqui, en un contexto en el cual el Imperio Inca pretendía ampliar sus territorios. Si bien los incas sólo llegaron a conquistar algunas aldeas cercanas de territorios habitados por los matsigenkas, esto les permitió dominar geográficamente los bosques al norte del Cusco. La inclusión de palabras de origen quechua en la lengua matsigenka, numerosos cuentos y mitos sobre el Inca y la tradición de tejer túnicas de algodón como las cushmas o vestimenta típica, serían las evidencias de la antigua relación comercial entre poblaciones andinas y este pueblo.

Las relaciones de intercambio entre la población quechua y matsigenka se basaron en diversos productos, los matsigenkas proveían, coca, tabaco, pieles y plumas, los incas recibían a cambio de herramientas de bronce, sal y textiles. La evidencia del camino de piedra inca, que se extiende hasta dentro del territorio matsigenka a través de la cordillera de Vilcabamba en la cuenca del Urubamba, y dentro del distrito de K'osñipata donde se encuentra la parte alta de la cuenca de Madre de Dios, sería otra evidencia de esta relación comercial.



Figura 2: Población matsigenka de Cusco.

Ashaninka

Los ashaninka constituyen el pueblo indígena amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Este pueblo ha sido también conocido con el término *campa*, denominación que muchos ashaninka han rechazado por asociarla a connotaciones peyorativas. En su lugar, prefieren denominarse ashaninka, que puede traducirse como ‘gente’, ‘paisano’ o ‘familiar’. Viven principalmente entre las laderas orientales de la Cordillera de los Andes y el Alto Yurúa, que abarca zonas de los pisos ecológicos de selva alta y selva baja de los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco, Cusco, Pasco y Ayacucho. Según información oficial, a nivel nacional son 73,567 habitantes que aprendieron a hablar primero en la lengua ashaninka.

Por su gran extensión geográfica, es posible encontrar dentro del pueblo ashaninka grupos con particularidades culturales. Según criterios ecológicos, se tienen los siguientes grupos: los ribereños que viven cerca de los grandes ríos de la cuenca amazónica, y los ashaninka de altura o Kanoja Sati altureños, cuyo estilo de vida maneja los territorios accidentados y montañosos de altura.

Como muchos otros pueblos indígenas de la Amazonía, los ashaninka tienen como actividades tradicionales la agricultura, la caza y la pesca.

La yuca es un producto central en la alimentación de este pueblo, que se cultiva en sus diversas variedades. Como en el caso de la yuca, los ashaninka suelen distinguir variedades de otros productos como plátanos, maní, frejol. Asimismo, también entre sus principales cultivos el camote y diversas frutas. En las últimas décadas del siglo XX, las familias ashaninka se empezaron a dedicar a la crianza de animales de corral, especialmente gallinas. Actualmente, se está generalizando la producción de café y cacao en los diferentes valles que ocupan, actividad que es realizada con fines comerciales.

Las actividades diarias se distribuyen según género, la caza y la pesca han sido asociadas a lo masculino mientras que el trabajo cotidiano en la chacra ha sido asociado a las mujeres, así como también la cerámica, el tejido de cestos, esteras y ropa de algodón.



Fotografía 3: Población Ashaninka en Cusco.

La elegía maternal: los campos figurativos en el poemario Qespiriy de Rubén Yucra Ccahauna

Richard Edwin Mozo Pizarro

La expresión lírica quechua tiene sus bases desde antes del proceso de invasión española. Estas fueron cantadas por los poetas del pueblo (*haravicus*) quienes logran expresar la subjetividad del hombre andino. Es con *Azucenas quechuas* (1905), del Adolfo Vienrich, y el *Canto kechua* (1938), de José María Arguedas, que la lírica andina adquiere renombre y (re)valorización como producto cultural y artístico. Así, aun cuando la contemporaneidad ha buscado imperar en los modos de ser del sujeto andino, existen voces locales que buscan exteriorizar su sentir y develar nuevos quiebres.

Así, existen autores que logran verbalizar ello, entre los que se encuentran la figura de Rubén Yucra Ccahauna (1996). Este autor es un poeta proveniente del distrito del distrito de Ancahuasi (Anta, Cusco), quien, con la venia del Mincult y el apoyo de la Editorial Pacarina, logra publicar su primer poemario bilingüe (quechua/castellano) llamado *Qespiriy* (2016). El texto contiene la totalidad de 22 poemas en quechua y entre las temáticas que se abordan destacan aquellos que buscan valorar la tierra, reflexionar sobre la implicancia de la contaminación medioambiental, las deidades andinas (*apus*), y la epicidad del sujeto andino.

Por otro lado, existe un corpus de poemas en los que se observa una consonancia en cuestión. Dichos aspectos lo encontramos en los sigs. títulos: *Mamallaypaq* (“Para mi madre”), *Mamallay* (“Madre mía”) y *¿Mappin kanki mamallay?* (¿Dónde estás madre?). Estos poemas resultan interesantes en la medida que las figuras literarias que hallamos configuran una visión de mundo y se articulan con las isotopías (temas recurrentes) fundamentales en torno a la temática de la madre para el vate andino. Para ello, empleamos la retórica de Steffano Arduini según el texto de Prolegómenos a una teoría general de las figuras (2000) que menciona el criterio de los campos figurativos.

Las figuras literarias son elementos que permiten entender un enfoque cognoscitivo y conceptual en la poesía. De allí que, las figuras retóricas son un medio que transmite conocimiento y que no se desliga de la manera en la que los individuos conciben el mundo con lo cual, el primer poema en analizar es «Para mi madre» (*Mamallaypaq*). En este se observa el sig. verso: “Para que mi madre esté feliz, / para que junto a mi madre florezcan” (p. 35). En el inicio de la composición se manifiesta una anáfora que es una figura literaria que repite una palabra al inicio versal. Siendo el conector para que, el elegido por el locutor del poema para reiterar un pedido.

Este proceso de reincidencia concesiva encaja dentro del criterio del campo figurativo de la repetición que es una implantación de un fragmento discursivo, utilizado previamente, y que genera la afectividad. El hablante del poema ruega a las divinidades (el dios cristiano y al halcón) que sean los responsables de entregar dicha a la figura materna. Por un lado, la súplica tiene el objetivo de no provocar malestar tras el viaje del hijo y, al mismo tiempo, esta pueda disponer de la naturaleza. De esta manera, el campo floral se contrapone a la idea del suelo urbano que no provoca tranquilidad, pero que si lo logra lo natural.

El siguiente poema es «Madre mía» (*Mamallay*) en donde el locutor versal se presenta como un migrante y que evoca la figura materna para suplir su tristeza. Así, se presentan versos dolientes: “En estos momentos, madre mía, / quisiera disfrutar de un descanso en tus brazos,” (p. 37). Este fragmento encaja dentro del campo figurativo de la Sinécdoque que es un mecanismo de reemplazo de un conjunto mayor por el de una particularidad. Se menciona a los brazos (la parte) para sostener la afectividad en torno a una extremidad, pero que alude al conjunto de la madre (el todo). Así lo que antes significaba una funcionalidad (un brazo para sostener), se transforma en un componente nuevo (los brazos son la protección que solo la madre puede otorgar).

Del mismo modo, la voz poética menciona como la añoranza por el pasado lo altera: “Recuerdo tus palabras / y mi corazón palpita desesperado; / como puedo olvidar todos tus/ bonitos sentimientos” (p. 37). Dichos puntos encajan dentro del campo figurativo de la Antítesis que es un recurso que se solventa en las contradicciones. Así, en la aparente oposición de ideas, se encuentra la complejidad de un pensamiento. El olvido no es aceptable, el recuerdo es el promotor de la emotividad. Se dice a sí mismo que jamás el suprimir el pasado será parte de una acción consciente. Reiterando su decisión por mantenerse erguido pese a la lejanía.

Para el tercer poema, «¿Dónde estás madre?» (*¿Maypin kanki mamallay?*), el locutor versal se interpela a sí mismo e increpa a la ausente figura materna. Así, la voz del poema encara el infortunio en la forma de la parca: “Muerte maldita, / si no más te viese, / si fueses como un hombre/ te mataría, hasta podría ahorcarte,” (p. 41). El verso convierte un componente abstracto en sujeto material y propenso a ser dañado. Esto implica el uso del campo figurativo de la metáfora, que es observada como una confluencia o asociación de ideas entre campos semánticos, es decir, el empleo de un concepto es utilizado para dar a conocer otro.

Siendo más precisos, se trata del uso de la Personificación que es aquel elemento metafórico que transforma un componente inanimado en un aspecto humano. Así, lo que en apariencia es un cuestionamiento de alguien que ha perdido la cordura, se transforma en un discurso contra la adversidad misma. Por lo que, ahora, la voz del poema decide enfrentar a la muerte no con las pretensiones individuales que ameriten una superioridad, sino que está haciendo frente a esta solo si se atreve a transgredir con la existencia de su progenitora. Con lo cual, el locutor del poema reniega de la existencia de dicho ser y se prepara para “asesinar a la muerte”.

Su objetivo no radica en convertirse en un personaje legendario, sino en no permitir que los suyos perezcan. Esta exageración en las capacidades humanas permite entrever un imaginario moderno: lo que estamos dispuesto a lograr por quien amamos. De este modo, el recurso metafórico no es empleado para generar belleza, es, más bien, utilizado con el deseo de reafirmarse a sí mismo cuando la adversidad acedia. El locutor del poema no lucha como en el pasado por una nación o en defensa de ideales abstractos propuesto por un sistema que lo oprimía. Ahora gesta por la los suyos, aun cuando la distancia se palpable.

Como se puede observar, el locutor del poema pasa por distintos momentos cuando alude a la figura materna. Primero inicia siendo respetuoso de las deidades, para, después, situarse en su actual condición (sujeto migrante alejado de su terruño) en donde el pasado es el motivante para su presente. Siendo, finalmente, verdugo de cualquier fuerza sobrenatural que atente contra su madre. De allí que, los versos de Rubén Yucra van más allá de un objetivo de encauzar la lírica bajo la mirada convencional del sujeto andino (la naturaleza o el amor). Su poética asume nuevos roles propios del individuo moderno que jamás olvidando a quienes dejó atrás y menos a un personaje tan vital: la madre.

Los desafíos de liderar una obra: reflexiones desde la experiencia en Taucamarca

Cristhian Patiño Madueño

Ser residente de obra es mucho más que supervisar actividades técnicas y garantizar que los plazos se cumplan. Es enfrentarse diariamente a una combinación de desafíos técnicos, logísticos, humanos e institucionales que ponen a prueba la capacidad de liderazgo, gestión y resolución de problemas. La experiencia en Taucamarca ha sido un verdadero reflejo de ello.

Los obstáculos logísticos

Desde el inicio del proyecto, quedó claro que la logística sería uno de los mayores desafíos. Las demoras en la llegada de materiales y equipos no solo afectaron el cronograma, sino que generaron tensiones constantes entre los diferentes actores involucrados. En un entorno donde el tiempo es crucial, estas fallas logísticas obligaron a realizar ajustes sobre la marcha, reorganizando actividades y priorizando tareas para minimizar el impacto. Esto no solo añade complejidad técnica, sino que también implica prever soluciones que a veces exceden los recursos disponibles.

El desafío humano: Coordinar con personas sin experiencia

Uno de los aspectos más desafiantes de esta experiencia ha sido trabajar con personas que ocupan cargos de confianza, pero carecen de la preparación técnica necesaria para comprender las complejidades de un proyecto de esta magnitud. Estas personas, muchas veces influenciadas por su posición dentro de la institución, toman decisiones o establecen prioridades que no siempre responden a las necesidades reales de la obra.

Esta situación genera frustración, ya que, en lugar de enfocarse en el avance del proyecto, se pierde tiempo y energía en explicar conceptos básicos o en justificar decisiones técnicas que deberían ser evidentes. Sin embargo, también me ha enseñado la importancia de la paciencia y la diplomacia, habilidades esenciales para mantener el enfoque en los objetivos a pesar de los obstáculos administrativos.

La gestión de un equipo con limitaciones

Trabajar en una zona rural también implica lidiar con la falta de personal calificado. En muchos casos, los trabajadores contratados tienen poca o ninguna experiencia en construcción, lo que requiere no solo capacitarlos, sino también supervisarlos de cerca para garantizar que las actividades se realicen con la calidad necesaria. Este proceso puede ser agotador, ya que demanda un nivel adicional de liderazgo y compromiso que no siempre es reconocido.

Por otro lado, gestionar un equipo en estas condiciones también significa mantener la motivación en medio de limitaciones económicas y logísticas. La falta de recursos, los retrasos en los pagos y las tensiones internas pueden desmotivar incluso a los trabajadores más dedicados, por lo que es fundamental fomentar un ambiente de trabajo positivo y colaborativo.

El reto institucional

Quizás el desafío más complejo es lidiar con una institucionalidad que a menudo parece estar en contra de su propia misión. En muchas ocasiones, las decisiones burocráticas o la falta de coordinación entre áreas administrativas obstaculizan el avance de la obra. Además, la percepción de algunos funcionarios, que actúan como si la entidad fuera su propiedad personal, complica aún más la comunicación y la implementación de soluciones.

Esta realidad obliga a asumir roles que van más allá de lo técnico. Como residente, no solo debo preocuparme por la ejecución de la obra, sino también por mediar en conflictos internos, gestionar recursos limitados y garantizar que cada decisión técnica esté respaldada por un sustento que resista cualquier cuestionamiento.

Reflexiones finales

Dirigir una obra como la de Taucamarca no es un simple ejercicio técnico; es un acto de resistencia, adaptación y compromiso. Cada día trae consigo nuevos desafíos, desde condiciones climáticas adversas hasta tensiones humanas e institucionales, pero también deja lecciones invaluableles sobre liderazgo, resiliencia y trabajo en equipo.

Si algo he aprendido de esta experiencia, es que sacar adelante una obra de esta magnitud no depende solo de los recursos o de la planificación, sino de la capacidad de quienes la lideramos para encontrar soluciones incluso en las circunstancias más adversas. A pesar de todo, cada pequeño avance, cada logro obtenido, reafirma el propósito de este esfuerzo: transformar la vida de una comunidad que confía en nosotros para brindarles un futuro mejor.

El peso de nacer mujer

Mileidi Abanto Villegas

En un rincón donde el viento susurra lamentos,
donde el frío cala hasta los pensamientos,
nacé yo, pero mujer, entre sombras de trigo,
cargando el peso de un destino enemigo.

Primera de once, me alzaba al alba,
cocinaba en el fuego, mi alma se ahogaba.
Limpiaba la casa, sembraba la tierra,
mientras mis sueños morían en guerra.

“Estudiar no es para ti”, me dijeron mis padres,
“¿Para qué más? Ya sabes lo que sabes.
Ya cuentas pañales para que el río no los lleve,
¿y para leer? Mejor que tus hermanos lo prueben.”
Así se apagaron mis ansias de aprender,
y mi destino quedó escrito al amanecer.
Luego el consejo llegó, en palabras amargas:

“Cásate, VINA, y escapa estas cargas.”
Me casé con un hombre que prometió alivio,
pero el peso creció, y mi alma en exilio.
El ciclo se repitió, como una cruel canción,
la historia de una mujer atrapada en su condición.

Tuve seis hijos, seis luces temblando,
en un rincón humilde donde el hambre iba andando.
Mi esposo me dejó, me dijo adiós sin razón,
y mi hija mayor cargó con la misma canción.

Cuando ella quiso volar hacia los libros,
las palabras hirientes volvieron conmigo.
Su padre le dijo con amarga claridad:
“¿Para qué gastar en tu universidad?
Eres mujer, te vas a embarazar,
no vale la pena, no vas a avanzar.”

Pero mi hija no quiso obedecer,
llevaba en sus manos un ansia de ser.
Así partió mi hija, se fue de casa,
¿Te imaginas esa niña? con sueños y heridas,
que en la capital se enfrentó a una nueva vida.
Atendía mesas, barría en tiendas,
vendía caramelos en buses, sin tregua.

Durmió en cuartos fríos, comió de lo poco,
trabajó hasta el límite, con un empeño loco.
Pagó sus estudios con sudor y coraje,
y nunca dejó que la venciera ese cobarde.

Un día llegó la noticia esperada,
entró a la UNI, su meta alcanzada.
La primera profesional de mi linaje,
mi hija, mi orgullo, mi eterno homenaje.

Hoy es ingeniera, dueña de su destino,
rompió el ciclo de aquel viejo camino.
“Eres mi hija, mi fuerza, mi vuelo,
la que rompió las cadenas de este duelo.
Aunque la vida me ató a la tierra herida,
tú eres la flor de mi lucha perdida.”

La historia de Vina no es solo la de mi madre,
es la de miles de nosotras que cargamos el peso de nacer mujer,
en tierras donde el hambre persiste
y el machismo se levanta como un muro invencible.
Pero poco a poco, entre surco y ciudad,
seremos nosotras quienes rompan el ciclo de la desigualdad.



Centro de
Pensamiento
Crítico de
Cuzco

