

# ¿Qué quiere decir comunidad?<sup>1</sup>

Rafael Bautista S.

*Centro Cultural Indígena Wayna Tambo*

## Abstract

Referring to a time of a reconfiguration of one's own horizon, this paper aims to show in methodological terms the limitations of modern politics in understanding indigenous knowledge and theorizations that bring into the language of politics the notion of "living in community" as the mode of existence of a life-world specific to indigenous cultures. This is a world that, constituted around links of solidarity and reciprocity, has the capacity to make of human existence a place of "merit and responsibility" that properly interprets the sense of the *ayllu*: the community. Understanding the rationality behind this way-of-life which generates the singularity of the *ayllu* and producing a theorization of the indigenous concept of "community" is the objective of this work.

<sup>1</sup> Este trabajo es una versión abreviada del capítulo que con el mismo nombre apareció en *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria de la vida* (2012). Las discusiones aquí abordadas fueron expuestas en el Taller sobre teoría política latinoamericana: la primera teoría de la descolonización, que tuvo lugar en la Universidad de Pittsburgh, en mayo de 2012.

**Keywords**

*ayllu, community, community of relatives, logics of belonging, logics of property, modern society/archaic community, politics of communal responsibility*

**Resumen**

Referido a un momento de reconstitución del horizonte propio, este trabajo quiere mostrar en términos metodológicos los desencuentros de la política moderna con teorizaciones y conocimientos indígenas que incorporan en el lenguaje de la política sentidos desde los cuales se comprende un “vivir en comunidad” como el modo de existir de un mundo-de-la-vida específico a las culturas indígenas. Se trata de un mundo constituido en torno a relaciones recíprocas y solidarias que hacen de la existencia un lugar de “merecimiento y responsabilidad” que interpreta apropiadamente el sentido del *ayllu*: la comunidad. Comprender la racionalidad de ese modo-de-vida que genera la singularidad del *ayllu* y producir una teorización del concepto indígena de “comunidad”, es el objetivo de este trabajo.

**Palabras claves**

*ayllu, comunidad, comunidad de parientes, lógica de la pertenencia, lógica de la propiedad, política de responsabilidad comunitaria, sociedad moderna/comunidad arcaica*

## La noción de comunidad

La noción usual de *comunidad* convoca una variedad de ideas, lo cual produce una ambigüedad que, literalmente, arrastra su comprensión; de ese modo, es capaz tanto de enarbolar movimientos de liberación como sistemas de dominación.<sup>2</sup> Es importante recordar que su elaboración en la tradición

<sup>2</sup> La “comunidad política” es también un concepto que legitima la soberanía política del Estado de derecho. En este sentido, “comunidad” es un ente abstracto que quiere designar el conjunto de la sociedad civil. La “comunidad cristiana” constituía, en sus inicios, un movimiento de liberación frente al imperio

moderno–occidental es producida por la cristiandad latina. La comunidad de la iglesia era, como postulado, la adopción existencial del modo de vida de los primeros apóstoles; algo que se retrata en el libro de los Hechos de los Apóstoles: “Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración [...]; y todos los que creían vivían unidos, *teniendo todos sus bienes en común*; pues *vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno*” (Hechos 2:42-45. *Cursivas mías*).

El comercio de esta palabra sufre muchas transformaciones,<sup>3</sup> pero conserva siempre algo del ideal manifiesto en aquel modo de vida. Ese

---

romano. Actualmente, se opone al sistema político vigente un regreso *a la comunidad* que ya no coincide con el concepto de “comunidad política” estándar, sino con un *más allá de* la sociedad moderno-liberal-colonial. Esta aparente contradicción en los términos no es contradictoria, más bien expresa el modo peculiar de la estructura moderno-colonial del poder, que “presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales. La paradoja es sólo parcial o superficial...” [Quijano 2000, 234]. Supuestamente, la forma “sociedad” (moderna) sería un momento superior –en el desarrollo lineal de una historia unívoca (eurocéntrica)– a la “arcaica” forma de *comunidad*. Al respecto, ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II). En los hechos, la forma “sociedad” no ha demostrado ser superior a toda otra forma de *comunidad* sino que, más bien, está demostrando, de modo apresurado, cómo es posible la descomposición paulatina de las relaciones humanas. La “sociedad”, de manera general, es la reunión jurídica de intereses individuales; la predominancia exagerada del individuo es lo que especifica el modo “sociedad” y ésta es, precisamente, la razón de la descomposición paulatina de este conjunto: al primar los intereses individuales se sacrifica aquello que se denomina “bien común”; el conflicto se hace inevitable, por eso la política moderna disuelve la legitimidad en la legalidad establecida y, mediante ella, termina atentando contra toda legitimidad posible; pues *si la legitimidad radica en la ley, entonces, el pueblo está de más*: la política se vacía de todo contenido *real*, se vuelve inevitablemente *formal*. Una de las primeras críticas contundentes a la forma “sociedad” se puede encontrar en la diferencia explícita que hace Marx entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* (Dussel 1988, 1990 y 2008). De modo que, en el sentido que queremos formular, *comunidad* no es nunca sinónimo de “sociedad”.

<sup>3</sup> No pretendemos aquí elaborar una historia de la palabra (lo cual excede los límites de este trabajo). Pero cabe destacar que la latinización de la palabra no coincide con el sentido anteriormente expuesto; lo mismo puede decirse de su comprensión helenizada. Parece que esta no-correspondencia se pretendió superar desde temprano, en detrimento del sentido original (cultural y antropológico) hebreo-semita. Porque, por ejemplo, el latín *communitas*, que mienta el estado común, proviene de *communis*, y éste de *moenia*, que hace referencia a las murallas, es decir, a la idea de defensa común; *munus*, por su parte, dice al oficio o cargo, que implica la noción de obligación. Se podría decir que *común* es lo que pertenece a muchos, por esto es *común*. De similar modo,

contenido es el que destaca la analogía que se quiere mostrar y sugiere una apropiación de la palabra (apropiación lingüística del vencido, que quiere expresar en el lenguaje del dominador su situación real y su pretensión de liberación, además de su propia cosmovisión), en gran parte de las rebeliones indígenas, sobre todo desde el siglo XVIII. Es decir, en términos políticos, no tendríamos por qué renunciar al término *comunidad* (por ser occidental), que fue también usado durante las rebeliones indígenas, como muestra no sólo de estrategia política sino también de apropiación desprejuiciada que hace el indio del lenguaje hegemónico. Si el contenido liberador de la *comunidad* —que se quiere proponer— es trascendental, y no sólo particular, entonces el discurso también debe proponerse su universalización, apropiándose de conceptos fundamentales para dotarles de aquel contenido que queremos expresar.<sup>4</sup>

Parece que esos contenidos son ya manejados en las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Catari, para incorporar esta palabra en el lenguaje político de estas luchas y depositar en ella el sentido desde el cual se comprende

---

los presocráticos (en los albores de la filosofía griega), aluden a lo *común*, como principio o *arkhé*, a lo *Uno* (aquello que explica y da razón de la multiplicidad). Heráclito dirá que el *logos* es lo *común*, como patrimonio de todos, como manifestación de lo verdadero: lo divino. En general, para los griegos, la ley es lo *común*, el orden que impone la *physis*, o naturaleza, como orden divino. Por eso se dice lo *común*, como un orden impersonal que le impone al ser humano un orden trágico y necesario. Por eso el humanismo griego no pudo producir un concepto positivo de libertad, menos de liberación; producción que será posible, en Occidente, gracias al humanismo semita, contenido en el cristianismo (Dussel 1969, 1975). La noción de *comunidad* que fue adoptada por los movimientos indígenas de liberación en el Nuevo Mundo proviene de aquel contenido presente (de modo ambiguo) en el cristianismo. Lo cual demuestra que, del lado indígena, hubo ya anticipadamente una razón crítica capaz de asumir lo mejor y más notable de Occidente, de modo crítico, y no como mera apropiación inconsciente.

<sup>4</sup> Sólo el que está lleno de prejuicios ve en *todo* lo ajeno lo incompatible y, en consecuencia, imposible de complementariedad. Curiosamente la lógica ayмара no concibe una resolución del conflicto por la anulación de uno de sus polos. Cuando aparece un fundamentalismo indigenista, que sólo sabe proponerse la romántica admiración estática de lo que se es, de modo involutivo, inevitablemente afirma una política conservadora, también de dominación. Pero este tipo de apuestas riñen con la propia cosmovisión *comunitaria* de la vida. Tal vez por eso estas posturas parecen más provenir de ámbitos mestizos que de verdaderamente indígenas.

un *vivir en comunidad*, como el *vivir* propio del *ayllu*<sup>5</sup> o el *modo-de-vida* anterior a la “llegada de los europeos”, en el lenguaje castellano.<sup>6</sup> Ese contenido implícito, el que se estaría expresando en la recurrencia de señalar *lo comunitario*, en tanto el *modo-de-existir* de este *mundo-de-la-vida* específico (el “andino”),<sup>7</sup> sería el del *ayllu*. Es lo que se pretendería expresar

<sup>5</sup> Concepto fundamental que iremos trabajando a lo largo de este trabajo. Deseamos aclarar, de antemano, que no nos interesa tanto la noción usualmente manejada, como descripción empírica de organización social, como la que elabora Bautista Saavedra en *El ayllu* (1903): como un conjunto de familias repartidas de modo agrupado. Reducción sociológica repetida, curiosamente, por una variedad de intelectuales indígenas en la actualidad, haciendo imposible una consideración, si se quiere, filosófica, del asunto. Nuestra intención será escharbar, precisamente, esa posibilidad.

<sup>6</sup> Al parecer, la traducción de *ayllu* o modo-de-vida anterior a la llegada de los “intrusos europeos”, es ya depositada en la palabra *comunidad*, a propósito de las diligencias que realiza Tupac Amaru, en favor de los indios, previas a su alzamiento armado (Lewin).

<sup>7</sup> Resulta curioso que la afirmación de una identidad (la ‘andina’) no pase por una consideración crítica del término que bautiza tal identidad. Dentro de la tradición humanista occidental, nombrar algo es darle el *ser* (cuya procedencia, casi siempre olvidada, es la cultura hebrea que, vía cristianismo, penetra en la cristiandad occidental y en la posterior modernidad). Pues bien, ¿de dónde procede la palabra ‘andes’? Casi todos concuerdan en que la violencia occidental empieza con el bautizo que se hace de tierras que ya tenían un nombre propio (negada la humanidad de los habitantes, también se niega su mundo, negando los nombres que tenían sus tierras); pero nadie pone en entredicho el nombre (‘andino’) que designa y agrupa a las culturas quechua, aymara, a Tiahuanaco, etc. Curiosamente, Virgilio, uno de los autores predilectos del Renacimiento (sobre todo por la *Eneida*), nació en ‘Andes’, un pueblo en la región de Lombardía, cerca de Mantua; desde esta región se puede apreciar, al noreste los Alpes, y al suroeste los Apeninos (como en los ‘Andes’ se ve la cordillera occidental y la oriental). Puede que algún cronista ‘letrado’ haya querido rendir un homenaje a Virgilio, bautizando con el nombre de su pueblo la región que hoy conocemos como ‘Andes’. Lo curioso es que los indigenistas adopten este nombre después (en-cubriendo otra vez lo que ya habían encubierto los españoles). No es nada improbable que este sea el origen de ‘Andes’, ‘andino’ y, en todo caso, la no clarificación de este origen, huelga decir, da muestras de una reprochable falta de criticidad a la hora de sostener empecinadamente una afirmación cultural que, en principio, acepta de manera irreflexiva un nombre que le fue impuesto (Bautista S. Rafael 2006). Una versión bastante extendida indica que esta denominación procede del “Antisuyo”, o región de las cordilleras; pero, aun así, ni el “Antisuyo” comprende todo el mundo “andino”, que sería, en todo caso, todo el “Tahuantinsuyo”, ni abarca siquiera el “Kollasuyo”; es decir, el “antis” del “Antisuyo”, indica una región de los cuatro “suyos” y no la totalidad que se pretende expresar con “lo andino”.

con esta noción, depositando este contenido en una palabra que expresa,<sup>8</sup> aunque de distinto modo, ese conjunto de relaciones recíprocas y solidarias que hacen de la existencia un lugar de *merecimiento* y *responsabilidad*; es lo que más se acercaría, semánticamente, al sentido original de *ayllu: la comunidad*.

La noción es todavía una idea. Más allá de la concepción acostumbrada de *comunidad* (cargada de toda la ambigüedad referida), deseamos explicitar los contenidos implícitos que guarda la noción en su sentido específicamente indígena. Entonces, se trata de la producción misma del concepto. Dotar de contenido a algo todavía vago y ambiguo. Producción que tiene que ver con el volver autoconsciente la racionalidad presupuesta en este nuestro *modo-de-vida* concreto; es decir, producir el concepto *significa*, en definitiva, *producir nuestra propia subjetividad*. Pero no se trata de inventarnos algo sino de hacer consciente lo que contenemos siempre (inclusive aunque fuera de modo negado): tomar ya no sólo conciencia sino pasar a la autoconsciencia del *sentido* que nos presupone como parte responsable de una *comunidad-de-vida*. Adquirir autoconsciencia de ese sentido es, en última instancia, producir la autoconsciencia de lo que somos.

## El concepto

En el concepto se expresa y se formaliza un *modo-de-vida* y su producción es también la producción y el desarrollo de ese *modo-de-vida*. Esto quiere decir que la producción del concepto, como producción de conocimiento, no es un lujo superfluo de afanes especulativos, sino el lugar desde donde los compromisos políticos se hacen explícitos. El conocimiento de uno mismo tiene consecuencias siempre, en última instancia, políticas; porque en éste se juega la vida una subjetividad en proceso de reconstitución,

---

<sup>8</sup> La tarea del *pensar* es también sacar a las palabras de su ámbito cotidiano y llevarlas a un ámbito fundamental; aquello que insinúan, aunque de modo ambiguo. *Lo que se indaga es el contenido. Este indagar es la historia de la producción del concepto*. Por eso el *pensar* que insistimos es un *pensar que piensa lo que está pensado*. Por eso, también, es un *pensar epistemológico*, porque *pensando* vacía el contenido previo del concepto para dotarle un nuevo contenido; por ejemplo: así como los griegos pensaron la helenidad y a esa abstracción llamaron filosofía, así la tarea de una filosofía boliviana será la de pensar su propio mundo-de-la-vida.

cuyo proyecto de vida no puede sino determinarse como la propia autodeterminación del sujeto.

Hegel es quien advierte, de modo lúcido, esta finalidad última de la ciencia: *la producción de la subjetividad*.<sup>9</sup> De tal modo que la praxis teórica (en cuanto filosofía) no es o no debiera ser un pasatiempo especulativo del ocio sino, y es el caso de Hegel, un requerimiento fundamental de todo proyecto político. La doctrina del concepto es, y no por casualidad, la última parte de la *Ciencia de la lógica*; se podría decir que es la culminación de todo el proceso lógico de constitución de la ciencia, es decir, de la subjetividad, donde se afirma el horizonte último que da consistencia a una subjetividad que ve en su despliegue de dominación global, una teodicea, un destino manifiesto de lo Absoluto. Escribe Hegel: “Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir*; pero él [el concepto] es la *base* y *verdad* de ellos [...], el concepto es la siguiente absoluta unidad del ser y de la reflexión, que el ser *en-sí* y *por-sí* existe ante todo porque es también reflexión o *ser-puesto*, y que el *ser-puesto* es el ser *en-sí* y *por-sí* [...]. Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser *en-sí* y *por-sí* existe sólo porque es un *ser-puesto*, es el *completarse* de la *sustancia*. Pero este completarse no es más la *sustancia* misma, sino algo más elevado, esto es, el *concepto*, el *sujeto*” (Hegel 511-513).

Ese *completarse* es el Dios hecho hombre; aquella *infinita reflexión* produce la historia como su exteriorización que, en su *devenir*, acontece ese *completarse* que ya no es más la sustancia inicial sino, y lo subraya, el sujeto. No podía estar mejor expresado el eurocentrismo en su fundamentación ontológica. El sujeto moderno-europeo (ahora norteamericano) lo es todo, el Absoluto que se *completa en su devenir*; el resto del mundo es apenas el teatro de este su *devenir en su completitud* (por eso para la subjetividad moderna, el mundo le aparece apenas como el conjunto de mediaciones para la realización plena de su proyecto acabado de dominación).

Más allá de Hegel, en nuestro caso, la conciencia no parte de la conciencia sensible sino del *acontecimiento*. La subjetividad que se libera no se enfrenta a los entes sino a la historia, a *su* historia. Aparece *ante sí* desde la

<sup>9</sup> Pero en Hegel se trata de la producción de la subjetividad moderna; por esto, las consecuencias que deriva de ello, es decir, *la absolutización del sujeto moderno europeo y la preeminencia de lo lógico en desmedro de lo histórico*, es algo que no podemos dejar de criticar. He desarrollado esta discusión primero en *Octubre: el lado oscuro de la luna* (2006) y posteriormente en *Pensar Bolivia bajo el cielo de octubre*, de próxima aparición.

interpelación de su ser histórico. Por eso, la producción del concepto será de modo hermenéutico. La hermenéutica nos hace posible el configurar el existir como posibilidad misma del “*entenderse* y de ser ese entender” (Heidegger 33). En este sentido, el interpretar hermenéutico es el *desde-donde* se hace inteligible el “modo de ser” del existir: “la interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”.

En ese sentido, la producción del concepto no es un añadido, desde fuera, sino que sugiere, en este caso, un reconstituir del existir según sus propias posibilidades; el *cómo* de este existir es como el despertar del existir mismo, hacer consciente el *cómo* del existir es hacer consciente su *desde-donde*; el concepto “muestra el haber previo”, por eso: “Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos” (Heidegger 35).

Ahora bien, la posición o situación hermenéutica es siempre nuestra *situación de comprendido* dentro del mundo-de-la-vida que presupone el existir, por ello no se trata de un cotejar autores o teorías sino de un explicitar hermenéuticamente una comprensión que ya nos presupone y da sentido a la revolución que nos está aconteciendo<sup>10</sup> y está dando lugar a una transformación profunda de esta entidad abstracta llamada Bolivia. Una entidad formal que nunca pudo adquirir contenido porque siempre negó la realidad de la cual emergía y a la cual se debía. La posibilidad de, por vez primera, constituir la nación y transformar un Estado colonial, se hace real cuando acontece el descubrir lo que somos y lo que nos constituye como humanidad. Por eso se trata de *un producir que nos produce*; el reconocimiento de aquello que nos sostiene y *desde donde* hacemos posible una “revolución democrático-cultural”. Ése es el *desde donde* se abre nuestra *situación hermenéutica* que, al ir produciendo el concepto, va reconstruyendo el *horizonte de sentido* que presupone nuestro existir.

Para desarrollar de modo organizado este interpretar hermenéutico y para tomar, como se dice, atajos en nuestro camino, recurriremos a algunos

<sup>10</sup> En sentido estricto: no preguntamos a libros o autores sino al mundo-de-la-vida (en este caso, el llamado andino) de modo sistemático; es decir, por reflexión, nosotros mismos aparecemos como los interrogados, porque provenimos de aquello que, de modo implícito, se encuentra presente, aunque sea por ausencia o negación, en nuestro propio modo cotidiano de existir. El hecho mismo de *ch'allar*, de esperar a los muertos o bailar danzas autóctonas ya expone una estructura del existir que se re-conoce en esas manifestaciones como propias.



trabajos de Grimaldo Rengifo que señalan las aproximaciones pertinentes, para nuestros fines, de lo que iremos desarrollando en perspectiva política. No se tratará, en todo caso, de una “lectura correcta” de aquello (no se trata de *remitirse al texto*), sino del desarrollo, en el sentido que proponemos (de una hermenéutica de la *exposición del sujeto*, que siempre somos, en todo caso, nosotros mismos, como parte de este mundo-de-la-vida nuestro), de *lo sugerido*, en un tratamiento que potenciará el contenido político del concepto.

Tampoco nuestro interés se concentrará en responder con “exactitud” a alguna definición que se haya producido, sobre todo por el discurso llamado “indigenista”.<sup>11</sup> En este sentido la producción del concepto ha de tener, inevitablemente, por motivos ya señalados, el desarrollo de su contenido político; la noción todavía abstracta de *comunidad* la iremos desarrollando como una producción del concepto que comprime al sujeto de esa exposición (la lógica y estructura de la comunidad la expresa *el sujeto* mismo),

---

<sup>11</sup> Creemos que una considerable literatura indigenista, reproduce, inconscientemente, el marco categorial moderno-occidental. Esto es lo que imposibilita un conocimiento *potencial y produce* un adecuarse a lo ya definido y comprendido, un repetir lo ya sabido. Por ejemplo, si se dice que: “la certeza de lo divino es la intuición de la totalidad” y luego, que este divino, es la “interrelación íntima del ser absoluto de la totalidad con respecto al estar de la vida” (Miranda Luizaga y Del Carpio 23); inadvertidamente se está reproduciendo no sólo la cosmovisión helénica, sino el fundamento de una ontología de la dominación. En efecto, el ser es el fundamento ontológico de una totalidad absoluta y es, precisamente, la categoría fundamental que estructura *lo que es*, lo *dado*, como sistema cerrado, como totalidad truncada. Por otro lado, la insistencia empírico-contrastable de los estudios históricos y antropológicos, por ejemplo, del *ayllu*, ha derivado en su *des-potenciamiento*; pues no otra cosa significa cierto afán positivista (bastante común en estos antropológicos e historiadores) de cotejar sólo su aparecer “objetivo”, el cual es ya un reftender el encubrimiento inicial, pues lo constatable es también producto de la distorsión histórica que se produjo desde, sobre todo, las reducciones toledanas. También, el énfasis politicista, abundante en la actualidad, adolece no sólo de una epistemología crítica sino hasta de una lógica: por ejemplo, cuando Patzi critica el apelar al “romanticismo étnico ancestral”, como el apelar “al *ayllu* ancestral como una nueva forma de organización, pero (no) en modo contemporáneo” (Patzi 236), su crítica no sabe reconocer niveles del discurso, pues esa referencia (del *ayllu* ancestral) se la debería estudiar al nivel de los postulados y no de la empiria; la misma crítica puede hacerse de modo inverso, pues lo que demanda acaba siendo un enunciado más, sin otra indicación que la enunciación misma: “no lograron construir un proyecto societal alternativo al sistema de capital y la política liberal, que supere el etnocentrismo indígena y el localismo agrario” (Patzi 236). Si ese proyecto societal alternativo debe ser la superación del etnocentrismo indígena, entonces no se entiende su segunda demanda: “la estructura organizativa del partido no obedecía a las estructuras comunitarias” (Patzi 236).

de modo que se explicita el carácter político de potenciamiento del sujeto que se expresa en el concepto. La producción del concepto trata de algo más que su mera resignificación semántica. De ese modo, *lo sugerido* nos ayuda a exponer la fidelidad, no del sentido original de *lo sugerido*, sino la fidelidad encaminada por la hermenéutica del existir mismo.

## La comunidad de parientes

Todavía, en términos abstractos, *comunidad* indica una suma de relaciones recíprocas. El cómo y el qué de éstas señalan el *modo-de-ser*, pero nuestra aproximación quiere ir *más acá*: indagar el *por qué*. En términos de *ser* se postula algo *dado*, pero lo que aparece no es precisamente algo *dado* sino algo cuya referencia no se agota en la determinación fija y limitada de sus elementos.

La especificación inmediata que aparece como *comunidad*, en términos de *ayllu*, indica una *comunidad de parientes*. No se trata de lo común abstracto de la tradición occidental, como un orden trascendental más allá de lo humano. La determinación de *parientes*, ya expone el sentido de reciprocidad que se quiere indicar. Lo concreto aquí es el *modo de relación*: la *comunidad de parientes* es un *modo de relación* que establece la propia existencia. El *ayllu* indica no una *comunidad* a secas, sino la congregación siempre *extensiva de parientes potenciales*; de modo que la *comunidad*, por principio, se determina como una *comunidad abierta*: “En un mundo de equivalentes y donde la noción de persona es vivida como un atributo de todo cuanto existe y no sólo adjudicable a los miembros de la comunidad humana, la palabra “parientes” es extensiva también a los cultivos, a la chacra. Los campesinos consideran a las papas de su chacra como a sus hijas y cuando recién se incorporan le dan el nombre de nueras” (Rengifo 1996, 4).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Como ya hemos indicado, el trabajo de Rengifo expresa de modo comprimido los contenidos que queremos desarrollar. La referencia “agrocéntrica” que destaca tiene para nosotros el valor fundamental de saber situar una referencia trascendental: el fuerte contenido *material* de unas culturas que no son susceptibles de comprenderse de modo “cosmológico”, como hacen otros autores que, a nuestro modo de ver, cargan todavía un eurocentrismo, reproduciendo inconscientemente categorías que nunca se detienen a *critizar* y, consecuentemente, deducen de ellas ya no aproximaciones sino encubrimientos de lo que quieren expresar. En toda “cosmología” tiende a desaparecer el ser humano; el *logos* del orden toma el carácter de un orden trágico y necesario, lo cual produce una ontología de la dominación. Nos referiremos a una *cosmovisión*

La personificación, más que un atributo, es el *reconocimiento pleno del carácter de sujeto de todo pariente potencial*. Entonces, la equivalencia no es cuantitativa sino cualitativa. Lo que aparecen no son objetos sino *sujetos*. *Sujetizar* al propio producto, en este caso, la papa, manifiesta ya una cualificación no meramente economicista del mismo hecho de la producción. No existe enajenamiento entre lo producido y el productor; por lo tanto, lo producido no es una simple mercancía sino que se la comprende hasta como una nueva vida. El carácter sagrado que tiene la producción no es entonces una ingenuidad sino el reconocimiento de que una producción no es mera producción, que en la producción ya establezco el *modo de relación* que me define como parte integrante de una *comunidad* presupuesta. En ese sentido, la *comunidad* aparece como una noción que integra el mundo humano con todo aquello que le rodea y forma parte de ese mundo como *comunidad*; integración que afirma *el sujeto* en la propia producción. La *comunidad* no es algo *dado* sino *lo que se produce*.

*Común y unidad*, como partes descompuestas de esta noción, nos sirve para enfatizar lo que se quiere indicar: *lo común* es aquello en lo que todos participamos, a lo cual tendemos y expresamos en lo que producimos, que es, en última instancia, nosotros mismos (en el producto estamos nosotros, por eso, nada mejor que el producto agrícola para mostrar esto). La *unidad* que se expresa tiene el carácter de reunión siempre en proceso de realización, por eso se trata de una reunión de la cual se parte, pero también a la que siempre se tiende, en un continuo desiderátum que pone en movimiento a la existencia. Por eso es una *unidad* que agrupa *parientes*.

Esta agrupación es siempre *extensiva*, dispuesta siempre a la integración continua de nuevos *parientes*: “Decir papá, tío o hermano a las personas de la generación de nuestros padres o de las nuestras, sean o no parientes consanguíneos o afines, es una manera usual de comunicarse en los Andes” (Rengifo 1996, 4). Se dice también *tíos, tías* a ciertas *personas* sobrenaturales<sup>13</sup> a las

---

y no a una “cosmología”; el hincapié en la primera radica en la *visión*, que es siempre la perspectiva, el punto de vista, de un alguien concreto, un alguien presente en la *visión* no como objeto sino como sujeto. Una labor pendiente en el discurso “descolonizador” que se maneja repetidamente es, precisamente, el desmontaje de todo el marco categorial moderno-occidental.

<sup>13</sup> No recurriremos a la denominación de “divinidades”, pues esta figura no expresa adecuadamente el contenido, más *familiar*, de *Wacas, Apus, Achachilas*, etc. En adelante será *wacas* la denominación que adoptaremos para significar lo que no es precisamente natural. La vinculación con lo sagrado, en el mundo “andino”, no genera distanciamientos; lo *familiar* trasciende lo estrictamente humano, de modo que el ser humano no *vivencia* su existir como un *estar-arrojado* o *yecto*,

cuales se rinde cierto culto y que son siempre mencionadas en las *ch'allas*<sup>14</sup> o en diversos actos rituales. Esta manera de *personificar* es el modo extensivo que adquiere la *comunidad* en los términos de *comunidad de parientes*. Este *parentesco* no es algo fijado sino un algo que se va extendiendo como el modo que tiene de *estar-siempre-siendo*<sup>15</sup> la *comunidad*. En el *ayllu* no podría haber alguien ajeno. Podrían aparecer desconocidos, pero siempre en potencia para hacerse conocer y rejuvenecer el *ayllu*. La renovación no proviene necesariamente desde adentro del *ayllu* ya conocido. Por eso, el modo-de-ser del *ayllu* es un ir siempre trascendiendo sus determinaciones. No se agota en lo que ya es sino se relanza siempre a lo que todavía no es.

Nadie es ajeno del *ayllu*, pues no hay nadie que no provenga de un *ayllu*; en este caso, un nadie o un don-nadie (o hasta un hijo de nadie) es algo inconcebible. El individuo no puede entenderse al margen de *su ayllu*, su modo de *vivenciarse*<sup>16</sup> es siempre como perteneciente a *su ayllu*. Pero como indica Rengifo, este *su ayllu* no siempre es único ni tiene linderos físicos fijos:

En cierta circunstancia mi *ayllu* es mi comunidad o sea *ayllu* de *ayllus*. Pero cuando se está en la comunidad puedo decir que pertenezco al *ayllu* de mi apellido paterno, o al de mi *apu* de referencia, o al sector en que vivo. En otro contexto, p. e., si estoy en la capital de la provincia, y si se me pregunta de mi *ayllu* puedo responder aludiendo al nombre de mi distrito al que pertenece mi comunidad y con cuyos *apus* me siento familiarizado, y así el *ayllu* puede ser también mi provincia y siempre se está en *ayllu*. En este sentido el parentesco es bastante plástico y sus

---

sino como un *estar-enfamiliarado*; en este sentido, no hay extrañeza en los modos de relacionarse, no hay seres “sobrenaturales” ajenos a lo *familiar*, es decir, ajenos al *encariñamiento*; tampoco hay sólo cosas, pues todo tiene carácter de *familia*.

<sup>14</sup> La *ch'alla*, más que un acto de devoción, es un acto cotidiano por el cual se “paga”, se ofrece, al modo del alimento, a un alguien no humano. Todo es un ser vivo quiere decir: todos son *personas* y tienen necesidades; por ejemplo, la casa es también *persona* y en cierta época del año se le “paga”, se le hace fiesta, se le alimenta, de modo que sus necesidades sean también atendidas. A ciertas *wacas* se les invoca como *Tíos* o *Tías*, a los cerros como *Achachilas* o abuelos; también se invoca al *Condor Mamani*, como un pariente necesitado en las *ch'allas*.

<sup>15</sup> El “bien-siempre-está” es todavía usual en el castellano rural, para indicar el modo no estático en que se está como *persona*, siempre siendo y estando, nunca concluido ni acabado sino siempre abierto.

<sup>16</sup> *Vivenciar* no quiere decir experimentar. El experimentar señala de antemano una relación sujeto-objeto; mientras que el *vivenciar* quiere indicar una *proximidad* (no una *proxemia*, como diría Dussel) *persona-persona, cara-a-cara*, de responsabilidad mutua, recíproca.

integrantes pueden ampliarse o contraerse en consonancia con la situación que en ese momento vive una agrupación. (Rengifo 1996, 6)

Esta elasticidad es también la elasticidad del concepto: así como sus fronteras son poco rígidas, así también su elaboración conceptual no puede ser contractiva. ¿Cómo entendemos entonces el *ayllu*?

El *ayllu*, como *comunidad de parientes*, no expresa solamente el mundo humano.<sup>17</sup> Se trata de una noción trascendental que quiere expresar el carácter fundamental del modo cómo el *mundo-de-la-vida* “andino” comprende y vive *con sentido* el sentido que tiene el mundo en cuanto *comunidad*. No se trata de una *comunidad* abstracta; su modo concreto indica una *comunidad de parientes*. En este caso, lo común no es *lo nuestro* (como apropiación deliberada) o lo común del todo (por referencia ontológica a un *orden dado*).

*Lo común* dice de la *proximidad* más inmediata; por eso la analogía con el vientre es siempre aquello que se recalca cuando se quiere indicar la pertenencia humana a la *Pacha-Mama*. Ésta, como *Madre* por antonomasia, es el lugar de la vida que conocemos, como el vientre, el lugar que da cobijo, luz y alimento y hace posible la vida de todos: “Al ser todos miembros de mi *Pacha* o casa de mi *ayllu*, todos los que habitan dentro de ella son vivenciados como mis familiares. La misma actividad de regeneración en los runas no es sólo vivida como producto de la unión de seres de la misma especie, sino también como expresión de la actividad criadora de la Pachamama” (Rengifo 4). La *Pacha-Mama* no es un ente pasivo, es *Madre*, cuya continua actividad *criadora* la cualifica como persona superlativa a la cual nos debemos: así como *nos cría*, así también *la criamos*. La producción que producimos en ella es un *criarle*, como expresión de reciprocidad en el agradecimiento.

El *ayllu* no es, entonces, una mera organización, sino el *modo-de-vivir en comunidad* con todos aquellos que nos rodean y forman parte de la vida, por eso también se dice que estamos *con-formados* por todos aquellos que contiene la vida del individuo: la *sallqa* y las *wacas*<sup>18</sup> (la *Pacha-Mama* y los *Achachilas*). Por eso es impensable, dentro de esta *cosmovisión*, la separación o enajenación entre hombre-naturaleza o entre ser humano-Dios; una tal separación supondría una lejanía, un extrañamiento, una independencia

<sup>17</sup> Por eso resulta reducida aquella acepción que entiende el *ayllu* sólo como “una forma de organización social para los pueblos indígenas” (THOA). Se trata, como se irá mostrando, de la “*comunidad como estructura de la vida*”.

<sup>18</sup> Lo que intentarían indicar los deficientes conceptos de naturaleza y lo sobrenatural.

imposible. La extrañeza genera soledad, pero si todos somos familia, “no hay el concepto de soledad y orfandad sino el de amparo. El andino vive acompañado de las deidades y la naturaleza a quienes ampara, cuida y protege” (Rengifo 6). Los vivencia como *parientes*, con los cuales establece relaciones de dependencia recíproca, desde donde comprende la pertenencia como responsabilidad mutua; por eso puede hasta dirigirse a una *waca* en señal de amonestación. La responsabilidad que adquiere le hace reclamar una co-responsabilidad. La realización de la *comunidad* es el desarrollo de esta co-responsabilidad; por eso el *runa* o el *jaqi*<sup>19</sup> nunca concibe su acción como aislada o sólo individual. Lo que él hace lo hace mancomunadamente. Por eso la política no le es extraña sino lo más próximo a aquello que concibe como praxis; sólo que en su praxis política, hay un añadido trascendental: toda decisión no es únicamente individual o grupal sino *comunitaria*, donde hacen acto de presencia los otros *parientes*. Si el asunto es la *comunidad*, nadie puede estar al margen, menos los *Achachilas* ni la *Pacha-Mama*. Afirmar la *comunidad* es *hacer comunidad*.

Pero el *ayllu* no es nunca algo *dado* ya, de antemano; es más bien un algo que *se prepara*. Es decir, y esta es una cualidad del concepto, no es algo apriorísticamente determinado, sino algo que el ser humano<sup>20</sup> debe, en consonancia, con la vida, saber re-producir, re-generar y re-novar, de modo que la vida sea posible de ser continuada y ampliada. En este sentido, la responsabilidad acontece en el ser humano como la pre-disposición inscrita en su propia existencia: la *preparación* del *ayllu* es su incumbencia (desde esto es que puede convocar a las otras existencias). *Preparar*, en este caso, es brindar todas las mediaciones para que pueda desarrollarse la *crianza*:<sup>21</sup> el *ayllu*, decíamos, no es sólo una relación consanguínea, sino “una *comunidad de personas encariñadas* del que brota una vivencia afectuosa, solidaria y saludable” (Rengifo 1996, 5).

<sup>19</sup> Lo que intentaría indicar el deficiente concepto de individuo.

<sup>20</sup> El sentido propuesto viene expresado en estas palabras de Rengifo: “De allí que en los Andes, la noción de *runa* (hombre en quechua) o *jaque* (hombre en aymara) no puede ser equiparado sin más con la noción de hombre occidental. La noción de *runa* no implica trascendencia de lo no ‘humano’, una liberación de la naturaleza sino la vivencia más íntima y afectiva de las forma de vida de la naturaleza y de las *wacas* en el propio ‘dentro’ del *runa*” (Rengifo 1996, 8).

<sup>21</sup> Concepto que iremos construyendo progresivamente y que desarrollaremos más adelante.

Cuando el amparo y el afecto se *densifican*, es cuando la actividad *criadora* se desarrolla con plenitud. El *ayllu* se *prepara*, como se *prepara* una *casa*, para efectuar la actividad *criadora*. Habitar entonces, como el modo de *preparar* el *ayllu*, no indica una separación del medio ambiente: cultura-natura; sino un efectuar, de modo humano, la “actividad *criadora* de la Pachamama”.<sup>22</sup> Esta actividad es una re-creación empática que se llama comúnmente *reciprocidad*: “es el ‘gusto de dar y de criar con cariño’ y no una ‘obligación’ perentoria dentro del marco de un cierto derecho tradicional de devolver lo dado” (Rengifo 1996, 5). Es una reciprocidad libre, no un simple e interesado dar para que me des; el “dar con cariño” es la pura gratuidad del ofrecer-se, del estar-a-disposición-de, el fundamento existencial del *servicio* como modo del *dar-me* a los demás.

Al *criar* se es también *criado*, el *ayllu* mismo se *cría*, se lo *prepara*; en este sentido, vivir en familia “implica criar la armoniosidad y el *ambiente engendrador que haga brotar el cariño de la familia*. El *ayllu* en este sentido, es la *chacra que posibilita la crianza del cariño y del amparo*” (Rengifo 1996, 5. Cursivas mías). Este mundo tiene sentido en la medida en que la *crianza* le da ese sentido; ese sentido proporciona deleite en la vida de la persona al *criar* y *dejarse criar*: la vida de cada uno facilita la vida de todos: “la crianza, tanto para quien *cría* como para quien es *criado*, es la forma de facilitar la vida, es la forma de participar a plenitud en la fiesta de la vida. Al ser todos una familia en permanente *crianza*” (Rengifo y Grillo 52).

Eso es lo que genera la *pertenencia*, el ser parte de un mundo que *criamos* y que *nos cría*; en eso consistiría la *vivencia de lo comunitario*: el mundo como *casa*, como *hogar*, como amparo, donde no se excluye a nada ni a nadie. La mediación estructural de este mundo, como una totalidad de sentido (como *ayllu*) es entonces la *crianza*; ésta se especifica como la

---

<sup>22</sup> En este caso, la indicación es importante, pues no se trata de un “crear de la nada”, sino de un *criar lo que hay*. Esta característica es fundamental, pues explicaría el por qué no fue posible que los movimientos indígenas adoptaran posiciones anarquistas en sus luchas. Dentro de la *cosmovisión* “andina” es prácticamente imposible postular un algo nuevo desde la nada, una libertad incondicionada e irrestricta; es más, “preservar”, “reconstituir”, “restaurar”, son palabras fuertes que han sido siempre enarboladas en las rebeliones indígenas: “La regeneración no es un volver a generar algo de la nada, sino el ‘afloramiento’ de nuevas formas de vida contenidas ya en las existentes, brotamiento que se realiza con la participación solidaria de las comunidades de *runas*, de la *sallqa* y de las *wacas*” (Rengifo 1996, 8). Las rebeliones indígenas pueden entenderse, de ese modo, como *restauradoras*, es decir, como *re-vueltas* a un orden anterior, restaurar una “libertad muy antigua” (Thompson 2007).

*con-versación* mutua y recíproca que se genera en connivencia con el sentido del mundo; para que nadie quede excluido de la fiesta de la vida, se dice que todas las formas danzan en reciprocidad, *con-versando*<sup>23</sup> siempre, *criándose*: “Justamente es en esta fiesta jubilosa y cotidiana del mundo vivo en donde se va criando la armonía, al ir logrando la complementariedad entre todos, al comprobar que la vida de cada quien sólo es posible por la presencia y colaboración de todos los otros. *A esta comunidad de cariños de humanos, naturaleza y deidades, se denomina ayllu*” (Rengifo y Grillo 52. *Cursivas mías*).

Entonces el *ayllu* no es un algo dado sino un *algo a lo cual se tiende* en cuanto *horizonte*, lo que da sentido al mismo hecho de *preparar* las condiciones de su realización. El *ayllu* se *vivencia* en ese *preparar*; por eso el *preparar* es, en realidad, un *preparar-se*. Por eso, también, me considero ser humano, persona, *jaqi*, en cuanto soy y me comporto como un *criador*. El *sujeto* es un *criador*. Ese su *estar sujeto a*, es una re-ligación que se produce de modo auto-consciente en la misma *crianza*.

Ahora bien, el sentido mismo del *preparar* es el que señala una responsabilidad y, en la perspectiva que estamos indicando, una clara referencia de contenido político: si el *ayllu* se *prepara*, esto quiere decir –repetamos– que no es algo *dado* sino que implica una responsabilidad del sujeto que, en el caso práctico, se trata de una responsabilidad política: “el *ayllu*, en este sentido, es la chacra que posibilita la crianza del cariño y el amparo” (Rengifo 1996, 6).

Para que haya *crianza* tiene que haber *chacra*. La *chacra* es el mismo *preparar*: el lugar donde la *crianza* se producirá. Pero no todo lugar pide *chacra*, es decir, no hay un disponer exclusivo del ser humano; aquí también se precisa de la *con-versación*, pues no todo lugar es lugar adecuado: todo tiene su tiempo y lugar y, en este caso, es el lugar el que, en la *con-versación*, *pide ser chacra*: “Es un ambiente de continua incorporación de nuevos miembros y la renovación de otros que pasan a descanso, pues la vida en ella es dinámica y a ciclos de mucha intensidad, le siguen ciclos de contracción. Las pruebas siguen estos ritmos y pulsaciones, lo que equivale a indicar, como dicen los campesinos, que: todo tiene su tiempo” (Rengifo 1991, 215).

<sup>23</sup> También se dice que *con-versar* es danzar, pues en la danza uno *lleva* y *se deja llevar*; para *llevar* hay que *saber a dónde llevar*, y *dejarse llevar* implica una docilidad y obediencia a alguien que *sabe llevar*.



La *chacra* es el lugar donde se re-crea la vida y se la llena con nuevos *parientes*, más formas de vida que acompañan a la regeneración de ésta. En este sentido, la *chacra* excede el ámbito estrictamente agrícola y constituye todo “*ámbito de conversación que renueva la multiplicidad de formas de vida*” (Rengifo 1996, 20). Por eso encontramos en todos estos conceptos la *potencialidad* de una concepción de la política (no en su estrechez moderna sino en su viva complejidad) que los movimientos indígenas han venido practicando pero que, como se carecía de categorías pertinentes para entenderla, quedaban, a lo sumo, como mero anecdotario de nociones “*extrañas*”.

Entonces, el *ayllu* es un modo (nuestro modo, humano, como sincronía con el modo de todo) de acomodarnos entre nosotros,<sup>24</sup> *comunitariamente*, en continua *con-versación* entre nosotros y con los otros modos de vida con quienes compartimos nuestra localidad, nuestra *pacha*, para seguir viviendo y engendrando más vida. De ahí el sentimiento de incompletitud de cada quien porque bien sabemos que nuestra vida sólo es posible dentro de ese hervidero de vida que es el mundo comunitario andino (Rengifo y Grillo 54-55).

El sentimiento de no estar nunca completo no indica una dependencia negativa sino el *salir de sí* como movimiento existencial de una subjetividad que se acrecienta, a medida que se trasciende: cuando ese *salir de sí* vuelve a sí, vuelve enriquecido y con el impulso siempre renovado de *salir más allá*. Lo afirmado entonces, más que el ego, es ese movimiento relacional que produce *comunidad: la reciprocidad*. *Criar y ser criado* es esa *reciprocidad* que mantiene, conserva y ampara, este tejido que se conforma: el *ayllu*.

Pero la *crianza* no es un modo autónomo de ser del *ayllu*, sino *el modo como se realizan los sujetos haciendo ayllu*. Se podría decir que el proceso de individuación aparece al *criar y ser criado*. Por eso la *comunidad de parientes* es, en consecuencia, una *comunidad de criadores*. *Criar es con-versar*. La *crianza* es recíproca porque la *con-versación* es recíproca. La individuación es un proceso continuo de *crianza*, donde el aprendizaje es extensivo y sugiere un incremento de la subjetividad por la capacidad de apertura que significa el

---

<sup>24</sup> La descomposición de la palabra nos ayuda a indicar la doble presencia del nosotros: el *nos* y los *otros*, no sólo de lo humano y de lo que no lo es, sino también de aquella extrañeza que surge cuando un determinado mundo se ontologiza, es decir, se cierra. El sentido expansivo-trascendental del *ayllu* sería el modo de continua apertura que impediría su ontologización.

*criar* y ser *criado*, en todo ámbito de *ayllu*, que excede siempre lo estrictamente humano.

De este modo, se puede advertir, en los términos indicados: *preparar* el *ayllu* es una responsabilidad política, no sólo porque la responsabilidad es común, o porque el *hacerse cargo* de la *comunidad*, que es una manera de *criar*, es el modo de individuación, sino porque ese tipo de *dis-posición*, no se deduce de las prerrogativas de un oficio; responde a un algo anterior de toda consideración vocacional, responde al modo *comunitario* del existir. *Criar* es también *servir*. Y este modo, el *servicio comunitario*, es lo que constituye la cualidad política del *hacerse cargo de la comunidad*. Por eso el *servir* resulta lo más sublime, porque *sirviendo crío* la continuidad de la vida, *hago comunidad*, es decir, restauro continuamente el mundo en cuanto *comunidad*. *Hacer comunidad* o *hacer ayllu* sería algo como hacer nido para que la vida toda pueda regenerarse. En eso consistiría ser humano, o sea, *jaqi* o *runa*. Por eso, la comprensión que del *sujeto* se desprende de esta cosmovisión no puede nunca reducirse a la intelección pura. El *sujeto* es práctico, en este sentido, político.

Pero antes de definir este modo cualitativo que adquiere lo político en esta cosmovisión, queremos resaltar su aspecto material y la ligazón íntima entre el *sujeto* y aquello a lo cual está sujeto de modo inmediato: la *Pacha-Mama*. Esto nos servirá para subrayar el hecho de que toda política no puede *no* incluir, de modo explícito, la *materialidad* de la vida, y que ésta es, en última instancia, la razón por la cual, la política es posible y necesaria para la vida, tanto humana como no-humana.

Por eso, la libertad humana no puede fundarse sino en la responsabilidad, que es el modo de indicar una *pertenencia* trascendental que *sujeta* al ser humano a la *Tierra*. La política tiene, de este modo, una normatividad implícita, que se expresa como *responsabilidad en el servicio*. *Criar* y ser *criado*: *servir* es ser *merecedor* de la vida. La política sólo puede ser *política para la vida*.

Se podría objetar que nuestra aproximación pareciera idílica. Pero cabe indicar lo siguiente: estamos describiendo, de modo hermenéutico, el *modelo trascendental* que presupone el concepto; es decir, nos movemos todavía de manera propedéutica. Si este momento aparece *sin* contradicciones es porque nos encontramos todavía en el nivel abstracto, donde los conceptos aparecen todavía sin determinaciones; no hay todavía movimiento real, en consecuencia, el despliegue, todavía simple, desata ya su propia complejidad, a medida que el horizonte se nos adviene. Es en el proceso de sus posibles

*determinaciones*, para usar lenguaje hegeliano, que aparecen, inevitablemente, las contradicciones. Pero, insistimos, se trata del modelo ideal que proyecta *el sujeto* en su *exposición*. La lectura hermenéutica extrae de esa *exposición* lo que de genuino proyecta y que, en la irrupción política que hace, se *expone* de mejor modo. La *comunidad* no es un mundo sin contradicciones, tampoco la disolución de éstas; precisamente porque la *comunidad* no es un *algo dado*, sino un *producir*, supone que ésta nunca está asegurada sino abierta (lo que implica también siempre un riesgo) a la restauración, regeneración y renovación. Ésta es la tarea que *el sujeto* asume de modo autoconsciente, porque puede también suceder la desconstitución de la *comunidad*.

Otra objeción sería que esta investigación carece de sostén empírico que pueda afirmar sus hipótesis. Pero esa misma objeción no es sino resultado de la deficiencia epistemológica y metodológica que arrastra la ciencia social estándar en el modo cómo se relaciona con la realidad: “La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación aparecen simplemente *como lo que son*, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una empiria. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida [...]. Sin embargo, la teoría la excluye. La excluye al *decir solamente lo que es*. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para entender la manera de actuar de aquellos, que se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella” (Hinkelammert 11. *Cursivas mías*).

Insistimos, la re-construcción que estamos exponiendo es conceptual y quiere describir el *horizonte de comprensión comunitario* que presupone el *mundo-de-la-vida* “andino”; entonces, una contrastación supuestamente “empírica” con el mundo rural carecería de valor, pues lo contrastado es, en la mayoría de los casos, con un mundo si no descompuesto, en proceso constante de descomposición (esto quiere decir: de modernización), por la penetración sistemática de patrones de vida adversos y atentatorios al modo de existencia que estamos tratando de describir.

Si se halla en descomposición, ¿cómo es que pretendemos exponer *lo suyo-de-sí del sujeto*? Esta descomposición la sufre *el sujeto* y esto es lo que *expone* como la contradicción inherente que manifiesta su condición escindida; privado de su mundo, muestra, sobre todo en su inserción en la lucha política, la necesidad de re-equilibrar una pertenencia que le devuelva el sentido que sufre perder (por eso, cuánta más crítica es su privación, más genuina es su lucha). Por eso no se trata de hacer una cronología de sus

luchas o una acumulación de sus *apareceres* sino de acceder al contenido que da sentido a todo aquello.

La “objetividad” que se nos reclamaría, no sería sino la claudicación: la consagración de *lo que es*; el hecho constituido deducido de las definiciones anticipadas que ya se tiene. En nuestro caso, la realidad objetiva no es algo *dado*, clausurado en sus *potencialidades*, sino la realidad que se corresponde con la transformación de un proyecto en realidad. Por eso repetimos: la articulación compleja entre el *horizonte de comprensión* presupuesto (esa densidad temporal como lógica de acumulación de la memoria histórica hecha política de resistencia) y el *potenciamiento* de la realidad (como proceso histórico de transformación de un proyecto en realidad), no puede ser reducido a sus mediciones empíricas. En este ámbito prima el fenómeno pero, en términos epistemológicos, los fenómenos no pueden dar razón de sí mismos. En ese sentido, lo empírico es dato pero no es fundamento. Sin fundamento, todo es dispersión, las partes son puro fragmentos sin totalidad. Por eso la recurrencia a un *horizonte trascendental* que articule todo lo disperso que uno encuentra en las manifestaciones empíricas. Ese *horizonte* es lo que deseamos explicitar, porque es el *horizonte* que fundamenta las prácticas que expresan al *sujeto* que expresa ese *horizonte*.

## La responsabilidad política por la Tierra

La *chacra*, como todo ámbito de *con-versación*, excediendo de esta manera su exclusiva referencia agrícola, muestra la íntima ligazón, denotada semánticamente, del ser humano con *la Tierra*, con *la Pacha-Mama*.

La palabra *chacra* se traduce frecuentemente por *naturaleza*,<sup>25</sup> pero nuestro énfasis sugerirá, más bien, su traducción por algo más telúrico: *la*

---

<sup>25</sup> El contenido del concepto naturaleza tiene una historia específica y en ella aparece una comprensión particular, no universal, de lo que se entiende por ella: “El humanismo y el Renacimiento comenzaron a imponer un nuevo esquema. La naturaleza cobró paulatinamente el esquema de una máquina: *natura naturata*, que funciona gracias a ciertas leyes fijas impuestas por la misma naturaleza (*natura naturans*). Todo esto no se hizo en un día sino que necesitó siglos” (Dussel 1978, 195). El concepto naturaleza se constituyó con toda una carga ontificante quizás necesaria para humanizar un ambiente hostil (pues su divinización era producto del temor que infundía a los pueblos del norte de Europa). La cristiandad tardó siglos en humanizar la “selva negra”, es decir, en *naturalizarla*, pero eso también supuso su *secularización*; es decir, su

*Tierra*. Esa íntima ligazón desaparece si el concepto se vacía de materialidad, es decir, de corporalidad, de terrenalidad; en consecuencia, la personificación de Ella resultaría en —como en la tradición latina— una serie de atributos abstractos que dicen muy poco de su existencia real y concreta.<sup>26</sup> En este sentido, la noción de *Pacha* precisa re-semantizarse e insistir en esa *fuerza originante de las existencias*,<sup>27</sup> *voluntad dual* que muestra el prefijo *pa*<sup>28</sup> y que manifiesta, en cuanto voluntad, ese impulso inicial que tienen las existencias para salir de sí.

Ya señalábamos que la “esencia” de la *voluntad* es la vida, que la vida misma es nada sin *voluntad*, que su fuerza creadora es *fuerza de voluntad* que, como tal, es todavía la fuente indeterminada de toda determinación que pueda perseguir la vida. Ésa es la cualidad que queremos destacar, porque el

---

desdivinización tuvo, como consecuencia, su instrumentalización: *objeto a disposición*.

<sup>26</sup> Por ejemplo la definición que hace Boecio sobre persona: “sustancia individual de naturaleza racional”. En la descripción que estamos realizando ésa es una pura abstracción que más parece definir a un ente vacío de toda existencia, porque únicamente hay persona en el reconocimiento mutuo, intersubjetivo. Se podría argumentar que personificar es el reconocimiento de la dignidad absoluta que posee alguien como persona, es decir, que sólo hay persona en una relación recíproca. Una sustancia individual jamás podría ser persona, pues no tiene con quién establecer una *relación personal* (Dussel 2004).

<sup>27</sup> Que haya existencias no quiere decir que haya vidas, pues lo que se despliega en toda existencia es la vida misma, que se contiene, como impulso, en la partícula *pa*. Por ejemplo, si el *Alaxpacha* es los cielos, el arriba, y el *Mankapacha* es el nivel de abajo, de lo oculto, lo que se quiere indicar no son simplemente espacios sino tiempos (el futuro y el pasado), por eso *pacha ajayu* se traduce como la “fuerza del tiempo”. El impulso inicial de la vida, siempre como *voluntad*, es el inicio de todos los tiempos. Fernando Huanacuni, a esta trilogía quechua, aumenta una cuarta dimensión, según la lógica específicamente ayмара: el *Kaukipacha* o el tiempo del acaso, lo posible, podríamos decir: la dimensión utópica (Huanacuni 2010).

<sup>28</sup> Que indica no una dualidad, como generalmente se lo concibe, pues esto casi siempre deriva en una lógica de la oposición (dualismo metafísico). Indica la paridad del impulso inicial, lo cual es coherente con las cosmovisiones más antiguas: “En Hermópolis será *Thot* el creador-ordenador del cosmos. Los textos cuasi-filosóficos de Menfis efectúan una nueva racionalización: *Ptah* es ahora el creador universal, pero la dicha creación se opera desde su corazón (*Horus*) y por medio de la Lengua, la Palabra, el *logos*, el *nous*: *Thot*, el que crea todo desde su sabiduría, es entonces anterior a la creación del universo” (Dussel 1998, 25). La palabra sola, *Thot*, no crea, precisa del alimento del corazón, *Horus*, la *voluntad*; esto es lo que indica una palabra llena de vida, que produce vida. Esa también ha de ser la palabra en la cosmovisión semita, *dabar*, y no precisamente el *logos* griego (este *logos* es imposible de hacerse carne).

prefijo *pa* de *Pacha*, es luego complementado por el *cha*, que quiere decir fuerza. No hay una sola fuerza sino dos, pero no dos separadas sino dos que son par en cuanto son paridad. En el concepto de *Pacha* está ya expresado, entonces, el sentido de *la comunidad*.

Estas determinaciones del concepto nos van abriendo camino para ir reconstruyendo un mundo-de-sentido: nuestro mundo-de-la-vida. Ahora bien, la conjunción *Pacha-Mama* es más que una producción semántica; indica más bien, como todos los demás conceptos, una existencia que, en la misma nominación, se va revelando no como un algo sino como *un alguien*, como persona. *Nombrar es dar vida*. Por eso se dice que los cerros escuchan cuando se les llama por su verdadero nombre.<sup>29</sup> Como en otras culturas antiguas, las palabras no actúan como meros entes de comercio sino como verdaderos tejidos de *la comunidad de la vida*, que los seres humanos intiman y tratan como verdadera extensión de la persona.

Por eso los conceptos siempre tienden a la personificación. *Pacha-Mama* es *Madre*, no solamente porque es lugar y origen de lo que conocemos como vida, sino que es vida por excelencia, pero no es vida abstracta sino que, como *Persona*, es *subjetividad dadora de vida*: *Madre* en un sentido eminente, no un ente *a disposición* sino *un Sujeto con dignidad absoluta*. Pareciera una redundancia, porque, en el sentido expuesto, *Pacha* indica el impulso del tiempo como despliegue de la vida; pero la conjunción quiere indicar el modo eminente de la vida: *Pacha-Mama* indica ya no únicamente el impulso inicial sino el movimiento de la vida, *la Madre no es dadora de vida* sólo porque alumbró sino porque *da* vida, antes del alumbramiento y después

<sup>29</sup> A la observación de que “El hombre occidental moderno ha perdido la capacidad de dejarse criar. Pregunta a la naturaleza, no conversa con ella” (Rengifo 1995, 37) hay que agregar: ese preguntar es un literal suplicio que sufre una entidad transformada en objeto; la cosificación tiene también sus consecuencias en el plano del conocimiento. Un conocimiento que despliega una relación de poder, sujeto-objeto, despliega también relaciones de dominación; el conocimiento que se logra no es nunca dialogado, es decir, no hay nunca novedad en ese conocimiento, es simple repetición y confirmación del conocimiento del sujeto intelectual. Este es el sujeto abstracto propio de la ontología moderna. El propósito de esta ontología es el dominio del sujeto sobre el objeto. Como lo expresara Francis Bacon, uno de los formuladores del método científico moderno: “tratar (refiriéndose a la naturaleza, la primera entidad objetualizada por la ciencia moderna) como el inquisidor trata a su víctima, torturándola hasta que entregue todos sus secretos” (citado en Leonardo Boff, “Quando começou nosso erro?”).

de éste: cuida, alimenta, protege, es vida que llega hasta al sacrificio por la nueva vida que se ha propuesto *criar*. La vida humana está, como en el vientre, en el hogar que brinda la *Pacha-Mama*; por eso se refiere a ella como *Madre* por antonomasia: nuestro lugar, como origen y como existencia, el hogar que nos protege, nos alimenta y nos llama, nos ata y nos abraza, hasta la muerte.

*La familiaridad de este entorno es algo que constantemente dialoga*. En ella estamos en *comunidad*, porque estamos en permanente diálogo. Lo común, entonces, dice a *lo que está en constante diálogo*. Por eso en el campo es fundamental el *escuchar*; se escucha el viento, los pájaros, el agua, los cielos, etc., todos *dicen* algo y en ese *decir* es que el ser humano produce el conocimiento necesario para habitar, con sentido, el mundo familiar que vive. Por eso se trata de una *comunidad de parientes*; el *ayllu* no solamente de humanos sino de todos aquellos que comparten, habitan y visitan también *el lugar actual de la vida*. *La Pacha-Mama es ese lugar*. Por eso la lucha por la *Tierra* es tan fundamental para los pueblos indígenas.

Si hay actualidad en este tema, es porque la defensa por *la Tierra* es propuesta por quienes, precisamente, saben *escuchar* los gritos cautivos de *Ella*. El *sujeto comunitario* habla por *Ella*, porque la privación de *la Tierra* es la enajenación absoluta; la carencia y privación de *la Tierra* es el *locus* desde el cual tiene sentido *hablar por Ella*.

*La no tenencia* tiene aquí otro modo de entender el “tener”. No se trata de *la propiedad de la Tierra* sino del sentido que consideramos cuando nos referimos a *la Tierra* como *nuestra*. Al conjunto de derivaciones que se desprende de la lógica de la propiedad se opone, de este modo, la lógica de la pertenencia. Consideramos algo *nuestro* cuando el grado de relación se establece en términos de *pertenencia*. O sea, ¿qué se quiere decir cuando se dice *mi pueblo* o *mi mujer*? La *pertenencia* se entiende como aquella gratuidad pasiva (la paciencia de la caricia que espera la respuesta siempre libre) del merecedor; como diciendo: “yo pertenezco a mi pueblo porque nací en él”, “yo pertenezco a esa mujer y no a otra, porque ella me tomó un día para siempre”, etc.

La *pertenencia* es una relación de *responsabilidad agradecida*; por ejemplo, soy (es decir, tomo conciencia de lo que soy) *desde* que alguien me hace descubrir (la novedad en la que me descubro a mí mismo) mi propia singularidad. La dialéctica del descubrimiento de lo que soy, precisa de la

*otredad*;<sup>30</sup> por eso, lo que me define no es nunca mi propio yo sino la relación personal que establezco y que me descubre como lo que soy (por eso se dice: lo que nos define no es lo que nos confirma sino lo que nos desafía, y lo que nos desafía casi nunca proviene de uno mismo). Se trata de un movimiento trascendental que atravieso en cuanto relación,<sup>31</sup> con una presencia que me acontece, precisamente, como *acontecimiento*. Del mismo modo, soy esto que soy porque nací en un lugar, donde fui esperado y recibido, porque en ese lugar se me fue regalada la vida; le dio a mis ojos el regalo de verle, a mis manos el suelo donde se cultivan cultivándola, el aire y el viento para que mi boca pueda hablarle y cantarle, etc.

Pero la lógica de la propiedad diluye esta *pertenencia* y esta *responsabilidad* y estima más bien la condición de la posesión, de modo que la *pertenencia* se transforma en dominación. Yo no *pertenezco* a ella, ella *me pertenece*; la relación ya no es de merecimiento sino de imposición de uno sobre otro. Algo es propiedad cuando es reducido a cosa: alguna cosa como cualquier otra. La cosa no puede reclamar *pertenencia*, su ubicuidad sólo se determina cuando sirve a los fines que se propone el poseedor, es decir, cuando se subsume como medio de un fin que le es impuesto.

En tal situación, la libertad se devalúa en una relación de oposición, donde la lógica de la propiedad determina la libertad como incremento en el *tener*. De modo que se devalúa toda *otredad* en mediación: todo aparecer en el horizonte de la propiedad queda determinado como *objeto a disposición*; esto hace posible una relación de dominio eficaz con los utensilios (la tecnología moderna), pero hace imposible construir relaciones humanas sobre ello: toda relación humana acaba siendo inhumana cuando los seres humanos se degradan a mera condición de *objetos a disposición*.

Degradar todo a condición de objeto es necesario en una lógica de la propiedad. Porque dentro de esa lógica el sujeto se sustantiviza y hace del resto una indiferencia predicativa; pues el sujeto es el único actor que, en el uso del verbo, garantiza para sí toda acción en y sobre el resto (que está a disposición de sus apetitos). La violencia se garantiza por la gramática y, de ese modo, se reproduce en la naturalidad del lenguaje cotidiano. Por eso se hace necesaria la re-semantización de lo *mío* y lo *tuyo*, es decir, *pasar*

<sup>30</sup> Para una discusión de la *otredad* consultar Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

<sup>31</sup> Ver Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, sobre todo capítulos 3 y 4.



*lógicamente de la propiedad a la pertenencia* (en términos políticos, del individualismo social a *lo comunitario*).

Esto es necesario cuando se trata de desmontar una estructura que se reproduce inconscientemente en el momento racional por excelencia: la palabra. En términos de la propiedad, las fronteras y las delimitaciones garantizan la separación y la desigualdad; en la *pertenencia* nos remitimos a *lo que nos une* (el pacto presupone esta lógica, pues se pacta desde una situación originaria que nos remite siempre a una pertenencia común).

Dentro de la lógica de la pertenencia, *la Tierra* no es entonces un *algo* sino un *Alguien*, cuyo artículo la determina también sexualmente, es decir, es *Ella, la Tierra*. Por eso se le dice *Madre: Pacha-Mama*. La relación que se establece es filial, es de *Madre* a hijos. Los hijos hablan y sufren por *la Madre* cuando ésta les es enajenada. Los despojados de *Tierra* son como huérfanos que lloran por *la Madre* cautiva.

*La Madre* llora en las lágrimas de sus hijos. Su reclamo por *Ella* no se expresa en términos de propiedad sino de *pertenencia*. Nosotros pertenecemos a *la Tierra* como los hijos *pertenecen a la Madre*. Los pueblos indígenas hablan por *la Tierra* porque todavía se comunican con *Ella*; en su cautividad reconocen la cautividad de ellos. Por eso se despierta de modo interpelador: ya no se trata sólo de la sobrevivencia de los hijos sino de la vida misma de *la Madre*. La privatización de la tierra socava la existencia misma de *la Madre*.

Los que la reclaman son los merecedores de llamarse hijos, porque *Ella* misma no puede liberarse de una condición que la condena a privarse de su fuerza, es decir de su vida, concebida como riqueza para el disfrute de unos cuantos y la miseria de muchos. Esto es lo que produce su miseria, que se traduce en la pérdida de su capacidad reproductiva; lo cual señala un irracional (como literal) aprovechamiento de sus generosos favores.

Como *Madre, la Tierra*, no puede negarse a *dar* a los hijos lo que le piden, hasta el extremo de privarse del propio alimento y condenarse a una situación anémica (la crisis ecológica es la constatación de una desenfrenada e irracional producción que destruye, sistemáticamente, su capacidad reproductiva). Situación que se produce en una economía que se sostiene sobre el valor inobjetable de la *propiedad privada*, donde *lo que se priva es lo común*. *Privar* a los demás de *lo que es común*, significa destruir *la comunidad*, hacer imposible su regeneración.

El capitalismo es una economía que piensa en cómo incrementar infinitamente la riqueza, pero descuida lo fundamental: cómo preservar las fuentes de toda riqueza posible: el ser humano y *la Tierra*. Estas fuentes no son como el afán de riqueza: infinito. Son finitas, es decir, son fuentes que se

pueden *secar*. Sin seres humanos no hay reproducción del capital. *Sin Tierra no hay reproducción de la vida*. Pero si todo tiene condición de objeto entonces nada tiene dignidad, todo vale por lo que se le puede sacar. La lógica de la acumulación se justifica en la ilusión de la explotación infinita, sin advertir las consecuencias de tal lógica: la vida misma es finita y no se la puede concebir de modos infinitos. Concebir *la Tierra* de modo infinito es haber abstraído su condición de *sujeto* y haberla devaluado a un puro espacio de disponibilidad total.

Hablar por *la Tierra* es hablar, en definitiva, por la vida. Hablar por *Ella* significa concebir una *economía del merecimiento*, es decir, una *economía para la vida*.<sup>32</sup> Los pueblos indígenas, en cuanto sujeto comunitario, son ahora los portavoces de la lucha política por *la Madre*. La liberación ahora presupone la liberación de *la Madre*; no será posible una verdadera liberación humana si no hay, de modo previo, una liberación de *Ella*. Ese es el testimonio actual del *sujeto comunitario*, porque el horizonte de sentido que le sostiene presupone a *la Tierra* no como objeto sino como *Sujeto*, cuya jerarquía obliga a la *responsabilidad* y la *obediencia*.<sup>33</sup>

Por eso, este hablar por *la Tierra* aparece en una situación crítica. Es un *grito* que clama y reclama, que interpela y convoca a la lucha (porque es la vida lo que está en juego); lo cual deriva en movilizaciones, levantamientos, violencia; porque se trata del dolor de *la Madre* que desata la indignación de los hijos, pues son también hijos quienes lastiman de muerte a *la Madre* por aquellos apetitos de una codicia sin límites. Eso produce injusticia pero, lo más grave, produce la imposibilidad de la vida misma.

<sup>32</sup> Se trata de una economía que no se fundamenta en optimizar la tasa de ganancias sino en asegurar la vida de la comunidad toda y, en especial, la vida de *la Madre*. Una aproximación fundamental, en este camino, da la obra de Hinkelammert, particularmente en *Hacia una economía para la vida* (2005).

<sup>33</sup> Lo cual se determina política y económicamente en lógicas más racionales y universales que la racionalidad moderno-occidental. Las contradicciones que arrastra esta racionalidad no es sólo asunto de una séptima parte de la humanidad, sino que arrastran a todo el conjunto de la humanidad cuando lo que se encuentra en peligro no es una civilización, ni siquiera una cultura, sino la vida misma del planeta. Reestructurar y recomponer otras formas de vida, en esta coyuntura mundial, demanda no solamente su posibilidad sino su necesidad; sobre todo cuando hablamos de restablecer una dignidad humana que supone el merecimiento de un *ser para la vida*.

*La Tierra* también toma partido, porque le afecta la condición ética de quienes la intervienen. La crisis climática no es un simple grito sino un grito con sentido. Dice algo y lo que dice, lo dice para todos. La siguiente afirmación es elocuente, proviene de una cultura milenaria como la nuestra y expresa esto que decimos, de modo evidente: “¿Qué has hecho? La voz de *las sangres* de tu hermano está clamándome desde la tierra” (Libro de Bereshi o también Génesis, 4:10. *Cursivas nuestras*).<sup>34</sup> Es *la Tierra* la que clama la pérdida del hermano, porque es *la Tierra* la que recibe la sangre derramada, como testigo impotente de lo que se comete contra el hermano.

La lógica de la pertenencia establece la re-ligación obediente y responsable con lo que nos sobrepasa y trasciende. De modo que la trascendencia es posible para una finitud (la humana) que contiene lo que le sobrepasa como reconocimiento propio de su necesidad de absoluto.<sup>35</sup> Cuando se dice: “La tierra no puede venderse a perpetuidad, pues Mía es la tierra, ustedes son sólo forasteros y residentes respecto de Mí” (Libro de Vayikra 25 o también Levítico), se produce una enunciación similar a la respuesta del cacique Seattle: “¿Cómo puedes comprar o vender el cielo y el

---

<sup>34</sup> Se dice “sangres”, en plural, porque *la Tierra* clama no sólo por Abel, el hermano, sino por toda su descendencia; es decir, un acto injusto no perturba sólo el presente sino todos los futuros posibles (y el pasado, pues la maldición que recae sobre el homicida maldice también su memoria: al convertirse en asesino convierte en asesinos a todos sus antepasados). Como otras tradiciones anteriores a la modernidad occidental, la tradición hebreo-semita tampoco responde a una relación sujeto-objeto. Se podría decir que la modernidad es la única cultura que se sostiene sobre esta relación, por eso su impacto sobre el resto del mundo es contundente: hace posible una producción y concentración de la riqueza nunca antes vivida, ni siquiera imaginada. El desarrollo de la tecnología moderna responde a una desmesura: la satisfacción de todos los deseos, habidos e inventados. Las necesidades se dejan de lado y las preferencias aparecen como criterio único de satisfacción; pero las necesidades se cumplen en su satisfacción, las preferencias no, se transforman en deseo, en afán desmedido de perseguir lo inalcanzable.

<sup>35</sup> La modernidad amputa toda posibilidad de trascendencia, pues se pone a sí misma como lo último, único y absoluto, de modo que todo movimiento es un perpetuo, eterno y trágico devenir de lo mismo sobre sí mismo. Un mover que no se mueve sino que da vueltas sobre sí (como el movimiento de una bicicleta estática). Pero si no hay trascendencia, entonces, no hay salir de sí hacia lo más allá, no hay movilidad y eso produce una cultura de lo efímero y lo superfluo, de la banalidad, de la cosificación de las relaciones humanas. La mercantilización de todo es la consecuencia del temor, en última instancia, del tiempo. El afán desmedido por las cosas es un querer negar el tiempo, que nos sorprende llenos de cosas pero vacíos de vida.

calor de la Tierra? Tal idea nos es extraña. Si no somos dueños de la pureza del aire o del resplandor del agua, ¿cómo puedes entonces comprarlos?"<sup>36</sup>

Aquello que no tiene carácter de *propiedad* tampoco tiene carácter de compra o de venta. Lo que tiene carácter de *pertenencia* tiene carácter de merecimiento, de este modo se entiende la exhortación como mandamiento: "Si tu hermano empobrece y pierde su habilidad para la auto-manutención, *deberás sostenerlo, sea prosélito* o residente, para que *pueda vivir junto a ti*" (Libro de Vayikra 25 o también Levítico. Cursivas nuestras). *La Tierra* es una bendición para el ser humano, de manera que esa bendición debe ser reproducida para con su prójimo. El prójimo es aquel que *debe ser sostenido*, el hermano que empobrece y no puede reproducir su vida. El despojo es testimonio viviente de que *la Tierra* sufre impotente, una injusticia monumental que no *re-liga* sino *des-liga* al ser humano de su *Madre*. Por eso se dice: no te afanes en darle buena tierra a tus hijos sino en darle buenos hijos a *la Madre*.

La lucha por *la Tierra* es lucha, en última instancia, *por la vida*. Esa defensa se determina también como lucha por el territorio. Porque no se nace ni se vive en toda *la Tierra* sino en un lugar de *Ella*: en un territorio, lo que llamamos *mi pueblo, mi ayllu*.<sup>37</sup> El lugar como *la casa*, al que retornamos siempre, en realidad y en sueños, como lugar que nos es dado y al cual nos debemos. En la lógica de la pertenencia la libertad es responsabilidad, por todo y por todos. El ser humano es el eslabón último que ha creado la vida, es el que pone a *su cargo* una obligación moral: responder por y ante la comunidad.<sup>38</sup> El discurso ya no es mera retórica, sino el testimonio del haber escu-

<sup>36</sup> Se trata del famoso discurso del jefe *Seattle*, cacique de los *Duwamish*, pronunciado ante Isaac Stevens, gobernador del estado de Washington en 1856. Publicado el 29 de octubre de 1877 en el *Seattle Star*.

<sup>37</sup> En este sentido, *pueblo* no indicaría, en cuanto *ayllu*, sólo la comunidad humana sino la comunidad de, en palabras de Rengifo, *runas, sallqa* y *wacas*. Por eso, tampoco la política puede circunscribirse sólo a lo estrictamente humano, y eso adquiere notoriedad hoy en día, cuando el tema ecológico cobra inquietud pública y política. La responsabilidad política del *ayllu* es trascendental; excede lo meramente humano en una cosmovisión donde el orden humano participa de los otros órdenes y viceversa. Esto, inevitablemente nos lleva a una ampliación del concepto que tenemos de *pueblo*.

<sup>38</sup> Cuando se dice ser humano se dice ser capaz de autodeterminación, es decir, de autonomía, capacidad de juicio o vida moral, esto es, un ser capaz de responder de y por sus actos ante todo y ante todos, eminentemente auto-reflexivo, autoconsciente; en definitiva, un ser libre. No se trata de algo que se le impone de afuera sino algo que asume *el sujeto*, en su propio reconocimiento. Por eso se puede hacer autónomo, es decir, con obligación moral, porque autonomía quiere

chado la insistencia de restaurar lo que nos es común: nuestra comunidad-de-vida. Los signos de la vida lo reclaman, *la Madre* lo reclama, hasta los *Achachilas* reclaman la restauración de la vida como comunidad-de-vida. Responder por la vida toda, en este caso, es el modo trascendental que ressignifica la política en cuanto responsabilidad comunitaria. No se trata de la política participativa sino del sentido mismo de la participación. Participamos porque asumimos que hay algo común que nos reúne (esto que nos reúne nos excede) y que, en el hecho de la participación plena, nos confirma como lo que, en última instancia, somos: comunidad de criadores. Ese es el sentido que nos hace responsables: el hacernos cargo de restablecer lo que nos define y nos es común.

## Bibliografía citada

BAUTISTA S, Rafael. *Pensar Bolivia bajo el cielo de octubre*. Manuscrito inédito.

---. 2006. "La ambigüedad del mito del Pachakuti". Ponencia presentada en el VI Encuentro Nacional de Filosofía y Humanidades. Cochabamba.

---. 2006. *Octubre: el Lado oscuro de la luna*. La Paz: Tercera Piel.

BOFF, Leonardo. 2008. "Quando começou nosso erro?" ALAI (América Latina en

---

decir autodeterminación: el desarrollo que la conciencia produce como autoconciencia, como constitución de su existencia en existencia responsable. La perversión en que la autonomía ha devenido da cuenta de un individuo que pareciera no tener ninguna obligación moral y menos pública. Se trataría de la relativización de la moral, la separación y la división como forma de vida. Una lectura de los "estatutos autonómicos" (disfraz que ahora presenta el colonialismo interno) nos muestra que no son resultado de un proceso de autoconciencia, ni la producción de conocimiento propio; sólo representan una asunción ciega del patrón hegemónico de dominación. Por eso pretenden la conservación de una delimitación colonial como la departamental, donde se administra políticamente la desigualdad económica. Desconociendo a la víctima su territorio, se le niega su autodeterminación, su dignidad de sujeto de derechos humanos y políticos. Por eso los "autonomistas" quieren asegurar para sí la potestad sobre *la Tierra*. Así, el subordinado piensa que toda libertad radica en el atropello de la libertad ajena y acaba exponiendo su condición de sometido: no saber otra forma de ser algo que atropellando a otro para agradar a alguien que ni siquiera es él. Dominar para ser como el amo y hallar así su reconocimiento es ridículo, porque busca lo que no sabe ni siquiera encontrar en sí mismo. La verdadera autonomía proviene de las verdaderas víctimas, las naciones indígenas y originarias. Ellas son las que le enseñan al siervo que no hay vida posible si no hay también autodeterminación, es decir, ser *sujetos* de nuestro propio desarrollo.

- Movimiento). [<http://alainet.org/active/26806&lang=es>] página descargada el 15 de febrero, 2013.
- Discurso de Seattle, cacique de los Duwamish. 1877 [1856]. Leonardo Boff. 2011. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta. 274-277.
- DUSSEL, Enrique. 2008. *Marx y la modernidad*. La Paz: Rincón Ediciones.
- . 2004. *Ética comunitaria. Obra filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. CD- ROM [<http://www.afyl.org/cd-info.html>] página descargada el 15 de diciembre 2012.
- . 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- . 1990. *El último Marx y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- . 1988. *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XXI.
- . 1978. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Sígueme.
- . 1975. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 1969. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I y II. Madrid: Taurus.
- HEGEL, G. W. F. 1968 [1948]. *Ciencia de la lógica*. Augusta y Rodolfo Mondolfo, trads. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- HEIDEGGER Martin. 2000. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- HINKELAMMERT, Franz. 2008. "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico". *Polis.Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 7/21 367-395. [<http://www.scielo.cl/pdf/polis/v7n21/art17.pdf>] página descargada el 15 de diciembre 2012.
- . y Henry M. Mora. 2005. *Hacia una economía para la vida*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- HUANACUNI MAMANI, Fernando. 2010. *Vivir bien/Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración.
- LEVINAS, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- . 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

- LEWIN, Boleslao. 1972. *La rebelión de Tupac Amaru*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MIRANDA LUIZAGA, Jorge y Viviana Del Carpio. 2006. "Fundamentos de las espiritualidades panandinas". *Teología Andina*. Tomo I. La Paz: ISEAT y Plural Editores. 21-36.
- PATZI, Félix. 2005. "Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: Triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003". *Ya es Otro Tiempo el Presente*, Forrest Hylton et al, eds. La Paz: Muela del Diablo. 199-279.
- QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*. Vol. XI/2 (Summer/Fall): 342-386.
- RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo. 1996. *El ayllu*. Manuscrito inédito.
- . 1995. *La crianza recíproca: biodiversidad en los Andes*.  
[<http://www.grain.org/es/article/entries/805-la-crianza-reciproca-biodiversidad-en-los-andes>] página descargada el 15 de diciembre 2012.
- . 1991. "Prueba y diálogo en la cultura andina: experimentación y extensión en Occidente moderno". *Cultura Andina Agrocentrica*. Lima: PRATEC. 209-241.
- y Eduardo Grillo. 2001. "Criar la vida y dejarse criar". *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. Javier Medina, ed. La Paz: GTZ-FAM. 51-59.
- SAAVEDRA, Bautista. 1955 [1903]. *El ayllu (Estudio sociológico)*. La Paz: Editorial Gisbert
- SAGRADA BIBLIA. 1968. Nacar-Colunga, trads. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- THOMSON, Sinclair. 2007. *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del Diablo.
- THOA (Taller de Historia Oral Andina) 1995. *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Aruwiyiri.
- TORÁ. 2001. *Torat Emmet. Un mensaje de vida*. Rabino R. Sigal, trad. Buenos Aires: Keter Torá.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).



This journal is published by the [University Library System](https://www.library.pitt.edu/) of the [University of Pittsburgh](https://www.library.pitt.edu/) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](https://www.library.pitt.edu/), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](https://www.library.pitt.edu/).