

LA COLONIALIDAD DEL SER Y LA ONTOLOGÍA DE LA RESISTENCIA

La ontología del abismo y la emergencia de lo común

Huk (1)

La configuración histórica de una nación no siempre responde a un pacto entre iguales ni a la voluntad deliberada de una comunidad que se piensa a sí misma. En territorios como el Perú, marcados por heridas originarias que trascienden el tiempo colonial y se reactualizan en violencias republicanas, el nacimiento del Estado no es sino el eco institucionalizado de una violencia fundacional que ha reorganizado la materia viva del ser. Allí donde el lenguaje político moderno habla de contratos, ciudadanía o progreso, lo que en realidad se despliega es una maquinaria ontológica que produce la inexistencia de formas de vida, la negación de sus memorias, la anulación sistemática de sus temporalidades.

En el caso peruano, esta violencia fundacional no puede separarse de los genocidios perpetrados sistemáticamente contra los pueblos originarios. Desde la invasión colonial (10 millones personas), el genocidio del caucho en el Putumayo (40,000 personas) hasta las masacres del conflicto armado interno (1980-2000), donde más de 69,000 personas perdieron la vida, siendo el 75% de ellas quechua-hablantes y campesinos, se revela una continuidad estructural: la eliminación física y simbólica del "otro" como condición para la imposición de un orden que se pretende "nacional". Las violaciones masivas contra mujeres indígenas durante este período —documentadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación— no fueron accidentes de guerra, sino tecnologías específicas de destrucción del tejido comunitario, ataques directos contra la capacidad reproductiva y simbólica de los pueblos.

La sistematicidad de estas violencias revela que no estamos ante "excesos" de poder, sino ante la normalidad misma del Estado-nación moderno cuando se enfrenta a alteridades que no puede asimilar. Los niños campesinos asesinados sin piedad, las mujeres violadas como botín de guerra, los ancianos ejecutados como "terroristas" por hablar quechua, constituyen la necropolítica específica de un régimen que necesita la muerte del "otro" para afirmarse a sí mismo.

Iskay (2)

Desde esta matriz, el dominio no es simplemente material; es ante todo una operación sobre el ser. Se impone una jerarquía ontológica donde ciertas formas de existencia son reconocidas como humanas, racionales, modernas, mientras otras quedan confinadas al silencio de lo arcaico, lo salvaje, lo no-contemporáneo. El acto colonial no fue sólo una ocupación del espacio, sino una reorganización del tiempo y de la carne: una inscripción forzada en una linealidad que declara la obsolescencia de lo ancestral y proyecta la redención en un futuro que jamás llega.

Esta violencia se disfraza de civilización y se impone como necesidad histórica. El cuerpo colectivo es dividido, desmembrado simbólicamente. Lo que no se puede absorber en la lógica del desarrollo es descartado como residuo. La aniquilación del otro no se presenta como destrucción, sino como su salvación: una redención cuyo precio es la renuncia a sí mismo. En el Perú contemporáneo, esta lógica se manifiesta en la imposición de megaproyectos extractivos que prometen "desarrollo" a cambio de

la devastación territorial, en políticas educativas que criminalizan las lenguas originarias, en sistemas de salud que ignoran los saberes ancestrales.

Pero el dominio no opera sólo desde afuera. Su victoria más profunda es aquella que logra colonizar la interioridad, configurar subjetividades que aceptan, replican y celebran su propia subordinación. Así nace el sujeto escindido, incapaz de habitar su propia memoria sin sentir vergüenza, educado para odiar su reflejo y amar al amo que lo desprecia. No se trata simplemente de una alienación epistémica, sino de una colonización del deseo, una pedagogía del olvido, una administración de los cuerpos y los afectos.

Kimsa (3)

En esta configuración, el tiempo mismo es secuestrado. Se impone una cronología unidireccional, progresiva, lineal, que convierte la historia en un desfile hacia una modernidad sin alma. Lo cíclico, lo ritual, lo comunal, son arrojados al margen como si fueran síntomas de atraso. Se decreta que el futuro pertenece a quienes renuncien a sus raíces. La modernización, así entendida, no es otra cosa que un desarraigo sistemático, una política de la amputación.

Sin embargo, esta maquinaria no puede sostenerse sin la complicidad de aquellos a quienes domina. Se produce entonces una sofisticada tecnología de la obediencia, una gubernamentalidad que transforma la coerción en elección, la exclusión en aspiración. Los condenados de la tierra son convertidos en administradores de su propia miseria, en gestores de su precariedad, en consumidores de esperanzas envasadas. La sujeción se vuelve libertad, y la opresión, emprendimiento.

Tawa (4)

En este orden, la pobreza no es un problema a resolver, sino un recurso a gestionar. Se transforma en base de legitimación para una política que promete salvar a los pobres de sí mismos, al mismo tiempo que reproduce las condiciones de su indigencia. La política se convierte en espectáculo de inclusión subordinada, en teatro electoral donde los cuerpos desplazados son llamados a confirmar, con su voto, el poder de quienes los han desposeído.

En el contexto peruano, esto se manifiesta en programas asistencialistas que mantienen a las poblaciones rurales en dependencia permanente, mientras las empresas extractivas devastan sus territorios con la promesa de "generar empleo". Los pueblos amazónicos son convertidos en "beneficiarios" de programas de "desarrollo sostenible" que los despoja de su autonomía territorial, mientras los campesinos andinos reciben "capacitaciones" para abandonar sus cultivos ancestrales y dedicarse a monocultivos para la exportación.

Pichqa (5)

La educación, en este marco, deja de ser camino hacia la emancipación para convertirse en instrumento de domesticación. Se enseña a obedecer, a repetir, a mirar el mundo desde el punto de vista del vencedor. Se transmiten contenidos que no interpelan, que no abren grietas en la conciencia, que reproducen el silencio como

norma. En las escuelas rurales peruanas, los niños aprenden que Lima es el centro del mundo, que el quechua es "dialecto" y el castellano "lengua", que el progreso consiste en migrar a la ciudad y olvidar la "ignorancia" de sus abuelos.

Y sin embargo, en los márgenes, en los intersticios, en las grietas del sistema, brotan otras formas de saber, otras pedagogías que no imponen, sino que convocan. Que no enseñan a adaptarse, sino a nombrar el mundo desde la experiencia vivida y desde la dignidad recobrada. Maestros bilingües que enseñan matemáticas con semillas de quinua, sabios curanderos que transmiten conocimientos milenarios sobre plantas medicinales, abuelas que mantienen vivas las lenguas originarias contra toda política oficial de exterminio.

Soqta (6)

Allí donde la colonialidad quiso instaurar el olvido, persiste una memoria insurgente. No como nostalgia de un pasado idealizado, sino como horizonte interrumpido, como posibilidad no realizada, como semilla de mundos por venir. Esta memoria se encarna en cuerpos que resisten no sólo con discursos, sino con prácticas, rituales, modos de organización, vínculos comunitarios que desafían la lógica del despojo.

La figura de Túpac Amaru II no puede leerse únicamente como un antecedente histórico de las luchas contemporáneas, sino como la actualización de lo que podríamos llamar "tradición de los oprimidos": una memoria que interrumpe el tiempo homogéneo de la historia oficial para hacer emerger las potencialidades no realizadas del pasado. Esta tradición se actualiza en figuras como Benjamín Rodríguez Grández, Santiago Manuin Valera y Liz Chicaje, quienes no solo resisten la opresión presente, sino que prefiguran mundos-otros posibles.

Benjamín Rodríguez Grández (1970-2020), líder del pueblo Muruy y docente intercultural, dedicó su vida a la defensa de los pueblos aislados de Loreto y fue figura clave en la creación del Parque Nacional Yaguas. Su muerte por COVID-19 representó no solo la pérdida de un líder visionario, sino la continuidad de una necropolítica que alcanza a los defensores de la vida. Como pionero defensor de los pueblos aislados de Loreto, lideró diversas federaciones indígenas del Putumayo y gestionaba al momento de su muerte el establecimiento del Área de Conservación Regional Medio Putumayo.

Santiago Manuin Valera (1956-2020), líder histórico del pueblo Awajún, encarnó la resistencia pacífica frente a la violencia estatal. Su participación en los eventos de Bagua en 2009, donde resultó herido por disparos policiales mientras intentaba mediar en el conflicto, lo convirtió en símbolo de la lucha indígena por el territorio y la dignidad. A pesar de su fragilidad física como consecuencia de las balas que recibió, mantuvo su fortaleza espiritual: "a Santiago le falta una pierna pero su mente y su espíritu están completos".

Liz Chicaje Churay, lideresa del pueblo Bora y ganadora del Premio Goldman 2021, ha sido una de las principales impulsoras de la creación del Parque Nacional Yaguas y dirigente de una federación indígena que reúne 14 comunidades. Desde los 16 años comprendió la importancia de proteger el territorio ancestral, y como madre de cinco hijos se ha convertido en una activista incansable que defiende la Amazonía peruana contra la minería y tala ilegal.

Qanchis(7)

La resistencia no se limita al enfrentamiento directo. Es también una creación silenciosa, una constelación de gestos cotidianos que rehusan someterse a la lógica del capital. Es la persistencia del sentido frente al sinsentido impuesto, es la afirmación de la vida frente a su reducción a mercancía. No es una simple negación del orden dominante, sino una afirmación radical de otras formas de habitar el mundo.

Sin embargo, la colonialidad nunca logra imponerse completamente. Como sostienen los análisis de las "armas de los débiles", las comunidades subalternas desarrollan repertorios de resistencia que, aunque no siempre visibles en el espacio público, mantienen vivos horizontes alternativos de sentido y organización social. En el Perú, esto se manifiesta en el intercambio de semillas nativas que conservan campesinos quechua, en las rondas campesinas que ejercen justicia comunal, en las radios comunitarias que transmiten en lenguas originarias, en los rituales de sanación que integran plantas sagradas.

Pusaq (8)

Frente a un Estado que captura, codifica y neutraliza toda diferencia, los pueblos insisten en existir desde su diferencia irreductible. No piden inclusión en un modelo ajeno, sino la posibilidad de construir desde otras coordenadas. La vida, para ellos, no se mide por la acumulación de bienes, sino por la calidad de los vínculos. El poder no se ejerce sobre los otros, sino con los otros. La naturaleza no es recurso, sino madre, pariente, sujeto.

Esta diferencia no es folclore ni reliquia del pasado, sino propuesta política radical para el presente. Los pueblos amazónicos que otorgan personalidad jurídica a los ríos, las comunidades andinas que practican la reciprocidad económica, los sabios indígenas que leen el clima en el vuelo de las aves, no están "atrasados": están adelantados. Prefiguran formas de convivencia que la modernidad capitalista necesita aprender para sobrevivir a su propia crisis civilizatoria.

Isquun (9)

En este contexto, la política no puede entenderse como mera administración del orden existente. Es, en su sentido más hondo, el acto de aparecer, de mostrarse como singular entre iguales, de intervenir en el tejido común para transformarlo. Pero este aparecer no es posible en un sistema que reduce a los sujetos a consumidores de decisiones ajenas. Recuperar la política es reapropiarse del espacio común como lugar de creación colectiva, como territorio simbólico donde la vida se reinventa.

El camino no es la reforma de un aparato agotado, sino la refundación desde abajo. La unidad no se construye anulando la diversidad, sino articulándola en su pluralidad radical. La plurinacionalidad no es simple reconocimiento multicultural, sino ontología política: una forma de organizar la vida que reconoce la existencia de múltiples comunidades-naciones, tiempos, lenguas y sentidos del mundo. En el Perú, esto

implica desmontar el mito del mestizaje como síntesis armónica y reconocer que la nación peruana es en realidad una confederación de pueblos con historias, territorios y proyectos políticos diferenciados.

Chunka (10)

En el horizonte de la transformación, la justicia no puede ser entendida como simple igualdad ante la ley, sino como sanación de las heridas históricas. No basta con redistribuir recursos; es necesario restaurar la dignidad. La verdad no es sólo registro de hechos, sino construcción de memoria común. La reparación no es concesión del Estado, sino reconocimiento de los pueblos. La justicia implica no sólo responder al daño, sino impedir que el daño se repita. Implica transformar las condiciones que lo hicieron posible.

En el contexto peruano, esto requiere un proceso de justicia reparativa que trascienda las limitadas recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Las mujeres indígenas violadas y esterilizadas -sin su consentimiento- sistemáticamente durante el conflicto armado necesitan no solo indemnizaciones económicas, sino reconocimiento simbólico de su dolor, rituales de sanación comunitaria, garantías de no repetición. Los pueblos del norte y nor-oriente- amazónicos devastados por décadas de extractivismo requieren no solo la limpieza de sus territorios contaminados, sino la restitución de su autonomía territorial, el reconocimiento de sus sistemas de gobierno propio, la revitalización de sus lenguas y culturas amenazadas.

Esta justicia debe ser colectiva, comunitaria, simbólica. Requiere espacios rituales, lenguajes afectivos, narrativas compartidas. No se puede sanar una sociedad sin recomponer el tejido que la sostiene. El arte, la música, la danza, la palabra poética, son tecnologías de la reparación tanto como las leyes o las políticas públicas. No son ornamentos, sino instrumentos esenciales para recomponer lo roto.

Los niños campesinos asesinados durante las masacres de los años 80 y 90 no pueden ser "reparados" con monumentos que nadie visita. Su memoria exige la transformación radical de un sistema educativo que siga negando su existencia, que continúe enseñando historia oficial sin rostros indígenas, que mantenga el racismo como currículum oculto. Su justicia pasa por escuelas bilingües de calidad, por maestros que enseñen la historia desde abajo, por una pedagogía que honre la sabiduría de los abuelos.

Chunka hukniyuq (11)

La refundación exige desmontar el mito de un saber único y universal. La verdad no habla una sola lengua. Existen múltiples modos de conocer, de interpretar, de sanar, de deliberar. El saber no está confinado en las universidades, ni la razón se reduce a la lógica instrumental. La ciencia moderna no debe ser descartada, pero tampoco debe erigirse como árbitro de toda verdad. Es preciso tejer una ecología de saberes donde lo ancestral y lo contemporáneo, lo científico y lo simbólico, lo técnico y lo espiritual puedan dialogar sin jerarquías.

En el Perú, esto significa reconocer que los curanderos shipibos que diagnostican enfermedades mediante visiones con ayahuasca poseen conocimientos tan válidos como los médicos formados en universidades limeñas. Que los agricultores andinos

que conservan 3,000 variedades de papa tienen saberes sobre biodiversidad más sofisticados que muchos ingenieros agrónomos. Que las parteras awajún que atienden partos con ceremonias rituales manejan tecnologías del cuidado que la medicina occidental está apenas comenzando a comprender.

Chunka iskayniyuq (12)

En este entramado donde el poder se disfraza de benevolencia y el despojo se administra como política pública, la democracia se transforma en una ficción funcional. La participación se reduce a la delegación periódica de decisiones, mientras las estructuras que configuran el orden social permanecen intactas. La libertad se convierte en el derecho a elegir entre opciones previamente definidas, todas dentro del mismo marco epistémico, ontológico y económico. No se trata de elegir un mundo, sino apenas de elegir dentro de un mundo cuya arquitectura no está sujeta a deliberación.

La política, despojada de su dimensión creadora, es reducida a gestión técnica. El conflicto se patologiza. La diferencia se tolera solo si se convierte en mercancía cultural o en cuota simbólica. La vida colectiva es vaciada de contenido mientras se celebran discursos de inclusión que no alteran las lógicas estructurales de dominación. En este contexto, el territorio deja de ser lugar de vida para convertirse en mapa de inversión. Las comunidades ya no son pueblos, sino datos demográficos. La tierra ya no es madre, sino superficie extractiva. Y el cuerpo ya no es templo, sino objeto de estadísticas.

Chunka kimsayuq (13)

Frente a esta clausura del horizonte, debiera de emerger procesos constituyentes desde abajo, impulsados por la necesidad no de reformar el presente, sino de interrumpirlo. Son irrupciones que brotan desde la memoria profunda, desde la dignidad negada, desde la intuición de que la vida puede organizarse de otro modo. Son convocatorias que no piden permiso al poder, porque se sitúan fuera de su gramática. No se trata de ser incluidos en el sistema, sino de poner en cuestión el propio sistema como forma de vida.

Estas experiencias no obedecen a una lógica lineal de progreso ni a una planificación centralizada. Surgen como destellos, como constelaciones dispersas, como fogatas que iluminan la noche del orden vigente. Son cooperativas agrícolas que desafían la lógica del capital, medios de comunicación comunitarios que rompen el monopolio del sentido, escuelas populares que enseñan a pensar desde el suelo que se pisa. Son territorios donde la autonomía no es consigna, sino praxis cotidiana.

En el Perú, estas experiencias se multiplican: las rondas campesinas que ejercen justicia restaurativa en zonas donde el Estado está ausente, las cooperativas de mujeres que procesan productos amazónicos con tecnologías ancestrales, las comunidades que declaran sus territorios libres de minería pese a la ausencia de respaldo legal, los colectivos de jóvenes indígenas que crean contenidos audiovisuales en sus lenguas maternas para plataformas digitales.

Chunka tawayuq (14)

La política verdadera no nace de decretos ni de reformas, sino de cuerpos que se encuentran y se reconocen como portadores de una potencia colectiva. No es un fin en sí misma, sino una práctica que se renueva en cada gesto de creación común. Allí donde los saberes son compartidos, donde el poder se distribuye, donde el tiempo se ritualiza, donde el territorio se cuida, allí nace un nuevo modo de ser en común.

Pero este nuevo modo de ser no es neutro, ni abstracto, ni universalizante. Es situado, encarnado, relacional. No se impone, se entrelaza. No busca totalidades homogéneas, sino articulaciones plurales. No disuelve la diferencia en la unidad, sino que construye unidad a partir de la diferencia. No afirma una sola racionalidad, sino que reconoce la coexistencia de muchas, todas ancladas en formas concretas de habitar el mundo.

Chunka pichqayuq (15)

Esta transformación exige una ruptura con el imaginario del desarrollo como acumulación infinita, como crecimiento sin límites, como domesticación de la naturaleza. La alternativa no es un "desarrollo alternativo", sino una alternativa al desarrollo mismo. Una forma de vida que no se organiza en torno a la escasez y la competencia, sino a la abundancia del cuidado, la reciprocidad y el equilibrio.

No se trata de idealizar un pasado perdido, sino de reconfigurar el presente desde saberes ancestrales que nunca fueron del todo derrotados. Saberes que sobreviven en las prácticas agrícolas de las comunidades andinas que rotan cultivos siguiendo ciclos lunares, en los rituales amazónicos que conectan al ser humano con el cosmos, en los sistemas de justicia comunitaria que privilegian la restauración sobre el castigo, en las formas de convivencia que ponen la vida en el centro.

Por ejemplo, la propuesta del sumak kawsay (buen vivir) que emerge desde los pueblos andinos, o el shinanya (vida plena) de los pueblos amazónicos, no son utopías lejanas sino paradigmas civilizatorios alternativos que cuestionan los fundamentos mismos de la modernidad occidental. Plantean que el bienestar no se mide en términos de crecimiento económico, sino de armonía relacional entre humanos, naturaleza y cosmos.

Chunka soctañiyuq (16)

Esta reconfiguración exige también una democratización radical de la comunicación. Porque el sentido común no es inocente, es producido. Y quien controla los lenguajes, controla los mundos posibles. Por eso es necesario romper los monopolios de la palabra, abrir canales para que las voces silenciadas puedan nombrar su propia realidad, no como víctimas, sino como portadoras de una visión del mundo. La palabra no es solo medio de expresión, es acto de creación. Quien nombra el mundo, lo transforma.

En el Perú, esto implica reconocer que las radios comunitarias que transmiten en quechua, aimara, awajún o shipibo no son "medios menores", sino espacios fundamentales de producción de sentido. Que los comunicadores indígenas que narran sus realidades desde sus propias cosmovisiones no necesitan "capacitación" para hablar "correctamente", sino recursos y plataformas para amplificar sus voces auténticas.

Chunka qanchisniyuq (17)

Pero esta transformación no será posible sin una revolución en la interioridad. No basta con cambiar las instituciones si no se transforman las subjetividades. El poder ha anidado en los cuerpos, ha modelado los deseos, ha definido lo pensable. Liberarse no es solo una operación externa, es una reconquista del ser. Es aprender a desear distinto, a mirar con otros ojos, a escuchar lo que el ruido dominante ha querido ahogar.

En el contexto peruano, esto significa descolonizar el desprecio internalizado hacia lo propio. Significa que jóvenes de origen andino dejen de sentir vergüenza por el quechua de sus abuelas. Que mujeres amazónicas no busquen "blanquearse" el cabello para parecer más "modernas". Que profesionales indígenas no oculten sus apellidos originarios para ser aceptados en espacios académicos limeños. La descolonización es también un proceso íntimo, afectivo, corporal.

Chunka pusaqniyuq (18)

La espiritualidad, en este sentido, no es adorno ni evasión. Es un componente esencial de la política como transformación profunda. No se trata de religión institucional, sino de una ética de la relación, de una apertura al misterio de lo común, de una conexión con lo no-humano que nos devuelve nuestra humanidad. Allí donde la modernidad separó razón y alma, economía y naturaleza, producción y cuidado, una espiritualidad del territorio recomponerá las fracturas. Hace del vivir una forma de reverencia.

Esta espiritualidad no exige renuncia a la razón, sino su expansión. No niega la técnica, pero la subordina a la vida. No desprecia lo moderno, pero lo reinscribe en coordenadas que no destruyan lo sagrado de lo viviente. El conocimiento, entonces, ya no es dominación del mundo, sino diálogo con él. La ciencia ya no es instrumento de explotación, sino una herramienta para el cuidado. La tecnología ya no es promesa de control, sino posibilidad de conexión.

Los rituales de sanación que practican curanderos shipibos, las ceremonias de gratitud que realizan comunidades andinas al sembrar, los cantos sagrados que entonan sabios awajún para comunicarse con los espíritus del bosque, no son "supersticiones" que la educación debe erradicar, sino tecnologías espirituales que la humanidad necesita recuperar para sanar su relación fragmentada con la vida.

Chunka isqunniyuq (19)

La justicia que necesita el Perú no puede limitarse a la justicia penal individual. Requiere procesos de justicia colectiva que aborden las violencias estructurales como fenómenos sistémicos. Los feminicidios que asolan al país no son "crímenes pasionales" aislados, sino manifestaciones de un patriarcado que se reactualiza en formas específicamente coloniales. Las mujeres indígenas que sufren violencia sexual a manos de militares, policías o funcionarios públicos están siendo atacadas no solo como mujeres, sino como representantes de pueblos que el Estado considera prescindibles.

La reparación simbólica debe incluir el reconocimiento oficial de los genocidios perpetrados contra pueblos originarios, la creación de espacios de memoria en los lugares donde ocurrieron las masacres, la incorporación de las narrativas indígenas en la enseñanza de la historia nacional. Pero también debe traducirse en

transformaciones institucionales: servicios de salud que integren medicina tradicional, sistemas educativos verdaderamente interculturales, poder judicial que reconozca la jurisdicción de las justicias comunitarias.

Iskay chunka (20)

Del mismo modo, la revolución de lo cotidiano es ineludible. Las estructuras de dominación no se sostienen sólo en las macro-instituciones, sino en los gestos repetidos, en las jerarquías afectivas, en la distribución de los cuidados. La transformación del mundo comienza en el hogar, en la relación entre cuerpos, en la gestión de lo íntimo. Despatriarcalizar la política es politizar la vida cotidiana. No se trata solo de añadir mujeres al poder, sino de transformar el poder desde una lógica del cuidado, la horizontalidad y la escucha.

En las comunidades indígenas peruanas, esta revolución ya está en marcha. Mujeres amazónicas que lideran procesos de titulación territorial, abuelas quechua que enseñan medicina tradicional a jóvenes profesionales, madres awajún que crean programas de educación bilingüe, dirigentes mujeres que transforman las federaciones indígenas desde la inclusión de perspectivas femeninas antes marginadas.

Lo femenino no es aquí solo un género biológico, sino una energía que se niega a mandar porque sí, sino porque sabe sostener. Una ética que no busca el dominio, sino la reciprocidad. Una política que no teme al dolor ni a la fragilidad, porque reconoce en ellas la materia viva de la transformación.

Iskay chunka hukniyuq (21)

Pero toda transformación verdadera exige un suelo donde enraizarse. No puede haber comunidad política sin territorio compartido, sin una relación sensible y simbólica con la tierra que sostiene la vida. Y en el orden vigente, ese territorio ha sido reducido a superficie de acumulación, a zona de sacrificio, a campo de extracción. La ciudad ha sido diseñada como espacio de segmentación, y el campo, como reserva de recursos. Las fronteras ya no delimitan naciones, sino zonas de rentabilidad.

El derecho al territorio no puede limitarse al acceso a la propiedad o al usufructo económico. Es el derecho a habitar con sentido, a nombrar los espacios, a ritualizar el vínculo con el entorno. Es el derecho a construir formas de convivencia donde el lugar no sea mera infraestructura, sino prolongación del cuerpo y memoria del linaje. Allí donde el territorio es mercantilizado, la comunidad es desarraigada. Allí donde se reconstruye el vínculo con la tierra, renace la posibilidad de un nosotros.

Para los pueblos amazónicos peruanos, el territorio no es simplemente el espacio donde viven, sino el cuerpo mismo de sus ancestros, el lugar donde habitan los espíritus, la farmacia natural de donde extraen medicinas, la escuela donde aprenden a leer los signos del tiempo. Cuando empresas petroleras o mineras perforan sus suelos, no solo contaminan agua y aire: profanan cementerios, destruyen templos, asesinan parientes no-humanos.

La ciudad, pensada como acumulación vertical, debe reaprender a ser tejido horizontal. No basta con urbanizar. Es preciso territorializar. Devolver a las comunidades la posibilidad de decidir sobre su hábitat, de definir los ritmos de su tiempo, de distribuir la vida con criterios de equidad y cuidado. La centralización es una forma de colonialismo interno: concentra la voz, la riqueza, la representación. Democratizar el territorio es democratizar el país.

En Lima, ciudad que concentra un tercio de la población nacional, esto significa reconocer que los migrantes andinos y amazónicos no llegaron a "modernizarse", sino que trajeron consigo formas de organización comunitaria que pueden humanizar el espacio urbano. Los mercados populares donde se practica el trueque, las asociaciones de paisanos que recrean vínculos territoriales, las fiestas patronales que transforman las calles en espacios sagrados, son gérmenes de una urbanidad otra.

Iskay chunka iskayniyuq (22)

Y en este proceso, la economía no puede seguir siendo concebida como un sistema autónomo, separado de la ética, de la política y de la ecología. La economía, si quiere ser verdaderamente humana, debe dejar de ser el arte de la acumulación y convertirse en el arte del cuidado. Ya no basta con redistribuir el excedente; es necesario repensar desde el origen lo que producimos, cómo lo producimos y para quién. Porque aquello que una sociedad produce revela lo que esa sociedad considera valioso. Y hoy producimos desechos, armas y soledad.

La economía del cuidado no es una utopía lejana, sino una realidad preexistente en miles de prácticas comunitarias que sobreviven al margen del sistema. Agricultores andinos que protegen semillas nativas, mujeres amazónicas que sostienen la alimentación de comunidades enteras, pueblos que comparten el agua como bien común, mercados populares donde la reciprocidad sustituye al lucro. Estas formas no son restos del pasado, sino esbozos del futuro.

En el Perú, la economía de reciprocidad andina —expresada en instituciones como el ayni (trabajo colaborativo), la minka (trabajo comunitario) o el waqe (intercambio ritual)— demuestra que es posible organizar la producción y distribución sin la mediación del dinero, sin la explotación del trabajo, sin la devastación ambiental. Estas no son "supervivencias arcaicas", sino alternativas civilizatorias que el mundo necesita estudiar y adaptar.

Iskay chunka kimsayuq (23)

La soberanía alimentaria es parte esencial de esta economía de la vida. No se trata solo de consumir lo que el mercado ofrece, sino de decidir lo que se cultiva, con qué técnicas, en qué tierra, con qué manos. El alimento es vínculo, no mercancía. Quien controla la alimentación, controla los cuerpos. Por eso, liberar la tierra de la lógica extractiva es también liberar el cuerpo de la dependencia tóxica.

En el Perú, la biodiversidad agrícola que mantienen campesinos andinos y amazónicos constituye un patrimonio planetario: más de 3,000 variedades de papa, 600 variedades de maíz, decenas de especies de quinua, cientos de plantas medicinales. Estos saberes no son "recursos genéticos" que el mercado pueda

apropiarse, sino patrimonios colectivos que los pueblos han creado y conservado durante milenios.

Cuando comunidades campesinas se declaran "libres de transgénicos", no están siendo "irracionales" frente al "progreso científico". Están defendiendo sistemas alimentarios complejos donde cada semilla contiene historias, rituales, conocimientos sobre clima y suelo que ningún laboratorio puede replicar. Están protegiendo la base material de su autonomía.

Iskay chunka tawayuq (24)

Pero ninguna transformación será estable si no es acompañada por una revolución pedagógica. Porque no basta con cambiar estructuras externas si las conciencias siguen habitadas por los fantasmas de la subordinación. El colonialismo más persistente es el que habita la lengua, la mirada, los marcos de interpretación. Descolonizar la mente es tarea lenta, profunda, vital.

La educación no puede seguir siendo un aparato de reproducción del orden, un proceso de domesticación temprana, una fábrica de obediencias. Necesitamos una educación que enseñe a dudar, a preguntar, a narrarse desde el margen, a leer el mundo antes que los manuales. Una pedagogía que no se imponga desde arriba, sino que emerja del diálogo horizontal entre saberes situados. Que reconozca que todos saben algo y nadie lo sabe todo.

En el Perú, esto implica transformar radicalmente un sistema educativo que sigue enseñando que la "conquista" fue un "encuentro de culturas", que los pueblos originarios "desaparecieron" con la colonia, que el español es la única lengua "nacional". Necesitamos escuelas interculturales bilingües de calidad, donde niños quechus aprendan matemáticas en su lengua materna, donde estudiantes shipibos estudien biología a partir de los conocimientos sobre plantas medicinales de sus abuelos.

La educación intercultural no puede limitarse a traducir contenidos occidentales a lenguas indígenas. Debe ser una revolución epistemológica que ponga en diálogo sistemas de conocimiento diferentes, que reconozca múltiples formas de razonar, de experimentar, de demostrar. Donde el saber de los curanderos dialogue con la medicina académica, donde los conocimientos astronómicos andinos enriquezcan la enseñanza de las ciencias.

Iskay chunka pichqayuq (25)

En este sentido, la alfabetización debe ser también simbólica: aprender a leer el mundo, no solo sus signos. Nombrar lo vivido con palabras propias, reconocer en la experiencia una fuente legítima de conocimiento. Porque quien no puede nombrar su dolor con sus propias palabras queda condenado a padecerlo en silencio. Y quien aprende a narrarse con dignidad comienza a transformar el mundo desde el lenguaje.

Los saberes ancestrales, las memorias populares, las prácticas comunitarias, deben dejar de ser exotismos para convertirse en núcleos del nuevo paradigma. No son conocimientos inferiores, sino sistemas complejos que articulan vida, cosmos, espiritualidad y cuerpo. La educación no puede seguir rindiendo culto a una sola

racionalidad. Necesitamos una pedagogía plural, una ecología del saber, una traducción permanente entre mundos.

Y no menos importante es el derecho al silencio, al recogimiento, a la escucha profunda. Vivimos en un mundo saturado de ruido, de mensajes, de estímulos. Pero el pensamiento transformador nace muchas veces del silencio, de la pausa, del vacío fértil. Allí donde el sistema impone velocidad, productividad y competencia, la pedagogía del alma enseña lentitud, contemplación y cuidado.

Iskay chunka soqtañiyuq (26)

Porque al final, toda esta transformación no es un simple reajuste técnico. Es una conversión ontológica. Se trata de cambiar el lugar desde donde miramos la realidad. De dejar de vernos como individuos aislados en competencia por recursos escasos, y comenzar a vernos como partes de una red viviente donde cada gesto afecta al todo. El cambio político es, en última instancia, un cambio espiritual.

Este giro espiritual no nos devuelve a un pasado idílico ni a una religiosidad institucional, sino que nos abre a una sacralidad secular: una forma de vivir que reconoce que todo está vivo, que cada montaña respira, que cada río tiene nombre, que cada gesto deja huella. En esta nueva racionalidad, no hay separación entre materia y espíritu, entre economía y afecto, entre razón y misterio. El ser humano no es amo del mundo, sino parte de su tejido sagrado.

Para los pueblos andinos, el concepto del ayni trasciende el intercambio económico para convertirse en principio cósmico: todo lo que tomas debe ser devuelto, todo lo que recibes genera una deuda cósmica, la vida es un flujo permanente de reciprocidades entre humanos, naturaleza y divinidades. Esta no es "filosofía primitiva", sino sabiduría ecológica que la modernidad necesita incorporar para no destruirse a sí misma.

Iskay chunka qanchisniyuq (27)

Esta visión exige también una nueva forma de justicia. No se trata únicamente de castigar al infractor, sino de restaurar la armonía rota. Una justicia que no se limite a administrar la culpa, sino que se proponga sanar. Los pueblos que han sido heridos colectivamente durante siglos no necesitan sólo indemnizaciones, sino procesos simbólicos que permitan narrar el dolor, nombrarlo, ritualizarlo, y desde allí reintegrarse como sujetos plenos en la historia.

Las prácticas ancestrales de justicia comunitaria, donde el énfasis está en la restauración del vínculo y no en la venganza, ofrecen enseñanzas fundamentales. En ellas, el conflicto no es negado ni reprimido, sino convertido en oportunidad para la transformación. La sanación no es una tarea individual, sino un proceso colectivo. Las ceremonias, los cantos, las palabras compartidas, son herramientas de reconstrucción de lo humano.

En las rondas campesinas peruanas, cuando alguien comete un delito, la comunidad no lo expulsa ni lo encarcela. Lo hace reflexionar sobre el daño causado, lo obliga a reparar materialmente el perjuicio, lo acompaña en un proceso de transformación

personal. El objetivo no es el castigo, sino la reintegración. No la exclusión, sino la sanación del tejido social roto.

Iskay chunka pusaqniyuq (28)

Pero no habrá sanación sin memoria. Y no habrá memoria sin arte. Porque el arte no es adorno de la vida, sino parte de su médula. Es a través de la creación que las comunidades reescriben su relato, resignifican sus heridas, imaginan futuros. La música, la danza, la pintura, la poesía: todas son formas de justicia simbólica, lenguajes del alma que permiten decir lo indecible y soñar lo no dicho.

Los textiles andinos donde mujeres quechucas bordan la historia de sus pueblos, los cantos shipibos que narran la creación del mundo, las danzas awajún que imitan el vuelo de aves sagradas, no son "folklore" para el turismo cultural. Son tecnologías ancestrales de preservación de memoria, sistemas complejos de transmisión de conocimientos, formas de resistencia cultural que mantienen vivos mundos alternativos.

Cuando artistas indígenas contemporáneos como Christian Bendayán pintan murales donde shamanes amazónicos dialogan con superhéroes urbanos, o cuando raperos quechucas adaptan ritmos globales para cantar en su lengua ancestral, no están "mezclando tradición y modernidad". Están creando síntesis nuevas, están inventando futuras formas de ser indígena en el siglo XXI.

Iskay chunka isquunniyuq (29)

Sin embargo, la transformación más profunda será aquella que se geste en lo cotidiano. No habrá nuevo mundo si no cambian las relaciones más inmediatas, los vínculos de género, los afectos familiares, las economías del cuidado. El patriarcado ha ordenado el mundo a partir de la jerarquía, la división y la violencia estructural. Desarmarlo requiere una revolución de la ternura, una reapropiación política de lo íntimo.

El cuidado no es una tarea menor. Es la condición de toda vida posible. Y sin embargo ha sido relegado a los márgenes, invisibilizado, precarizado, feminizado. La transformación exige traer el cuidado al centro: reconocerlo, redistribuirlo, dignificarlo. No como caridad, sino como fundamento de la comunidad. Una política sin cuidado es una técnica de muerte.

En las comunidades andinas, el concepto de crianza trasciende la relación adulto-niño para convertirse en filosofía de vida: criamos la chacra, criamos los animales, criamos las relaciones, criamos el ayllu (comunidad). Todo es crianza mutua, cuidado recíproco, acompañamiento amoroso en el proceso de crecimiento. Esta sabiduría necesita expandirse desde las comunidades hacia las ciudades, desde lo rural hacia lo urbano.

Kimsa chunka (30)

En esta nueva arquitectura, el territorio urbano también debe ser reimaginado. No basta con reclamar el derecho a la ciudad; es necesario reconceptualizar la ciudad misma. Hacerla espacio de encuentro y no de segregación. Territorio común y no

propiedad exclusiva. Lugar de lo diverso, de lo lúdico, de lo comunitario. Democratizar el espacio urbano es devolverle su dimensión política, afectiva y simbólica.

Las barriadas populares de Lima, surgidas de migraciones masivas desde los Andes y la Amazonía, no son "espacios de marginalidad" que hay que "formalizar". Son territorios de innovación social donde se recrean formas de organización comunitaria en contextos urbanos. Los comedores populares gestionados por mujeres, las bibliotecas comunitarias sostenidas por vecinos, los mercados itinerantes que siguen lógicas de reciprocidad, son gérmenes de una ciudad otra.

Kimsa chunka hukniyuq (31)

Y todo esto no será posible sin una política distinta: una política que no sea ejercicio de dominación ni gestión del orden, sino creación de lo común. Una política que no se limite a la representación, sino que habilite la presencia real de los cuerpos, de las voces, de las experiencias múltiples que conforman un pueblo. No se trata de mejorar la democracia liberal, sino de trascenderla en dirección a una democracia participativa, radical, cosmocéntrica.

Esta democracia no nace en los parlamentos ni en los escritorios ministeriales. Nace en las asambleas comunales, en las mingas, en los círculos de palabra, en las fogatas donde el futuro es soñado en colectivo. Es una democracia que no separa lo humano de lo no humano, que reconoce derechos a los ríos, a los cerros, a los bosques. Porque una comunidad que no cuida su entorno no puede considerarse democrática.

En el Perú, las consultas previas a pueblos indígenas antes de proyectos extractivos no pueden ser meros trámites burocráticos donde el Estado "informa" decisiones ya tomadas. Deben ser espacios reales de deliberación donde las comunidades tengan poder de veto, donde sus cosmologías y sistemas de valores sean considerados legítimos, donde el "desarrollo" no sea impuesto como destino inevitable.

Kimsa chunka iskayniyuq (32)

Los pueblos que han vivido siglos de despojo tienen mucho que enseñar sobre esta nueva política. Porque han resistido, han recordado, han cuidado. Sus propuestas no son utopías abstractas, sino prácticas concretas. Sistemas de cargos rotativos, consensos comunitarios, autoridades espirituales, economías de reciprocidad, pedagogías del silencio. En sus tejidos milenarios habita la posibilidad de otro mundo.

El sistema de varayoc (autoridades tradicionales) en comunidades andinas, donde el poder se ejerce como servicio temporal y no como privilegio permanente, cuestiona la lógica misma de la política moderna. Los curacas no "gobiernan sobre" sus pueblos, sino que "sirven a" sus comunidades. El poder no se acumula, se distribuye. No se hereda, se rota. No se ejerce desde arriba, se construye desde abajo.

De igual manera, los sistemas de gobierno de pueblos amazónicos como los Awajún, donde las decisiones se toman por consenso en asambleas que incluyen no solo a adultos, sino también a jóvenes y ancianos, donde se consulta a los sueños y se interpretan las señales de la naturaleza, ofrecen alternativas concretas a la democracia representativa occidental.

Kimsa chunka kimsayuq (33)

Y es desde allí, desde esa reserva de sentido, que puede emerger una nueva comunidad política. No como imposición, sino como síntesis viviente. Una comunidad que no niegue la modernidad, pero que no se subordine a sus dogmas. Que integre lo ancestral y lo tecnológico, lo espiritual y lo racional, lo local y lo planetario. Que reordene el mundo a partir de la vida y no del capital.

Este proyecto no será diseñado por intelectuales iluminados ni ejecutado por élites esclarecidas. Será tejido lentamente por los pueblos, en sus luchas, en sus asambleas, en sus cantos, en sus cuerpos. No será homogéneo ni lineal. Será múltiple, conflictivo, plural. Porque así es la vida. Y porque sólo desde la vida puede nacer una política que la honre.

La plurinacionalidad que proponen los movimientos indígenas no es multiculturalismo liberal que tolera diferencias folclóricas. Es reconocimiento ontológico de que dentro del territorio llamado "Perú" coexisten múltiples naciones —quechua, aimara, awajún, shipibo, ashuar, matsés, y decenas más— cada una con su propio sistema político, su propia relación con el territorio, su propia forma de administrar justicia, su propia manera de entender el tiempo y el cosmos.

Kimsa chunka tawayuq (34)

El tiempo de esta transformación no está en un futuro lejano. Es ahora. En las semillas que se intercambian, en las palabras que se recuperan, en los gestos que se comparten. Cada acto de resistencia es también un acto de creación. Cada vínculo que se cuida es una victoria sobre el desarraigo. Cada comunidad que se organiza es una profecía encarnada.

Benjamín Rodríguez Grández, quien dedicó su vida a defender los pueblos aislados del Putumayo hasta su muerte por COVID-19, no es un héroe caído: es una semilla plantada. Su legado vive en cada joven indígena que estudia para defender su territorio, en cada mujer que aprende a usar cámaras para documentar las invasiones a sus bosques, en cada abuelo que enseña lengua originaria a sus nietos nacidos en la ciudad.

Santiago Manuin Valera, cuyo cuerpo quedó marcado por las balas del Estado pero cuyo espíritu siguió intacto hasta su muerte, demostró que la resistencia no es solo confrontación, sino construcción de alternativas. Su figura trasciende el momento de Bagua para convertirse en símbolo de una forma de hacer política que no separa lo personal de lo colectivo, lo local de lo nacional, lo material de lo espiritual.

Liz Chicaje Churay, que desde los 16 años comprendió que defender el territorio era defender la vida misma, representa la emergencia de una nueva generación de liderazgos indígenas que no se contentan con resistir, sino que proponen, que crean, que innovan. Su reconocimiento internacional con el Premio Goldman no es solo un premio individual, sino el reconocimiento planetario de que los pueblos indígenas son la vanguardia de la lucha por la sobrevivencia de la especie humana.

Kimsa chunka pichqayuq

El porvenir no está escrito. Pero puede ser sembrado. Y los pueblos que han sabido resistir a siglos de oscuridad, hoy están llamados a encender la aurora.

Esta aurora no será homogénea ni uniforme. Será diversa como los colores del amanecer, múltiple como las lenguas que la nombraran, plural como los territorios donde germinará. Pero tendrá la unidad profunda de la vida que se defiende a sí misma, la coherencia interna de los pueblos que han aprendido a existir en armonía con el cosmos que los sustenta.

La ontología del abismo —ese lugar oscuro donde la colonialidad arrojó a los pueblos para declararlos inexistentes— se transforma así en el útero de una nueva humanidad. Porque del abismo mismo, de esa experiencia de negación radical, emerge la comprensión más profunda de lo que significa ser humano. Los "condenados de la tierra" se revelan como los únicos que pueden salvar la Tierra.

Y desde los Andes hasta la Amazonía, desde las barriadas urbanas hasta las comunidades más remotas, desde los mercados populares hasta las universidades interculturales, se escucha ya el rumor de una nueva época. El tiempo en que los pueblos-semilla florecerán en jardines de justicia, donde cada diferencia será un don y cada territorio un templo, donde la política será ceremonia y la economía será cuidado, donde educar será sembrar y gobernar será servir.

Porque los pueblos originarios del Perú no son el pasado de la humanidad. Son su futuro. Y ese futuro ha comenzado ya a despuntar en el horizonte, convocando a todos los seres humanos a una nueva forma de habitar la Tierra.

La revolución será ancestral, o no será.

La transformación será plurinacional, o no será.

La aurora será indígena, o no habrá aurora.

El tiempo de los pueblos ha llegado.