

Deconstrucción de relaciones hombre-naturaleza en Perú: transformaciones de convulsiones sociales en armonía-diálogo desde la singularidad ontológica indígena-aimara

Saúl Bermejo-ParedesUniversidad Nacional del Altiplano Puno, Perú **Yanet Amanda Maquera-Maquera**Universidad Nacional del Altiplano Puno, Perú **Saúl Alejandro Bermejo-Maquera**Universidad Católica San Pablo Arequipa, Perú <https://dx.doi.org/10.5209/reaa.98105>

Recibido: 24/09/2024 • Revisado: 27/11/2024 • Aceptado: 30/11/2024

ES Resumen. Los episodios de convulsión social contra el gobierno y el congreso peruanos registrados entre 2022-2023, con violentos enfrentamientos entre la ciudadanía y las fuerzas policiales-militares, no tienen precedentes. La crisis política o los problemas sociales estructurales resultan insuficientes para justificar estos sucesos. Los momentos más convulsos han sido protagonizados por los indígenas aimaras, enarbolando respeto a sus territorios, naturaleza y condición indígena. Este artículo, mediante un profundo análisis lingüístico y de contenido, destaca que para la ontología indígena aimara la relación hombre-naturaleza es inalienable, integrándose en coexistencia intersubjetiva como seres con sentido de existencia, cuyo núcleo está constituido por el equilibrio, la relacionalidad y armonía plena entre humanos y no humanos. Ignorar esta perspectiva singular de vida y pensamiento puede provocar reacciones impredecibles. La novedad reside en conciliar ontologías antagónicas, reexaminar las estructuras conceptuales-teóricas entre lo social-natural, construir nuevos sustentos jurídicos, cognitivos y restituir el Ser negado tanto del hombre como de la naturaleza: del de objeto susceptible de extracción, al de sujeto con derechos.

Palabras clave: deconstrucción conceptual; movimiento indígena; relación hombre-naturaleza; relación social-natural; ontología indígena; cultura aimara.

EN Deconstruction of Man-Nature Relations in Peru: Transformations of Social Upheavals into Harmony-Dialogue from the Ontological Singularity of the Aymara Indigenous People

EN Abstract. The episodes of social upheaval against the Peruvian government and congress recorded between 2022-2023, with violent clashes between citizens and police-military forces, are unprecedented. Reasons for political crisis or structural social problems are insufficient to justify these events. The most turbulent moments have been led by the Aymara indigenous people, raising respect for their territories, nature and indigenous condition. The article, through a deep linguistic and content analysis, highlights that for the Aymara indigenous ontology the man-nature relationship is inalienable, integrating into intersubjective coexistence as beings with a sense of

existence, whose core is constituted by balance, relationality and full harmony between humans and non-humans. Ignoring this unique perspective of life and thought can provoke unpredictable reactions. The novelty lies in reconciling antagonistic ontologies, reexamining the conceptual-theoretical structures between the social and natural, constructing new legal and cognitive foundations and restoring the denied Being of both man and nature: from an object susceptible to extraction to a subject with rights.

Keywords: Conceptual deconstruction; indigenous movement; manhuman-nature relationship; social-natural relationship; indigenous ontology; Aymara culture.

Sumario: 1. Introducción. 2. De la metodología. 3. De las relaciones hombre-naturaleza. 4. Del Ser indígena-aimara. 5. Autogobierno y representatividad. 6. Discusión y conclusiones. 7. Referencias.

Cómo citar: Bermejo-Paredes, Saúl, Yanet Amanda Maquera-Maquera y Saúl Alejandro Bermejo-Maquera. 2025. “Deconstrucción de relaciones hombre-naturaleza en Perú: transformaciones de convulsiones sociales en armonía-diálogo desde la singularidad ontológica indígena-aimara”. *Revista Española de Antropología Americana* 55 (1): 69-80.

1. Introducción

Estudios desarrollados respecto a la cosmovisión de los pueblos amerindios, permitieron reconocer el carácter integral de relacionamiento que los indígenas ostentan con el ambiente (Guille-Escuret 1989; Brondízio *et al.* 2010; Eloy y Emperaire 2011). Los no humanos también son personas, conscientes de su propia existencia y de su entorno, es una comprensión mutua, profundamente relacional de la vida humana y no humana (Leopold 1989; Viveiros de Castro 2004 y 2021; Escobar 2020). Esto ha provocado el giro de las visiones duales y deterministas hacia el planteo de la unicidad entre naturaleza y cultura (Descola 2013; Ruiz y Del Cairo 2016).

La delimitación entre sistemas naturales y sociales resultaban arbitrarias y artificiales, respecto al holismo del conocimiento indígena (Berkes y Berkes 2009; Davidson 2010). Esto abrió posibilidades para que las epistemologías se innoven y transformen dando cabida a realidades que se ven limitadas de explicación por la ciencia moderna, propia de esquemas abstractos que devienen en una excesiva descontextualización histórica (Cavarozzi *et al.* 2023), pues, al permanecer anclado en un invariable régimen epistémico, motivaría a seguir ofreciendo las herramientas mismas de aniquilamiento (Ferreira da Silva 2007) de los pueblos indígenas.

Una ontología es una manera particular de ser en el mundo, de percibir el entorno, de darle un orden a lo existente (González 2015), un “sistema de propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres” (Descola 2013: 139), aquellas premisas y prácticas a través de las cuales se define qué mundo y qué clase de seres existen o pueden existir, humanos y no humanos, así como las condiciones que hacen posible dichas existencias y las obligaciones e interrelaciones que se generan entre éstos (Latour 2008; Kohn 2015). Por consiguiente, “la ontología no se limita a los mundos contruidos por humanos” (Kohn 2015: 312). Entonces, puede decirse que el problema “no es el ser humano, sino una cultura dualista que separa jerárquicamente a la humanidad del resto de la naturaleza y le hace olvidar que pertenece a ella y que de ella depende” (Arias 2018: 126-127). En contraste con la perspectiva naturalista o realidad única, surge el concepto de diferencia o giro ontológico que hace referencia a la existencia de ontologías distintas (Descola 2013). Como en el caso de la perspectiva indígena, admite una pluralidad de ontologías que producen formas particulares de “mundos de la visión” (Viveiros de Castro 2011: 113) y la conciencia de no ser los únicos seres existentes en la realidad.

Este artículo entiende fundamentalmente el problema planteado a partir de los postulados del giro ontológico, situándolo en el contexto peruano reciente de inestabilidad democrática y convulsión social. La actual coyuntura de caída disruptiva del sistema democrático y represión

desmedida, experimentada por la población peruana a partir de diciembre de 2022 y los primeros meses de 2023, atribuida a la supuesta problemática de la sucesión presidencial, está marcada por hechos de violencia y muertes por decenas de personas¹, mayoritariamente de origen indígena aimara y quechua.

Durante el estallido social de proporciones históricas, el sistema de monitoreo de los conflictos sociales (Defensoría del Pueblo 2023), entre el 7 de diciembre de 2022 al 20 de febrero de 2023, reportó al menos 1327 protestas mayoritariamente violentas en todo el país, con la trágica consecuencia de

“más de personas fallecidas durante el estallido, la gran mayoría abaleadas por las fuerzas del orden en masacres cometidas en varias regiones del país, principalmente en el sur andino [...] la letalidad de la respuesta estatal ha sido altísima e inédita (Illzarbe 2023: 17).

Las acciones de movilización social y confrontaciones violentas desbordaron el régimen democrático, político, las garantías constitucionales, los derechos y libertades de los ciudadanos. El rasgo más llamativo del estallido social, anota Illzarbe (2023), fue el componente étnico y el liderazgo de mujeres indígenas que tomaron la primera línea de lucha. Nunca antes se había registrado en el país, que mujeres aimaras marcharan pacíficamente por las calles y plazas de la ciudad capital del Perú (también de otras regiones del país, en menor número), vestidas con trajes propios y cargadas de sus hijos menores. Pese a esto y sin mayor causa aparente, fueron agredidas por la policía con gases lacrimógenos, detenidas en comisarías. Aun así, persistieron en continuar con la lucha.

Los indígenas-aimara provenientes del extremo Sur del territorio peruano, se han convertido en los principales líderes de estos movimientos sociales, estableciendo dos frentes de lucha: uno en el ámbito regional y otro en la capital de gobierno, a más de 1.400 kilómetros fuera de sus territorios. Presentan un liderazgo *sui generis* de naturaleza colectiva, incomprensible para los organismos y representantes del Estado, pues no existe un líder individual con nombre y apellido identificable:

“jupanakasti wayt’anipxiwa, khitinakampisa parlasini, khitisa jumanaka lantita arsunini, khitinakasa p’iq’t’irinakamaxa, jani ukhamanxa janiwa wakiskaspati kuna arsuñasa jumanakampixa, sapxiwa?” (líder comunal electo de la localidad Pichacani, Puno-Perú), [ellos exigen: con quiénes dialogar, quién es su representante que hablará por ustedes, quiénes son sus dirigentes, si no es así dicen que no se puede dialogar con ustedes],

“q’alpachanispachawa p’iq’t’irinakatanxa, janiwa maynisapakikiti” (indígena, comunero aimara distrito de Pichacani), [todos somos líderes, dirigentes, no existe uno individual].

El debate latinoamericano respecto a los movimientos indígenas ha afianzado una perspectiva de análisis propia en relación con el contexto histórico-cultural en el que se producen, cuestionando el abordaje con el uso de categorías de pensamiento, y teorías provenientes de otros contextos (Svampa 2009; Falero 2020). Se exige así que deben ser analizados en relación con los múltiples despojos de los que la región ha sido objeto en el contexto neoliberal (Seoane *et al.* 2011). También han sido caracterizados como procesos colectivos en búsqueda del equilibrio político, económico, cultural, social o específicamente vinculados a la lucha por los derechos identitarios, de tierra, vivienda, servicios públicos (Vargas-Hernández 2005; Modonesi e Iglesias 2016; Fry 2020). Sin embargo, ninguno de estos abordajes contempla de manera explícita la dinamicidad de estos movimientos indígenas en la perspectiva ontológica de la relación hombre-naturaleza.

La capacidad de organización, articulación alcanzada entre sus miembros (niños, mujeres y varones sin excepción), mostrada por el movimiento indígena-aimara en esta última coyuntura

¹ Durante los primeros 100 días del gobierno de la presidenta Dina Boluarte se registraron más de 60 muertes de peruanos, vinculadas a acciones de protesta y convulsión social: <https://bit.ly/3T4Liry>

de convulsión social peruana ha asombrado al mundo en general. No solo por la inexistencia de líderes identificables individuales, sino también por el desafío frontal al sistema estructural del Estado peruano al impedir en sus territorios el ingreso de los representantes de gobierno/Estado. Incluso con un claro enfrentamiento que provocó en muchos casos la expulsión en algunas jurisdicciones de las tropas del ejército y miembros de la policía nacional:

“thakhinakasa, puntisa q’ala jistt’apitwa, janiwa kawksarusa sarañkamakiti” (indígena aimara, mujer, localidad de llave), [los caminos como el puente están totalmente cerrados, no hay paso a ninguna parte],

“pulisiyanakasa jaqi q’ajchxapxi jwayapxi, saramukutapakiwa yatisxi, lukalapsa phichantatawa uñasxi” (pobladora indígena aimara de llave, Puno-Perú), [los policías dispararon ocasionando la muerte, se sabe que abandonaron su puesto y su local luce incendiado],

“Winchuqana sultaru turpanaka mukiwa tuqita jutirinakasa sayt’ayatawa uñjasina” (poblador indígena aimara de Pichacani), [las tropas de soldados provenientes de Moquegua se vieron impedidos en su paso por Winchuqa].

La defensa de lo común más allá de ideologías, partidos políticos, indigenistas, representantes/instancias de los poderes del Estado, centrada en la valorización del ser, continuidad de la vida y la naturaleza, resalta como la dimensión constitutiva más sobresaliente del movimiento indígena-aimara:

“Akhama ch’axwawina uñjasisinsti, nanakaxa sayt’asipxtwa suma jakaña layku, janiwa mayipkti thakinaka, uspitalanaka ukhamanaka lurañataki, nanakasti chiqana munapxtxa jaqijama jakaña, jakawissa uywrissa jani usuchayasisa, jachayasisa, sumakiraki taqi maynisa jaksiiwinxa, utjasna” (líder indígena aimara, varón, localidad de Ácora Puno-Perú), [estamos en esta lucha por la defensa de la vida, no pedimos carreteras ni hospitales, solo vivir como seres humanos, sin herir ni provocar llanto a quien da sustento y permite la continuidad de la vida].

También se asume entre los indígenas-aimara que un gobierno en manos de la derecha que ha gobernado sin interrupciones los últimos 30 años (Lynch 2020), es un riesgo inminente de devastación ecológica en sus territorios, continuidad de la racialización y colonialidad del poder y de la naturaleza (Quijano 2007; Alimonda 2011; Escobar 2011).

Este artículo está dedicado a develar este entramado de actuaciones y significaciones cuyo objetivo es aproximarse desde la perspectiva de la ontología indígena-aimara a la comprensión de las relaciones hombre-naturaleza, el ser indígena y formas propias de organización, para abrir salidas dialógicas con paz y justicia social en un contexto de extrema confrontación-desgobierno. Y, a su vez, enriquecer e innovar el conocimiento existente con fuentes empíricamente contrastables desde la realidad social, cultural y política que pueden ser más aplicables para conceptualizar, implementar o confrontar otras teorías (Orach *et al.* 2020; Secchi y Cowley 2020).

2. De la metodología empleada

2.1. Ubicación y contexto de estudio

La única región del Perú habitada por indígenas-aimara es Puno donde el 70% de su población es de origen indígena (INEI 2018). El estudio estuvo focalizado en tres zonas: llave, Ácora y Pichacani de la región de Puno-Perú, considerándose criterios como: a) accesibilidad plena de investigadores al interior de la vida y organización indígena-comunal; b) representatividad territorial: zona aimara baja, media y alta. Esta zonificación corresponde a lo establecido por los propios grupos aimara; c) evidentes prácticas ancestrales inherentes al modo de vida y dinamicidad de la cultura aimara; d) participación activa de comunidades organizadas en el conflicto social peruano

desde diciembre 2022 a marzo de 2023. Las tres zonas en estudio, se encuentran organizadas en comunidades representadas por un líder a cargo, y su población se dedica mayoritariamente a las labores agrícolas, pecuarias y prácticas culturales tradicionales.

2.2. Selección y características de participantes

La participación entre los interlocutores en situaciones comunicativas de interacción dialógica, voluntaria, proactiva, libre y natural en lengua aimara, fueron decisivas para la selección de los informantes. Los eventos registrados ocurrieron en contextos y situaciones comunicativas al interior de la comunidad, generalmente previo a las asambleas comunales en cada lugar. Los comuneros disfrutaban de las narraciones de sus propias historias como antesala a sus reuniones, éstos fueron los momentos más propicios para la recogida de datos. En estas situaciones comunicativas descritas, los autores no fueron advertidos como ajenos a los informantes, sino percibidos como parte del colectivo indígena-aimara por los evidentes vínculos como miembros originarios que aún se mantienen con la comunidad. Empero, los autores no tuvieron contacto alguno con la población en estudio durante los episodios de convulsión, tampoco formaron parte de las organizaciones indígenas. Entre las características de los participantes cabe resaltar: a) liderazgo atribuido/reconocido por el colectivo, b) poblador residente en comunidad aimara, c) monolingüe y/o bilingüe aimara-español de ambos sexos, con o sin grado de instrucción, mayor a 30 años.

2.3. Método de investigación

Está definido como cualitativo-hermenéutico que empleó básicamente entrevistas en profundidad y el análisis lingüístico, adoptando un procedimiento inductivo al describir e interpretar los hechos y acciones narrados por los participantes del estudio a partir de sus propias vivencias y conocimientos (Corbetta 2003; Flick 2007), “incorpora lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones tales como son expresadas por ellos mismos y no como uno los describe” (Pérez 1994: 54). Durante el proceso de la investigación, la palabra cultura se usó como sinónimo de pueblo, nación, mundo y grupo minoritario.

2.4. Procedimientos análisis de datos

Los datos fueron analizados mediante el análisis de contenido, entendida como una técnica de interpretación de registro de datos de manera sistemática y exhaustiva para comprender los diversos aspectos y fenómenos de la vida social (Andréu 2002). Los procesos implementados durante el análisis de contenido, consistieron en: a) especificar el objeto de análisis, b) definir categorías de análisis y procedimiento de codificación y c) análisis e interpretación de datos.

Las categorías de análisis fueron definidas a partir de la recurrencia y fiabilidad del núcleo de ideas y significados identificados en las respuestas referidas a la temática en estudio: a) comprensión de relaciones hombre-naturaleza, b) concepción del ser indígena-aimara, y c) autogobierno y representatividad. La codificación consistió en recopilar información pertinente y contrastar según categorías de análisis, asignándosele un registro o código que identificar contextos, categorías de estudio e informantes.

2.5. Tratamiento de la traducción

Se realizó a cargo de los autores, hablantes nativos del aimara y con alta formación especializada en lingüística y cultura andina (lenguas y cultura aimara-quechua). Los procedimientos empleados para traducir los resultantes de transcripciones en la lengua aimara hacia el español -con cambios gramaticales profundos en la estructura de cada frase-, fueron bastante prolijos respecto a la comprensión, reexpresión y análisis lingüístico. En todo el proceso, el cuidado estuvo puesto en el mantenimiento del mensaje/significado primigenio, evitando en lo posible distorsiones en la comprensión y comunicación.

3. De las relaciones hombre-naturaleza

La modernidad al generalizar u homogeneizar las distintas visiones de la realidad en un único conocimiento válido, confinó a la naturaleza y a todo lo que no es humano a condición de objeto o cosa (Latour 2008; Bessire y Bond 2014), separado de lo social-cultural, colocando al hombre en el centro del universo. En cambio, para los pueblos indígenas el concepto de hombre no se percibe como fundamento de todo conocimiento, ni tampoco al mundo o la naturaleza como un simple objeto, recurso de extracción o capital para ser controlados y administrados según los intereses del hombre (Neocleous 2012; Cutler 2014; Tzouvala 2020). Tanto lo humano como lo no humano constituyen una interrelación horizontal, subjetiva, un todo viviente indivisible (Santamaría 2022), advirtiéndose que humanos y naturaleza somos uno y lo mismo (Vucetich 2017).

En este sentido, el ser, la naturaleza y el territorio son percibidos por los indígenas-aimaras como una sola integridad viviente, un solo cuerpo:

“jaqisa, uywawisa, utjawisa pachpaskaktanwa, qullusa, jawirasa, uywanakasa maski kunaymana utjirinakapansa, jiwasa janchisaskakiwa” (indígena aimara anciano y muy estimado por pobladores de Ácora), [persona, naturaleza o territorio somos lo mismo, así el cerro, río, los animales y todo lo existente es nuestro propio cuerpo].

No se trata de imaginarios ni simbolizaciones, es la vida real. El territorio, es parte de la coexistencia y pertenencia mutua de unos con otros seres como la naturaleza y el hombre. Es evidente que la relación hombre-naturaleza es de respeto mutuo, recíproco-comunicacional en toda circunstancia. Exento de nociones de poder o superioridad, ninguno puede decidir y actuar arbitrariamente al margen de la otra parte. Es cohesión, un cuidado mutuo al ser y a la existencia, como si se tratara de una sola vida.

Las formas en que se vive y piensa entre los indígenas-aimara a través de milenios –con cambios y transformaciones– se encuentran configuradas por la interinfluencia comunicacional y dialógica entre hombre-naturaleza, donde ninguno figura externo al otro, ni siquiera en parte, pues todo es coexistencia. No obstante, el pensamiento nomotético, atribuyéndose superioridad y validez universal, redujo esta perspectiva ontológica a simples “creencias” relativas a objetos o cosas con una existencia independiente (Escobar 2018), sin reparar que la idea de transformar la naturaleza ocasionaría daños irreversibles a las otras epistemologías.

Aquí la idea no es establecer cuál de los dos pensamientos es superior/inferior, válido/no válido, científico/pseudocientífico, se trata de aproximarnos y valorar la pluralidad de perspectivas ontológicas como fortaleza y oportunidad para innovar la democracia, el derecho y la vida en la Tierra.

Para algunos como Nietzsche (2003), restringir a la verdad toda posibilidad de comprender la diferencia específica cultural e histórica del ser humano puede no ser útil sino destructiva. En efecto, después de siglos de convivencia con Occidente, el concepto de naturaleza-ser indígena, ha demostrado constituir un modo de vida en armonía entre todos los seres. Tal vez, incluso, superando la forma moderna de percepción dominante, que al erigirse como una postura predominante en nuestra propia singularidad y excepcionalidad es, en parte, responsable de la destrucción del planeta (Gear 2010). Si la ciencia y el conocimiento están en permanente movimiento, se precisa replantear el único paradigma predominante en función a las nuevas relaciones entre hombre-naturaleza, Estado-naturaleza, con base en la transformación cognitiva y estatus jurídico: del objeto susceptible de protección, al de sujeto titular de derechos (Sánchez 2022). Se deben instalar escenarios de contraste-diálogo cognoscitivos para que el mundo occidental sea también el que aprenda, nutriéndose del conocimiento y sabiduría de los pueblos indígenas en posición de humildad, igualdad y abandonando las imposiciones, así como re-imaginando nuestro propio estado de ser, entendiéndonos a nosotros mismos por cuanto no pueden existir personas más humanas que otras (indígenas).

4. Del Ser indígena-aimara

Para los indígenas-aimara, el ser está representado lingüísticamente mediante *jaqikankaña* (Bermejo y Maquera 2022), *jaqi-* (ser-persona, individuo), *-kanka-* (tener que ser, sentido, esencia),

-ña (sufijo intensificador). *Jaqi* actúa como marca para diferenciarse del resto de los seres del mundo, en cambio, el aimara recurre a *-kankaña-* para conferir a *jaqi* no solo existencia real-inalienable, sino sentido de su existencia. Poder ser el mismo, como una especie de círculo hermenéutico evitando que el ser derive en un ente meramente metafísico u objeto/cosa. Además, *kankaña* es atemporal, representando al concepto de dignidad: “*jaqjkankañasansti jaqjamawa jakaña*” (Indígena aimara, poblador de Ácora), [como personas con sentido de existencia, corresponde vivir con dignidad] y no admite formas de relaciones jerárquicas/autoritarias entre los seres. Toda relación intersubjetiva de *jaqikankaña* con los demás seres del mundo, incluso con los dioses, son horizontales, de “tú” a “tú”. El usted como connotación vertical que distancia a uno de otro no tiene equivalente en el idioma aimara. Es improbable que *jaqikankaña* sea potencialmente enajenable o enajenante, de órdenes o tenga que obedecer en un estado de subordinación.

Además, en razón de ser (indígena-aimara), *kankaña* otorga dignidad a la persona humana. Esta representación de dignidad es distinta a los fundamentos de los derechos humanos, es inalienable, autónoma y no revocable:

“*arusiñaru sarañatsa akhama sintpunwa nuwantanxapxitu, jaqisti utjaspati jani arsusirixa?*” (líderesa indígena, localidad de Ácora), [solo por alzar nuestra voz fuimos reprimidos y heridos, ¿puede existir persona que no tenga voz?]

“*kunatpunsu akhama jaqinakaru jiwayaranipxpacha, jupanakankiti jakañasasti?, kunawras-kamasa jupanakmayakiwa akhamawa sarnaqaña, akhamatxa janiwa sarnaqañakiti, khitisa jupanakasti munataparú jivasanaku sarnaqayiri*” (líderesa indígena, localidad de Ácora), [¿a qué se debe que den muerte a las personas, nuestra vida les corresponde a ellos?, hasta cuándo dirán que así se vive y así no, quiénes son ellos para decidir sobre nosotros].

Es conveniente enfatizar que en la frase traducida “así se vive y así no”, se alude a los derechos y obligaciones (impuestas por la sociedad moderna), que no son compatibles con el modo de vida de los indígenas-aimara, en tanto que pueden vulnerar la libertad del ser anulando consecuentemente su dignidad.

5. Autogobierno y representatividad

El movimiento indígena-aimara en la actual coyuntura peruana, viene constituyéndose como el catalizador de una enorme acumulación de fuerzas multitudinarias no solo indígenas, sino de otros importantes sectores sociales que cuestiona la modernidad (sistema neoliberal), sus leyes y sus formas políticas. El movimiento crece alrededor de la politización profunda de la identidad aimara, el pensamiento relacional hombre-naturaleza, propiciando la posibilidad de un rediseño constitutivo y no declarativo del marco jurídico que contemple la restitución del autogobierno y las formas de representación-participación política:

“*q’alpachani amuyt’awipatjamwa kunjamansa jaksnaxa, kawkstujirusa sarsnaxa, umkhamapuninawa kawki nayrapachatpachasa aka aymara taypi markasanxa, utjasiwinakaxa, uka nānakaxa jichcurunakanxa kutkatayxapxitaspa munapxtja*” (líder indígena comunal de la localidad de *Pichacani*), [hacia dónde ir o cómo vivir depende de nuestras reflexiones y decisiones colectivas, es una práctica del pueblo aimara que hoy deben devolvernos].

Desde la visión indígena-aimara, los informantes sostienen que, el Estado y los gobernantes sutilmente adoptaron los fundamentos de los derechos humanos en general, estableciendo en el ámbito constitucional el principio de igualdad que sirve para convertir a los indígenas en lo que ellos quieren que seamos:

“*liyinakatakixa, taqpachanisa purapuraktanwa, ukhama sasiwimpiwa jupanakana munataparú apnaqschitu, lurschitu*” (líder indígena, localidad de Ilave), [con decir que todos somos iguales ante la ley, ellos nos manipulan y moldean a su antojo]

“jivasanakana jaqtasitanakasti kunatraki kikipakispaxa, utjiwa jiwasa taypina wáli amuyunaka ukhamaru jaqtañataki” (líder indígena, localidad de llave), [nuestro voto no puede ser igual al de los otros, existen razones suficientes para decidir el voto]

“jisk’a markjamaxa jani uñtataktanwa, uñisitaktanwa” (líderesa indígena, localidad de Pichacani), [por nuestra condición de pueblo minoritario no somos tomados en cuenta, solo odiados].

Es evidente que existen conflictos ontológicos y distintas comprensiones de la legalidad instituida. Así la igualdad se percibe como algo inmoral para quebrantar la autonomía y el sentido de vida deseado, operando como un engranaje de segregación, odio y deshumanización del ser indígena-aimara. Según los indígenas-aimara es cuestionable el igual valor conferido a todos los votos, sin haberse detenido en la pluralidad de mundos existentes, en el destino compartido por los grupos minoritarios y en las razones representadas al tiempo de decidir y emitir el voto en un proceso electoral.

Los indígenas-aimara, plantean decidir de manera autónoma y libre sus asuntos internos como los referidos a la problemática ambiental. Al mismo tiempo, solicitan participar colectivamente en la toma de decisiones, siendo corresponsables del proceso, control y consecuencias de sus destinos. Existe un reto al Estado peruano al cambio de nuevas reglas para la conformación de los poderes públicos y la reforma del sistema electoral empezando por el derecho al voto. El primer mecanismo por implementar consistiría en delegar o responsabilizar el poder de *jiwasa* (de todos, incluida la naturaleza) conferido a *jaqikankaña* (persona) que necesariamente es uno igual al resto:

“jiwasa lantita p’iqt’iristi jiswasjamañapawa uraqisanakana utjiri” (líder indígena comunal, localidad de llave), [quien ejerza poder o liderazgo tiene que ser uno de nosotros con arraigo en nuestro territorio]

“p’iqt’iristi jivasanakana amtatarjama uka lurañapawa, janiwa sapapankiti markasa irpañaxa” (líder indígena, localidad de Ácora), [el gobernante no toma decisiones individuales, hace lo que el colectivo consensua].

Esta situación, conduciría a reformar o desestimar la centralidad de la representación política, por cuanto no se trata de representatividad entendida como la autorización otorgada para actuar, sino como asunción de un control responsable del poder. El concepto de responsabilidad ante el gobernado reemplazaría al de representatividad.

Es observable en estas comunidades indígenas-aimara que, el ejercicio del gobierno y del poder es, en relación al sentido de vida colectiva que incluye a la naturaleza, una práctica de responsabilidad compartida y no un ideal en la que el colectivo jamás abdica el poder por completo ni el líder somete a nadie o se ve limitado. Todo es a voluntad, transparente y permanente rendición de cuentas respecto a la responsabilidad asumida entre los miembros del grupo. Siendo así, en la coyuntura compleja que atraviesa el país, los indígenas-aimara producto del procesamiento de información analizada, proponen procesar la pluralidad de pensamientos y voces generando mayor comunicación y receptividad a favor de construir una verdadera sociedad democrática a través de un nuevo pacto social o nueva Constitución. Esta debería incorporar prioritariamente a la naturaleza o territorio como sujeto con derecho, mediante mecanismos de tutela jurídica conferida a miembros del colectivo indígena-aimara y en concordancia a la dinámica de la vida real y significados socialmente compartidos:

“utjawisanakata, uraqisanakata, pachamamaru jachayañatakixa, ukhamaraki jani kunssa q’ipsusiñakapatixa wakisiwa machaqa kustiswuna utt’ayaña, ukana uchañañawa nanakana aymara markjama utjawi munawinaka” (líder indígena, localidad de Pichacani), [para evitar desangrar a la naturaleza y el despojo de recursos en nuestros territorios, es necesario asentar una nueva constitución que incorpore el modo de vida en autonomía deseado por nosotros]

“chiquanxa yamasasa munapxtja uraqisa jaqjama uñtatañapawa, jaqjama jaqtañapataki ilik-siwnanakansa, ukhamansti, jiwastaypita nanakawa uka jaqsti uchapxiritxa” (líder indígena, localidad de Ilave), [clamorosamente pedimos que la tierra/naturaleza sea considerada como persona, que tenga voto en las elecciones, al ser persona será uno puesto/autorizado por nosotros]

“jiwastaypita jaqixa sarañapaya maya congresista jama, juspasti jiwasanakana arusa apañapawa, jiwasa lantita jaqtañapawa kunsu muntana kunsraki jani munktanti ukanata” (líderesa indígena, localidad de Ácora), [debe ser uno de nosotros, cual si fuese congresista que vote según lo deseado y lo no deseado por el colectivo].

En estas propuestas, también está implícito el reconocimiento del derecho al autogobierno y el derecho de determinar libremente su condición política.

6. Discusión y conclusiones

Según los resultados obtenidos, el individuo, la naturaleza y el territorio son percibidos por los indígenas-aimara como una sola integridad viviente: un solo cuerpo en coexistencia y pertenencia mutua, exenta de cualquier fragmentación y delimitación territorial o política. No existen distinguos existenciales entre lo humano y lo no humano, ambos mundos se integran en un solo ser mediante *kankaña* que confiere existencia, sentido y evita que la naturaleza derive en objeto/cosa o recurso. Es una ontología holística, relacional-interdependiente entre humanos y no humanos. Aquí los humanos son parte de la naturaleza o mejor aún, son la naturaleza misma, distinta a los paradigmas de la predeterminación, la linealidad (Salazar 2023) o formas de pensamiento occidentales que pueden ir generando nuevos procesos de sometimiento o “colonialidad de justicia” (Álvarez y Coolsaet 2018), en lugar de construir una sociedad democrática y justicia social.

Desde la perspectiva ontológica indígena-aimara, no es posible advertir una zona de neutralidad entre sujeto-objeto. La realidad es un “todo viviente” que integra holísticamente en coexistencia intersubjetiva, complementaria, recíproca y comunicacional a la naturaleza-cultura, hombre-universo, espacio-tiempo y entendiéndose a los humanos y no humanos como miembros de una misma comunidad. *Jaqikankaña* (ser indígena-aimara), no existe fuera de la naturaleza, es parte de ella, junto a *jiwasa* (nosotros), señalados por Bermejo y Maquera (2022), constituyen *qalpacha* (la totalidad), un universo de existencia y sentido común. Por tanto, hombre-naturaleza para los indígenas-aimara tienen vida, son seres y no objeto o cosa.

Para los indígenas-aimara, la injusticia social tiene raíces en la injusticia cognitiva. El reconocimiento de cerros y hombres como un todo viviente es una lucha cognoscitiva, ontológica que para algunos puede trastocar el conocimiento universal. No obstante, se trata de evitar la deshumanización, restituir el ser despojado, salir de la posición de ser “nada”, dejar de ser subordinado, víctima de discriminación y racismo. Por lo mismo, se precisa construir un pensamiento de la naturaleza no antropocéntrico, no dualista (Lehner y Cuervo 2023), de justicia social-ambiental y una teoría descolonial que evite imponer formas de conocer el mundo mediante la violencia epistémica (Rodríguez e Inturias 2018).

Elevar lo humano como la cúspide ética del conocimiento y sistema legal debe reexaminarse a la luz de los nuevos hallazgos que invitan a pensar, actuar con humildad y sabiduría para encontrar nuevas formas de construir y repensar las bases teórico-conceptuales entre lo social-natural y el sistema de Derecho, encontrando mecanismos moralmente defendibles, legal y políticamente viables. Es imprescindible complementar los fundamentos de los derechos humanos con una teoría de los derechos indígenas. No se trata de que los derechos humanos acojan las reivindicaciones de los indígenas-aimara, pues el problema radica en que estas demandas, concepciones (hombre-naturaleza como un solo ser), no están contempladas por los derechos humanos, la constitución política y por las epistemologías predominantes.

Los indígenas-aimara no pretenden ejercer la ciudadanía accediendo a los mismos derechos en general, porque hacerlo implicaría perpetuar la condición de ser negado, deshumanizado, convertido en simple objeto o cosa manipulable. Demandan el establecimiento de una nueva

constitución política que incorpore explícitamente los derechos preexistentes a la formación del Estado peruano, por cuanto consideran que fueron incorporados a éste de manera arbitraria y lesiva. Se reclama la restitución de la dignidad que antecede a los fundamentos de los derechos humanos, así como el reconocimiento de las formas de pensamiento que han posibilitado por siglos la vida en armonía, entre lo humano y lo no humano.

7. Referencias

- Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana", en *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Héctor Alimonda, coord., pp. 21-58. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, CLACSO.
- Álvarez, Lina y Brendan Coolsaet. 2018. "Decolonizing Environmental Justice Studies: A Latin American Perspective". *Capitalism Nature Socialism* 31 (2): 50-69. <https://doi.org/10.1080/10455752.2018.1558272>.
- Andréu, Jaime. 2002. *Las técnicas de análisis de contenido. Una revisión actualizada*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Arias, Manuel. 2018. *Antropoceno. La política en la era humana*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Berkes, Fikret y Mina Kislalioglu Berkes. 2009. "Ecological Complexity, Fuzzy Logic, and Holism in Indigenous Knowledge". *Futuros* 41 (1): 6-12. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2008.07.003>.
- Bermejo-Paredes, Saúl y Yanet A. Maquera-Maquera. 2022. "Comprensión ontológica indígena-aimara de los fines educativos y mito de la escuela". *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social* 11 (1): 49-63. <https://doi.org/10.15366/riejs2022.11.1.003>.
- Bessire, Lucas y David Bond. 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>.
- Brondízio, Eduardo, Franz Gatzweiler, Christos Zografos, Manasi Kumar y Joan Alier Martínez. 2010. "The Socio-Cultural Context of Ecosystem and Biodiversity Valuation", en *The Economics of Ecosystems and Biodiversity. Ecological and Economic Foundation*, Puchpam Kumar, ed., pp. 149-181. Washington, D.C.: Earthscan.
- Cavarozzi, Marcelo, Peter Cleaves, Manuel A. Garreton y Jonathan Hartlyn. 2023. "La matriz sociopolítica en América Latina: un análisis comparativo de las experiencias de cinco países", en *La matriz sociopolítica en América Latina. Análisis comparativo de Argentina, Brasil, Chile, México y Perú*, Manuel A. Garreton, Marcelo Cavarozzi, Jonathan Hartlyn y Peter Cleaves, eds., pp. 12-68. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Corbetta, Giorgio. 2003. *Metodología y técnicas de investigación social*. México: McGrawHill.
- Cutler, A. Claire. 2014. "New Constitutionalism and the Commodity Form of Global Capitalism", en *New Constitutionalism and World Order*, Stephen Gill y A. Claire Cutler, eds., pp. 45-62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Debra J. 2010. "The Applicability of the Concept of Resilience to Social Systems: Some Sources of Optimism and Nagging Doubts". *Society and Natural Resources* 23 (12): 1135-1149. <https://doi.org/10.1080/08941921003652940>.
- Defensoría del Pueblo. 2023. "Crisis política y protesta social: Balance defensorial tras tres meses de iniciado el conflicto (Del 7 de diciembre de 2022 al 6 de marzo de 2023)". *Informe Defensorial N° 190*.
- Descola, Philippe. 2013 (2006). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eloy, Ludivine y Laure Emperaire. 2011. "La circulation de l'agrobiodiversité sur les fronts pionniers d'Amazonie (région de Cruzeiro do Sul, état de l'Acre, Brésil)". *L'Espace Géographique* 40 (1): 62-74. <https://shs.cairn.info/revue-espace-geographique-2011-1-page-62?lang=fr>.
- Escobar, Arturo. 2011. "Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo", en *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Leonardo Montenegro, ed., pp. 49-74. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- . 2018. *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Editorial Desde Abajo.

- . 2020. "Políticapluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas". *Tabula Rasa* 36: 323-354. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>.
- Falero, Alfredo. 2020. "América Latina: entre perspectiva de análisis y proyecto sociopolítico", en *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*, Esteban Torres, ed., pp. 153-182. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20200423102224/Hacia-la-renovacion.pdf>.
- Ferreira da Silva, Denise. 2007. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flick, Uwe. 2007. *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Ediciones Morata.
- Fry, Mariana. 2020. "Los movimientos sociales latinoamericanos. Teorías críticas y debates sobre la formación". *Revista de Ciencias Sociales* 33 (47): 13-30. <https://doi.org/10.26489/rvs.v33i471>.
- González Varela, Sergio A. 2015. "Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI. Sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 42: 39-64. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31642649003.pdf>.
- Grear, Anna. 2010. *It's Wrongheaded to Protect Nature with Human-Style Rights*. Published in Association with Center for Humans and Nature an Aeon Partner. <https://aeon.co/ideas/its-wrongheaded-to-protect-nature-with-human-style-rights>.
- Guille-Escuret, Georges. 1989. *Les sociétés et leurs natures*. París: Armand Colin.
- Illizarbe, Carmen. 2023. "Perú 2022: colapso democrático, estallido social y transición autoritaria". *Revista de Ciencia Política (Santiago)* 43 (2): 349-375. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-090x2023005000116>.
- INEI, Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018. *Perú: Perfil sociodemográfico. Informe Nacional. Censos nacionales XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática. <https://bit.ly/3Oa3izB>.
- Kohn, Eduardo. 2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology* 44: 311-327. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>.
- Latour, Bruno. 2008. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lehner, Andrea y Felipe Cuervo. 2023. "Nihilism Lost and Found: Brassier, Jonas, and Nishitani on Embracing and/or Overcoming Nihilism". *Open Philosophy* 6 (1): 20220241. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0241>.
- Leopold, Aldo. 1989. *A Sand County Almanac: And Sketches here and there*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lynch, Nicolás. 2020. "La derecha peruana: de la hegemonía a la crisis (1990-2020)". *Revista CIDOB d'Affers Internacionals* 126: 117-138. <https://doi.org/10.24241/rcai.2020.126.3.117>.
- Modonesi, Massimo y Mónica Iglesias. 2016. "Perspectivas teóricas para el estudio de los movimientos sociopolíticos en América Latina: ¿cambio de época o década perdida?". *De Raíz Diversa* 3 (5): 95-124. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2016.5.58502>.
- Neocleous, Mark. 2012. "International Law as Primitive Accumulation; Or, the Secret of Systematic Colonization". *European Journal of International Law* 23 (4): 941-962. <https://doi.org/10.1093/ejil/chs068>.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Orach, Kirill, Andreas Duit y Maja Schlüter. 2020. "Sustainable Natural Resource Governance under Interest Group Competition in Policy-Making". *Nature Human Behaviour* 4: 898-909. <https://doi.org/10.1038/s41562-020-0885-y>.
- Pérez, Gloria. 1994. *Investigación cualitativa*. Buenos Aires: Fundación Universidad a Distancia "Hermandarias".
- Quijano, Aníbal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoquel, eds., pp. 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Rodríguez, Iokiñe y Mirna Liz Inturias. 2018. "Conflict Transformation in Indigenous Peoples Territories: Doing Environmental Justice with a Decolonial Turn". *Development Studies Research* 5 (1): 90-105. <https://doi.org/10.1080/21665095.2018.1486220>.
- Ruiz, Daniel y Carlos Del Cairo. 2016. "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno". *Revista de Estudios Sociales* 55: 193-204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>.
- Salazar Duque, Oscar. 2023. "El pensamiento complejo frente a las rupturas epistémicas requeridas en la gerencia pública del siglo XXI". *Revista Universidad y Empresa* 25 (45): 1-35. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/empresa/a.13094>.
- Sánchez Zapata, Diana C. 2022. "El reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. Una oportunidad para repensar la planeación del ordenamiento territorial como función administrativa". *Revista Derecho del Estado* 54: 87-131. <https://doi.org/10.18601/O1229893.n54.04>.
- Santamaría Ortiz, Alejandro. 2022. "La naturaleza como sujeto de derechos: ¿Transformaciones del Derecho para responder a sociedades pluriétnicas o a cambios en la ontología occidental?". *Revista Derecho del Estado* 54: 55-85. <https://doi.org/10.18601/O1229893.n54.03>.
- Secchi, David y Stephen J. Cowley. 2020. "Cognition in Organisations: What it Is and how it Works". *European Management Review* 18 (2): 79-92. <https://doi.org/10.1111/emre.12442>.
- Seoane, José, Emilio Taddei y Clara Algranati. 2011. "El concepto movimiento social a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes". *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas* 3 (4): 169-198. <https://www.redalyc.org/pdf/5886/588665407010.pdf>.
- Svampa, Maristella. 2009. "Protesta, movimientos sociales y dimensiones de la acción colectiva en América Latina". Ponencia presentada en *Jornadas de Homenaje a Charles Tilly*, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Carolina, 7-9 de mayo de 2009. <http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo57.pdf>.
- Tzouvala, Ntina. 2020. "World Trade and Investment Law Reimagined: A Progressive Agenda for an Inclusive Globalization". *European Journal of International Law* 31 (3): 1166-1170. <https://doi.org/10.1093/ejil/chaa069>.
- Vargas-Hernández, José Guadalupe. 2005. "Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas y la ecología política indígena social". *Ra Ximhai* 1 (3): 453-470.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/>.
- . 2011. "Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and other Truths". *Common Knowledge* 17 (1): 128-145. <https://doi.org/10.1215/0961754X-2010-045>.
- . 2021. "Antropología perspectivista y el método de equivocación controlada". *Avá* 39: 121-139 (traducción de José María Miranda). <https://www.ava.unam.edu.ar/images/39/n39a07.pdf>.
- Vucetich, John A. 2017. *Are Humans and Nature Fundamentally One and the Same?* Libertyville: Center for Humans & Nature. <https://bit.ly/4aRtWHc>.