

Sofía Chipana Quispe

Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala,
Bolivia

warmi_pacha@hotmail.com

Vida y Pensamiento

vol. 44, núm. 1, p. 185 - 208, 2024

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica

ISSN: 1019-6366

ISSN-E: 2215-602X

Periodicidad: Semestral

publicaciones@ubl.ac.cr

Recepción: 05 Enero 2024

Aprobación: 22 Marzo 2024

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/755/7555056007/>

Resumen: El texto se teje desde la necesidad de restablecer el equilibrio y la armonía a partir de la memoria ancestral sanadora y dinamizante de los principios relacionales que orientan el camino del ser persona en relación y que los pueblos andinos proponen como una alternativa de vida, frente a la matriz colonial que define las relaciones a partir del paradigma hegemónico de la vida basado en la naturalización de la inferioridad y superioridad humanas y la relación utilitaria con las comunidades de vida sostenidas muchas veces en discursos religiosos que llevan a la ruptura del tejido de la vida. Por lo tanto, se busca presentar la memoria desde la sabiduría que asume el pasado que está adelante entretejiendo el presente que prepara las sendas que recorrerán los pueblos originarios.

Palabras clave: memoria ancestral sanadora, *jaq'i* (ser persona en relación), matriz colonial, dualidad, relaciones recíprocas.

Abstract: The text is woven from the need to reestablish balance and harmony from the healing and energizing ancestral memory of the relational principles that guide the path of being a person in relationship and that the Andean peoples propose as an alternative of life, as opposed to the colonial matrix that defines relationships from the hegemonic paradigm of life based on the naturalization of human inferiority and superiority and the utilitarian relationship with the communities of life often sustained in religious discourses that lead to the rupture of the fabric of life. Therefore, the aim is to present the memory from the wisdom that assumes the past that is ahead interweaving the present that prepares the paths that the native peoples will travel.

Keywords: healing ancestral memory, *jaq'i* (being a person in relationship), colonial matrix, duality, reciprocal relationships.

Introducción

Compartir comienza con la necesidad de reconocer la matriz colonial que tiene, como una de sus bases, la influencia religiosa de carácter dualista que separa la vida en realidades contrapuestas entre lo bueno y malo, lo sagrado (lo divino) y lo profano (lo demoníaco) que tuvo un impacto devastador en las cosmogonías, cosmologías, y cosmovivencias de los pueblos invadidos que, al ser estigmatizadas como demoníacas, derivó en la configuración del ser superior e inferior, formando una gran brecha ontológica entre parte colonizadora y parte colonizada y consolidando las relaciones sociales en los estados-naciones que, aunque celebran sus bicentenarios libertarios, no pudieron salir de la construcción colonial de la vida.

Por otra parte, planteamos que la matriz colonial supone la desestructuración en la organización comunal de los pueblos originarios que, no obstante, resisten y recrean sus modos de vida desde el vínculo con la memoria ancestral sanadora que acompaña sus travesías por los territorios de origen y de las promesas. Aunque los estudios arqueológicos, sociológicos, e históricos señalan que los pueblos en Abya Yala antes de la invasión colonial habían desarrollado una organización jerárquica que influía las relaciones entre pueblos y la vida al interior de los pueblos, se reconocían las relaciones con las fuerzas vitales femeninas y masculinas desde un sentido plural y diverso, por lo que fueron catalogadas como sociedades politeístas, panteístas, y animistas.

En ese sentido, desde mi ubicación en la territorialidad andina y, específicamente, en el pueblo aymara, buscamos hacer la conexión con las fuerzas vitales que permiten encaminar el buen vivir, el *suma jacaña*, *suma q'amaña*, *sumak kausay*, que tiene como sus bases la espiritualidad y los principios relacionales que orientan la vida, pues el digno vivir requiere el despertar en la conciencia de lo relacional que recrea el tejido de la comunidad de vida, a partir del principio andino de la dualidad, en la cual se aprende a ser persona en relación con las diversas comunidades de vida y las fuerzas vitales que fluyen en el cosmos habitado y sus relaciones con las fuerzas siderales, llevando a modos de vida mucho más holísticos.

Se trata de una invitación a generar conexiones a partir de las cosmovivencias andinas que habitan en la interioridad de cada pueblo donde las relaciones de correspondencia recíproca son fundamentales para equilibrar las fuerzas relacionales que, para algunos pueblos, son denominadas como energías o fuerzas masculinas y femeninas, pero que realmente trascienden la noción sexual, ya que responde a las nociones de correspondencia, donde todas las realidades se correlacionan y no están separadas, por lo que el sentido de la dualidad es un modo de nombrar esas relaciones de correspondencia que todos los seres requieren para seguir siendo y estando.

Será por ello que el reconocimiento de hacerse persona en relación implica la profundización en la espiritualidad ancestral y, en nuestro caso, la andina, donde se consideran las relaciones duales como principios que generan fisuras en la preminencia del mundo de lo uno, lo universal, del individuo, y se ofrecen enfoques que ayudan a trascender las nociones antropocéntricas para no descuidar la convivencia recíproca, es decir, la vitalidad de cada ser, donde los derechos de las personas no se ubican en el centro, sino en correspondencia e interdependencia a fin de mantener el equilibrio y la armonía en el cosmos y para dejar caer el ropaje de la matriz colonial que se sostiene en el poder como dominio y que presenta un modo de vida deseable, pero no sostenible.

La colonización: la puesta del mundo al revés a partir de la matriz colonial

Entre los años 1600 y 1615, el cronista Felipe Huamán Poma de Ayala, ubicado en los territorios andinos del centro de Perú, escribió y dibujó su denuncia respecto a la invasión y usurpación de los territorios que, según su percepción, había puesto “el mundo al revés”, es decir, había provocado caos, por ejemplo: la ejecución arbitraria del gobernador de esos territorios; la destrucción de los espacios y las representaciones de las fuerzas vitales; la persecución y muerte a la que estaban destinadas las poblaciones que no aceptaban la religión, el trabajo forzado en las minas y obrajes[1]; y la presencia invasiva de los que se arrogaban la posesión no sólo de las tierras, sino de la vida.

Este mundo puesto al revés según la cosmología andina, supuso hacer un *kuti*, un rito de mayor conciencia y conexión con la fuerza ancestral a fin de generar una mayor conciencia de la desarmonía provocada, buscando restablecer el equilibrio de la vida y el retorno de las fuerzas vitales, haciendo movimientos hacia la izquierda a fin de hacer la conexión con la fuerza del corazón, para que la vida siga siendo y estando en el cuerpo de los territorios y las diversas comunidades de vivientes. Asimismo, cuando nos referimos a las fuerzas ancestrales, hacemos referencia a esa memoria presente, ya que se parte de la premisa de que el pasado está delante, y no nos antecede porque se trata de presencias vitales que hacen que los ciclos de vida fluyan en cada tiempo y espacio.

El deseo profundo del *kuti* es parte constitutiva del *Pachakuti*, la fuerza del retorno de la vida restaurada en el cosmos que acompañó a los pueblos originarios en diversos tiempos, pues supuso el fin de algunos pueblos y el renacimiento de otros. En ese sentido, la resistencia a la invasión e imposiciones coloniales se realizó de diversas maneras: combates y rebeliones organizadas, resistencias simbólicas espirituales, y hasta la fuerza de la palabra, como son las narraciones donde el sentido de la inversión está presente o donde el ser que se presenta con poder no siempre es el que tiene el poder real, aspectos que conservaban no sólo la resistencia, sino la posibilidad de la comprensión de los otros poderes. Por lo que no era casual que en esos relatos se asignara la presencia de los seres de respeto o guardianes de la vida a seres vulnerables, de manera particular en la figura de ancianas y ancianos indigentes, que provocaban cambios significativos en la vida de las personas y los pueblos.

La conciencia crítica ante el sistema colonial se mantiene mientras los pueblos conservan su relación con la tierra y sus estructuras de organización comunal, aunque en su relación con los estamentos de los estados empiezan a generar cambios por los modos de vida hegemónicos que se empiezan a interiorizar a partir de la educación, la salud, la religión, y los proyectos de “desarrollo”. Sin embargo, no se asume del todo el modo de vida que separa las realidades y devasta la vida en los territorios.

A su vez, la crítica a la matriz colonial tiene diversos matices en las poblaciones de raíces ancestrales, no obstante, en los espacios de sentipensares alternativos, se empieza a cuestionar el paradigma de vida construido a partir de la superioridad de unos grupos y la inferioridad de otros, sostenida en el discurso religioso de la cristiandad que constituyó la identidad de las poblaciones dominadas a partir del “no ser” reforzado con el pensamiento moderno biologicista que naturalizó la inferioridad y categorizó las diferencias a partir de la racialización que privilegió a una raza, la “blanca”, sobre todas las demás, a fin de presentarla como prototipo de superioridad, lo que aún sostiene la base ideológica de la dominación o exterminio de quienes son asignados como inferiores, como diría Galeano, “el racismo era y es un eficaz salvoconducto para huir de la historia”. [2]

Entonces, resulta importante reconocer que las sociedades atravesadas por la matriz colonial configuradas a partir del racismo, suponen la necesidad de un análisis profundo que permita comprender y cuestionar su conformación, los elementos que la constituyeron, cómo se ha utilizado, y qué tipo de aprendizajes y prácticas ha generado. Esto desafía, a su vez, a salir de las nociones binarias de pobreza y riqueza, subdesarrollo y desarrollo, para abrirse a la pluralidad de los pueblos y sus modos de vida que permiten superar las nociones de superioridad e inferioridad, para reconocer la diversidad de los mundos relacionales.

Del mismo modo, en el ámbito religioso se cuestiona la superioridad moral y sus proyectos pastorales de exclusión e inclusión, pues muchos de los pueblos que mantienen sus propios modos de espiritualidad son excluidos, mientras que su conversión al cristianismo supone una inclusión a medias, como se puede apreciar en los procesos de inculturación en las que se busca reconocer las semillas del verbo a fin de equiparar algunos aspectos de la cosmovivencia de los pueblos, negando las otras dimensiones duales de la vida que precisan de otros modos de relacionarse con los seres de respeto o fuentes vitales.

La matriz colonial desde la que aún se plantea lo teológico sigue los parámetros del pensamiento moderno que plantea la vida a partir de la preminencia de la razón, a la que se accede desde un saber que configura un modo de vida separado de la naturaleza, considerada como un ente subordinado a su creador y a la criatura que se le asemeja (cf. Gn 1,26-27) que, de algún modo, tiene su correlación con el pensamiento moderno “ateo” que separa la vida desde la perspectiva de la razón y lo subjetivo, la ciencia y la no-ciencia, que es contraria a los mundos relacionales, a los que considera como primitivas, animistas, sincréticas, por su relación con las fuerzas de la vida en el cosmos.

El entronque entre la evangelización y la civilización diseña la matriz colonial como un camino necesario para acceder a la zona del ser, aspecto que refuerza la rueda de la constitución del racismo, como se puede ver en la construcción compleja de la identidad “mestiza” que privilegia “el lado europeo de sus sistemas de organización, convirtiendo en ‘otros’ a los pueblos indígenas y las colectividades afroamericanas”[3], y debilita el sentido de esos otros modos de ser y limita sus adaptaciones en los contextos actuales o hasta las invalida.

Tal como se puede ver que, aunque las teologías afros e indígenas adquirieron sentidos propios a partir de las cosmovivencias comunales, no obstante, no son valoradas si no pasan por las formas establecidas por la religión y el pensamiento hegemónico o si plantean un nuevo modo de asumir el cristianismo a partir de sus cosmopercepciones, del mismo modo que pasa en cualquier espacio académico que busca orientar un modo de vida centrado en el poder del conocimiento que se impone sobre las otras formas de saber. En ese sentido, se refleja el racismo construido que no termina de destejarse porque representa los intereses de quienes buscan mantener su poder y sostienen la legalidad con la que el racismo fue impuesto. Por ello es que los pueblos oprimidos resisten a través de sus saberes y espiritualidades en la construcción de sus modos de ser, estar, saber, y hacer a partir de la desafiante tarea de tejer con los hilos rotos y quemados sus horizontes de sentido.

La conexión con la memoria ancestral sanadora

La ancestralidad para los pueblos no se limita a reconocer la energía vital de la vida renacida cuando dejamos el cuerpo habitado, sino que es también reconocerse en una memoria milenaria entretejida con los diversos seres, razón por la que se hallan narraciones de los cuerpos relacionados con otros seres que habitan en los territorios y que son reconocidos como hermanos mayores, como lo son, por ejemplo, las plantas maestras que son reconocidas como abuelas y hermanas mayores. Se trata, pues, de la ancestralidad cósmica de los diversos seres que tienen la capacidad de caminar en los tiempos y, a su vez, el vínculo con la ancestralidad conlleva la convicción de que la fuerza que se requiere, no es solamente humana, sino también de las diversas fuerzas vitales, de modo que se presenta un modo de vida que no se disocia de lo que se considera “naturaleza”.

Por eso evocar y sentir las fuerzas ancestrales supone un acuerpamiento necesario, como lo hizo Berta Cáceres con el río Gualcarque, con lo que establece una relación propia de las sabidurías que la reconocen como un ser con el que se puede dialogar de manera recíproca, como lo hacía Cáceres: “Cuando iniciamos la lucha contra Agua Zarca yo sabía lo duro que iba a ser, pero sabía que íbamos a triunfar, me lo dijo el río”[4], que refleja una relación recíproca de correspondencia, ya que el río sostiene la resistencia y la vida en el territorio habitado por las diversas comunidades de vida.

Esas formas de reconocerse como parte de la comunidad de vida se diferencian de los modos de vida que ven a los diversos seres como objetos, materia, recursos, ya que en los mundos relacionales adquieren la noción de ser, como lo planteó la marcha de las mujeres amazónicas por la vida de Ecuador en octubre del 2013, que tuvo la finalidad de impedir la ampliación de la frontera petrolera en los territorios amazónicos, por lo que su demanda fue la consideración del concepto *Kausay Sacha* (amazonia viva) como una nueva categoría de territorialidad y de cuidado de todo lo que está dentro del territorio (animales, bosques, tierra, espíritus, humanos) y la no explotación de Yasuni[5]. Según Patricio Guerrero, son mujeres y niñas de las nacionalidades Shuar, Kichwa, Shiwiar, Zápara, y Huaorani las que buscaban defender sus territorios de vida, como se puede apreciar en sus propias expresiones ya que, según dice Gloria Ushiwua:

Nosotras, como mujeres záparas, no estamos de acuerdo en que exploten nuestro territorio, porque, como somos pocos, vamos a terminar muriendo por la contaminación. Ahora, por ejemplo, no podemos tomar agua de nuestro río porque está muy contaminado y tenemos miedo de morir si bebemos esa agua. Aparte, tenemos miedo de qué es lo que vamos a comer porque la selva es nuestro mercado y nuestra medicina. No queremos perder eso. No queremos explotación.[6]

Por su parte, Patricia Gualinga, que en la actualidad es una de las vicepresidentes de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), planteó lo que se busca defender con la lucha que realizan:

Nosotras venimos marchando desde lejos con la fuerza del corazón [...]. Nosotras estamos defendiendo nuestra forma comunitaria de vida el kawsay sacha [la selva viva]. Nuestra lucha es una lucha espiritual, una lucha desde el corazón porque amamos la vida, estamos defendiendo el agua, la tierra, los bosques, nuestra Madre Sacha, estamos luchando para que nuestras hijas tengan un lugar tranquilo donde puedan soñar mañana, [...] la explotación podría significar el “exterminio” de los pueblos indígenas, por sacar petróleo, van a matar la vida, los hermanos huaorani, tagaeris y taromenani y todas las nacionalidades vamos a empezar a desaparecer [...] Con las petroleras ¡qué va a haber Sumak Kawsay!, ¡qué va a haber Buen Vivir!, lo que van a dejar es destrucción y muerte como ya han dejado; nosotras las mujeres que siempre hemos estado sintiendo la vida, sabemos que la vida está amenazada con lo que quiere hacer este gobierno que dice defender los derechos de la naturaleza, luchamos por nuestros hijos, por eso venimos marchando y seguiremos luchando, pero esto no debería ser solo una lucha de las mujeres, sino de todos, porque a todos ahora nos amenaza la muerte.[7]

En esa misma sintonía como comunidad de sabias y teólogas indígenas de Abya Yala, tuvimos la oportunidad de coincidir con la marcha de las mujeres que llegaban a Quito y planteamos en nuestra palabra viva el reconocimiento de la pluralidad de espiritualidades que precisan tejerse desde sus propias fuentes, cuestionar todo aquello que obstruye o atenta contra sus modos de ser, y abrazar todo lo que pueda fortalecer su posición al interior de sus comunidades que permita su dignificación. Por lo que, como comunidades vinculadas a nuestras raíces ancestrales, hicimos un llamado “a los teólogos y teólogas a deconstruir una teología andro-antropocéntrica que desarraiga de la tierra y de la relación armónica con las/os otras/os seres, y a construir unas teologías impregnadas del Buen Vivir que generan los vínculos con la Tierra...”. [8]

Entonces, es claro que las espiritualidades ancestrales en su entretrejo con las diversas ritualidades buscan generar las relaciones de correspondencia recíproca, como lo plantea Sylvia Marcos, al referirse a la relación que se establece con los cuatro caminos:

La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia... [9]

En lo mencionado anteriormente se presentan algunos modos en que los pueblos, las comunidades, y las naciones originarias buscan establecer las memorias sanadoras a partir de su relación con los territorios habitados por las diversas comunidades de vida para procurar una sanación personal, ya que se trata de la conexión con los espacios y tiempos, conexión que supone sanar los linajes anteriores y los venideros para armonizar el tejido de la vida a partir de las otras formas de saberes y espiritualidades que habitan en los registros de los cuerpos en relación.

La dualidad, un principio ordenador de la vida

La memoria ancestral sanadora supone despertar la conciencia de formar parte del gran tejido de la vida para salir de las lógicas coloniales en las que se configura como prototipo de ser humano al referente masculino, varón, blanco, rico, con poder, y religioso, que le permite invadir, someter, y dominar a partir de la construcción de la inferiorización de los cuerpos que se salen del prototipo establecido. Esto replantea el entronque del patriarcado colonial y del ancestral propuesto por el feminismo comunitario, dado las condiciones desiguales que se establecen, y porque los cuerpos masculinos indígenas fueron limitados en su ser a una especie de feminización [10] a fin de establecer sobre sus cuerpos relaciones de dominio.

En ese sentido, la conexión con las memorias sanadoras fortalece los principios relacionales, como lo es la dualidad complementaria, asumida por algunos pueblos como el principio ordenador de la vida que cuestiona las influencias religiosas y las perspectivas de género binarias, que tienden a limitarla a las relaciones de *chacha-warmi* (varón-mujer), presentando la complementariedad a partir del matrimonio, y la preminencia de lo masculino establecido por el patriarcado colonial, que también supuso la condena de los cuerpos catalogados como “indios sodomitas”.

Por ello es que los enfoques de género en Los Andes precisan no sólo plantear la noción de la interseccionalidad, sino de analizar las complejas relaciones que se entretienen en los mundos relacionales, para sentipensar las repercusiones colonizadoras de la religión y las dinámicas de las espiritualidades andinas donde aún se halla la perspectiva dual de la vida. Estas consideraciones también ayudarían a repensar las rupturas y desequilibrios, que precisan sentipensarse para encaminar el buen vivir, que supone la conciencia de los cuidados recíprocos de todas las comunidades de vida, ya que el control de los cuerpos a partir de la noción ontológica de la inferioridad supone la pérdida de la autonomía territorial a partir del desarraigo de los cuerpos con las fuerzas vitales que hacían posible el proceso de los seres en relación, pasando por una serie de aprendizajes en cada etapa de la vida.

Adentrándonos en las cosmogonías ancestrales, más allá de catalogarlas como esencialistas, precisamos adentrarnos en los sentidos profundos de la dualidad que se diferencian del dualismo y binarismo que tienden a presentar las realidades como contrapuestas, mientras que la dualidad supone relaciones de correspondencia que se aprenden en el proceso de hacerse *jaq'i*, el ser en relación con la comunidad de vida. Por lo que el sentido dual no se limita a la pareja, sino más bien es entendida como fuerzas femeninas y masculinas que recrean la vida de los pueblos a partir de la pluralidad de energías que se corresponden y, por lo tanto, no se busca la unidad, sino las relaciones de correspondencia, que en algunos casos implica deliberaciones por medio de los rituales con las fuerzas vitales que son totalidades integradas, [11] y también busca establecer acuerdos entre las personas que precisan reconocerse en la integralidad de la vida.

En ese sentido, las memorias sanadoras ancestrales son fuentes que desafían a salir de las nociones de género como categorías de análisis respecto a las relaciones de poder del varón sobre la mujer y su perspectiva antropocéntrica. Aunque algunos estudios de género cuestionan el referencial masculino, sus mandatos, y privilegios sostenidos en una estructura colonial que desconoce las funciones compartidas por mujeres y varones en la comunidad, y también cuestionan la superposición de lo heteronormativo sobre los parentescos paralelos duales que se comprenden en la relación con el cosmos y desconocen que la vida de los diversos seres, por lo tanto, trasciende la sexualidad biológica (o sexo), como la concepción social de género (o género a secas),[12] no se debe concebir la vida de forma aislada, sino que debe concebirse a través de una red de relaciones complementarias entre seres y realidades, donde se reconoce la diferencia, pero no la sobreposición de uno sobre el otro, trascendiendo así las nociones antropocéntricas.

Por lo que surge la necesidad de replantear el sentido del ser en relación a partir de la profundización de los principios de la complementariedad y reciprocidad y la relacionalidad y correspondencia, a fin de mantener el equilibrio que hace posible la realización de la justicia cósmica necesaria para restablecer las relaciones.

Ser persona en relación: jaq'i

El pueblo aymara, al igual que otros pueblos que conservan la relación con los ciclos cósmicos y principios vitales, tienen la posibilidad de cuestionar “la naturaleza biológica” determinada por el pensamiento moderno, y pueden plantear un proceso de descolonización del ser, saber, y poder que determina las relaciones a partir de la matriz colonial.

Por ello surge la necesidad profundizar en los saberes que orientan la constitución del ser persona en relación que, en el contexto aymara, es el *jaq'i*, desde el que se busca salir de la preminencia del pensamiento y saber hegemónico centrado en el ser humano, que desde el ámbito religioso está llamado a señorear toda la “creación” y en el pensamiento moderno se distancia de la naturaleza para observarla, estudiarla, y controlarla y, de ese modo, en las dos nociones se halla el sentido de dominio.

En ese sentido, la noción de *jaq'i* busca trascender el sentido antropocéntrico, pues su reconocimiento parte del cuidado mutuo de la vida y de la conciencia de que la desarmonía o el deterioro de una especie es el deterioro del tejido de la vida. Por lo que en las diversas etapas del ser en relación hay acompañamiento a partir de epistemologías biocéntricas que viabilicen las relaciones no sólo humanas, sino con todas las comunidades de vida interrelacionadas con las fuerzas telúricas y siderales. Se trata de una antropología de la vida, que reconoce “las prácticas relacionales de coparticipación en el mundo”, [13] entre las diversas comunidades a partir de la interdependencia cíclica: las fuerzas vitales que fluyen en el tejido de la vida, las personas, y todos los seres. Ya que la noción de *jaq'i* no se presenta “como una especie natural, diferenciada de otras especies naturales, sino que se refieren a la condición social de ser persona (*jaq'i*), con todas sus ramificaciones de socialidad en términos de obligaciones y los deberes recíprocos entre personas, sean humanos o no humanos”. [14]

En ese sentido el *jaq'i* se hace parte de la comunidad corazonada desde la propia sabiduría, pues la palabra en aymara que hace referencia a la comunidad es *jiwasa*, que significa nosotros y nosotras; y nosotros y nosotras es la montaña, las plantas, los insectos, las piedras, los ríos: todo es nosotros; “y en un significado más profundo significa ‘muero yo para unificarme con el entorno’. [Ya que la raíz *jiwa*] “muerte o transformación”. [Por tanto,] para llegar a ser un *nosotros* [y *nosotras*], debemos despertar desde una conciencia comunitaria”. [15] Como se señala, el *jaq'i*, no es un sujeto, o humano diferenciado de las diversas comunidades de vida, pues la asignación de *jaq'i* no es exclusivo para nuestra especie, ya que es posible que otros seres logren desarrollar el sentido de su ser en relación, pues el otro sentido de *jaq'i* es la dignificación de la vida que adquiere a partir de su capacidad de relacionarse.

Esta comprensión del ser persona presenta la noción holística del mundo andino a partir del sentido social de las relaciones entre las personas, el cosmos, y lo que se considera como sagrado. Esto pasa por la:

Diferencia entre la construcción inicial de la “persona natural” y luego de la “persona social”. La primera etapa ocurre en el ambiente familiar, cuando se “modela” la persona inicialmente por las intervenciones de parte de los familiares, y se orienta su educación al espacio de la vivencia familiar. Es un período en que se internaliza el conocimiento. En cambio, se llega a ser una “persona social” más tarde, cuando se exterioriza el conocimiento en forma de la acción física, discursos y canciones. En esta etapa, las “personas que conocen” transmiten sus conocimientos a otros según las prácticas textuales del lugar.[16]

En ese sentido, “desde pequeños están orientados a ser persona – *jaq’i*”, [17] proceso que se presenta como un camino para hacerse persona a partir de los aprendizajes de las palabras, acciones, y relaciones que provienen del consejo de las personas mayores y de las otras comunidades de vida.

Por tal razón, es importante considerar que las nociones relacionales en las sabidurías ancestrales no buscan el sentido de lo uno, sino de las relaciones de paridad desde las que se puede “crear acuerdos y construir una vida basada en lo poli y lo pluri” [18] Por ello, las mujeres indígenas que son conscientes de las relaciones de dominio en sus comunidades no asumen una lealtad ciega con ellas; reconocen que hay otros sistemas que han configurado la vida, donde no sólo ellas son las oprimidas, sino hay una estructura que impera sobre la vida de sus pueblos y territorios, pues los discursos y saberes externos no bastan para superar las múltiples opresiones que viven, por lo que buscan profundizar e indagar en los propios saberes y prácticas aquello que puede fortalecer las relaciones comunitarias basadas en las memorias sanadoras que cuestionan las relaciones de dominio.

En tal sentido, hacerse persona en relación se dignifica en la medida que aprende a relacionarse en reciprocidad, reconociendo que cada ser no pierde su fuerza en el tejido de la vida. Por ello, el aporte que nos ofrece la noción de las relaciones duales plantea desafíos profundos que permiten cuestionar los velos impuestos a las fuerzas vitales femeninas que fueron invisibilizadas o presentadas como diabólicas, mientras que las energías masculinas fueron adquiriendo formas y relaciones con las imágenes cristianas coloniales, pero no siempre reconocidas en toda su dignidad, ya que sus interpretaciones también velaron sus sentidos.

Aunque quedan presencias significativas que no se pudieron invisibilizar, silenciar, o demonizar, como la relación con la Pachamama, un ser de respeto o fuerza vital más reconocida y querida que conserva el sentido de la fuerza dual-plural cósmica, no limitada a una noción simplemente reproductora, sino como la energía que logra establecer las relaciones en el tejido de la vida más allá de las nociones teístas de occidente, pues se trata de una presencia cercana a la que se puede ver, tocar, oír, y hasta hablar.

El reconocerse como un ser interrelacionado supone asumir con responsabilidad las relaciones afectadas y desequilibradas que precisan de intencionar el respectivo *kuti* que las armonice, o posiblemente será preciso un *Pachakuti* que propicie el cambio del mundo que se puso al revés, pues los modos de vida hegemónicos presentados como las únicas maneras de vivir han tocado con agresividad el tejido de la vida y han separado la relación de *chacha-warmi* que paulatinamente fue perdiendo la función de recrear la comunidad de vida, pues desde el sentido de la dualidad complementaria procuraba la sociabilidad con todas las formas de vida.

Se trata de corazones que surgen a partir de las espiritualidades que invitan a hacer silencio y escuchar el corazón, a preguntarse cómo está el corazón, lo que hace posible emprender el camino que busca restablecer el equilibrio y armonía en el tejido de la vida a partir del sentido de los mundos relacionales, donde la humanidad y, sobre todo, los varones no están en el centro de todo. Se trata de una reubicación para asumirse como un ser en relación, sentido que amerita un mayor aprendizaje, ya que los paradigmas de vida basados en la superioridad y racismo vaciaron el sentido del *jaq’i* que, al asociarse a las poblaciones aymaras, tiene una connotación de desprecio y hasta de rechazo.

Sin embargo, aún queda la interpelación que llega como un eco profundo de las voces sabías que proceden del *jaq'i aru*, la palabra de los seres en relación, que aún interpelan, *jaq'itach*, *janich jaq'ita*: “¿Eres un ser en relación, o no eres un ser en relación?”. Quedamos con la fuerza de palabra que es interpelación, pero también es consejo.

A modo de conclusión: Una invitación a escuchar el corazón

En el marco en que se ofrece los aportes y desafíos de la Teología de la Liberación, en nuestro compartir no planteamos aspectos específicos al respecto, sin embargo, dejamos resonando el aporte de las espiritualidades ancestrales como modos de vida de los pueblos originarios de Abya Yala que, pese a la imposición del cristianismo colonial, busca tejerse a partir de las memorias sanadoras que le permiten asumir su pasado, ubicado delante de la vida de los pueblos como un saber que los acompaña y protege la vida y que se sale de las nociones racionales del saber occidental a la que se suscriben diversas teologías.

En el compartir desde el contexto andino, ofrecemos la aproximación a los mundos relacionales que se entretajan en los diversos pueblos vinculados a sus raíces ancestrales, que dejan como aporte la deconstrucción de la cristiandad que impera aún en las diversas denominaciones cristianas y en las prácticas religiosas de los mismos pueblos que responden a la matriz colonial y que, en gran medida, responde al interés de ciertos poderes que buscan mantener las desigualdades a fin extender su dominio a partir del mito del desarrollo.

Por otra parte, los mundos relacionales que buscan reconocerse en el tejido de la vida como parte de la biodiversidad ponen en cuestión la predominancia del referente masculino con poder y las nociones teístas que se buscan presentar como universales pues, para muchos pueblos, su liberación no procede desde la preminencia de un ser trascendente, sino a partir de las relaciones con las fuerzas vitales que se corresponden y hacen posible el restablecimiento de la vida.

Por ello es que las teologías que ponen la centralidad en el evangelio como absoluto, sin considerar el sentido de la integralidad de las espiritualidades ancestrales que orientan la vida de los pueblos, tienden a enajenar los saberes y las espiritualidades de los pueblos y derivan en un vacío ontológico en las poblaciones indígenas, reforzando así el paradigma colonial del no ser al inducir a la negación de los modos de vida relacionales para asumir modos de vida “civilizadas” que se presentan como apropiadas.

Por lo que el sentido de hacerse persona en relación planteado desde los pueblos aymaras, que también se encuentran en las cosmovivencias de otros pueblos de Abya Yala, es una forma de generar vínculos significativos aprendidos en la medida en que se despierta la conciencia cósmica de asumirse como parte del tejido de la vida, no fuera, al centro, o al margen, sino en relación junto a las otras comunidades de vida, lo que no sólo afianza el sentido de identidad, sino de ubicación en la vida, implicando un proceso sanador y liberador desde el que se puede encaminar saberes, seres, y quehaceres mucho más amables con el cosmos habitado.

Finalmente, dejamos el desafío de salir del pensamiento hegemónico y universal que se sostiene en la matriz colonial que atraviesa las sociedades y las estructuras eclesiales que, aunque empieza a plantear perspectivas relacionadas a la ecología, sin embargo, rechaza todo lo que sale de los parámetros de la colonialidad del saber y del ser y, por lo tanto, supone una negación de los pueblos originarios a quienes sólo se reconoce desde los aspectos puramente folklóricos, del mismo modo que pasa con el cristianismo, al cual le cuesta reconocer lo que los pueblos fueron integrando o interpretando de algunos símbolos cristianos a partir de sus cosmopraxis relacionales.

Bibliografía

- Arnold, Denise. “Hacia una antropología de la vida en los Andes”. En *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, editado por Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 11–40. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2017.
- Arnold, Denise, Domingo Jiménez, y Juan de Dios Yapita, eds. *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. 3. ed. La Paz, Bolivia: ILCA, 2014.
- Estermann, José. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Colección “Teología y filosofía Andinas” 5. La Paz: ISEAT, 2008.
- Galeano, Eduardo. *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires: Planeta, 1994.
- Gargallo Celentani, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014.
- Gil, Yásnaya A. “Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo”. *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/171c2172-9cbe-40cc-ae9-df2bc0ae3a0b>.
- Guerrero Arias, Patricio. *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya Yala, 2018.
- Huanacuni Mamani, Fernando, ed. *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz, Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas,CAOI, 2010.
- Mamani Bernabé, Vicenta. “Identidad y espiritualidad de la mujer aymara”. Tesis de licenciatura en teología, Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Costa Rica; Fundación Shi-Holanda; Misión de Basilea-Suiza, 2000.
- Marcos, Sylvia. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Eón, 2011.
- Mediavilla, Manu. “Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato”. *Amnistía Internacional España* (blog), 2 de marzo de 2022. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/6-anos-del-asesinato-bertha-caceres/>.
- “Nuestra palabra viva”. Pujilí, Ecuador: Declaración del 2. Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala (COTIAY), 15 de octubre de 2013.
- Ochoa Muñoz, Karina. “El debate sobre las y los amerindios: entre el discruso de la bestialización, la feminización y la racialización”. En *Tejiendo otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz, 105–18. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014.

NOTAS

- [1] Espacio donde las mujeres eran llevadas para el trabajo de los textiles.
- [2] Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana (Buenos Aires: Planeta, 1994), 24.
- [3] Francesca Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (Ciudad de México: Corte y Confección, 2014), 32. La cita corresponde a la observación en la nota 30 al pie de página que la autora hace sobre la propuesta de Rita Laura Segato.
- [4] Manu Mediavilla, “Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato”, *Amnistía Internacional España* (blog), 2 de marzo de 2022.

- [5] El Parque nacional Yasuní, fue declarado como tal el 1978 y en 1998 una de sus áreas fue asignada como zona intangible a fin de preservar el territorio de los pueblos en aislamiento voluntario. El 2007 se abre la posibilidad de ampliar la zona de exploración del petróleo como una ampliación del pozo que está fuera del parque, haciendo la consulta el 2018, en la que ganó la consulta por la ampliación de la zona intangible, sin embargo, el área de amortiguamiento quedó desprotegida perdiendo su carácter de intangible, lo que supone una amenaza para los pueblos en aislamiento.
- [6] Patricio Guerrero Arias, *La chakana del corazón: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala* (Quito: Abya Yala, 2018), 436. La cita del autor corresponde a la opinión de una dirigente de la nación indígena Zápara, en el contexto de la “Marcha de las Mujeres Amazónicas por la Vida”, que inició en la Amazonía ecuatoriana el 12 de octubre del año 2013 y culminó en Quito el 19 de octubre del mismo año.
- [7] Guerrero Arias, 436s. La cita del autor corresponde a la opinión de una dirigente indígena de la comunidad kischwa de Sarayaku, en el contexto de la “Marcha de las Mujeres Amazónicas por la Vida”, que inició en la Amazonía ecuatoriana el 12 de octubre del año 2013 y culminó en Quito el 19 de octubre del mismo año.
- [8] “Nuestra palabra viva” (Pujilí, Ecuador: Declaración del 2o Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala (COTIAY), 15 de octubre de 2013).
- [9] *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (México: Eón, 2011), 21.
- [10] Cf. Karina Ochoa Muñoz, “El debate sobre las y los amerindios: entre el disruto de la bestialización, la feminización y la racialización”, en *Tejiendo otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, ed. Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz (Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014), 105–18.
- [11] Cf. Denise Arnold, Domingo Jiménez, y Juan de Dios Yapita, eds., *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*, 3a ed. (La Paz, Bolivia: ILCA, 2014).
- [12] Cf. José Estermann, *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Colección “Teología y filosofía Andinas” 5 (La Paz: ISEAT, 2008).
- [13] Denise Arnold, “Hacia una antropología de la vida en los Andes”, en *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, ed. Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz, Bolivia: ISEAT, 2017), 16.
- [14] Arnold, 29.
- [15] Fernando Huanacuni Mamani, ed., *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (La Paz, Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, 2010), 79s.
- [16] Arnold, Jiménez, y Yapita, *Hacia un orden andino de las cosas*, 203.
- [17] Vicenta Mamani Bernabé, “Identidad y espiritualidad de la mujer aymara” (Tesis de licenciatura en teología, La Paz, Bolivia, Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Costa Rica; Fundación Shi-Holanda; Misión de Basilea-Suiza, 2000), 65.
- [18] Aura Cumes en: Yásnaya A. Gil, “Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo”, *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021, 25.



Disponible en:

<http://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/755/7555056007/7555056007.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe,
España y Portugal
Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la
naturaleza académica y abierta de la comunicación científica

Sofía Chipana Quispe

La espiritualidad ancestral, un modo de vida de hacerse persona en relación

Vida y Pensamiento

vol. 44, núm. 1, p. 185 - 208, 2024

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica
publicaciones@ubl.ac.cr

ISSN: 1019-6366

ISSN-E: 2215-602X



CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.