

revista andina 63

Dossier: Amazonía, naciones indígenas, autogobierno y territorios



La autoproclamación de naciones indígenas y los Gobiernos Territoriales Autónomos en la Amazonía suroccidental peruana

Construcción del autogobierno Harakbut: territorio y espiritualidad

Aprendizajes del proceso «Comunero a Comunero»: tejiendo autonomía desde la agricultura natural y la revitalización cultural

*El canto como herramienta de curación en el vegetalismo amazónico.
Cosmopolítica y performatividad del ikaro*

*La vitalidad de los dioses andinos:
virtualidades del ethos andino en las religiones originarias*

Cuzco: el bizarro triunfo de la escritura sobre la oralidad

Entrevista a don Alberto Manqueriapa Vitente, maestro curandero y Personalidad Meritoria de la Cultura

**Cuzco, Perú
Primer semestre de 2025**

revista andina 63

Revista Andina

Es una publicación del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas,
Cuzco, Perú

DIRECTOR GENERAL CBC
Valerio Paucarmayta Tacuri

DIRECTOR DE REVISTA ANDINA
Luis Nieto Degregori

EDITORIA DE REVISTA ANDINA
Añael Pilares Valdivia

COMITÉ CIENTÍFICO

Donato Amado Gonzales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (†)
Reiner Tom Zuidema (†)

John Earls. Pontificia Universidad Católica del Perú
Marisol de la Cadena. Universidad de California, Davis
Imelda Vega-Centeno. Centro Bartolomé de Las Casas
Marco Curatola. Pontificia Universidad Católica del Perú
Cecilia Méndez. UC Santa Bárbara
Bruce Mannheim. Universidad de Michigan
Charles Walker. Universidad de California, Davis

COMITÉ EDITORIAL

Nicanor Domínguez. Pontificia Universidad Católica del Perú
Vera Tyuleneva. Universidad San Martín de Porres
Andrés Estrada. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

CORRECCIÓN DE TEXTOS
Militza Angulo Flores

DIAGRAMACIÓN
Gonzalo Nieto Degregori

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Alberto Manqueriapa Vitente, 14 de agosto de 2022

FOTO

Selvas Amazónicas Perú, Reenzo Velásquez Bernal, Edward Zambrano Quispe y Uriel Caballero
Quispitupá.

DISEÑO DE PORTADA
Yadira Hermoza Ricalde

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 99-1153
ISSV: PE-0259-9600 / ISSN: 0259-9600 (Impresa)/ ISSN: 1609-9583 (En línea)

Los manuscritos y los libros para reseñar pueden ser enviados a

Revista Andina

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú, Apartado 477
Telefax: (51-84) 245415, e-mail: revistaandina@cbc.org.pe
<http://revista.cbc.org.pe>

Revista Andina no devolverá textos no solicitados ni mantendrá necesariamente
correspondencia sobre ellos. No está permitida la reproducción total o parcial del contenido de la
revista sin permiso del editor.

«Las opiniones expresadas son las de los autores y no representan necesariamente las posiciones
de las fundaciones miembros de CLUA».

revista andina

artículos, notas y documentos

J.Álex Álvarez

La autoproclamación de naciones indígenas y los Gobiernos Territoriales
Autónomos en la Amazonía suroccidental peruana:
apuntes iniciales para futuras Investigaciones.

7

Antonio Iviche Quique, Jaime Corisepa Neri, Luis Miguel Tayori Kendero, Donaldo Humberto Pinedo Macedo

Construcción del autogobierno Harakbut: territorio y espiritualidad.

23

Kevin Alejandro Ruiz-Balcazar, María Fernanda Yáñez-Yáñez, Alessandra Paola Silva-Arteaga, Anne Michelle Koechlin-Cuba, Edith Zavala-Condori, Silvan Fitsch

Aprendizajes del proceso «Comunero a Comunero»:
tejiendo autonomía desde la agricultura natural y la revitalización cultural en comunidades nativas de la Amazonía surperuana.

43

Carlos Domínguez Vidal

El canto como herramienta de curación en el
vegetalismo amazónico.

Cosmopolítica y performatividad del ikaro.

75

Imelda Vega-Centeno B.

La vitalidad de los dioses andinos: virtualidades del
ethos andino en las religiones originarias.

103

Odi Gonzales

Cuzco: el bizarro triunfo de la escritura sobre la
oralidad.

131

Donaldo Humberto Pinedo Macedo

Entrevista a don Alberto Manqueriapa Vitente, maestro
curandero y Personalidad Meritoria de la Cultura.

151

entrevista

La autoproclamación de naciones indígenas y los Gobiernos Territoriales Autónomos en la Amazonía suroccidental peruana: apuntes iniciales para futuras investigaciones

J.A. Álvarez DC. Ph.D.

ORCID: 0000-0002-4478-7963

Professor | Director Académico

SIT Study Abroad – World Learning

alex.alvarez@graduateinstitute.ch

Recibido: 10 de enero de 2025

Aprobado: 21 de marzo de 2021

*Se debe tal vez inventar nuevas formas de
manifestación, nuevas formas de
movilización política.*

PIERRE BOURDIEU

Resumen

El movimiento indígena ha mostrado ser muy dinámico a lo largo de las décadas con el objetivo de ir buscando alternativas que permitan avanzar en el largo camino de búsqueda de sus derechos esenciales. Los derechos territoriales

indígenas están considerados entre los más cruciales de la Amazonía peruana pues permiten la activación de otros derechos entrelazados con ellos. Hoy, el derecho a la autodeterminación y el autogobierno de los pueblos amazónicos del Perú ha tomado un fuerte impulso como nunca antes, al punto que ha logrado cambiar la lógica ontológica del movimiento indígena amazónico para el futuro. Los gobiernos territoriales y las naciones indígenas son un nuevo paso para los pueblos indígenas en el objetivo de alcanzar aquellos derechos pendientes que muchas veces fueron ofrecidos en compensación por la deuda social y cultural que un Estado democrático prometió y no supo atender. Luego de más de treinta años de espera por una vida indígena socialmente justa y ambientalmente sustentable en sus territorios ancestrales, sus territorios de vida, los pueblos indígenas han decidido encargarse de sus destinos. Un camino largo, complejo y con múltiples retos es el que los pueblos indígenas han escogido independientemente y con ayuda de sus aliados. Con una perspectiva desde las ciencias sociales, este artículo intenta exponer introductoriamente las razones que están moldeando la política del movimiento indígena de la Amazonía peruana, en especial de la región suroccidental, la región de Madre de Dios.

Palabras claves: pueblos indígenas, autodeterminación y autogobierno, gobiernos territoriales autónomos, naciones indígenas, Amazonía peruana.

Abstract

The Indigenous movement has proven to be highly dynamic over the decades, constantly seeking alternatives to advance along the long road toward securing their fundamental rights. Indigenous territorial rights are considered among the most crucial in the Peruvian Amazon, as they enable the activation of other rights that are deeply interconnected with them. Today, the right to self-determination and self-governance of the Amazonian peoples of Peru has gained unprecedented momentum—so much so that it has transformed the ontological logic of the Amazonian Indigenous movement moving forward. Territorial governments and Indigenous nations represent a new step for Indigenous peoples in their pursuit of long-overdue rights, many of which were once offered as compensation for the social and cultural debt that a democratic State promised but failed to fulfill. After more than thirty years of waiting for a socially just and environmentally sustainable Indigenous life within their ancestral lands—their territories of life—Indigenous peoples have decided to take charge of their own destinies. It is a long, complex path

full of challenges, one that Indigenous communities have chosen independently and with the support of their allies. From a social sciences perspective, this article seeks to provide an introductory explanation of the reasons shaping the politics of the Indigenous movement in the Peruvian Amazon, particularly in the southwestern region of Madre de Dios.

Keywords: Indigenous peoples, self-determination and self-governance, autonomous territorial governments, Indigenous nations, Peruvian Amazon.

Desde la década de 1970, en la Amazonía peruana se iniciaron procesos para el reconocimiento de los derechos de propiedad de la tierra a favor de los pueblos indígenas bajo el modelo de comunidades nativas. Si bien los avances al respecto han sido significativos, aunque se ha imitado lo aplicado en los Andes, los pueblos indígenas en general lograron apenas asegurar partes, segmentos de sus territorios ancestrales. En la actualidad, el modelo de comunidad nativa pareciera ser insuficiente como parte de las estrategias indígenas para revindicar sus derechos territoriales (Álvarez 2012). Desde el año 2013, un nuevo proceso ha empezado con la visión de recuperar sus legítimos derechos a sus territorios integrales. Se trata de la autoproclamación de los Gobiernos Territoriales Autónomos (GTA) como naciones indígenas. En más de una década, por lo menos 17 pueblos indígenas de los 51 reconocidos en la Amazonía peruana han iniciado este proceso con el objetivo general de «buscar solucionar las grandes problemáticas que tienen los pueblos indígenas»¹. Esta nueva estrategia se consolidó el 7 de octubre de 2023, a través de una reunión cumbre entre todas las federaciones indígenas de la Amazonía peruana, promovida por su agencia de representación nacional, AIDESEP, donde se aprobó promover los GTA como el principio ideológico y fundamental y la razón de ser del movimiento indígena para el futuro².

Meses antes, en junio y julio de 2023 respectivamente, presenté reflexiones de lo que podría consolidarse como política del movimiento indígena amazónico del Perú en dos congresos internacionales: el congreso de los Bienes Comunes en

1. Julio Cusurichi – AIDESEP, comunicación personal, 25 de septiembre de 2025.
2. Entiéndase en el sentido de la razón de Estado de Michel Foucault (2004), que para el caso de las naciones indígenas y los autogobiernos sería no una simple justificación de las prácticas existentes, sino una nueva racionalidad política que insinúa un gobierno por sí mismo, el autogobierno colectivo.

Kenia (Álvarez 2023a) y en el SALSA (Álvarez 2023b). El primero abordó las implicancias de este nuevo proceso en los aspectos de la gobernanza de las áreas protegidas superpuestas a los territorios ancestrales indígenas y sus aspiraciones que, con el modelo de los GTA, suponen la oportunidad de alcanzar el cogobierno de la conservación con el principio legítimo de la participación sobre la base necesaria del reconocimiento del derecho de propiedad de estos territorios a sus legítimos dueños, los pueblos indígenas. El segundo hizo el intento de explorar las razones de este nuevo cambio de perspectiva del movimiento indígena peruano en búsqueda de lo que yo denomino un cambio societal³. Ambas conferencias son la base de este artículo, centrado en la Amazonía suroccidental.

El proceso de autodeterminación y autogobierno territorial indígena ha ido llamando con antelación la atención de varios investigadores que, en sus publicaciones, ya advertían a la comunidad académica del advenimiento de estos procesos (ver Barclay y Noningo 2023; García Hierro 2021; Merino 2022; Moore 2022a, 2022b; Oddo y Vega 2020; Surrallés 2022). Sin embargo, todavía queda un relativo vacío en relación con los hechos fácticos que están provocando estos procesos que, con este escrito reflexivo y crítico, intentaré identificar, analizar y explicar, navegando articuladamente en los elementos simbólicos, culturales, sociales y políticos de este nuevo proceso en la Amazonía suroccidental desde la percepción de los propios actores indígenas y sus aliados.

La construcción de naciones es un tema muy complejo que ha sido estudiado por muchos académicos y teóricos a lo largo de las décadas. Generalmente, se enfocan en el estudio de las formas en que las naciones se construyen en contextos específicos y, más contemporáneamente, en relación con la globalización, la migración y los conflictos políticos. En concreto, se han estudiado las formas en que las identidades nacionales pueden ser inclusivas o excluyentes y cómo esto afecta la cohesión social y la política de una sociedad.

Entre los enfoques más destacados en el estudio de la construcción de naciones que podrían orientar la mirada para entender lo que está sucediendo

3. Entiéndase cambio societal desde la perspectiva de Ulrich Beck (1992), enmarcado en el contexto de una respuesta ante una permanente condición de riesgos ambientales y de amenazas económicas extractivas que han obligado al movimiento indígena a replantear estrategias en la búsqueda incansable de reivindicar sus derechos territoriales.
4. Entre los más citados de este enfoque están Geertz (1973), Shils (1957) y van den Berghe (1978).

con los pueblos indígenas amazónicos podemos mencionar el *primordialista*⁴, que sostiene que la identidad nacional es intrínseca y natural y que se basa en características como el idioma, la raza, la cultura y la historia compartida. Según esta perspectiva, las naciones son entidades preexistentes y los individuos se identifican de manera innata con ellas.

Un segundo enfoque es el *construcionismo*⁵, que sostiene que la identidad nacional es una construcción social y que se basa en la percepción que los individuos tienen de su propia identidad y la de los demás. Desde esta perspectiva, estas identidades se construyen a través de procesos de interacción social y comunicación, y no están determinadas por factores intrínsecos. Un tercer enfoque es el *instrumentalista*⁶, que sostiene que la identidad de una nación es producto de la acción política y que se utiliza como herramienta para perseguir objetivos políticos y económicos. Desde esta perspectiva, las naciones no existen *per se*, sino que son construidas por actores políticos y sociales para perseguir objetivos específicos.

Respecto al caso de las recientes autoproclamaciones de las naciones indígenas amazónicas del Perú, existe una forma entremezclada de esas tres perspectivas, con una insinuación relativamente fuerte de lo que se considera el enfoque intermedio entre primordialista y constructivista, e incluso el instrumentalista: el *etnosimbólico*⁷. Este enfoque enfatiza en la existencia de una herencia cultural que provee una continuidad identitaria que los legitima (mitos, memorias históricas, símbolos y tradiciones de las sociedades premodernas) y que, al estar en permanente despojo y riesgos de continuar existiendo, impulsa los procesos nacionalistas. Estas referencias son interesantes y requieren ser entendidas a fondo, en medio de un proceso creciente de incremento de casos de proclamación de GTA en la Amazonía peruana, las naciones indígenas. Entonces, las preguntas iniciales son: ¿por qué está sucediendo? Y ¿para qué?

Partamos de la observación de este caso en la región Amazónica de Madre de Dios, lugar donde los cuatro pueblos indígenas originarios ya se han autoproclamado como GTA- Naciones Indígenas: Pueblo Ese Eja (2013), Pueblo Harakbut (2017)

5. Entre los más destacados de este enfoque están Anderson (2016), Breuilly (1982), Brubaker (1996), Gellner (1983), Hobsbawm (1990), Hobsbawm y Terence (1983).
6. Ver, entre los prominentes autores de este enfoque: Barth (1969), Brass (1991), Cohen (1969), Hechter (1975), Horowitz (1985).
7. Ver, entre los prominentes autores de este enfoque: Armstrong (1982), Connor (1994), Smith (1986, 1991).

Pueblo Yine (2017) y Pueblo Matsigenka (2023)⁸. Sus territorios ancestrales tienen superpuestas categorías formales de conservación de biodiversidad: dos parques, una reserva comunal, una reserva nacional y una reserva territorial; esta última, con el objetivo de salvaguardar la vida de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial que viven itinerantemente ahí. Si bien unos están más avanzados que otros, e incluso un pueblo indígena no originario de esta región —los Shipibo de Madre de Dios— recientemente ha incorporado el propósito de GTA en su agenda a través de su oficina de la Nación Shipiba de Madre de Dios (NASHIMAD), es un hecho que los pueblos indígenas han emprendido una nueva dinámica para revindicar sus derechos indígenas territoriales integrales.

Sobre la base de las observaciones directas e indirectas, conversaciones formales e informales durante los últimos diez años sobre las ideas respecto a las naciones con actores indígenas, así como con académicos que trabajan la región de Madre de Dios, este manuscrito tiene una perspectiva reflexiva con un enfoque socioantropológico.

Abusando del privilegio de la academia e intentando en lo posible guardar distancia de mi activismo sobre este tema, trataré de aportar elementos en relación con esas preguntas demasiado grandes y complejas, con un análisis crítico y bastante inicial. Esto, porque en este punto del proceso de las naciones indígenas hay todavía poca información, hay voces a favor y también en contra de estas iniciativas que los pueblos indígenas han emprendido legítimamente. En tanto es un proceso relativamente nuevo, al final, más que concluir propongo continuar reflexionando para un entendimiento de este nuevo proceso que se enmarca en una nueva etapa evolutiva de cambio societal del movimiento indígena amazónico del Perú. Apelo a ello con el ánimo de motivar a jóvenes científicos sociales, curiosos por estos procesos para futuras investigaciones.

Pierre Bourdieu (1999) propone el campo político como concepto analítico que podría ser descrito como un «enjuego [*enjeu* en francés]» en el cual un objeto o elemento —para nuestro caso, el punto de encuentro entre el Estado y los pueblos indígenas— es la imposición legítima de los principios de visión y división del mundo social. Entonces, lo analítico se centrará en ese punto y en la forma en que el Estado trata de imponer su visión —básicamente desde una perspectiva institucional occidentalizada— y los pueblos indígenas responden a ello.

8. Ver Moore (2022a) para una muy nutrida e ilustrada explicación de la ocupación ancestral de estos cuatro pueblos en la Amazonía suroccidental.

Según Hume (1972 [1740]), el origen del gobierno surge de la autoridad que la gente crea cuando se organiza a sí misma para defenderse de otros. En tanto, el gobierno no está amarrado al Estado, sino que emerge de las necesidades prácticas. Desde que América Latina fue tomada por Occidente (1492), la población originaria de este continente fue considerada como una sociedad propia de su condición natural y, según John Locke (1963), no tenía sistemas de gobierno, pues no mostraba características de haber alcanzado la condición de Estado. Los estudios sobre los sistemas de gobierno de sociedades indígenas en Latinoamérica son pocos. El más prominente es el de Pierre Clastres (1974), quien sostuvo que las poblaciones indígenas son sociedades sin gobierno. Bajo esta lógica, entonces, si los pueblos indígenas no tienen gobierno, ¿ellos se gobiernan a sí mismos? Esta pregunta fue planteada por Andrew Gray (2002) y la traigo a esta discusión, pues tiene que ver con las estrategias indígenas actuales, denominadas autoproclamación de naciones que, en términos generales, buscan la representación y la visibilidad política de sus propias capacidades de ejercer el derecho de gobernarse.

Nada es más incierto ni menos necesario para los Estados y los gobiernos que la noción de nación sea tomada como objeto de sus funciones y base de su legitimación. La pregunta por su ontología, «¿qué es una nación?», supone una tensión inevitable en el discurso político, más todavía cuando los pueblos indígenas lo hablan. De un lado, es innegable su artificialidad e instrumentalización, y tampoco se puede negar que este concepto provoca problemas conceptuales y nos empuja hacia un campo, como el de los territorios indígenas, para reflexionar sobre sus atributos en términos de los derechos de los pueblos indígenas. La reciente puesta en escena de las naciones indígenas denota cualidades que permiten volver a reflexionar sobre sus orígenes y sus legitimidades. Así pues, las naciones indígenas pueden provocar desviaciones de entendimiento y desvirtuar sus propósitos. Pero también la noción de nación puede provocar la fuerza colectiva de su existencia como sujeto político y como productor de sus propios espacios discursivos.

Una mirada desde las ciencias sociales en el caso peruano muestra la tensión entre el carácter autónomo de estas iniciativas (en términos de su agencia y su acción) y la sujeción que padece frente al poder hegemónico del Estado y, hasta podríamos decir, de algunos académicos. El Estado, en principio, no acepta la autonomía de los pueblos indígenas o se resiste a hacerlo, de manera que les niega reconocimiento a la autoidentificación de las propias capacidades que tienen para autogobernarse y, por ende, para decidir libremente sobre sus destinos. Las naciones indígenas de la Amazonía, con sus recientes autoproclamaciones, no solo están buscando

ser visibilizadas en términos de lo que por su propia historia milenaria han sido capaces de gestionar en el macroecosistema amazónico, sino también de haberse gobernado desde mucho antes de la colonización europea. Desde los inicios de la colonización, están intentando permanentemente mostrarse capaces de oponerse al modelo uniforme que la legislación les impone y les ha limitado y restringido su derecho de autodefinirse como sujetos políticos en sus propios términos.

La historia ha demostrado que el Estado moderno solo ha acosado a los pueblos indígenas y también ha intentado desmembrarlos, definiendo e imponiendo sus límites territoriales. Un ejemplo de ello son los límites de las tierras comunales legalmente constituidas en el Perú, que están muy lejos de representar sus principios de existencia cultural, simbólica, económica y social. Hoy estamos casi al umbral de las posibilidades que el modelo de las comunidades ha brindado como estrategia y continuidad de su existencia como pueblos. Desde el lado gubernamental, hay intentos por desmembrarlas con derechos privados individuales sobre esas tierras para favorecer las inversiones de capitales privados (Álvarez 2012). Por ello, el surgimiento de la autoproclamación de las naciones pareciera ser el nuevo estadio de esas permanentes dinámicas del movimiento indígena por seguir existiendo y resistir a esas amenazas. Un ejemplo claro de ello es el conflicto del baguazo.

El concepto de nación indígena tiene la cualidad de recuperar la carga política del movimiento indígena, que está en riesgo de extinguirse. Las representaciones federativas, surgidas desde finales de la década de 1960 en la Amazonía peruana, han cumplido un papel fundamental, pero hoy en día parecen estar llegando a una cúspide donde ya casi más nada pueden hacer, excepto responder a las dinámicas que se han construido a su alrededor. Hoy, las representaciones federativas y sus actores parecen haber encontrado una comodidad para existir y han empezado a cumplir funciones administrativas para responder a las necesidades que las gobiernan, sean estas gubernamentales o no gubernamentales. Hay, sin duda, una experiencia construida de décadas en este espacio de representación política y gestión administrativa, y lo han hecho muy bien. El caso de la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) es paradigmático en sus más de cuarenta años de existencia. Sin embargo, hoy la carga administrativa que porta provoca un *statu quo* involuntario. Además, en el ámbito de las comunidades indígenas esto está dejando la impresión de un alejamiento de sus expectativas genuinas en distintos campos. Es una especie de rutinización o asimilación, tal como lo advertía Gray (2002: 43), en términos de una dominación gubernamental basada en el criterio del «funcionario público» y

que actualmente pareciera ejercer un control en el movimiento indígena.⁹ Por todo ello, las federaciones indígenas hoy son las principales impulsoras de las naciones indígenas como una nueva forma añadida de representación para seguir avanzando.

Es importante comprender que en el surgimiento de las naciones indígenas hay un sentido evolutivo en términos semánticos. Estas tienen una carga política cuya finalidad es cuestionar al Estado, la marginalidad y la exclusión de sus derechos. Las naciones indígenas son un nuevo estadio del proceso histórico del movimiento indígena para seguir enfrentando la colonización de sus tierras y territorios fomentada por la dominación de la economía global neoliberal que el Perú ha escogido como modelo de desarrollo y, con ello, hay una permanente amenaza hacia los territorios indígenas con proyectos gubernamentales extractivistas, legales o no, de recursos naturales (Moore y Rázuri 2025). Debemos tener mucho cuidado en cómo entendemos estas estrategias indígenas. Estas son verdaderas, legítimas y están respaldadas por el derecho y la política internacional de los pueblos indígenas (Bellier 2022; Smith 1991), aunque no a escala nacional, pese a que sí existen derechos constitucionales que las avalan.

Las naciones indígenas buscan romper con las formas ambiguas de representación ortodoxa que el Estado les ha asignado y que hasta hoy gobiernan a los pueblos indígenas y los están fragmentando lentamente. En términos generales, los pueblos indígenas y la nueva dinámica de Gobiernos Territoriales Autónomos como naciones indígenas buscan construir la representación legítima para dialogar con el Estado y contrarrestar la forma individualizada de representación que tienen las comunidades nativas legalmente reconocidas, pues estas han mostrado ser muy susceptibles a la marginalidad y la manipulación populistas de los gobernantes. Estas han sido muy dañinas y han servido como procesos de alienación cultural y, principalmente, económica. Esta forma comunal de organización, si bien ha permitido el control y la reivindicación de derechos blandos —prácticas religiosas, costumbres, vestidos, arte, idioma, etc.— no deja avanzar en aquellos derechos duros como el de controlar con libertad sus territorios integrales (Lightfoot 2016).

9. En la actualidad, la federación indígena cuenta con más de setenta empleados. Un técnico percibe y hace la analogía de la federación con una especie de ministerio gubernamental. Estos paralelismos son delicados en el sentido de los múltiples componentes críticos que tiene la representación ministerial como parte de la estructura de poder de los gobiernos del Estado peruano.

Los territorios integrales son vitales para garantizar, en palabras de Bourdieu, la reproducción de las condiciones sociales de los pueblos indígenas para su continua existencia. Al mismo tiempo, el campo político de su representación busca fomentar una identidad contestataria ideológica alejada del posicionamiento político de izquierda o derecha en su lucha por mantener sus propias formas de visión del mundo. Las naciones indígenas, más allá de construir un nosotros representativo en el campo político, constituyen un corpus para actuar en conjunto con acciones orientadas por los principios y patrones culturales propios de sus pueblos. En sí, las naciones indígenas tienen un antes orgánico —es decir, son preexistentes en sus propias formas—¹⁰ y son las que han estado moldeando sus acciones políticas desde siglos antes de la constitución de las llamadas comunidades nativas, sus federaciones o consejos indígenas. Por ello, las recientes conformaciones de naciones indígenas no deben ser reducidas como si fueran solo discursos. Las naciones indígenas no son solo manifestaciones estéticas en el campo político del movimiento indígena, aunque por ahora así lo parezca. Desde una lectura de lo que observamos en las naciones indígenas, esto debe verse en un primer momento como un propósito de sensibilización que busca ser inteligible en sus propias dinámicas y apariencias. Esto abre la posibilidad de, aparte de hacerse ver, entender el porqué histórico de este proceso y lo que puede afectar en términos de su pasado, atravesado por sus memorias y reconstruido a partir de sus fallas y deseos. De alguna forma, esto nos empuja a preguntarnos: ¿contra quién es que se están construyendo las naciones indígenas?

Según las ideas de Sadri Khiari (2015) —mirando un caso bastante alejado pero que no deja de contribuir en las ideas—, las naciones no se estarían construyendo por inducciones internas sino por la existencia de amenazas externas. Por ello, es una relación de fuerzas y fricciones en la que se contraponen, entre los gobiernos de Estado y los pueblos indígenas, los conceptos de dependencia

10. Entre 2008 y 2011, he realizado investigaciones reconstructivas sobre la ocupación ancestral del territorio del pueblo Harakbut, específicamente sobre el área que hoy se denomina Reserva Comunal Amarakaeri. Las formas en que, desde tiempos ancestrales, ha sido gobernado este territorio denotan un claro sistema de autogobierno por subgrupos al nivel micro, macro y meso. Ello ha ido cambiando como medida de resistencia a las constantes presiones que han experimentado producto de las diversas olas de colonización de este territorio. Desde la historicidad y la memoria de este pueblo, el registro logra identificar dinámicas de gobierno territorial desde épocas prehispánicas y que influencian hasta hoy el gobierno de este espacio territorial (Álvarez 2011).

y autonomía, dominación y autogobierno. Los pueblos indígenas del Perú, como otros pueblos de la gran Amazonía, están cuestionando permanentemente un continuo colonialismo impuesto por el modelo de gobierno democrático que, en la práctica, fomenta la exclusión y la discriminación. Esto esconde un sistema de gobierno cuyo propósito es asimilacionista y promueve una inclusión condicionada por la estigmatización de las cosmovisiones indígenas en función de un pretendido humanismo laico y *homo economicus* capitalista. Esta democracia liberal de los últimos treinta años es cada vez más agresiva en su propósito de transformar a los pueblos indígenas en ciudadanos étnicos minoritarios del Estado y, por ello, estos se ven forzados a desafiar las lógicas de los gobiernos de Estado colonial (Simpson 2014).

Las naciones indígenas son un concepto político-cultural complejo y resalta la necesidad de abordarlo desde múltiples enfoques académicos y voces críticas. Las proclamaciones de las naciones se han convertido en un factor clave en el movimiento indígena amazónico del Perú, basado en la necesidad de que el Estado reconozca el derecho a la territorialidad indígena, respetando las perspectivas culturales de cada pueblo (Álvarez 2012, 2013). Las naciones indígenas son una respuesta en términos de lo que Bourdieu (1999) consideraría como una nueva y necesaria forma de manifestación de la movilización política indígena. En esta misma línea, Lightfoot (2016:18) sostiene que los pueblos indígenas tienen el reto de imaginar nuevas acciones para la autodeterminación y la autonomía, aun si esas estrategias estuvieran alejadas de las estructuras de los Estados que los gobiernan. Este nuevo proceso podría servir como un marco de mutuo reconocimiento y respeto entre el Estado y los pueblos indígenas. En este proceso no hay intención separatista o que pueda amenazar la integridad de la geopolítica nacional.

Las autoproclamaciones de las naciones indígenas tienen muchos retos que enfrentar y desde la academia tenemos la obligación ética de acompañarlas en el difícil camino que todavía tienen que recorrer para alcanzar el derecho a la autodeterminación y su autonomía. El cómo es todavía una pregunta por responder en cada caso particular. Pero una vía interesante por explorar es la perspectiva de la cosmopolítica y del pluriverso político¹¹. Hay avances muy recientes e interesantes en el campo del derecho internacional que deben ser analizados en relación con las

11. Aquí una lista tentativa de fuentes para explorar estas perspectivas: Blaser (2013); De la Cadena (2010, 2015); Escobar (2014, 2018); Mignolo (2018); Santos (2014); Walsh (2010).

naciones indígenas. Por ejemplo, en diciembre de 2022, el Comité de las Naciones Unidas de derechos económicos, sociales y culturales (CESCR, por sus siglas en inglés), en materia de derechos a la tierra, adoptó el comentario número 26. Se trata de una clarificación respecto de las obligaciones que tienen los Estados en relación con la gobernanza y la tenencia de la tierra. Este comité reconoce que las tierras están íntimamente ligadas a los derechos a la autodeterminación, los cuales son condición esencial para garantizar y fomentar efectivamente los derechos humanos individuales, así como el fortalecimiento de estos derechos. El comité observa que, en concordancia con el derecho a la autodeterminación, el derecho colectivo de los pueblos indígenas sobre las tierras, territorios y recursos debe ser salvaguardado. Esto implica que las tierras y los territorios indígenas deben ser reconocidos por los Estados y se subraya que no basta con reconocer derechos sobre la tierra: se debe legislar, gestionar y proteger activamente estos derechos (CESCR 2022). Lo significativo de este comentario formal es que proviene de una convención y la hace vinculante a los Estados firmantes de los tratados. Finalmente, no debe dudarse en encuadrar también a las naciones indígenas y sus GTA con el propósito permanente de una búsqueda inminente de la dignidad e identidad de cada pueblo originario con sus territorios ancestrales.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Álex

- 2011 «Ocupación y Uso Tradicional del Territorio Ancestral Harakbut, la Reserva Comunal Amarakaeri». [Inédito]. EFN TECHNICAL REPORT FORMAT.
- 2012 *La Propiedad Compleja. Gobernanza de la tierra y conservación en la Amazonía, la Reserva Comunal Amarakaeri, Madre de Dios, Perú.* Tesis de PhD N° 933. Ginebra: The Graduate Institute of International and Development Studies.
- 2013 *El régimen de propiedad y la Amazonía peruana. ¿Conservación o destrucción?* Serie Evidence for Policy (Edición Regional de Sudamérica, N. 7, ed. Elizabeth Jiménez). La Paz: NCCR Norte-Sur.

- 2023a *Indigenous Nations of the southwestern region of the Peruvian Amazon: new governance of protected natural areas?* En: XIX Biennial International Association for the Study of the Commons (IASC) Conference. The Commons We Want: Between Historical Legacies and Future Collective Actions. Panel 9.13. Exploring the potential of Indigenous community-led innovative governance schemes towards a more just conservation. Nairobi, Kenia, junio 19-24.
- 2023b *La autoproclamación de las Naciones: Un nuevo proceso en la búsqueda de la reivindicación de los territorios integrales indígenas de la Amazonía peruana.* En: The Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA), XIV Biennial Conference, 27-30 de julio en la triple frontera Brasil-Colombia-Perú. Universidad Nacional de Colombia en Leticia.
- ANDERSON, Benedict
- 2016 [1983] *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres: Verso.
- ARMSTRONG, John A.
- 1982 *Nations before Nationalism.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BARCLAY, Federica y Shapiom NONINGO
- 2023 Autodeterminación, conservación y Tarimat Pujut en la Nación Wampis. *Debates Indígenas*, 1 de septiembre. <https://debatesindigenas.org/2023/09/01/autodeterminacion-conservacion-y-tarimat-pujut-en-la-nacion-wampis/> (consultado el 24 de septiembre de 2025).
- BARTH, Fredrik, ed.
- 1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference.* Boston: Little, Brown.
- BECK, Ulrich
- 1992 *Risk Society: Towards a New Modernity.* Londres: Sage.
- BELLIER, Irene
- 2022 «Pensar la autonomía de los pueblos indígenas en el marco del derecho a la autodeterminación. Una reflexión a partir del dispositivo internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas». En Raphaël Colliau y Silvia Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía Contemporánea.* Lima: IFEA, 37-92.
- BLASER, Mario
- 2013 Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54(5), 547-568.
- BOURDIEU, Pierre
- 1999 «*Le Champ Politique. Le Grand Conference de Lyon.* Amphithéâtre de l'université Lumière de Lyon 2, 11 de febrero» en : Pierre Bourdieu (2001) *El Campo Político*, La Paz: Plural, 9 – 62.
- BRASS, Paul R.
- 1991 *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison.* Nueva Delhi: Sage.
- BREUILLY, John
- 1982 *Nationalism and the State.* Manchester: Manchester University Press.
- BRUBAKER, Rogers
- 1996 *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
- CLASTRES, Pierre
- 1974 *La Société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique.* París. Les éditions de minuit.
- COHEN, Abner

- 1969 *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns.* Berkeley: University of California Press.
- COMMITTEE ON ECONOMIC, SOCIAL AND CULTURAL RIGHTS (CESCR)
- 2022 *General Comment No. 26 (2022) on Land and Economic, Social and Cultural Rights.* ONU, 22 de diciembre. E/C.12/GC/26. <https://digitallibrary.un.org/record/4002337>
- CONNOR, Walker
- 1994 *Ethnonationalism: The Quest for Understanding.* Princeton: Princeton University Press.
- DE LA CADENA, Marisol
- 2010 «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics». *Cultural Anthropology* 25(2), 334-370.
- 2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds.* Durham: Duke University Press.
- ESCOBAR, Arturo
- 2014 *Sentipensar con la Tierra: Nuevas Lecturas sobre Desarrollo, Territorio y Diferencia.* Medellín: Ediciones Unaula.
- 2018 *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds.* Durham: Duke University Press.
- FOUCAULT, Michel
- 2004 *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977–1978.* Paris: Gallimard/Seuil.
- GARCIA HIERRO, Pedro
- 2021 «Gobernanza territorial y pueblos indígenas». En: Alberto Chirif (ed.), *Por la Conquista de la Autodeterminación.* Lima: IWGIA, 201-206.
- GRAY, Andrew
- 2002 *Derechos indígenas y desarrollo: autodeterminación en una comunidad amazónica.* Lima: IWGIA / CAAAP.
- GEERTZ, Clifford
- 1973 *The Interpretation of Cultures.* Nueva York: Basic Books.
- GELLNER, Ernest
- 1983 *Nations and Nationalism.* Ithaca: Cornell University Press.
- HECHTER, Michael
- 1975 *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development.* Berkeley: University of California Press.
- HOBSBAWM, Eric J.
- 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER, eds.
- 1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.
- HOROWITZ, Donald L.
- 1985 *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley: University of California Press.
- HUME, David
- 1972 [1740] *A treatise of Human Nature. Book Three.* California: Fontana.
- KHIARI, Sadri

- 2015 *La contre-révolution coloniale en France: De de Gaulle à Sarkozy*. París: La Fabrique.
- LIGHTFOOT, Sheryl
- 2016 *Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution*. Nueva York: Routledge.
- LOCKE, John
- 1963 *Two Treatises of Government*. Londres: Dent, Everyman.
- MERINO, Roger
- 2022 «Política indígena: La lucha inadvertida por la autodeterminación». En: Raphaël Colliaux y Silvia Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía Contemporánea*. Lima: IFEA, 243-282.
- MIGNOLO, Walter D.
- 2018 *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham: Duke University Press.
- MOORE, Thomas
- 2022a «Territorialidad entre los Indígenas de Madre de Dios». *Revista Andina* 57, 9-51.
- 2022b «Territorios de vida en Madre de Dios, Perú». En: Raphaël Colliaux y Silvia Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía Contemporánea*. Lima: IFEA, 217-242.
- MOORE, Thomas y Diego RÁZURI
- 2025 La Amazonía sur peruana bajo asedio: extractivismo estatal, economías ilícitas y vulneración de los territorios indígenas. En: VV.AA., *El Sur Andino, un Territorio en Disputa: Cambio climático, economía, política conflictividad social*. Cusco: CooperAcción & CBC, 333 - 356
- ODDO, Débora e Ismael VEGA
- 2020 «Imaginando y Construyendo naciones Indígenas en la Amazonía: Territorios Integrales y gobiernos autónomos de los Pueblos Wampis, Awajún y Achuar». *Amazonía Peruana* XVII(33), 59-85.
- SANTOS, Boaventura de Sousa
- 2014 *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- SHILS, Edward
- 1957 «Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties». *British Journal of Sociology* 8(2), 130-145.
- SIMPSON, Audra
- 2014 *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- SMITH, Anthony D.
- 1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- 1991 *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- SURALLÉS, Alexander
- 2022 «El territorio integral indígena como objetivo político». En: Raphaël Colliaux y Silvia Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía Contemporánea*. Lima: IFEA, 93-130.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L.
- 1978 *Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective*. Nueva York: Academic Press.

WALSH, Catherine

- 2010 Interculturalidad Crítica y Pedagogía Decolonial: In-surgir, Re-existir y Re-vivir. En: Catherine Walsh (comp.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas Insurgentes de Resistir, (Re)existir y (Re)vivir...* Quito: Ediciones Abya-Yala, 75-96.

Construcción del autogobierno Harakbut: territorio y espiritualidad

Antonio Iviche Quique

*Opo de la Nación Harakbut,
Federación Nativa del Río Madre de Dios y
Afluentes (FENAMAD).*
ivichequiquearakbut@gmail.com

Jaime Corisepa Neri

Nación Harakbut, Federación
Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes
(FENAMAD).
corisepanerijaime@gmail.com

Luis Miguel Tayori Kendero

Nación Harakbut
miguel.tayori@gmail.com

Donald Humberto Pinedo Macedo

ORCID: 0000-0002-0269-7097

Centro de Estudios Regionales
Andinos Bartolomé de Las Casas
de Cusco (CBC)
donaldopinedo@gmail.com
Recibido: 05 de enero de 2025
Aprobado: 20 de marzo de 2025

Resumen

Este artículo recoge nuestra visión trascendental del autogobierno indígena, una visión forjada en las revelaciones y enseñanzas que recibimos de los entes y fuerzas con quienes dialogamos. Somos tres líderes de la Nación Harakbut y un antropólogo amiko (foráneo). Decidimos unir nuestras voces después de un conversatorio en Puerto Maldonado (Madre de Dios, Perú) para reflexionar sobre el autogobierno: qué lo impulsa, en qué momento se encuentra y cuál es el camino a seguir. Nuestra visión, en diálogo con la vivencia cotidiana, guía estas palabras. Para enriquecerlas, revisamos conceptos como el *Kawsak Sacha* (Selva Viviente), el Territorio Integral Ancestral, los Gobiernos Territoriales Autónomos, la espiritualidad, los lugares sagrados, la decolonialidad y la *espiritugogía*. Con base en ello, y sobre todo desde nuestra propia experiencia visionaria, definimos el autogobierno indígena: entendemos que alcanza su plenitud cuando lo espiritual sostiene las decisiones colectivas y el territorio se encarna en nuestra propia existencia. El autogobierno, además, nace desde dentro: en la historia, la lengua, la alimentación, la medicina y la sabiduría propia, sin copiar moldes externos. Su fuerza radica en la unión entre la defensa legal, el control territorial y la organización colectiva. Esta es la visión de autogobierno de la Nación Harakbut.

Palabras clave: autogobierno, Nación Harakbut, Gobierno Territorial Autónomo, espiritualidad, territorio.

Abstract

This article presents our transcendental vision of indigenous self-governance, a vision forged in the revelations and teachings we receive from the entities and forces with whom we dialogue. We are three leaders of the Harakbut Nation and one *amiko* (non-indigenous) anthropologist. We decided to unite our voices after a conversation in Puerto Maldonado (Madre de Dios, Peru) to reflect on self-governance: what drives it, its current status, and the path forward. Our vision, in dialogue with everyday life, guides these words. To enrich them, we reviewed concepts such as the *Kawsak Sacha* (Living Forest), the Ancestral Integral Territory, Autonomous Territorial Governments, spirituality, sacred places, decoloniality, and *espiritugogía* (spiritual pedagogy). Based on this, and particularly on our own visionary experience, we define indigenous self-governance: we understand that it reaches its fullness when the spiritual sustains collective decisions and the territory is embodied in our own existence. Furthermore, self-governance is born

from within: in our history, language, food, medicine, and own wisdom, without copying external models. Its strength lies in the union of legal defense, territorial control, and collective organization. This is the Harakbut Nation's vision of self-governance.

Keywords: Self-government, Harakbut Nation, Autonomous Territorial Government, Spirituality, territory.

La previa

El viernes 4 de julio de 2025, en la ciudad de Puerto Maldonado (Madre de Dios, Perú), el proyecto CLUA (Climate and Land Use Alliance) del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas de Cusco (CBC), junto con la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), organizó un conversatorio titulado «*Gobiernos Territoriales Indígenas en Madre de Dios*». Aquel evento fue una oportunidad para que las y los líderes de las diferentes naciones indígenas amazónicas —Ese Eja, Harakbut, Matsigenka, Shipibo y Yine— conversemos sobre el autogobierno (ver Pinedo Macedo 2025).

En los tres días previos al conversatorio, Antonio Iviche y Jaime Corisepa nos reunimos con el antropólogo Donaldo H. Pinedo Macedo en las oficinas de la FENAMAD. Más tarde se unieron Luis Tayori y su familia en el jardín tropical Ori'Numba, un espacio Harakbut ubicado en el corredor turístico del río Tambopata. Durante esos encuentros, mediados por una *hallpa sagrada* —boleando hojas de coca y fumando tabaco—, definimos los términos, la metodología y la lógica con que debía desarrollarse el evento.

Después del conversatorio, el director de la *Revista Andina*, Luis Nieto Degregori, nos invitó a participar con un artículo. Nos pareció una buena oportunidad para poner por escrito lo que pensamos sobre el autogobierno indígena y desde qué preceptos debería constituirse. Por ello, en estas páginas reunimos las palabras de los líderes harakbut Antonio Iviche, Jaime Corisepa, Luis Tayori y, por supuesto, del *amiko* Donaldo Pinedo.

Para guiar nuestra reflexión, hemos considerado algunas prácticas relevantes y cercanas a nosotros. Por ejemplo, en pueblos como los Kichwa de Sarayaku se habla de la Selva Viviente (*Kawsak Sacha*). La selva, el bosque, la floresta o el *monte* no es solo árboles o recursos; es un ser vivo que siente, piensa y nos acompaña. Ella nos enseña a organizarnos, a tomar decisiones y a

defender la vida contra el extractivismo. La selva es madre y también autoridad (Martínez de Bringas 2021).

Asimismo, los pueblos Wampís, Awajún y Achuar nos recuerdan que tenemos un Territorio Integral Ancestral. No es la suma de parcelas ni solo el título comunal que reparte el Estado. Es un solo cuerpo, con sus montañas, lagunas, espíritus y memorias. Es integral porque no se puede dividir, porque ahí viven nuestros antepasados y también los que aún no han nacido. Defender este territorio integral es condición de nuestra existencia como pueblos (Oddo y Vega 2020).

En muchos lugares, los hermanos y hermanas hablan de lugares sagrados y espiritualidad. Cada cerro, cada catarata, cada manantial es morada de espíritus. Ahí se invoca, se pide fuerza, se sana. Allí recibimos consejos, enseñanzas y sabiduría. Cuando el Estado o las empresas destruyen esos lugares, no solo dañan el territorio: nos quitan el alma. Por eso se dice que el derecho a la espiritualidad solo se cumple si tenemos control de nuestros territorios (Reguart 2020). Así lo recuerdan también los pueblos de Canadá: para ellos, los territorios sagrados no son símbolos, son parte esencial de su religión y su libertad. Defenderlos en los tribunales es defender la continuidad de la vida, aunque muchas veces los jueces no entiendan esa conexión entre espiritualidad y tierra (Reguart 2021).

Por otra parte, la lucha por el autogobierno es también un camino de decolonialidad. Nuestros pueblos cuestionan la forma en que los Estados nos han querido reducir, fragmentar o asimilar. Nosotros respondemos con nuestras formas de gobierno y cosmovisión, porque queremos defender el territorio ante invasiones y extractivismos desmedidos o devastadores. Como dicen los hermanos en Bolivia y Ecuador, con sus constituciones plurinacionales, no basta con que el Estado nos nombre: tenemos que transformar las reglas heredadas del colonialismo para que nuestras formas de vida tengan espacio real (Álvarez del Castillo 2025; Masabalin 2024; Huanca 2018; Tosi 2024).

Por último, está la enseñanza de los nasa en Colombia, que nos hablan de la *espirituogogía*. Es un camino de educación propia donde la espiritualidad y la pedagogía no están separadas. Educar es también enseñar a sentir la tierra, a escuchar a los espíritus y a reforzar la identidad. Así, la educación no es solo para aprender letras, sino para sostener el autogobierno y la resistencia (Villarreal Tique 2021).

Con base en estos aportes, podríamos decir que el autogobierno indígena es la capacidad de los pueblos para decidir por sí mismos, cuidando su territorio integral y sus lugares sagrados, guiados por la espiritualidad, la memoria ancestral y la dignidad,

frente al extractivismo y a las imposiciones coloniales (Álvarez del Castillo 2025; Noningo & Barclay 2021; Odo & Vega 2020; Reguart 2020; Villarreal Tique 2020). Pero, según nuestra vivencia concreta, decimos: Antonio Iviche reivindica que, tras décadas de opresión, los Harakbut hemos despertado para recuperar derechos, cultura y cosmovisión, proponiendo el autogobierno como garantía ambiental y sanitaria frente a la incapacidad del Estado. Jaime Corisepa subraya la oposición entre la visión colonial —que reduce el territorio a recurso y fomenta la dependencia monetaria— y nuestra cosmovisión indígena, que lo reconoce como matriz de vida. Advierte de la pérdida de tradiciones y medicina propia, y plantea que el camino al autogobierno requiere reconexión espiritual, formación de la juventud en el *monte*, fortalecimiento jurídico y resistencia frente a un Estado corrupto. Luis Tayori enfatiza los símbolos y la memoria como base para escribir nuestra propia historia, critica cómo el Estado reduce a los pueblos a «*sujetos de interés*» y exige una educación intercultural verdaderamente indígena que recupere lengua, territorio, alimentación y ciencia propia. Finalmente, Donaldo Pinedo, como *amiko*, afirma que el autogobierno indígena no puede surgir desde la lógica urbana, sino recuperando tiempo, valores, lenguas y conocimiento propio en conexión con ancestros y plantas maestras. Solo así, *amikos* y pueblos comprenderán la profundidad del autogobierno y podrán decidir con justicia sobre el territorio.

Por tanto, de acuerdo con nuestra visión-experiencia y con nuestros sentimientos, el autogobierno es, para nosotros, la capacidad de los pueblos de decidir su destino desde la espiritualidad y el territorio. Es reconocer que el bosque, el río y los demás seres son entidades con vitalidad, que vibran y nos acompañan. Es ejercer autoridad sin copiar al Estado, sino desde nuestras propias instituciones y consensos. Es alimentarnos con nuestra propia comida y realizar dietas con plantas sagradas para fortalecer la conexión espiritual. Es sanar con nuestra medicina, enseñar con nuestra lógica, visitar nuestros sitios sagrados y resistir al colonialismo. En suma, el autogobierno es gobernar bajo los preceptos y la sabiduría de las entidades vitales y vibrantes que cuidan el *monte*.

En la Amazonía peruana hay varios ejemplos institucionalizados de autogobierno. Por ejemplo, la Nación Wampís constituyó su Gobierno Territorial Autónomo en 2015 (GTANW). Con su propio estatuto y con una visión de territorio integral ancestral, ellos gobiernan más de un millón de hectáreas. No lo hacen con cargos estatales, sino con sus propias autoridades y normas, cuidando ríos, montañas y espíritus. Su palabra es clara: el autogobierno es dignidad; es decirle

al Estado que existimos como nación (Noningo y Barclay 2021; Gómez 2018; Oddo y Vega 2020).

Los awajún, por su parte, han venido construyendo el Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA). Ellos prepararon expedientes jurídicos y políticos para exigir reconocimiento, pero siempre sosteniendo que el autogobierno se legitima primero en la comunidad. Sus ordenanzas territoriales, como la defensa de los derechos de las mujeres awajún, muestran que no solo es política: también es espiritualidad y vida cotidiana. Con su organización resisten a la minería y a las concesiones impuestas (Inoach 2021; 2024).

En el departamento de Madre de Dios, las naciones Ese Eja, Matsigenka, Shipibo y Yine avanzan en la construcción de sus autogobiernos desde la memoria, la espiritualidad y la organización política. Los ese eja han constituido formalmente su nación con personería jurídica y reclaman una participación real en áreas naturales protegidas como Tambopata y Bahuaja Sonene, al mismo tiempo que recorren y documentan cementerios y sitios sagrados que forman parte de su territorio integral. Los matsigenka han conformado el Gobierno Territorial Autónomo en el Manu y actualmente elaboran su estatuto y plan de vida. Además, fortalecen la dimensión espiritual del proceso con expediciones a lugares sagrados. Los shipibo buscan consolidar su nación uniendo a sus tres comunidades y se respaldan en la sentencia del Tribunal Constitucional que reconoció la autonomía de Tres Islas para defenderse de invasores y mineros ilegales. Los yine, por su parte, han realizado congresos y encuentros recientes —como el de Tipishka—, donde avanzan en la construcción de su estatuto (FENAMAD 2021, 2023).

En el caso de la Nación Harakbut hemos dado pasos firmes hacia el autogobierno. En marzo de 2025 celebramos nuestro Tercer Sinhe, la gran asamblea de nuestras doce comunidades, donde aprobamos el Plan de Autogobierno —nuestra flecha hacia el futuro— y validamos un mapa único de nuestro territorio. En esa reunión decidimos que la asamblea general sea siempre nuestra máxima autoridad y recuperamos figuras de liderazgo ancestral, como el *Opo General*, legado de nuestros abuelos. Fortalecemos nuestra identidad mediante rituales, el uso de nuestros símbolos y las visitas a los sitios sagrados —entre ellos el Rostro Harakbut, guardián de la memoria y de la fuerza espiritual de nuestros ancestros—. Asimismo, resolvimos realizar nuestro propio autocenso harakbut, para saber cuántos somos realmente como nación (FENAMAD 2025).

Procedimiento

Para construir este artículo seguimos una metodología específica. En primer lugar, transcribimos las intervenciones realizadas en el conversatorio «Gobiernos Territoriales Indígenas en Madre de Dios», llevado a cabo el 4 de julio de 2025 en el auditorio de la FENAMAD, en Puerto Maldonado. Posteriormente, sepáramos las palabras de Antonio Iviche, Jaime Corisepa, Luis Tayori y Donaldo Pinedo. Los tres primeros son líderes de la Nación Harakbut; el último, antropólogo cusqueño y moderador del evento.

Las transcripciones se realizaron de manera automática a través de la plataforma YouTube, donde fue subido el conversatorio en formato de video¹. Esta primera versión fue revisada, corregida y redactada, procurando mantener tanto la forma de hablar de los participantes como las ideas principales expresadas. En esta fase se utilizó el programa ChatGPT como herramienta de apoyo.

Una vez consolidado el material de las cuatro intervenciones, procedimos a revisar la bibliografía científica y testimonial sobre los autogobiernos indígenas. A partir de estas lecturas se construyó el marco conceptual y de análisis, además de la discusión. Finalmente, elaboramos las conclusiones. En este proceso también utilizamos la herramienta ChatGPT.

Nuestra visión-palabra

A continuación, compartimos nuestra visión-palabra para expresar lo que pensamos sobre el autogobierno indígena y cómo debemos construirlo. En primer lugar, se presentan las intervenciones del *Opo* Antonio Iviche Quique, de Jaime Corisepa Neri y de Luis Miguel Tayori Kendero, líderes de la Nación Harakbut. Finalmente, se incluye el punto de vista del *amiko* Donaldo Humberto Pinedo Macedo.

Antonio Iviche

La construcción de nuestro autogobierno empieza por reconocer la importancia de nuestros símbolos rituales. Por ejemplo, en este caso, las plumas del águila arpía, las hojas de coca y el tabaco son canales de conexión con el mundo espiritual de cada

1. <https://www.youtube.com/watch?v=pskewe-DHNA>

pueblo; al usarlos, sentimos que el gobierno territorial autónomo es un acto sagrado y nos acerca a nuestra vivencia ancestral. Estos instrumentos no son ornamentos: son la base espiritual sobre la que pretendemos edificar nuestras instituciones.

Como Nación Harakbut reconocemos que el primer daño que el colonialismo nos infligió fue convertirnos en «objeto de ley». Al imponernos normas ajena, otros decidieron sobre nuestras tierras y sobre nuestras vidas sin consultarnos, desintegraron a nuestros pueblos y nos convirtieron en comunidades nativas. La expropiación territorial se acompañó de la imposición de la medicina farmacéutica, que dañó a nuestro movimiento indígena, y de la evangelización forzada que nos arrancó de nuestras raíces. Esta imposición jurídica ha sido un arma mortal contra los pueblos indígenas y explica por qué reivindicamos el autogobierno.

Tras cincuenta años con «el cuello pisado», finalmente despertamos. Honramos el rugido de nuestros padres y abuelos porque nos legaron la fuerza para continuar la lucha. Este despertar nos obliga a reivindicar los derechos que nos fueron arrebatados; la tarea de los nuevos líderes es honrar esa herencia y reconstruir lo que nos quitaron. El autogobierno es el medio para recuperar nuestra visión, nuestra medicina y nuestro sistema de alimentación, despojados por un «desarrollo» que solo ha traído devastación. Para nosotros, todo en el pluriverso de la Madre Tierra es un ser vivo; la roca y el río son seres que nos enseñan a vivir y nos otorgan identidad. Recuperar esa cosmovisión es parte esencial de nuestra autonomía.

Nos hemos propuesto elaborar un expediente técnico, antropológico y jurídico que demuestre que el autogobierno es una garantía para reducir el impacto ambiental global, que como indígenas ayudamos a conservar mejor el medio ambiente. El Estado peruano ha demostrado su incapacidad para enfrentar la minería ilegal y la depredación. Un gobierno autónomo, basado en nuestras propias normas y control territorial, puede frenar la contaminación de los ríos y la entrada de bandas criminales. Además, queremos ofrecer al mundo una alternativa de sanación: nuestro sistema de salud va más allá de la farmacéutica y propone curaciones integrales que respetan el organismo y el espíritu.

En nuestras deliberaciones reconocemos que cada nación debe definir su propia estructura organizativa. Los harakbut hemos creado el Consejo de Gobiernos Tradicionales, cuyas autoridades —*Opos* o visionarios— son nombradas según nuestra tradición. Evitamos reproducir cargos como presidente o vicepresidente porque sabemos que las elecciones al estilo estatal suelen abrir la puerta a la corrupción. Elegimos por consenso, replicando el método de nuestros ancestros, para que el «cáncer» del sistema estatal no se infiltre en nuestro autogobierno. También

advertimos que algunos pueblos aún no comprenden plenamente qué implica un gobierno territorial autónomo; por eso insistimos en planes de vida únicos y colectivos, elaborados según nuestras formas de organización, en los que cada comunidad pueda adjuntar sus propias necesidades. Solo así evitaremos copiar el modelo estatal y avanzaremos hacia una verdadera gobernanza de las naciones indígenas.

Jaime Corisepa

Desde nuestra experiencia como pueblos amazónicos observamos que convivimos con dos visiones contrapuestas. La visión colonial, impuesta a través de leyes y políticas ajena, concibe el territorio como un recurso por extraer y nos vende la idea de que destruir la selva nos hará ricos; sin embargo, deja cicatrices irreversibles en la tierra y en nuestra forma de pensar. Frente a esa mirada, nuestra cosmovisión reconoce al territorio como matriz de vida: es bosque, agua, aire, alimento, escuela y medicina. Allí aprendemos a convivir con los demás seres y a cuidarlos; por eso decimos que el territorio somos nosotros mismos. Comprender esta dualidad es el primer paso para afirmar el autogobierno.

El colonialismo inventó el dinero para dominar y creó necesidades artificiales que nos hacen sentir pobres cuando carecemos de plata. Ese «yonki» nos empuja a destruir nuestra casa, el bosque y el río; muchos hermanos terminan talando o sacando oro para no ser llamados vagos. La economía capitalista ha cambiado nuestra vida comunitaria: antes, cuando cazábamos una sachavaca, la repartíamos entre todos; ahora nadie quiere compartir porque pensamos como *amikos* (gente de fuera) y preferimos comprar en vez de ir al *monte*. Ese cambio mental rompe la cosmovisión que nos conecta con la naturaleza viviente y genera minería ilegal, deforestación e invasiones amparadas por políticas corruptas.

La invasión colonial también nos inculcó un desprecio por nuestras prácticas. Las nuevas generaciones ya no quieren *picchar* coca ni beber ayahuasca; algunos incluso consideran satánicas nuestras medicinas. Al menor síntoma compran pastillas en la farmacia y olvidan las plantas que nos curaron durante siglos. Este rechazo se extiende a nuestra alimentación: cambiamos el chapo, la uncucha, el camote y el maíz por galletas y salchichas. Cada vez que adoptamos esos productos foráneos, perdemos fuerza espiritual y nos alejamos de la sabiduría de los abuelos.

El camino hacia el autogobierno exige regresar a nuestros sitios sagrados y reconnectar con el *monte*. Muchos líderes harakbut dejaron sus territorios y perdieron la conexión; debemos volver para que el Rostro Harakbut —símbolo

de nuestra identidad— nos brinde soporte espiritual. La selva no es una «fábrica verde»; es la fábrica más natural y limpia que existe y su espíritu nos acompaña incluso después de la muerte. Volver a caminar, dormir en las playas sagradas y tabaquearnos (soplarnos rapé de tabaco en las fosas nasales) en comunidad nos recuerda quiénes somos y nos da la fuerza para seguir la lucha. Los jóvenes deben formarse en el *monte*, porque solo allí comprenden lo que es territorio, cosmovisión e identidad.

Reconocemos que el Estado peruano está sumido en corrupción y no tiene voluntad para proteger nuestros territorios; por el contrario, a través de su sistema de concesiones y de áreas de conservación mal diseñadas avala la destrucción. Por eso no podemos esperar nada de un gobierno en crisis. Ya existen instrumentos como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) que reconocen nuestro derecho a organizarnos como naciones y ejercer nuestra libre determinación. El autogobierno consiste en aplicar esas normas, defendernos y autoprotegernos con nuestras propias instituciones y medicina, sin depender del Estado.

El autogobierno también es un camino de formación. Debemos rescatar prácticas en el hogar, como los baños con plantas maestras y las tabaqueadas, para que niños y jóvenes mantengan la conciencia despierta y no caigan en la droga ni en la pereza. La educación debe partir del territorio: visitar sitios sagrados, cultivar nuestros alimentos y aprender de los sabios. Debemos exigir que en las universidades existan oficinas de asuntos indígenas dirigidas por indígenas, donde entrar con nuestra corona y nuestro atuendo sea natural. Además, necesitamos reivindicar nuestra ciencia: los sueños y las visiones que nos enseñan qué planta sirve para cada mal no son «saberes ancestrales», son auténtica investigación científica. En Europa ya se discute el pluriverso y se reconoce que los sueños también son ciencia; nosotros debemos reivindicarlo sin complejos.

El concepto de territorio integral ancestral —que abarca su dimensión espiritual, cultural, económica y política— debe ser el eje de nuestras demandas. No podemos reducirlo a suelo y fauna como lo hace el Estado. Para que el gobierno reconozca nuestros autogobiernos necesitamos preparar «una flecha bien hecha»: expedientes técnicos, antropológicos y jurídicos robustos, sustentados en leyes nacionales e internacionales y fortalecidos espiritualmente; es decir, tabaquearlos, icararlos, prepararlos para que sean efectivos. Cada nación debe volver a sus sistemas de gobierno tradicionales, elaborar un plan de vida único y presentar sus demandas al lugar correcto. La pluma del águila arpía, las hojas de coca, el

tabaco y la medicina nos acompañarán en ese proceso, pero también necesitamos argumentos sólidos para apuntar al corazón del Estado.

Finalmente, entendemos que el autogobierno no es solo la firma de un documento: es un proceso que une espiritualidad y territorio. Implica educar a los *amikos* sobre nuestros rituales, reconnectar a los jóvenes con los sabios, practicar nuestra medicina y consumir nuestros propios alimentos. También exige mirar hacia dentro y renunciar a las comodidades externas para invertir en visitas a nuestros sitios sagrados. Solo así, unidos como un solo cuerpo colectivo, podremos construir un autogobierno que nos devuelva la visión de nuestros abuelos y nos permita resistir el sistema colonial que todavía nos opprime.

Luis Tayori

Al comenzar nuestra reflexión agradecemos la presencia de la pluma de águila arpía. Este símbolo —que algunos solo conocen en albergues turísticos— debería verse a diario en nuestras comunidades, como se ve una gallina. Por ejemplo, el hacha de piedra representa la sabiduría y la autoridad del gobierno autónomo; fue desplazada por el machete de metal y no podemos permitir que otro reemplazo borre nuestra cultura. También vemos cómo, en Puerto Maldonado, casi todas las calles llevan nombres de exploradores que invadieron nuestros territorios. Debemos reivindicar los nombres originarios —como Tambopata en Ese Eja— y recordar que «Madre de Dios» es una denominación impuesta. Estamos en territorio de los pueblos indígenas. Es hora de escribir nuestra propia historia y formar profesionales con cosmovisión indígena que tengan un pie en la ciudad y otro en el territorio, para que nuestras acciones vayan más allá.

Hoy en día el gobierno y las autoridades nos ven como «sujetos de interés». Esa categoría les permite manipularnos y debilitar nuestro gobierno comunitario, lo cual genera conflictos internos y dificulta la defensa de nuestros derechos. Por años, las autoridades solo nos usaron para la danza o la foto mientras otros contaban nuestra historia. Ahora exigimos que las universidades y los funcionarios reconozcan que aquí siempre existieron pueblos originarios y que sus voces deben ser centrales en las decisiones.

Hace décadas, organizaciones como AIDESEP cuestionaron que en las escuelas enseñáramos sobre Miguel Grau o sobre elefantes y jirafas en lugar de nuestro propio conocimiento. La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) nació como respuesta para recuperar la cosmovisión desde el aula. Sin embargo, con el

tiempo se ha convertido en una copia del modelo estatal: prioriza la contratación de profesores externos y no permite que los maestros indígenas lideren la educación de sus hijos. Nuestra educación deja de ser nuestra cuando se desprecia la lengua materna y se desplaza la participación de sabios y sabias en las aulas. Por eso exigimos una EIB con currícula obligatoria que incluya la construcción de la cosmovisión indígena, que involucre a los sabios y recupere el idioma originario como herramienta de conocimiento.

Muchos pueblos elaboramos planes de vida para imaginar cómo queremos estar en 15 o 20 años, pero estos procesos se debilitan cuando se subordinan al modelo estatal. El Ministerio de Educación y los gobiernos deben asumir la obligación de incorporar nuestros modelos y sabiduría en las aulas para que las y los niños conozcan su territorio, su cosmovisión y su sistema de alimentos. Hemos adoptado productos como la papa, que llegó hace más de 500 años, y olvidamos nuestros alimentos propios. Es fundamental que las nuevas generaciones desarrollen estrategias para cuidar su espacio, ejercer su derecho sobre el agua, el bosque y el territorio —que es de propiedad colectiva—, y entender que el territorio comunal no es propiedad privada. Las autoridades comunales deben acompañar a los profesores y respaldar su trabajo; de lo contrario, la educación seguirá siendo débil y desconectada de nuestras realidades.

La lengua originaria es esencial, no solo como vehículo de identidad sino porque en ella se produce conocimiento. Los grandes etnobotánicos y expertos forestales somos nosotros, los indígenas que conocemos nuestras plantas y vivimos en los bosques. La escuela EIB debe tener la capacidad de formar a niños y jóvenes que dominen su idioma y se conviertan en expertos en su territorio. Nuestra ciencia —transmitida oralmente y a través de la práctica— no es una curiosidad alternativa; es la única vía para preservar la cosmovisión, la cultura y la ciencia indígena. Las instituciones educativas y las autoridades deben entender que, si no se suman a esta lucha, la EIB se convierte en un «árbol sagrado que nunca dará frutos».

En resumen, nosotros, Antonio, Jaime y Luis, como harakbut, decimos que nuestro autogobierno nace de la espiritualidad y que gobernarnos es un acto sagrado. Sabemos que el colonialismo nos convirtió en objeto de ley, nos despojó de tierras, nos impuso religión y medicina ajenas y nos hizo olvidar nuestras raíces, pero después de tantos años hemos despertado para recuperar derechos, cultura, medicina y alimentación propia. Entendemos que la visión colonial solo ve al territorio como recurso para hacer dinero y nos empuja a destruir nuestra casa,

mientras que nuestra cosmovisión lo reconoce como madre, alimento, escuela y medicina; por eso volvemos a los sitios sagrados, al *monte* y a los rituales para enseñar a los jóvenes lo que significa territorio. Afirmamos que el autogobierno también es proteger el ambiente y la salud frente a la incapacidad del Estado y ofrecer al mundo alternativas de sanación desde nuestra medicina. Construimos nuestras autoridades según la tradición, por consenso y no con cargos del Estado que traen corrupción, y defendemos la lengua, la educación propia y los planes de vida colectivos. Así, nuestro autogobierno no es copia del modelo dominante, sino un proceso de descolonización que une espiritualidad, cultura, territorio y resistencia para asegurar la vida de nuestros pueblos.

Donaldo Pinedo

Yo me reconozco como *amiko*, habitante de la ciudad. Mi vida está lejos del mundo indígena, aunque, a lo largo de mi experiencia, me he acercado mucho a su lógica y a su presente. Me siento cercano, identificado, parte de ustedes; me siento su amigo. Como ciudadano, les digo que aquí producimos dinero, pero no comida. El dinero no se come, así que al final terminamos comprando los alimentos que vienen de vuestros territorios. Por eso pienso que los *amikos* debemos acercarnos a los pueblos indígenas para aprender a cultivar la tierra, amigarnos con el bosque y el río, conocer sus poderes espirituales y aprender a ser visionarios. O sea que vuestra visión de territorio y autogobierno es bienvenida y necesaria para la ciudad.

Veo también que muchos jóvenes se han alejado de las visiones. Nadie los forma para ser visionarios y muchos terminan recurriendo a drogas solo para divertirse. Yo los invito —a los jóvenes urbanos, a las autoridades y a quienes toman decisiones sobre vuestros territorios— a acercarse a los sabios y aprender a ser visionarios. Al mismo tiempo, animo a los jóvenes y mujeres indígenas a iniciar ese camino visitando a los ancestros y lugares sagrados, para que así puedan tomar decisiones inspiradas.

En conversación con Antonio, Jaime y Luis, proponemos que antes de cualquier reunión debe haber un periodo de dieta y la toma de plantas maestras. No es lo mismo conversar «con la gaseosa encima» que hacerlo en conexión con las plantas; ellas abren espacios espirituales y se convierten en cajas de resonancia que orientan nuestras decisiones.

Mi experiencia en la ciudad también me ha mostrado cómo el reloj y las prisas de la modernidad nos atrapan. Mi agenda está marcada por el tiempo de los *amikos*,

por actividades sujetas a la hora, aunque sean pesadas, indeseadas o aburridas. Y en ese ritmo no puedo hacer lo que realmente me gusta: visitar, conversar y jugar. Lo mismo les pasa a los jóvenes indígenas: se dejan llevar por el tiempo de la ciudad y por eso se angustian. Necesitamos recuperar nuestro propio tiempo, vivir en él y disfrutarlo.

Como profesional, insisto en que los jóvenes investigadores indígenas no deben reproducir el método científico del *amiko*. Es necesario conocer la ciencia occidental, sí, pero hay que investigar desde la propia lógica, tomar en cuenta los sueños y las visiones que producen las plantas sagradas. Esa es la ciencia indígena. Si aplican únicamente el método occidental, terminarán pensando como *amikos*, y aunque hablen vuestro idioma, solo reproducirán la ciencia del *amiko*.

Recuerdo una anécdota: una vez corregí a una enfermera del hospital del Cusco que exigía a una paciente matsigenka hablar castellano. Para comunicarse, le dije, hay que aprender matsigenka, no obligar al otro a hablar tu idioma. Pero me doy cuenta de que no le hubiera servido de nada a esa enfermera aprender matsigenka, porque habría utilizado este idioma únicamente para reproducir o imponer su sistema médico occidental. Igual que nada. Lo que se necesita no es solo recuperar el idioma indígena, sino entender su lógica interna para manifestarla apropiadamente. Pero, además —y lo más importante—, es aprender el lenguaje de las plantas maestras. Ellas no nos hablan en español ni en matsigenka, sino en su propio idioma, y desde allí nos transmiten su conocimiento.

Agradezco a la gente de la Nación Harakbut por este espacio. Sostengo que la construcción de las naciones indígenas es un proceso profundo, interno, colectivo y espiritual, ligado al territorio, al cuerpo, a la memoria y a los valores. También llamo a forjar alianzas, pero sin perder la perspectiva del pensamiento ni de la ciencia indígena.

En síntesis, creo que el autogobierno no puede construirse desde la lógica urbana ni colonial. Implica recuperar el tiempo y los valores propios, formar a los jóvenes como visionarios en conexión con los ancestros y las plantas maestras, mantener vivas las lenguas y la ciencia indígena, y construir alianzas sin sacrificar la cosmovisión ni la espiritualidad. Solo así, *amikos* y pueblos podremos comprender la profundidad del autogobierno y tomar decisiones justas.

Nuestra visión-palabra en diálogo

Nosotros hablamos de autogobierno desde la raíz, no como un trámite ni como un discurso que queda bien en un evento. Lo hablamos porque es la manera de seguir vivos como pueblos, con nuestros territorios, nuestras lenguas, nuestra

medicina y nuestra comida. Como dice Antonio Iviche, «el autogobierno no es una reproducción del modelo dominante, sino un proceso de descolonización que parte de nuestra espiritualidad».

El autogobierno, para nosotros, no empieza en el papel ni en la oficina: nace en lo sagrado. Nuestros símbolos e insumos rituales, como las hojas de coca, el tabaco, el toé, la ayahuasca y otras plantas maestras, nos conectan con los cuatro mundos Harakbut (agua, subsuelo, bosque y cielo), y nos recuerdan de dónde proviene nuestra autoridad. Antonio Iviche lo dice sin rodeos: «son la base espiritual sobre la que pretendemos edificar nuestras instituciones». Reguart (2020) confirma que, sin control territorial, la espiritualidad se apaga porque no hay dónde vivir los rituales, y los wampís (Noningo y Barclay 2021) sostienen su gobierno sobre la dignidad espiritual —*ni inmari*—. En Sarayaku (Martínez 2021), el *Kawsak Sacha* convierte la selva viviente en principio político y jurídico, mostrando que lo espiritual puede ser ley. Sin embargo, en varios procesos documentados por Masabalin (2024) o Castillo (2021), lo espiritual aparece más como adorno identitario que como pilar de gobierno. Incluso propuestas sólidas como las de Tosi (2024) o Ulloa (2010) priorizan la arquitectura jurídica y política, relegando los símbolos a actos protocolarios. Ahí está la diferencia: para nosotros, no hay legitimidad sin vínculo vivo con lo sagrado, y cuando corresponde, es el contacto con ciertas plantas el que limpia el pensamiento antes de decidir.

Después de un debate y análisis con los sabios Harakbut, hemos llegado a comprender que el territorio somos nosotros, y que sin caminarlo y sentirlo no hay gobierno posible. Jaime Corisepa recuerda que acampar en las playas (*abaksike*) y tabaquearse en comunidad nos da fuerza, protección y visión para conectar con los espíritus y entender la importancia del territorio. Álvarez del Castillo (2025), Oddo y Vega (2020) y Huanca Coila (2018) coinciden en que el territorio integral abarca cultura, economía, espiritualidad y política. Sarayaku (Martínez 2021) hizo del *Kawsak Sacha* una doctrina jurídica y los awajún (Inoach 2021) incluyeron sitios sagrados en sus expedientes de autonomía. Pero en procesos como los que describe Masabalin (2024), la lucha se concentra en la titulación y el reconocimiento legal, sin garantizar el regreso físico a esos lugares que nos sostienen. Neyra (2022) habla de manejo integral, pero lo espiritual queda como complemento, no como corazón. Para nosotros, gobernar no se hace solo con mapas y firmas: se hace pisando el territorio y dejando que el territorio nos gobierne también.

Sin nuestra medicina y comida propias, la autonomía se enferma; simplemente, no habría autogobierno. Jaime Corisepa señala que cambiar el

chapo (coya) y las hojas de coca por gaseosa y galletas debilita las visiones y la conexión con el territorio. Neyra (2022) integra soberanía alimentaria y salud indígena en la gestión territorial. Villarreal (2021) defiende que la educación propia enseñe a cultivar y curar con plantas y Reguart (2022) resalta que estas prácticas son clave para resistir al cambio climático. Inoach (2024) muestra cómo las ordenanzas awajún protegen la medicina tradicional como parte del sistema de salud. Sin embargo, en textos como los de Gómez (2018) o Castillo (2021) la recuperación de medicina y alimentos no aparece como prioridad inmediata. La atención se concentra en frenar concesiones y amenazas externas, dejando de lado la reactivación de las prácticas que sostienen el cuerpo y el alma. Y si el pueblo come y se cura con lo de fuera, el territorio se vuelve menos necesario para vivir y la defensa pierde sentido.

No debemos copiar estructuras estatales. El Consejo de Gobiernos Tradicionales Harakbut, elegido por consenso, evita la corrupción que traen las elecciones al estilo estatal. Los gunadule (Castillo 2021) y los wampís (Noningo 2025) fortalecen asambleas y cargos propios como base de su autonomía. Masabalin (2024) y Oddo y Vega (2020) señalan que la verdadera autonomía se sostiene en instituciones nacidas de la comunidad. Sin embargo, en casos como los que analiza Tosi (2024), la presión por el reconocimiento estatal lleva a adoptar figuras ajena que distorsionan la lógica interna. Incluso en procesos fuertes como el de Inoach (2021), el diálogo con el Estado empuja a usar lenguajes y cargos que no nos representan. Aceptar estas estructuras externas para ganar legitimidad frente al Estado puede significar perder legitimidad dentro del propio pueblo.

Para que el autogobierno dure, los niños y los jóvenes deben aprender en el *monte*, de los sabios, en su lengua. Villarreal (2021) lo llama *espiritugogía* y Luis Tayori exige que la EIB recupere la lengua y la cosmovisión. Ulloa (2010) subraya que la educación cultural es clave para consolidar la autonomía y Reguart (2021) advierte que, sin transmitir el sentido espiritual del territorio, la defensa se debilita. Pero en los procesos descritos por Masabalin (2024), la EIB suele ser una traducción del currículo estatal sin alma territorial. En experiencias como las de Tosi (2024), los programas educativos diseñados desde afuera reducen el papel de los sabios y limitan la transmisión de conocimientos que no encajan en la lógica escolar. Así, los jóvenes se forman para salir del territorio, no para quedarse a gobernarlo.

Finalmente, el colonialismo nos convirtió en «objeto de ley», como recuerda Antonio Iviche, y el Estado, capturado por la corrupción, no protege nuestros territorios, como denuncia Jaime Corisepa y sostiene Álvarez del Castillo (2025).

Por eso coincidimos con Neyra (2022), Oddo y Vega (2020) e Inoach (2021) en que debemos ejercer la libre determinación usando el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) y nuestros sistemas de justicia propios. Jaime Corisepa habla de «flechas bien hechas»: expedientes sólidos que abran caminos de reconocimiento. Sin embargo, en textos como Gómez (2018) o Reguart (2020) la estrategia se concentra en los marcos internacionales y la incidencia externa, mientras nosotros creemos que la resistencia debe ser primero interna: guardias comunales, justicia propia, control de accesos. Apostar solo a lo jurídico puede dejar el territorio vulnerable mientras se espera una respuesta que no llega.

Reflexiones finales

Lo que Antonio Iviche, Jaime Corisepa y Luis Tayori señalan como base espiritual del autogobierno es lo mismo que otros pueblos, como Wampís y Sarayaku, ya han convertido en corazón de su camino. Sin embargo, todavía hay quienes miran lo sagrado como un adorno y no como la fuerza que sostiene la vida. La autonomía solo es verdadera cuando lo espiritual guía cada decisión y se respira en lo cotidiano, no cuando se reduce a un protocolo vacío.

Todos coincidimos en que el territorio no se gobierna desde una oficina. Jaime Corisepa lo dice claro: hay que volver a dormir en las playas, escuchar al río, aprender del *monte* y visitar los sitios sagrados (Rostro Harakbut, Amana, Sipana, Cataratas, Hinkiori). El territorio es integral porque es cuerpo, espíritu, alimento, memoria y futuro. Si lo reducimos a papeles y trámites, la autonomía se vuelve frágil y sin raíz.

Cuando Jaime Corisepa denuncia el reemplazo del *chapo* y las hojas de coca por gaseosa y galletas, nos recuerda que la pérdida de los alimentos y las medicinas propios es también la pérdida de poder político y espiritual. Los pueblos que conservan sus formas de sanar y de alimentarse muestran que esa es también una trinchera frente al extractivismo y a la dependencia.

El ejemplo harakbut del Consejo de Gobiernos Tradicionales nos demuestra que se puede gobernar con legitimidad sin imitar al Estado. Pero también vemos que cuando se aceptan figuras ajenas por apuro o por interés, la legitimidad se resquebraja y se abre la puerta a la injerencia. La autonomía florece cuando nace desde dentro y no cuando copia moldes externos.

La visión de Luis Tayori nos recuerda que no basta con una escuela que enseñe lo oficial: la verdadera educación está en el territorio, en la lengua y en los

sabios que transmiten la cosmovisión. Una educación que forma para salir y migrar es una amenaza para la continuidad del proyecto político y espiritual de los pueblos.

Desde la voz de un *amiko*, Donaldo Pinedo reconoce que la ciudad depende de los pueblos indígenas para alimentarse y tener visión. Propone aprender de la espiritualidad y de la ciencia propia de los pueblos, porque el autogobierno solo se sostiene integrando cosmovisión, espiritualidad y alianzas que no renuncien a la raíz.

Finalmente, la defensa en tribunales e instancias internacionales tiene valor, pero nunca reemplazará el control territorial, la justicia propia y la organización comunitaria. La fortaleza está en combinar las herramientas legales con la fuerza viva del territorio, porque es allí donde se siembra la autonomía verdadera.

En pocas palabras, para nosotros, los Harakbut, autogobernarnos es sanar con nuestra medicina y alimentarnos con nuestros propios alimentos. Es regresar a nuestros sitios sagrados, donde habitan la fuerza y la visión para resistir al sistema colonial que nos arrebata saberes y territorios. Es realizar dietas para fortalecer la conexión espiritual, escuchar a los sabios y dejarnos guiar por ellos. Es respetar el territorio y honrar la cosmovisión que nos sostiene como pueblo.

Bibliografía

ÁLVAREZ DEL CASTILLO, Álex

- 2025 *La autoproclamación de las Naciones: un nuevo proceso en la búsqueda de la reinvindicación de los territorios integrales* [Ponencia]. Seminario «Gobiernos Territoriales y Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía Sur Peruana», 23 de mayo. Cusco, Perú. <https://youtu.be/LiFpEGJv5AY?feature=shared>.

CASTILLO, Bernal D.

- 2021 «Neggsed (Autonomía): avances y desafíos del autogobierno del pueblo gunadule de Panamá». En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor, José Marimán, Pablo Ortíz-T. y Ritsuko Funaki (coords.), *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana, CIESAS, IWGIA y Kakenhi, 323-348 <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/4382-autonom%C3%ADas-y-autogobierno-en-la-am%C3%A9rica-diversa.html>

FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES – FENAMAD.

- 2021 *Primer Congreso de las comunidades nativas Yine de Madre de Dios: consolidación y*

fortalecimiento de la Nación Yine. 26 de julio. Madre de Dios: FENAMAD. <https://fenamad.com.pe/primer-congreso-de-las-comunidades-nativas-yine-de-madre-de-dios-fenamad-promoviendo-la-consolidacion-y-fortalecimiento-de-la-nacion-yine>

FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES – FENAMAD.

2023 *Reunión de la Nación Yine: líderes indígenas revisan estatuto y hoja de ruta.* 12 de septiembre. FENAMAD [Publicación en Facebook]. <https://www.facebook.com/FENAMAD/posts/lideres-indigenas-y-representantes-del-pueblo-de-la-nacion-yine-se-reunen-para-r/914521644047601>

FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES – FENAMAD.

2025 *Con éxito culminó el III Sinhe de la Nación Harakbut: Aprobación del Plan de Autogobierno y pronunciamiento contra megaproyectos.* 24 de marzo. FENAMAD. <https://fenamad.com.pe/con-exito-culmino-el-iii-sinhe-de-la-nacion-harakbut-aprobacion-del-plan-de-autogobierno-y-pronunciamiento-contra-megaproyectos>

GÓMEZ, Tania

2018 «Repensando el Estado y la política desde la autonomía indígena: la construcción del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis». *Debates en Sociología* (47), 187-218. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201802.007>

HUANCA COILA, Elizabeth

2018 «Autogobiernos, territorios y mecanismos de (auto)gestión». En PNUD (comp.), *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*. La Paz: Órgano Electoral Plurinacional/ Tribunal Supremo Electoral, Ministerio de la Presidencia/ Viceministerio de Autonomías, Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC), 217-256 <https://www.undp.org/es/bolivia/publicaciones/diversidad-institucional-autonomias-indigenas-y-estado-plurinacional-en-bolivia>

INOACH SHAWIT, Gil

2021 «Proceso de constitución del Gobierno Territorial Autónomo Awajún». *Amazonía Peruana* 17(34), 13-29. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.256>

INOACH SHAWIT, Gil

2024 «Caminando con las comunidades y el Gobierno Territorial Autónomo Awajún». *Amazonía Peruana* 19(37), 430-434. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi37.495>

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier

2021 «Selva Viva: El corazón de la autonomía Kichwa en Sarayaku». *Revista de Estudios Autonómicos y Federales*, (34), 85–111. <https://doi.org/10.2436/20.8080.01.69>

MASABALIN, Francisco

2024 «Autonomías indígenas, disputa social y nuevas formas de convivencia política». *Política y Sociedad* 61(1), e78165. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.78165>

NEYRA SOUPPLET, Raquel

2022 «Todo empieza por lo local: autogobiernos y alternativas al extractivismo de los pueblos amazónicos de Perú». *Letras Verdes-Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* (32), 24-43. <https://doi.org/10.17141/lettrasverdes.32.2022.5320>

NONINGO, Shapiom

2025 «Nueve años de autonomía: el proceso de la Nación Wampís para reconstruir su autogobierno». *Debates Indígenas*, 1 de julio. <https://debatesindigenas.org/2025/07/01/nueve-anos-de-autonomia-el-proceso-de-la-nacion-wampis-para-reconstruir-su-autogobierno/>.

NONINGO, Shapiom y Frederica BARCLAY

- 2021 «El camino de la autonomía de la Nación Wampís». En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor, José Marimán, Pablo Ortiz-T. y Ritsuko Funaki (coords.), *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana, CIESAS, IWGIA y Kakenhi, 571-589. <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/4382-autonom%C3%ADAs-y-autogobierno-en-la-am%C3%A9rica-diversa.html>

ODDO, Débora e Ismael VEGA DÍAZ

- 2020 «Imaginando y construyendo Naciones Indígenas en la Amazonía peruana: Territorios Integrales y Gobiernos Autónomos de los Pueblos Wampis, Awajún y Achuar». *Amazonía Peruana* (33), 59-85. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi33.28>

PINEDO MACEDO, Donaldo Humberto

- 2025 «Producto Final. Consultoría para organizar seminarios sobre gobernanza territorial indígena en Cusco y Madre de Dios (Perú)». [Informe no publicado]. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

REGUART SEGARRA, Núria

- 2020 *Los pueblos indígenas y la protección de sus convicciones religiosas ante conflictos de acaparamientos de tierras y aguas*. Tesis de doctorado. Valencia: Universidad Jaume I. <https://www.tdx.cat/handle/10803/669125#page=1>

REGUART SEGARRA, Núria

- 2021 *Los pueblos indígenas de Canadá y la defensa de sus territorios sagrados: análisis sociológico y jurisprudencial*. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, Núm. 98. Bilbao: Universidad de Deusto. <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/cuadernosdcho/cuadernosdcho98.pdf>

REGUART SEGARRA, Núria

- 2022 El papel decisivo de los pueblos indígenas en la mitigación y adaptación al cambio climático: evolución y retos pendientes. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* (26), 183-214. <https://afduam.es/libro/afduam-2022/>

TOSI, Jacopo

- 2024 Los últimos pasos en el largo proceso por la autonomía de los pueblos indígenas amazónicos peruanos. *Revista Controversia* (223), 61-89. <https://doi.org/10.54118/controver.vi223.1329>

ULLOA, Astrid

- 2010 «Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación». En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, GTZ, IWGIA, CIESAS y Universidad Intercultural de Chiapas, 149-176. https://iwgia.org/images/publications/0468_Libro_autonomia_a_debate_eb.pdf

VILLARREAL TIQUE, Hermes Sixtho

- 2021 «La espiritugogía y educación propia indígena». *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad* 2(96), 223-240. <https://doi.org/10.24275/uamxoc-desh/argumentos/2021962-10>

Aprendizajes del proceso «Comunero a Comunero»: tejiendo autonomía desde la agricultura natural y la revitalización cultural en comunidades nativas de la Amazonía surperuana

Kevin Alejandro Ruiz-Balcazar

ORCID: 0009-0003-5559-3034
Centro Bartolomé de Las Casas
kevinrbalcazar@gmail.com

María Fernanda Yáñez-Yáñez

ORCID: 0009-0005-8653-9326
Centro Bartolomé de Las Casas
mariafernanda.yanez@cbc.org.pe

Alessandra Paola Silva-Arteaga

ORCID: 0009-0006-0430-3385
Centro Bartolomé de Las Casas
alessandra.silva@cbc.org.pe

Anne Michelle Koechlin-Cuba

ORCID: 0009-0003-2370-3761
Pontificia Universidad Católica del Perú
michelle.koechlinc@pucp.edu.pe

Edith Zavala-Condori

ORCID: 0000-0001-8238-3751

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

ezavalaco@unsa.edu.pe

Silvan Fitsch

ORCID: 0009-0007-9995-6385

Instituto Agro Sup Dijon

silvan.fitsch@agrosupdijon.fr

Recibido: 20 de enero de 2025

Aceptado: 26 de marzo de 2025

Resumen

El artículo examina el desarrollo inicial del proceso Comunero a Comunero —adaptado de la metodología «Campesino a Campesino»—, implementado en las comunidades nativas de Palotoa Teparo (Matsigenka) y Santa Teresita (Yine) de Madre de Dios, como parte de un proceso de fortalecimiento de la gobernanza territorial de los pueblos indígenas de la región. El análisis se centra en los aprendizajes colectivos vinculados con la agroecología y la soberanía alimentaria, a partir de la revisión de diagnósticos rurales, informes y registros comunitarios. Se identifican como prácticas fundamentales el intercambio de semillas, el trabajo comunitario, el intercambio de experiencias comunitarias y la recuperación de prácticas tradicionales, las cuales contribuyen al fortalecimiento de la autonomía y la organización comunitaria. Más allá de los aprendizajes sociotécnicos, la experiencia favoreció la valoración de saberes propios, al generar procesos de reconocimiento territorial y conservación de la agrobiodiversidad en las comunidades nativas. Los hallazgos evidencian que las interacciones —y también, las tensiones— entre comunidades nativas, en el marco de la apuesta por iniciar un proceso de agroecología y soberanía alimentaria, fortalecen la autonomía indígena frente a las transformaciones territoriales en la Amazonía surperuana.

Palabras clave: campesino a campesino, comunidades nativas, soberanía alimentaria, autonomía, territorio, agroecología.

Abstract

This article examines the initial development of the «*Campesino a Campesino*»

(Farmer-to-Farmer) process, implemented in the native communities of Palotoa Teparo (Matsigenka) and Santa Teresita (Yine) in Madre de Dios, within the framework of efforts to strengthen territorial governance among Indigenous nations of the region. The analysis focuses on collective learning linked to agroecology and food sovereignty, based on a review of rural diagnoses, reports, and community records. Key practices identified include seed exchanges, communal work, community-to-community exchanges, and the recovery of traditional practices, all of which contribute to strengthening autonomy and community organization. Beyond socio-technical learning, this experience fostered the recognition of local knowledge, generating processes of territorial (re)cognition and agrobiodiversity conservation within the communities. The findings show that the interactions - and also the tensions- among native communities, in the framework of initiating an agroecology and food sovereignty process as a tool to strengthen Indigenous autonomy in the face of territorial transformations in the Peruvian Southern Amazon.

Keywords: farmer-to-farmer, native communities, food sovereignty, autonomy, territory, agroecology.

1. Introducción

En los territorios indígenas de la Amazonía sur, la agricultura y la alimentación enfrentan hoy transformaciones profundas vinculadas a la presión sobre los recursos naturales, la pérdida de la fertilidad de los suelos, la extensión de monocultivos y la creciente dependencia de productos externos. Estas transformaciones generan crisis que no solo amenazan la base material de la subsistencia, sino que también ponen en riesgo saberes ancestrales y prácticas culturales que han garantizado el cuidado de la biodiversidad amazónica durante generaciones. En este contexto, la agroecología se presenta como una alternativa integral que trasciende lo meramente técnico: no se limita a introducir prácticas agrícolas sostenibles, sino que constituye una propuesta que articula dimensiones sociales, culturales, ambientales y políticas orientadas a fortalecer la autonomía de los pueblos indígenas y la relación equilibrada con el territorio.

En este marco, la metodología de Campesino a Campesino (CaC)¹ se constituye como un enfoque clave para comprender y potenciar la agroecología

1. Esta metodología recibe diversas denominaciones debido a su carácter adaptativo a contextos particulares, pues se trata de una propuesta de transición horizontal

en contextos indígenas. A diferencia de las formas convencionales de extensión agrícola, centradas en la transferencia vertical de conocimientos técnicos, la CaC prioriza el aprendizaje entre pares, la experimentación, la práctica local y el reconocimiento de los saberes campesinos e indígenas como fuente legítima de innovación.

Su pertinencia en la Amazonía, y en particular en Madre de Dios, radica en que dialoga con tradiciones locales de aprendizaje colectivo, donde el trabajo compartido no solo garantiza la producción, sino que refuerza la reciprocidad, la cohesión social y la transmisión intergeneracional de conocimientos. Analizar su implementación en comunidades nativas permite comprender cómo la agroecología se construye desde abajo, anclada en prácticas culturales propias y vinculadas a procesos más amplios de gobernanza territorial indígena, donde la defensa del territorio no solo implica frenar presiones extractivas, sino también fortalecer las bases de la vida comunitaria a través de prácticas agrícolas sostenibles.

Este artículo ofrece un análisis comparativo de la aplicación inicial de Campesino a Campesino y sus experiencias agroecológicas en dos comunidades nativas: Palotoa Teparo (Matsigenka) y Santa Teresita (Yine), poco documentadas hasta el momento. Se alimenta de un enfoque interdisciplinario —que combina antropología, ingeniería ambiental, agronomía y geografía— para abordar la complejidad de los procesos en la Amazonía, visibilizando la interdependencia entre cultura, ecología y organización comunitaria en contextos de aceleradas transformaciones.

Para tal fin, se describe el contexto en el cual se desarrolla Campesino a Campesino (CaC), con énfasis en los pueblos indígenas implicados. En segundo lugar, se exponen los horizontes de discusión, como las autonomías territoriales indígenas, las transformaciones territoriales, las metodologías participativas rurales y los saberes locales. Luego, se profundiza en la implementación de la metodología CaC, adaptada a «Comunero a Comunero», en las áreas de intervención. Finalmente, a partir de lo descrito, se valoran los aportes de este proceso como alternativa participativa frente a la degradación del paisaje, la erosión de saberes locales y los desafíos asociados a la autonomía indígena.

que prioriza los saberes campesinos y la promoción de prácticas colectivas. Otras expresiones empleadas son *proceso campesina(o) a campesina(o)* —término empleado principalmente por movimientos feministas—, Metodología de Aprendizaje de Campesino a Campesino y otros (Val 2021).

2. Los territorios Yine y Matsigenka en Madre de Dios

La región de Madre de Dios, situada en el sureste de la Amazonía peruana, conforma un territorio amplio, de gran complejidad ecológica y cultural. Administrativamente, se divide en las provincias de Tambopata, Manu y Tahuamanu, que en conjunto integran 11 distritos, siendo Puerto Maldonado la capital regional y principal centro urbano de la región. En este espacio conviven diversos pueblos originarios, entre ellos Harakbut, Ese Eja, Yine y Matsigenka; pueblos indígenas asentados en la región por diversos procesos históricos, como los Shipibo Konibo, Amahuaca, entre otros, así como grupos en situación de aislamiento como los Mashco Piro.

Dentro del complejo mosaico cultural amazónico se encuentra el pueblo Yine, también denominado Piro, perteneciente a la familia lingüística arawak. Su territorio tradicional se extiende principalmente por las tierras bajas de la cuenca amazónica, con presencia en las regiones de Cusco, Ucayali y Madre de Dios, así como en áreas del oeste de la Amazonía brasileña y del noroeste boliviano (Smith Bisso 2020; Moore 2022a). Históricamente, se han ubicado a orillas de ríos y quebradas y la navegación ha sido su principal vía de comunicación y transporte.

En Madre de Dios, sus asentamientos se localizan mayoritariamente en ecosistemas ribereños y terrazas aluviales —aguajales y bosques primarios— donde las prácticas tradicionales contribuyen al manejo sostenible del territorio (FENAMAD 2025). La agricultura yine ha integrado diversas estrategias: chacras de monocultivos en zonas inundables, chacras de policultivos y frutales próximos a las viviendas, así como cultivos en playas durante la estación seca. Estas modalidades responden a un saber ancestral que, según Smith Bisso (2020), aún no ha sido debidamente sistematizado. La subsistencia de la comunidad se basa en una economía de autoconsumo centrada en la agricultura, complementada con actividades de pesca, caza y manejo artesanal de parcelas forestales.

Por su parte, el pueblo Matsigenka, también de la familia lingüística arawak, habita el suroriente amazónico del Perú, principalmente en los departamentos de Cusco y Madre de Dios. Su territorio tradicional se extiende entre los 350 y 800 m.s.n.m., con presencia de ecosistemas biodiversos, como el bosque húmedo tropical, el bosque húmedo subtropical y los bosques de neblina en la ceja de selva, considerados entre los más biodiversos del mundo (Shepard e Izquierdo 2003). Actualmente, estas poblaciones se encuentran asentadas a lo largo de las cuencas del Alto y Bajo Urubamba, el Manu y el Alto Madre de Dios, en una zona de transición ecológica que conecta las partes bajas de la sierra con la cuenca

amazónica (Rosengren 2004). En Madre de Dios, se encuentran ubicadas dentro del Parque Nacional del Manu y en su zona de amortiguamiento.

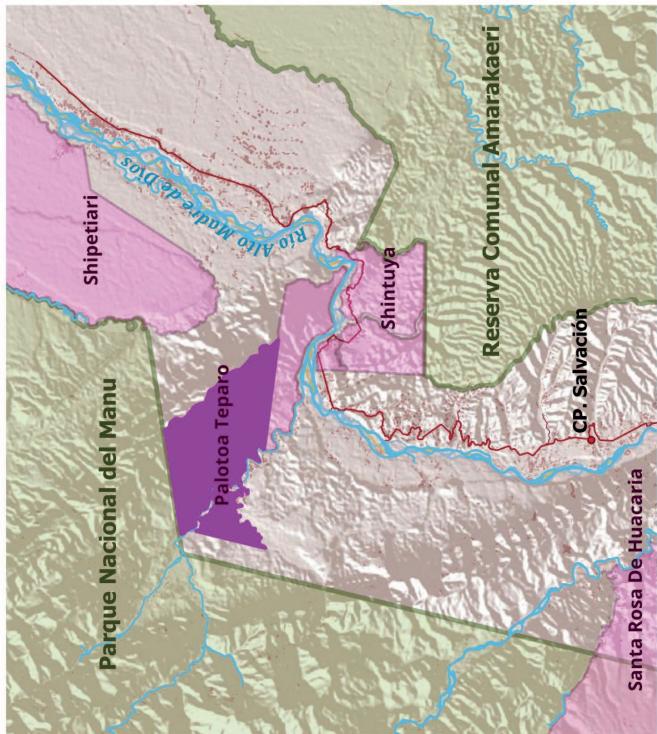
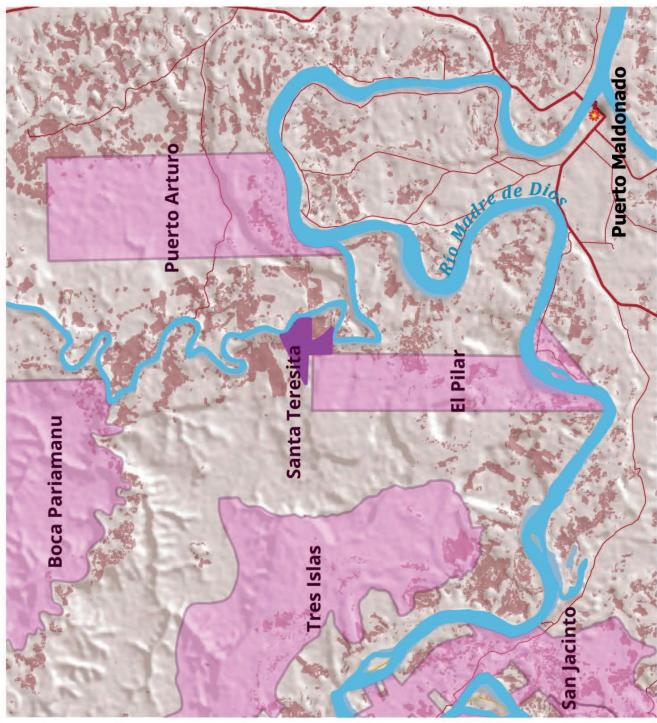
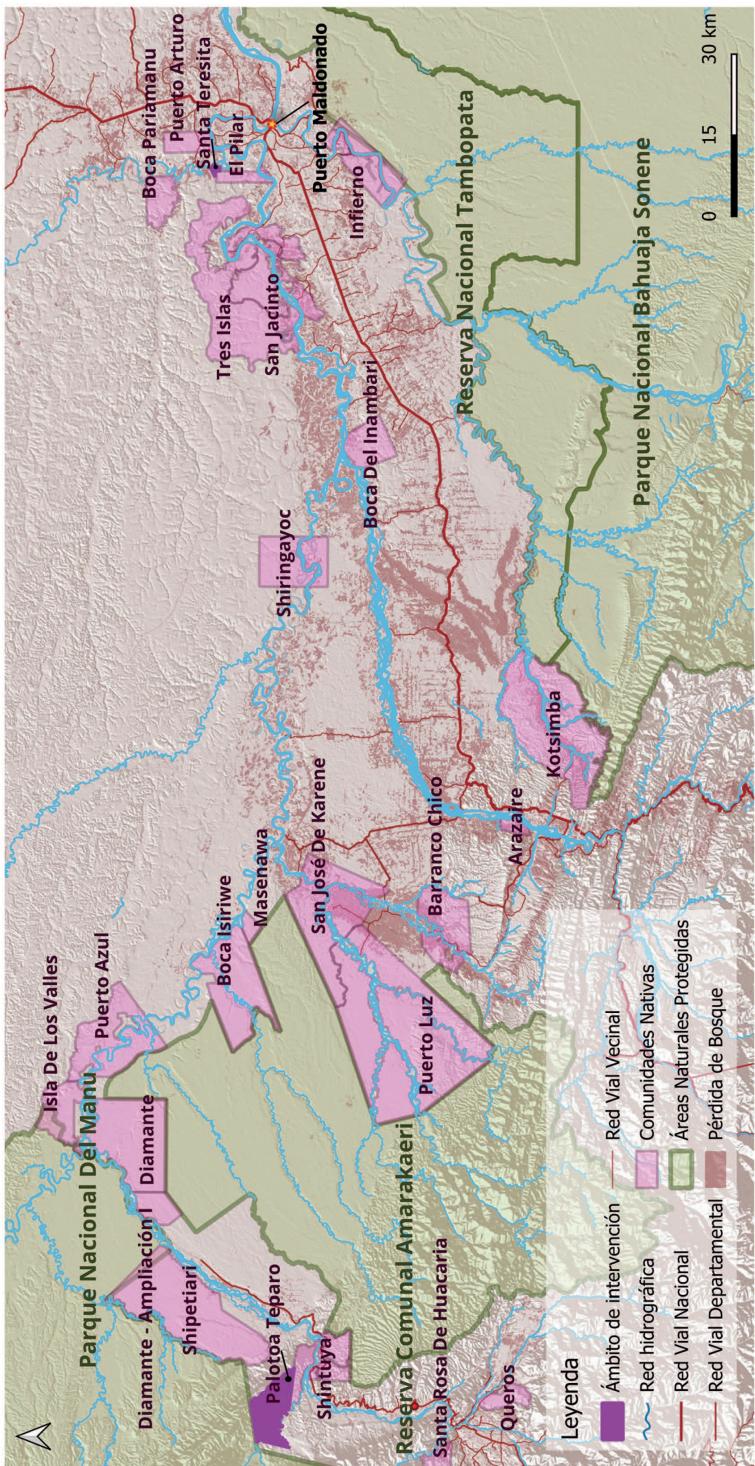
Debido a que los suelos de los bosques tropicales presentan bajos niveles de nutrientes, los matsigenka practican una agricultura itinerante basada en la apertura de chacras mediante la técnica de tumba, roza y quema cada cinco años, periodo tras el cual se agotan los nutrientes y las parcelas se dejan en descanso (Fernández Fabián 2020; Ohl y otros 2008). Esta agricultura, centrada en la yuca, el plátano y el maíz, forma la base de su economía, complementada con la caza, la pesca, la recolección de frutos y, en algunos casos, el aprovechamiento maderero con fines domésticos y comerciales (Callomamani 2023).(Ver encarte a color).

La intervención desarrollada en el presente texto se centró en dos comunidades nativas representativas de estos pueblos: Palotoa Teparo y Santa Teresita, Matsigenka y Yine, respectivamente. Como se observa en la figura 1, Palotoa Teparo está asentada en la margen izquierda del río Palotoa, afluente del Alto Madre de Dios, dentro de la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu. Por otro lado, Santa Teresita, ubicada en la cuenca baja del río Las Piedras, a una hora de Puerto Maldonado por vía fluvial, fue establecida por familias yine migrantes de Ucayali. Está en un entorno transformado por procesos de urbanización, ganadería, extracción minera, aprovechamiento maderero y dinámicas asociadas a la infraestructura vial de la Carretera Interoceánica.

3. Horizontes de discusión en torno al territorio y la agroecología como nuevo paradigma

El análisis del proceso Campesino a Campesino (CaC) en territorios indígenas de la Amazonía sur exige comprender la agroecología no solo como un conjunto de prácticas productivas, sino como una propuesta integral que articula dimensiones culturales, sociales, políticas y ambientales. En este marco, resulta fundamental situar la metodología CaC en el contexto más amplio de pueblos nativos amazónicos y ponerla en diálogo con enfoques como las autonomías indígenas, las transformaciones territoriales, las metodologías participativas y los saberes tradicionales vinculados a la agroecología.

Para ello, partiremos de las autonomías territoriales indígenas, cuya concepción del territorio difiere de la noción occidental de propiedad individual. Desde la perspectiva de los pueblos indígenas, los límites territoriales se reconfiguran a partir de relaciones interétnicas (Moore 2022a). Sin embargo,



el Estado no reconoce de manera integral a los pueblos originarios ni sus territorios; es decir, desconoce los alcances de la movilización histórica de estas comunidades, que incluyen el acceso y el manejo de bosques, los cuerpos de agua, los ecosistemas, los vínculos no-humano y humanos y las redes de relaciones socioecológicas.

La Ley de Comunidades Nativas (decreto ley 22175), promulgada en 1974 y modificada en 1978, otorgó propiedad a las comunidades nativas únicamente sobre tierras clasificadas para uso agrícola y pecuario en los procesos de titulación, sin considerar los territorios históricamente transitados por estas poblaciones (Moore 2022a). Esta fragmentación territorial ha generado espacios intermedios donde se superponen áreas naturales protegidas, concesiones, centros poblados y actividades extractivas que ejercen fuertes presiones sobre los territorios indígenas titulados.

En este escenario, tanto el pueblo Matsigenka como el Yine de Madre de Dios avanzan en la consolidación de sus autonomías, a través del fortalecimiento de sus gobiernos territoriales. Esta forma de organización surge de la necesidad de nuevas estructuras más allá de las comunidades nativas, en respuesta a los conflictos específicos de cada territorio. Se trata de una reivindicación del territorio integral, histórico o sus territorios de vida (Moore 2022b), concebido no como fragmento aislado sino como espacio compartido con múltiples actores que lo construyen y reconstruyen histórica, simbólica y materialmente en un proceso constante de transformación ecológica, social, cultural y política (Raffestin 1984; Montáñez y Delgado 1998; Haesbaert 2016).

Desde esta perspectiva, el territorio amazónico se configura como un mosaico en el que convergen diversas percepciones y prácticas, que han dado paso a complejas transformaciones. Como sostiene Escobar (2016), es un espacio de vida donde las prácticas culturales y procesos ecológicos son inseparables. No obstante, esta concepción convive con la influencia de las políticas estatales de desarrollo, que han impulsado la expansión de actividades extractivas como la minería, la tala y los monocultivos (Alayza y Gudynas 2012). En la Amazonía sur, estas dinámicas se intensificaron a partir de la construcción de la Carretera Interoceánica, que reconfiguró profundamente las relaciones sociales, culturales y ecológicas de la región (Castillo y Velásquez 2024).

Frente a estas múltiples transformaciones territoriales, resulta necesario pensar en alternativas que fortalezcan la resistencia indígena desde sus propias lógicas y formas de cuidado de la naturaleza. En este contexto, se posiciona una disciplina híbrida que combina ciencia, prácticas agrícolas y movimientos

sociales (Foyer y otros 2014: 74): la agroecología. Esta se presenta como un nuevo paradigma para el desarrollo rural (Nieto Gómez y otros 2013; Minga 2016) y se difunde mediante las metodologías participativas, las cuales resultan herramientas clave para reconstruir las relaciones de poder y conocimiento en el territorio.

Inspiradas en la pedagogía de Freire, estas metodologías enfatizan el aprendizaje dialógico y colectivo, basado en la escucha activa, la práctica y el reconocimiento de la experiencia comunitaria (Martínez 2003; Ocampo López 2008). Bajo esta perspectiva de educación popular surgió en Centroamérica, en los años sesenta, el programa Campesino a Campesino, concebido como estrategia para enfrentar condiciones adversas y fortalecer la autodeterminación campesina mediante la promoción de una producción agrícola sostenible (Holt-Giménez 2006; Holt-Giménez y otros 2010). Posteriormente, la metodología se expandió a otros países de América Latina, incluyendo el Perú, e incorporó dimensiones culturales y sociales más allá de abordajes puramente ecológicos y productivos (Machín 2017).

La metodología Campesino a Campesino se fundamenta en la innovación y la experimentación no solo de prácticas agroecológicas, sino también en la construcción de vínculos que refuerzan la organización comunitaria y las subjetividades colectivas (Espigas y PPM 2006; De Gonzalo Aranoa 2010; Val 2020: 1096). Su enfoque pedagógico, basado en el principio de *compartir-construir* (Martínez y otros 2010), es un elemento clave para un aprendizaje dinámico y reflexivo. En este marco, herramientas como el Diagnóstico Rápido Participativo (DRP), orientado a soluciones desde la motivación comunitaria (Chambers 1993), y experiencias previas en el territorio, como la aplicación de la metodología participativa Aula Viva —centrada en el autoaprendizaje y el vínculo con la tierra y las semillas— (Delgadillo Cely 2020), generan sinergias para reforzar los procesos participativos. En esta línea, la apuesta pedagógica de CaC trasciende la transmisión de conocimientos y apunta a fortalecer la organización comunitaria como base para la articulación de un movimiento social por la defensa del territorio y la soberanía alimentaria (Guzmán Luna y Ferguson 2021).

Estas iniciativas participativas se nutren de los saberes locales, entendidos como un *patrimonio vivo* transmitido de manera oral y práctica, a lo largo del tiempo, profundamente enraizado en los territorios y las culturas que lo habitan (Toledo 2005). Lejos de ser estáticos, estos conocimientos se recrean y transforman en la vida cotidiana, en estrecha relación con la naturaleza (Donato y otros 2009). Su carácter situado y dinámico dista de los marcos tradicionales de la ciencia occidental, pues no se basan en una separación dicotómica de ambiente y sociedad,

sino en la continuidad de vínculos ecológicos y culturales que dan sentido a la vida comunitaria.

En la Amazonía, la articulación entre agroecología y saberes locales se manifiesta a través de la *memoria biocultural* (Toledo y Barrera-Bassols 2008; Toledo 2013). Esta se expresa a través de la conservación de semillas nativas, la gestión sostenible del bosque y la preservación de cosmovisiones locales, resistiendo frente a monocultivos y ganadería extensiva (Echezuría Fernández 2025). Tales saberes, en su mayoría invisibilizados por el sistema económico actual, constituyen la base para pensar la agroecología no solo como una técnica, sino como una práctica social y cultural que potencia la autonomía de pueblos indígenas.

En este sentido, a partir de la metodología planteada, su aplicación en territorios amazónicos se reconfigura como «Comunero a Comunero». La implementación del proceso agroecológico en las comunidades nativas –bajo el principio de horizontalidad entre pares– tuvo como elementos incorporados: un diagnóstico preliminar, la reapropiación y el fortalecimiento del trabajo comunitario y la valoración de la agrobiodiversidad. El desarrollo de esta adaptación abarca una etapa inicial que apunta a integrarse a un proceso mayor enfocado en que los pueblos indígenas refuerzen sus prácticas y conocimientos para gestionar sus propios territorios.

4. Repensando y resignificando Campesino a Campesino

Esta sección se enfoca en describir los distintos momentos del proceso «Comunero a Comunero», adaptado de la metodología «Campesino a Campesino» (CaC), tal como fueron implementados, poniendo énfasis en los aprendizajes comunitarios y procesos horizontales de co-construcción de saberes.

4.1. *Acercamiento inicial, diálogo intercultural y gobernanza territorial*

La implementación de Comunero a Comunero en la Amazonía sur se desarrolló en el marco de procesos orientados al fortalecimiento de la gobernanza territorial mediante iniciativas vinculadas a la agroecología y la soberanía alimentaria. El trabajo inició en 2022, impulsado por el Centro Bartolomé de Las Casas, en la provincia del Manu, con un enfoque dedicado al fortalecimiento del liderazgo indígena juvenil en las comunidades nativas de Palotoa Teparo (Matsigenka)

y Shintuya (Harakbut), a través de talleres de diagnóstico sobre la temática. Este antecedente fue esencial para establecer y mantener la vinculación con Palotoa Teparo, con la que más adelante se inició un proceso agroecológico. Es así como en 2024, el equipo identificó a una profesional matsigenka formada en agronomía, perteneciente a la comunidad. Fue incorporada al Equipo Territorial de Amazonia Sur Peruana (ET-ASP) como técnica agroforestal, con lo que se dio inicio a la implementación del proceso CaC en la zona del Manu y se contribuyó significativamente a la continuidad y la profundización de las intervenciones.

A diferencia del proceso impulsado en Manu, el de Tambopata comenzó de manera distinta. Ante la inexistencia de un antecedente o relación previa, la selección de Santa Teresita se basó en un diagnóstico preliminar realizado en diversas comunidades de la provincia², orientado a identificar territorios adecuados para la implementación de iniciativas participativas y autogestionarias. Al mismo tiempo, dicho diagnóstico permitió identificar prácticas agroecológicas ya presentes en el territorio, además de reconocer las dinámicas socioeconómicas, culturales y ambientales para la construcción de una línea de base, que guió intervenciones adecuadas a los contextos locales.

A partir del diagnóstico se priorizó la comunidad nativa de Santa Teresita, mediante la valoración de ocho criterios: accesibilidad, conectividad forestal, nivel de organización comunitaria, presencia institucional, impacto de la minería, participación femenina, interés comunitario por prácticas agroecológicas y permanencia poblacional. En paralelo, se realizó un mapeo de actores institucionales con presencia territorial y se inició un trabajo articulado con organizaciones clave —principalmente la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y la Federación de Agricultores de Madre de Dios (FADEMAD)—, lo que permitió incorporar sus percepciones sobre la metodología y recopilar información secundaria relevante para adecuadas intervenciones del equipo durante el proceso.

Por otro lado, como actividad complementaria, se llevó a cabo una visita exploratoria a la Feria Artesanal Agropecuaria de Puerto Maldonado, en la que se

2. El diagnóstico preliminar abarcó comunidades nativas y centros poblados de agricultores migrantes. Entre las primeras se incluyen Infierno, Tres Islas, El Pilar, San Jacinto, Santa Teresita y Boca Pariamanu; mientras que, en el caso de los centros poblados, se incorporan Chota, Alta Pastora, El Castañal y Chorrillos.

entrevistó a veinte agricultores. La mayoría manifestó un interés significativo en el intercambio de conocimientos y en la adopción de prácticas agroecológicas — como el uso de mucuna, canavalia y kudzu como coberturas vegetales—, además de constatar la persistencia de técnicas convencionales menos sostenibles, entre ellas la roza y la quema.

En conjunto, estas acciones no solo permitieron delimitar con mayor precisión el territorio de intervención, sino también consolidar relaciones de colaboración con actores locales estratégicos. Como paso siguiente, se conformó un equipo facilitador, integrado por agrónomos, un ingeniero ambiental y antropólogos con experiencia en la Amazonía, quienes coordinaron activamente con los representantes de las comunidades. Asimismo, se consideró la incorporación de intérpretes de lengua originaria de los territorios en intervención, lo que garantizó un diálogo horizontal. El paso siguiente en el proceso Comunero a Comunero fue el desarrollo del Diagnóstico Rápido Participativo (DRP), entendido como una etapa de la metodología CaC que permite profundizar el conocimiento del territorio a partir de la identificación de problemas y la construcción colectiva de propuestas de solución.

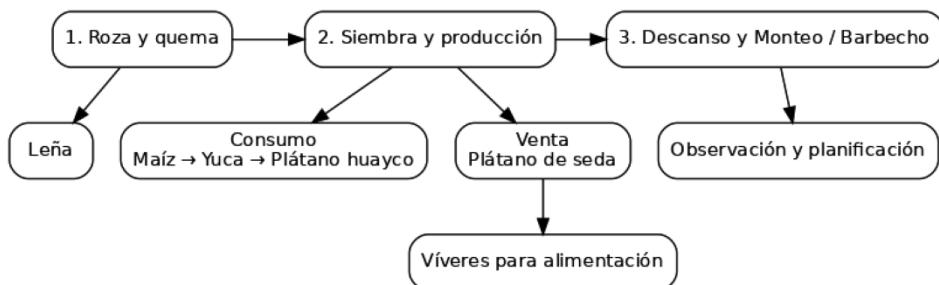
4.2 Rejuvenecer la tierra cansada: soluciones adecuadas para problemas locales

A mediados de 2024 se llevaron a cabo los talleres de DRP en Palotoa Teparo (Manu) y Santa Teresita (Tambopata). Durante tres días, ambas comunidades reflexionaron colectivamente desde sus propios territorios alrededor del término «agroecología». Este, en principio, parecía lejano, muy técnico y académico, pero las comunidades se apropiaron rápidamente de él y lo relacionaron con la «agricultura natural», que «siempre han practicado: libre de químicos y en armonía con el bosque y los ríos».

Luego de este espacio de reflexión, las y los comuneros, junto con las y los facilitadores, se dirigieron a una parcela familiar para observar de manera colectiva los elementos tangibles y no tangibles que la componen: las especies y variedades de cultivos, su organización espacial, los roles de los miembros de la familia en el mantenimiento y manejo de la chacra. A partir de esta reflexión, se reconoció que las chacras familiares en Palotoa Teparo tienen una extensión de entre 1 y 3 ha, mientras que, en Santa Teresita, de 1 a 2 ha. Luego de hacer roza y quema —una práctica que, según los agricultores locales, aporta fertilidad al suelo—, se siembra

principalmente maíz, yuca y plátano, junto a otros cultivos secundarios como dale dale, cítricos, caña de azúcar y plantas medicinales como el piri piri.

Figura 2. Esquema productivo de la chacra familiar amazónica³



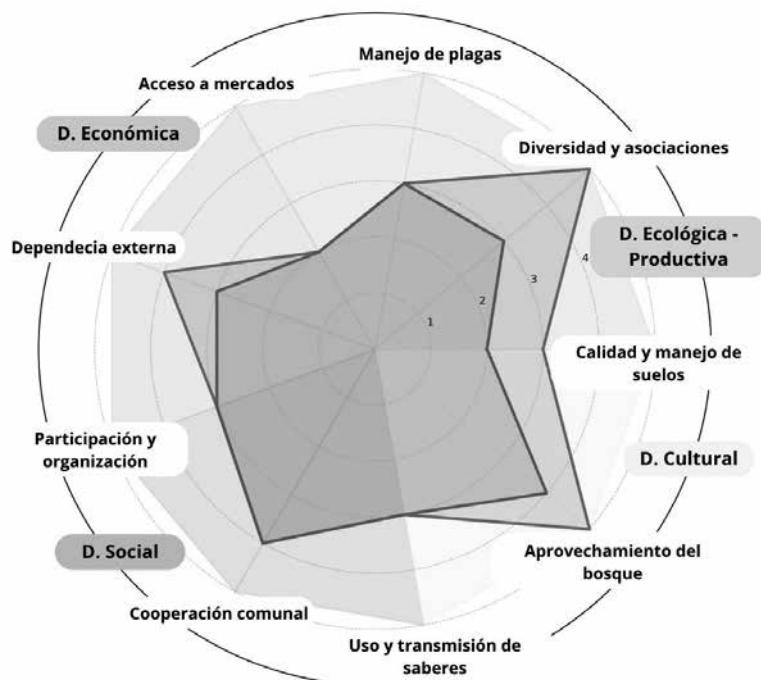
Elaboración de Koechlin-Cuba, 2025.

De vuelta en el salón comunal, se formaron grupos para diagnosticar la chacra, es decir, reflexionar colectivamente a través del debate y el diálogo interno sobre el estado y los problemas que enfrentan las parcelas familiares desde cuatro dimensiones: ecológico-productiva, cultural, social y económica, mediante algunas preguntas guía adaptadas al contexto local por las y los facilitadores.

Luego de este trabajo colectivo, los comuneros discutieron ampliamente sobre los diferentes problemas y retos que enfrentan en los ámbitos familiar y comunal. Como se observa en la figura 3, a partir de la comparación de ambas comunidades, destacaron, en términos productivos, la baja calidad de los suelos y el manejo de plagas articulados a problemas económicos como el poco acceso al mercado, así como problemas socioculturales como el debilitamiento de la participación y organización comunal y la transmisión de saberes. Este espacio fue propicio para el diálogo interno en la comunidad, donde los comuneros se mostraron participativos a través del debate en torno a las dificultades que enfrentaban con la producción agrícola (dimensión ecológico-productiva) como actividad central de la vida y organización comunal. (Ver figura 3 en la siguiente página).

3. Basado en un espacio participativo en la Comunidad Nativa Palotoa Teparo, que ilustra el proceso productivo de las comunidades nativas en general.

Figura 3. Evaluación participativa de las dimensiones agroecológicas en las comunidades nativas Palotoa Teparo y Santa Teresita



Elaboración de Koechlin-Cuba, 2025.

Sobre esta base, en grupos mixtos, con comuneras y comuneros de diferentes edades, se desarrollaron «matrices de priorización»⁴: una herramienta aparentemente sencilla que permite reconocer el problema raíz entre todos los identificados a través de la comparación. Así, en Palotoa Teparo y Santa Teresita se reconocieron como problema principal los «suelos cansados» y «secos», respectivamente. Los comuneros de Palotoa Teparo destacaron la «baja fertilidad generalizada», en contraste con «los suelos arenosos y negros, que son los más fértiles por su capacidad para almacenar agua y mayor disponibilidad de

4. Las matrices de priorización son una herramienta de facilitación para identificación del problema principal entre varios a partir de la comparación entre ellos (Espigas y PPM 2006: 69).

nutrientes». Mientras que en Santa Teresita se reconoció la fertilidad de los suelos en temporada húmeda. Pero una vez que «las lluvias cesan, los suelos se secan y la incapacidad productiva se agudiza».

Frente a lo expuesto, surge la pregunta: ¿cómo mejorar o recuperar los suelos de las chacras de manera accesible? La metodología CaC propone responder a partir de la implementación de soluciones colectivas y adecuadas al territorio bajo cinco principios: rápido impacto, respuesta a una necesidad concreta, adecuación a las condiciones locales, bajo costo y fácil (Espigas y PPM 2006: 43). En estos casos, frente al problema de suelos cansados, las coberturas vegetales son una solución adecuada y efectiva. Esta es una técnica sencilla que consiste en la incorporación de leguminosas —plantas que tienen rápido crecimiento y desarrollan raíces profundas, que ayudan a aumentar la disponibilidad de nutrientes en el suelo y a mejorar su estructura— (Kolmans y Silva 2023).

Durante el desarrollo del taller se presentaron algunas opciones de coberturas vegetales como kudzu, mucuna, canavalia, crotalaria y ashipa⁵, que se recogieron en el inventario de experiencias agroecológicas previamente identificadas por el equipo territorial en Madre de Dios. Así, se identificó que, a finales de la década de 1990, el promotor de la Asociación de Agricultura Ecológica de Madre de Dios (AEE)⁶, Pedro Casanova, impulsó el uso de estas especies como coberturas vegetales. Tras los primeros resultados, se empezaron a difundir localmente, sobre todo en comunidades con menos acceso a agroquímicos, y se instituyó el Festival de intercambio de semillas y saberes, que continúa hasta el día de hoy. Por otro lado, la ashipa, un cultivo de leguminosas tradicional, ha sido desplazada por la siembra de cultivos más rentables, lo que ha provocado una reducción considerable en la disponibilidad de semillas.

De esta manera, luego de largos debates internos y colectivos sobre qué especie se adecúa mejor a los criterios de solución, la cobertura seleccionada en ambas comunidades fue la mucuna. Y aunque hubo gran interés por la ashipa, algunos directivos convencieron a la comunidad de probar con la mucuna dado su éxito

5. Para mayor información, ver Silva y Ruiz 2025a y 2025b.

6. La Asociación de Agricultura Ecológica Madre de Dios es una organización con más de 25 años de antigüedad, formada por agricultores, consumidores y técnicos interesados en promover la agricultura ecológica y orgánica en la región. Actualmente continúa funcionando a través del Ecocentro ubicado en la zona de Rompe Olas del distrito de Tambopata.

como cobertura vegetal en otras experiencias locales. Así, luego del intercambio de experiencias, los comuneros se comprometieron a probar esta cobertura, en un promedio de media hectárea, en sus chacras familiares en asociación con cultivos de plátano y yuca, principalmente. En el caso de Palotoa Teparo se sugirió hacer una visita a Tambopata, debido a que localmente no se identificó una experiencia previa como referente. Mientras que en Santa Teresita se optó visitar y aprender de la Comunidad Nativa Boca Pariamanu, del pueblo Amahuaca, sobre el uso de coberturas vegetales y otras experiencias de valor como el Aula Viva.

4.3. Tejiendo lazos comunitarios a través del intercambio de experiencias

Las visitas de intercambio de experiencias constituyen espacios colaborativos donde la comunidad anfitriona comparte su experiencia de la aplicación de la técnica agrícola seleccionada para resolver el problema agrario priorizado por la comunidad visitante. A finales de 2024 se realizaron dos: los comuneros de Palotoa Teparo viajaron a la provincia de Tambopata para visitar a la comunidad de colonos de Alta Pastora y las y los comuneros de Santa Teresita visitaron Boca Pariamanu.

En el caso de la visita de los matsigenka a Alta Pastora, los anfitriones guiaron un recorrido por sus chacras para mostrar la experiencia exitosa del uso de la mucuna como cobertura de suelos, en rotación con maíz y hortalizas. En este espacio, uno de los agricultores de Alta Pastora relató cómo llegó la mencionada semilla: «Pedro Casanova trajo un kilogramo de mucuna de Brasil. Luego, el señor Bruno trajo más y también trajo semillas de kudzu que empezaron a ser utilizadas por los agricultores, quienes fueron realizando sus propios experimentos [...]. Si bien se resaltaron sus beneficios, también se advirtió sobre sus desventajas:

La mucuna ayuda a abonar el suelo y a controlar las malezas, pero es muy agresiva. La estoy utilizando en el plátano y me está dando buenos resultados, pero se tiene que realizar mantenimiento seguido para que no se trepe mucho y mate a las plantas de plátano[...].

Lejos de desanimar, estas experiencias motivaron a los visitantes de Palotoa Teparo, quienes explicaron sus actividades agrícolas, destacando el trabajo alrededor del ciclo lunar, que determina la siembra de sus cultivos comestibles. Además, compartieron semillas de dale dale, ashipa, uncuchas, frijol tsitsita, entre otras, así como técnicas para conservarlas, pues algunos comuneros mencionaron

que las guardan en *tsimenkoritti*⁷, que está cerca del fogón para que el humo las conserve mejor y no ingrese ningún insecto.

Los anfitriones compartieron sus formas de manejar y conservar las semillas con los invitados y mencionaron, por ejemplo, que sembraban las semillas directamente luego de haberlas pasado por agua caliente. De esa forma, más allá del intercambio, el espacio se convirtió en un encuentro cultural, donde relatos y cuentos fortalecieron la confianza y el reconocimiento mutuo. Al finalizar, los visitantes expresaron su preocupación por la pérdida de cultivos nativos y la necesidad de continuar el trabajo con la agricultura natural, replicando lo aprendido, para preservar el futuro de sus hijos y compartir sus saberes con sus hermanos comuneros, al retorno a su comunidad.

Por otro lado, la visita que hizo Santa Teresita a la Asociación de Mujeres Emprendedoras de Boca Pariamanu giró alrededor de la comparación de chacras con quema y sin quema, impulsada previamente por la metodología del Aula Viva de Cáritas. Ellas narraron su experiencia colectiva en parcelas de cacao y mencionaron que hay un mejor desarrollo de las plantas en las chacras sin quema. Asimismo, reconocieron dificultades en la participación comunitaria, como la falta de compromiso y la poca participación de algunas mujeres.

En este mismo espacio, las visitantes de Santa Teresita compartieron algunos de los retos que enfrentan respecto al manejo de las chacras, como las tensiones por daños causados por el ganado extensivo de terrenos colindantes a sus cultivos. También se rescató la potencialidad de la comunidad respecto al cuidado y la conservación de la biodiversidad, especialmente las parcelas de las familias que no hablan español, así como la fortaleza de promover el trabajo colaborativo a través de las *mingas*⁸.

El espacio finalizó con compromisos de continuidad que incluyeron una visita de vuelta a Boca Pariamanu. La distribución de semillas —como pashaco negro, huayruro, pomarrosa, sachapapa, entre otras—, junto con platos locales —como patarashca de paco y mazamorra de plátano con pescado—, fueron elementos vitales de cierre del momento. Finalmente, las mujeres de Santa Teresita mostraron

7. Canasta que cuelga encima de los fogones que permite almacenar restos de pescados, plátanos, yuca y alimentos, con el objetivo de conservarlos. Están hechas de *tapetsa*, conocida también como *ungurahui*.
8. También llamada *minka*. Es una forma ancestral de organización social y trabajo compartido, basado en la reciprocidad.

interés por fortalecer sus trabajos en artesanías inspiradas por la experiencia de sus pares anfitrionas.

4.4. Experimentación intercultural y local

La etapa de experimentación exploró cómo los comuneros ensayaban en sus chacras las prácticas agroecológicas aprendidas a través de sus pares durante los intercambios de experiencias. En particular, lo que se priorizó colectivamente fueron las coberturas vegetales para recuperar suelos degradados. Durante el desarrollo de los experimentos, un desafío fue la desincronización entre los diferentes momentos de la metodología y los calendarios agrícolas locales, por la recargada agenda de las comunidades. Por ejemplo, la temporada de lluvias no coincidió con el inicio de la experimentación, lo que dificultó conseguir semillas e iniciar la siembra.

Para reforzar el compromiso de experimentación, se añadieron espacios adicionales de aprendizaje colectivo: un día de campo, a inicios de 2025 en Palotoa Teparo, para recordar y compartir los aprendizajes y compromisos asumidos durante la visita a Alta Pastora. Por otro lado, las y los comuneros de Boca Paríamanu hicieron una visita a Santa Teresita, donde se realizó un intercambio de semillas y una *minga* para instalar una chacra sin quema. Finalmente, se llevó a cabo una visita de vuelta a Palotoa Teparo, donde participaron comuneras de Boca Paríamanu, Santa Teresita y Alta Pastora.

Todos estos espacios desarrollados durante la experimentación permitieron retomar compromisos, repasar aprendizajes y acomodar los tiempos con el objetivo de definir una experiencia más efectiva y sencilla, desde y para los comuneros. Por ejemplo, el seguimiento —a través de materiales escritos— de la mucuna se adaptó a la lengua matsigenka y los calendarios agrícolas basados en el ciclo lunar (figura 4). Asimismo, se lograron tejer relaciones intercomunitarias entre Palotoa Teparo y Santa Teresita sobre la base del intercambio de semillas y prácticas como la *minga*. (Ver figura 4 en la siguiente página).

Durante el desarrollo del proceso, la experimentación transitó más allá del uso de coberturas vegetales. Para el caso de Palotoa Teparo, las especies locales y nativas cobraron protagonismo. Productos como el maní, la ashipa, las uncuchas, el dale dale y otras semillas empezaron a capturar la atención de los involucrados en los intercambios. Asimismo, las *mingas*, como prácticas comunitarias, se revitalizaron al momento de instalar chacras sin quemar en Santa Teresita y

Figura 4. Calendario lunar en matsigenka del ciclo de vida de la mucuna

Fichas del ciclo de vida de la mucuna en matsigenka. Fotografía de Kevin Ruiz.

durante la última visita de intercambio de vuelta realizada en Palotoa Teparo. De esta manera, la experimentación local no se redujo solo a una técnica, sino que permitió abrir espacios de diálogo sobre la importancia de la agrobiodiversidad y potenciar dinámicas colectivas de trabajo.

El seguimiento al estado de las experimentaciones incluyó encuestas a unidades familiares con el fin de documentar los aprendizajes y resultados. Esto ha sido un valioso insumo para la construcción de una línea de base agrícola y cultural. Pese a que el rol de los promotores no se consolidó formalmente, distintas comisiones de comuneras y comuneros fueron asumiendo funciones de acompañamiento. Esto nos demostró que la sostenibilidad del proceso se sigue construyendo de manera

compartida. Más que la apropiación de un «procedimiento», esta etapa fue y sigue siendo un proceso flexible de integración y recuperación gradual de prácticas tradicionales en diálogo con las dinámicas locales.

A través del trabajo articulado con la FENAMAD se pudo vincular a jóvenes estudiantes indígenas del albergue Miraflores al proceso Comunero a Comunero a través de su participación en los intercambios de semillas para enriquecer la agrobiodiversidad de su chacra con productos nativos⁹. También se tuvo la participación de dos estudiantes, jóvenes harakbut, de la carrera de Producción Agropecuaria¹⁰, cuyo enfoque de estudios es de agricultura convencional. Pese a eso, pudieron involucrarse en algunos momentos de la metodología Comunero a Comunero, desarrollados en la provincia de Tambopata, y lograron aprender sobre el uso de las coberturas vegetales y la importancia de la conservación de la agrobiodiversidad en las comunidades nativas. Esto les permitió integrar el enfoque agroecológico a su formación profesional. A través de estos espacios, ellos también reconocieron la vinculación entre los saberes locales de su pueblo y los principios de este enfoque.

5. Comunero a Comunero: iniciando el proceso para el fortalecimiento de la agroecología

El análisis del proceso Comunero a Comunero en la Amazonía sur peruana muestra que la agroecología no puede reducirse a la promoción de técnicas productivas, sino que debe entenderse como una propuesta integral que articula dimensiones culturales, sociales, políticas y ambientales. En territorios indígenas, atravesados por procesos históricos de despojo y reconfiguración, la agroecología surge como una propuesta que fortalece los saberes locales, las memorias bioculturales y la lucha por la soberanía alimentaria en el marco de la gobernanza comunitaria para reivindicar la autonomía territorial indígena.

5.1. *Entre conservación y extractivismo: territorios indígenas frente a la transformación*

9. Parcela instalada en la C.N. El Pilar por el Área de Educación de la FENAMAD para producir alimentos para los jóvenes del Albergue Miraflores.
10. Estos estudiantes son jóvenes harakbut que estudiaron en el Instituto Superior Tecnológico Público Jorge Basadre Grohmann.

Palotoa Teparo y Santa Teresita experimentan las transformaciones territoriales de manera distinta, asociadas a diferentes modelos de gestión territorial; ambos, impulsados desde el Estado y actores del poder. En el Manu, la proximidad al Parque Nacional ha cerrado un paisaje de conservación relativa, pero no es una condición neutra. Las áreas naturales protegidas en la Amazonía han sido históricamente instrumentos de un ambientalismo cercano (Chapin 2004) que, si bien frena la expansión de agentes extractivistas, también puede restringir las prácticas de uso tradicional de territorio por parte de las poblaciones indígenas, al imponer límites y regulaciones externas. Así, en Palotoa Teparo, la agroecología no solo se percibe como una oportunidad para revitalizar las prácticas tradicionales y su agrobiodiversidad, sino también como una estrategia para reafirmar la gobernanza indígena dentro de un marco de conservación que a menudo las margina (Shanee y Shanee 2016).

Por otro lado, en Santa Teresita, las presiones no provienen de un modelo de conservación, sino de una economía extractiva impulsada por una compleja red de actores enmarcada en la promoción de políticas de desarrollo basadas en la extracción de recursos naturales. La Carretera Interoceánica actúa como un vector que atrae colonos, comerciantes y «empresarios de la ilegalidad» (Damonte 2016) que operan en la minería aurífera y la tala. La dinámica genera una reconfiguración territorial violenta, donde la lógica del mercado y la renta inmediata erosionan no solo los suelos, sino también la autoridad comunal. Por lo tanto, la agroecología adquiere un carácter de estrategia de resistencia territorial para evitar la degradación ambiental, pero también, la desestructuración social provocada por estos actores externos.

También resulta fundamental reconocer que estas transformaciones territoriales impactan de manera diferenciada en los miembros de la comunidad, siendo las mujeres las que son particularmente afectadas, como principales guardianas de la agrobiodiversidad y responsables de la selección, la conservación y el intercambio de semillas (Shiva 1995). La pérdida de la agrobiodiversidad y la degradación agrícola representan una sobrecarga para las mujeres, pues debilitan la base de la seguridad alimentaria familiar y, en consecuencia, deterioran su rol y conocimientos especializados respecto a la producción local. En los talleres DRP, la preocupación por la desaparición de semillas nativas y el desplazamiento de variedades locales afloró con fuerza, siendo un tema central la economía de cuidados y la reproducción cultural, ámbitos tradicionalmente gestionados por las mujeres.

En este sentido, el proceso Comunero a Comunero no solo revitaliza prácticas agrícolas, sino que puede servir como una plataforma para visibilizar y fortalecer el rol de las mujeres como actoras clave en la defensa del territorio. A través de la agroecología, las mujeres se posicionan como transmisoras de conocimiento y lideresas en la recuperación de suelos y semillas, lo que fortalece la equidad de género, especialmente en un contexto extractivista (Radcliffe 2015).

En este contexto extractivista, el desafío más agudo para las comunidades nativas, como Palotoa Teparo y, especialmente, Santa Teresita, es la viabilidad económica de la resistencia. La minería asociada a la extracción del oro, aunque muchas veces ilegal y destructiva, ofrece dinero inmediato para quienes trabajan en esta actividad. Frente a esto, la agroecología no puede solo sostener su valor cultural, sino que también debe demostrar su viabilidad económica a través de la articulación con los mercados locales y circuitos de comercio justo, que valoran productos diversificados y libres de agroquímicos. Así, la agroecología deja de ser vista como una práctica «atrasada» y se convierte en la base de un modelo económico alternativo (Gudynas 2011), donde la riqueza no solo considera la acumulación monetaria, sino también la salud de los ecosistemas, la resiliencia comunitaria y la continuidad cultural.

Los «suelos cansados» y los «suelos secos» son una metáfora tangible del proceso que despoja a las comunidades nativas no solo de sus bienes, sino de las relaciones ecológicas y sociales que sostienen su vida y han sido la base de la conservación de los bosques que habitan. Frente a esto, la implementación del proceso agroecológico a través de la metodología Comunero a Comunero emerge como una forma de autonomía territorial: la capacidad de los pueblos indígenas de autogobernarse y reproducir su mundo de acuerdo con sus propias normas y cosmovisión. Así, la agroecología no se trata únicamente de una técnica agrícola, sino de un acto político de reexistencia que fortalece el tejido socioecológico de las comunidades, que les permite construir futuros propios en medio de las presiones extractivistas.

5.2. Metodologías participativas y aprendizajes colectivos: múltiples miradas del proceso comunitario

La implementación de la metodología Comunero a Comunero en Palotoa Teparo y Santa Teresita demostró que los procesos participativos trascienden la mera aplicación de técnicas agrícolas. El proceso se configuró como un espacio de

diálogo intercultural, que articuló la reflexión sobre la agricultura con discusiones más amplias sobre el territorio y la soberanía alimentaria. Este proceso no surgió de manera espontánea, sino que se sentó sobre iniciativas previas como el Aula Viva y el trabajo de la Asociación de Agricultura Sostenible alrededor de las coberturas verdes. En este contexto, la metodología reconoce la experiencia local como fuente legítima de innovación (Holt-Giménez 2006).

La adaptación de la metodología Campesino a Campesino a «Comunero a Comunero» constituye un acto de adecuación epistemológica. Este cambio terminológico no fue superficial, sino que buscó *hacer frente* al paradigma extensionista de capacitación vertical, que reproduce dinámicas de extractivismo cognitivo (de Sousa Santos 2018), donde el saber técnico-occidental se impone como referente normativo. En su lugar, se propició una ecología de saberes, en un marco de intercambio de conocimientos indígenas sobre el manejo del bosque y la chacra, que se articularon a los principios agroecológicos sin subordinación de uno a otro.

Sin embargo, es importante reconocer que la aplicación de herramientas participativas, como el Diagnóstico Rápido Participativo (DRP), reveló tensiones profundas. Instrumentos como las matrices de priorización y solución, aunque diseñadas como herramientas sencillas y horizontales, resultaron confusas en las comunidades pues no dialogaron con las epistemologías locales basadas en la oralidad, la experiencia y el aprendizaje situado con el territorio (Ingold 2000). La dificultad en la comprensión, incluso con la traducción lingüística, señala que la interculturalidad metodológica exige ir más allá de la interacción de las palabras hacia la traducción de los marcos de comprensión. Esto implica el diseño de herramientas más adaptadas a la cultura local, como dibujos, mapeos participativos y recorridos por la chacra, más afines a las tradiciones de aprendizaje locales (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

Un desafío estructural identificado fue la desincronización de temporalidades, pues la duración lineal y de corto plazo de los proyectos institucionales no se adecua a los ciclos ecológicos que rigen la agricultura y la vida comunitaria indígena. Este conflicto mostró cómo las lógicas de desarrollo pueden persistir en proyectos de cooperación, imponiendo una racionalidad externa que quita pertinencia territorial a las intervenciones. De modo que para que Comunero a Comunero sea efectivo, se requiere una sensibilidad hacia estas temporalidades y lógicas de organización tradicionales, lo que implica flexibilizar los cronogramas y valorar los procesos de consenso comunal (Guzmán Luna y Ferguson 2021).

A pesar de estos desafíos, el proceso cataliza aprendizajes transformadores que variaron según el contexto territorial. En Palotoa Teparo, el surgimiento de liderazgos masculinos locales fue crucial para motivar a toda la comunidad en la apropiación de procesos, en tanto se mostraron como figuras de confianza en la comunidad, que legitiman y dinamizan la experimentación (Méndez y otros 2013). En Santa Teresita, el protagonismo de las mujeres brindó un dinamismo particular; su participación activa visibilizó cómo la agroecología puede convertirse en un espacio de empoderamiento femenino y resistencia cultural. Debido a su rol histórico como guardianas de la agrobiodiversidad y las semillas nativas (Shiva 1995), su liderazgo en un contexto extractivista resulta fundamental para la preservación y el fortalecimiento de la soberanía alimentaria.

5.3. *Saberes locales e intergeneracionalidad: la agroecología como revitalización cultural*

El análisis de la experiencia en las comunidades Yine y Matsigenka revela que la agroecología, al ser apropiada y reinterpretada en contextos indígenas, trasciende su dimensión técnica para convertirse en un espacio de revitalización cultural (González de Molina y otros 2021). Este proceso se materializó a través de la metodología Comunero a Comunero, donde el concepto académico de agroecología se horizontalizó al entrelazarse con el saber local preexistente, reconocido como «agricultura natural». Lejos de ser un encuentro meramente técnico, estas actividades se configuraron como espacios de sociabilidad (Pérez Tapia e Izurieta Guevara 2022) impregnados de cohesión social, donde el intercambio de semillas y saberes operó como una estrategia de revalorización cultural.

Este proceso adquiere especial relevancia ante el contexto de desplazamiento de saberes, donde variedades locales de yuca, ashipa y frijol tsitsita han sido reemplazadas por variedades comerciales. Este fenómeno refleja lo que van der Ploeg (2008) identifica como un proceso de «descampesinización», en el cual las lógicas productivistas erosionan la agrobiodiversidad y la autonomía alimentaria. Frente a esto, la guardianía de semillas manifestada por algunas familias no solo refleja un profundo arraigo cultural, sino que encarna una forma de *resistencia biocultural* (Toledo y Barrera-Bassols 2008). Como señalan Swiderska y colegas (2022), los sistemas de semillas de los pueblos indígenas son «sistemas de vida» que integran conocimientos, prácticas y creencias, todo lo cual constituye una *memoria biocultural* cuya integridad es fundamental para la funcionalidad social

(Barrera-Bassols y otros 2009; Toledo 2013). Proteger estas semillas nativas, por lo tanto, no es solo una estrategia nutricional, sino un acto de defensa territorial y persistencia cultural.

Sin embargo, la transmisión del conocimiento ancestral y tradicional —que depende de la transferencia de saberes a las nuevas generaciones— enfrenta fuertes desafíos vinculados a la migración de los jóvenes y la influencia de nuevos valores. En respuesta, el proceso articulado con la FENAMAD logró involucrar a estudiantes de educación superior, lo que generó un diálogo de saberes (Torres-Carral 2009) entre el conocimiento académico y el territorial. Esta articulación sienta un precedente para lo que Walsh (2013) conceptualiza como una educación intercultural crítica, que no solo incorpora contenidos indígenas, sino que cuestiona las jerarquías epistemológicas. El desafío futuro residirá en integrar estos saberes en todos los niveles educativos; ello permitirá que la escuela se convierta en un espacio de fortalecimiento, y no de erosión, de la memoria biocultural.

Desde un enfoque ecológico, el proceso priorizó la agrobiodiversidad nativa, tomando distancia de coberturas vegetales exóticas como la kudzu. Esta decisión refleja un principio agroecológico fundamental: la preferencia por los recursos biológicos locales (Altieri y Nicholls 2012) para construir resiliencia socioecológica. Esta aproximación se alinea con una comprensión de la agroecología que va más allá de un conjunto de técnicas. En síntesis, la experiencia demuestra que la agroecología, reconocida localmente como «agricultura natural», se ancla en una serie de prácticas para recuperar y entender los saberes locales, lo que la convierte en un vehículo para la revitalización cultural. Esta experiencia desafía las bases epistemológicas convencionales de la agroecología que, como señalan Nieto Gómez y colegas (2013) y Gómez y colegas (2015), suelen jerarquizar el conocimiento científico. Por el contrario, la adaptación a contextos amazónicos fue multidimensional a partir de la revalorización y el fortalecimiento de las prácticas indígenas. Así, la agroecología constituye un proceso de diálogo de saberes y de reexistencia cultural (Shiva 2016), que fortalece la autonomía de los pueblos y su relación con el territorio.

6. Conclusiones

La agroecología se posiciona como una práctica política y cultural, enraizada en los saberes locales, que refuerza la autonomía de los pueblos indígenas de Madre de Dios para sostener sus territorios frente a las múltiples amenazas que los atraviesan. Así, el territorio no solo se concibe como un espacio físico, sino como un ámbito

de vida donde se entrelazan la soberanía alimentaria, las prácticas culturales y las identidades colectivas. En este contexto, la autonomía indígena se manifiesta tanto en la capacidad de decidir sobre el uso de la tierra, como en asegurar el control de los bienes naturales, revitalizar sus patrimonios culturales y generar alternativas sostenibles frente a los modelos extractivos.

En este sentido, el proceso Comunero a Comunero se alinea a una agenda de fortalecimiento de la autonomía indígena. La experiencia en ambas comunidades demuestra que encontrar soluciones a los problemas agrícolas y producir alimentos sanos de manera sostenible se vincula directamente con la defensa del territorio frente a presiones externas. De modo que la experiencia demuestra que la soberanía alimentaria es inseparable de la soberanía territorial y que la agroecología constituye una herramienta fundamental de gobernanza para los pueblos indígenas.

La agroecología, en estas experiencias, no solo se concibe como una serie de técnicas de producción agrícola sostenible, sino como un proceso que busca fortalecer la cohesión comunitaria, el trabajo colectivo y el intercambio cultural. Así, los encuentros, los talleres y los intercambios se constituyen como espacios de aprendizaje mutuo que facilitaron la difusión de la agrobiodiversidad y la adaptación de prácticas agroecológicas a contextos locales. Al mismo tiempo, articular esta experiencia con otras metodologías participativas, como el Aula Viva, enriquece la formación práctica y genera sinergias claves. La chacra, en ese sentido, se reafirma como un espacio de aprendizaje y de fortalecimiento de los vínculos sociales, donde se entrelazan dialécticamente los conocimientos técnicos y tradicionales.

La implementación de Comunero a Comunero, impulsada en paralelo en las comunidades nativas Yine y Matsigenka, logró integrarse a la revitalización del trabajo comunitario y el intercambio de agrobiodiversidad, lo que permitió una reflexión colectiva sobre los saberes construidos. Este camino demuestra que, sin bien existen valiosos antecedentes, cada comunidad requiere procesos de adaptación propios. De manera que, solo cuando las metodologías participativas se enraízan genuinamente en los saberes, los tiempos y las motivaciones locales logran consolidarse como herramientas sostenibles para el fortalecimiento comunitario y la defensa territorial, lo cual garantiza el cuidado de la biodiversidad amazónica.

Bibliografía

ALAYZA, Alejandra y Eduardo GUDYNAS (eds.)

- 2012 *Transiciones: postextractivismo y alternativas al extractivismo en Perú.* 2^a ed. Lima: RedGE y CEPES. https://www.redge.org.pe/sites/default/files/trasnsiciones_2012%20VERSION%20FINAL.pdf

ALTIERI, Miguel A. y Clara I. NICHOLLS

- 2012 «Agroecología: única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica». *Agroecología* 7(2), 65-83. <https://revistas.um.es/agroecologia/article/view/182861/152301>

BARRERA-BASSOLS, Narciso, Marta ASTIER, Quetzalcóatl OROZCO y Eckart BOEGE-SCHMIDT

- 2009 «Saberes locales y defensa de la agrobiodiversidad: maíces nativos vs. maíces transgénicos en México». *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 107, 77-91. https://www.fuhem.es/papeles_articulo/saberes-locales-y-defensa-de-la-agrodiversidad-maices-nativos-vs-maices-transgenicos-en-mexico/?srsltid=AfmBOorHsCgb0bJc5OIpNjxdk0JAjaNh5HR18e7JxlvTx9QLXDB1x_4Y

CALLOMAMANI, Walter

- 2023 *Diversidad y valoración de especies arbóreas en la comunidad nativa Matsigenka Palotoa Teparo, Provincia de Manu - Madre de Dios.* Tesis de licenciatura en ingeniería forestal y medio ambiente. Puerto Maldonado: Universidad Nacional Amazónica de Madre de Dios. <https://repositorio.unamad.edu.pe/bitstream/handle/20.500.14070/1011/004-2-3-157.pdf?sequence=1&isAllowed=true>

CASTILLO-HURTADO, Jorge y María VELÁSQUEZ-MORALES

- 2024 «Vías terrestres en Madre de Dios: transformaciones sociales y ambientales». *Scientia* 27(27), 35-47. <https://revistas.urp.edu.pe/index.php/Scientia/article/view/7184/11502>

CASTRO, Vanesa

- 2021 «Perspectivas geo-políticas y socio-comunitarias en las discursividades del desarrollo: aproximaciones decoloniales desde Jáchal, San Juan-Argentina. Religación». *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 6(28), 10-25. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8274414.pdf>

CHAMBERS, Robert

- 1993 «Participatory Rural Appraisal». En: Norman Hudson, Rodney Cheatle, Adrian Wood y Francis Gichuk (eds.), *Working with Farmers for Better Land Husbandry*. Londres: World Association of Soil and Water Conservation, 87-101.

CHAPIN, Mac.

- 2004 *A challenge to conservationists*. Washington D.C.: Worldwatch Institute.

DAMONTE, Gerardo.

- 2016 «The “Blind” State: Government Quest for Formalization and Conflict with Small-Scale

Miners in the Peruvian Amazon». *Antipode* 48(4), 956-976. <https://doi.org/10.1111/anti.12230>

DE GONZALO ARANOA, Isabel

- 2010 *Sistematización de la experiencia vivida en un proceso de campesino a campesino en El Salvador*. Tesis de maestría. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía. <https://dspace.unia.es/handle/10334/226>

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

- 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv125jqvn>

DELGADILLO CELY, Ingrid

- 2020 «El aula viva: una pedagogía ancestral». *Noria. Investigación Educativa* 1(5), 77-93. <https://doi.org/10.14483/25905791.16482>.

DONATO, Mónica, Víctor M. TOLEDO y Narciso BARRERA-BASSOLS

- 2009 «Etnoecología. La memoria de la especie humana: entrevista con Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols». *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes* 12, 99-102.

ECHEZURÍA FERNÁNDEZ, César

- 2025 «Dicotomias espaciais na Amazônia: produção, conservação e conhecimento ancestral». *Revista da ANPEGE* 21(44). <https://doi.org/10.5418/ra2025.v21i44.19305>

ESCOBAR, Arturo

- 2016 «Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur». *Revista de Antropología Iberoamericana* 11(1), 11-32. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5647073>

ESPIGAS y PAN PARA EL MUNDO (PPM)

- 2006 *Construyendo procesos «De Campesino a Campesino»*. Lima: Espigas y PPM.

FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES (FENAMAD)

- 2025 *FENAMAD fortalece planificación intercultural y desarrolla instrumentos de gestión para la Nación Yine*. 3 de septiembre. <https://fenamad.com.pe/fenamad-fortalece-planificacion-intercultural-y-desarrolla-instrumentos-de-gestion-para-la-nacion-yine/>

FERNÁNDEZ FABIÁN, Liliana

- 2020 «Los Matsigenka: sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la actualidad». En: M. C. Chavarría Mendoza, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios, refugio de pueblos originarios*. Lima: USAID, 314-337.

FOYER, Jean, Frédérique JANKOWSKI, Julien BLANC, Isabel GEORGES y Mina KLEICHE-DRAY

- 2014 *Saberes científicos y saberes tradicionales en la gobernanza ambiental: la agroecología como práctica híbrida*. ENGOV Working Paper 14. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers15-03/010063364.pdf

GUDYNAS, Eduardo

- 2011 «Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo». *América Latina en Movimiento* (462), 1-20. <https://www.redge.org.pe/sites/default/files/GudynasBuenVivirGerminandoALAI2011.pdf>

GUILLÉN, Wilfredo y Agripina ROLDÁN

- 2014 *Ficha técnica de Ashipa (Pachyrhizus tuberosus)*. Lima: Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego (MIDAGRI) – Instituto Nacional de Innovación Agraria (INIA), Dirección de

- Investigación Agraria, Subdirección de Recursos Genéticos y Biotecnología. https://repositorio.midagri.gob.pe/bitstream/20.500.13036/452/1/Ficha_tecnica_de_Ashipa.pdf
- GÓMEZ, Fernando, Leonardo RÍOS-OSORIO y Luisa ESCHENHAGEN
- 2015 «Las bases epistemológicas de la agroecología». *Agrociencia* 49(6), 679-688. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5387388>
- GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel, Paulo F., PETERSEN, Francisco GARRIDO PEÑA y Francisco R. CAPORAL
- 2019 *Political Agroecology: Advancing the Transition to Sustainable Food Systems*. Primera edición. Londres: CRC Press.
- GUZMÁN LUNA, Alejandra y Bruce G. FERGUSON
- 2021 «Aprendizaje transformador en la territorialización de la agroecología». *Sociedad y Ambiente* (24), 1-31. <https://doi.org/10.31840/sya.vi24.2283>
- HAESBAERT, Rogério
- 2016 «De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización». *Locale* 1(1), 121-134. <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/revistalocale/es/article/view/6267/9240>
- HOLT-GIMÉNEZ, Eric
- 2006 *Campesino a Campesino: Voices from Latin America's Farmer to Farmer Movement for Sustainable Agriculture*. Oakland: Food First Books.
- HOLT-GIMÉNEZ, Eric, Roland BUNCH, Jorge IRÁN VÁSQUEZ, John WILSON, Michel P. PIMBERT, Bary BOUKARY y Cathleen KNEEN
- 2010 «Linking Farmers' Movements for Advocacy and Practice». *The Journal of Peasant Studies* 37(1), 203-236. <https://doi.org/10.1080/03066150903499943>
- INFOREGIÓN
- 2023 *Desarrollan festival de intercambio de semillas y saberes en Madre de Dios*. 23 de octubre. <https://inforegion.pe/desarrollan-festival-de-intercambio-de-semillas-y-saberes-en-madre-de-dios/>
- INGOLD, Tim
- 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Oxfordshire: Routledge.
- KOLMANS, Enrique, Alessandra SILVA y Anthony HUAMÁN
- 2023 *Guía básica de prácticas agroecológicas para pisos andinos de 2000 a 4000 msnm*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas. <https://cbc.org.pe/wp-content/uploads/2022/12/guiapracticaagroecologica.pdf>
- MACHÍN, Braulio
- 2017 «El movimiento agroecológico de Campesino a Campesino en sus 20 años de implementación en Cuba. Realidades, realizaciones y retos». *Agroecología* 12(1), 99-105.
- MARTÍNEZ, Róger
- 2003 «Metodologías participativas de investigación: un aporte agroecológico al desarrollo endógeno». *Revista ABRA* 23(32), 31-47. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4792303.pdf>
- MARTÍNEZ MENDOZA, Félix Zenén , Nico BAKKER, Layma GÓMEZ FERNÁNDEZ
- 2010 «Herramientas para la Metodología Campesino a Campesino innovación pedagógica para construir saberes agroecológicos». LEISA revista de agroecología. 26(4). 9-11. <https://leisa-al.org/web/wp-content/uploads/vol26n4.pdf>

MÉNDEZ, Ernesto, Christopher BACON y Roseann COHEN

- 2013 «Agroecology as a transdisciplinary, participatory and action-oriented approach». *Agroecology and Sustainable Food Systems* 37(1), 3-18. <https://doi.org/10.1080/10440046.2012.736926>

MINGA, Nancy

- 2016 «Agroecología: diálogo de saberes para una antigua y nueva propuesta para el campo». *Antropología. Cuadernos de Investigación* 17, 86-94. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i17.92>

MONTÁÑEZ GÓMEZ, Gustavo y Ovidio DELGADO MAHECHA

- 1998 «Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional». *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 7(1-2), 120-134. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6581689>

MOORE, Thomas

- 2022a «Territorialidad entre los indígenas de Madre de Dios». *Revista Andina* 57. *Territorialidad entre los indígenas de Madre de Dios*. 9-62.

MOORE, Thomas

- 2022b «Territorios de vida en Madre de Dios, Perú». En: Raphaël Colliaux y Silvia Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía contemporánea*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, col. «Biblioteca Andina de bolsillo», 217-242.

NIETO GÓMEZ, Libia Esperanza, Francis Liliana VALENCIA TRUJILLO y Reinaldo GIRALDO DÍAZ

- 2013 «Bases pluriepistemológicas de los estudios en agroecología». *Entramado* 9 (1), 204-211.http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-31952015000600007&lng=es&tlang=es

OCAMPO LÓPEZ, Javier

- 2008 «Paulo Freire y la Pedagogía del Oprimido». *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* (10), 55-72. (<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86901005>)

OHL, Julia, Alexander WEZEL, Glenn H. SHEPARD JR. y Douglas YU

- 2008 «Swidden agriculture in a protected area: The Matsigenka native communities of Manu National Park, Peru». *Environ Dev Sustain* (10), 827-843.

PÉREZ TAPIA, Luz V. y María G. IZURIETA GUEVARA

- 2022 «Espacios sociales de producción agroecológica generados por mujeres indígenas de México y Ecuador: Reivindicando modos de vida enraizados». *Tlalli: Revista de Investigación en Geografía* (8), 140-164. <https://doi.org/10.22201/ffyl.26832275e.2022.8.1832>

RADCLIFFE, Sarah

- 2015 *Dilemmas of Difference: Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham: Duke University Press.

RAFFESTIN, Claude

- 1984 «Territoriality. A reflection of the discrepancies between the organization of space and individual liberty». *International Political Science Review* 5(2), 139-146. <https://www.jstor.org/stable/1600835>

ROSENGREN, Dan

- 2004 «Los Matsigenka». En: Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen IV*(1). Lima: Institut français d'études andines, Smithsonian Tropical Research Institute, 1-157.

- SHANEE, Noga y Sam SHANEE
- 2016 «Land Trafficking, Migration, and Conservation in the “No-Man’s Land” of Northeastern Peru». *Tropical Conservation Science* 9(4). <https://doi.org/10.1177/1940082916682957>
- SHEPARD, Glenn H. y Carolina IZQUIERDO
- 2003 «Los Matsiguenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu». En: B. Huertas y A. García (eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, Etnografía e Coyuntura*. Lima: Grupo de Trabajo Internacional sobre Indi-Asuntos Genéticos (IWGIA), 111-126. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los%20pueblos%20indigenas%20de%20Madre%20de%20Dios%20Historia,%20etnografia%20y%20coyuntura.pdf>
- SHIVA, Vandana
- 1995 *Monocultivos de la mente: perspectivas sobre la biodiversidad y la biotecnología*. Ciudad de México: Editorial Fineo.
- SHIVA, Vandana
- 2016 *Who Really Feeds the World? The Failures of Agribusiness and the Promise of Agroecology*. Berkeley: North Atlantic Books. <https://archive.org/details/whoreallyfeedsw0000shiv/page/n7/mode/1up>
- SILVA ARTEAGA, Alessandra Paola y Kevin Alejandro RUIZ BALCÁZAR
- 2025a *Agroecología y soberanía alimentaria. Coberturas vegetales y semillas en la C.N. Santa Teresita*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC.
- SILVA ARTEAGA, Alessandra Paola y Kevin Alejandro RUIZ BALCÁZAR
- 2025b *Buenas prácticas para mejorar mi agricultura natural. Coberturas vegetales y semillas en la C.N. Palotoa Teparo*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC.
- SMITH BISSO, Alejandro
- 2020 «El pueblo indígena Yine del Perú». En: C. Chavarría Mendoza, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios, refugio de pueblos originarios*. Lima: USAID, 288-313.
- SOBERÓN-GARRIDO, Ricardo
- 2024 «Territorialización, territorialidades y geografías del extractivismo ilícito en la región de Ucayali en Perú». *URVIÓ. Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad* (38), 84-99. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/23818>
- SWIDERSKA, Krystyna, Alejandro ARGUMEDO, Charles WEKESA, Leah NDALILO, Yiching SONG, Amruta RASTOGI y Peter RYAN
- 2022 «Indigenous Peoples’ Food Systems and Biocultural Heritage: Addressing Indigenous Priorities Using Decolonial and Interdisciplinary Research Approaches». *Sustainability* 14(18), 11311. <https://doi.org/10.3390/su141811311>
- TOLEDO, Víctor M.
- 2005 «La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales». *LEISA Revista de Agroecología* 20(4), 16-19.
- TOLEDO, Víctor M.
- 2013 «El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales». *Sociedad y Ambiente* 1(1), 50-60. <https://doi.org/10.31840/sya.v0i1.2>

TOLEDO, Víctor M. y Narciso BARRERA-BASSOLS

- 2008 *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales.* Barcelona: Icaria Editorial.

TORRES-CARRAL, Guillermo

- 2009 «Reseña de *Racionalidad ambiental. La reappropriación social de la naturaleza* de Enrique Leff». *Economía, Sociedad y Territorio IX*(31), 863-879. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11111830011>

VAL, Valentín

- 2020 «Campesina/o a Campesina/o: Un dispositivo para la masificación de la agroecología». En: María Flavia Filippini y Silvina Greco (eds.), *Libro de resúmenes del 1º Congreso Argentino de Agroecología*. 1.^a ed. adaptada. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1094-1097. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/14315/libroresumen-congresoargentinoagroecologia.pdf

VAL, Valentín

- 2021 *Campesina(o) a Campesina(o) un dispositivo para la masificación de la agroecología en La Vía Campesina. Aprendizajes desde Cuba y Mozambique.* Tesis de doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable. San Cristóbal de Las Casas. ECOSUR.

VAN DER PLOEG, Jan Douwe

- 2008 *The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization.* Londres: Earthscan.

WALSH, Catherine

- 2013 *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.* Tomo I. Primera edición. Quito: Ediciones Abya-Yala. <https://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>

El canto como herramienta de curación en el vegetalismo amazónico. Cosmopolítica y performatividad del ikaro

Carlos Domínguez Vidal

ORCID: 0009-0004-1545-2605

UNALM

carloseduardodominguezvidal@gmail.com

Recibido: 15 de diciembre de 2024

Aceptado: 10 de febrero de 2025

Resumen

Este artículo examina el canto ritual —el ikaro— como herramienta de curación en el vegetalismo amazónico, a partir de una investigación situada en el Centro Situlli (Chazuta, Perú), junto al médico vegetalista Winston Tangoa Chujandama. En diálogo con el giro ontológico de las ciencias sociales, el estudio propone una lectura performativa, lingüística y cosmológica del ikaro, articulando su densidad relacional con los desafíos que plantea un análisis académico. A través de la transcripción e interpretación de un ikaro, se analiza su funcionamiento como dispositivo terapéutico que activa vegetales, convoca entidades y actualiza una cosmopolítica del cuidado. El artículo adopta una postura reflexiva que reconoce los límites de la interpretación académica frente a la fuerza de una medicina tradicional, encarnada y profundamente relacional.

Palabras clave: Ikaro, vegetalismo amazónico, medicina tradicional, multinaturalismo, Chazuta.

Abstract

This article examines ritual singing —the ikaro— as a healing tool within Amazonian vegetalismo, based on fieldwork conducted at the Centro Situlli (Chazuta, Peru) alongside vegetalista healer Winston Tangoa Chujandama. In dialogue with the ontological turn in the social sciences, the study offers a performative, linguistic, and cosmological reading of the ikaro, highlighting its relational density and the challenges posed by academic analysis. Through the transcription and interpretation of an ikaro, the article explores its function as a therapeutic device that activates plants, summons entities, and enacts a cosmopolitics of care, where the invisible is embodied in vibration to harmonize the visible. The article adopts a reflexive stance that acknowledges the limits of academic interpretation in the face of a living, embodied, and deeply contextual medicine.

Keywords: Ikaro, Amazonian vegetalism, traditional medicine, multinaturalism, Chazuta.

Introducción

El presente artículo es fruto de una tesis de maestría en antropología defendida en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en París, titulada *El vegetalismo a través del tiempo y el espacio. Monografía del Centro Situlli*. La investigación se fundamenta en una inmersión tanto experiencial como académica en el caserío de Llucanayacu, ubicado en Chazuta, región San Martín (Perú), junto al médico vegetalista Winston Tangoa Chujandama.

Antes de abordar una descripción del vegetalismo practicado por Winston en su propio espacio de trabajo, el Centro Situlli, este artículo propone una cartografía crítica del vegetalismo amazónico, trazando los usos, las representaciones y las tensiones que atraviesan esta práctica. Esta empresa, arriesgada pero necesaria, nos permitió situar el trabajo de Winston Tangoa en un campo de fricciones epistemológicas entre tradición y modernidad, entre continuidad y discontinuidad.

En la práctica de medicina tradicional (WHO, 2000), que Luis Eduardo Luna calificó como *old mestizo traditions*, se sostiene un modo de ser, de vivir y de habitar propio del mundo amazónico. Luna es el primero en conceptualizar el

término de *vegetalismo*; él utiliza este y no el de *chamanismo*, por tratarse de una denominación local, autónoma y específica de sus practicantes: los vegetalistas. Asimismo, el término mestizo se utiliza aquí como categoría social y cultural antes que racial, dado que los indígenas amazónicos que se desenvuelven en contextos urbanos son considerados mestizos (Luna 1986).

En los marcos del actual giro ontológico en las ciencias sociales, Viveiros de Castro (2009) propone una relectura del chamanismo amerindio¹ a través del perspectivismo y el multinaturalismo. Basándose en los presupuestos cosmológicos de la «metafísica de la depredación» (2009: 13) de la Amazonía, el autor sostiene que los pueblos amerindios poseen una auténtica «teoría cosmopolita», en la cual la humanidad constituye el modo reflexivo del colectivo. Según este pensamiento, la capacidad de personificar lo no humano es así una «potencialidad ontológica» (23). Segundo estos presupuestos fundamentales de múltiples prácticas amerindias: «los no humanos actuales poseen un lado prosomórfico visible»; y en ese entendido, existen humanos capaces de «atravesar las barreras corporales entre especies» y de «adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas», con el fin de establecer un «diálogo transespecífico», una «diplomacia de los mundos» —ordinario y virtual—. Como subraya Viveiros de Castro, ese encuentro es un proceso peligroso y los «especialistas» —llamados (quizás abusivamente) chamanes— están preparados para dicha empresa; deben realizar idas y vueltas para narrar la historia de ese intercambio. Añade que: «Si el relativismo occidental tiene al multiculturalismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio tiene al multinaturalismo como política cósmica» (25).

Actualmente, esta práctica se encuentra atravesada por corrientes globales como la pseudoespiritualidad *new age* y la investigación científica —incluida la de corte extractivista y extractivista cultural— y, por supuesto, las lógicas del mercado capitalista. Desde la década de 1970, una ola de occidentales inspirados por publicaciones antropológicas y etnobotánicas sobre los efectos de la ayahuasca —una de las principales prácticas de la etnomedicina amazónica— comenzó a llegar a la Amazonía para vivir dichas experiencias. Es así como desde los años noventa se ha consolidado una industria turística en torno a estas prácticas, marcando el inicio de lo que los antropólogos han denominado «el fenómeno de la ayahuasca» y, asimismo, «la internacionalización del vegetalismo amazónico». Esta dinámica ha generado

1. Imposible escapar a este término, el cual es una generalización impuesta desde las ciencias sociales.

múltiples discontinuidades, deformaciones e innovaciones en la práctica en general, lo que ha situado a los vegetalistas en una encrucijada entre aculturación y resiliencia, así como entre revalorización y desacralización (Berlowitz y otros 2022; Caicedo 2009, 2013; Dobkin de Rios, 1984, 1994; Dobkin de Rios y Rumrill 2008; Fotiou 2019; Labate 2014; Labate y otros 2014; Slaghenauffi 2020).

En este marco de referencia, el presente artículo se centra en un aspecto fundamental de la práctica vegetalista: el canto de curación o ikaro (/ikáro/). Estos cantos, transmitidos por las plantas o a través de ellas, se reciben mediante un proceso de austeridad y aislamiento conocido como «la dieta». Alonso del Río (2007), músico y curandero, en relación con el aprendizaje de estos cantos, dice:

Los icaros se revelan casi siempre durante las dietas y exigen un precio en esfuerzos (...) Repetir el icaro de un maestro no tiene sentido, por un lado, si no se ha recibido correctamente —con el permiso requerido— y, por otro lado, si no se ha «dietetado» adecuadamente (161).

A partir de la transcripción de los ikaros del médico vegetalista Winston Tangoa Chujandama, proponemos un glosario y una interpretación. Al articular dimensiones rituales, lingüísticas y cosmológicas, buscamos restituir la densidad simbólica y performativa de estos cantos en su contexto de enunciación, interrogando al mismo tiempo las condiciones de su traducción y transmisión en los marcos de una investigación académica. En este sentido, adoptamos una postura reflexiva que reconoce la singularidad de la voz del vegetalista, al tiempo que exploramos las resonancias teóricas que esta práctica puede suscitar.

Cabe señalar que, aunque hemos trabajado con esmero, esta lectura no está exenta de errores, omisiones ni subjetividades —sobre todo, esto último—. Nuestra lectura es una aproximación, nunca una captura total. Por ello, asumimos los eventuales errores de traducción o interpretación como parte de un proceso situado y reflexivo inherente a este trabajo.

1. El canto como dispositivo terapéutico

En la práctica vegetalista, el canto ritual —el ikaro— constituye mucho más que un ornamento ceremonial: es la herramienta principal de curación. En este canto, la voz del curandero activa un espacio relacional entre las plantas («las Madres

de las plantas», para ser más precisos) y sus aliados espirituales, propiciando el diálogo como el mecanismo que ha de incidir en la sanación.

En este contexto, el canto se configura como una tecnología de sanación, actuando simultáneamente en los planos fisiológico, emocional y cosmológico tanto del paciente como del propio especialista. El ikaro encarna un potencial ontológico amerindio: materializa un saber transmitido a través de un diálogo con otros seres. A este respecto, el vegetalista Winston Tangoa explica los entresijos de la práctica vegetalista en los siguientes términos:

Si la planta quiere... Los ikaros, los cantos, vienen de las plantas [...] Todos los cantos están grabados en tu ser... [...]. Cada planta tiene un canto, y si la planta quiere que seas un guía de plantas, la planta que tomas te enseñará su canto. No se trata de repetir los cantos de otros curanderos. Rara vez canto los ikaros de mi abuelo, solo en ciertas situaciones, pidiéndole permiso, pero la mayoría de las veces canto los cantos que he aprendido de las plantas. [...] El canto se usa para dirigir, penetrar y alumbrar un problema en las personas que sufren algún mal en su cuerpo. [...] Los ikaros son armas para curar a la gente. Si no tienes un cuerpo preparado con plantas, nunca podrás curar con tus cantos. Como decía mi abuelo, los ikaros son el arma principal: para curar, para llamar, para hacer salir al paciente de todos sus problemas².

El ikaro convoca entidades del mundo invisible, desde las Madres de las Plantas hasta Cristo y la Virgen; traza trayectorias e intenciones y construye una arquitectura sonora situada en el espacio-tiempo ritual. Cada canto es una composición única, modulada según las circunstancias y la intención terapéutica. De esta manera, la función del canto se sostiene en varias dimensiones:

- Activación del remedio (o «ikarar la medicina»)
- Movilizar los poderes de las plantas en el cuerpo del vegetalista
- Diagnóstico y limpieza del paciente
- Invocación de aliados
- Creación de vínculo terapéutico
- Modulación de los efectos de las plantas en el cuerpo

2. Winston Tangoa Chujandama, entrevista sobre los ikaros.

Winston Tangoa afirma que el curandero no es más que un guía, que son las plantas las que curan: «Nosotros (los curanderos) solo somos guías». Frente a esta afirmación, cabe preguntarse: ¿cuál es entonces el papel del curandero si es la planta quien enseña y cura? En este punto, el trabajo de Glen Shepard y Lewis Daly (2022: 13) resulta esclarecedor. Los autores observan que el cuerpo de los especialistas con quienes trabajaron «se impregna de sustancias vegetales», al punto que el especialista es en gran parte una planta³.

La condición para ser vegetalista es, entonces, convertirse en planta. Para ello, es necesario tomar plantas fuertes—plantas maestras (Luna 1986), plantas de dieta (Sanz-Biset y Cañigueral 2011), fitomaestros (Bruno-Pasina 2018)—que preparan al cuerpo para recibir los ikaros, herramienta de curación por excelencia. Las curaciones que un vegetalista realiza mediante el canto se deben a las plantas incorporadas en su cuerpo: son ellas quienes siguen siendo los verdaderos médicos, mientras que los vegetalistas actúan como vectores de su potencia curativa, canalizando y guiando la acción medicinal de las plantas a través del canto, en tanto portadores de agencia vegetal.

Durante nuestra experiencia en dieta con la ayahuasca en el Centro Situlli, es decir, un retiro en el que se ingieren plantas bajo condiciones ascéticas, observamos que para lograr el efecto deseado de manera considerable era necesario tomar una copa llena; de lo contrario, la «mareación» —es decir, el efecto de la ayahuasca— no era fuerte. Sin embargo, como pudimos observar, Winston Tangoa servía solo la mitad de la copa o incluso menos de esa cantidad, pero los efectos eran igual de intensos o mayores. Pudimos entender esta observación al leer el citado trabajo de Shepard y Daly.

2. Análisis del ikaro

Los ikaros cantados por Winston Tangoa están compuestos en quechua y en español, aunque parecen contener también préstamos de otras lenguas amazónicas. Sin embargo, el curandero afirma cantar exclusivamente en quechua, precisando que se trata de un «quechua antiguo», lo que explica la presencia de palabras no reconocidas. No obstante, en el quechua que hemos podido identificar se observan expresiones híbridas: palabras con raíz quechua y terminaciones en español¹⁴,

3. «The shaman becomes a master of plants, such that the person's body becomes infused with plant substances and subjectivity».
4. Taylor (2006: 26) también señaló esta situación de «palabras quechua con terminaciones en español» en su diccionario quechua de Chachapoyas y Lamas.

así como términos de origen español adaptados a la estructura morfológica del quechua, donde la raíz es castellana y los sufijos son quechuas.

Por otro lado, estos cantos se caracterizan por una alternancia de frases cortas, a menudo repetitivas, marcadas por el aliento y puntuadas por silencios. El canto se construye como una espiral: se repiten secuencias simples, onomatopéyicas: *nay nay nay*, *ri ri ri*, *ray ray ray*, que no son palabras en sentido estricto, sino sonidos portadores de energía. Estos elementos sonoros actúan como vectores de fuerza, ritmo y presencia. Esta sintaxis del aliento genera una dinámica de llamado y respuesta, donde el canto se dirige hacia las entidades invisibles. El curandero no habla «de» la planta, sino «a» la planta y «con» ella. El canto se transforma así en un espacio de diálogo transespecífico, una tecnología relacional donde el lenguaje se vuelve aliento, vibración e intención.

Antes de iniciar la transcripción e interpretación de un ikaro de Winston —precedidas por una descripción del cuadro metodológico empleado—, presentamos, a continuación, a modo de viñeta etnográfica, el contexto ritual en el que se desarrolló dicho canto.

VIÑETA DE UNA TOMA DE AYAHUASCA

Winston llega vestido de blanco, con una corona de plumas, y comienza a fumar tabaco en su pipa (o *cashimba*); luego empieza a cantar sobre la botella de ayahuasca recién abierta:

Vueltaremuy vueltaremuy runankuna
Suenaremuy suenaré
Linda medicinayni
Shayaré urayay
Urayay urayay
Haa na ra nay
Ra ra ra ray
Ra ri ri ri

Cuidaremuy cuidaremuy runankuna
Linda medicinayni
Ayahuasca mariri
mariri mariri
mariri mariri
mariri

He he he ehe he he ehe he

Acto seguido, realiza un soprido dirigiendo su aliento a la bebida y después le sopla humo del tabaco.

—¿Primera vez que vas a tomar ayahuasca? —pregunta Winston a Hugo, uno de los participantes.

—Sí —responde él.

—Está bien. Si no te afecta físicamente, puede ser mentalmente; si no te afecta mentalmente, tu alma se conectará con la selva, con el río, con los muertos. Es la soga de los muertos.

Hace una pausa y continúa:

—Si hay molestias estomacales, vómitos, es normal. Habrá un momento en que la planta te dará mareos, te embriagará. No tengas miedo. Vas a seguir mirando tus asuntos, lo que estás buscando, tu objetivo principal, lo que buscas en la vida, para ti, para tu familia. Hay que tomar la planta con amor. Hay que tomar la planta con amor para que pueda actuar contigo. A veces buscamos algo que deseamos y muchas veces no sabemos cómo llegar. Por alguna razón has venido aquí. Lo más importante es estar contigo aquí para poder trabajar. Si tienes ganas de vomitar, vomita... es normal porque hay cosas que deben salir. [...] Si quieres ir al baño y no puedes caminar, llama a Segundo para que te ayude. Para orinar, los hombres pueden hacerlo justo afuera.

Winston sopla nuevamente el humo del tabaco sobre la bebida. Luego, comienza a servirla en un pequeño vaso, sopla sobre este, y Segundo, su asistente, lo lleva a los participantes, uno por uno.

2.1. Transcripción de un ikaro de florecimiento⁵

Presentamos, a continuación, la transcripción de un canto que, de manera intuitiva, hemos denominado «de florecimiento», ya que está orientado al fortalecimiento y la armonización de los aspectos materiales de la vida de una persona. Este canto fue dedicado al paciente Hugo en el contexto de una toma de ayahuasca, durante la praxis vegetalista.

5. La presente transcripción sigue los lineamientos para la escritura en quechua del sistema gráfico oficial en el Perú, tal como se enseña en el Institute Nationale des Langues et Civilizations Orientales (INALCO).

IKARO

Ah na na na na na nay
ra ri ri ru ru ray
na na na na na nay
ra ri ri ru ru ray
Ah na na na na na nay
ra ri ri ru ru ray
Ah na na na na na nay
ra na na na na nay

Vueltaremuy vueltaré
Linda medicinayni
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuni
Suenaremuy suenaré
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuni
Suenaremuy suenaré
Linda medicinayni
Suenaremuy suenaré
Ri ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayarey
Lindo medikuynimay
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuni
Urayamuy runansi
Suenaremuy suenaré
Cuidaremuy cuidaré
Amigoyni runankuna
Guia guía runansi
Shayaremuy runankuna
Guia guía Huguitoy
Urayamuy yamuyni
Guia guía familiay
Linda linda medikuyni

Na na na na na nay
Ari ri ru ru ray ray
Na na na na na nay
Ari ri ru ru ray
Ah na na na nay nay
A ri ri ri ru ru ray
Ah na na na nay
A ri ri ri ru ru ray
Vueltaremuy vueltaré
Linda linda medicina
Rama ramay tronkoyni
Para su cuerpo y nimay
Guía guía runansi
Bota bota todo malo
Guía guía runansi
Shayaremuy medicina
Ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Lindo Piri Piri Runa
Linda medicinay runa
Perfumera medikuyni
Urayamuy runansi
Shayaremuy medikuyni
Guía guía runansi
Guía guía Huguitoyni
Dale, dale, tus poderes
Guía guía cuerpecito
Bota bota todo mal
Urayamuy yamuy runa
Ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Todopoderoso runa
Cuidaremuy cuidaremuy

Amigoni runancitoy
Fuerza, fuerza
Urayamuy runansi
Guía, guía, runancito
Ilumina camino
Amigoyni Huguitoyni
Dale, dale, tus poderes
Guía, guía, sus proyectos
Suenaremuy suenaré
Shayaremuy medikuyni
Jesucristo curandero
Dale alcance runankuna
Urayamuy runansi
Cuidaremuy cuidaremuy
Ilumina camino
Shayaremuy shayare
Ri ri ri ri ri
Ah na na na na nay
Ari ri ri ru ru ray
Ah na na na na nay
Ari ri ri ru ru ray
Ari ri ri ru ru ray
Na na na na nay
Ra ra ra ra ra
ray ray ray

Ñuqanami qayaremuy
Lindo Chiri Sanangoyni
Fuerza fuerza medicina
Ramay ramay tronkoyruna
Urayamuy runansi
Shayaremuy medikuyni
Cuidaremuy, cuidaré
Amigoyni runankuna
Bota bota todo mal
Shayaremuy medikuyni
Cuidaremuy cuidaré
Legitimo runankuna
Guía guía Huguitoyni
Suenaremuy suenaremuy
Fuerza fuerza medikuy
Urayamuy medicinayni

Ñuqanami qayaremuy
Madrecita Ayahuasca
Legitima curandera
Legitima medikuyni
Urayamuy runansi
Suenaremuy suenaremuy
Shayaremuy medikuy
Cuidaremuy cuidaremuy
Amigoyni runansi
Guia, guía, medikuyni
Cuidaremuy, cuidaré
Suenaremuy, suenariri
Rama ramay tronkoyni
Yuraq yuraq cogolloyni
Shayaremui runansi
Sizay puntay maririri
Ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Lindo Chiri Sanangoyni
Fuerza fuerza medicina
Ramay ramay tronkoyruna
Urayamuy runansi
Shayaremuy medikuyni
Cuidaremuy, cuidaré
Amigoyni runankuna
Bota bota todo mal
Shayaremuy medikuyni
Cuidaremuy cuidaré
Legitimo runankuna
Guía guía Huguitoyni
Suenaremuy suenaremuy
Fuerza fuerza medikuy
Urayamuy medicinayni

Na na na na nay nay
Na na na na nay nay
Ari ri ri ru ru ray

Na na na na nay

Riiiiiii

Ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Linda, linda, Virgencita
Legitima medikuyni
Legitima curandera
Bota, bota, todo mal
Shayaremuy medikuyni
Limpia, limpia, tus mantos
Amigoni Huguitoyni
Guia, guía, proyectos
Shayaremuy runancitay
Cuida, cuida, familia
Urayamuy runancita
Guia guía runansi
Ilumina todo el cuerpo
Shayaremuy medikuy
Urayamuy virgencita
Ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Linda linda medicinay
Suenaremuy, suenaremuy
Guía guía Situllito
Urayamuy runansi
Suenaremuy, suenaremuy
Cantaremuy, cantaré
Ikarero medikuyni
Kurakaymi kumuntay
Suenaremuy suenariri
Ri ri ri ri

Eh eh ehe eh ehe

Uuuuuushhhhhhhhhh
Fiuuuu...

Ray ray ray

Na na na nay nay

Na na na nay nay

Vueltaremuy vueltaremmuy
Linda medicina
Urayamuy runansi
Cuidaremuy cuidaremuy
Amigoni runansi
Guía guía cuerpecito
Guía guía proyectos
Shayaremuy runankuna
Rai ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Aquilino medikuyni
Legitimo maestroyni
Legitimo kurakayni
Urayamuy runansi
Cuida, cuida, cuerpecito
Soplaremuy soplaré
Bota bota todo malo
Soplaremuy runansi
Ikarero medikuyni
Limpia, limpia, cuerpito
Amigoyni runankuna
Guia guía proyecto
Amigoyni Huguitoyni
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuy runa
Ri ri ri ri ri ri

Tray ra ray ra ray

Tray ra ray ra ray

Ah nay nay nay

Ha rai rai rai ri

Iiiiiii

2.2. *Método interpretativo y procedimiento traductológico*

Nos adherimos a la propuesta de Tim Ingold, para quien la antropología es una «filosofía con la gente» y no «sobre la gente» (Brunois-Pasina 2015) como principio orientador para comprender, transcribir e interpretar el canto del vegetalista. De esta manera, nuestra interpretación es fruto de un trabajo de participación prolongada, no solo de algunas conversaciones abiertas o semiestructuradas, formales o informales, sino, y, sobre todo, de un diálogo cultivado a lo largo de más de diez años. Antes de abordar académicamente la práctica de Winston, visitamos su centro en ocho ocasiones y participamos en diversas dietas —actividad central del Centro Situlli—. Asimismo, hemos participado en sus ceremonias en la ciudad de Lima, en numerosas oportunidades.

Podemos decir, entonces, lo siguiente: «mi participación comienza en tanto que persona común y corriente que busca cambiar algo en su vida»⁶. Esta familiaridad por supuesto se volvió inestimable cuando comenzamos a abordar la práctica de manera académica, primero como parte de una investigación etnobotánica⁷ y, posteriormente, desde la antropología.

Olivier de Sardan (2008) y Jeanne Favret-Saada (2009) sostienen que la familiaridad con el terreno hace posible la creación de conocimientos, pues afina el dominio de los códigos del entorno. Esto otorga una sensibilidad que mejora las competencias de decodificación del investigador y se manifiesta tanto en la conducción y en la interpretación de las entrevistas como en el uso de los datos en cada etapa de la investigación (Poncelet 2017). Sin embargo, esta familiaridad también nos confrontó con el desafío de tomar distancia, de objetivar nuestra inmersión, de buscar un rigor. En este proceso, las comparaciones han sido las que nos han permitido examinar nuestras propias subjetividades, afinar nuestras interpretaciones y organizar nuestros materiales. De igual forma, nuestra inmersión en la lectura etnográfica contribuyó considerablemente a consolidar nuestra posición analítica.

Por otro lado, nos adherimos también a lo que Florence Brunois (2015) llamó un desafío antropológico —u utopía política— de «traduire sans trahir les diverses

6. Hago mía esta reflexión que hace la psicóloga Margoux Poncelet (2017) en su trabajo de memoria sobre los Huicholes.
7. Etnobotánica de plantas utilizadas en dos centros de medicina tradicional amazónica en el departamento de San Martín (Domínguez Vidal 2018).

manières d'être au monde»; es decir, a la necesidad de salir del paradigma dualista moderno que impone una uniformización del mundo y de adoptar, en su lugar, una humildad epistemológica que convoque a los «modernos» a reconocer que otras formas de habitar el mundo pueden enriquecer sus propias lógicas y prácticas.

En el trabajo de traducción e interpretación de los cantos, no logramos contar con la participación del propio maestro tanto como hubiéramos deseado. Él se mostró siempre un poco reticente y nos brindó solo algunas indicaciones puntuales como, por ejemplo: «*vueltarimuy* es cuando la planta te da sus efectos» o «*shayaremuy, qayaremuy* se usan de la misma manera». Cada vez que intentábamos profundizar el intercambio sobre los términos quechuas, sus respuestas eran breves y la conversación cambiaba de rumbo. Asimismo, al ofrecernos explicaciones sobre ciertos términos, solía compartir significaciones contextuales más que traducciones literales. Por ejemplo, al preguntarle por el término *Banko runa*, nos dijo: «Un *Banko* es una persona de mucho poder espiritual». Y en un momento dado, simplemente señaló: «Solo pon lo que entiendes».

Por otro lado, debemos señalar que, en un inicio, creíamos tener una comprensión aceptable de los ikaros de Winston; sin embargo, fue gracias a nuestro aprendizaje del quechua en el INALCO que pudimos afinar ese entendimiento y descubrir que muchas de nuestras interpretaciones iniciales eran inexactas o mal formuladas. Para superar esta situación de incomprendición lingüística, hemos utilizado tres diccionarios que nos han servido para establecer un glosario preliminar, como una fase previa y preparatoria para nuestra labor interpretativa. Las obras consultadas fueron con preferencia las de Taylor (2006), el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005) y el diccionario de César Itier (2011). Estas tres referencias bibliográficas están centradas en las variantes agrupadas como «quechua II», aunque solo el diccionario de Taylor está específicamente dedicado al quechua lamista (dialecto del quechua II) —lengua y etnia del maestro vegetalista Winston Tangoa—.

2.3. *Glosario*

Vueltarimuy:

Es una quechuización del término español «vuelta». Hace referencia a los efectos de la ayahuasca, a la embriaguez que esta produce. Alude también, como una invocación, al poder curativo de las plantas. Aparece al inicio del canto y de manera reiterativa al empezar cada estrofa. Esta evocación a la embriaguez —o intoxicación, en términos

occidentales— alude, en general, al poder curativo de la medicina vegetalista, en especial a las «Madres» de las plantas: ayahuasca, piri-piri, chiri sanango, entre otras; así como a las entidades espirituales del mundo energético.

Suenarimuy:

Este término es también una quechuización del verbo español «sonar» («producir sonidos»). Con este término, el vegetalista indica que va a cantar a sus «aliados», a las divinidades que son los espíritus o las Madres de las plantas, a su maestro —su abuelo Aquilino Chujandama—, a Cristo, la Virgen, etc. Sin duda, alude también a la percusión de su principal instrumento musical, la maraca, y a ciertas sonoridades como *ari ri ri ru ru ray o wi wi wi wa wa wa*, que podrían ser «la expresión sonora del espíritu que representan» aquellas entidades (Del Río 2007: 161).

Qayarimuy:

Qaya- significa «llamar» (Taylor 2006). Al verbo se le añaden los sufijos posverbales -ri y -mu-, así como -y, que puede indicar el imperativo de segunda persona o el infinitivo. «La dinámica -ri reduce la acción a un solo impulso [...] Con ciertos verbos, adquiere un sentido incoativo» (Itier 2011: 29). Por su parte, -mu- es un orientador actancial que indica que el sujeto realiza una acción dirigida hacia un punto distinto de sí mismo, pero identificado y visualizado, lo que implica, a menudo, un desplazamiento (Itier 2011: 30).

Winston utiliza expresiones como «*ñuqanami qayaremuy*», que puede traducirse como «soy yo quien te llama» o, tal vez más preciso, «es mi ser quien te llama». Con esta misma connotación, nuestro encuestado emplea estas otras formulaciones: «*lindo tribukuna qayaremuy*» («hermosas tribus, las llamo») y «*legítimo medikoyni qayaremuy*» («verdadero médico, te llamo»).

Shayarimuy:

Shayari significa «levantarse» (Taylor 2006). En el contexto ritual del ikaro, este término posee una profundidad simbólica especial. En principio, podemos traducirlo como «empieza a levantarte (hacia mí)» o «te invito a levantarte».

En expresiones como «*shayaremuy medikoy, shayaremuy runansi*» y «*shayaremuy medicina*», este término se convierte en una invocación dirigida al médico y a la medicina misma. Es una suerte de activación de los poderes curativos que pone en diálogo al médico, al paciente y al vegetal. En contextos más hispanohablantes de esta práctica, es común oír la expresión «levantando

medicina» —nosotros encontramos aquí, si no una traducción fiel, una comprensión precisa de este *modus operandi* de la medicina vegetalista—.

Urayay:

Ura (Itier 2011), *Uray* (Taylor 2006) significa «abajo», «parte baja». En la región de San Martín, *urayay* también es un verbo que significa «descender» (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005). Cabe mencionar que «el imperativo de segunda persona se forma a partir del infinitivo» (Itier 2011: 27), por lo que *urayay* puede traducirse como «desciende».

En sus cantos, el vegetalista utiliza una formulación dinámica, de movimiento:

- *Shayaremuy urayay* ilustra una tensión entre dos movimientos opuestos: la ascensión (levantarse) y la bajada (descender).
- *Urayay urayay*, por su repetición, enfatiza el proceso de descenso y, acaso al mismo tiempo, de arraigo.

Estos versos reflejan una armonización de los efectos de la planta sobre el cuerpo del paciente. También evocan un reajuste de las energías del paciente, orientado a devolverlas a su lugar.

Cuidaremuy:

Este término es una quechuización del verbo español cuidar («proteger»), enriquecido con sufijos quechuas. Expresa una intención de cuidado o protección dirigida hacia una persona o algún aspecto específico del cuerpo, de la salud. En este contexto, puede entenderse como una injunción: «¡Cuida al paciente!».

Winston emplea este término en tres formulaciones distintas: (1) «*Cuidaremuy cuidaré*»: una expresión de compromiso reforzado, que enfatiza la promesa o continuidad de la acción de cuidar. (2) «*Cuidaremuy amigoy*»: una atención particular al paciente, que expresa una dimensión afectiva del cuidado, al reconocerlo como amigo. (3) «*Cuidaremuy cuerpontami*»: una invocación centrada en el cuerpo, llamando a proteger el estado físico.

Mariri:

Este término es muy común entre los curanderos amazónicos. Hace referencia a una flema mágica que estos almacenan en el estómago y con la cual pueden sanar

o dañar, o ambas cosas (Caicedo 2013; Luna 1986, 2011). También se ha utilizado como sinónimo de ikaro (Brabec de Mori 2011; Dobkin de Rios y Rumrill 2008). Por ejemplo, Dobkin de Rios menciona: «He says that the icaros (mariris) are the most important part of the healing» (34). Por otro lado, McKenna (2016) menciona *mariri* como sinónimo de la especie *Banisteriopsis caapi* (la liana ayahuasca) (323) —este es el uso común de esta palabra en las iglesias ayahuasqueras en el Brasil—.

En resumen, encontramos en la literatura especializada el término *mariri* como flema mágica, poder, canto o como la liana misma. Sin embargo, Winston plantea otra explicación cuando dice: «Es la parte superior (el ápice) de las hojas, orientada hacia la luz, hacia el sol, y que concentra el poder curativo de la planta». También menciona que la expresión «*sizay puntay mariri*» evoca el poder curativo del mundo vegetal, como vínculo con la luz, como el lado luminoso de la medicina vegetal.

La médica peruana Rosa Giove sugiere que *mariri* es la punta de la lengua del vegetalista. En su libro sobre los ikaros *Ayahuasca canta. Icaros y enseñanzas de la Madre planta* (en prensa), propone esta traducción en referencia a un ikaro al cual ella indica que es de protección y enseñanza. Este ikaro pertenece al abuelo de Winston Tangoa, el vegetalista Aquilino Chujandama, reconocido curandero de Chazuta.

IRAPARA

Irapara... supay kallan puntay mantay mariri
 (estribillo) 5v
 Palmicha ...
 Otorongo
 Huaumilla ...
 Remo caspi ...
 Catahua ...
 Lupuna ...
 Shiringa ...
 Aguaje ...
 Huicungo ...
 Ashpausa ...
 Ashpa suri ...
 Yangun toro ...
 Boa boa ...

Lucero ...
Quilla runa ...

Supay kallan puntay mantay mariri:

Llamo a la punta de la lengua a la fuerza del espíritu del Irapara... Y así sucesivamente con diversas plantas, animales, astros. Esa fuerza permite al curandero atraer y extraer el mal del cuerpo del paciente mediante succiones («chupadas»).

El médico francés Jacques Mabit, esposo de Rosa Giove y fundador del Centro Takiwasi, por su parte y por propia experiencia, afirma que el ikaro hace subir la flema desde el estómago hasta la punta de la lengua del curandero, para así poder aspirar (chupar) las energías negativas del cuerpo del paciente: «El *mariri* o *yachay* actúa entonces como un “imán” que atrae esas energías negativas que el curandero expulsa. El curandero siente la presencia del *mariri* en una zona triangular situada en la punta de la lengua»⁸.

Limpiaremuy:

Quechuización del verbo español limpiar («purificar»). Este término funciona como invocación para limpiar o purificar el cuerpo, incluida la mente, del paciente.

Medicinayni:

Quechuización del término español ‘medicina’. En quechua, -y es el sufijo posesivo de primera persona, que cumple la función de los adjetivos posesivos en francés (Itier 2011: 37). En cuanto a -ni, se trata probablemente de -mi, un sufijo asertivo que «indica que se afirma algo por experiencia directa o con certeza, como si se hubiera observado personalmente» (Itier 2011: 39). Sin embargo, como nos sugirió Johana Córdova, profesora de quechua: «-ni podría corresponder a un “doble marcaje”»⁹. Por lo tanto, *medicinayni* podría traducirse como: «Este es mi remedio, mi medicina».

Amigoyni:

Quechuización del término español ‘amigo’. Mismo caso que *medicinayni*. Puede traducirse como «es mi amigo» o «mi amigo, mi amigo».

8. Comunicación personal.

9. Comunicación personal.

Runa:

Ser humano (Itier 2011; Taylor 2006). En la región andina donde César Itier realizó su aprendizaje del quechua, el término *runa* se utilizaba principalmente para referirse a los indios («indígenas»).

Runankuna:

Runa (ser humano) + -kuna, sufijo de plural que indica no singularidad (Itier 2011: 34). *Runankuna* significa «todas las personas», «la gente» o, también, «todos los indios» (los autóctonos).

Runancito:

Término quechua *runa* con la terminación española -ito. Según la RAE, este sufijo aporta un valor diminutivo o afectivo. Encontramos varios casos similares en los ikaros de Winston.

Runansi:

El citativo -s (después de vocal) / -si (después de consonante) indica que lo afirmado se conoce por referencia o por rumores (Itier 2011: 39). Puede traducirse como «se dice que es una persona» o «se dice que es un indio».

Kurakayni:

Kuraka es un término histórico del mundo tawantinsuyano que significa «autoridad de la comunidad» (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005). Con los sufijos -y e -ni, mismo caso que *medicinayni*, se traduce como «Este es mi jefe». Es importante destacar que, en el mundo amazónico, la noción de jefe adquiere una dimensión espiritual. Por ejemplo, el abuelo de Winston reconocía a su maestro como su jefe¹⁰.

Tribukuna:

Todas las tribus.

10. En el capítulo I de la memoria que da origen a este artículo, hemos reconstruido la historia del abuelo de Winston, el célebre médico tradicional Aquilino Chujandama.

Guía:

Imperativo del verbo guiar.

Kuerponimay, Kuerpontay, Kuerpontami:

Referencias al cuerpo del curandero.

Medikuy, Medikoy:

«Mi médico», «mi doctor».

Medikuynimay:

Al no encontrar una traducción directa, pero siguiendo el hilo del canto, proponemos como traducción: «mi ser médico».

Ñuqanami:

El sufijo -na es un participio futuro que permite nominalizar verbos; asimismo, presenta la acción como potencial o designa el objeto que sirve para realizar dicha acción (Itier 2011: 37). Sin embargo, *ñuqa* es un pronombre personal («yo») y no un verbo. Por lo tanto, la forma *ñuqana* no se ajusta a estas formaciones nominales deverbales ni a los participios futuros, y sería, desde una perspectiva gramatical estándar, una construcción anómala o no convencional si se interpreta literalmente. No obstante, en el contexto ritual del canto curativo, esta combinación podría ser el reflejo de una abstracción del yo, como una representación del «ser» en su dimensión activa y receptiva.

Kumuntay:

Kumun es quien pertenece a una comunidad (Itier 2011: 113). Deducimos que *kumuntay* hace referencia a la comunidad, ya que este término siempre acompaña a *kuraka*. «*Kurakaymi kumuntay*» se refiere, entonces, al jefe de la comunidad.

Yuraq:

Significa «blanco» (Itier 2011; Taylor 2006). El vegetalista canta «*yuraq yuraq cogolloyni*» para afirmar que su práctica es de sanación, que está libre de oscuridades, que no hay impurezas. ‘Cogollo’ es un término español que hace referencia a lo mejor o lo más selecto de algo. Por lo tanto, «*yuraq yuraq cogolloyni*» puede entenderse como que el corazón de la práctica es para curar, para hacer el bien.

Bota:

Imperativo del verbo botar. En la frase «*bota, bota, todo malo*» o «*bota, bota, todo mal*», el curandero pide limpiar todas las cosas negativas del cuerpo del paciente: energías, pensamientos o afecciones que lo perjudican.

2.4. Interpretación del ikaro

El ikaro comienza con sonidos evocadores, a los que se suman palabras. El vegetalista inicia llamando los efectos de la embriaguez de la planta, o poder medicinal de su práctica, con «*vuelaremuy vueltaré*». Luego, establece una dinámica de movimiento a través de «*shayaremuy*» y «*urayamuy*», invocando la ascensión y el descenso.

Tras este primer verso introductorio, Winston comienza a invocar, o evocar, a sus aliados, en una secuencia que se extiende a lo largo de todo el canto. El vegetalista dice: «*ñuqanami qayaré*» —«soy yo quien te llama» o, quizás, «es el ser el que te llama». Así, Winston se dirige directamente a las siguientes entidades: 1) el médico; 2) la planta piri piri; 3) el Todopoderoso, Jesucristo; 4) las tribus, los maestros, los jefes; 5) la Madre ayahuasca, la «linda medicina»; 6) la planta chiri sanango; 7) la Virgen; y, finalmente, 8) Aquilino, su abuelo, maestro y jefe espiritual.

En cada llamado a sus entidades aliadas, el vegetalista moviliza términos como «*shayaremuy*», «*qayaremuy*», «*suenaremuy*» y «*urayay*», que establecen una dinámica de comunicación y de movimiento con el mundo invisible. Estas palabras o símbolos llaman a los efectos de la planta (de la medicina), invocan-evocan a las entidades de este (o estos) mundo(s); señalan que están haciendo vibrar, (re) sonar, ese espacio (y ese tiempo) con su canto, con su música; y también hablan del descenso, del anclaje. Entendemos que esta dinámica múltiple de invocación —o, mejor dicho, de convocatoria— y de movimiento refleja un mecanismo complejo orientado a alinear las energías del paciente, devolviéndolas a su justo lugar para establecer el equilibrio.

En la segunda estrofa, Winston comienza invocando su ser medicina (nuestra propuesta para *medikuy nimay*) y le pide en particular que guíe los proyectos de Hugo (guía guía Huguitoy). El diminutivo en español de Hugo, Huguito, denota una forma afectiva. Al mismo tiempo, dice guía guía *familia y*, pidiendo que guíe también a su familia —lo que podría entenderse como la familia de Hugo—, pero el sufijo -y al final del sustantivo familia, en este caso, hace referencia a la familia del cantor. Entendemos entonces que el paciente se vuelve parte de la familia del curandero.

Winston moviliza sonidos percusivos que crean un espacio particular. Estos sonidos, como *na na na na na na nay ... ari ri ri ru ru ru ray* son simétricos y, en su desplazamiento, construyen una arquitectura sonora en el entorno que acompaña los versos e influye también en los efectos de la planta sobre el paciente. Estos sonidos inciden en el proceso visionario que implica la ingesta ritual de ayahuasca.

Luego, el vegetalista llama a la medicina en un sentido general: la medicina del mundo vegetal, el remedio, la planta: «*Linda medicinayni*». Al mismo tiempo, evoca las ramas y el tronco de la planta: «*Ramay ramay tronkoyni*». Ello simboliza el cuerpo vegetal, que representa también el cuerpo del curandero: «estas son mis ramas, mi tronco, mi ser vegetal».

El vegetalista continúa invocando a los vegetales, esta vez a la Madre de la planta *piri piri*, descrita como una doctora que cura con perfumes —«*perfumera medikuyni*», «es mi doctora, una mujer que cura con perfumes»—. Como en el verso anterior, Winston convoca a esta entidad para que guíe a Hugo en su camino. También le pide a este vegetal que le transmita sus poderes, que purifique su cuerpo y lo oriente.

En este punto, invoca al «Todopoderoso» y le pide que le dé fuerza a Hugo, que ilumine su camino, que lo proteja y guíe sus proyectos. Luego llama a Jesucristo, a quien reconoce como un legítimo curandero.

A continuación, llama a las tribus, a los jefes de las tribus, y los reconoce como maestros legítimos, jefes legítimos.

Luego invoca a la Madre ayahuasca, a la «linda medicina», y le pide que guíe su centro, el Centro Situlli —«*guía guía Situllito*»— usando el diminutivo como forma afectiva. También dice «*ikarero medikuyni, kurakaymi kumuntay*», refiriéndose a que su médico es un cantor y, también, el jefe de su comunidad.

Winston vuelve a mencionar el cuerpo de la planta —«*ramay ramay tronkoyni*»— y añade «*yuraq yuraq cogolloyni*», subrayando que su ciencia es limpia, una «ciencia blanca», por así decirlo. Evoca también el poder curativo de la planta que se manifiesta en el ápice de la hoja orientada hacia la luz —«*sizay puntay mariri*»—.

Luego invoca a la planta chiric sanango para purificar el cuerpo de Hugo —«*bota bota todo mal*»—. Después, dice «*fuerza fuerza medikoy*», lo que interpretamos como un llamado a la fuerza de chiric sanango para asistir al paciente.

Finalmente, invoca a la Virgen, a quien reconoce como curandera legítima. Al igual que las plantas, le pide que limpie el cuerpo del paciente, que lo ayude a liberarse de lo que no está bien, que lo levante. Hasta ese momento, había invocado

a distintas entidades para purificar el cuerpo del paciente, pero ahora, en presencia de la Virgen, le pide que lo ilumine: *«ilumina todo el cuerpo»*.

El canto concluye con una última invocación a la medicina, seguida del llamado a su abuelo Aquilino. Winston lo reconoce como maestro legítimo, curandero y *kuraka* —jefe espiritual en este contexto— y le pide que sople sobre Hugo, que lo cure y lo guíe en su camino.

3. Performatividad y efectos del canto

3.1. *Entre oralidad ritual, postura interpretativa y escritura reflexiva*

Los ikaros son canales de comunicación a través de los cuales el vegetalista llama a los vegetales para limpiar y armonizar el cuerpo del paciente. En esta cosmopolítica vibratoria (sin caer en una sobreinterpretación antropológica) interactúan no solo las plantas (estas en tanto que médicos), sino también otros aliados como «las Madres de diferentes animales» (en otros cantos, Winston llama al yanapuma, al otorongo, al águila, a la lechuza...), «las Madres de diferentes lugares» (como el remolino, el cerro, el río Ucayali...) y otras entidades (los kurakas, los banko-runas y, por supuesto, entidades del panteón católico que participan en esta suerte de danza relacional).

Y si bien el ikaro traza así una cartografía cosmológica, no moviliza metáforas sino presencias. Es de este contacto que pueden nacer múltiples metáforas y enseñanzas. Cada entidad aliada es un punto de anclaje, un vector de cuidado, un sujeto relacional. Esta singularidad del ikaro no se deja fijar, clasificar, objetivar. Cabe resaltar que lo «no humano» —en términos antropológicos— ha sido siempre un actor que opera sobre el mundo, por lo tanto, no existe frontera ni disociación entre los humanos y no humanos en estas cosmologías de los Otros, como tampoco en la ciencia moderna, tal como lo ha expuesto Bruno Latour (Bruno 2015).

La práctica de Winston Tangoa Chujandama es fruto de un aprendizaje enraizado desde la infancia en una cultura curanderil. Su abuelo, Aquilino Chujandama, curandero respetado de Chazuta, le transmitió los saberes vinculados al uso de plantas medicinales —identificación, preparación, dosificación, precauciones— y a los cantos de sanación. Esta inmersión temprana ha permitido continuar la tradición de su abuelo y ganar una reconocida *performance*.

Encontramos, en el trabajo de Graham Townsley sobre los cantos de los chamanes yaminahua de la Amazonía peruana, un espejo al uso de los ikaros en

el vegetalismo (también denominado «chamanismo mestizo», según Luna 1986). Townsley muestra que estos cantos no constituyen un discurso constituido, sino más bien una forma de construir discurso: «No se trata de un sistema de conocimiento ni de hechos conocidos, sino más bien de un conjunto de técnicas de conocimiento» (Narby y Huxley 2002: 276).

En este proceso reflexivo de la restitución, nos hemos encontrado con varios puntos y conceptos que nos permitieron comprender, desde ciertos ángulos, el funcionamiento del ikaro. Por ejemplo, el análisis de Claude Lévi-Strauss sobre la eficacia simbólica del «canto chamánico» (extrapolamos en este grupo al ikaro) es bastante sólido al abordar la cuestión terapéutica del orden de lo psicológico en el canto, en tanto posibilita una reorganización del mundo interior del paciente: « Soulignons, dès à présent, la précision avec laquelle l'idéologie indigène épouse le contenu affectif du trouble physiologique, tel qu'il peut apparaître, de manière informulée, à la conscience de la malade» (1949: 9).

Esta mirada de Lévi-Strauss nos resonó con una cita del poeta amazónico Manuel Burga Freitas, que en 1939 escribía: «[...] como aquellos curanderos que ante un mal que no conocen sacan de la fe y el sentimiento todo el remedio del enfermo».

Es, sin duda, gracias a Levi-Strauss que los occidentales han podido superar la marginación con la que la «modernidad científica» ha tratado estas prácticas —considerándolas a menudo como anacrónicas o primitivas (Narby y Huxley 2002)—. Sin embargo, en nuestra opinión, el campo es más amplio y no podría reducirse todo el conjunto del vegetalismo, en especial del ikaro, a tan solo «une manipulation psychologique de l'organe malade» (Lévi-Strauss 1949: 12).

4. El canto que cura y la cosmopolítica movilizada

En la práctica curanderil de Winston Tangoa, el canto ritual no se limita a una función terapéutica individual: actualiza una cosmopolítica¹¹ del cuidado, donde humanos, plantas, espíritus y entidades invisibles cohabitan en un espacio relacional en constante movimiento. Cada ikaro es una travesía, una forma de cruzar fronteras entre especies, mundos y puntos de vista. El canto de Winston encarna así esa lógica multinaturalista que mencionamos en la introducción; cuando él

11. El concepto de cosmopolítica, propuesto por Isabelle Stengers (2007), busca comprender cómo los saberes circulan, se legitiman y se consolidan, así como cuáles son las alianzas

invoca al buen remedio, a la Virgen, a su abuelo, no los describe: los llama, los activa, se pone a su escucha.

Luis Eduardo Luna (1986) habla de las «plantas que enseñan» y Graham Townsley (1993) describe los cantos como «técnicas de conocimiento». En la práctica de Winston, ambas dimensiones se entrelazan: el canto es a la vez enseñanza y activación, memoria y movimiento, palabra y aliento. Así, el ikaro no solo cura un cuerpo: reorganiza un mundo. Actualiza una cosmología donde el cuidado es relación, donde la palabra es alianza y donde la voz del curandero se vuelve el vector de una diplomacia en lo invisible.

Conclusiones

El canto curativo —el ikaro— en la práctica del vegetalista Winston Tangoa Chujandama es la herramienta principal de su trabajo. Más que un recurso ritual, es el corazón mismo del vegetalismo amazónico. En él se condensa la densidad ontológica del pensamiento amerindio sobre la salud, incluso en contextos actuales de mestizaje, hibridación y globalización. Este canto no pertenece a un folclor fijado, sino a una medicina viva, relacional y performativa todavía vigente.

El cuidado, en este marco, implica la (re)organización de los vínculos entre lo humano y lo no humano en una danza relacional donde las Madres de las plantas —ayahuasca, chiri sanango, piri piri— dialogan junto a las divinidades del panteón católico, así como con entidades propias del mundo amazónico. Es una suerte de ecologización de lo sensible que permite tomar contacto con este mundo de las plantas a niveles íntimos. El ikaro encarna así la fuerza curativa de los vegetales y da acceso a una trama invisible donde es posible limpiar el cuerpo del paciente para devolverlo a su justo equilibrio. Este no transmite un saber objetivado, sino que produce un conocimiento a través de esta apertura, de este diálogo.

Le correspondería a la ciencia biomédica corroborar la eficacia de esta práctica según sus propios criterios. Como investigadores en etnobotánica y

y los entornos que lo hacen posible. Esta perspectiva constituye también una crítica a la pretensión de universalidad de la ciencia moderna, e invita a pensar otros modos de habitar el mundo desde una humildad epistemológica. En este artículo, retomamos dicha noción en diálogo con el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2009) para interpretar el canto curativo —el ikaro— en la práctica vegetalista.

antropología, no nos corresponde su «validación clínica». Este trabajo se limita a dar cuenta de la coherencia interna de una práctica médico-tradicional que, pese a las dinámicas globalizantes —muchas de ellas, enajenantes—, sigue vigente. Es en esa tensión —entre fidelidad interpretativa y reconocimiento de la alteridad— donde se sitúa nuestra propuesta.

Bibliografía

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

2005 *Simi Taqe—Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco. <http://archive.org/details/simi-taqe-diccionario-quechua-espanol-quechua>

BERLOWITZ, Ilana, David M. O'SHAUGHNESSY, Michael HEINRICH, Ursula WOLF, Caroline MAAKE y Chantal MARTIN-SOELCH

2022 «Teacher plants—Indigenous Peruvian-Amazonian dietary practices as a method for using psychoactives». *Journal of Ethnopharmacology* 286. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2021.114910>

BRABEC DE MORI, Bernd

2011 «Tracing Hallucinations. Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon». En: B. Labate y H. Jungaberle (comps.), *The Internationalization of Ayahuasca*. Münster: Lit Verlag, 23-47.

BRUNOIS-PASINA, Florence

2015 «Traduire sans trahir les diverses manières d'être au monde: Défi anthropologique et/ou utopie politique». *La Revue du CGDD* 4, 17-27.

BRUNOIS-PASINA, Florence

2018 «Savoir-vivre avec les plantes : Un vide ontologique ?». *Cahiers philosophiques* 153(2), 9-24.

BURGA FREITAS, Arturo

1939 *Ayahuasca, mitos y leyendas del Amazonas y relatos Suramericanos*. Lima: Editorial TOR.

CAICEDO, Alhena

2009 «Nuevos chamanismos Nueva era». *Universitas Humanística* 68(68), 15-32.

CAICEDO, Alhena

2013 *L'altérité radicale qui guérit: Les nouveaux lieux du chamanisme en Colombie*.

Thèse de doctorat en anthropologie. París: EHESS

DEL RÍO, Alonso

2007 *Tawantinsuyo 5.0.* Lima: Talleres Gráficos Forma e Imagen.

DOBKIN DE RIOS, Marlene

1984 *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon.* Illinois: Waveland Press, Inc.

1994 «Drug Tourism in the Amazon». *Anthropology of Consciousness* 5(1), 16-19.

DOBKIN DE RIOS, Marlene y Roger RUMRRILL

2008 *A Hallucinogenic Tea, Laced With Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States.* Westport: Praeger Publishers, Greenwood Publishing Group.

DOMÍNGUEZ VIDAL, Carlos

2014 *Etnobotánica de plantas utilizadas en dos centros de medicina tradicional amazónica en el departamento de San Martín.* Tesis para optar el grado de ingeniero forestal. Lima: UNALM.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2009 *Désorceler.* París: Éditions de l'Olivier.

FOTIOU, Evgenia

2019 «Technologies of the Body in Contemporary Ayahuasca Shamanism in the Peruvian Amazon: Implications for Future Research». *Human Ecology* 47(1), 145-151.

GIOVE, Rosa

(en prensa) *Ayahuasca Canta. Icaros y Enseñanzas de la Madre Planta.*

ITIER, César

2011 *Dictionnaire Quechua-Français.* París: L'Asiatèque - Maison de Langues du Monde.

LABATE, Beatriz Caiuby

2014 «The Internationalization of Peruvian Vegetalismo». En: B.C. Labate y C. Cavnar (comps.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.* Oxford: Oxford University Press, 182-205.

LABATE, Beatriz Caiuby, Clancy CAVNAR y Françoise BARBIRA FREEDMAN

2014 *Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism.* En: B.C. Labate y C. Cavnar (comp.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond.* Oxford: Oxford University Press, 3-15.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1949 «L'efficacité symbolique». *Revue de l'histoire des religions* 135(1), 5-27.

LUNA, Luis Eduardo

1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon.* Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.

LUNA, Luis Eduardo

2011 «Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca: An Overview». En: R.G. dos Santos (comp.), *The Ethnopharmacology of Ayahuasca.* Kerala: Transworld Research Network, 1-21.

McKENNA, Dennis J.

2016 «An Unusual Experience with 'Hoasca'. A Lesson from the Teacher». En: L. E. Luna y S. F. White (comps.), *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine* (2a ed.). Santa Fe: Synergetic Press, 320-328.

NARBY, Jeremy y Francis HUXLEY

2002 *Anthologie du chamanisme: Cinq cents ans sur la piste du savoir.* París: Albin Michel.

- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre
2008 *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Lovaina la Nueva: Bruylant-Académie.
- PONCELET, Margaux
2017 *Peyotl, Feu et Mara'akame : Comment des Occidentaux s'approprient une pratique thérapeutique rituelle des Wixaritari du Mexique. Une recherche qualitative par des entretiens semi-structurés auprès de mangeurs de peyotl en Europe*. Mémoire du master en sciences psychologiques. Lovaina: Université Catholique de Louvain.
- SANZ-BISET, Jaume y Salvador CAÑIGUERAL
2011 «Plant use in the medicinal practices known as ‘strict diets’ in Chazuta valley (Peruvian Amazon)». *Journal of Ethnopharmacology* 137(1), 271-288.
- SHEPARD, Glenn y Lewis DALY
2022 «Sensory ecologies, plant-persons, and multinatural landscapes in Amazonia». *Botany* 100(2), 83-96.
- SLAGHENAUFFI, Doriane
2020 «Le chamanisme shipibo à l'épreuve de la modernité: guérir les maladies des Occidentaux par une forme de socialisation par les plantes». *Anthropologie et Sociétés* 44(3), 129-148.
- STENGERS, Isabelle
2007 La proposition cosmopolitique. En: Jacques Lalive y Olivier Soubeyran (comp.), *L'émergence des cosmopolitiques*. París: La Découverte, 45-68.
- TAYLOR, Gerald
2006 *Diccionario Quechua Chachapoyas Lamas*. Lima: Editorial Comentarios SAC.
- TOWNSLEY, Graham
1993 «Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge». *L'Homme*, 33(126/128), 449-468.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2009 *Métafisiqques Cannibales*. París: Presses Universitaires de France.
- WORLD HEALTH ORGANISATION-WHO
2000 *General guidelines for methodologies on research and evaluation of traditional medicine* (WHO/EDM/TRM/2000.1). Ginebra: World Health Organization.

La vitalidad de los dioses andinos: virtualidades del *ethos* andino en las religiones originarias¹

Imelda Vega-Centeno B.

ORCID: 0000-0002-0179-2498

Centro de Estudios Regionales Andinos

Bartolomé de Las Casas

imeldatvcb@gmail.com

Recibido: 15 de noviembre de 2024

Aprobado: 3 de enero de 2025

Resumen

Hace más de quinientos años que no se conmemoran los fastuosos cultos con que los pueblos andinos celebraban a sus dioses; aquellos de los cuales nos hablan los cronistas del siglo XVI, pero que también subsisten como rituales campesinos y constituyen una serie de cultos que relacionan al pueblo andino con sus dioses ancestrales. Por otro lado, detrás de los fastos católicos, como la celebración del Corpus Christi, se esconden los cultos solares y aquellos dedicados a los dioses

1. Ponencia presentada en el panel «Lo religioso en y de sectores populares: ética, pluralidad y empoderamiento», como parte del Congreso de Desarrollo Humano y Capacidades HDCA: Participación, pobreza y poder, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, septiembre de 2009. Corregida y revisada para la presente publicación.

lares de las creencias originarias, con su sistema de creencias, formas relacionales con lo santo y con los elementos de la naturaleza, así como con una ética que consolida al grupo y lo diferencia de los demás.

En este artículo proponemos desentrañar la supervivencia de los ritos, las creencias y las formas relacionales originarias, aunque se hallen ocultos tras ciertos ropajes católico-romanos. Asimismo, buscamos superar, analíticamente, las descripciones y las conceptualizaciones eurocéntricas respecto a las religiones andinas y, en consecuencia, tratar de entender la ética que de ellas se desprende en las relaciones sociales y en el vínculo con el medio ambiente. Esta ética les permite encontrar razones actuales para existir como culturas vivas y les da posibilidades de diálogo más igualitario con los sectores políticos y técnicos en el espectro nacional e internacional.

Palabras clave: religiones originarias, mundo andino, inculturación, ética.

Abstract

For more than five hundred years, the lavish rituals with which Andean peoples celebrated their gods have not been commemorated—those described by 16th-century chroniclers, yet which also persist as rural rituals and constitute a series of ceremonies connecting Andean communities with their ancestral deities. On the other hand, behind Catholic festivities, such as the celebration of Corpus Christi, lie solar cults and those dedicated to the household gods of indigenous beliefs, with their own system of beliefs, relational forms with the sacred and the elements of nature, as well as an ethic that consolidates the group and distinguishes it from others.

In this article, we aim to unravel the survival of these rituals, beliefs, and relational forms of origin, even when they are hidden beneath certain Catholic-Roman facades. Likewise, we seek to analytically overcome Eurocentric descriptions and conceptualizations regarding Andean religions and, consequently, attempt to understand the ethic that emerges from them in social relationships and the connection with the environment. This ethic enables them to find contemporary reasons to exist as living cultures and provides possibilities for more egalitarian dialogue with political and technical sectors at the national and international.

Keywords: indigenous religions, Andean world, inculturation, ethics.

Introducción

A partir de algunos trabajos de campo de antropólogos de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, Manuel Marzal esbozó sus primeras hipótesis interpretativas sobre las religiones andinas e hizo su primer trabajo de campo en el Perú, a comienzos de la década de 1970: en Urcos, parroquia de Andahuaylillas, al pie del nevado Ausangate, morada del máximo dios andino de la región y ámbito en el que se desarrolla la cada vez más importante peregrinación del Koyllur R’itti (Marzal 1971).

Como lo indica el subtítulo de la obra de Marzal, se trata de un estudio de «antropología religiosa», perspectiva que no hay que perder de vista para entender los alcances de su investigación. Se trata de un estudio antropológico situado al interior de una institución religiosa y que busca obtener resultados pastorales que permitan orientar la acción de una institución religiosa entre los campesinos del sur andino. Su perspectiva es institucional y sus objetivos son pragmáticos, desde el punto de vista de la acción pastoral de la parroquia de jesuitas en cuyo ámbito se desenvuelve.

Sin embargo, los estudios a los que él se refiere para dar sustento a sus hipótesis interpretativas tienen origen muy diverso y su marco confesional es decimonónicamente anticatólico; nos referimos sobre todo a los trabajos del Juan V. Núñez del Prado y a los de Juvenal Casaverde Rojas (Núñez del Prado 1970: 57-120; Casaverde Rojas 1970: 121-244). El caso de Núñez del Prado es el más claro. Desde una opción netamente agnóstica y anticlerical, cuestiona la información obtenida, sobre todo en el caso de la «especialización» del Apu²-Jesucristo dentro del panteón andino, pues afirma que la explotación fue traída al Perú por los españoles y que la religión venida de España era contradictoria con la especialización en la «justicia» que otorgan sus informantes al Apu-Jesucristo (1970: 79). No analiza su hallazgo sino que, desde su posición ideológica, lo discute, cuando desde nuestro punto de vista hubiera sido sumamente rico investigar sobre el origen y los contenidos propios de la adscripción de esta «especialización», análisis que Núñez del Prado no hace y que curiosamente tampoco aborda Marzal, para quien, desde su perspectiva institucional-confesional, hubiera sido sumamente útil indagar sobre los contenidos de dicha «especialización» de Jesucristo como dios de la justicia.

Mi posición para estudiar el *ethos* andino es muy diferente de la de los autores citados. No comparto con Marzal su opción por hacer una antropología

2. *Apu*, dios en quechua.

religiosa; mi opción es académica y busco hacer una antropología de las religiones —en plural— donde todos los *ethos* religiosos encontrados dentro de una realidad son sometidos con rigor a los esquemas analíticos de la antropología, sin hacer juicios de valor sobre los estos, buscando conocer y entender mejor las culturas que los producen y no beneficiar con su producto, directa o inmediatamente, a una determinada institución religiosa. Difiero de Núñez del Prado y de Casaverde cuando me aproximo a las religiones andinas profesando el *ateísmo metodológico* propugnado por Maduro (1979); es decir, sin tomar partido previamente, tratando de usar el instrumental analítico de las ciencias sociales con la mayor seriedad y precisión, con la finalidad de interrogar a la realidad en toda su riqueza, con todos sus matices, incluyendo aquellos con los que podría estar o no de acuerdo.

Curiosamente, los tres autores, por diversos motivos, concluyen sus investigaciones afirmando que no han encontrado en su trabajo de campo ningún culto solar vigente. En el caso de Núñez del Prado y Casaverde, ellos esperaban hallar la vigencia de los cultos solares descritos por los cronistas del siglo XVI y XVII. Cosa imposible, pues estos fueron prohibidos y cruelmente perseguidos desde 1534, pero, además, el instrumental científico de la naciente antropología de las religiones les era prácticamente desconocido. Por estas razones, las etnografías que nos aportan tienen la inmensa riqueza de su acercamiento al *ethos* andino, la empatía con este y la posibilidad objetiva de haber permanecido largos períodos en los poblados surandinos, nutriéndose de las enseñanzas de los profesores de la primera generación de la antropología cuzqueña y los innegables aportes de la Universidad de Cornell (década de 1940) a esta última. Marzal, a su vez, provenía de la escuela antropológica de México (Universidad Iberoamericana), era jesuita y respondía a las exigencias de conocimiento y de acción institucional del medio cultural en el cual la Iglesia latinoamericana estaba llamada a predicar las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

Sin embargo, los tres trabajos se convirtieron en clásicos de la antropología andina, sin haber sido discutidos ni haber continuado su exploración. Luego, Núñez del Prado y Casaverde prácticamente abandonaron la antropología; el primero hoy funge de una suerte de sacerdote del misticismo andino, muy en boga y de consumo esotérico en los Estados Unidos. Marzal retomó repetidamente las conclusiones de su investigación en Urcos, a lo largo de su abundante obra etnográfica, reiterando los ejemplos y los resultados obtenidos de ella, pero nunca los actualizó ni sometió a un debate más académico al respecto.

Por nuestra parte, hace algunos años iniciamos un trabajo de investigación en torno a los cultos críticos, celebrados en la región surandina durante el período interequinocial (Vega-Centeno [en curso]), y rápidamente pudimos hacer la relación entre los cultos solares de este período y las formas celebratorias de las fiestas religiosas en torno a Cristo o a los santos, así como con los procesos de medición del tiempo, como de ordenamiento de la múltiple actividad agrícola que se producen durante el período invernal. Obviamente, nosotros no hubiéramos llegado a estas hipótesis y comprobaciones sin los estudios de Urton y Ziolkowski sobre el calendario andino, los estudios sobre el sistema de ceques de Zuidema, los avances sobre la interpretación del sistema religioso andino de Urbano, los actuales trabajos sobre los cronistas y la información antigua que nos proporcionan, como tampoco hubiéramos podido encontrar la recurrencia de las festividades críticas con las solares sin los aportes de la antropología cultural cuzqueña de las décadas de 1940 y 1950 y sus abundantes informaciones de campo³.

El presente trabajo es un punto de llegada donde convergen todas estas búsquedas, más algunos aportes actuales propios y de otros investigadores que se acercan al mundo andino para conocerlo y extraer de él sus enseñanzas, logros y limitaciones. Obviamente que nuestra perspectiva es de transformación, porque el mundo andino que celebra, cree y se relaciona con un cosmos sagrado es también un mundo andino pletórico de injusticias y exclusiones, pero estamos convencidas de que no habrá ningún cambio posible si este no nace del *ethos* del pueblo andino; por eso, este trabajo implica esfuerzos de escucha, interpretación y es un clamor por el cambio.

Sobre los cultos solares

El P. Bernabé Cobo (1653)

El más notable «etnógrafo de las religiones andinas» con que nos encontramos es indudablemente el Padre Cobo (1962), quien, desde el título del Libro Decimotercero de su obra (Cap. I), nos habla: «De la Religión falsa que tenían los indios del Perú y cuán dados eran a ella». Como hombre de su tiempo, su relación con sus informantes es apologética: al relatar los contenidos que le son transmitidos incluye las refutaciones provenientes de su formación doctrinal católica y de su

3. Ver bibliografía adjunta.

misión de evangelización de los indígenas vencidos. No hay que olvidar que la justificación última del «derecho de la conquista» otorgado a España por el papa era precisamente el anuncio del evangelio a los indígenas.

En el capítulo citado, el P. Cobo continuamente nos habla de las fiestas solares y de los cultos que los indios les rendían pues: «juzgaban ser la causa de conservación de todo lo criado» (1962: tomo I, 146-147). Reseña la información obtenida resaltando en todo momento la «suma de errores» que esta contiene y dando una peculiar interpretación a los fenómenos que le son comunicados. Por ejemplo, un dato que es hoy trabajado como las primeras informaciones sobre la recurrencia del fenómeno El Niño le sirve al P. Cobo para hablar del diluvio universal (1962: tomo I, 149; ver también Hocqueghem 1998; Hocqueghem y Ortlieb 1991), tras cuya devastación se produce una nueva creación en el refugio de Paqaritampu (1962: tomo I, 152-153), lo que nos aporta una primera versión del mito de Pachakuti y del origen de los incas. Pero esta «libre interpretación» de la información obtenida le sirve al P. Cobo para argumentar a favor de su posición de que los indígenas americanos eran posibles de ser evangelizados y que se beneficiaban de la misma historia de la salvación que los cristianos. Las posibilidades de análisis de la información sobre el clima y la mitología andina estaban fuera del horizonte intelectual de este cronista fundamental.

Por su parte la visión relacional de los elementos de la naturaleza entre sí, cómo se relacionan con los hombres y cómo vienen a ser dioses andinos está largamente expuesta en torno a la información sobre Pachayachachic y el culto al sol, sobre todo por el boato y los cultos producidos en el templo de Koricancha, del Cuzco (Cobo 1962: tomo I, 157). La abundante información de Cobo sobre los cultos incas, y el lugar que tenía el sol en estos, proviene evidentemente del rol ordenador que tenía el culto solar dentro del sistema inca que, a pesar de lo reciente de su imposición en el Tawantinsuyu, cumplía un rol jerárquico con objetivos políticos y militares, sistema que era fundamental para posibilitar la reciente dominación inca (Pease G.Y. 1967: 109-141).

Curiosamente, al momento de la derrota de los incas, relata el reparto de las riquezas de este templo y cuenta la historia sufrida por la placa de oro que simbolizaba al sol: el soldado supuestamente beneficiado con esta la pierde en el juego en una noche de borrachera, reproduciéndose la misma anécdota que se cuenta sobre el escudo de Vercingétorix cuando fue derrotado por Julio César en Alesia, hecho que significó el dominio de las Galias por Roma. Señalo la anécdota para hacer notar que los cronistas, por muy serios que fueran, eran hombres de su tiempo y provenían de determinada

cultura. Por ello, no eran ajenos a las interpretaciones parcializadas de la realidad y, al momento de hacer sus valiosos informes, recurrieran a los elementos explicativos de su propia historia y cultura para hacer asequible su relato a sus posibles lectores⁴.

En la obra del P. Cobo, el capítulo sobre la religión de los indios concluye con el calendario inca, que resulta lo más parecido a un *Ordo divini Ofici*⁵, es decir que se trata de un calendario religioso sobre la periodización de los ritos andinos, donde los meses obviamente han sido «ordenados» sobre el calendario juliano, razón por la cual el año comienza en el mes de enero y tiene doce meses (1962: tomo I, 207-222)⁶. Esta organización y direccionalidad de la crónica lleva a otros cronistas, e inclusive a investigadores del siglo XX, a decir que era imposible que existiesen seis meses prácticamente dedicados al culto, razones por las que frecuentemente se ha desdeñado la información contenida en esta recolección.

Nuevamente insistimos: hay que entender a los autores y los objetivos que tenían al escribir una crónica. El P. Cobo era un sacerdote y su objetivo era la evangelización (por el «derecho de conquista» otorgado por el papa), por eso hace apologética frente a la información que recolectaba. Sin embargo, al organizar la información obtenida en forma de *Ordo divini Ofici*, sus objetivos no están lejos de los de Marzal en 1970, pues lo que está aportando a la institución que lo ha enviado y a la que él representa (la Iglesia católica) es una suerte de esquema de calendario ritual encima del cual podrá montarse la liturgia cristiana y, de esta manera, ser apropiada por los hombres andinos, cosa que se hizo objetivamente.

Felipe Guaman Poma de Ayala (1616)

El cronista indio no es ajeno a los objetivos apologeticos característicos de los cronistas españoles (Garcilaso de la Vega, mucho menos). Por ello, al presentar su

4. En otro trabajo señalamos cómo el cronista J. de Betanzos recurre al relato mítico del sueño de Constantino en la víspera de la toma de Constantinopla y lo reproduce en cabeza del Inca Yupanqui en la víspera de la batalla final de la guerra con los chancas. Cf. Vega-Centeno 1986.
5. Especie de calendario litúrgico para el uso de los religiosos y sacerdotes donde se detalla la programación de los ritos católicos anuales.
6. Los estudios actuales de etnoastronomía y la moderna investigación arqueológica nos hablan de un calendario andino muy exacto, de 13 meses lunares que se inician en lo que vendría a ser el 1º de agosto del calendario actual. Cf.: Ziolkowski 1989: 129-166. Urton 1986: 45-64; 2006.

Primer nueva Corónica y Buen Gobierno, sus argumentos están situados siempre desde las enseñanzas cristianas de los primeros evangelizadores; inclusive oculta y confunde la información al tratar de mostrar los «errores de los *ingas*» frente a la «sana doctrina». Sin embargo, su información es muy valiosa y detallada cuando nos habla de los ritos y las ceremonias de los *ingas* (Num. 262-286)⁷, y más precisamente cuando nos habla de los ritos solares, a la luz, el rayo, el trueno y a la Pachamama (Num. 263-269). Inclusive toda su información es precisada por regiones y muestra las diferencias rituales entre los cuatro *suyos*⁸ (Num. 267-275), tanto en las celebraciones como en los usos de los hechiceros (Num. 274-285). Cabe resaltar la notable información que aporta sobre la importancia de las procesiones y de los cultos funerarios, siempre especificados y graficados según el modo de celebrar de cada *suyo* (Num. 285-299) (Guaman Poma 1980 [1615]).

Asimismo, elabora dos calendarios. El primero, basado en el calendario juliano con una organización anual que va de enero a diciembre. A pesar de utilizar el esquema que es cristiano, los temas de que trata son las fiestas y los rituales andinos, los cuales son ilustrados por las celebraciones de los incas, logrando una primera representación calendárica de las costumbres y las tradiciones rituales de sus antepasados⁹. El segundo calendario de Guaman Poma es el utilizado por los indios contemporáneos al autor y tiene como pauta las tablas-calendario europeas. A pesar de esta pauta, el calendario comienza en el mes de enero y luego hace hincapié en las actividades del mes de agosto —el «de San Juan Bautista, cuando el sol se asienta en su otra cilla» (Num. 830)—, aludiendo a los postes en los cuales (en el Cuzco) se medían los meses, los equinoccios y los solsticios. Así, al mismo tiempo que pone de relieve la función simbólica de este mes, enfatiza la función de marzo como «participación». La pormenorización de los «*trabaxos*» realizados se inicia lógicamente en el mes de agosto, no solo por el inicio de las actividades de la siembra sino por la posición privilegiada en que se encuentra el Sol durante este período anual (Cox 2002: 121), de modo que los ejes de este calendario son la siembra y la cosecha.

7. Al referirnos a la obra de Guaman Poma, lo hacemos indicando los Numerales (Num.) con que él la organiza, de modo que puedan ser verificados sea cual sea la edición de esta obra que utilice el lector, aunque nosotros estemos utilizando la versión de Siglo XXI, de 1980 (ver siguiente nota).
8. Regiones, el reino inca era el Tawantinsuyu o reino de las cuatro regiones.
9. Toda esta sección está inspirada en el trabajo de Cox 2002: 79 y ss.; 95 y ss.

Ambos cronistas, desde posiciones y con objetivos diversos, aportan al sistema de evangelización colonial dos esquemas calendáricos que contienen los rituales andinos, el culto a sus dioses y la jerarquía establecida entre estos en relación con determinados ciclos naturales anuales y con el rol que estos juegan en el *trabaxo*; es decir, en la reproducción de la vida de los *runas*¹⁰, los mismos que son pautados sobre los esquemas calendáricos cristianos. Este esfuerzo de sistematización e interpretación tiene que ver con el objetivo del «derecho de conquista» que justificó la presencia de Europa en América, que es la evangelización de los indios. Así pues, al acercar lo simbólico y lo ritual contenidos en los calendarios andino y cristiano se ofrece la estructura fundamental para que se dé forma al esquema litúrgico, catequético y de prácticas religiosas cristianas dirigidos a los hombres del ande, a los *runas*.

¿Rituales campesinos o religiones andinas?

Los «rituales campesinos» en la etnografía cuzqueña de las décadas de 1940-1960

Hemos subrayado varias veces la importancia de los trabajos de etnografía andina desarrollados por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco (UNSAAC) a partir del convenio con la Universidad de Cornell (EE.UU.) en la década de 1940. Algunos de estos han sido reeditados y rescatados del olvido, como es el caso de *Aldeas sumergidas*, de Efraín Morote Best¹¹; otros fueron difundidos y actualizados por la producción de los años sesenta a través de la Revista *Allpanchis*, que se editaba en el Cuzco desde 1969 y fue fundada por el Instituto de Pastoral Andina (IPA). Retienen nuestro interés los números 1, 2, 3, y 4 de dicha publicación, donde se recopilan importantes recolecciones etnográficas de lo que entonces se denominaba «rituales campesinos». Es preciso detenernos en esta calificación, pues puede ayudarnos a discernir los trayectos que luego han tomado los estudios sobre las religiones andinas.

Desde los inicios de la producción etnográfica de la UNSAAC, los rituales y los ceremoniales andinos fueron un tema de especial interés, los cuales, por su

10. Literalmente «hombre». Hasta el día del hoy el hombre andino habla de sí mismo como del *runa*.

11. Reeditado en 1989 por el Centro Bartolomé de Las Casas del Cuzco. Cf. Bibliografía.

importancia en la vida de las comunidades, tuvieron un lugar preponderante en la indagación antropológica, en la recolección etnográfica y de tradición oral, desarrollada por Luis Navarro del Águila, Julián Santisteban, Efraín Morote Best, Óscar Núñez del Prado, entre los más notables¹². Asimismo, revistas hoy desaparecidas, como los *Archivos Peruanos de Folklore* o la *Revista del Museo de Historia del Cuzco*, difundieron estos trabajos, así como revistas universitarias argentinas y norteamericanas. Estos trabajos consiguieron reunir un importante tesoro etnográfico que aún no ha sido ni analizado ni actualizado. Pero, insistimos, se trataba de etnografías, minuciosas y pacientes recolecciones de datos descriptivos de las costumbres y las tradiciones andinas, transcritos con gran fidelidad (en la mayoría de los casos), pero que no tenían ni la pretensión ni las posibilidades de ser trabajos analíticos de los fenómenos que estaban documentando.

Por su parte, Navarro del Águila, Morote Best y Núñez del Prado lograron una mayor formación intelectual, lo cual se puede verificar en la bibliografía que utilizan, así como en los esfuerzos analíticos que desarrollaron. Pero ninguno de ellos tuvo una formación especializada en antropología de las religiones ni entró en contacto con las nacientes corrientes analíticas en ciencias de las religiones¹³. Cuando comienza el auge del marxismo en el ámbito de las ciencias sociales en el país, en la década de 1970, estas pacientes y laboriosas recolecciones caen en desuso y « pierden valor» ante las jóvenes generaciones. Algunos científicos sociales extranjeros las retoman circunstancialmente para enriquecer su información, pero no las incorporaron plenamente como objetos de análisis, y es así como se pierde una veta de indagación sobre las religiones andinas.

Los investigadores referidos, que habían realizado un inmenso trabajo de recolección, no manejan los cuadros interpretativos que les permitan situar y enfocar analíticamente los fenómenos a los que se habían acercado. Por eso denominan «rituales campesinos» a los materiales recolectados, como si entonces (y aún hoy) se pudiera hacer un corte tajante entre la cultura elaborada en el campo y la que se produce y reproduce en las ciudades intermedias en los Andes del Perú. En la visión del mundo de estos investigadores estaba vigente la dicotomía rural/urbano que oponía tradición/modernidad en un marco interpretativo funcionalista

12. Ver bibliografía adjunta.

13. Un ejemplo de esta búsqueda incompleta son las *Cartas a Dios*, publicadas por Morote Best y que están incluidas en la obra anteriormente citada.

y bastante simple en su percepción de los procesos de elaboración cultural. En este debate, los antropólogos se erigieron como los defensores de la «auténticidad» de la producción cultural tradicional y percibieron a la producción cultural en las ciudades como «inauténtica»; era, pues, un momento en el que no se habían percibido científicamente las continuidades entre los fenómenos rural-urbanos ni la complejidad y la duración de los procesos de producción cultural¹⁴. Es más, a pesar del respeto y las reivindicaciones de la cultura andina que dichos trabajos enarbolan, podríamos decir que los mismos autores tienen cierta dificultad para reconocer a los rituales y los ceremoniales simplemente como rituales andinos, que nos refieren a las religiones andinas, tan vigentes ayer como hoy.

Porque esta es una segunda fase de nuestra crítica a los trabajos sobre «rituales campesinos» y es la que se refiere a la capacidad de producción cultural de aquello que Gramsci llamaría «las clases subalternas»: en el período inmediatamente posterior a las elaboraciones sobre los «rituales campesinos», tanto los científicos sociales de los años setenta, como los agentes pastorales interesados en la materia tienen dificultad para reconocer al *runa andino* como productor pleno de cultura, por ello, su producción artística es simple «artesanía» y su producción religioso-cultural es mera «religiosidad». Es decir que el hombre andino de hoy produciría fenómenos culturales de una «calidad inferior». Son los estudiosos norteamericanos y europeos, a partir de la década de 1970 y siguientes, quienes comienzan a estudiar las religiones andinas, sin connotaciones peyorativas. Nuevamente, aquí diferimos de la perspectiva de los trabajos de Manuel Marzal, quien, para referirse a ellas, siempre habló de «religiosidad popular» e inclusive llegó a definirlas como «las expresiones de religiosidad del pueblo que más se asemejan a las de la Iglesia Católica»¹⁵, aproximación que habla de sus intereses institucionales y que no nos permite acceder al vasto y complejo cultural de las religiones andinas, producidas a lo largo de una historia rica en contenidos, encuentros, acuerdos, contradicciones, esperanzas y apuestas por el futuro.

14. Estos cuestionamientos vienen desde la antropología británica y, posteriormente, de la naciente sociología de las culturas en Francia. Ver al respecto Lombart 1972; Pereira de Queiroz 1971: 213-236.

15. Prólogo a González 1984.

Avances en torno a las celebraciones andinas —solares y críticas— del período interequinocial

En nuestras indagaciones sobre el período festivo andino situado dentro del ciclo interequinocial, una primera comprobación, tanto en nuestra recolección, como en la contenida en trabajos como el de Navarro del Águila (1948: 7-58), fue la recurrencia de las fiestas en torno al «Cristo crucificado» celebradas en la región, las que se producían justamente en el período calendárico que va de fines de marzo hasta fines de septiembre, cuando es el época litúrgica de celebraciones del resucitado según la liturgia católica (Vega-Centeno 2005). El caso más saltante es ciertamente el de la fiesta del Taytacha Temblores, el Cristo patrón del Cuzco y festividad preeminente con la que se inicia este período excepcional, cual se celebra el Lunes Santo (¡!). Las procesiones que se realizan en la Semana Santa cuzqueña —siguiendo el modelo de la Semana Santa de Sevilla— tienen que ver con las etapas del camino al calvario, de manera que, lógica y litúrgicamente, la celebración del crucificado tendría que ser la noche del Jueves Santo o la mañana del viernes, y no el Lunes Santo.

Ciclos estacionales, abundancia y fiesta

La fijación de la fecha de la fiesta y procesión del Taytacha Temblores no está referida al ciclo litúrgico católico, sino que parte de la conmemoración del sismo de 1650, ocurrido un 31 de marzo, fecha de la que data su portentosa intercesión para calmar la furia de la naturaleza y que fue su festividad durante casi un siglo. Posteriormente, en 1740, el obispo del Cuzco, ante la interferencia litúrgica de la procesión de un crucificado en tiempos de las celebraciones móviles del ciclo pascual, fijó la fecha de la procesión para el Lunes Santo, con la finalidad de situarla lo más cerca posible de la celebración pascual del calendario litúrgico. Sin embargo, no le fue posible modificar más esta fecha, pues la celebración era ya «ancestral».

Si tenemos en cuenta que la fiesta original data de 1650 y estaba fijada el 31 de marzo, nos encontramos en el período en el cual se estaban construyendo los calendarios en el nuevo mundo, proceso que, como ya hemos señalado, no era de mera fijación de fechas sino de una adecuación de contenidos entre las celebraciones litúrgicas cristianas y las provenientes de las religiones andinas. Pues bien, el 21 de marzo tiene lugar, en el hemisferio sur, el equinoccio de otoño y tanto los equinoccios como los solsticios eran los períodos fundamentales para la medición, la organización del tiempo y la distribución de los bienes de la tierra en el reino de los incas, todo

lo cual esta detalladamente relatado en los calendarios a los que nos referimos anteriormente. Es aquí que encuentra su justificación la preeminencia que otorga Guaman Poma a los meses de marzo y agosto dentro de su segundo calendario. No creemos exagerado decir que la fecha del terremoto de 1650, que da origen al culto y a su celebración anual —el 31 de marzo—, coincide (de alguna manera) con la fecha del equinoccio de marzo¹⁶, y de allí su preeminencia, pues a partir de este se mide el tiempo del fin de las lluvias, el inicio de la cosecha y el período de abundancia que viene a continuación. En esta fecha se abre el período festivo, celebratorio y de *trabaxos*, los cuales otorgan sentido y coherencia al reino inca.

No es extraño que se fije un largo período celebratorio en medio de los trabajos de cosecha, limpieza de acueductos, reparto y preparación de la tierra, justamente porque la época de la cosecha es de abundancia y, a pesar de que se trabaja duramente, hay medios para la holganza y la fiesta. Además, es el período anual en el cual, por ser invierno y no haber lluvias, se pueden hacer las mejores observaciones astronómicas y ejecutar las mediciones del tiempo más precisas. Para ello, el ritmo estacional marcado por la rotación solar se muestra muy eficiente y no es casualidad que los monolitos que sirven para efectuar estas mediciones estacionales se denominen *inti huatana*, es decir, lugares donde se «amarra al sol», pues son formas geométricas colocadas estratégicamente para poder hacer con ellas mediciones muy precisas del ritmo estacional¹⁷.

El tiempo: su medición, sus predicciones y el poder

Un sistema político-social centralizado y hegemónizado por una dinastía que ejerce el poder político y militar con justificaciones religiosas, como el reino

16. Por la latitud en la que se encuentran los Andes Centrales, prácticamente solo existen dos estaciones: la de lluvias (primavera-verano) y el período de secas (otoño-invierno). Las mediciones equinociales son fundamentales porque permiten delimitar estos períodos estacionales: la actividad agrícola se divide entre siembra y cosecha, actividades del período lluvioso y las del período de secas.
17. Los *inti huatana* de los centros ceremoniales de Pisac, Machu Picchu, entre otros, están lejos de ser los «relojes solares» de los que hablan los guías turísticos; son, así como las desparecidas pilastras de la antigua Waqaypata del Cuzco, sistemas de medición de las estaciones y de los meses. Todo ello tiene una finalidad práctica en la organización de la actividad agrícola y, también, una función religiosa y política. Cf. Ziolkowski 1989: 129-166; Zuidema 1995b: 249-276.

inca, no solo disponía de los especialistas religiosos capaces de justificar el origen divino de esta genealogía, sino que necesitaba de especialistas en los sistemas de medición y control de los efectos que los cambios estacionales producían en un medio ambiente sumamente rico y variado, pero particularmente expuesto a los efectos destructivos del fenómeno El Niño y sus secuelas para la vida de las poblaciones andinas. Es por estas razones de subsistencia que se desarrollan la etnoastronomía y los complejos sistemas de riego en el Perú antiguo. La batalla tenaz del hombre por la dominación de un medio ambiente fértil estaba unida a motivaciones políticas, religiosas y de sentido.

Así como era indispensable observar el comportamiento de los astros para determinar los límites temporales de las estaciones, era vital que los especialistas fueran capaces de establecer sistemas de relación entre este factor y los elementos de la tierra, el mar, las lluvias y demás fenómenos atmosféricos, los que podían derramar bienes o desgracias para los *runas* andinos. Tener estas capacidades —científicas, diríamos hoy— significaba tener poder. Para el hombre antiguo, aquel que podía anunciar exactamente cuándo se producirían las primeras o las últimas lluvias, predecir sequías o inundaciones, así como hacer las previsiones que permitiesen la supervivencia del pueblo, era un ser superdotado; si no era hijo de los dioses, debía estar a su servicio y recibir de ellos comunicaciones sobrenaturales.

Los incas, como otras civilizaciones antiguas, otorgaron una importancia primordial a la posibilidad de «medir el tiempo», pues esta capacidad significaba, de alguna manera, tener un pacto con los dioses y seres vivientes de la naturaleza y, de este modo, poder influir en sus comportamientos, los que podían poner en riesgo la supervivencia del grupo. Todas las teofanías justifican la omnipotencia de los dioses por su capacidad de «controlar el tiempo» y en estas materias no fue diferente el mundo andino. Medir, controlar el tiempo, organizar el trabajo y la vida de los hombres es detentar poder; en nuestro caso, es una de las justificaciones últimas del poder de los incas, de los «hijos del Sol».

Redistribución del agua y de las tierras

Pero realizar esta medición del tiempo implica no solamente su organización ritual y celebratoria, sino su organización práctica; por eso, Guaman Poma hace hincapié en la diversidad y la complejidad de los *trabaxos* que eran indispensables en cada mes lunar, pues de su acabamiento correcto dependían la eficacia de la organización inca y la plena satisfacción de las necesidades de los *runas*.

En un medio ambiente tan complejo como son los Andes Centrales, el uso racional de los recursos de agua y tierras cultivables era fundamental. Además, por la escasez de ambos recursos, era preciso que su utilización y reparto fuesen no solamente ordenados sino lo más equitativos posible para evitar los conflictos que la inequidad pudiera suscitar. La racionalidad de la organización económica andina tiene, por eso, fundamentos que son políticos y religiosos, por ello se reviste de formas celebratorias que juegan un papel fundamental en la organización social y en la reproducción cultural del mundo andino (Golte 1980; 2001).

Justamente, los meses de invierno o de secas —luego de las tareas de la cosecha y del secado de semillas y granos para su almacenamiento— son los tiempos en que se dedican a la limpieza de los acueductos y canales de regadío, al reordenamiento y la distribución de las tierras para el trabajo agrícola y, luego, en agosto, se da inicio a las labores de preparación de la tierra para la primera siembra anual. La ordenación de los *trabaxos* agrícolas se relaciona con los dos grandes períodos estacionales señalados más arriba. Todas estas tareas, que son *trabaxos* agrícolas, son realizadas en medio de rituales, sacrificios y ceremonias festivas con las que los *runas* rinden culto a sus dioses, hacen propiciaciones y sacrificios y realizan batallas y danzas rituales. Así pues, este es el clima de fiesta en el que los runas actualizan sus pactos con los *apus* andinos y renuevan los pactos entre familias, entre las mitades de los pueblos, entre los hombres de «arriba y de abajo» (diferentes pisos ecológicos), así como entre varón y mujer.

En medio de estas celebraciones calendáricas en torno a los ritos solares que les permiten delimitar el tiempo y hacer las predicciones correspondientes, se reanudan los pactos de los *runas* y los *apus*, a través de cuyos ritos no solo se ordenan la actividad agrícola sino también las relaciones entre los hombres, los dioses y los elementos de la naturaleza en un ambiente de abundancia, armonía y fiesta. La explicación última de las abundantes fiestas de «Cristos andinos» en el período interequinocial está dada porque estas se yuxtaponen sobre las etapas de mediciones y celebraciones solares. Por ello, en las celebraciones de los Cristos andinos encontramos tanto elementos cristianos como sobreabundantes elementos de religiones andinas: pagos a la tierra, conjuros, limpias, danzas, batallas rituales, procesiones, *chakanas*, ferias, borracheras rituales y misas.

18. Esta es una expresión de Rafael León, periodista cultural y experto en turismo alternativo.

A esta formidable mixtura de elementos religioso-culturales algunos han llamado «barroco andino»¹⁸, para mostrar la superabundante eclosión de elementos rituales y de expresiones culturales en las que los *runas* del campo y de la ciudad se entremezclan con turistas y estudiosos y celebran la vida en medio de la colorida fiesta andina. La expresión no es analítica desde una aproximación antropológica, pero sirve para describir el fenómeno que señalamos. Lo que queremos subrayar al hacer esta comprobación es que, bajo estas formas de yuxtaposición celebratoria o de hibridación cultural¹⁹, se reúnen, mezclan y sobreponen contenidos cuyo origen es andino, y en otros casos, cristiano. La batalla entre dioses cristianos vencedores y dioses andinos vencidos comenzó en el imaginario de los *runas* andinos del siglo XVI y el resultado no fue la derrota de unos y la victoria de otros, sino que se produjo un complejo sistema religioso-cultural en el que perviven elementos de las religiones andinas juntamente con elementos cristianos, sin que, cinco siglos después, sea posible desligarlos.

El duelo entre vencedores y vencidos se continúa dando fundamentalmente en los imaginarios de algunos evangelizadores y de ciertos científicos sociales; la autonomía relativa de las culturas populares que producen el sistema religioso andino actual conllevó un sistema de significaciones que armoniza los conocimientos y los contenidos de la cultura andina con elementos traídos por la primera evangelización. Han pasado cinco siglos de desarrollos culturales en los cuales la yuxtaposición simbólica y ritual ha calado en el *ethos* andino. El resultado son las religiones andinas de hoy, uno de cuyos ejemplos es, sin duda, el culto a los Cristos andinos, en el que se mezclan interculturalmente, más allá de la ortodoxia eclesiástica o antropológica, significados andinos y cristianos.

Este no es un descubrimiento; se trata de una antigua comprobación de hechos. En sus instrucciones para la extirpación de las idolatrías, el P. Arriaga, e inclusive el mismo P. Cobo, hablan de la supervivencia de los cultos andinos bajo las formas rituales de las nuevas fiestas cristianas de los Andes. Incluso recuerdan que el rey ha amonestado a los evangelizadores para que pongan atención a los *takies* y procesiones de los indios, porque, tras un aparente culto a Cristo, estos, «en su malicia», podían estar adorando a los «dioses de su falsa religión». La rica afloración de fiestas de Cristos crucificados en el período interequinoocial, más allá de las ortodoxias eclesiásticas o científicas y de la rigidez de la liturgia gregoriana, nos habla de un

19. Segundo la difundida clasificación: Cf. García Canclini 2001 [1990].

sistema de producción y reproducción cultural que ha sabido combinar la «buena noticia» de la primera evangelización con la «sabiduría» de las religiones andinas para venir a formar parte del *sumak kausay*, o el «buen vivir», al que aspiran los *runas*.

El *ethos* andino de hoy

Existen muchas vetas abiertas para el estudio de la cultura andina y una poco trabajada es la de la filología y su intento comprehensivo desde la filosofía y la ética; sin embargo, pocos se han atrevido a transitar por estas vías. Frecuentemente, estas posibilidades han sido invadidas por la charlatanería de los misticismos *new age* y por diversas formas de esoterismo a la moda desde el hipismo de la década de 1960. Por eso, es raro encontrar trabajos sólidos al respecto y que estos entren en diálogo multidisciplinario con los avances de los estudios andinos desde la antropología, la etnoastronomía, la arqueología, entre otros. Esta es una pista abierta, apenas iniciada, por eso solo señalamos algunos trayectos de reflexión siguiendo el trabajo pionero de Josef Estermann (1998).

Religiones andinas y vínculos sociales: reciprocidad y relationalidad

Para aproximarnos al sistema de pensamiento andino es preciso que nos despojemos de los moldes occidentales de conocimiento: el *runa* andino siente la realidad y la realidad no es «conocer», sino sentir, experimentar empáticamente lo real. Al sentir la realidad, el hombre andino reivindica otros modelos de acceso a ella que pueden ser tanto o más complejos que los tenidos por científicos por el pensamiento occidental. Por ejemplo, la posibilidad de hacer las predicciones climatológicas anuales a partir del comportamiento climático de la primera y última semana de agosto no podría ser considerada ciencia, pero sí es sabiduría andina y tiene gran capacidad descriptiva y previsional, aunque su lógica sea metarracional (Estermann 1998: 102-103, 106).

El autor señala algunos principios lógicos básicos para entender el pensamiento andino. Primeramente, el principio de relationalidad en el pensamiento andino: «existir es estar en relación», lo concreto es lo que se pone en relación. El principio de relationalidad andina implica la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos, por ello, el término *kay* es un verbo que expresa al mismo tiempo «ser» y «existir» (Estermann 1998: 114-116). Pero el principio de

relacionalidad se complementa con el principio de correspondencia, donde todos los campos de la realidad se corresponden armoniosamente por nexos relationales cualitativos, simbólicos, celebratorios, rituales y afectivos; correlación que es «simbólico-representativa» (1998: 123-125).

La relación entre la correspondencia y la relationalidad se especifica a su vez a través del principio de complementariedad, a través del cual los pares de opuestos, como cielo/tierra, noche/día, masculino/femenino, claro/oscuro, etcétera, dejan de ser contraposiciones excluyentes para venir a ser complementos necesarios que afirman una entidad superior (Estermann 1998: 126). De tal manera que la complementariedad no es el resultado de un proceso dialéctico sino la expresión dialéctica de la relationalidad andina. El principio de reciprocidad implica que cada acto correspondiente contribuye complementariamente a un acto recíproco, lo que da lugar a la ética, como veremos luego.

Relacionalidad entre el espacio y el tiempo andinos

En quechua no existe un vocablo que diferencie netamente el tiempo del lugar. Nuevamente, el término *kay*, que señalábamos anteriormente, quiere decir «existir/ser», así como «aquí y ahora», tiempo y lugar. Por ello, la supuesta «organización espacial» que divide entre el *hanaq pacha*, *kay pacha* y *ukhu pacha* no puede ser traducida tan simplemente como «cielo, tierra e infierno», con las connotaciones católicas inherentes a estas palabras. Más bien, se trata de tres estratos de la realidad, tres aspectos del tiempo/especie de una realidad interrelacionada. De allí la importancia simbólica de la *chakana* (mal llamada cruz andina), figura de los cruces celestiales que juega un papel fundamental como «puente» que interconecta, relaciona y vincula mundos opuestos-complementarios (Urton 1980: 87-110).

Por eso el *kay pacha*, el aquí y ahora, nos habla de tiempo y lugar actuales, y el *hanaq pacha* se refiere a un orden cósmico superior. Finalmente, el *ukhu pacha* nos remite al mundo de los orígenes, de la fecundidad y a donde retornan los muertos. La distorsión filológica que traduce el *kay pacha* y el *ukhu pacha* como «tierra» e «infierno», respectivamente, no nos permite entender el nivel de relationalidad entre el espacio y el tiempo, a la vez que obstaculiza la percepción sobre la comunicación con el mundo de la fecundidad y de la vida que radica en el *ukhu pacha* (Estermann 1998: 145-158).

En ello radica la centralidad del culto a la Pachamama, la madre tierra, que es quien relaciona los tres estratos del universo: el Sol fecunda por la lluvia a la tierra que el *runa* abre para que entren las aguas enviadas por el Sol desde arriba, para que surjan las fuerzas vitales que habitan abajo (Estermann 1998: 175). La Pachamama es fuente de vida, donde se produce el proceso cósmico de regeneración y transformación de la relationalidad fundamental y del orden cósmico. Ella vive, es un ser orgánico, la naturaleza está viva, el *runa* es un agricultor, no es un productor en sí; es un cuidante de la tierra, socio natural de la Pachamama (1998: 176-178). Por eso el *runa* está ligado a, y es responsable de, los fenómenos naturales que afectan a la tierra.

En efecto, la percepción del tiempo es cíclica, pues el cosmos es tetradimensional, una red interconectada de relaciones espacio/temporales. No existe, en el mundo andino, la noción separada del pasado/presente/futuro; el tiempo, para el hombre andino, es siempre cualitativo y se diferencia entre un «antes» y un «después». Por eso los «tiempos de paso» son importantes, pues le permiten delimitar ese antes/después a través de los equinoccios, los solsticios, los eclipses, las fases de la Luna, el amanecer y anochecer, etcétera (Estermann 1998: 179).

Al realizar las celebraciones rituales, el *runa* andino está celebrando el orden cósmico, la posibilidad de conocerlo, conservarlo, de mantener con él una relación armoniosa; por eso, el acto de cultivar a la Pachamama es una forma de rendir culto a sus *apus* ancestrales (Estermann 1998: 199).

¿De qué ética andina hablamos?

Si continuamos con la indagación filológica, veremos que la «ética andina» que se desprende de este sistema de conocimiento y relación con la realidad no es un asunto que se limite al hombre y su acción inmediata, ya que la acción del hombre tiene implicancias cósmicas. Por el sistema de reciprocidad andina, el *runa* está obligado a cumplir un deber cósmico que refleja un orden universal del cual él mismo forma parte. Ello lo obliga a una justicia metaética en la que los diferentes actos humanos se condicionan mutuamente en una dinámica de dador/receptor (Estermann 1998: 131).

La ética, según el pensamiento andino, no es la reflexión sobre la normatividad de los comportamientos humanos sino sobre el «estar» dentro del todo holístico del cosmos; su fundamento es el orden cósmico y la relationalidad universal entre todo lo que existe (Estermann 1998: 226-228). En esta perspectiva,

el *runa* tiene la función cósmica de conservación y preservación del cosmos, así como su presentación ritual y ceremonial. De ese modo, el *runa* viene a ser una suerte de co-redentor, pues, al cumplir con la función específica que le ha sido asignada por el lugar que ocupa en la red de relaciones que forman el tejido cósmico, ejerce una función redentora (Estermann 1998: 231).

Por estas razones, la reciprocidad andina no se limita a las relaciones entre humanos, sino que tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y con el más allá, con todo viviente, lo que está vigente y lo que está más allá de la vida (Estermann 1998: 232). La ética que se deriva de este sistema relacional y de conocimiento es mucho más amplia e integradora que aquella que rige solamente las acciones humanas.

El presente ejercicio de desentrañar la supervivencia de los ritos, las creencias y las formas relacionales andinas, aunque se hallen ocultas tras los ropajes católico-romanos, nos permite superar analíticamente las descripciones y las conceptuaciones eurocéntricas respecto a las religiones andinas y, gracias a ello, también podemos tratar de entender la ética que de ellas se desprende y cómo esta se potencia en las relaciones sociales y en la relación con el medio ambiente. La ética andina es una actitud relacional —entre los hombres y en solidaridad con la naturaleza—, preexistente a la irrupción europea, que sigue vigente en el *ethos* andino actual, el cual les permite a los *runas* encontrar razones presentes para existir como culturas vivas y les da posibilidades de diálogo más igualitario con los sectores políticos y técnicos en el espectro nacional e internacional.

Bibliografía

- ALIAGA, Francisco,
1989 «El almanaque andino». En: M. Ziolkowski y R. Sadowski (eds.), *Time and Calendar in Inca Empire*. Oxford: BAR Publishing, 109-128.
- ALLEN, Catherine J.
1984 «Patterned time: the mythic history of a Peruvian Community». *Journal of Latin American lore* 10(2), 151-173

- Allpanchis Phuturinga, Revista del IPA*, N° 1, 1969; N° 2,3,4,5, 1970-1973; 6 y 7, 1974; N° 9, 1976; N° 10, 1977. N° 19, 1982; Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de
- 1999 *La extirpación de la Idolatría en el Pirú (1621)*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- ÁVILA MOLERO, Javier
- 2003 «Se hace camino al andar. La peregrinación del Taytacha Qoyllur Rit'i hacia Nueva York». *Revista Andina*, 37, 53-75.
- BARABAS, Alicia, (comp.)
- 1994 *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito: Biblioteca Abya Yala.
- BOURDIEU, Pierre, Robert DARNTON y Roger CHARTIER
- 1988 «Diálogo a propósito de la historia cultural». *Casa del tiempo* 78(VIII), 10-21.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse,
- 1988 *Lluvias y cenizas–Dios Pachacuti en la historia*. La Paz: HISBOL.
- BRACHETTI, Angela
- 2002 «*Qoyllurrit'i*, una creencia andina bajo conceptos cristianos». *Anales del Museo de América* 10, 85-112.
- BRACHETTI, Angela
- 2003 «Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo», Santacruz Pachacuti Yanqui, 1613». *Anales del Museo de América* 11, 81.102.
- BURKE, Peter
- 2000 *Variedades de história cultural*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BURKE, Peter
- 2004 *O que é História Cultural?* Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- CAHILL David
- 1986 «Etnología e historia: los danzantes rituales del Cuzco a fines de la Colonia». *Boletín del Archivo Departamental del Cuzco* 2, 48-54.
- CALVO C., Rossano
- 1996 El Cristo cusqueño en la cultura popular. *Andinidad (Etnofolklore)* 1, 183-200.
- CARMONA CRUZ, Aurelio
- 1999 «Usno, sukankas y calendário enqa». *Andes, revista de Ciencias Sociales* 3, 57-84.
- CASAVERDE ROJAS, Juvenal
- 1970 «El mundo sobrenatural de una comunidad». *Allpanchis* 2, 121-244.
- CHARTIER, Roger
- 1990 *História Cultural*. Río de Janeiro: Bertrand do Brasil.
- CHARTIER, Roger
- 2001 *Cultura escrita, literatura e história*. Porto Alegre: Artmed eds.
- COBO, Bernabé
- 1962 *Historia del Nuevo Mundo (1653)*. Introducción y notas de Francisco Mateos s.j. Segunda reimpresión, Tomos I y II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

COCK, Guillermo y Mary Eileen DOYLE

- 1979 «Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao». *Historia y cultura, Revista del Museo Nacional de Historia*, 12, 51-73.

COX, Victoria

- 2002 *Guaman Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo del tiempo*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

COX, Victoria

- 2007 «El discurrir del tiempo en la Nueva Crónica y Buen Gobierno» *Uku Pacha, Revista de Investigaciones Históricas*, 6(11), 25-32.

DAMEN, Frans y Esteban JUDD ZANON

- 2002 *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*. Quito y Cusco: Abya Yala e IPA.

DEAN, Carolyn Sue

- 2001 *Los cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Traducción de Javier Flores Espinoza. Lima: UNMSM y Banco Santander Central Hispano.

DECOSTER, Jean Jacques (ed.)

- 2002 *Incas e indios cristianos, elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Kuraka e IFEA.

DUVIOLS, Pierre

- 1977a «Los nombres quechua de Viracocha, supuesto “Dios creador” de los evangelizadores». *Alppanchis* 10, 53-63.

DUVIOLS, Pierre

- 1977b «Punchau, ídolo mayor del Coricancha. Historia y tipología». *Antropología Andina*, 156-183.

EARLS, John

- 1973 «La organización del poder en la mitología quechua». En: Juan Ossio (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino—Antología*. Segunda edición. Lima: Ignacio Prado Pastor, 393-414.

ELIADE, Mircea

- 1974 *Tratado de Historia de las Religiones*. Tomos I y II. Traducción de la sexta ed. francesa revisada de 1970. Madrid: Ediciones Cristiandad.

ESCOBAR MEDRANO, Jorge

- 1991 «El Corpus Christi frente al pensamiento andino». *Andes, Revista de Ciencias Sociales* 3, 85-123.

ESTERMANN, Josef

- 1998 *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.

FLORES LIZANA, Carlos

- 1997 *El Taytacha Qoyllur Rit'i, teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Cuzco: IPA.

FLORES OCHOA, Jorge

- 1990 «La fiesta de los cusqueños: la procesión del Corpus Christi». En: Jorge Flores Ochoa, *El Cuzco: Resistencia y Continuidad*. Serie Arqueología, Etnohistoria y Etnología de la Ciudad del Cuzco y su Región, N° 1. Cuzco: CEAC y Concytec, 95-158.

- FLORES OCHOA, Jorge
1990 «Taytacha Qoyllurit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente». En: Jorge Flores Ochoa, *El Cuzco: Resistencia y Continuidad*. Serie Arqueología, Etnohistoria y Etnología de la Ciudad del Cuzco y su Región, N° 1. Cuzco: CEAC y Concytec, 73-94.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
2001 [1990] *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 1ª edición actualizada. Buenos Aires: Paidós.
- GARR, Mateo
1976 *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*. Cuzco: IPA.
- GOLTE, Jürgen
1980 *La racionalidad de la organización andina*. Colección mínima, Lima: IEP.
- GOLTE, Jürgen
2001 *Cultura, racionalidad y migración andina*. Colección mínima, Lima: IEP.
- GONZÁLEZ, José Luis
1984 *La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- GOW, David, D.
1974 «Taytacha Qoyllur Rit'i». *Allpanchis* 7, 49-99.
- GOW, David, D.
1980 «The roles of Christ and Incarrí in Andean religion». *Journal of Latin American Lore* 6(2), 279-298.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 [1615] *El primer nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición J. V. Murra, R. Adorno, y J. L. Urioste. Ciudad de México: Siglo XXI.
- GUERRA Lucas
1946 «Traducción y comentario de una de las Oraciones Incaicas de Cristóbal de Molina». *Revista del Museo e Instituto Arqueológico* 3, 148-167.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1989 *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- HOCQUEGHÉM, Anne Marie y Luc ORTLIEB
1991 «Eventos El Niño y lluvias anormales en la costa del Perú s. XVI-XIX». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 21(1), 197-278
- HOCQUEGHÉM, Anne Marie
1998 *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes, raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Tomo 109 de la serie Trabajos del Instituto Francés de Estudios Andinos, segunda edición. Lima: CNRS-PICS 125, IFEA, INCAH.
- HUAYHUACA VILLASANTE, Luis A.
1988 *La festividad del Corpus Christi en el Cusco*. Cuzco: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- IRARRÁZAVAL, Diego
1980 «Apuntes teológicos sobre la Cruz Andina». *Pastoral Andina* 31: 30-50.
- JEAN CHÉLINI, Henry Branhomme
2004 *Les pelerinages dans le monde à travers le temps et l'espace*. París: Hachette littératures.

- KATO, Takahiro
1989 «Agosto, el mes mágico: un pensamiento popular del tiempo en el distrito de Aco, Perú». *Anthropologica* 7, 87-118.
- KEMPER COLUMBIS, Claudette
1995 «Madre-padre-criatura: el dios andino transcorriente: Wiracocha». *Anthropologica* 13, 55-79.
- KESSEL VAN, Juan
1996 «Individuo y religión en los Andes». [Manuscrito]. Arica.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1975 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ciudad de México: FCE y Editorial Popular.
- LECAROS TERRY, Ana Teresa
2001 «Los orígenes de un santuario andino. Exploraciones en mitología». *Anthropologica XIX*(19), 99-119.
- LOMBART, Jacques
1972 *L'anthropologie britanique contemporaine*. París: PUF.
- MADURO, Otto
1979 Avertissements épistémologico-politiques pour une sociologie latino-américaine des religions. *Social Compass XXVI*(2-3), 179-194. <https://doi.org/10.1177/003776867902600201>
- MARZAL, Manuel
1969 «La cristianización del indígena peruano». *Allpanchis* 1, 89-122.
- MARZAL, Manuel
1971 *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cuzco: IPA, Cuzco.
- MARZAL, Manuel
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- MARZAL, Manuel
1991 «La religión quechua surandina peruana». En: Manuel Marzal (coord.), *El rostro indio de Dios*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 195-267.
- MARZAL, Manuel
1999 «La transformación religiosa peruana». En: Fernando Armas Asín (comp.), *La construcción de La Iglesia En Los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 143-172.
- MASALDO, John C.
1981 «Sincretismo». *Sacramentum mundi* 6, 366-371.
- MILLONES, Luis
2001 «San Sebastián también desfila en Corpus». En: Hiroyasu Tomoeda, Luis Millones y Takahiro Kato (eds.), *Dioses y demonios del Cuzco*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 15-95.
- MOLINIÉ, Antoinette (ed.)
1999 *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- MOLINIÉ, Antoinette (comp.)
2003 *Ethnographies du Cuzco*. París: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Ateliers, n° 25.

- MOROTE BEST, Efraín
1955 «La fiesta de San Juan, el bautista». *Archivos Peruanos de Folklore, Órgano de la Sociedad Peruana de Folklore* 1(1), 160-200.
- MOROTE BEST, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- NAVARRO DEL ÁGUILA, Víctor
1948 Calendario de Fiestas Populares del Departamento del Cuzco. En: Víctor Navarro del Águila, *Folklore Nacional: obra póstuma*. Cuzco: H.G. Rosas, 7-58.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor
1970 «El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Quotabamba». *Allpanchis* 2.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar
1946 «Apuntes Etnográficos sobre San Sebastián». *Revista del Museo e Instituto Arqueológico* 3, 130-147.
- OCHOA VILLANUEVA, Víctor
1976 «La fiesta de Santa Cruz entre los aymaras». *Pastoral Andina* 17, 32-39.
- PEASE G.Y., Franklin
1967a «En torno al culto solar incaico». *Humanidades* 1, 109-141.
- PEASE G.Y., Franklin
1967b «Religión Andina en Francisco de Ávila». *Revista del Museo nacional*, (XXXV), 62-76.
- PEASE, G.Y., Franklin
1973 «El mito de Inkari y la visión de los vencidos». En: Juan Ossio (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino—Antología*. Segunda edición. Lima: Ignacio Prado Pastor, 347-358.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura
1971 «La sociologie du Developpment et la pensée de Georges Gurvitch». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, (LI), 213-236.
- POLO Y LA BORDA, Jorge
1979 «La evangelización en los primeros años de la colonia». *Crítica Andina* 3, 131-141.
- POOLE Deborah
1981 «El Taytacha viene de afuera: la ritualización del ‘forastero’ en la peregrinación andina». Manuscrito. Cuzco: Biblioteca «Guido Delran Cousi», del CBC.
- POOLE, Deborah
1982 «Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cuzco)». *Allpanchis* 19, 79-115.
- RANDALL, Robert
1982 «Qoyllur rit'i, an inca fiesta of the Pleiades: reflections on time and space in the andean World». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* XI(12), 37-81.
- ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio
1979 «Etnografía de las fiestas del Señor de Torrechayoc en Urubamba». *Wayka* 6-7, 115-140.
- ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio
1992 «La fiesta de la Natividad de la Almudena del Cuzco». En: Demetrio Roca Wallparimachi, *Tres temas del Folklore Cusqueño*. Cuzco: UNSAAC, Facultad de Ciencias Sociales, 1-42.

ROEL PINEDA, Josafat

- 1966 «Creencias y prácticas religiosas en la provincia del Chumbivilcas: Inka, Auki, Pachamama». *Historia y cultura 1*, 25-32.

ROWE, John-H.

- 1978 «Religión e historia en la obra de Bernabé Cobo». *Antropología Andina 3*, 31-39.

SADOWSKI, Robert y Mariusz ZIOLKOWSKI

- 1992 *La arqueoastronomía en la investigación de las culturas andinas*. Quito: Banco Central Del Ecuador.

SALAS CARREÑO, Guillermo

- 2003 «Curanderos, peregrinos y turistas: procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea». *Anthropologica 21(21)*, 145-171. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200301.008>

SALAS CARREÑO, Guillermo

- 2007 «Narrativas de modernidad e ideologías de diferenciación social. Algunos discursos y prácticas alrededor de la peregrinación de Quyllur’i». En: *Crónicas Urbanas, n° 12, Análisis y perspectivas urbano regionales*. Cuzco: Centro Guaman Poma, 107-122.

SALOMON, Frank

- 1982 «Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians». En: Rolena Adorno (ed.), *From oral to written expression: native Andean chronicles of the early colonial period*. Nueva York: Syracuse University Press, 9-39.

SALOMON, Frank

- 1992 «La Yumbada: un drama ritual quechua en Quito». En: Eduardo Kingman Garcés (comp.), *Ciudades de los Andes: Visión histórica contemporánea*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 457-480.

SALLNOW, Michael J.

- 1974 «La peregrinación andina». *Allpanchis 7*, 101-142.

SALLNOW, Michael J.

- 1987 *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo

- 1995 «Espacio y estructuras religiosas en los mitos de Awsangate». *Antropológica 13*, 167-185.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

- 1943 *Historia de los Incas*. Colección Hórreo, segunda edición. Buenos Aires: Emecé.

STEGER, Hanns-Albert

- 1991 «Tiempo e imperio». En: Hanns-Albert Steger (ed.), *La concepción del tiempo y espacio en el mundo andino*. 7º Coloquio Interdisciplinario de la Sección Latinoamericana del Instituto Central de la Universidad de Erlangen-Nürenberg. Fráncfort del Meno: Vervuet, 17-42.

SUELDO GUEVARA, Rubén

- 1950 «Wanka' k'uyci (El arco iris)». *Tradición, Revista peruana de Cultura, II(3-6)*, 73-87.

URBANO, Henrique

- 1974a «La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta». *Allpanchis 7*, 9-48.

URBANO, Henrique

- 1974b «Simbólica religiosa y conflictos sociales en el sur andino». *Allpanchis 6*, 161-177.

- URBANO, Henrique
1976 «Lenguaje y gesto ritual en el sur andino». *Allpanchis* 9, 121-150.
- URBANO, Henrique
1977 «Discurso mítico y discurso utópico en los Andes». *Allpanchis* 10, 3-14.
- URBANO, Henrique
1980 «Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu». *Journal of Latin America Lore*, 6(1), 111-127.
- URBANO, Henrique
1982 «Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes». *Allpanchis XVII*(20), 33-87.
- URBANO, Henrique
1986 «La invención andina del hombre, de la cultura, de la sociedad y de los ciclos míticos judeocristianos». *Boletín de Lima* 46, 51-60.
- URBANO, Henrique
1987 «Qollana, Payan y Cayao, lógica y sociedad en los Andes». *Boletín de Lima* 51, 18-26.
- URBANO, Henrique
1988 «Thunupa, taguapaca, Cachi: introducción a un espacio simbólico andino». *Revista Andina* II.
- URBANO, Henrique
1992 «Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo». En: Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados*. Quito: FLACSO y Libri Mundi, 223-261.
- URTON, Gary
1980 «Celestial Crosses. The Cruciform in Quechua Astronomy». *Journal of Latin American Lore* 6, 87-110.
- URTON, Gary
1986 «Calendrical cycles and their projections in Pacariqtambo, Peru». *Journal of Latin American Lore* 12(1), 45-64.
- URTON, Gary
2004 *Historia de un Mito: Pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- URTON, Gary
2006 *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- VALCÁRCEL, Luis E.
1964 *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú (Incas)*. Segunda edición. Lima: UNMSM, Dpto. de publicaciones.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1975 «Notas etnográficas: el apo Ausangate en la narrativa popular». *Allpanchis* 8, 175-184.
- VALENCIA ESPINOZA, Abraham
1993 *Taytacha Temblores. Patrón Jurado del Cusco. Ideología religiosa cuzqueña*. Cuzco: CEAC y UNSAAC.
- VEGA-CENTENO B., Imelda
1986 *Comentarios a «La leyenda de los Chancas y el ascenso de Pachacútec»*. Debates en

- Sociología N° 11. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Dpto. de Ciencias Sociales.
- VEGA-CENTENO B., Imelda
- 2005 *Taytacha Temblores en la Celebración Interequinoccial del Cuzco. Cultos solares-crísticos dentro del calendario lunar andino*. Ponencia presentada al VI Congreso de Investigación Antropológica, Lima: PUCP y UNMSM.
- VEGA-CENTENO, B, Imelda
- 2006 «Sollozos del alma: confidencias con el Taytacha Temblores». *Revista Andina* 42 9-56 [con comentarios de Nicanor Domínguez, Jorge Durand, Luis Miguel Glave y José Luis González Martínez].
- VEGA-CENTENO, B, Imelda
- 2008 «Relatos sobre el origen de los cultos del período interequinoccial en la región del Cuzco». *Revista Andina* 47, 83-115.
- VEGA-CENTENO B., Imelda
- En curso «Cultos Solares -Crísticos- dentro del Calendario Andino: El Señor de los Temblores y las Celebraciones del Período Interequinoccial en la Región del Cuzco».
- ZIOLKOWSKI, Mariusz
- 1989 «El calendario metropolitano inca». En: Mariusz Ziolkowski y Robert Sadowski (eds.), *Time and Calendar in Inca Empire*. Oxford: BAR, 129-166.
- ZUIDEMA, R. Tom
- 1995a *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los incas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- ZUIDEMA, R. Tom
- 1995b «Hacia un calendario estelar general andino en el antiguo Perú». *Andes, Revista de Ciencias Sociales*, 249-276.
- ZUIDEMA, R. Tom
- 1999 «La fiesta del Inca, el Corpus Christi y la imaginación colonial; castigo y sacrificio humano como ritos de comunión». En: Antoinette Molinié, A. (ed.), *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Lima: Fondo editorial PUCP.
- ZUIDEMA, R. Tom y Ulpiano QUISPE
- 1973 «Visit to God: the account and interpretation of a religious experience in the Peruvian community of Choque-Huarcaya». En: Daniel Gross (comp.), *Peoples and Cultures of Native South America*. Nueva York: Doubleday Natural History Press, 357-374.
- ZUIDEMA, R. Tom y Gary URTON
- 1976 «La constelación de la llama en los Andes peruanos». *Allpanchis* 9, 59-120.

Cuzco: el bizarro triunfo de la escritura sobre la oralidad

Odi Gonzales

ORCID: 0000-0002-2147-7719

New York University

Email: og10@nyu.edu

Recibido: 17 de febrero de 2025

Aprobado: 18 de abril de 2025

Resumen

La controversia sobre la escritura del nombre de la antigua capital del mundo andino, *Qosqo*, *Cuzco* o *Cusco* es un tópico abordado casi exclusivamente desde la perspectiva escritural y no desde la índole oral del lenguaje quechua. Esta añeja riña persiste y comprende a académicos, letrados, gobernantes y autoridades municipales que dictaminan su rotundo parecer al margen de la comunidad de hablantes. En nuestra condición de nativohablantes del quechua sureño, exponemos nuestras reflexiones.

Palabras clave: qosqo, cuzco, cusco, qosqoruna, escritura del quechua.

Abstract

The controversy over the writing of the name of the ancient capital of the Andean world *Qosqo*, *Cuzco*, *Cusco* is a topic approached almost exclusively from the scriptural perspective, and not from the oral nature of the Quechua language. This

old quarrel persists, and includes academics, scholars, presidents, and municipal authorities who dictate their resounding opinion outside the community of speakers. As native speakers of southern Quechua, we present our reflections.

Keywords: qosqo, cuzco, cusco, qosqoruna, quechua writing.

En el runasimi oral o quechua hay términos que, percibidos y registrados desde el oído castellano, han sobrevivido únicamente en la escritura (diccionarios, crónicas, tratados de gramática, breviarios cristianos del siglo XVI), no en la instancia cotidiana de los hablantes. El topónimo *Cuzco* es un caso emblemático; es una esquirla de la colisión oralidad/escritura; una flagrante imposición de la grafía, de su añeja hegemonía sobre la oralidad.

El lexema *cuzco*, acatado por el mismísimo Inka Garcilaso (lo transcribe *cozco*), fue plasmado de ese modo en el apremiante fragor de la evangelización: en el proceso de fijar en la rígida letra la dinámica irreductible del quechua oral; y desde entonces arraigó así en los primeros documentos y en la dicción de los hispanos, pero no en la articulación de los nativohablantes (monolingües y bilingües andinos), que no obstante cinco siglos después, seguimos pronunciando *qosqo* (monolingües) y *cusco* (bilingües)¹. El oído es cultural y puede albergar tonalidades distintas incluso dentro de variantes y subvariantes de un mismo dialecto.

El caso de Garcilaso y, sobre todo, de los cronistas andinos Santa Cruz Pachakuti Salcamayhua y Guaman Poma, que transcriben *cuzco*, es atribuible a su condición de ser los primeros genuinos quechuahablantes orales que asumieron la escritura acatando —como todos los escribas de su tiempo— las matrices escriturales dictaminadas por el III Concilio Limense (1582-1583), pero también por las interferencias idiomáticas, la diglosia, y esa acre pugna entre los códigos oralidad y escritura. Si el sistema de signos (código escrito) era castellano, ¿cómo un quechuahablante oral iba a subvertir ese orden en el siglo XVI? Y, así, el cronista huamanguino tuvo que transcribir su propio apellido quechua [*waman*] con dicción y grafía castellana: *guaman*, y admitir la configuración y resemantización de los primeros neologismos quechuas, tales como *hucha* (pecado), *hanaq pacha* (cielo), *sansa wasi* (infierno), *qespiy* (salvarse de la tentación del pecado), etc.

1. Hay sinfín de términos que sobreviven con grafía plasmada con oído castellano: kuraka (*kuraq kaq*), guaman (*waman*), ande (*anti*), calca (*khallka*), urubamba (*urupanpa*, o *t'urupanpa*), toparpa (*tupaq wallpa*), etc.

Se puede alegar que *qosqo* [*cuzco/cusco*] no es palabra quechua y ese albur —en esta contingencia específica— es irrelevante: lo verdaderamente esencial es que sobrevivió quechuizado *qosqo*, sin importar el sustrato protoquechua, aimara, puquina o chinchaysuyu. Ahora (siglo XXI) sabemos que el caudal del runasimi no posee la *z*; la llamada consonante ‘obstruyente, fricativa, interdental y sorda’ *z* es de filiación castellana y del latín, insertada al quechua, no con criterios ceñidamente gramaticales ni fonológicos (eso era inviable hace cinco siglos), sino porque era lo que más se aproximaba a la sonoridad *qosqo*. Así, los peninsulares hispanos pueden escribir o articular *qosqo* como gusten; el apremio (la papa caliente en la garganta) recae en la comunidad de hablantes del quechua que, por la pretérita primacía de la escritura (con oído español), es forzada a afectar su dicción.

Protestación del hablante

En la década de 1990, los lingüistas Enrique Carrión y Rodolfo Cerrón-Palomino divulgaron sendos dictámenes sobre la incumbencia de escribir *cuzco* y no *cusco*; la argumentación de ambos proviene enteramente de la escritura, desatendiendo u obviando la trascendencia de la comunidad de hablantes y la índole oral del idioma. Aunque pueda escribirse con caracteres del español, el runasimi sigue siendo oral, no ha perdido su naturaleza básica.

El filólogo y lingüista Enrique Carrión Ordoñez refiere:

Está perfectamente comprobado que los documentos hispanos del primer siglo colonial, privados y públicos, manuscritos o impresos, transcribieron el nombre de la capital del Imperio de los Incas con las letras castellanas CUZCO, con *u* y *z* en la primera sílaba. Esta grafía se había mantenido regular y mayoritariamente a lo largo del Virreinato y la República (1993: 267).

La observancia de Carrión prefija un discernimiento basado exclusivamente en la escritura; su resuelta alocución puede cundir entre académicos, tal vez entre bilingües letrados, pero no alcanza a monolingües ni mestizos orales. Cerrón-Palomino pondera «los sólidos argumentos» de Carrión; sopesa las aserciones de su colega sobre la transcripción de un término quechua plasmado desde el oído castellano. Andando el tiempo (1997), el propio Cerrón-Palomino ingresa al ruedo. Sobre la vindicación

que pretendió la municipalidad del Cusco, de cambiar la grafía *cuzco* por *qosqo*, el lingüista expresó su disensión en el ensayo «Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo»:

Abjurando de la forma tradicional, se propugnaba escribir <Cusco>, y de manera mucho más radical, la nueva forma fue cuestionada, esta vez en favor de <Qosqo>, empleándose una ortografía ajena a la del castellano, y en cambio buscando respaldarse en el fonetismo y ortografía propios del quechua cuzqueño actual (1997: 165).

Y líneas más abajo, dilucida su argumentación:

¿Cuál fue la razón que originó dicho cambio? En realidad, algo insólito: ocurre que cierto curioso detectó, luego de revisar al azar el diccionario de la Academia, que *cuzco* significaba ‘perro pequeño, gozque’, y como esto resultaba ‘agravante’ para el pueblo cuzqueño, lo menos que podía hacerse en desagravio era iniciar una campaña en favor de la forma ‘*Cusco*’, de manera de ahuyentar ‘peligrosas’ asociaciones [...] El empleo de <z> no fue caprichoso sino que se echó mano de ella para representar fielmente la pronunciación quechua de la época. Se escribía así <yzcon> ‘nueve’ y jamás <isqon>; pero, al mismo tiempo, se graficaba <yscay> ‘dos’ y nunca <yzcay>: todo ello por lo menos hasta fines del s. XVII en el propio dialecto cuzqueño [...] Sobra decir entonces que la forma <Cuzco> se muestra, por lo menos, formalmente, como la versión más genuina, si de lo que se trata es de rescatar el verdadero étimo de la palabra (1997: 166-168).

Como las de Carrión, las disquisiciones de Cerrón emergen legítimamente de la escritura, pero es una aprehensión fragmentaria, incompleta: desoye la oralidad; su propensión al dictamen mengua su objetividad.

Como se sabe, durante décadas, mestizos letrados y académicos se denigraron sobre la incumbencia de la escritura del quechua con tres o cinco vocales² y esta otra riña —también al margen de la comunidad de hablantes—

2. Ver nuestro ensayo: «Vocales y jueces supremos. Quechua trivocálico vs. pentavocálico» (Gonzales 2022).

pervive aún. Rebasando las lindes de su demarcación, los académicos reprobaban a los hablantes; el airado tono de sus escritos conlleva una subrepticia amonestación, el designio de corregir la dicción de los hablantes³. Un individuo, y menos un académico, no reformará jamás una lengua; eso le compete únicamente a la comunidad hablante que urde, modifica o desecha un término en el curso del tiempo⁴. Así, lo que intentó el municipio de Cusco no arraigó; duró el tiempo de gestión de los impulsores en la alcaldía; la comunidad de hablantes no transige con decretos ni ordenanzas municipales efímeras ni dictámenes académicos. Del mismo modo, las resoluciones supremas del gobierno del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) —uso de cinco vocales y proclive a la variante Cusco—, si bien arraigaron en vastas regiones, están en franca extinción, igual que las reformas del gobierno militar de Morales Bermúdez (1975-1980) —uso de tres vocales y afín a la variante chanka/Ayacucho— que, no obstante su primacía transitoria en la televisión peruana actual, será alternada por un relevo, porque no dimana del ruedo de la comunidad de hablantes.

El celo de los lingüistas trivocálicos que fomentan la escritura del quechua alegando «lealtad» a la dicción del monolingüe quechua —dejando de lado a los mestizos bilingües⁵— no asoma en esta contingencia crucial. Ahora la lealtad se condice con la escritura, no con el carácter oral del quechua. «Creemos que ya es hora de que se rectifique el error y se vuelva a escribir ‘Cuzco’», concluye el lingüista Cerrón (1997: 169).

3. En el libro *Tras las huellas del Inca Garcilaso* (2013), el lingüista Cerrón-Palomino cuestiona el conocimiento del quechua, la lengua madre de Garcilaso. Desde el siglo XX, subestima las disquisiciones gramaticales del mestizo (siglo XVII), injuriándolo como «desconocedor de la realidad dialectal del quechua», o que es fantasioso, o que ve espejismos (2013: 64, 271); y, sin refrenamiento, lanza este juicio sobre un clásico de la literatura castellana: «el afán cuzqueñizador, además lo induce, de refilón a proponer significados muchas veces graciosos y hasta poéticos, pero inmotivados al fin, cayendo en la vieja práctica de la etimología popular» (272). Ver ensayo «Sospechoso de pensamiento, palabra, obra y omisión. El Inka Garcilaso y el tribunal de la Lingüística Andina» (Gonzales 2022).
4. El aporte de la poesía es una excepción.
5. La escritura trivocálica promueve la grafía con tres vocales (a, i, u); la pentavocálica, con cinco (a, e, i, o, u).

Vocal posterior redondeada

El único consenso sobre *qosqo/cuzco/cusco* es que no tiene trazas de ser un término quechua, aunque sobrevivió, ciertamente, quechuizado. En el siglo XVI era inviable advertir los sustratos que subyacían en un vocablo quechua⁶. El cronista andino Santa Cruz Pachakuti refiere una aproximación del significado del término; en el segmento dedicado a la exégesis de *Apomanco Capac*, el cronista narra la peregrinación del primer inka en busca de un territorio habitable: «Y después le bido una peña que los naturales de allí que son los Allcay Uicças y Cullin Chimas y Cayao Cachis les llamaban Kkuzko casa. Yde allí se vino a llamarse Cuzco pampa y Cuzco llacta, y los yngas que después se intitularon Cuzco capac o Cuzco ynca» (1993: 145).

La construcción *kkuzko* es un arcano, pero *casa* es un término quechua [*q'asa*] que, en la variante cusqueña alude al paso, la vía entre dos montañas, y de allí derivó el nexo semántico ‘hito’ o ‘mojón’ con que se vincula el topónimo, que demarca límites o linderos territoriales. El otro término *rumi* que refiere piedra, roca, peña es más explícito en su alusión a hito, señal.

Sobre *cozco*, el Inka Garcilaso, haciendo uso de las estrategias narrativas orales quechuas trasladadas al español (reportativo *dicen que*), refiere las alegorías que su tío materno le relató. En el capítulo XVII, «De fábulas historiales del origen de los Incas», en el segmento del mito fundacional de los hermanos Ayar, refiere de Ayar Manco o Manko Qhapaq: «Dicen que éste fundó la ciudad y que la llamó Cozco, que en la lengua particular de los Incas quiere decir ombligo» (1991: 54). Como se sabe, la lengua particular era el ignoto dialecto con que el inka y sus funcionarios más próximos trataban secretos de Estado; unos estudiosos creen que era una variante del aimara en extinción (Cerrón-Palomino), otros, del pukuina (Torero 1965; Szeminski 1990; Bouysse-Cassagne 2010), y otros, una mezcla de ambas lenguas (Torero 1965; Cerrón-Palomino 1998). La referencia espacial de ‘ombligo’ (núcleo/centro) deriva igualmente de ‘hito’⁷.

6. Según Jan Szeminski, cuando Juan de Betanzos redactaba su crónica *Suma y narración de los Incas* (siglo XVI) habría advertido que un breve poema que había recopilado oralmente no era quechua; cinco siglos después, hay indicios de que sería un texto pukuina «pero anotó el texto y lo tradujo al castellano. Como intérprete profesional tuvo que darse cuenta de que el texto no está en quechua y, a pesar de esto, nunca mencionó algún idioma propio de los Inkas. ¿No supo de su existencia y anotó el texto como si fuera una fórmula?», inquierte Szeminski (1990: 388).
7. La memoria oral cusqueña preserva hasta hoy la tradición que refiere que *kuskan* es la

Ciertamente, recién —a mediados del siglo XX—, por la irrupción de la lingüística andina⁸, se pueden discernir los ancestrales sustratos que arraigan en un término quechua, pero el caudal del runasimi tiene términos muy próximos; por ejemplo: *kuska* (juntos, conjunción), *kuskan* (mitad, centro), *kusku* (matiz, gama de un color). Estas palabras son expresadas con «ss» y transcritas con «ss».

En «La fundación del Cozco, ciudad imperial» (*Comentarios reales*, cap. XVI, libro I), el Inka concede la palabra a su tío materno, que habla desde una colectividad: «De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que, como sabes, quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo».

Guaman Poma es otro de los cronistas andinos que cerradamente escribe *Cuzco* a lo largo de su *corónica*. En el capítulo de las ciudades y villas, no descifra su etimología, se limita a definirla: «cauesa y corte rreal de los doze Yngas» 1052[1060]. Una variante de la misma definición es: «ciudad y cauesera deste rreyno del Cuzco [...] los señores Yngas, Hanan Cuzco, Lurin Cuzco» 443[445].

Preservado por la memoria oral como un término quechuizado, *qosqo* no es solo un topónimo, es también patronímico, un apellido. Por ejemplo, la poeta y activista quechua Irma Álvarez Ccoscco (Huaquira, Cotabambas, Apurímac) lleva el apellido materno en la variante quechua-chanka-apurímac. Asimismo, el verbo *qosqoy*, que bien puede provenir de la instancia ritual del lenguaje quechua, refiere la acción de internarse en *Qosqo*, viajar a Cusco, ir en peregrinación a Cusco, la ciudad sagrada⁹. Se puede alegar que esta construcción es afín al término europeo «romería» [los peregrinos que van a Roma], pero el runasimi posee términos como *yungay* [yunkay] que refiere: adentrarse en los valles, internarse en la selva alta; un símil: *para* es lluvia; *paray*: llover.

mitad de un todo y la mitad del individuo es el ombligo. Como en sinfín de casos, el cronista Garcilaso incorporó a sus *Comentarios reales* esta versión popular sobre el vocablo *cozco*.

8. El culto lingüista y antropólogo Alfredo Torero (1930-2004) fue un pionero de la lingüística andina.
9. De niño, en el ascenso al santuario del Señor de Huanca, alcancé a escuchar a un caminante que le decía a otro que venía en sentido contrario: «*Qosqoshanin, taytay/señor mío*, estoy encaminándome a Cusco».

Variable tensorial

Hasta ahora, nadie ha dado con descifrar palmariamente el término *qosqo*. El lingüista Cerrón-Palomino, que propende a refonologizar trivocálicamente todo término nativo, prodiga esta asercción: «Es altamente probable que el vocablo *qusqu*, ajeno al quechua, pueda tener filiación aimara» (2006: 172)¹⁰. Más adelante, citando al cronista hispano Sarmiento de Gamboa, expone:

Ayar Auca, que era un <cuzco>, o sea una lechuza, se posó sobre una <guanca>, esto es un mojón de piedra, y se tornó él mismo en roca. En buen romance, entonces, <cuzco guanca>, es decir /qusqu wanka/, viene a significar ‘la piedra de la lechuza’ o, parafraseando mejor la frase, ‘el peñón donde se posó la lechuza’ (174).

Y, como ya lo había adelantado Carrión, concluye: «A lo largo del siglo XVI y buena parte del XVII, la escritura del topónimo, entre los escribanos oficiales y los historiadores, fue invariablemente <Cuzco> [...] Por todo lo señalado hasta aquí, no puede ser menos absurda y desatinada la escritura de <Cusco> con <s>>» (176-178).

Con anterioridad, en 1997, da cuenta de los resultados de una investigación: «Gracias al señor Fernando Condori, hablante aimara de Oruro, sabemos que /qusqu/, en su dialecto, refiere a un género de lechuza [...] de modo que /qusqu q'asa/, /qusqu rumi/ o /qusqu wanka/ significarían, literalmente, la roca de la lechuza (es decir, ‘donde se posó la lechuza’)» (1997: 168). Y en una entrevista (2008) zahiere al Inka por haber insinuado la tradición oral de ‘ombligo’:

Ese es otro absurdo total de Garcilaso¹¹. Qosqo es un término aimara. Eso está bien probado. Aún está en algunos dialectos aimara y significa lechuza.

10. En el ensayo «Sobre el falso enigma vallejano de <tahuashando>», aludiendo al culle, la ancestral lengua de los huamachuco, escribe *culli*, mientras los lingüistas y estudiosos locales redactan *culle*. «Culle es variante castellanizada», afirma (2021: 20).
11. Como se dijo, la memoria oral quechua ha preservado hasta hoy la alegoría de que *cuzco* podría derivar de *kuskan* que equivale a centro, mitad, medio; y el centro, la mitad del ser humano está representado por el ombligo, y esa tradición oral es la que refiere Garcilaso. Para medir el tiempo, el sistema numeral náhuatl (Méjico y resto de Centroamérica) poseía una suerte de numerales antropomorfos con base vigesimal y

¿Por qué? La respuesta la tienen los cronistas del siglo XVI: uno de los hermanos Ayar se convierte en lechuza y vuela al Coricancha para tomar posesión y se petrifica. Desde entonces, el sitio se llama ‘Piedra donde se posó la lechuza’¹².

Que *qusqu/cuzco* sea un término aimara o puquina y que prefije lechuza es una hipótesis respetable de la lingüística histórica; lo ineludible en esta coordenada es que sobrevivió quechuizado *qosqo/cusco* y se disoció en verbo *qosqoy* (allegarse a Qosqo)¹³ y en un linaje. Por otro lado, se ha dicho que *cuzco* refiere un perro minúsculo y que por esa razón agravante se pretende mudar a *cusco* o *qosqo*. Según esa lógica, se puede inferir también que *qosqo*, que lleva dos vocales medias ‘o’ no es conveniente porque niega la teoría trivocálica (a, i, u) de ciertos lingüistas.

Ángulo de retardo

El dictamen de los académicos resuelve que, aunque los quechuahablantes digan *cusco*, la escritura debe ser *cuzco*; su discernimiento abarca solo la grafía, no la dicción. *Qosqo/Cusco* trasciende el hecho lingüístico. En el siglo XXI, no se nos puede conminar a escribir de un modo y pronunciar de otro una misma palabra de nuestra lengua materna. Ese gravamen lo sobrellevó Guaman Poma (siglos XVI-XVII), quien, apremiado por la ordenanza del arquetipo del oído español (III Concilio Limense, 1582-1583), plasmó *guamán* en la escritura, lo que su garganta

alusiones al cuerpo humano. Así, el 1 del mundo occidental equivale a 20 unidades del mundo maya, que deriva del hecho de que 1 (un individuo completo) es la suma de los 10 dedos de la mano y los 10 dedos del pie. Así el 1 es 20, el 2 es 40, sucesivamente. Alegorías de este tipo no son absurdos; son referentes concretos de nuestros mayores. Ver: Espinoza Ocotlán 2006.

12. «La lengua oficial de los incas fue el aimara; luego, el quechua». Diario *Peru21*, 12/09/08. Las entrevistas y las conferencias del lingüista son discutidas por el joven investigador Rusbel Mollo, quien editó un video titulado *Rodolfo Cerrón Palomino. El idioma secreto de los incas*, en que —basado en argumentos gramaticales e históricos— disiente de las opiniones del profesor. Hay un segmento sobre la noción Cusco/omblio. Ver Mollo 2019.
13. El diccionario de Jorge Lira y Mejía Huamán registra: «Qosqoy: dirigirse o marchar hacia el Qosqo» (2008: 389).

articulaba *waman*, o *ynga [inka]*¹⁴. Un individuo, y menos un académico, no ejerce influencia alguna sobre la comunidad de hablantes; la lengua oral se resiste a ser fijada en la escritura; es la oralidad en boca de los letrados.

En nuestra infancia (valle de Urubamba, Cusco), se nos inculcó la dicción castiza ‘z’, no solo para emitir *cuzco*, sino para leer y pronunciar los números. Había que decir «doze, treze, catorze, quinze», y por resignarnos a esa dicción fomentada en la escuela, fuimos el hazmerreír. No solo los monolingües padecen el estigma y las burlas por su mala pronunciación de términos castellanos. La dicción *doze, treze, catorze, quinze* pasa desapercibida en Cusco, pero en otros ámbitos es advertida inmediatamente. En Arequipa, durante el colegio secundario, hube de acallar mi «pronunciación castiza» que no correspondía a mi índole mestizo-andina¹⁵. Desarraigar mi articulación *doze, treze, catorze* fue un quebranto que llevó años. Ya Arguedas había sufrido el mismo escarnio, cuando llegó a Lima por primera vez: «Nos reconocían a los “serranos” por el modo de andar y de hablar» (1957: 34).

Hay términos que monolingües y bilingües quechua pronuncian igual: *qosqo*; los bilingües dicen *cusco* si lo refieren en español; dicen *choqlllo* en runasimi y *choclo* en castellano; *qowi* en runasimi, *cuye* o *cuy* en español. Y, según las variantes, articulan *quechua*, *kichwa*, *qheswa*.

Qosqoruna

Durante su periodo más largo como alcalde del Cusco (1990-1995), el abogado y congresista Daniel Estrada Pérez (1947-2003) promovió la vindicación del término *Qosqo* como «capital histórica del Perú», en lugar de *Cuzco*, y la restitución del gentilicio *qosqoruna*, que equivaldría a ‘cusqueño/a’ u ‘originario/a de Cusco’. La ordenanza municipal de acatar *Qosqo* y *qosqoruna* en los documentos oficiales, centros de estudio y medios de comunicación se fue extinguendo al cabo del mandato municipal: la comunidad de hablantes no transige con decretos de alcaldía ni dictámenes académicos.

14. Como se sabe, el *Lexicón* o primer diccionario quechua (1560) del misionero hispano Domingo de Santo Tomás (1499-1570) fue desestimado —no obstante ser el precedente— por no ceñirse a los dictámenes escriturales de los concilios limenses.
15. *Treze* articula el locutor quechuahablante que presenta a la banda Calle 13 en el video de su canción *Latinoamérica*, que discurre en Cusco: «Paykunaq sutinmi calle treze» (el nombre de ellos, de la banda, es Calle 13). <https://www.youtube.com/watch?v=DkFJE8ZdeG8>

Lo de *qosqoruna* es un concepto y neologismo plasmado por el anónimo autor de *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* (2014[1586]) y retomado por letrados quechuahablantes, asesores del alcalde Estrada. «Natural del Cuzco: Cozco runa» refiere el diccionario del Anónimo, que los responsables de la edición «interpretada y modernizada» 2014 (Cerrón-Palomino, Bendezú, Acurio), presentan con un añadido: la refonologización trivocálica: *qusqu runa*. Cuando el Anónimo inscribe «Cozco llaqtayoq runa», los editores adicionan lo suyo: *qusqu llaqta-yuq runa* ([2014]1586: 306). Como se dijo, *Qosqo* es la locución que monolingües y bilingües articulamos cuando referimos la ciudad en runasimi, pero cuando la aludimos desde el español es *Cusco*.

En *Gramática y arte nueva*, González Holguín, en el segmento de los genitivos adverbiales, provee este ejemplo *Ccozcorunapi*, que traduce «En las casas o chacras del indio del Cuzco» ([1842]1607: 28)¹⁶. En su *Vocabulario en la lengua general de todo el Perú* registra «Ccuzco llaqtayoq. Natural del Cuzco» ([2007]1608: 150) y «Kuzco: la ciudad del Cuzco» (113).

La construcción *qosqoruna* aparece también en el drama *Ollantay*, cuando un súbdito desterrado regresa a su ciudad: «Qusqu runa kaspan luychu/ kay llaqtayman hanpukuni», que, en la traducción de Calvo Pérez, es: «Soy del Cuzco, un venado/ que a su tierra ha regresado» (1998: 263). El manuscrito de Huarochirí (cap. 14) registra también *cuzco* y *guaman*: términos quechua con dicción y grafía castellana, instituidos por el celo del III Concilio Limense.

El arquetipo y las réplicas

Los análisis filológicos del lingüista Cerrón-Palomino conciernen a una lengua plenamente escrita; el carácter oral del quechua es desatendido: el oído es cultural y la articulación de un mismo término puede variar dentro de la demarcación de una comunidad de hablantes. Dictaminar *cuzco* y llamar «forma bastarda ‘Cusco’» (2006: 179) es intolerancia; deriva de la mesa de disección del analista donde comparecen términos desgajados de un todo articulado; no proviene del habla, que es donde gravita la verdadera pulsión, el vigor de un término quechua.

En el prefacio de *Quechua sureño. Diccionario unificado*, el lingüista señala: «Escribimos *Cuzco* (y derivados) con *z*, y no *Cusco*, en razón de nuestra

16. Asimismo, registra: «Ccozcoquitipi: en la comarca, o contorno del Cuzco».

lealtad con la tradición ortográfica. Así lo escribieron no solamente los primeros quechuistas sino también el propio inca Garcilaso» (1994: 7). Y es verdad, la «tradición ortográfica» que refiere el lingüista la plasmó así; la hegemonía de la escritura sobre la oralidad data de hace cinco siglos. Es tan evidente el trasplante *cuzco* con la *z* castellana, que solo hay que echar una mirada a estos términos: *verduzco*, *traduzco*, *produzco*, etc.

Se debe aclarar que el Inka Garcilaso no transcribe *Cuzco*; en *Comentarios reales de los Incas* (1609) e *Historia general del Perú* (1616), escribe *Cozco*.

El cronista español Cristóbal de Molina, llamado «el Cuzqueño» por su larga residencia en la ciudad, usa recurrentemente *cuzco*. En su *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (aprox. 1575-1576), escribe *Cuzco*. En la «Oración por todos los incas», registra: «A punchao ynca, inti yayay cuzco tambo cachon», que el propio autor traduce: «O Sol, padre mío que dixiste 'aya Cuzcos y Tambos».

El manuscrito de Huarochirí (aprox. 1598) menciona otra vez (cap. 23) un todavía ignoto señorío *Cuzco*¹⁷. Aunque la transcripción y la traducción del documento son atribuidas a dos ayudantes andino-bilingües (Thomás y Cristóbal Choquecaxa), la versión final del texto fue, como se sabe, revisada y corregida por el sacerdote y extirpador de idolatrías Francisco de Ávila.

Como se dijo, el cronista andino Guaman Poma transcribe invariablemente *Cuzco*, pero la grafía del otro andino (Santa Cruz Pachakutí) es dispar: *Cosco*, *Cuzco*¹⁸. Como la de Guaman Poma, la grafía de Santa Cruz Pachakuti es laboriosamente caótica, con sufijos desmembrados de sus raíces o encabalgados sobre otras palabras; con interpolaciones aimaras y quechua en el texto castellano, etc. En el cantar II de *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru* (aprox. 1613), registra:

Runa vallpacpa pachac anyanansi cahuac
 Ari chay ariy niyallavay Cosco capac
 Churatamuqniy Apu Tarapaca Ttonapa
Dicen que puedes ser el que rige, el que exhorta en la tierra

17. Uno de los pasajes refiere la reunión de las wakas o divinidades principales: «cay cuzcopi aucaypata ñiscapi tantanacorcan/se reunieron en Aucaypata del Cuzco» (Arguedas 2007: 126-127).
18. Pero también, como ya se dijo, el cronista refiere «kuzko casa o rumi y de allí se vino a llamarse Cuzco Pampay».

*Sí, dime eso, sí, soberano de Cusco
Altísimo Tarapaca Ttonapa*

Y en el cantar VI, transcribe:

Cam Cuzco capaca,	<i>Tú, Magnánimo de Cusco</i>
ñuca Colla capaca	<i>Yo, Pródigo de la nación Colla</i>
(traducción nuestra)	

Sobre el influjo de la dominante cultura hispana en Santa Cruz Pachakuti, Nicolas Beauclair refiere una «biblificación» en los conceptos andinos vertidos en su crónica:

El punto más debatido de la obra entre los especialistas es lo que Salomon llama «criollización cultural»; es decir, los resultados del proceso de transformación cultural del autor, que, al asimilar particularidades culturales del otro, deja aparecer una cultura híbrida, «criollizada» (2016: 147-148).

En la *Elegia Apu Inka Atawallpaman* (finales del siglo XVI), la primera estrofa registra *Qosqo*:

<i>Ima k'uychin kay yana k'uychi</i>	Qué arco iris nefasto es este
	negro arco iris
<i>Sayarimun</i>	que se encima
<i>Qosqoq awqanpaq millay wach'i</i>	Un resplandor horrendo amaneció
<i>Illarimun</i>	Para hostigar al Cusco
(traducción nuestra) ¹⁹	

El *Vocabulario* de González Holguín registra *Cuzco* en la portada del libro (1608), aunque no aparece en la relación de dicciones. El cronista Pedro Cieza de León (1520-1554), llamado «El príncipe de los cronistas», escribe *cuzco* como escribe *tumbes*.

En *Historia del origen y genealogía de los reyes incas* (1590), el mercedario Martín de Murúa provee una ilustración con la escena de una muchedumbre

19. Ver: Gonzales 2014.

ofreciendo sus respetos al monarca inka del Cusco; el autor hispano —o acaso su dibujante y colaborador principal Guaman Poma— inscribió sobre la ilustración el término *Cuzcos* (fol. 99v, colección Sean Galvin)²⁰. En este mismo libro, estudiado por Carolina Peña (2018), en las márgenes del poema y dibujo que recrea la ejecución del joven inka Tupac Amaru aparece la siguiente anotación, que reitera el topónimo *Cozco*: «En una carzel estuvo Titu Atauchi Inga dos años en la ciudad de los Reyes, despue de haber estado preso en el Cozco con don Carlos Inga [...] los desterró del Cozco. Y los señores oidores de la Real Audiencia los testituyeron y mandaron volver al Cozco» (2018: 296). Asimismo, Murúa, aludiendo a un emperador inka, transcribe: «Mango Ynga Tupa Cozco ayllu» (2018[1590]: 115)²¹. En un documento oficial, registrado por la propia investigadora Beatriz Carolina Peña, el vocablo *cuzco* demarca una jurisdicción: «Información ad perpetuam dada en 13 de enero de 1567 ante la Real Justicia de la Ciudad del Cuzco, Reino del Perú, a pedimento de la mui ylustre señora Doña María Manrique Cusi Guarca Coya, vecina de dicha ciudad» (2018: 169).

El sacerdote español y testigo de la ejecución de Tupac Amaru I (1572), Gabriel de Oviedo, refiere *Cuzco* en su «Relación de lo que subcedio en la ciudad del Cuzco, cerca de los conciertos y horden que su magestad mandó asentar con el Ynga Titu Cuxiyo Panqui y del Cuso [sic] que tuvo la guerra que en razón de esto se le hizo» (1907).

El cronista Diego Fernández, el Palentino, escribe igualmente «cuzco». Francisco de Xerez, el cronista y soldado testigo de la captura de Atawallpa, titula su crónica *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla*. El del cronista Juan de Betanzos (1510-1576) es un caso relevante. Se dice que asimiló eficazmente la variante quechua hablada por la nobleza inka mediante su esposa Cuxirimay Ocello²². En su *Suma y narración de los Incas* (1551), si bien escribe asazmente *cuzco*, hay segmentos en que emerge

- 20. Edición facsimilar de Juan Ossio, Testimonio, Madrid, 2004.
- 21. Ver: Peña 2018. La autora también registra el poema dedicado a Sayri Tupac, inka de Vilcabamba, en que comparece el término *cuzco*: «Aqueste fue por Rey bien reciuido/ del inbenzible Cuzco valeroso» (folio 50v; 2018: 163).
- 22. Llamada también Angelina Yupanqui, la ñusta *Cusirimay/Cuxirimay* [la de jubilosa entonación] fue tomada por Francisco Pizarro como concubina. Después, el conquistador la entregó a su consejero Betanzos. Jan Szeminski, que escribe *Qusqu*, señala: «Juan de Betanzos tuvo fama de ser el mejor lengua de su tiempo en el Qusqu» (1990: 380).

cozco. En la reseña de la travesía de los hermanos Ayar, dice: «de allí salidos fueronse por la cordillera de los cerros hasta un cerro que está legua y media del Cozco que llaman Guanacaure» ([1987]1551: 18). En el mismo pasaje refiere: «Al cual pueblo llamaban los moradores del desde su antigüedad Cozco y lo que quiere decir este nombre Cozco no lo saben declarar» ([1880]1551:10)²³.

En la escena IV del drama *Ollantay*, o «Monólogo de Ollantay», el militar, frustrado por la negativa del monarca inka Pachakutek de concederle la mano de su hija, inicia su imprecación contra este, aludiendo a la ciudad: *ay kosko, ay sumak llakta*, que en la traducción de Gabino Pacheco Zegarra es: «Oh, Cuzco, la bella ciudad» (1886: 127).

En efecto, cunde la grafía *cuzco* en estos documentos coloniales que denotan la hegemonía de la escritura sobre la oralidad y esa prevalencia es la que exalta el lingüista Cerrón-Palomino cuando alega una «lealtad con la tradición ortográfica» «Ya nadie puede revertir la forma castellanizada», enuncia (1997: 153), pero ese dictamen no incide en la comunidad de hablantes que plasma colectivamente los decires de una lengua, los desecha, los transmuta o enriquece en el curso del tiempo.

En *Origen y genealogía de los Incas*, Martín Murúa refiere la historia de los hermanos Ayar, con distintos nombres: *Cuzco huanca* es el hermano segundo de los Ayar. «Cusco Huanca de cuya causa se nombró este asiento Cuzco», menciona, y esta alusión acrecienta igualmente la noción de hito.

Los primeros diccionarios quechua (siglos XVI-XVII) no registran la consonante *z*; Domingo de Santo Tomás (*Lexicón*, 1560), el Anónimo (*Arte y vocabulario*, 1586) y González Holguín (*Vocabulario de la lengua Qquichua*, 1608) redactan *cuzco* sin haber inscrito en su inventario la ‘*z*’.

Consonante pulmonar

Buen número de autores e investigadores contemporáneos se han sumado a la legión colonial dominante y siguen acometiendo la grafía *cuzco*. El resquemor que la dicción *z* nos agobia no fragua en sus gargantas: no son quechuahablantes.

La solución de esta controversia está en los hablantes; hay que escuchar a la vasta y bullente comunidad de hablantes que ha convivido cinco siglos

23. Este mismo pasaje en la edición de María del Carmen Martín Rubio registra *cuzco* y *cozco*: «Al cual pueblo llaman los moradores del desde su antigüedad Cuzco y lo que quiere decir este nombre Cozco no lo saben declarar» ([1987]1551:16).

pronunciando *quechua*, *kichwa*, *qheswa*; *qosqo*, *cuzco*, *cozco*, *cusco*. Las diversas variantes del runasimi oral albergan un sinfín de fonaciones, sonoridades y combinaciones; el propio lingüista Cerrón-Palomino, cuando analiza la dispar grafía de González Holguín (términos con *z* y *s*), admite esa heterogeneidad:

Estamos aquí, una vez más, ante dos tipos de sibilantes: una dorsal, representada por <*ç*, *c* (*e*, *i*), *z*>, y otra, equivalente a la apical española, registrada con <*s*, *ss*>. Pues bien, que el dialecto cuzqueño haya tenido dos sibilantes es algo que no sorprende ni menos escandaliza a quien conozca las variedades centrales y norteñas de la lengua (2006: 151).

Atribuye el lingüista «la campaña a favor del cambio en la escritura de <Cuzco> por <Cusco> [...] a la prensa capitalina en cuyo juego cayó ingenuamente la mayoría de escritores y estudiosos, entre ellos nuestros historiadores» (2006: 143), y también a instituciones: Municipio de Cusco, Instituto Americano de Arte, Academia Mayor de la Lengua Quechua, por ejemplo. Como se dijo, el caudal de una lengua no se reforma ni enriquece con decretos leyes ni edictos municipales ni dictámenes académicos; una resolución, venga de donde venga, solo propende a corregir a los hablantes²⁴.

Creemos que el término *wesq’o*, que equivale a *bisojo*, proviene del término español *bizco*, que la dicción del quechuahablante modula ‘*wesq’o*’, muy afín al término quechua *lerq’o*, cuyo significado es, ciertamente, ‘*bisojo*’²⁵. Si admitimos la conjectura, la articulación del término castellano quechuizado *wesq’o* trasluce la transmutación de la *z* castellana [*bizco*] por la consonante quechua *s* [*wesq’o*], además de una refonologización de la vocal ‘*e*’ por ‘*i*’. Así, lo de *cusco* por *cuzco* es solo, lejos de las disquisiciones académicas, una legítima restitución cumplida por los hablantes. Los términos *zanja* (español) y *sankha* (quechua) refieren exactamente lo mismo: fosa o cuneta, pero ambas lenguas preservan su dicción: *z* (español) y *s* (quechua).

24. A este paso, solo falta que los limeños hagan prevalecer su propia dicción: ellos pronuncian *cucco*.
25. El diccionario de Jorge Lira y Mario Mejía Huamán registra: «*Wesq’o*: bisojo, bizco, persona que padece estrabismo, que tuerce la vista, que mira a manera de tuerto o sostayando» (2008: 562). El diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua: «*Wesq’o*: turneo, de vista extraviada, enfermo de estrabismo, bizco, bisojo. SINÓN: *lerq’o*» (2005: 740).

Arguedas nos provee el caso de una locución castellana quechuaizada, que la transcribe tal como resuena en la dicción del hablante quechua, sin importar si la locución se escribe con ‘s’ o con ‘c’: *apacible, apasible*. Sobre el poeta que escribe las letras de los waynos, refiere: «Desde la conquista creó millares de canciones nuevas, incorporando en el quechua palabras castellanas, como el bellísimo término mixto, *apasibilla* (de apasible) [*apacible?*] que usan los aukis de Puquio en su himno al agua y a los Wamanis (espíritu de las montañas» (1986: 56).

Emitir dictámenes académicos sobre el modo en que deben pronunciar y articular los hablantes es una soberana arbitrariedad; esas ordenanzas son de duración efímera: al académico, al alcalde, al gobernante y sus decretos de urgencia los sobrevivirá la vasta comunidad de hablantes, que es la instancia que crea, modifica, restituye o declina un término en el curso del tiempo.

En el sur peruano hay un dicho popular que dirime sabiamente esta vana discusión: *no se dice Cuzco (sacando la lengua), se dice Cusco (la lengua en su sitio)*.

Bibliografía

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

2005 *Diccionario quechua-español-quechua*. Cusco: Gobierno regional del Cusco:
http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuaecusco/user_uploaded_files/links/File/AMLQuechua-Dic.pdf

ANÓNIMO

2014[1586] *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón Palomino, Raúl Bendezú y Jorge Acurio. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARGUEDAS, José María

1957 «Canciones quechuas». *Revista Américas IX-X*.

ARGUEDAS, José María

1986 *Ollantay. Cantos y narraciones quechuas*. Versiones de José María Arguedas, César Miró y Sebastián Salazar Bondy. Lima: Peisa.

ARGUEDAS, José María (trad.)

2007 *Dioses y hombres de Huaro chirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [c.1598?]. Edición bilingüe quechua/español. Prefacio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda. Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

- BEAUCLAIR, Nicolas
2016 «La Relación de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: un reflejo de la ética andina». *Lexis XL*(1), 143-166.
- BETANZOS, Juan
1880[1551] *Suma y narración de los Incas*. Publicación de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández.
- BETANZOS, Juan
1987[1551] *Suma y narración de los Incas*. Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse
2010 «Apuntes para la historia de los puquinahablantes». *Boletín De Arqueología PUCP* (14), 283-307. <https://doi.org/10.18800/boletinearqueologiapucp.201001.014>
- CALVO PÉREZ, Julio
1998 *Ollantay. Edición crítica de la obra anónima quechua*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- CARRIÓN ORDOÑEZ, Enrique
1993 «Cuzco, con z». *Histórica XVII*(2), 267-270.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1994 *Quechua sureño. Diccionario unificado*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1997 «Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo». *Histórica XXI*(2), 165-170.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1998 «El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas». *Revista Andina* 32(2), 417-452,
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
2006 «Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza. Historia de un nombre». *Lexis 30*(1), 143-184. <https://doi.org/10.18800/lexis.200601.005>
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
2013 Tras las huellas del Inca Garcilaso. El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado. Boston: Latinoamericana Editores, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
2021 «Sobre el falso enigma vallejano de <tahuashando>». *Hueso Húmero 73*, 19-31.
- ESPINOZA OCOTLÁN, Pedro Marcelino
2006 *La matemática náhuatl: estudios del sistema de numeración náhuatl*. Tesis de maestría en Matemática Educativa. Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional, Ciencia de Investigación en Ciencia Aplicada y Tecnología Avanzada.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1991 *Comentarios reales de los Incas*. Tomo I. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Araníbar. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- GONZALES, Odi
2014 *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia Inka (siglo XVI)*. Lima: Pakarina ediciones, CLACS-NYU.
- GONZALES, Odi
2018 *Trilingual dictionary. Quechua, Spanish, English*. Nueva York: Hippocrene Books.

GONZALES, Odi

- 2022 *Nación Anti. Ensayos de antropología lingüística andina. Lenguaje y pensamiento quechua. Traducción cultural y resistencia.* Lima: Pakarina ediciones, CLACS-NYU.

GONZALEZ HOLGUÍN, Diego

- [1989] 1608: *Vocabulario de la lengua de todo el Perú, llamada lengua qqichua o del inca.* Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 2001 *Primer Nueva coronica y buen gobierno. El sitio de Guaman Poma.*

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1105/es/text/>

LIRA, Jorge y Mario MEJÍA HUAMAN, Mario

- 2008) *Diccionario Quechua-castellano.* Lima: Universidad Ricardo Palma.

MOLLO, Rusbel

- 2019 *Rodolfo Cerrón Palomino. El idioma secreto de los incas.* Video de Bing.

<https://www.bing.com/videos/search?q=el+idioma+secreto+de+los+incas&ru=%2fsearch%3fFORM%3dSLBRDF%26PC%3dSL08%26q%3del%2bidioma%2bsecreto%2bde%2blos%2bincas&view=detail&mid=6AAC83B5D0E7184AAD346AAC83B5D0E7184AAD34&mmscn=vwrc&FORM=VDRVSR>

MURÚA, Martín de

- 2019(1590) *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Peru, de sus hechos, costumbres, trages y manera de governo.* Curaduría: Juan Ossio y Thomas Cummins. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

OVIEDO, Gabriel de

- 1907 «Relación de lo que subcedio en la ciudad del Cuzco, cerca de los conciertos y horden que su magestad mandó asentar con el Ynga Titu Cuxiyo Panqui y del Cuso [sic] que tuvo la guerra que en razón de esto se le hizo». *Histórica* 2, 66-73.

PACHECO, Gabino

- 1886 *Ollántay: drama en verso quechua del tiempo de los incas.* Traducido de la lengua quechua al francés y comentado por Gabino Pacheco Zegarra. Madrid: Biblioteca Universal.

PEÑA NÚÑEZ, Beatriz Carolina

- 2018 *Los incas alzados de Vilcabamba en la primera historia (1590).* Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

SANTA CRUZ PACHAKUTI YAMQUE SALCAMAYHUA

- 1993 *Relacion de antigüedades deste reyno del piru.* Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviviers y César Itier. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de Las Casas.

SANTO TOMÁS. Domingo

- 1560 *Lexicón o vocabulario de la lengua general de los indios del Peru, llamada quichua.* Valladolid: <https://archive.org/stream/lexiconovocabula00domi#page/n17/mode/2up>

SZEMINSKI, Jan

- 1990 «Un texto en el idioma olvidado de los Inkas». *Histórica* 2, 379-389.

TORERO, Alfredo

- 1965 *Le puquina, la troisième langue générale du Pérou.* Tesis doctoral. París: Universidad de París (La Sorbona).



Entrevista a don Alberto Manqueriapa Vitente, maestro curandero y Personalidad Meritoria de la Cultura¹

Donaldo Humberto Pinedo Macedo

ORCID: 0000-0002-0269-7097

Centro de Estudios Regionales Andinos

Bartolomé de Las Casas del Cusco (CBC)

donaldopinedo@gmail.com

Recibido: 21 de noviembre de 2024

Aprobado: 20 de enero de 2025

Alberto Manqueriapa Vitente es un maestro curandero —«intermediario», diría él— de 60 años de edad. Nació en la comunidad nativa de Santa Rosa de Huacaria (Reserva de Biosfera del Manu), en el distrito de Kosñipata, provincia de Paucartambo, departamento del Cusco, Perú. Alberto procede de dos ramas culturales: por la línea paterna es wachiperi (harakbut), y por la línea materna, matsigenka (Arawak).

1. Las fotografías que ilustran esta entrevista son de Reenzo Velásquez Bernal, Edward Zambrano Quispe y Uriel Caballero Quispitupa.

En el año 2021, debido a sus conocimientos y prácticas relacionadas con la medicina tradicional amazónica, fue distinguido como Personalidad Meritoria de la Cultura. Además de las sesiones de sanación con *ayahuasca*, que dirige regularmente, Alberto es depositario de los rezos cantados *Eshuva*, que fueron declarados Patrimonio Cultural de la Nación en 2010.

La entrevista fue realizada en el salón comunal de la comunidad nativa de Santa Rosa de Huacaria, el día domingo 14 de agosto de 2022². En aquella ocasión, hablamos, con distintos niveles de profundidad, de los siguientes temas: los métodos de sanación indígena, la curación del susto y de otras enfermedades, el uso medicinal de la *ayahuasca* y del *toe*, la relación entre medicina tradicional y moderna, la seguridad alimentaria, el turismo y el uso y el manejo de los recursos naturales en las comunidades nativas.

Don Alberto, ¿cuál es su principal actividad?

Mi principal actividad de mí es... trabajo lo que es plantas medicinales, apoyando... curando a las personas ¿no?

¿Cuáles son los principales métodos para curar?

Los principales métodos para curar son la disciplina, el comportamiento, las dietas, ¿no?, porque las medicinas sin dieta no funcionan. Es como si tomaras cualquier agua, entonces, a las personas que se les atiende se les da, por ejemplo, las disciplinas y las dietas [...].

¿En qué consiste la disciplina?

La disciplina consiste en que tú bajes la alimentación y tu forma de renegar. Tienes que hacer actividades coherentes, digamos, ¿no? Cosas que sirvan para tu cuerpo, ordenarte tu cuerpo. Se trata de cómo eliminar o desintoxicar tu cuerpo haciendo tus disciplinas. Por ejemplo, puedes hacer deporte o puedes contar a un joven o a una persona algunos cuentos o anécdotas ¿no? Y, al reírte, se está yendo la enfermedad; entonces te estás formando tu disciplina o autodisciplina ¿no? Porque si voy a renegar, entonces la enfermedad va a regresar con más ganas y allí quedo.

¿En qué consiste la dieta?

La dieta es que tienes que bajar la alimentación. ¿Qué tipo de alimentación llevas? Tienes que bajar más que todo las carnes, las carnes rojas... eh..., las frituras, por

2. La entrevista fue realizada por encargo de Selvas Amazónicas Perú, y un extracto se publicó en la revista *Selvas Amazónicas* (Madrid, n.º 6, 2022), de circulación restringida y editada por la Provincia Dominicana de Hispania. Con su autorización, se reproduce aquí la entrevista íntegra.



ejemplo, más que todo las frituras y las bebidas alcohólicas.

¿Cómo cura una enfermedad?

Dependiendo, dependiendo qué tipo enfermedad ¿ya?

¿El susto, por ejemplo?

El susto es una... es algo que no ves, es un alma, es nuestro espíritu que sale de nuestro cuerpo. Entonces, la persona o el maestro, como se llame, tiene que estar bien preparado. Cuando te dicen «mi hijita se ha asustado», «mi hijo se ha accidentado», ¿no? Entonces la persona tiene que pensar en sus cinco niveles del cuerpo. Su mente debe estar bien equilibrada; la parte física: no debe estar enfermo; la parte emocional: no debes tener odios a nadie, ¿no?, no tienes que tener diferencias; en la parte espiritual, no tienes que estar mal; en la parte sexo masculino, debes estar bien relacionado, bien con tu familia, con los amigos ¿ya? Y así puedes hacer el trabajo. En eso consiste para poder equilibrar o llamar o incorporar a las personas que están mal del susto. En niños, [la curación] solamente demora 45 minutos. En adultos es casi una hora o media hora, porque ya son adultos, ya caminan lejos, viajan, ¿no? Entonces hay que diferenciar eso. Cuando son niños están en la mano de la mamá, están en la casa, dependen de la mamá y del papá, pero después de los 10 años, según van creciendo, ya van lejos, están entre amigos, ¿no? [...], entonces es otro tipo de nivel de trabajo con el susto. Entonces, hay que considerar diferentes tipos de susto: susto primario,

susto secundario y susto terciario. Susto primario es simplemente un susto, te has caído. «Me ha cogido la tierra», dicen. Susto secundario es cuando has sufrido un accidente, cuando has caído debajo de un árbol, te has tropezado o has caído en un lugar sagrado [romper un tabú sin querer]. El susto terciario, que dicen, puede ser una volcadura [accidente de carro]. Puede ser que te has caído de alto. Por ejemplo, hubo un señor que se cayó de 60 metros, ¿ya? Entonces eso es susto de mayor grado. Eso demora, por ejemplo, cuatro horas de curación, porque hay que traer [¿jalar, llamar?] donde era antes su proceso de caminar, tooooooda la información hay que recoger para captar su energía, su alma o su esencia del susto. Entonces hay que reunir, ¿no?, cabeza, ojos, orejas, boca, nariz, cuerpo, todo hay que dibujar en tu mente, hay que ir sellando y así su energía se incorpora. [Entonces, la persona] empieza a dormir tranquilo, empieza a recuperar su cuerpo, empieza a tener apetito, empieza a tener procesos y ya, entonces quiere decir que ya ha vuelto su alma o su energía que ha perdido. El 90% [del susto es provocado] por los accidentes, porque «casi me he muerto», te dicen. En una parte has visto la oscuridad y en esa oscuridad tu alma ha salido. Todas esas cositas se trabajan con lo que se llama la sicomagia, lo que es el esuwa [o *Eshuva* o *Eshuwa*, que son rezos cantados] o la sicomagia usada con plantas [...] puede ser *yawar piri piri*, puedes utilizar otras plantas para llamar su ánimo, poner [las plantas] en la cabecera, entonces esas plantas lo llaman su energía. Pero siempre una oración o un rezo, porque esa hoja con la naturaleza, con su cuerpo del paciente tiene que estar conectada, ¿ya? ¿Qué cosa es conectada? Es relacionar con la naturaleza para que su camino de su espíritu, donde esté, llegue a su cuerpo, a su cuerpo mental, a su cuerpo físico, a su cuerpo emocional, ¿no? [Entonces la persona te] dice «me siento bien, ya no me duele, ya no me marea, ya no siento cosas. Ya estoy bien, ya me estoy recuperando».

Usualmente, ¿cómo cura el susto?

Usualmente, yo curo susto a través del cigarro, por ejemplo, el humo, ¿ya?, pero nombrando a los Apus [espíritus tutelares]. Nosotros tenemos en nuestra cultura dos Apus importantes: el Apu Mayor y el Apu Menor. El Apu Mayor que cuida todo el planeta y el Apu Menor que cuida a todos los seres vivos que somos nosotros, desde los animales más [pequeños], que no se pueden ver, hasta nosotros. Y a través de esos dos Apus se abre el camino con diferentes lugares sagrados: cerro del Tigre, cerro de la Serpiente, cerro de Águila, cerro del Monte y así. [También se invoca] a las cuatro energías, como el universo, la tierra, el agua y el bosque. Entonces, así de esa manera rápido lo puedes curar o llamar la energía. Y la gente a veces queda

sorprendida y dice: «¿Qué has hecho tú?». Esa es la mano de la naturaleza, no es la mano de nosotros. Nosotros somos puentes, nosotros no somos curanderos, somos puentes de la naturaleza. Simplemente, eso tenemos nosotros como dones, como pueblos indígenas, somos puentes. Acá no existe curandero. El curandero son las plantas, la naturaleza, un chiwawaco, un lupuna, un matapalo, un renaco, un... tantas plantas que tenemos. Ellos son curanderos y nosotros somos puente; lo que pasa en nuestras manos le doy al paciente que está mal. Entonces, ¿quién trabaja más? Las plantas, pero con nuestra invocación, decirle: «Señor planta, toe, yo quiero que a Donaldo me lo cures sobre el susto, sobre el cáncer, sobre diabetes, sobre apendicitis», tantas cosas, entonces estoy pidiendo favor como a un doctor; ellos son doctores. Ellos te van a operar con lo que pasa por nuestras manos. Ellos trabajan, las plantas trabajan por nosotros y nosotros siempre tenemos que llegar a ser agradecidos, por eso en nuestra cultura se agradecía al universo, por ejemplo, al Sol, a la Luna. ¿Qué hace el Sol? Clorofila da a las plantas. ¿Qué hace la Luna? Fortifica, hace creaciones de sanación, ¿no? Las estrellas. Igual la Pachamama, la fertilización con las siembras. El agua, purificación, desintoxicación. Las plantas, curación, la sanación y también las limpiezas; la curación más que todo. [Las plantas] nos curan, nos sanan, nos protegen.

Don Alberto, ¿podría entonar un canto de curación para el toe?

Mmmmm... Tengo que tener un paciente.

De acuerdo. ¿Usted cura con toe?

Sí.

¿Cómo usa el toe para curar?

Hay diferentes formas. Puede ser en líquido, puede ser también en emplasto, puede ser también a vapor, puede ser también en baño [con agua]. Dependiendo qué tipo de curación hay que hacer.

Por ejemplo, ¿una enfermedad que haya curado con toe?

Ya, por ejemplo, herpes. Para la ciencia médica no se puede curar, pero yo sí he curado. Tengo evidencias de eso. El señor... el antiguo alcalde del 2003-2006, a él le he curado. Tengo un paciente también que ahorita se está curándose ya con herpes, ¿ya? [El tratamiento es el siguiente:] hay que moler su masa [la médula de la planta] y se le puede dar una cucharita, claro, se marea, pero nomás días, porque es cuchara. Para que se maree dos, tres días hay que darle en taza, eso. No se puede dar eso, es muy fuerte, es más fuerte que la *ayahuasca*.

¿También cura con ayahuasca?

Sí, también. La *ayahuasca*, sí, cura muchísimas enfermedades.

¿Cómo cura con ayahuasca?

Tomando y haciendo ikaros. Eso es otra cosa. Ikaros es muy... Hay diversos ikaros. Dependiendo qué enfermedad tiene el paciente, hay que invocar a diferentes posiciones, porque ahí tienes que hablar algo de 72 posiciones de... de... tanto como en el universo como en la Pachamama [madre tierra o madre cósmica], como en el agua y como en el bosque, ¿no?, entonces a miles de plantas puedes invocar, a miles de... la Pachamama, como al universo, a la galaxia o a la energía del agua. Dentro del agua hay miles de peces, hay peces amazónicos que son curativos, como la raya, como... o animales en el bosque, hay animales o gusanos [con los] que se puede curar.

Gracias don Alberto. Otra pregunta, ¿cuál es la relación entre la medicina tradicional y la medicina moderna?

Ya, eso yo he hecho talleres en Brasil y en Colombia, así que a veces la sociedad, la medicina tradicional es antigua, que ha sido utilizada por miles de años. Para conocer la medicina tradicional, cómo se usa, cuál es el manejo, ha muerto gente probando; han cerqueado [¿estudiado?] los maestros entendiendo qué hacía un ave, qué hacía un mono, qué hacía una sachavaca, qué hacía un picuro, qué hacía un guacamayo comiendo las pepas de las plantas tóxicas. Todito han probado, pero como le digo, algunos han muerto y algunos han aprendido cómo usar, cuál es el uso, cómo se puede utilizar, qué cantidad hay que utilizar. Han utilizado las plantas alucinógenas, como puede ser floripondio, puede ser *chirisanango*, puede ser este... bejuco azul o la *ayahuasca*, [esto] para que la naturaleza indique si es correcto su uso de las plantas. Entonces, para llegar a ese nivel, como le digo, primero han pasado muchos procesos, muchos procesos, y han aprendido muy cerca cómo es el uso y el manejo de la medicina tradicional. En cambio, la medicina académica o la medicina occidental es pues con estudios, ¿no?, que tiene que saber muy bien... No sé cómo se habrán especializado, pero yo no he llegado muy a profundo [en] lo que es la medicina académica, pero sé que muchas enfermedades desconocidas ancestralmente no pueden curar. Por ejemplo, hasta ahora no hay medicina, no hay una pastilla, una aspirina o un inyectable para el susto, para oraña [¿?], mal viento, *machu wayra, soq'a wayra*, para este... cómo se llama... acá, por ejemplo, de los *chullachaquis* [seres que tienen cuerpo humano y un pie de animal], para contrarrestar, no hay, no hay este... pastillas... Entonces yo, haciendo mis charlas, siempre les digo: «hasta ahora no hemos descubierto qué simple es el susto: es salida de nuestra alma, de nuestra energía, pero cómo lo vas a traer, ¿inyectando? No, peor lo matas».



Ja, ja, ja.

Entonces, nosotros hemos llegado a algunos niveles de..., por ejemplo, algunos de la medicina académica han aceptado. Entonces, les decimos [a los médicos]: «nosotros vamos a llamar a su espíritu, a su alma, y después opera de todo». Con la incorporación de su energía, su operación, su salud va a progresar rápido, rápido se va a sanar, sin ningún «de qué estoy mal, mi corazón me duele, mucho estoy pensando», ¿no? [Con este procedimiento] el hombre evoluciona rápido. Yo te digo esto porque, por ejemplo, el joven que se accidentó de acá, el que se ha caído de 60 metros de altura, le han llevado al Cusco, pero sin embargo estaba igual, igual estaba, entonces el joven vino y me dice «Yo quiero tomar ayahuasca». «Muy bien», le digo.

¿Qué edad tenía?

Tenía 34 años.

¿Era de acá, de Huacaria?

De Huacaria. Entonces lo ye dije: «Vas a tomar ayahuasca, pero tienes que dietar

quince días estas cosas». Y ese joven, mira, ha dietado un año y medio de no comer carne.

¡Ojojoy! ¡Qué fuerza de voluntad! Eso es disciplina, ¿no?

Claro, disciplina. Y este hombre ahoritita está sano. Ahora está corriendo como jovencito... Ya se ha recuperado. El médico le ha calmado su golpe, su herida, todo le ha sanado. Eso está bien, pero el susto no le ha podido regresar ni con inyectables. Entonces, cuando yo he hecho esas charlas, digo que de la mano debemos ir, no debemos discutir, no debemos decir «Yo soy mejor», porque en nuestra cultura no existe la palabra «yo», sino existe «nosotros». Usted es importante, él es importante, todos somos importantes de acuerdo con nuestro medio donde vivimos. Por eso en mi cultura no existe el «yo», sino el «nosotros». Igual en los matsigenka, por ejemplo, no existe la palabra «no»; siempre existe «sí», ¡así que te estés muriéndote! Ja, ja, ja.

Entonces todo esto lo hablo en una relación de cómo está la disciplina de la medicina tradicional y la medicina occidental. Porque yo también respeto la medicina occidental tomando pastillas. Por ejemplo, alguien se accidenta, se rompe su pata, y me dice: «Alberto, a ver, qué operas...». Yo nunca lo voy a operar, jamás, porque no conozco cómo se corta una carne, con qué herramientas... Entonces esas cositas yo respeto. Por eso a los médicos, lo que hacen, yo les ayudo a incorporar su alma para que nuestro paciente no esté dos años tirado allí. Menos de quince, veinte días o un mes, ya está libre, ya puede hacer sus cosas, ¿no? Entonces nuestra idea es eso: salvar la vida, no matar la vida, sino salvar la vida, ¿ya?... Progresar la vida, en su trabajo, en su familia, en sus hijos. Mañana alguien dice: «Ay, mi papá se va a morir». Claro, siempre vamos a llegar a morir, sí, cuando es un accidente grave, imposible, ¿no? Es como si se ha partido mi pecho, imposible que ya viva, tengo que morir pues, ¿no? Tengo que morir, ajá.

Don Alberto, ¿hay enfermedades que se producen por abusar de la naturaleza?
 Sí hay. Pero eso es el nivel de disciplina de cada uno. Sabiendo que es malo..., es como por ejemplo la droga, ¿no? Sabiendo que es malo ese lugar, el hombre, por la civilización, no cree ya en esto... Dice: «tonterías esto, cómo va a existir el Chullachaqui, duendes de la naturaleza, no, es tonterías». Pero el día que [se] te presente o el día que el lugar te atrape con la enfermedad, eso sí es incurable. Tiene que ser un maestro de alto nivel.

¿Cómo te agarra esa enfermedad?

Te puede agarrar como... puede ser una herida o puede ser un malestar del cuerpo incurable que, cuando te inyectan, peor te hace, peor te hace, ¿ya? Cuando no te

inyectas o tomas *ayahuasca* o *toe*, un poquito te calma, un poquito te calma, pero para eso tiene que salir un tipo de disciplina de alto nivel, ¿no? El maestro te dice: «la causa es por desobediencia a esto». [Entonces] tú tienes que volver arrepentido, pedir perdón a la naturaleza de lo que has hecho. Decirle [a la naturaleza]: «sabiendo lo que he hecho yo quiero que me des una oportunidad más de salvarme», ¿no? Entonces, así, traes tierra de allí donde has hecho [el lugar donde se cometió la falta] y [la naturaleza] te libera, una vez más, pero ya no a cada nada tampoco.

Entonces, ¿por qué te agarra esa enfermedad?

Por la desobediencia.

¿Por ejemplo?

Por ejemplo, este sería un lugar sagrado [se refiere al salón comunal donde realizamos la entrevista] y de repente me pongo a orinar, me pongo a hacer cosas, o me pongo a dormir acá, ¿no? Hay muchas cosas, hay incluso [gente] que aparece muerta, te lleva para siempre.

Entonces, es cuando faltamos el respeto ...

Es como cuando yo voy a tu casa y no te saludo, me entro, prendo tu tele, me echo en tu cama, pucha... ¿renegarías o no? Así que sea tu amigo, me sacas a patadas de tu casa, ja, ja, ja... Entonces, claro, allí nos enseña la disciplina, la... cómo se dice... un orden de respeto, ¿no? «Yo soy tal fulano, merezco el respeto», como todos merecemos respeto, ¿no? Como, por ejemplo, cuando tienes que utilizar las plantas, se utiliza simplemente diciendo... es como decir: «Señor Donald, buenos días. He venido a visitarte» [Y me respondes] «Ya, muy bien, toma asiento, tomaremos un desayuno». Igualito, las plantas también necesitan su saludo, ¿no?: «Señor Toe, yo quiero que me lo cures a Donald o al amigo, está mal, tiene dolor de estómago, tiene... ¿qué se llama?... herpes o tiene tal cosa». Ya escucha [la planta]. Entonces, recién lo agarro, lo rompo, lo traigo, lo preparo en líquido, lo preparo en molido, en cualquier forma, pero ya lo estoy curando porque ya le he pedido permiso [...].

La madre naturaleza, ¿por qué te castiga?

La madre naturaleza te castiga, como te digo, por los actos malos que causamos nosotros.

¿Un ejemplo de acto malo?

Por ejemplo, eh... puede ser... qué sería... haber dormido digamos en ese sitio.

De acuerdo. De repente por haber cazado más de lo que se debía.

¡Claro! Por ejemplo, cuando cazas un venado, ¿ya? Ese venado... a veces la misma naturaleza te pone a prueba. Puede aparecer una serpiente gigante, ¡de miedo,

pucha, vas a tener que matarle, pe' ¿no?! Pero no debías matarle, [sino] hablarle, ¿no? Hablarle: «energía de la Pachamama, sé que he infringido en tu tierra, pero no quiero ese...». Y desaparece... desaparece. Mis tíos me contaban todas estas cosas. Desaparece. Hasta el mismo jaguar aparece, un jaguar tremendo que no puedes cazar, pero tienes que hablarle: «Señor jaguar, yo sé que he infringido en este lugar, que no podía caminar, pero yo quiero que me perdone, me voy a retirar». Te vas nomás. El jaguar se queda hipnotizado, como si fuera una piedra, ¿no? Entonces todo es invocación, la invocación.

De acuerdo. Cambiemos de tema. ¿Qué alimentos se consumen usualmente aquí en Santa Rosa de Huacaria?

En esta comunidad estamos consumiendo productos y cultivos nativos. Dale dale, monte papa, plátano, yuca, guanábana, masazamba, eh... guayaba, palmitos, algunos tubérculos del bosque [...]. La gente siempre nos dice: «en la selva comen sapo». No, otra cosa es sapo... Nosotros en la selva tenemos 46 variedades de ranas. Denantes se han sorprendido y me dicen. «¡Ah!, ¿y cómo sabes?». Nosotros hemos estudiado. Yo no soy biólogo ni nada por el estilo, no sé, pero yo he trabajado mucho con la gente especializada; entonces hay 46 variedades de ranas, aparte de esas variedades de sapos, grandes, chiquitos. En Madre de Dios hay sapos de este vuelo, ¿no? [eleva su mano a casi un metro de altura]. Pero eso es sapo, que no se puede comer, ¿pero ranas?... Hay en los doce meses [del año] todo tipo de ranas. Por eso denantes les mencionaba y, a pesar de que son mis paisanos, se han quedado boquiabiertos porque ya se habían olvidado, ya se han olvidado.

¿Cuál es su principal fuente de ingresos económicos?

Para mi familia es el turismo, ¿ya? Y, también, la medicina. Tengo un huerto medicinal que se llama *Hokoko*, que allí llevo a veces a mis visitantes, a los pasajeros, gente nacional, gente internacional, para que vean. De eso a veces nos dejan una propina, un incentivo para mejorar también el jardín botánico. Y también la artesanía, la danza, las costumbres, la lengua, los cuentos; aquí hay chistes para contar, ¿no? [...] A veces cantamos, cantamos en nuestra lengua, hablamos. Algunos quieren escuchar cómo hablamos. Hacemos intercambios de lenguas, ¿no? De eso a veces la gente nos da unos incentivos para poder tener un dinerito y poder comprar... ahora conocemos la ropa, nuestra salcita [diminutivo de sal], todo pues, por eso es difícil ahora decir «ya, todo es gratis», ¿no? Pero también de esa forma [turismo] estamos recuperando algunas cosas que podemos rescatar de nuestra cultura, ¿no? [...] Mucha gente de este tiempo ya no quiere hablar [el idioma], «qué feo» [dicen]. Ya no quieren vestir de *cushma* [un tipo de túnica].

Dicen: «No, [con] eso van a decir que seguimos siendo como antes, el calato». El nativo nunca ha sido calato. ¿Sabes dónde está calato? Cuando quieres ir al monte. Yo estoy con esta *cushma* en las ceremonias, en la danza, en todo, pero cuando quiero ir al monte, ¿con esto voy a ir? Pucha, me engancha una paca [especie de bambú con púas curvas] y mientras me estoy revolcando, el venado se escapa, se va, o el mono me deja y ya no he cazado y voy a llegar de hambre a mi casa, ¿ya? En cambio, me desnudo, calato correteo al venado, lo chapo, lo flecheo al mono, a las perdices o a la pava cojo y traigo a la casa. Por eso, en nuestra cultura ancestral no existió la morbosidad [se refiere al cuerpo desnudo]: «¡Hay quien tiene eso, qué cosa tiene!». [Antes] eran ciegos, ¿ya? No existió la morbosidad. Por eso es que siempre, de todas maneras... yo siempre hablo de eso porque ahora la civilización nos hace conocer cómo eres, quién eres, ponte esto, ponte allá. Yo hasta los catorce años caminaba desnudo. La gente se reía. «¿De qué se reirán?», decía.

Ja, ja, ja.

Yo recién a los 17 o 18 años, recién empecé a hablar mi castellano, ¿no? Pero difícil ha sido para mí.

¿Por qué ha sido difícil?

Porque yo hablo pues otra la lengua pe', claro.

¿De niño usted no...?

No, no, yo no conozco la escuela hasta los 17 años. Claro.

¿Vivía aquí en Huacaria?

Yo vivía allá, a ocho horas de caminata.

¿Allá ha pasado su infancia?

Claro, mi infancia. Sé cazar, sé subir a los árboles, sé de todo. Cuanto tuve 11 años, cuando murió mi papá, recién fueron a rescatarme... Nos han traído cuando



ha muerto mi papá, porque mi papá no se dejaba civilizar, no. Porque «es peor la civilización», nos decía, «peor atraso, peor cosa...». Y verdad, me lo han dicho, peores cosas he recibido, pero [de] alguna manera he rescatado algunas cosas bien de la sociedad, ¿no? Algo para poder conversar, para poder guiarme en las cosas que estoy mal, ¿no? [...] Y enseñar también, ¿no?

¿Usted considera que hay escasez de recursos naturales?

¿Escasez de recursos naturales? Sí, porque el nativo nunca ha vivido en un solo sitio toda su vida. El nativo sabe cuándo está [debe estar] en la playa, cuándo está en los cerros para comer pava y cuándo está en otros lugares. El nativo no está en un solo sitio. Mínimo, el nativo vive dos años en un solo sitio. Deja hasta que recupere la naturaleza [y se va a] otro sitio, otro sitio, otro sitio. Si has muerto allí, igual sus hijos siguen, siguen, siguen. Donde su padre primero ha nacido, otra vez llegan allí, y ya se han recuperado los recursos. Pero el nativo nunca tumba árboles grandes donde duermen mono, guacamayo, perdices... Mira, ahoritita, acá no tenemos ni siquiera remedio de monos choro ni monos. Antes, acá había caaaantidad de monos choros. Cuando han llegado los madereros, toooooodo han talado. Mira, ahora no tenemos. A las justas un picaflor, unos pajaritos, unas cuantas maripositas. Entonces, un tiempo yo he llorado diciendo que la civilización me ha atacado por ese lado. No me ha enseñado cómo... En vez de enseñarme, «ya, hay que tumbar [los árboles], [es] negocio, ¿acaso toda la vida vas a vivir», te decían.

Sí, eso te decían.

Ajá.

Finalmente, don Alberto, ¿cómo se puede mejorar la alimentación de las familias en las comunidades nativas?

Trabajando, trabajando, recuperando los cultivos nativos, cultivos ancestrales o comidas ancestrales, ¿no? Como dale dale, sacha papa, sacha oca y otros productos. Otras ONG hay interesadas en eso. Yo felicito a esas personas que tratan de recopilar, eh... comidas ancestrales. Por ejemplo, este 30 de agosto [aniversario de la comunidad], va a haber comida típica, ¿no? Por ejemplo, algunos tienen dale dale, sacha papa, todos los tubérculos del bosque... palmito, todas esas cosas. Entonces, para volver a recuperar los alimentos tenemos que otra vuelta... este qué se llama... volver a cultivar los productos ancestrales, los productos antiguos de nuestros abuelos.

Listo, don Alberto. Agradezco sus palabras. Que tenga buenas tardes.

Muy bien. Buenas tardes, buenas tardes.

Reglas y Recomendaciones para los autores y colaboradores de Revista Andina

- Revista Andina publica artículos originales (inéditos en cualquier idioma) sobre temas andinos en general y, en especial, de antropología, historia, arqueología, lingüística y etnohistoria.
- El comité de edición está compuesto por especialistas en los temas de Revista Andina. Esta es una revista arbitrada, lo que significa que cada artículo es evaluado por dos especialistas en la disciplina correspondiente. La decisión final se le comunicará al autor en un plazo máximo de seis meses.
- Los artículos y estudios sometidos para publicación estarán escritos en castellano y tendrán una extensión máxima de 25 páginas a espacio simple, incluyendo notas, gráficos y cuadros. Los manuscritos deberán ser enviados en fuente Times New Roman 12 espacio simple y las notas, incluidas a pie de página, deberán estar consignadas en la misma fuente, espacio simple, tamaño 10. Para garantizar la mejor calidad de reproducción, las ilustraciones y fotos en blanco y negro deben mandarse por separado. En caso de ser enviadas en formato digital deberán tener una resolución de 300 dpi en formato TIF (fotografías) y 600 dpi (ilustraciones, escaneadas en modo lineal o mapa de bits).
- Todo manuscrito deberá estar encabezado por el título del artículo en fuente Times New Roman 12 (negrita), el nombre del autor (o autores), su filiación institucional y su correo electrónico. Asimismo, todo texto estará precedido por un resumen en inglés y otro en castellano y por las respectivas palabras claves que reflejen los contenidos centrales de la contribución. La bibliografía deberá consignarse al final del artículo.
- Toda entrega deberá ser redactada con claridad y coherencia. La remisión del texto se hará en forma electrónica (e-mail), indicando el programa utilizado.
- La bibliografía citada deberá respetar el formato siguiente:

Libros

ISBELL, Billie Jean
2005 *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Capítulos de libros

LA RIVA GONZALEZ, Palmira

- 2005 “El zorro mutilado, el zorro despedazado. Reflexiones sobre las representaciones de la fertilidad en los Andes meridionales del Perú”. En: A. Molinié (comp.), *Etnografías de Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos-Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative, 19-45.

Obras colectivas

DAMONTE, Gerardo, Bernardo FULCRAND y Rosario GÓMEZ (eds.)

- 2008 *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA XII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Revistas

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

- 2006 “El chipaya: relicto idiomático uro”. *Revista Andina* 42, 79-98.

Enlace web

REVILLA, José

- 1995 Galería de fotografía peruana, (<http://antara.recp.netpe/galeria>).

Fuentes documentales

- 1989 [1580] “Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales”. En: M. J. Sarabia Viejo (ed.), *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Volumen 2: 1575-1580. Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Monte de Piedad-Caja de Ahorros de Sevilla, 409-49.

Tesis

ROBIN, Valérie

- Miroirs de L'Autre vie: rites et représentations des morts dans les Andes sud péruviennes*. Thèse de doctorat en ethnologie. Nanterre: Université de Paris X.

- Las referencias bibliográficas dentro del texto irán entre paréntesis, con el apellido del autor primero, inmediatamente seguido del año de publicación y de la página.

Opciones:

(Rowe 1951: 124-125).

Rowe (1951: 124-125)

Rowe (1951)

- Las reseñas críticas de libros no deberán exceder en principio las cinco páginas y deberán presentar el mismo formato requerido para los artículos. En ellas deberá especificarse: Apellido y nombre del autor (reseñado), título de la obra, ciudad de edición, editorial, fecha de publicación, número de páginas.

AGUIRRE, Carlos, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, 280 pp.

- Revista Andina se reserva el derecho de hacer modificaciones estilísticas mínimas en el texto para adecuarlo a las normas de la publicación.
- La entrega de un artículo para ser considerado para su publicación en Revista Andina, implica necesariamente, de parte del autor, la autorización de la publicación y cesión de los derechos al CBC para esta publicación. Los autores recibirán una copia en formato PDF de su contribución (estudio, artículo, nota, reseña o entrevista).
- Las imágenes, fotografías, cuadros y/o ilustraciones utilizadas en los estudios son de exclusiva responsabilidad de los autores.
- El autor retiene los derechos intelectuales sobre su trabajo y le será acordada la facultad de volver a publicarlo en otros medios. Los originales publicados en esta revista son propiedad del Centro Bartolomé de Las Casas, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.
- Las opiniones expresadas en los estudios, artículos, notas, reseñas y entrevistas publicados en Revista Andina son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Contactos:

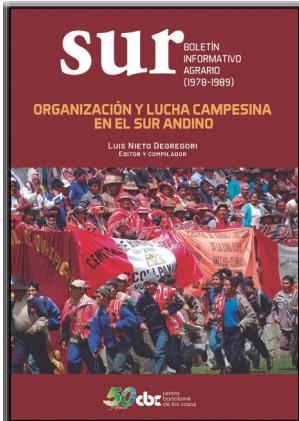
e-mail: revistaandina@cbc.org.pe

Revista Andina, Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú
<https://revista.cbc.org.pe>

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156-164 - BREÑA
CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com
PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com
TELÉFONO: 244-6647
NOVIEMBRE 2025
LIMA - PERÚ

Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

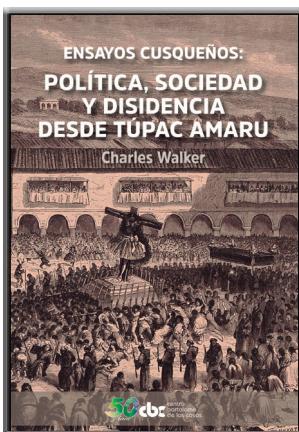
últimas publicaciones



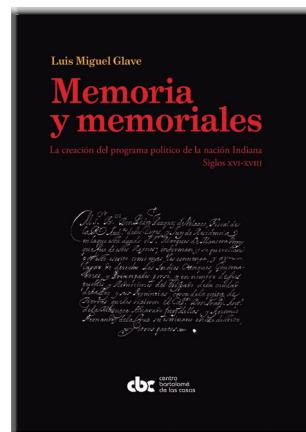
*Sur, boletín informativo agrario (1978-1989).
Organización y lucha campesina en el sur andino*
Luis Nieto Degoregi (editor y compilador)



*La Coca Sabe. Coca e identidad cultural
en una comunidad andina*
Catherine J. Allen



*ENSAYOS CUSQUEÑOS: POLÍTICA, SOCIEDAD
Y DISIDENCIA DESDE TÚPAC AMARU*
Charles Walker



*Memoria y memoriales. La creación
del programa político de la nación Indiana.
Siglos XVI-XVIII*
Luis Miguel Glave

Con apoyo de

