



Vol. 11 / N° 1

Artículos

El camino de muchos retornos.

Bases rurales de la economía urbana informal en Ecuador

William F. Waters

Ontologías políticas plurales en los procesos de transición sostenible

Cristina Zurbriggen, Laura Gioscia

Acción colectiva para la transición agroecológica en el Altiplano boliviano

Amaya Carrasco Torrontegui, Renato Pardo, María Quispe, Maya Aspaza, Roly Cota, Gabriela Bucini, Nils McCune, Colin Anderson, Carlos Andrés Gallegos, Ernesto Mendéz

Encuentros impensados en Transición Nutricional:

Agroecosistemas Andinos en Sierra Central Ecuatoriana

Carlos Andrés Gallegos-Riofrío, William F. Waters, Amaya Carrasco-Torrontegui, Lora I. Lannotti

La transición alimentaria y nutricional de la infancia

en el Ecuador: un enfoque desde las ciudades de Boltanski

Jairo Rivera

Alternativas al modelo extractivista:

El territorio en re-existencia del Chocó Andino

Álvaro Sánchez Robles

El derecho a no ser parte de la ciudad: México

Iskra Alejandra Rojo Negrete

Resistencia y emancipación desde los oficios textiles

Daniela Bejarano Rubio

Espiritualidades Andinas en Resistencia:

Mujeres recreando la red de la vida

Sofía Chipana Quispe y Mónica Maher

Informe

Más allá del Género: cartografía de saberes y debate

María Pessina

Homenaje póstumo a William Waters



FLACSO
ECUADOR



mundosplurales

Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública
Volumen 11, Número 1 - mayo 2024



FLACSO
ECUADOR



mundosplurales

Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública
Volumen 11, Número 1, mayo 2024

Editores

Betty Espinosa (FLACSO Ecuador)
André-Noël Roth (Universidad Nacional de Colombia)

Comité Editorial

Guillermo Baquero (European School ESMT, Alemania)
Eduardo Bedoya (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Vera Chiodi (Université Sorbonne Nouvelle)
Robert Cobbaut (Universidad de Lovaina)
Renato Dagnino (Universidad de Campinas)
Verónica Egas (Universidad Católica del Ecuador)
Jean De Munck (Universidad de Lovaina)
Alma-Amalia González (Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM)
Jean de Munck (UCLouvain)
Matthieu de Nanteuil (UCLouvain)
Rolando Franco (FLACSO Chile)
Ana María Goetschel (FLACSO Ecuador)
Gloria Molina (Universidad de Antioquia)
Leopoldo Múnera (Universidad Nacional de Colombia)
María Dolores París (El Colegio de la Frontera Norte)
Myriam Paredes (FLACSO Ecuador)
Thomas Périlleux (Universidad de Lovaina)
Geoffrey Pleyers (Universidad de Lovaina)
David Post (Pennsylvania State University)
Javier Roiz (Universidad Complutense de Madrid)
Emmanuelle Sinardet (Université Paris Nanterre)
Marcela Pronko (Fundación Oswaldo Cruz, Brasil)
Michael Uzendoski (FLACSO Ecuador)
Unai Villalba (Universidad del País Vasco)
Martha Zapata (Universidad Libre de Berlín)
Cristina Zurbriggen (Universidad de la República, Uruguay)

Gestora de la revista: Susana Anda

Diseño y diagramación: FLACSO Ecuador

© De la presente edición

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito, Ecuador

Tel.: (593-2) 294 6800

Fax: (593-2) 294 6803

www.flacso.edu.ec

ISSN: 1390-9193

E-ISSN: 2661-9075

Quito, Ecuador 2024

1a. edición: mayo 2024

Los artículos que se publican en Mundos Plurales. Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública son de responsabilidad exclusiva de sus autores y autoras, y son de acceso abierto.



Introducción5

Artículos

1. El camino de muchos retornos. Bases rurales de la economía urbana informal en Ecuador 11-29

William F. Waters

2. Ontologías políticas plurales en los procesos de transición sostenible 31-47

Cristina Zurbriggen, Laura Gioscia

3. Acción colectiva para la transición agroecológica en el Altiplano boliviano 49-84

Amaya Carrasco Torrontegui, Renato Pardo, María Quispe, Maya Aspaza, Roly Cota, Gabriela Bucini, Nils McCune, Colin Anderson, Carlos Andrés Gallegos, Ernesto Méndez

4. Encuentros impensados en Transición Nutricional: Agroecosistemas Andinos en Sierra central ecuatoriana 85-117

Carlos Andrés Gallegos-Riofrío, William F. Waters, Amaya Carrasco-Torrontegui, Lora L. Iannotti

5. La transición alimentaria y nutricional de la infancia en el Ecuador: un enfoque desde las ciudades de Boltanski 119-147

Jairo Rivera

6. Alternativas al modelo extractivista: El territorio en re-existencia del Chocó Andino 149-169

Álvaro Sánchez Robles

7. El derecho a no ser parte de la ciudad: México 171-195
Iskra Alejandra Rojo Negrete

8. Resistencia y emancipación desde los oficios textiles 197-215
Daniela Bejarano Rubio

**9. Espiritualidades Andinas en Resistencia:
Mujeres recreando la red de la vida** 217-236
Sofía Chipana Quispe y Mónica Maher

Informe

10. Más allá del Género: cartografía de saberes y debates 239-250
María Pessina

Reseñas

**11. Reseña: Fernando Carrión Mena. 2024.
La producción social de las violencias en Ecuador
y América Latina. Histórica, estructural, plural y relacional.** 253-255
Sebastián Rodríguez y Emilia Silva

**12. Reseña: Bhandar, Brenna. The Colonial Lifes
of Property: Law, Land, and Racial Regimes of Ownership
Global and Insurgent Legalities.** 256-258
Judith Möllhoff

Homenaje póstumo a William Waters 260-263

Política editorial 264-267

Artículos



Espiritualidades andinas en resistencia: mujeres recreando la red de la vida

Andean Spiritualities in Resistance: Women recreating the web of life

Sofía Chipana Quispe¹, Mónica A. Maher²

Recibido: 04/01/2024 - Aceptado: 04/03/2024

217

Resumen

En este artículo se exploran los movimientos sociales de los pueblos originarios de los Andes, específicamente la resistencia civil de los pueblos aymaras de Perú, con un enfoque en el papel de las espiritualidades ancestrales en el proceso de transformar múltiples formas de violencia, directa, estructural y cultural. Frente al racismo y el despojo territorial neocolonial de parte de las empresas privadas extractivistas en alianza con las Fuerzas Armadas y el Estado, las comunidades se han levantado continuamente con acciones colectivas no violentas inspiradas y sostenidas en las cosmogonías y cosmovivencias milenarias. Las mujeres juegan un rol clave para recuperar y mantener las espiritualidades ancestrales, y liderar la resistencia comunitaria frente a la violencia y la muerte, recreando la vida en todas sus formas, como parte de una expresión profética más amplia del feminismo comunitario en Abya Yala.

Palabras clave: espiritualidades ancestrales; feminismo comunitario; mujeres aymaras; resistencia civil; resistencia no violenta; violencia cultural; violencia extractivista.

Abstract

This article explores the social movements of original peoples of the Andes, in particular, the civil resistance of the Aymara peoples of Peru, with a focus on the role of ancestral spiritualities in the process of transforming multiple forms of violence. In the face of racism and neo-colonial territorial displacement on the part of private extractive companies in alliance with Armed Forces and the State, communities have continually risen up in nonviolent collective action inspired and sustained by millennial cosmovisions and ways of life. Women play a key role in recuperating and maintaining ancestral spiritualities, leading community resistance in response to violence and death, recreating life in all its forms, as part of a broader prophetic expression of community feminism in Abya Yala.

Keywords: ancestral spiritualities; Aymara women; civil resistance; community feminism; cultural violence; extractive violence; nonviolent resistance.

¹ Miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala, y la Comunidad de Teología Andina, warmi_pacha@hotmail.com

² Mónica A. Maher, PhD, Profesora Visitante de FLACSO-Ecuador, Directora de la Red Ecuatoriana de Fe, direccion@redfe.ec

Introducción

En Abya Yala¹ existen diversos movimientos de resistencia y reexistencia de los pueblos originarios que intentan defender los territorios ancestrales ante el desarrollo extractivista. Son movimientos profundamente enraizados en una visión del mundo y del ser humano, una espiritualidad, muy diferente de las ideologías que sostienen el capitalismo transnacional del siglo XXI. De hecho, los movimientos están enfrentando e intentando transformar no solo la violencia estructural y directa de la destrucción ecológica desarrollista neocolonial, sino también la violencia cultural que la justifica.

El objetivo de este artículo es explorar posibles respuestas a las siguientes interrogantes: ¿cómo los movimientos de resistencia civil se han enraizado y están motivados por las cosmologías y epistemologías no dualistas que respetan la dignidad de todas las formas de vida?, ¿cómo se están fortaleciendo sus sabidurías y cómo están practicando sus espiritualidades para contrarrestar las raíces violentas de las culturas occidentales?

En el caso de los pueblos andinos del Perú, en donde se centra este análisis, ellos enfrentan la extensión del colonialismo capitalista que conlleva diversos tipos de violencias en los ciclos de la vida, violencias que las corrientes ambientalistas han denominado cambio climático. Frente a esta inminente realidad, se encuentran experiencias que buscan profundizar en los principios ancestrales de la crianza mutua de la vida —en aymara, *uywaña*, y en quechua, *uyway*— a fin de resistir a los modelos de vida imperantes y recrear los procesos de todas las formas de vida. Se trata de una tarea nada fácil frente a los procesos del desarrollo extractivista que se imponen y buscan desde el discurso criminalizar todo aquello que supone una amenaza a sus intereses. Las acciones de los pueblos andinos implican una forma de resistencia y al mismo tiempo una recreación de sus modos de vida a partir de las espiritualidades, desde las cuales se busca despertar a la conciencia de ser y estar en la Pacha, el cosmos, de un modo relacional.

Empezamos este texto, tejido con el marco teórico de la violencia cultural de Johan Galtung, enfatizando las raíces profundamente culturales de la violencia directa y estructural de Occidente, y la esperanza que representan las epistemologías y ontologías originarias de Abya Yala, en la cuales las premisas culturales salen de una cosmovisión no dualista. Seguimos tejiendo la reflexión sobre la base de las perspectivas de sabidurías relacionales que procuran la dignidad de todas las formas de vida desde las experiencias milenarias y actuales del pueblo aymara de Perú. Y,

¹ Abya Yala es el otro modo de nombrar el territorio de América Latina en la lengua del pueblo originario kuna de Panamá y Colombia; el nombre significa “tierra viva o floreciente”.

en las conclusiones, destacamos que la espiritualidad, como modo de vida, es una de las dimensiones clave de la resistencia y reexistencia de los movimientos andinos que son poco abordados en los estudios sobre paz y conflicto.

Signos de esperanza frente a la violencia cultural occidental

Johan Galtung (1990) explica las dimensiones, condiciones y causas de la violencia en Occidente. Así, nos ofrece un marco teórico complejo y aclaratorio para examinar y entender los procesos sociales actuales en los Andes con respecto a la destrucción de la biodiversidad ecológica y cultural como consecuencia del capitalismo extractivo transnacional. Su concepto de la violencia cultural y su explicación acerca de las suposiciones profundamente culturales de Occidente abren pistas para buscar la esperanza no solo en otras interpretaciones o tendencias pacíficas de la cultura occidental, sino más pertinentemente aquí en las culturas originarias de Abya Yala donde las visiones y prácticas de la vida son otras. Por ello presentamos experiencias de las epistemologías y ontologías ancestrales andinas que forman la base de la cultura que procura defender y preservar la resistencia civil de los pueblos originarios y a la vez donde encuentra la inspiración estratégica por sus luchas no violentas, íntimamente ligadas a la cosmogonía ancestral. Y destacamos los aportes teóricos y políticos de los feminismos comunitarios que son movimientos sociales no violentos motivados y guiados por las espiritualidades ancestrales en defensa del territorio cuerpo-tierra.

Johan Galtung define la violencia cultural como “los aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia –por ejemplo, la religión y la ideología, el lenguaje y el arte, la ciencia empírica y la ciencia formal (la lógica y la matemática)– que pueden ser utilizados para justificar o legitimar la violencia directa o estructural” (Galtung 1990, 291).² La violencia cultural hace aceptable y sirve de justificativo del “acto de la violencia directa y el hecho de la violencia estructural” (Galtung 1990, 292). De igual forma, naturaliza y normaliza la explotación y la represión, o las invisibiliza. Siempre presente en la historia, la violencia cultural representa el “substrato” del cual se nutren las otras dos violencias, un factor invariable marcado por su permanencia y que incide en “la transformación lenta de la cultura básica”. La constancia esencial de la violencia cultural se distingue del “proceso” de la violencia estructural y el “evento” de la violencia directa (Galtung 1990, 294-295).

Galtung (1990, 301) sostiene que la cultura occidental tiene “un potencial tremendo por la violencia”. Para eso, señala al judaísmo y al cristianismo como determinantes en lo que constituye la cultura occidental. Las expresiones hegemónicas

² Todas las traducciones del inglés pertenecen a la autora.

de ambas religiones contribuyen a normalizar violencias estructurales como el especismo, el ecocidio, el sexismo, el nacionalismo, el imperialismo, el racismo, el colonialismo y el clasismo, para naturalizar los privilegios y la dominación de la especie humana, en particular de los hombres blancos, creyentes, escogidos, de clase alta (Galtung 1990, 297) sobre todos los demás seres. Además de la religión, analiza la ideología, el arte, el idioma, la ciencia empírica y la ciencia formal de la cultura occidental en cuanto elementos culturales que fomentan la violencia cultural contra otras culturas.

Galtung (1990) describe “las raíces de las raíces” culturales occidentales y su “código genético cultural” desde una óptica de la cultura profunda y la cosmología, que tienen que ver con las suposiciones culturales generales y más profundas que definen lo que se considera natural y normal.³ Afirma que en este nivel de la subconsciencia colectiva, “la cultura occidental muestra tantos aspectos violentos que la cultura entera empieza a parecerse violenta” (Galtung 1990, 301), pasando así desde la violencia cultural (como un solo aspecto de una cultura) a la cultura violenta (en su totalidad). Como los aspectos culturales están muy enraizados y son difíciles de cambiar, Galtung (1990) se pregunta si es posible transformar el “código genético cultural” de Occidente. Pregunta en qué momentos es más moldeable una cultura, suficientemente elástica para cambiar, si es en momentos de crisis después de un trauma profundo. Constata que “sabemos poco, solo que estas son preguntas cruciales”.⁴

Es importante notar que Galtung reconoce la ambigüedad de la cultura occidental; su perspectiva no es reduccionista. Afirma que ir de la superficialidad a las raíces de una cultura “no es una transición de la multiplicidad a la simplicidad”, sino que implica reconocer su complejidad. Indica justamente que hay por lo menos una lectura más de la tradición cristiana que está “orientada a la inmanencia y la bendición original” en vez de a “la trascendencia y el pecado original” (Galtung 1990, 304).⁵ Esta lectura alternativa desde la inmanencia divina también existe en las tradiciones del islam y el judaísmo (Galtung 1990, 297). Posiblemente debido a

³ Galtung define la cosmología en los siguientes términos: “Cosmology is then defined, roughly, as ‘the deep cultural assumptions of a civilization, including the general assumptions underlying the deep structures; defining the normal and natural’” (1990, 304, nota al pie 20).

⁴ “When does the culture, particularly the deep culture, have sufficient plasticity (Scholem) for the culture to be moulded, reshaped? In times of crises? After a deep trauma has been inflicted, including the trauma of inflicting deep traumas on others? We know little except that these are crucial questions” (Galtung 1990, 304, nota al pie 21).

⁵ “An important poststructuralist position: digging deep, below the surface, is not a transition from multiplicity to simplicity. ‘Deep occidental culture’, for instance, is not unambiguous. I would, for instance, argue that Christianity can be understood only in terms of at least two readings, a hard reading (more transcendental, original-sin oriented) and a soft reading (immanent, original-blessing oriented). Others see a more complex variety of deep cultures. The step from one to two is a necessary condition” (Galtung 1990, 304, nota al pie 19).

las tendencias pacifistas, la paz, aunque “de modo milagroso” (Galtung 1990, 301), también emana de la cultura occidental.

De la misma manera que la violencia cultural nutre la violencia estructural y directa en una relación interdependiente dentro de un ciclo vicioso, puede existir un ciclo virtuoso donde la paz cultural apoye a la paz directa y estructural (Galtung 1990, 302). Sin embargo, preguntamos: ¿cómo se puede llegar a la paz cultural dadas las raíces occidentales cosmológicas, religiosas e ideológicas?, ¿de dónde viene la esperanza para transformar las raíces de la violencia cultural occidental?

Como reconoce Galtung, hay tendencias en las culturas occidentales diferentes de la expresión hegemónica, que son más apacibles y poseen recursos para promover experiencias de paz. En América Latina, existen no solo otras tendencias de la cultura occidental, sino culturas enteras enraizadas en los pueblos originarios y milenarios que fueron violentados y colonizados por Occidente. Al igual que todas las culturas, son culturas complejas, dinámicas, con múltiples dimensiones; no pueden ser idealizadas ni reducidas a un solo aspecto. Al mismo tiempo, representan signos de esperanza por su cosmología alterna, su sobrevivencia frente a la extrema violencia cultural, estructural y directa del Occidente, y su potencial para transformar las raíces de la violencia cultural occidental en sus esfuerzos por recuperar y fortalecer sus espiritualidades ancestrales.

Las bases ontológicas de las cosmovisiones ancestrales de Abya Yala, donde se ubica la región Andina, son muy distintas de Occidente. A diferencia de la jerarquía de seres en la religión e ideología hegemónicas, en la ontología de los pueblos originarios destaca la interdependencia entre seres, una red de la vida donde el ser humano está en relación con todas las otras formas de vida. Con base en los estudios de campo en la Amazonía ecuatoriana con la runa kichwa, el antropólogo Eduardo Kohn detalla cómo las comunidades reconocen otros seres vivos y conviven en una red de relaciones entre seres. Es una interrelación ontológica que va más allá del ser humano, otra perspectiva del “ser” y del “pensar”. Los bosques también piensan, piensan sobre los seres humanos y los seres humanos piensan con ellos. Es una red interconectada de seres vivos y pensantes (Kohn 2021). Por lo tanto, estas comunidades tienen suposiciones profundamente diferentes a las de Occidente en cuanto a los significados del ser, el pensar y el hacer.

Además de la ontología, las bases epistémicas de las cosmovisiones ancestrales tienen dimensiones muy distintas a las de Occidente. En su trabajo sobre las epistemologías de Abya Yala, el antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero (2018) explora “la chakana del corazonar” donde las sabidurías y espiritualidades “insurgentes” están interconectadas. El corazonar se refiere al proceso de pensar desde el corazón que implica una unidad entre la mente, el afecto y el espíritu, en contraste con el

análisis abstracto puro racional. Son suposiciones epistémicas no-dualistas que desafían los marcos de las epistemologías occidentales basados en la división binaria entre lo racional y lo espiritual, lo analítico y lo afectivo. Representa otra visión del proceso de aprender, conocer y saber.

Volvemos a preguntar: ¿cómo los movimientos de resistencia civil se han enraizado y motivado por las cosmologías y epistemologías no dualistas que respetan la dignidad de todas las formas de vida?, ¿cómo están fortaleciendo sus sabidurías y cómo están practicando sus espiritualidades para contrarrestar las raíces violentas de las culturas occidentales?

El surgimiento de la resistencia desde lo espiritual por parte de los pueblos originarios frente a la destrucción ecológica está presente en todo el continente y el mundo. Según Dan McKanan de la Universidad de Harvard, “una de las expresiones más importantes de la emergencia espiritual hoy es el trabajo que están haciendo las comunidades indígenas para defender los ecosistemas amenazados por medio de la práctica espiritual” (McKanan 2023, 2). En América Latina, uno de los ejemplos más conocidos es la lucha del pueblo lenca en Honduras liderada por Berta Cáceres para salvar el sagrado Río Gualcarque de un proyecto hidroeléctrico transnacional. La espiritualidad ancestral motivó la resistencia no violenta, mantuvo la resiliencia, sirvió como fuente de inspiración y compromiso, y guió las tácticas y estrategias del movimiento (Maher 2019). “Hemos aprendido a luchar con música, con ceremonias, con espiritualidad”, afirmó Cáceres (citada en Mediavilla 2022, párr. 10), tema que retomaremos más adelante.

Además de Berta Cáceres, hay muchas lideresas defensoras de los territorios en el continente. De hecho, las mujeres están liderando esta defensa frente a los avances del desarrollo neoliberal extractivista. Hay varias coaliciones regionales que agrupan a las mujeres en resistencia, incluyendo la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras y la Red de Sanadoras Ancestrales, por lo que está creciendo la atención al activismo de las mujeres y el interés de documentar sus acciones no violentas, tanto desde la academia latinoamericana como desde las organizaciones multilaterales como las Naciones Unidas (Coba et al. 2022).

Astrid Ulloa, geógrafa colombiana, ha nombrado “feminismos territoriales” a los movimientos en Abya Yala liderados por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en defensa de sus territorios. Frente al desarrollo extractivista, estas lideresas han puesto al centro el cuidado de la vida, del cuerpo, del territorio y de la naturaleza (Ulloa 2016).

Una voz destacada del movimiento de las feministas comunitarias de Abya Yala es Lorena Cabnal, del pueblo maya-xinka de Guatemala, cuya propuesta del pensamiento epistémico se enfoca en el marco político teórico del “territorio cuerpo

tierra” (Cabnal 2010). Ella enfatiza el papel ancestral y el accionar actual de las mujeres indígenas como defensoras de sus territorios-cuerpo-tierra. Su replanteamiento epistemológico ha desafiado los campos geográficos, ecológicos y políticos para repensar sus suposiciones básicas académicas.

Entre los supuestos académicos que cuestiona el feminismo comunitario está la noción del tiempo. Según la feminista comunitaria boliviana Adrianna Guzmán Arroyo, “para nuestros pueblos, principalmente aymara y quechua, el tiempo es circular, *Timpuxajutirisariwa*: el tiempo siempre viene y va, es contante, así como el círculo que no tiene punto de partida ni meta, no hay principio ni fin, todo es energía en movimiento”. El tiempo circular está en contraposición con la visión occidental del tiempo lineal que camina desde un pasado hacia un futuro. En la cosmovisión ancestral andina, “el pasado está adelante, lo puedes ver, y el futuro está detrás, no lo conoces, no lo puedes ver” (Guzmán Arroyo 2019, 14).

Desde su experiencia con pueblos originarios alrededor del mundo, el especialista en la construcción de paz John Paul Lederach afirma la necesidad de una concepción fluida del tiempo como parte de una imaginación moral que puede frenar la violencia sistémica arraigada. Es una comprensión “del pasado como energía generadora” y “de la memoria colectiva y la supervivencia conectadas” (Lederach 2005, 148). En esta cosmovisión, “el pasado está vivo” y el presente es un “momento expansivo” lleno de las “potencialidades” del futuro (Lederach 2005, 132).

Así, Lederach enfatiza que para interrumpir los ciclos de opresión es necesario desarrollar la capacidad de imaginar el pasado que se abre ante nosotros y experimentar el tiempo como “espacio-tiempo”. Tal concepción es similar a la física moderna, “una comprensión del espacio y el tiempo como esferas multidimensionales, de naturaleza policrónica en lugar de exclusivamente lineal y basada en una comprensión profunda del lugar de los humanos en la creación” (Lederach 2005, 137-138).

La cosmovisión andina justamente está basada en este marco del tiempo-espacio donde no hay separación entre pasado, futuro y espacios diversos. Las ancestras y los ancestros están presentes ahora a través de espacios diversos, lo que explica por qué los movimientos de resistencia en Perú pueden hablar de Berta Cáceres, asesinada en Honduras en 2016, por considerarla un espíritu protector de hoy que trasciende las territorialidades; lo mismo sucede con los líderes de los territorios andinos del siglo XVII, Tupac Amaru y Micaela Bastidas.

Al analizar la violencia cultural, Fiona Greenland y Fatma Müge-Göçek (2020) señalan estos temas del tiempo, el espacio y el significado, enfocándose en lo perverso del poder hegemónico interpretativo. Constatan que “el elemento significativo aquí es la comunidad y no el individuo, en términos de cómo la interpretación del tiempo, espacio, materialidad y significado se vuelven inexistentes por la

destrucción”. Tal como ellas afirman: “Esta destrucción ocurre no solo en el pasado, especialmente con la modernidad y la colonialización que la acompañan, sino que continúa hasta el presente e implica el futuro” (Greenland y Müge-Göçek 2020, 21). Las autoras agrupan las expresiones de violencia cultural contemporáneas en tres dimensiones interconectadas: violencia de epistemologías, espacialidades y materialidades. Enfatizan con base en el término “genocidio” acuñado por Raphael Lemkin (1944), que la violencia cultural es una estrategia del genocidio y puede ser más destructiva que la violencia directa por su impacto permanentemente desestabilizador del grupo. “Sin prácticas culturales, un grupo pierde su compás social –su sentido de identidad o su lugar en el mundo–. Pierde la posibilidad de ser” (Greenland y Müge-Göçek 2020, 13).

Damien Short también subraya la centralidad de la violencia o destrucción cultural a la definición del genocidio, y lo hace dentro del contexto de los pueblos indígenas de hoy frente a las industrias extractivistas (Short 2010, 2020). “Para aquellos indígenas que luchan por mantener o recuperar sus tierras, están peleando por su vida como un pueblo distinto dado que, para ellos, su espiritualidad y vitalidad cultural está basada en, sobre y con sus tierras” (Short 2010, 842). Por ende, Short insiste que “cuando esta relación es interrumpida a la fuerza y se destruye, únicamente podemos concluir que está ocurriendo el genocidio”. Es decir, “cuando los pueblos indígenas, que tienen una conexión física, cultural y espiritual con su tierra, son desposeídos con fuerza y distanciados de ellas, experimentan invariablemente una ‘muerte social’ y de este modo, un genocidio” (Short 2010, 842).

Justo frente a la violencia cultural genocida hacia los pueblos indígenas, a nivel material, espacial y epistémico, las lideresas siguen luchando para mantener vivas las sabidurías y tradiciones ancestrales que son parte de su identidad y vitalidad culturales. Según Walter Mignolo (2018, 184) “la dominancia epistémica colonial” acompañó y justificó la dominancia económica colonial. No obstante, afirma que el colonialismo no destruyó las formaciones epistémicas indígenas. “La diferencia colonial e imperial no fueron/no son epistemicidio, tal como la metáfora que circula hoy, porque si lo fueran, no tuviéramos la resurgencia potente y energética del pensamiento y actuación indígena en las Américas”. Es posible “reprimir” pero no matar formas de “vivir, actuar y pensar”. Por eso, “las resurgencias y reexistencias están floreciendo hoy” (Mignolo 2018, 191).

A continuación, exploramos las experiencias de resistencia y reexistencia milenarias de los pueblos andinos frente a las violencias coloniales, capitalistas y climáticas. Hemos situado el enfoque en la recuperación de las espiritualidades ancestrales desde las experiencias particulares de mujeres aymaras de Perú.

Sabidurías para tejer la dignidad de todas las formas de vida

¿Dónde irán los espíritus que viven en las cordilleras,
cuando el Apu Qoyllorit'i pierda toda la nieve?
Mujeres quechuas de Mawayani

Evocamos las palabras de las mujeres que viven una relación profunda con el Apu,⁶ *Qoyllorit'i*, el resplandor de la Estrella de la nieve, que es el ancestro protector de los pueblos de *Mawayani*, en Cuzco Perú, quienes nos compartieron su preocupación por la gradual pérdida de nieve debido al calentamiento global y se preguntan en dónde habitará la fuerza vital del Apu, cuando la nieve no esté.

La importancia del Apu y la correlación con las otras energías vitales ha hecho necesario que se recuperen varios rituales de correspondencia, entendidos como modos de vida que los Estados coloniales no han reconocido por seguir los modelos de vida occidentales. Estos rituales permiten que el Apu, la vida del pueblo y diversas formas de vida continúen y se luche en contra de los efectos del cambio climático producidos por el extractivismo capitalista, racista y patriarcal.

Desde este contexto circulará la palabra compartida en este artículo.

Palabras que nos convocan

Los pueblos denominados indígenas hasta ahora continúan enfrentando el colonialismo capitalista en los Estados en los que viven. Por tal motivo, las distintas violencias que sufren estas poblaciones rompen con los ciclos de la vida en los territorios de Abya Yala, que muchas veces opacan los caminos de la Suma Q'amaña, Suma Jacaña, Allin Kausay, buen vivir, donde la noche no se considera como la fuerza necesaria que deriva en el amanecer, sino que se hace inmensa y sin amaneceres.

En este texto buscamos compartir la experiencia de los pueblos aymaras y quechuas del sur andino peruano, que están ubicados principalmente en las regiones de Puno. Estos pueblos resisten el racismo, el sexismo y el clasismo que han contribuido a que un sector de la sociedad mantenga sus privilegios y el poder que buscaron desde siempre para apoderarse tanto de las tierras como de la vida de los "indios", usando las lenguas de los pueblos para sus fines opresivos, hecho que el escritor José María Arguedas (1964) retrata muy bien en sus obras literarias. Esta lucha ha

⁶ En el contexto andino, el Apu es la montaña asignada como protectora de la vida del pueblo o la comunidad, con quien se relaciona de manera recíproca. Se lo reconoce a su vez como un ancestro o el lugar donde habita la ancestralidad humana y cósmica.

provocado que ocurran diversas crisis democráticas en el Perú, a lo largo del periodo de la república que, si bien no se profundiza en este texto, de algún modo se refleja en las experiencias que se presentan.

Los pueblos del Sur andino de Perú, desde sus organizaciones comunales, enfrentan el abandono de las políticas centralistas y económicas extractivistas del Estado. Las acciones producto de estas últimas han contaminado las fuentes de agua que hacen posible los ciclos agrícolas. Esta región además ha sido afectada por el cambio climático, que se manifiesta en la ausencia de lluvias, la presencia de las heladas y granizadas extemporáneas, lo cual altera la convivencia con la diversidad de seres.

En estos últimos tiempos se busca profundizar en los saberes y técnicas que ayudan a enfrentar el inminente cambio climático y sus efectos en los ciclos de la vida. Sin embargo, estos tienen que oponerse a trabas burocráticas, ya que los gobiernos centrales priorizan los intereses del capital extranjero desplegado por diversas regiones a través de la minería. Como consecuencia se ha descuidado la rica diversidad que con esmero crían las comunidades andinas, a partir de su relación con las fuerzas vitales que se ubican en los *Apus*, las lagunas, los ojos de agua, las *huacas* (la fuerza energética de las rocas) y las *pakarinas* (lugares donde se hallan los cuerpos de ancestros y ancestros).

Frente a esta realidad, diversas experiencias buscan fomentar los principios ancestrales de la crianza mutua de la vida, en aymara *uywaña* y en quechua *uyway*, para así resistir a los modelos de vida ajenos y recrear los procesos de todas las formas de vida. La resistencia de los pueblos originarios de esta región existe desde que se impuso el sistema colonial. En detalle se puede encontrar en los registros de la crónica sobre el buen gobierno del indígena Guamán Poma de Ayala, que se ubica entre el año de 1615.⁷ Con sus políticas avasalladoras y genocidas, las poblaciones andinas fueron forzadas a salir de sus territorios y trabajar en las minas. Las mujeres asumieron los trabajos en los obrajes y al mismo tiempo tuvieron que dedicarse a la agricultura y a la crianza de camélidos para cubrir la propia demanda alimenticia y la de las sociedades coloniales, las cuales insertaron nuevas especies en los territorios. La opresión del siglo XXI se basa en aspectos estructurales impuestos desde la Colonia, como es el sistema de impuestos y el sistema económico basado en lo monetario, con el cual se eliminaron las nociones recíprocas de intercambio que tenían los pueblos, lo que conlleva a una serie de denuncias sobre la forma en que la vida es tratada.

Por ello, la fuerza ancestral acuerpada en la resistencia de los pueblos andinos se da como una denuncia constante al sistema colonial y neocolonial, como se pudo ver en los primeros meses de 2023 en las regiones del sur andino de Perú, específicamente en Puno. Esta región se caracteriza por resistir pese a las acciones

⁷ El manuscrito original, *El primer nueva crónica y el buen gobierno*, fue encontrado casi 300 años después en la Biblioteca Real de Dinamarca. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

genocidas ejecutadas por el gobierno central en conjunto con las fuerzas armadas (militares, policías, etc). A partir del discurso del terrorismo, se criminaliza la resistencia y organización del pueblo aymara asociándolo al movimiento terrorista del partido Comunista Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL). Dicho grupo armado militó entre 1980-2000 y, por medio de la represión militar y la violencia, cobró el mayor costo de vidas humanas en las zonas andinas empobrecidas (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2004). La mencionada asociación tiene la finalidad de justificar la represión militar y la detención de los manifestantes, despertando no solo el racismo, sino el rechazo hacia las protestas de los pueblos andinos.

Sin embargo, cabe señalar que la fuerza que presentan las organizaciones comunales aymaras son subestimadas. Por ello, el discurso de que se trata de una organización que procede de Bolivia y es comandada por Evo Morales es parte de una de las narrativas que busca desprestigiarla.

Hemos aprendido a luchar con espiritualidad

En la resistencia y recreación de la vida de los pueblos andinos, rescatamos el sentido que planteaba Berta Cáceres a partir de su cosmogonía ancestral: “Hemos aprendido a luchar con música, con ceremonias, con espiritualidad” (citada en Mediavilla 2022, párr. 10). La expresión alude a las luchas no violentas, en las cuales la presencia de las mujeres deja visibilizar su participación en la organización comunal de los pueblos aymaras.

Se trata de una resistencia permanente desde que se impuso la estructura colonial avasalladora sobre los territorios, que se sostiene en políticas extractivistas que los Estados actuales mantienen basada en el discurso del desarrollo económico. En los últimos años se ha denunciado la contaminación de los territorios causada por las acciones de las empresas mineras, así como sus afectaciones al ciclo agrícola y la vida de las poblaciones que allí habitan. Las luchas de resistencia también han provocado la división en las comunidades. Sin embargo, la respuesta de las mujeres para enfrentar este problema ha sido a partir de las espiritualidades ancestrales. Un ejemplo de esto ocurrió en Puno, Perú. Ahí se han realizado varios encuentros de mujeres líderes convocadas por el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA), espacio que sirvió para que algunas de ellas participen en los encuentros de Teología y Pastoral Andina.⁸ En más de una

⁸ Se trata de un espacio que surgió hacia el año 1990, a fin de articular la reflexión teológica en el contexto andino, en particular del sur andino de Perú y Bolivia, a la que se sumaron posteriormente comunidades de fe de la región Kolla de Argentina. Actualmente se busca profundizar en el sentido de la espiritualidad andina, como fuente en la que se alimentan las articulaciones teológicas andinas.

oportunidad, las lideresas tuvieron que abrirse camino en estos espacios, que suelen estar resguardados por actitudes religiosas moralistas que ven a las organizaciones de mujeres como amenaza.

Si bien la articulación de la teología indígena pretende ser parte del caminar comunal de los pueblos andinos, no siempre es fácil abrir espacio a otras organizaciones, sobre todo de mujeres, porque aún se ve como una amenaza que tiende a dividir a las comunidades. Con ello no consideran que la imposición de la estructura colonial acentuó el referencial masculino jerárquico de las sociedades e iglesias que tienen como sus mediadores a los varones indígenas. No obstante, reconocemos que las mujeres que participan en los espacios de las comunidades no se ven separadas de ellas, ya que su vida está en relación con la dinámica de los pueblos y la búsqueda de su dignificación repercute en la comunidad y a la inversa.

Por otra parte, cabe destacar que, como mujeres indígenas, al estar mucho más vinculadas con el tejido de la vida, recuperan una serie de saberes que en la separación de lo público y privado se ven periféricas. Sin embargo, desde la corresponsabilidad recíproca se busca integrar la politicidad de la casa adentro, en la organización comunal que recibe una serie de influencias externas contemporáneas, lo que supone retomar los principios ancestrales para reorientar ciertos usos y costumbres.

En tal sentido, para Sylvia Marcos, quien acompaña a diversas organizaciones de mujeres indígenas, la conexión con los principios ancestrales de vida es “el sustrato fértil para las demandas de justicia social de la mujer indígena sobre el cual debe entenderse, el planteamiento de espiritualidad indígena que emergió de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas” (Marcos 2002, 14) en Oaxaca, México, 2002. Durante el evento se planteó salir del tutelaje de la religión hegemónica para beber de sus propias fuentes avasalladas y expropiadas, y fortalecer las prácticas ancestrales y la espiritualidad de sus pueblos.

En esa misma vía, nuestra propuesta busca la aproximación al sentido de la espiritualidad ancestral que se expresa de manera holística en los pueblos, como un modo de vida, por lo que acertadamente Sylvia Marcos señala que “no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales” (Marcos 2013, 122).

Esta noción devuelve su sentido ante el desarraigo territorial y de influencias, como lo expresaron las mujeres en la primera cumbre, al asumir la espiritualidad “ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. Que la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás” (Marcos 2002, 15). Así también lo plantea la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de

Abya Yala al cuestionar el modo hegemónico de reflexión teológica de las iglesias que desconocen aquello que no es equivalente a sus parámetros y que

ha fundamentado la discriminación de género, generacional y cultural, y ha promovido la no valoración a nuestro quehacer teológico como mujeres indígenas. Por lo que nos preguntamos: ¿Qué nos marca o determina en nuestra experiencia como mujeres indígenas teólogas? ¿Qué imagen de Dios nos fue transmitida? (Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala 2013, párr. 8).

Se trata de desafíos y preguntas que demandan el reconocimiento de la pluralidad de espiritualidades que precisan tejerse desde sus propias fuentes; cuestionar todo aquello que obstruye o atenta contra sus modos de ser y abrazar lo que pueda fortalecer su posición en el interior de sus comunidades y permita su dignificación. Por eso, la comunidad de teólogas indígenas, siguiendo el sentido holístico y relacional de los pueblos como un aspecto común, hace el llamado “a los teólogos y teólogas a deconstruir una teología androantropocéntrica que desarraiga de la tierra y de la relación armónica con las/os otras/os seres, y a construir unas teologías impregnadas del Buen Vivir que generan los vínculos con la Tierra” (Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala 2013, párr. 12).

Como comunidad caminante, junto con otras mujeres y sus comunidades, pueblos y nacionalidades, asume que las espiritualidades vividas en la clandestinidad requieren salir de los tutelajes de la religión impuesta, para recrear sus propios modos de vida y enriquecerla a partir del intercambio de saberes entre pueblos, que les permita seguir siendo y estando en relación a sus territorios que buscan ser sanados. Por ello será imprescindible recordar la demanda que hicieron las mujeres que participaron en la primera cumbre, a “las diferentes iglesias y religiones, [les pedimos] respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas, sin imponernos ninguna práctica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad” (Marcos 2002, 15).

Tal demanda expresa la necesidad que tienen las mujeres en los diversos territorios, que buscan hacer una conexión mayor con sus propias espiritualidades que les permiten tejer los saberes que restituyen el equilibrio y la armonía ante las diversas rupturas o desequilibrios que viven las relaciones en el interior de las familias y que debilitan la organización comunal, la defensa del territorio y la tierra, y el cuidado de la soberanía alimentaria. En esas búsquedas será significativa la propuesta del feminismo comunitario de Guatemala, junto con Lorena Cabnal, quien plantea la sanación como camino cósmico político, que sintoniza con la necesidad de armonizar las rupturas a partir de las memorias sanadoras que traen la intención de

hacer política la sanación de los cuerpos feminizados, los territorios y las tierras sobre las que se han construido las múltiples opresiones (Cabnal 2010).

A su vez, la propuesta responde a la forma de orientar el sentido de los derechos de la Madre Tierra ante el capitalismo extractivista que asume a la tierra como objeto de uso. A partir de las relaciones recíprocas, que se consideran un principio de vida, se busca cuidar los derechos no solo humanos, ya que en las cosmopercepciones ancestrales, se considera que cada acción tiene sus repercusiones en el tejido de la vida. En ese sentido, se retoma la dualidad, como las conexiones de equilibrio que atraviesan las relaciones humanas, las fuerzas vitales y las diversas comunidades de vida, donde fluyen las fuerzas plurales de la existencia.

Por otra parte, en consonancia con el feminismo comunitario, que retoma la transversalización de género, raza, clase, sexo, desde la que se asume que hay diversas formas de ser mujer, precisamos ahondar en las identidades enajenadas, para seguir tejiendo las sabidurías milenarias desde donde se vislumbran relaciones mucho más armónicas en las comunidades. Como señala Sylvia Marcos, “las mujeres indígenas concretizan su idea del cosmos a través de la noción de equilibrio, pues representa lo accesible, lo comprensible; así también, resulta la mejor forma de expresar su propia visión del concepto equidad de género” (Marcos 2002, 40-41).

Haciendo frente a la militarización desde el Munay

En el caminar de las mujeres andinas encontramos que la espiritualidad les permite posicionar alternativas que desde sus corazones intuyen, tal como ha sido el hecho de acompañarse con los rituales que buscaban la protección ante la represión que vivieron las diversas regiones andinas de Perú. Durante las movilizaciones de los primeros meses de 2023, 60 personas perdieron la vida y se registraron varias heridas y detenidas ya que, según Human Rights Watch, hubo un uso desproporcionado de la fuerza por parte de la policía y de los militares (Chillitupa 2023). En ese contexto la voz y presencia de las mujeres se dejaron sentir en las movilizaciones masivas, denominadas como la toma de Lima (la capital de Perú), entre los meses de enero y marzo de 2023. Las poblaciones de diversas provincias de Puno y de otras regiones se desplazaron para exigir la renuncia de la presidenta Dina Boluarte,⁹ el cierre del Congreso y el pedido de Asamblea Constituyente.

⁹ La sucesión constitucional de Dina Boluarte tuvo lugar el 7 de diciembre de 2022, en su calidad de vicepresidenta y frente a la destitución y el arresto del presidente electo Pedro Castillo como consecuencia de la disolución del Congreso y la propuesta de instaurar un gobierno de excepción. Sin embargo, las poblaciones andinas en un primer tiempo pidieron la vuelta de Pedro Castillo a la presidencia, y después de analizar lo que supuso su destitución, demandaron nuevas elecciones, la renuncia de la presidenta, el cierre del Congreso, e instalar un gobierno de transición. Las demandas no fueron consideradas pese a las masivas manifestaciones que expresaban su disconformidad con el actual Congreso.

En el contexto de la primera toma de Lima, ubicamos las palabras de Edith Calisaya, representante de la Organización de Mujeres Aymaras Bartolina Sisa de Chucuito-Juli (Puno), que increpa a la presidenta ante los asesinatos de muchos jóvenes en la región de Cuzco, Juliaca (Puno) y otras regiones afectadas, manifestando su dolor e indignación: “has matado a nuestros hermanos, más de cincuenta, eso me duele como madre y como mujer (...). Yo te voy a decir Dina, tú no eres madre, tú no sabes parir, por eso has matado a nuestros hijos (...), nos has enfrentado a los policías y militares” (Apaza 2023, min. 1:45).

Haciendo resonancia de esas palabras, en lo que se denomina la segunda toma de Lima, exactamente el 2 de marzo de 2023, encontramos la presencia masiva de mujeres aymaras. La compañera Edith y otras mujeres se desplazaron con sus hijas e hijos pequeños hacia las manifestaciones, una resistencia simbólica que demandaba deponer las armas, ante el constante hostigamiento de la policía. Cuando se encuentran con la primera barrera policial en su recorrido, Edith, en un gesto de llamar a la paz, sale corriendo con los brazos abiertos y, tal como ella lo cuenta, se trataba de un gesto que tenía la finalidad de generar un encuentro con los policías y exhortarlos a que no sigan reprimiendo y matando al pueblo movilizad. Al gesto se respondió con violencia porque a pocos metros de distancia, la policía dispara un cartucho de gas lacrimógeno sin considerar que Edith llevaba a su pequeño hijo cargado en la espalda.

Por un lado, esta violencia fue condenada por las poblaciones movilizadas y otros actores. Por otro, hubo opiniones como las declaraciones hechas por el ministro de Educación Oscar Becerra, quien describió a las mujeres aymaras como “más que animales, porque ni siquiera los animales exponen a sus hijos” (*El Comercio* 2023, párr. 2). Un ambiente de tensión se instalaba en medio de críticas y ante la mirada acusadora de una prensa mediática que buscaba deslegitimar la fuerza de la lucha del pueblo. Sin embargo, el gesto de Edith, de las otras mujeres, de las niñas y los niños reflejan la indignación ante la violencia sistemática que viven los pueblos, en donde no se respeta la vida.

Por su parte, el protagonismo de las mujeres aymaras, de las niñas y de los niños presentes en la movilización refleja que la vida de los pueblos no transcurre de manera aislada, pues del mismo modo las y los jóvenes aymaras estaban presentes junto con otras delegaciones. A su vez, la asistencia de las mujeres con sus hijas e hijos es un gesto que expresa la denuncia de tantas madres que perdieron a sus descendientes, quienes estaban como transeúntes cuando las balas impactaron en sus cuerpos. Aunque ellas sabían el riesgo que corrían, tenían la confianza de que su participación, además de aplacar la violencia estatal que se manifiesta de manera concreta en la fuerza armada policial y la del ejército, también podría mover las entrañas de la presidenta. Sin

embargo, se demuestra que las instancias del Estado no se duelen por la vida y menos por aquellas que han sido ignoradas, inferiorizadas y desechadas desde siglos.

La presencia de las mujeres, como Edith y sus compañeras, aporta la fuerza profunda del *Munay*, palabra quechua, y en aymara el *Munasiña*, para expresar el tiempo y espacio de vivir en amor, para el amor y desde el amor, que orienta la vida de los pueblos a partir del

Bonito vivir

Bonito sentir

Bonito querer

Bonito saber

Bonito hacer

Se trata de recordar el principio andino que evoca a la voluntad del amor recíproco, en tiempos de desesperanza, violencia y muerte. Las mujeres aymaras lo presentan a la sociedad peruana, respecto a la necesidad del reconocimiento de una sola comunidad humana en toda la red de vida, que supone un llamado a deponer actitudes racistas, sexistas, clasistas, xenófobas, misóginas, adultocéntricas.

A dónde irán los espíritus cuando la nieve se vaya

La presencia de las mujeres en la resistencia de estos tiempos en el sur andino peruano no pasa inadvertida. No precisan de estamentos oficiales para su reconocimiento, como será el Ministerio de la Mujer y las organizaciones feministas que con su silencio asienten al patriarcado colonial del Estado.

Ellas no solo buscan ser mujeres y sus organizaciones para mujeres, sino plantear sus propuestas de vida para sus comunidades, pueblos y la sociedad peruana. Ellas, etiquetadas como analfabetas, las pobres entre las más pobres, ahora toman la palabra. Se trata de una fuerza que no ha dejado de fluir, aunque la fuerza masculina se haya impuesto, pues, en medio de la compleja y difícil tarea de ser mujer en el contexto andino, se manifiestan desde esos otros saberes que difícilmente son reconocidos, por el discurso de “mujer no más es”, o por el discurso racista de la “india analfabeta, ignorante”. De esa manera, las mujeres están reconociendo sus poderes vitales que las acompañan desde su conexión con sus ancestras y las desafían a tejer la red de la vida en la compañía de sus pueblos.

Se trata de esos corazones que se preocupan por todas las formas de vida, como las mujeres de *Mawayani* que se preocupan por la vida del Apu *Qoylluriti*, pues la

vida de sus linajes pasados y las que vendrán corren el riesgo de vivir la ruptura de sus vínculos. La presencia de los espíritus desorientados que salen de sus espacios o son violentados generan alteraciones y desarmonías en todas las formas de vida. Por lo tanto, se trata de una preocupación no se limita al sentido de lo “material”, más bien abarca la vida y todas sus relaciones; a eso lo denominamos espiritualidad relacional.

El ser y estar de las mujeres seguirá haciendo sus caminos, doliéndose ante las muertes inauditas, como la de Rosalino Flores, un joven de 22 años que recibió la violenta represión de la policía que descargó en su cuerpo 36 perdigones, el 11 de enero de 2023 en Cuzco. Lamentablemente, después de una larga agonía, Rosalino murió el 22 marzo de 2023, lejos de su tierra y sus seres queridos. La fuerza de las mujeres teje la esperanza en la vida pues al ser guardianas de la semilla, tal como lo fueron Berta Cáceres y muchas más, caen como semillas que precisamos cuidar para que sigan dando vida.

Conclusiones

Para concluir, volvemos a las preguntas con las cuales empezamos: ¿cómo los movimientos de resistencia civil se han enraizado y motivado en las cosmologías y epistemologías no dualistas que respetan la dignidad de todas las formas de vida?, ¿cómo se están fortaleciendo sus sabidurías y cómo están practicando sus espiritualidades para contrarrestar las raíces violentas de las culturas occidentales? Nuestra palabra compartida no solo ha buscado narrar y analizar, sino sentir la conexión con las fuerzas vitales que acompañan a las mujeres guardianas de todas las formas de vida, como lo hacen las sabias y los sabios que reconocen las diversas expresiones de lo “sagrado”, que se encuentran en las fuerzas vitales de las aguas, de los bosques, de la tierra, del aire, del fuego y de la diversidad de seres, con las que se pretende generar relaciones de reciprocidad.

Se trata de relaciones que se conservan pese a las imposiciones de la religión hegemónica, de ese Occidente que busca imponerse, invisibilizando la fuerza plural de los otros Occidentales en los que fluye la fuerza ancestral conectada a Gaia, o las otras formas con que se la nombra. Ese otro Occidente que fue condenado a la hoguera por el poder vital de las mujeres, a quienes se acusó de brujas y hechiceras por relacionarse con las fuerzas vitales telúricas y cósmicas para establecer la fuerza de la alquimia, a las que se satanizó, invisibilizó y silenció junto con las mujeres sabias, sacerdotisas, sanadoras, guías espirituales, astrónomas, parteras, sibilas, protectoras de la vida.

El Occidente hegemónico no es capaz de salir de su pensamiento binario, que exalta la razón y su pretensión de separar al ser humano de la naturaleza, a fin de

someterla y dominarla, y junto con ella a todos los cuerpos feminizados presentados como naturalmente inferiores. Ese mismo pensar se actualiza a partir del discurso capitalista de desarrollo, civilización y hasta de “cristianismo”, conservando su etnocentrismo presentado con poder y como prototipo de lo universal. Mientras eso no cambie será muy difícil que se reconozca el hermoso pluriverso del que somos parte, recreado por las diversas formas de vida, aquellas que vemos y aquellas que no vemos. Aun cuando los mundos relacionales de Abya Yala, y otras territorialidades busquen recrear la vida, a pesar de ser criminalizadas, incluso a costa de perder sus vidas, con plena conciencia de que el cuidado y la protección de sus territorios no son aspectos simplemente locales, ya que las políticas extractivistas y de monocultivo priorizan los mercados internacionales del mal llamado “primer mundo” a costa de la vida de pueblos enteros.

Ahí se alza la importancia de despertar la conciencia mucho más relacional o, en palabras de Galtung, la inmanencia divina que amerita sentir la vida, tocarla, acariciarla, hablarle, darle de comer, cantarle, llorarle, apreciarla interrelacionada en el cosmos, tal como lo hacen las guardianas de la vida con las fuerzas vitales con las que mantienen una relación permanente. Sin este despertar no será posible despojarse de las nociones bélicas de una divinidad a la que sus “elegidos” buscan resguardar sin importar que para ello se destruya aquello que sale de las construcciones teocéntricas de un Dios único. Y se verá mucho más alejada de las inquietudes compartidas: ¿cómo se puede llegar a la paz cultural dadas las raíces occidentales cosmológicas, religiosas e ideológicas? ¿De dónde viene la esperanza para transformar las raíces de la violencia cultural occidental?

Aunque los mundos relacionales, y aquellos que van despertando a la conciencia cósmica, nos permiten vislumbrar la esperanza en el mismo tejido de la vida en la que aún fluyen las diversas formas de vida para seguir siendo y viviendo, pese a las luces y sonidos entorpecedores cada vez son más envolvente los sistemas hegemónicos de poder. Para que la vida siga siendo y floreciendo en todas sus formas, se precisan la visión y el propósito de los movimientos de resistencia y reexistencia liderados por mujeres aymaras y otras que hunden sus raíces en la ancestralidad, las sabidurías y las espiritualidades milenarias, que se están cuidando y recreando.

Los pueblos en sus vínculos con la ancestralidad, con sus propias bases ontológicas y epistemológicas –tan diferentes de los supuestos hegemónicos occidentales– mantienen e inspiran a los movimientos de resistencia y reexistencias. Las acciones no violentas, enraizadas en la cosmovisión milenaria, desafían y transforman la violencia cultural en el camino para resistir y transformar las violencias estructurales y directas en un ciclo virtuoso. Las sabidurías y espiritualidades de los pueblos originarios guían las resistencias y al mismo tiempo se fortalecen por medio de las

luchas por la supervivencia y florecimiento. Son cosmovisiones de dualidades, no de dualismos, que contrarrestan las bases cosmológicas que sostienen las tendencias violentas del Occidente.

Los movimientos no violentos ancestrales andinos están creando y recreando la vida en todas sus formas, reexistiendo en su resistir para transformar la violencia cultural, estructural y directa, producto del desarrollo neoliberal extractivista que está destruyendo el planeta. Los principios espirituales: el equilibrio, el respeto y el cuidado de la vida en todas sus formas, juegan un papel central en todo el proceso hacia la construcción de una paz integral y de un espacio planetario y armonioso para todos los seres. Son dimensiones culturales profundas, clave de la resistencia civil que ameritan recibir más atención y exploración en los estudios sobre paz y conflicto.

Referencias

- Apaza, Lucho. 2023. “El clamor de nuestros hermanos puneños en Lima”. Facebook, 20 de enero de 2023. <https://lc.cx/OtcgxL>
- Arguedas, José María. 1964. *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.
- Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-26. Barcelona: ACSUR-Las Segovias.
- Chillitupa, Rodrigo. 2023. “Informe de Human Rights Watch señala que hubo ejecuciones extrajudiciales durante protestas contra el gobierno de Dina Boluarte”. *Infobae*, 26 de abril. <https://lc.cx/Ys9Tfj>
- Chipana Quispe, Sofia. 2023. “Hemos aprendido a luchar con música, con ceremonias, con espiritualidad”. *Coisas de Gênero. Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião* 9 (1): 30-47. <https://lc.cx/s39xxF>
- Coba, Lisset, Mónica Maher, Sofia Zaragocín e Ibeth Vallejo. 2022. “Indisciplinas e interdisciplinadas: diálogos cruzados sobre feminismos y ecologías desde una perspectiva decolonial y comunitaria”. En *Feminismo y ambiente: un campo emergente en los estudios feministas de América Latina y el Caribe*, 135-199. Buenos Aires: CLACSO / ONU Mujeres. <https://lc.cx/wO63aD>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2004. *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. <https://lc.cx/89NGNL>
- Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala. “Palabra viva, Segundo encuentro de Cotiyá”. Pujilí, Ecuador, 15 de octubre de 2013.

- El Comercio*. 2023. “Ministro Becerra sobre mujeres aimaras que participaron en marchas: ‘Ni siquiera los animales exponen a sus hijos’”, 6 de marzo. <https://lc.cx/tGoguF>
- Galtung, Johan. 1990. “Cultural Violence”. *Journal of Peace Research* 27 (3): 291-305. <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>
- Greenland, Fiona, y Fatma Müge-Göçek, eds. 2020. *Cultural Violence and the Destruction of Human Communities: New Theoretical Perspectives*. Londres: Routledge.
- Guerrero-Arias, Patricio. 2018. *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.
- Guzmán-Arroyo, Adriana. 2019. *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. La Paz: Tarpuna Muya.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques*. Traducido por Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Sánchez. Quito: Abya-Yala.
- Lederach, John Paul. 2005. *Moral Imagination: The Art and Soul of Peacebuilding*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lemkin, Raphael. 1944. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government and Proposals for Redress*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Maher, Mónica. 2019. “A Rebellion of Spirituality: On the Power of Indigenous Civil Resistance in Honduras”. En *Civil Resistance and Violent Conflict in Latin America: Mobilizing for Rights*, editado por Cécile Mouly y Esperanza Hernández, 41-63. Cham: Palgrave Macmillan Press.
- Marcos, Sylvia. 2002. “La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas”. <https://lc.cx/nmaBCp>
- 2013. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Ciudad de México: Ediciones Eón.
- McKanan, Dan. 2023. “Making a Space for ‘Alternative Spiritualities’”. *Harvard Divinity Bulletin*, Spring/Summer: 1-2.
- Mediavilla, Manu. 2002. “Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato”. *Amnistía Internacional*, 2 de marzo. <https://lc.cx/owPVdu>
- Mignolo, Walter. 2018. “The Decolonial Option”. En *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por Walter Mignolo y Catherine Walsh, 243-282. Durham: Duke University Press.
- Short, Damien. 2010. “Cultural genocide and indigenous peoples: A sociological approach”. *The International Journal of Human Rights* 14 (6): 831-846. <https://doi.org/10.1080/13642987.2010.512126>
- Ulloa, Astrid. 2016. “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas* 45: 123-139. <https://lc.cx/dgxcqf>