

LILIA MARIA NIEVA-VILLEGAS  
SÓNIA CRISTINA SOARES DIAS VERMELHO  
HEBER PELEG CORNELIO SANTIAGO  
MAYDA ALVINA NIEVA VILLEGAS  
MERCEDES ACOSTA ROMÁN

# SENTIPENSAR EL PACHAKUTIY

DE LA RAZÓN A LA RELACIONALIDAD EN INVESTIGACIÓN



**FONDO  
EDITORIAL  
UNF**

Lilia Maria Nieva-Villegas  
Sônia Cristina Soares Dias Vermelho  
Heber Peleg Cornelio Santiago  
Mayda Alvina Nieva Villegas  
Mercedes Acosta Román

# Sentipensar el Pachakutiy:

de la razón a la relacionalidad  
en la investigación



**FONDO  
EDITORIAL  
UNF**

# Sentipensar el Pachakutiy:

de la razón a la relacionalidad en la investigación

## Autores:

Lilia Maria Nieva-Villegas  
Sônia Cristina Soares Dias Vermelho  
Heber Peleg Cornelio Santiago  
Mayda Alvina Nieva Villegas  
Mercedes Acosta Román

## Editado por:

Universidad Nacional de Frontera  
Fondo Editorial  
Av. San Hilarión N° 101 Otr. Urb. POP. Villa Perú Canadá  
(Zona Expansión Urbana, Margen Izquierda)  
Piura - Perú

1a. edición digital - diciembre 2025

Depósito Legal N° 2025-14882

ISBN: 978-612-49570-1-7

Libro digital disponible en:

<https://editorial.unf.edu.pe/fonedi>

Corrección de estilo y diagramación:

Gaby Fuentes Chávez

## DEDICATORIA

**José María Arguedas Altamirano**

*Chay, peruano harawiq, quillqaq, yuyayniyta,  
quillqayniyta trikrachiwarqan ñawpaq  
taytaykuna kuyayta, yawarniyta  
pullpurichiwarqan chaymi kay qillqata  
rurachimuwan.*

(Poeta y escritor peruano que cambió nuestra forma de ver el mundo, de amar nuestros orígenes, que enciende la sangre e inspira este texto).



## ÍNDICE

Prefacio .....	7
Introducción .....	9
Capítulo I	
Las venas abiertas del texto .....	15
1. Un diálogo necesario entre la teoría crítica y el pensamiento decolonial .....	24
Capítulo II	
Fundamentos Teóricos y Epistemológicos .....	29
2.1 Herida colonial del poder .....	34
2.1.1 La crítica marxista del poder en el <i>Abya Yala</i> .....	37
2.1.2 El marxismo peruano de José Carlos Mariátegui .....	41
2.2 Herida colonial del saber .....	45
2.2.1 Mariátegui y el logos con el mito .....	48
2.3 Herida colonial del ser .....	50
Capítulo III	
Una visión de mundo desde <i>Pachakutiy</i> .....	55
3.1 Los Andes, lugar de origen de <i>pachakutiy</i> .....	57
3.2 Cosmovisión andina .....	58
3.3 Etimología del <i>pachakutiy</i> .....	60
3.4 La propuesta epistemológica <i>Pachakutiy</i> .....	62
3.4.1 Bio-Cosmocentrismo: todo tiene vida .....	64
3.4.2 Tiempo: carácter cualitativo y conciencia histórica .....	66
3.4.3 Relacionalidad: para corazonar nuestras vidas .....	68

3.4.4 Comunitarismo: otro tipo de desarrollo .....	70
3.4.5 Homocultivador: cuidado ecológicamente sustentable .....	72
Capítulo IV	
<i>Ñuqanchik</i> , Metodología «otra» .....	75
4.1 Singularidad del modelo: una metodología <i>c'hixi</i> de sentires .....	78
4.2 Fundamento: <i>pachakutiy</i> , la epistemología	
de la renovación del mundo .....	78
Biocosmocentrismo: todo tiene vida .....	79
Tiempo cualitativo y conciencia histórica .....	79
Relacionalidad y corazonar .....	80
Comunitarismo: otro tipo de desarrollo .....	80
4.3 Orientaciones de la metodología <i>ñuqanchik</i> .....	83
Capítulo V	
Conclusiones generales .....	87
Capítulo VI	
Referencias .....	89
Capítulo VII	
Lista de términos y su traducción al español .....	95
Capítulo VIII	
Reseña de los autores .....	97

## PREFACIO

Se defiende el «sentirelato» y el «sentipensar», no como herramientas complementarias, sino como el núcleo de la investigación, argumentando que el conocimiento no puede divorciarse del sentimiento. Esta postura es un punto de ruptura con la epistemología occidental que ha privilegiado la objetividad y la distancia entre el sujeto y el objeto de estudio.

Se relata la propia historia de sentirse inferior por la lengua de origen y sus saberes, motivando a evitar que otros sientan lo mismo, convirtiendo la experiencia personal en la base de una propuesta formativa.

La inclusión de poemas de José María Arguedas y César Vallejo, así como de obras visuales de Joan Alfaro y Alcides Medina, no son un simple adorno; ya que estas manifestaciones estéticas *están hechas con fuego y sangre de pueblos originarios y muestran lo que las palabras difícilmente pueden describir*, como la relacionalidad y el comunitarismo. Estos elementos se presentan como una forma de evidencia, un lenguaje que enciende las líneas del texto y nutre la propuesta formativa *pachakutiy*, demostrando que el arte es la mejor expresión de vida y afecto.

En este camino, criticamos los procesos de investigación tradicionales que, al captar y sistematizar conocimientos nuevos, terminan por neutralizar y cooptar las luchas de los pueblos subalternos. Para ello, se usa títulos más evocadores y una estructura que se aleja del formato académico convencional; entendido como una extensión de actos de resistencia. En tanto, la forma del libro se convierte en un medio para preservar la insurgencia del contenido.

Además, esperamos abordar la decolonialidad no solo a nivel teórico, sino también mantener el poder político y emocional de la perspectiva decolonial. En este sentido, deja de ser una simple pieza académica, y es

más bien una *lucha* que busca *curar las heridas de la Pachamama*. Este enfoque es fundamental, ya que el libro se concibe como un acto performativo de su propia filosofía, una acción que va más allá del texto escrito, para influir en la realidad. La narrativa se construye en torno a la idea de que la frialdad de la razón y la técnica, alejadas de la afectividad, deben ser combatidas con un *pacto de ternura con la tierra, con la vida*.

## Introducción



*Joan Alfaro - Surrealismo Andino*

*Estoy cansado de la vida en la ciudad,  
además, odio profundamente la vida intelectual que estoy llevando,  
yo no quiero ser de ninguna manera un intelectual,  
muy pronto me largaré por ahí,  
ciertamente a vivir la vida del pueblo,  
luego escribiré con sangre, no por profesión.*

*(José María Arguedas - ¡kachkaniraqmi! ¡sigo siendo!)*



La propuesta *pachakutiy*<sup>1</sup> tiene origen en diversas cuestiones como el comunitarismo, la relacionalidad, el homocultivador, la concepción de tiempo cualitativo, consideradas bases de otra epistemología. El término *pachakutiy* se desenvuelve como propuesta de un modo de vida «otro» y de una educación para la vida, considerando un contexto de urgencia de cambio radical que requiere nuestra sociedad. Esta propuesta, señala Rivera (2010), se combina con la concepción de mundo *c'hixi*<sup>2</sup> y además de la rebeldía empírica de los pueblos originarios y la estética andina. El concepto *c'hixi* reconoce la coexistencia en paralelo de múltiples y diferentes culturas que no se funden, sino que se antagonizan o se complementan y se relacionan contenciosamente, no solo en la profundidad del pasado, sino también en el presente, relacionándose con la concepción del tiempo cualitativo, como bien lo describe inicialmente Huamán Poma de Ayala, en contraposición a la amnesia histórica que vivimos actualmente, inspirado en la estética andina, como la poética, y el profundo nacionalismo de José María Arguedas, la música de los pueblos originarios andinos y las pinturas de Joan Alfaro y Alcides Medina que muestran lo que las palabras difícilmente pueden describir, evidenciando la relacionalidad, el comunitarismo y la concepción de vida integral que logran encender las líneas de este texto, pues, como se desarrolla más adelante, estas manifestaciones estéticas están verdaderamente hechas con fuego y sangre de pueblos originarios, ya que el arte es la mejor expresión de vida y afecto.

La epistemología «otra» llamada *pachakutiy* que, en lengua quechua, indica el pedido por la renovación del mundo todo, busca el diálogo de diversas posturas filosóficas –tanto occidentales o decoloniales, modernas o postmodernas–, siempre y cuando se confluya en la crítica y necesidad de renovación del sistema económico, político, cultural, social y antropocéntrico en el que estamos sometidos consciente o inconscientemente.

---

<sup>1</sup> Que designa en la lengua quechua al pedido por la renovación del mundo todo.

<sup>2</sup> Conjuga opuestos sin subsumirse uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo *c'hixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante.

En esta línea, la perspectiva epistémica *pachakutiy* tiene como base la relacionalidad, biocosmocentrismo, y la percepción del tiempo de forma cualitativa, que facilita la coexistencia (c'hixi) de diversas formas de concebir el mundo. Además, la base comunitaria de la epistemología *pachakutiy*, permite plantear una metodología «otra» denominada *ñuqanchik*, palabra representativa de la colectividad en la lengua y ancestralidad andina, pues significa «nosotros todos (englobante)». Por consiguiente, el objetivo principal de esta propuesta es dar voz a todos (seres animados e inanimados), en la medida que hay un sinfín de modos de comunicación, de poder comunicarnos, no tan solo encerrados en nuestras palabras, sino siempre acompañados de otros relatos y distintas formas de expresarse en el mundo; por tanto, se presenta como una perspectiva antisoledad para la educación y la investigación, ya que se desea mostrar la voz de todos por medio de diversas técnicas: poéticas, estéticas, icónicas, escriturarias, etc. Desde esta perspectiva, las formas de expresión, de este texto, le pertenecen al todo universal y a todos los que participaron con sus propuestas teóricas, arte y poemas.

Este libro no solo ofrece una discusión teórica respecto a la realidad del fascismo, dominación y miseria que vive la sociedad, también busca generar diversos sentimientos en los lectores. En ese afán, la idea no es solo tener un papel pasivo, por el contrario, buscamos escribir en primera persona y así poder vivir y provocar experiencias<sup>3</sup> personales, interindividuales en nuestro convivir cotidiano.

Cabe mencionar que la propuesta surge inspirada en la decolonialidad, con la finalidad que el espíritu pueda fluir para encontrarnos con nosotros mismos y con los otros, así como fluye el cuerpo con el fuego del corazón, haciendo posible que podamos conversar con amor y respeto con el espíritu de los otros, de la tierra y el cosmos. Además, necesitamos tejer o reencausar nuestro camino y nuestro caminar, para aprender a ser un puente para una nueva existencia,

---

<sup>3</sup> Benjamín y Adorno, utilizan en sus ensayos filosóficos y estéticos, el concepto de experiencia y le da énfasis al colocarlo en contraposición al concepto de vivencia, como una impresión fuerte momentánea, que necesitan ser asimiladas. Adorno, en su libro «Teoría Estética» al analizar la experiencia de contemplación/ interpretación de una obra de arte diferencia bien los dos términos «la vivencia es apenas un momento y la experiencia es un momento con calidad de persuasión» a experiencia supone instantes de profundas emociones en que el receptor, de ahí a potencia reflexiva del concepto de experiencia.

comprometida profundamente con la vida, no solo como un horizonte filosófico, sino como el surgir del tiempo de *pachakutiy*, que empieza a amanecer en mitad de las tinieblas, que surge de la fuerza insurgente de la vida misma y desde el lugar de nuestra existencia.

Así, la propuesta *pachakutiy* se plantea como una forma de encontrarnos, de construimos en colectividad, porque estamos perdiendo nuestro camino, el camino para encontrar a los demás; pues mientras más separados estemos de nosotros y de los demás, no seremos capaces de tejer<sup>4</sup> nuevos horizontes de existencia, de compartir dolores y sueños, de transitar entre esperanzas y luchas para materializar utopías posibles. Tejiendo una red para la vida, una red de sueños, esperanzas y ternuras, nos proponemos enfrentar la colonialidad, la frialdad de la razón, de la ciencia y la técnica alejada de toda afectividad. Se hace urgente tejer un horizonte diferente, de colectividad, de diferencias que nos unan como en la ancestralidad; porque si estamos solos, seremos como una hoja de coca simple, un grano de quinua, o un hilo del poncho<sup>5</sup> frágil que puede romperse; pero si estamos entrelazados como los hilos del poncho, no podrán rompernos y doblegarnos. Estamos comenzando a tejer un tapiz, que esperamos sea grande de saberes, sentimientos, historias que reflejen la riqueza de la diversidad de la propia vida.

Reiteramos que esta propuesta se fortalece al hilar<sup>6</sup> nuestros sueños, luchas, esperanzas y ternuras, para reencontrar nuestro ser y sentir, con el fin que desde la cotidianidad se muestren otras formas de pensar, sentir, de decir, de hacer, de significar; donde las voces, experiencias de vida, memorias colectivas, conversas y aprendizajes, mostrados desde nuestra propia vida, desde nuestro propio sentir de la vida, nos permitan dialogar con el otro y con el espíritu de la naturaleza, donde palpita la vida. De esta manera, es posible enfrentar la lógica de una civilización de depredación, muerte y despojo. Este texto, no es solo una lucha

---

<sup>4</sup> Actividad de entrelazar hebras de un tejido, produciendo algo nuevo.

<sup>5</sup> Abrigo indígena, hecho para soportar climas fríos y poder abrigar a los demás por su forma de vestirlo.

<sup>6</sup> Transformar una fibra textil en un hilo continuo cohesionado y manejable, una actividad muy cotidiana de las mujeres de los andes, para formar hilos de la lana de oveja, llama y/o vicuña.

ideológica, es también acción, que busca la preservación de nuestra humanidad como existencia y espiritualidad, que cure las heridas de la *Pachamama*<sup>7</sup>, entendiendo la necesidad de un pacto de ternura con la tierra, con la vida.

Por los motivos reseñados, los invocamos a usar la fuerza del corazón para comprender esta propuesta y, para ello, debemos ser sensibles frente a situaciones cotidianas, permitiendo tener encendido el fuego de nuestros corazones sin dejar que ese fuego se apague, para iluminar nuestros pasos y nuestro camino por la vida.

Para culminar, por intermedio de estas líneas, instamos a los lectores a quebrar los cánones de educación e investigación que hasta ahora nos han regido, pues necesitamos cambios profundos del orden social; porque el llamado del *pachakutiy* está sucediendo, y debemos abrirnos a nuevas posibilidades de hacer, pensar, ser y vivir.

---

<sup>7</sup> Madre tierra, concebida con respeto, agradecimiento y amor por sus bendiciones de darnos alimentos.

# Capítulo I

## Las venas abiertas del texto



*Joan Alfaro - Cumbia virgen*

*Descolonizando es un vuelo,  
un hilo roto que intenta volver abrazar a su hermano, hermana,  
es un pájaro que cambió de piel y corre como un puma,  
es un ensayo sin ensayo,  
porque somos hijos de la Pacha,  
y estamos en el territorio del Abya yala  
para encontrarnos con otros ríos y fluir.*

*(Gildi Quintanilla. Radio Descoronizando)*



Las inequidades más impensables que nos afectan a todos, en cierto grado y de diversas formas, están presentes en todos los países y, por tanto, se encuentra fuertemente enquistadas en el territorio del *Abya Yala*<sup>8</sup>, producto de años bajo el autoritarismo liberal moderno, derivado de la herencia colonial europea (Quijano, 2005). Este liberalismo-fascista-colonial borra toda noción de justicia, equidad y responsabilidad social, que se vive en nuestro día a día, encarnada en las leyes y políticas públicas y, muy especialmente, en las prácticas de organismos estatales, grupos económicos y diversos actores sociales; estas prácticas son descritas como cultura de la crueldad, donde el fascismo, la guerra, el genocidio, la violencia, el racismo de supremacía blanca, la indiferencia, el saqueo ecológico, ya no se esconden, sino se muestran como insignia de honor (Giroux, 2019a). Estas expresiones de barbarie y violencia son cada vez más explosivas, dispersas, inmediatas, incrementales, que surgen y desaparecen rápido; constituyen los aspectos más preocupantes del mundo que compartimos. Circunstancias que fueron discutidas hace muchos años por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, como Adorno y Horkchheimer, quienes afirmaron que «cualquier debate sobre ideales educativos resultaba vano e indiferente en comparación con que Auschwitz no se repita» (1986, p. 79). No obstante, en esta época de pandemia, lastimosamente se evidencia una exagerada normalización de las inequidades, indiferencia y odio racial, desprecio por la educación, el ataque al ecosistema, violencia desde el espacio político, dispersado por los medios de comunicación y las redes sociales, como espectáculo de entretenimiento masivo, y que fueron denunciados también por Adorno y Horkheimer (1986), donde la barbarie no desaparece con el deseo encantador de la Iluminación, al contrario llega transformada y mostrando otras dimensiones más oscuras en su producción tecnológica, denominada industria cultural.

Estas formas explícitas de la existencia fascista-liberal-colonial se expresan y reproducen de varias maneras en el sistema educativo, especialmente a través de

---

<sup>8</sup> Abya Yala en la lengua del pueblo cuna significa «tierra madura», «tierra viva» o «tierra que florece» y es sinónimo de América. Si bien algunos intelectuales, como el sociólogo catalán-boliviano Xavier Albó, ya la habían utilizado como contrapunto de la designación muy difundida de «América», la primera vez que se la utilizó con ese sentido político fue en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Por tanto, no solo indica otro nombre sino también la presencia de otro sujeto enunciador del discurso hasta ahora callado y sometido en términos políticos: los pueblos originarios.

la visión mundial de tolerancia / exclusión / violencia / genocidio con el lenguaje y los patrones de conocimiento ajenos a la hegemónica. En la sociedad, especialmente en las instituciones educativas como las universidades, la hegemonía se refleja fuertemente en la disciplina del conocimiento y la organización jerárquica de la estructura universitaria, por lo que la mayoría de las universidades son operadas por departamentos y programas; estos departamentos de enseñanza son refugios para intelectuales (Castro-Gómez & Grossfoguel, 2007). Es el deseo del sistema educativo continuar en medio de las difíciles condiciones de la mayoría de la población, mostrándose con más claridad como institución al servicio de la lógica del sistema dominante.

Este problema de la educación, de la universidad y de la sociedad moderna, también son discutidos por Adorno y Horkheimer (1986), en la idea del «esclarecimiento», donde analizan el desarrollo de la racionalidad humana desde antes del Siglo de las Luces hasta el contexto en que se encontraban, en ese proyecto de iluminismo, idealizado en el siglo XVIII, había una idea de emancipación humana con relación a la naturaleza, pero esta emancipación sería posible solo a partir de la dominación de la naturaleza por el hombre, por medio de su potencial racional. Este es un proyecto unilateral, que acaba por absolutizar la dominación de la naturaleza, y haciendo de esta dominación, el fin último del saber; donde el hombre fue llevado a creer que, por medio de su racionalidad, podría y debería estar por encima de la naturaleza. El positivismo, con su exigencia práctica de dominación, acabó por eliminar también las posibilidades de un pensamiento autoconsciente o autorreflexivo. Por tanto, Adorno (1986) plantea que el pensamiento debe ser permeable a la experiencia, como una forma de trabajar dialécticamente, así el conocimiento debe tener el objetivo de comprender el dato tal como está insertado en el contexto local, es decir, comprender su sentido social, histórico, humano. De esta manera, la principal crítica a la razón positivista se da porque está inscrita en una lógica de inmediatez, porque el pensamiento solo debe observar, relatar y organizar el mundo, y esto es colocado como la única verdad posible. En una perspectiva crítica, el conocimiento debe tener el objetivo de hacer algo más que solo comprender el dato como tal, debe descubrir sus relaciones espacio temporales (Adorno, 1986). En este sentido, es necesario comprender que el conocimiento considerado como científico tiene como anhelo la dominación universal de la naturaleza y del sujeto, primero en la esfera de las

pulsiones, justamente por la exigencia de una racionalidad que se opone a las experiencias racionales, ocurriendo la dominación de su propio pensamiento, privándosele de su identidad; y luego, este sujeto debe adaptarse a la idea de la totalidad, que tiene como lógica la eliminación de lo diferente, de lo no idéntico, ese «otro» al que también se le priva de su identidad.

Adorno y Horkheimer (1986) discuten esta tendencia moderna de eliminación de cualquier forma de un «yo», de la tendencia de masificación, como forma de inculcar en los individuos comportamientos que se encuadran de la forma más perfecta y armoniosa con ese todo. De esta forma, el esclarecimiento, que debería ser visto como un proceso de emancipación, de generación de autorreflexión, se convierte en una reflexión de un mundo desconectado de la naturaleza y se convierte en un mundo de guerras, crisis, desigualdades, donde solo hay posibilidad de encuadrarse en la totalidad, donde la razón se ejerce como instrumento de dominación. Por lo que, para Adorno y Horkheimer (1986), la emancipación del hombre aún está en proceso de lucha; también, resaltan la necesidad de una formación que posibilite la crítica constante, la insumisión y la resistencia al sistema y su lógica, una formación de la conciencia. Según Wolfgang Leo Maar:

La educación ya no se refiere meramente a la formación de la conciencia de sí, al perfeccionamiento moral, la concientización. Es preciso escapar de estas trampas del enfoque «subjetivista» de subjetividad en la sociedad capitalista burguesa. La «conciencia» ya no sería aprendida en el plano de las representaciones, en el mundo de la percepción, de la imaginación, de la razón moral. La conciencia ya no será «de», porque ella «es» y será aprendida como experiencia objetiva en la interacción social y en la relación con la naturaleza, o sea, en el ámbito del trabajo. (como se cita en Adorno, 1995, p. 16)

Adorno (1986), en algunos de sus textos, discute la educación de un modo más restricto, como la formación escolar, porque la propia escuela y los individuos que actúan en ella, están insertados en el contexto mayor, por lo que hay una posibilidad de que la educación apenas reproduzca las mismas condiciones y, consecuentemente, se encuentre muy lejos de desarrollar una formación para la autonomía. Por lo que existiría una complicidad entre el propio desarrollo de la

cultura y de la ciencia con la estructura de dominación social, porque los moldes capitalistas habían convertido a la ciencia y la educación en fuerzas productivas, haciendo que los procesos educativos actúen en merced de la lógica del capital.

En el sentido en que la educación es colocada actualmente, ella conforma y hasta permite el mantenimiento del sistema. Tal como lo observamos en esta época, durante la pandemia, con la imposición de la educación virtual o a distancia, evidenciando las enormes brechas, clasificación y desigualdades de la sociedad que compartimos. Además, debemos tener en mente que pueden ocurrir momentos de resistencia a las estructuras vigentes, al cambio, en el compromiso de elaborar ideas y vivencias de la vida cotidiana, donde el objetivo no solo sea ser un profesional, sino un ser sensible con la relación del todo social (Adorno, 1995). Crear el espacio para orientar a los alumnos a pensar por sí mismos, a elaborar sus propias ideas, de forma consciente, donde el profesor genere las condiciones para que germine la crítica y la resistencia.

Esta posibilidad de crítica, resistencia y de poder educativo del pensamiento autorreflexivo se fundamentan en la conferencia y notas de Adorno (1986), quien tomando como base las manifestaciones estudiantiles de 1968 en Europa, analiza la relación entre la teoría y la práctica, afirmando: «quien piensa pone resistencia ... solo quien no piensa se limita a aceptar pasivamente». Adorno (1986) destaca que pensar es ser activo, es ir contra la corriente, contra lo instituido, es querer contar la historia de otra manera. Hay una potencialidad de intervención en el pensamiento crítico, que no termina en la adaptación, sino coloca en evidencias otros elementos desconocidos, que conducen más allá de la violencia presente, mostrando relaciones y otras posibilidades. Esto, para Adorno (1986), es de «incalculable relevancia para la relación entre teoría y práctica», pues el pensamiento autorreflexivo no solo hace apuntes segmentados, cortocircuitos detectados, sino que también genera inquietudes, ansias de cambios, y «la teoría por su automatización se convierte en fuerza productiva, transformadora». Al justificar el poder intervencionista de la teoría, sostiene que «siempre que el pensamiento alcanza algo importante, el produce algo práctico, aunque oculto a él» (Adorno, 1986).

Este pensamiento autorreflexivo, se acompaña del desafío de corazonar, nutrir de afectividad a la inteligencia, porque uno de los problemas actuales de la sociedad

es la soledad, el individualismo, debido a que tenemos una dificultad de encontrarnos y dialogar con amor y respeto en la diferencia, en la medida que la matriz colonial neoliberal fascista ha fracturado la posibilidad del encuentro con el «otro», ha roto la posibilidad de poder soñar y luchar por cambiar la vida juntos, pues mientras nos encontramos encerrados en nuestras propias identidades y en nuestras únicas reivindicaciones particulares, la trama global del poder quedará sin ser cuestionado, mucho menos transformado (Guerrero, 2010).

Esta individualidad y soledad se hace posible por medio del control de las subjetividades, haciendo de la razón o «hybris del punto cero», según Castro-Gómez y Grossfoguel (2007), la única forma hegemónica de organizar y concebir la realidad, la naturaleza, el mundo, la vida. La razón es la fundante de esta colonialidad, como elemento constitutivo de lo humano, de ahí la definición de occidente del sujeto como un ser racional, fragmentando nuestra existencia a que solo pensamos, y solo existimos por ello, como lo sostiene el fundamentalismo de Descartes, o sustentados en la «astucia de la razón», como lo denominó Hegel (como se cita en Castro-Gómez & Grossfoguel, 2007). Pero hemos olvidado que el sentido de lo humano, también está en la afectividad, no solo como seres racionales, sino también como sensible y actuantes.

Así como se domina, silencia, subordina y someten los conocimientos, saberes y prácticas, se coloniza e invisibiliza también la sensibilidad, los afectos, las emociones; en consecuencia, no hay espacio en el conocimiento racional para estos afectos, pues todo es visto como meros objetos de dominio y explotación, y para dar perpetuidad a esta dominación se niega los afectos dentro de lo racional, y se les designa a las esferas de lo irracional, animalidad, primitivo, instintivo; por tanto, también deberían ser reprimidos, negados y marginalizados (Guerrero, 2010). Por lo tanto, la afectividad, el dolor, la ternura, la sensibilidad tiene que ser excluida de la vida intelectual, del mundo académico, porque ese mundo disciplinario lo demanda; quizá esto nos explique por qué tanto sufrimiento genera subsistir en esa vida académica y en la sociedad, donde es negada todo tipo de expresiones de afectos, por no ser consideradas como fuentes de conocimientos, por sus ambivalencias y arbitrariedades, que no pueden ser medibles, cuantificables, predecibles, experimentables y capaces de generar leyes. Sentir, por lo tanto, se considera una expresión atrasada de lo irracional, de los poetas, de los locos, de las mujeres, de los niños, de las culturas y sociedades «otras», consideradas como

primitivas, como los negros, los indios, a quienes se les niega la posibilidad de ser considerados humanos (Maldonado-Torres, 2007). Esta es una muestra de la expresión más perversa de la colonialidad-fascista-capitalista del ser.

En este sentido, se hace urgente, necesario e imprescindible recuperar la afectividad como forma de descolonización, porque *corazonar* no es solo una palabra bonita, es una herramienta poderosa para romper la cadena de la fragmentación humana que construyó la colonialidad. Corazonar es reintegrar la dimensión de totalidad del sujeto, pues somos las dos dimensiones, razón y afectividad; es fracturar el centro hegemónico de la colonialidad del ser marcado por la razón; es crear una razón afectiva; a fin de descolonizar el carácter dominante, perverso, y conquistador que tiene la colonialidad capitalista. Como señala Guerrero (2010) no es invisibilizar a la razón, sino es llenarlo de afectividad; o como refiere Mignolo (2007), es pensar con el corazón caliente. Es sentir y pensar con el dolor también, el dolor de la herida decolonial, como la posibilidad de ver y vivir en comunidades sentipensantes (Fals, 2015). La sabiduría andina nos enseña: que su corazón es el que sufre al ver que son marginados; o las mujeres mayas: que, al concluir un discurso, lo que dicen es lo que siente mi corazón; o los naza: que recordar es volver a pensar con el corazón; o como el amauta quechua cuestiona: ustedes solo hablan como loros y piensan mucho, por una sola vez en su vida podrían desde el corazón pensar, solo así podrán decir y hacer bien las cosas.

Es imposible no ver las luchas de los pueblos por su existencia, no son hechas solo de razón, sino fundamentalmente son construidas desde las sensibilidades y los afectos, desde el corazón, quizá es la razón básica de su insurgencia, no solo desde el lamento, sino de la ternura, las alegrías, como armas poderosas frente a la deshumanización del poder (Guerrero, 2010). Esa terquedad de seguir luchando y construyendo no es solo la expresión más grande del amor profundo. Un amauta se expresa: «amor a la humanidad, amor a nuestra tierra, amor a nuestros muertos; amor que hace posible que se mantenga encendida el fuego de nuestros corazones, y la magia de las utopías y los sueños». Por eso, lejos de discusiones teóricas cada vez más alejadas de la realidad debemos nutrir las teorías de vida, transformar la frialdad y opacidad de estas, pues como dicen los amautas: quién no tiene ternura en el corazón no puede enseñar.

Por tanto, corazonar se plantea, en este texto, desde la relacionalidad del *pachakutiy* o encuentro abierto basado en la afectividad entre la mismidad y la otredad, porque no podemos ser nosotros mismos si no estamos en un diálogo con el otro, si no entiendo al otro que me habita, y yo habito en el otro; que estamos contenidos en el otro, si cómo y tengo al otro en mí; quiere decir que la mismidad no existe sin la otredad (Guerrero, 2010). Es así, que la relacionalidad busca plantear la existencia del otro en la relación con el nosotros, y el nosotros no puede existir sin el otro, y este encuentro y desencuentro se hace posible por los afectos, donde se puede pensar por horizontes «otros» compartidos de existencia. Esto es lo que nos transmite Antonio, desde la selva Laconda:

La vida sin los otros que son diferentes es vana y está condenada a la inmovilidad, ... nuestra esperanza crece cuando hemos sabido escuchar a los otros, pues el que sabe escuchar se hace grande y consigue que su caminar siga a través de los tiempos, que llegue lejos, que se multiplique en muchos y otros pasos. (como se cita en Guerrero, 2010)

Adicionalmente, es necesario evidenciar que el corazonar en la relacionalidad del *pachakutiy* no es solo antropocéntrica, porque es una visión que también caracteriza la modernidad, con el sujeto como el centro de las discusiones. También es cósmica, porque discute la relación del sujeto, no solo entre sí, sino sobre todo con esos otros que también están presentes en la naturaleza. Oponiéndose a la racionalidad occidental colonizadora, que construyó una visión antropocéntrica hegemónica, legitimando y justificando, como lo pretendía Bacón, ejerciendo dominio del sujeto civilizado, por poseer racionalidad científica, sobre todo, especialmente la naturaleza, desvelando el modelo depredador de la naturaleza en su afán de control absoluto de todo lo que rige la vida, poniendo en riesgo las posibilidades de existencia presente y futura de todo el planeta. Porque la colonialidad neoliberal capitalista ha hecho de la naturaleza una mera mercancía y sobreponiéndose al interés del capital sobre la vida (Marx & Engels, 2011). Por eso, nos planteamos la relacionalidad cósmica, que pueda ubicar como prioridad todas las expresiones de vida sobre los intereses del capital, para poder relacionarnos con amor y respeto, sobre todo, en lo que palpita la vida.

De ahí, la necesidad de producir un (re)pensamiento crítico, como indica Adorno (1986) y decolonial, como lo señala Walsh (2010), que implica la

necesidad de pensar, pero sobre todo sentir para transformar nuestra existencia colonializada en todas sus dimensiones, desde nuestros propios territorios, de nuestras voces, desde nuestra lengua, de nuestras sensibilidades, de nuestros saberes, nuestras epistemologías, resaltando nuestra propia sabiduría y afectividad, que muchos años han sido subalternizados, lo que se constituye en un proceso de insurgencia que busca descolonizar toda nuestra existencia (Guerrero, 2010).

## **1. Un diálogo necesario entre la teoría crítica y el pensamiento decolonial**

Una de las preguntas más importantes que pueden surgir aquí, en términos generales, es la cuestión metodológica (Oliveira, 1998). ¿Cómo podemos discutir el libro, combinando perspectivas a veces confusas, a veces demasiado claras, hasta el punto de preguntarnos dónde nos encontramos en términos de lo que realmente queremos lograr? Por lo tanto, esta sección explora las relaciones multifacéticas, tanto armoniosas como disonantes, que se establecen entre la *teoría crítica*, con sus raíces en la Escuela de Frankfurt, y el pensamiento decolonial, una corriente epistémica emergente y cada vez más influyente en los debates académicos y sociales en América Latina. Para avanzar en la discusión propuesta, es esencial, aunque sea de forma concisa, esbozar las características distintivas de la teoría crítica y el pensamiento decolonial, reconociendo, desde el principio, la pluralidad interna de ambas corrientes.

La teoría crítica, originada en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt en la década de 1920, reúne a un grupo diverso de pensadores, como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y otros. Influenciados por el marxismo, el psicoanálisis y la sociología weberiana, emprendieron una crítica radical de la sociedad capitalista industrial y la racionalidad instrumental que la sustenta. Para Horkheimer (2000), en su obra fundamental «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», la teoría crítica se distingue de la teoría tradicional por su interés intrínseco en la emancipación humana y su negativa a separar al sujeto cognoscente del objeto conocido, así como la teoría de la práctica social.

La crítica de Frankfurt se centra en las formas de dominación que se manifiestan no solo en la esfera económica, sino también en la cultura, la ideología y la propia constitución psíquica de los individuos. La «industria cultural», concepto acuñado por Adorno y Horkheimer (1986), quienes en el análisis revelan cómo los

productos culturales se mercantilizan y estandarizan, reproduciendo así la lógica del capital y la pasivización de las masas. Del mismo modo, Marcuse (1973) analiza cómo la sociedad industrial avanzada logra integrar y neutralizar fuerzas opuestas, generando un conformismo generalizado.

Recientemente, investigadores latinoamericanos han retomado la teoría crítica para analizar la persistencia de la razón instrumental en contextos periféricos (Regatieri & Trindade, 2024). Entre ellos, se encuentra Bueno (2022), que también destaca la importancia de la crítica de la teoría crítica al mito de la modernidad como precursora de algunas de las preocupaciones desarrolladas posteriormente por el giro decolonial. A pesar de sus innegables contribuciones, la teoría crítica también ha sido cuestionada, especialmente en relación con cierto pesimismo y universalismo que, para algunos críticos, no logra dar cuenta de las especificidades de las formas de dominación en contextos coloniales y poscoloniales.

El pensamiento decolonial, a su vez, surgió con fuerza en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, a partir de las reflexiones de intelectuales latinoamericanos como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Rita Segato, entre otros. Esta corriente de pensamiento parte de la observación de que, a pesar del fin del colonialismo político formal, persisten estructuras de dominación, lo que Quijano (2005) denominó la «colonialidad del poder». Esta colonialidad no se limita al ámbito político o económico, sino que permea las relaciones sociales, las subjetividades (colonialidad del ser) y crucialmente las formas de producción y validación del conocimiento (colonialidad del conocimiento).

En este punto, el uso de la categoría «decolonial», utilizada en el sentido del giro decolonial, desarrollado originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2007), complementa la categoría «descolonización» utilizada en las ciencias sociales a finales del siglo XX. La noción de complementariedad entre estos dos términos es la razón por la cual el mundo aún no se ha descolonizado por completo. La primera descolonización (que comenzó en el siglo XIX en las colonias españolas y en el siglo XX en las colonias británicas y francesas) fue incompleta, ya que la independencia legal y política de las periferias era limitada. Sin embargo, la segunda descolonización, a la que llamamos categoría «decolonial», se centra en la heterarquía de diferentes relaciones raciales, étnicas, sexuales,

epistémicas, económicas y de otro tipo que la primera descolonización dejó intactas (Mignolo, 2007).

La colonialidad del conocimiento implica la imposición de una epistemología eurocéntrica como única forma válida de conocimiento, marginando y subalternizando los conocimientos, las cosmologías y las prácticas producidas por pueblos y culturas no occidentales. Como señala Mignolo (2007), el pensamiento decolonial propone un «desapego epistémico», una ruptura con las categorías y los marcos teóricos eurocéntricos para «abrir la historia del presente» a partir de otras genealogías y experiencias (de Sousa, 2012).

Segato (2015) profundiza en el análisis de la colonialidad del poder al examinar sus manifestaciones en las relaciones de género y raza, argumentando que la violencia contra las mujeres y la racialización son constitutivas del proyecto moderno/colonial. La perspectiva decolonial, por lo tanto, busca no solo una crítica, sino una descolonización activa de las estructuras de poder, conocimiento y ser, lo que implica la valorización de las «epistemologías del Sur» (de Sousa, 2018; Meneses, 2018). Pero, además, la construcción de alternativas a la modernidad capitalista, patriarcal y colonial.

En este contexto, la educación se concibe tanto como un espacio para la reproducción de la colonialidad como un espacio privilegiado para la praxis decolonial. Oliveira (2016) destaca cómo el giro decolonial ofrece herramientas para repensar los currículos, las pedagogías y el propósito mismo de la educación, buscando un desarrollo crítico e intercultural.

Después de esta breve delimitación, podemos iniciar una comparación más sistemática entre la teoría crítica y el pensamiento decolonial, identificando tanto afinidades electivas como tensiones productivas.

### **La crítica como herramienta emancipadora**

Una primera y fundamental convergencia reside en la concepción misma de la teoría como herramienta de crítica social con fines emancipadores. Ambas tradiciones rechazan la neutralidad axiológica de la ciencia y se dedican a denunciar las estructuras de opresión. La teoría crítica, al revelar los mecanismos de la razón

instrumental y la industria cultural, busca fomentar la autonomía y la capacidad reflexiva de los individuos como condición para superar la dominación (Horkheimer, 1973). De igual manera, el pensamiento decolonial, al exponer la colonialidad del poder, el conocimiento y el ser, busca liberar a los pueblos históricamente sometidos a la violencia epistémica y ontológica del colonialismo y sus formas contemporáneas (Mignolo, 2007; Segato, 2015).

Sin embargo, el alcance y el enfoque de esta crítica presentan matices distintivos. Mientras que la teoría crítica clásica tendía a centrar su análisis en las contradicciones internas del capitalismo y la modernidad occidental, el pensamiento decolonial desplaza el eje de análisis hacia la relación constitutiva entre modernidad y colonialidad (Bueno, 2022). Para los pensadores decoloniales, la modernidad europea no puede entenderse sin su contraparte colonial, que proporcionó sus fundamentos materiales y epistémicos. Esta diferencia de énfasis conduce a distintas comprensiones de los sujetos de la emancipación y las estrategias para lograrla. Melo (2011) analiza la teoría de la emancipación de Marx, uno de los pilares de la teoría crítica que, para algunos autores decoloniales, debe complementarse con el análisis de la opresión racial y de género, intrínsecamente ligada a la colonialidad.

### **Universalismo versus pluriversalismo: la cuestión de la totalidad**

Otro punto crucial de tensión y diálogo se refiere a la cuestión del universalismo y la categoría de totalidad. La teoría crítica, en su crítica a la razón ilustrada, ya señaló los peligros de un universalismo abstracto que, en nombre de la razón, podría justificar nuevas formas de dominación. Sin embargo, a menudo aún opera dentro de un marco que busca universales emancipadores, aunque reconstruidos críticamente. Wallerstein (2007) denuncia el «universalismo europeo» como una ideología que legitimó la expansión colonial y la imposición de valores occidentales como si fueran válidos para toda la humanidad.

El pensamiento decolonial, por otro lado, enfatiza la necesidad de un pluriversalismo o un universalismo concreto y diverso que reconozca la multiplicidad de mundos y saberes. La crítica a la idea de totalidad, especialmente tal como la formulan ciertas corrientes del marxismo heredadas de la teoría crítica, es un punto delicado. Algunos autores decoloniales, como Mignolo (2007), tienden a rechazar la categoría de totalidad por considerarla inherentemente eurocéntrica y

homogeneizadora. Sin embargo, Quijano (2005) trabaja con la noción de «totalidad histórica» al referirse a la «colonialidad del poder» como un patrón que articula diferentes esferas de la vida social a escala global.

Este debate es vital para la investigación educativa. Un currículo que aspira a ser crítico y decolonial debe cuestionar los «universales» pedagógicos y científicos, que a menudo son meras particularidades europeas disfrazadas de universalidad. Se trata de «descolonizar el conocimiento» y abrir espacio para una ecología de saberes, donde diferentes formas de conocimiento puedan dialogar en igualdad de condiciones (de Sousa, 2012).

## Capítulo II

# Fundamentos Teóricos y Epistemológicos



*Joan Alfaro - Sueño con serpientes*

*De tu inmensa herida, de tu dolor que nadie habría podido cerrar,  
se levanta para nosotros la rabia que hervía en tus venas.  
Hemos de alzarnos ya, padre, hermano nuestro, mi Dios Serpiente.  
Ya no le tenemos miedo al rayo de pólvora de los señores.  
¡Somos todavía! Voceando tu nombre,  
como los ríos crecientes y el fuego que devora la paja madura,  
como las multitudes infinitas de las hormigas selváticas,  
hemos de lanzarnos, hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra tierra.*

***José María Arguedas - Túpac Amaru kamaq taytanchisman  
(A nuestro padre creador Túpac Amaru)***



A partir de nuestras heridas, nos planteamos comprender la vida misma que vivimos, dividida en tres aspectos: el poder, el saber y el ser; categorías de la decolonialidad para analizar nuestro contexto.

En primer lugar, según Quijano (2005), se entiende como herida de la colonialidad del poder<sup>9</sup> a la matriz colonial-neoliberal-capitalista de ejercicio del poder a nivel mundial; que en nuestro territorio del *Abya Yala* se instala desde la invasión europea, pero que, desde años atrás, encarna la violencia, el despojo, usurpación material y simbólica, no solo del recurso natural, no solo de la madre tierra *Pachamama*, sino de todo lo que tenga a su alcance (García, 2015). La suposición de Marx (1818-1883) complementa esta línea crítica y la reintegra con nuestro trasfondo en la realidad, donde se mantiene la base dominante de la sociedad capitalista instalado hoy en nuestra tierra (como se cita en García, 2015). Es una crítica de este tipo de colonialismo, donde los pensamientos de Marx también inspiraron las ambiciones de nuestras luchas, porque este tipo de pensamiento se centra en la idea de cambiar el orden social, como Marx está a expensas en el artículo número 11 sobre Feuerbach: los filósofos solo han explicado el mundo de diferentes maneras, pero esto no está cambiando el mundo (Marx & Engels, 2011). De este modo, el pensamiento de Marx en los escritos de Mariátegui es también pensamiento crítico para el territorio *Abya Yala*, porque denuncia y cuestiona realidades como la desigualdad social, la explotación de una clase sobre otra, la enajenación y alienación, así como el dominio ideológico que no es sino otra manifestación de la dominación de clase, tanto de la trabajadora, como de los pueblos originarios (Morales, 2014).

La herida colonialidad del saber, se origina de la crítica a las ciencias por parte de los estudios de la Escuela de Frankfurt, que señalan que la construcción y perpetuación de la postura dominante y hegemónica de las ciencias y el conocimiento como única verdad, se materializa en la formación para la frialdad, el miedo<sup>10</sup>, la competencia, todo esto desencadenando la procura de la dominación

---

<sup>9</sup> Originada desde la invención de América hasta la actualidad se va reforzando cada vez.

<sup>10</sup> Miedo en la perspectiva de la teoría crítica fue la motivación mayor para la dominación primero de la naturaleza y después del hombre mismo ... «La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores» (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 59).

de la naturaleza y de lo diferente, de lo desconocido, como lo postulan Adorno y Horkheimer (1986); en contraparte a la idea del miedo a ser dominado, si no domina lo representa el terror del sujeto blanco hacia el que no lo es y su reacción ante el «otro»<sup>11</sup> se hace en diferentes formas tales como la exclusión, rechazo, omisión y silenciamiento (Castro-Gómez, 2010). Es básicamente desconfianza hacia lo «otro» (visiones del mundo, lenguas y modos de conocimiento)<sup>12</sup>, elementos que resultan la esencia cultural de los otros pueblos. La educación y en especial la educación universitaria, no solo arrastra esta lógica de dominación, muy por el contrario, contribuye y se encuentra al servicio de ella para reproducir y reforzar la hegemonía cultural, económica y política dominante.

Al respecto, Lander (2006) establece:

Neoliberalismo y disciplinas académicas institucionalizadas de las universidades continentales, más allá, de la diversidad de sus orientaciones y antecedentes históricos, también se puede identificar una colonia en estas tendencias hegemónicas, y estas colonias se reflejan en el proceso de interpretar estas sociedades desde la cosmovisión europea y transformarlas en imágenes y propósitos. Similitudes en la sociedad del norte. (p. 216)

---

<sup>11</sup> Los estudios poscoloniales se basan en el planteamiento de que la historia del colonialismo está sustentada por el mantenimiento de límites claramente delineados entre el sí mismo (self) y el «otro». El proceso del colonialismo (y neocolonialismo) y la dominancia del resto del mundo por el Occidente (blanco) ha transformado este último en el sí mismo (blanco) occidental no marcado. El proceso de otrificación de las culturas del colonizado ha sido simultáneamente el resultado de encubrir el hecho de que el sí mismo (blanco) occidental es también una contracción y no una categoría completa, natural. Este silenciamiento y no-marcación del sí mismo occidental también lo naturaliza efectivamente y borra los rastros del mecanismo de oposiciones binarias que postula el cuerpo no blanco y no occidental como lo marcado y lo visible (Mohanram, 1999, p. 185).

<sup>12</sup> Foucault (1992, p. 21) también entiende por saberes sometidos, de un lado los «contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales ... y, de otro lado ... toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido». Estos últimos constituyen lo que Foucault (1992, p. 21) denomina «el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que solo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda)». Foucault (1992, p. 22) sostiene que en el concepto de saberes sometidos se reúnen, como en «una extraña paradoja», dos formas: los saberes sepultados de la erudición (contenidos del conocimiento teórico, metódico, erudito, exacto) y los saberes de la gente (saberes locales, singulares, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia).

De aquí la importancia de abandonar la confianza e ingenuidad frente a la ciencia. En palabras de Horkheimer y Adorno (1986):

Si el cultivo y el examen atentos de la tradición científica constituyen un momento indispensable del conocimiento, en especial allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como lastre inútil, en la quiebra actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia. Lo que los férreos fascistas hipócritamente elogian y los dóciles expertos en humanidad ingenuamente practican, la incesante autodestrucción de la Ilustración<sup>13</sup> obliga al pensamiento a prohibirse incluso la más mínima ingenuidad respecto a los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo. (pp. 51-52)

Para esta discusión es necesario analizar el papel de las universidades en la legalización de la ciencia a través de la institucionalización de las universidades. El primer elemento común que parecemos determinar es la estructura del árbol del conocimiento y las universidades. Ambos modelos apoyan la noción de que el conocimiento tiene una estructura y especificidad jerárquica, lo que hace que ciertas áreas de conocimiento sean diferentes de otras áreas de conocimiento, los límites cognitivos que no se pueden cruzar y algunos clásicos que definen sus procedimientos y funciones específicas. El segundo punto común es el reconocimiento de que las universidades son un lugar privilegiado para producir conocimiento. La universidad no solo se considera como un lugar que produce conocimiento que conduce al progreso social moral o material, sino también como un núcleo vigilante de esta legitimidad. En estos dos modelos, las funciones de la universidad son más o menos como el panóptico de Foucault (2001), porque se considera una forma de establecer un conocimiento útil e inútil, entre el conocimiento legítimo (es decir, que disfruta de validez científica) y conocimiento ilegal (Castro-Gómez & Grossfoguel, 2007).

---

<sup>13</sup> Lo que los férreos ... Ilustración 944; «Lo que los toscos abogados del orden totalitario elogian en sus discursos propagandísticos y los versados defensores de las víctimas ingenuamente practican en sus respectivos sectores de la industria cultural; el fin de la Ilustración por sus propios medios».

Finalmente, la existencia de la herida colonial del ser es una forma geopolítica, de construcción de la raza, que clasifica, estratifica y jerarquiza, por lo que el racismo es la racionalización de la clase y el género (Guerrero, 2010). Se convirtió en la base de la existencia de la colonialidad del ser, no solo para clasificar a las personas, sino también para clasificar la sociedad, la cultura, la clase, el género, el conocimiento y los sentidos; esta es la llamada diferencia colonialista que representa un sistema jerárquico de dominación (Mignolo, 2007).

## 2.1 Herida colonial del poder



*Alcides Medina – Desde los andes*

*Una cosa que llama mucho la atención del contexto de nuestros tiempos, es que no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema, vivir en Europa no es lo mismo que vivir en la India.*

*(de Sousa, como se cita en CIDOB, 2012, p. 11).*

Con respecto a la discusión del poder colonial o la forma de dominación de la sociedad a través del uso del poder citamos la posición foucaultiana hasta la

relectura de Karl Marx en los escritos Mariátegui para el territorio de *Abya Yala*. Para entender la sociedad capitalista, actualmente establecida en nuestro territorio, debemos considerar que los diagnósticos dependen en gran medida de la posición política; porque las soluciones al problema actual no son suficientes, por ejemplo: los derechos humanos sirven para mantener las guerras e invasiones, no liderar un deseo de liberación, por el contrario, los derechos humanos lo evitan; también, la democracia y el desarrollo son usados para clasificar a muchos países subdesarrollados, no solo por sus economías, sino también por sus sistemas, costumbres, leyes o filosofía (Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona [CIDO], 2012). Por lo tanto, nuestro territorio colonizado está condenado a repetir siempre cosas extrañas a lo nuestro, lo que muestra que estamos sujeto al orden central europeo dominante, que apoya las acciones de la matriz capitalista colonial y el ejercicio de su poder, para así, mantener la dominación de la existencia, el conocimiento y poder político, económico y social (Guerrero, 2010).

Subraya Quijano (2005), que al hablar de herida colonial del poder, se apela a la necesidad de visibilizar, discutir, criticar la matriz colonial-fascista-capitalista, que se impone en todas las áreas de nuestra socialización, ya sea personal o colectiva, llamada «colonialidad del poder»; que se fortalece desde el establecimiento de un modelo global para el ejercicio del poder, y que en América Latina ha sido ampliamente conocida desde la invasión europea, y su ejercicio refleja la generación de violencia, despojo, usurpación de todos los recursos, como la ocupación material y simbólica de la Pachamama (García, 2015). De acuerdo con Maldonado-Torres (2007), se manifiesta en los que la habitamos mediante la dominación de la lógica del saber y del ser; y opera desde muchos factores, como el de la linealidad de la historia.

Dado que este colonialismo-fascista todavía existe en el curso de la historia, para muchos, ya no es imposible imaginar la modernidad sin ello (Mignolo, 2007). Esto, porque es uno de los ejes que trasciende los años y se convierte en patrón mundial de ejercicio del poder, que lo coloca como un patrón de dependencia radicalmente excluyente y de dominación de todo nuestro saber y ser: tiempo, espacio, sentidos, conocimientos, saberes, lenguajes, prácticas, memorias, imaginarios, cuerpos, subjetividades; por lo que la globalización, como lo establece

García (2015), no es otra cosa que una nueva fase de esta matriz de poder que gobierna la humanidad, el discurso, la Pachamama y, por lo tanto, esencialmente domina la vida.

Existen diferentes expresiones del colonialismo de poder en la sociedad actual, y todas están globalizadas, por ejemplo, el caso de una economía capitalista, que es la única forma de regulación del mercado aceptada, donde los países republicanos o los llamados «demócratas liberales» son considerados la única forma de autorregularse y organizarse políticamente (Marx, 2008). De este modo, la hegemonía del pensamiento racionalizado y desensibilizado de garantizar que el conocimiento se llame ciencia es la que se privilegia (García, 2015).

Esta colonización del poder no tiene cómo deshacerse de su dicotomía, como forma de garantizar su supervivencia a través de la exclusión y las jerarquías, al igual que la dicotomía de las civilizaciones con progreso, desarrollo y modernidad, y las sociedades premodernas, subdesarrolladas o salvajes.

Pero, estas dicotomías generan su propia crisis, la concepción de desarrollo no es convincente frente a sus resultados porque, aunque la productividad aumenta no hay mejora de la distribución de la riqueza; por lo tanto, bajo la lógica de dominio el concepto de desarrollo no es convincente. Los estudios de Escobar (2007) indican que son mayores los problemas y tensiones, que beneficios, que puede generar el desarrollo. Según esta lógica, en el intento de encubrir esta contradicción, se usan palabras como participativa, holística y sostenible (Fals, 2015).

Asimismo, de Sousa (como se cita en CIDOB, 2012) manifiesta:

La palabra desarrollo existe para que la gran mayoría de los pueblos del mundo de un día a otro sean considerados subdesarrollados, la palabra fue generada para ese efecto, así los otros, no son solo subdesarrollados en su economía, sino también en sus lenguas, instituciones, costumbres, leyes, su filosofía. (p. 26)

Ninguna propuesta basada en la lógica desarrollista, como la de los Estados privatizadores de empresas nacionales, en las que se pueden ubicar a la mayoría de los latinoamericanos –con pequeñas excepciones como las de Bolivia,

Venezuela—, no alcanzaran un desarrollo sustentable, porque esta palabra significa arrasar, explotar, usurpar los mismos recursos sociales, naturales y humanos con los que se alimentan; finalmente, destrozará las raíces productivas de nuestros países. Esta perspectiva y situación no debe ser tolerada, porque amenaza mundialmente el abuso salvaje de recursos ecológicos, sociales y culturales.

Por otro lado, y es otra gran contradicción de esta sociedad, en las condiciones de vida actual y las reuniones por el cambio climático, no dan cuenta del sentimiento de urgencia por cambiar las condiciones del ambiente; por ello, creemos que en un cambio de civilización de largo plazo se hace necesario, porque no estamos hablando de producción material, sino del quiebre de la sustentación de los discursos, como formas de vivir y convivir actuales (CIDOB, 2012).

Quizá las respuestas débiles se deben a la relación fantasmal que existe entre la teoría y la práctica y viceversa; porque mucho se ha discutido y poco se ha logrado al menos desde las ciencias hegemónicas, quizá, quienes han logrado producir ciertos cambios, son grupos invisibilizados, que no están organizados en sindicatos, que no hablan lenguas coloniales, sino que operan a partir de conceptos como dignidad, respeto, amor, autodeterminación, territorio, etc. (de Sousa, 2010).

### **2.1.1 La crítica marxista del poder en el *Abya Yala***

Lo que se desea, es mostrar la esencia del marxismo, como la crítica radical de lo existente, sea de antes o ahora, sea de allá o de acá; porque al analizar el capitalismo del siglo XIX, mantiene ciertos componentes fundamentales que perduraron a lo largo del desarrollo de este capitalismo, como forma de ejercicio del poder económico o del capital, por lo tanto, segundo García (2015), creemos necesaria una relectura de Marx, para develar la realidad capitalista actual (García, 2015).

El capitalismo es un hecho universal y universalizante en la actualidad, porque responde a la globalización económica de las empresas multinacionales, y que Marx describía esta tendencia en el Manifiesto Comunista:

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con

gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias ... ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. (Marx & Engels, 2011, pp. 114-115)

La forma en que funciona el capital es obedecer y/o distorsionar otras formas antiguas de trabajo para conducir a la mercantilización del valor de mercado, y a través de estos procesos de evolución del capital, la globalización del capital comienza y establece su propia red de producción y transporte. Después de tal progreso en nuestra región, el capitalismo ha eliminado la base industrial del país para obtener materias primas y tecnologías en las regiones más diversas del mundo.

Por lo tanto, definimos la globalización como una nueva etapa del capitalismo, pero esta no es la expansión del mercado mundial, porque este fenómeno comenzó en los siglos XVI y XVIII, tampoco es la expansión de la producción capitalista para todos los espacios geográficos, pues esta se dio en el siglo XIX. Cuando hablamos de globalización nos estamos refiriendo a la estructura jerárquica global de producción, tecnología y dominio de poder entre industrias, regiones y países. En estos niveles, la brecha entre países y empresas que controlan todas las condiciones para la creación y desarrollo de producción, y países con materias primas sigue aumentando, y muchos se limitan a seguir los patrones de consumo (García, 2015).

También, debe considerarse la aparición de capital financiero para reemplazar el capital de producción. El capital financiero no produce nada, solo ganancias, generando mayor destrucción de las condiciones de vida, porque los propietarios de estas industrias están más inclinados a cerrar la fábrica e invertir en el mercado

de valores, lo que exagera aún más la distorsión social y económica, porque aumenta la concentración de ingresos y destruye el trabajo. Por lo tanto, si Marx critica la explotación del trabajo por parte del capital de producción, entonces el capital financiero es aún más cruel, porque los trabajadores se vuelven innecesarios.

Otra contradicción surge en la precarización de condiciones de trabajo, que hasta cierto punto genera sumisión en la clase trabajadora, pero al radicalizarse esta sumisión podría conllevar a incentivar la lucha de clases como una sublevación o lucha política general, como se observa en la actualidad en países vecinos como Ecuador y Chile, donde a pesar de la crisis de la pandemia de salud, surgen más movilizaciones que anhelan cambios estructurales, que buscan libertad y necesidad de construcción de la clase obrera por los propios obreros, como sujetos autónomos, en la que se requiere su autoeliminación simultánea de la estructura histórica de sociedad de clases, como un largo proceso de autodeterminación social, económica, política y cultural<sup>14</sup>. A este movimiento de autoconstrucción, Marx lo denomina partido político de la clase, que compete a todos los trabajadores en su totalidad, convirtiéndolos en proletariado revolucionario.

Con respecto a los factores de esta globalización, se destacan las formas de redes de transporte y comunicaciones por y para la industria que pueden fluir en cuestión de minutos; también la mundialización de la producción, con múltiples talleres descentralizados y ubicados en diversos espacios geográficos donde se den posibilidades de explotación de las capacidades del trabajo y para no centralizar la producción, conllevando a la globalización del trabajo, pero de un trabajo alienado<sup>15</sup> (Hirano, 2001). La contradicción de este proceso que se ha alineado desde sus orígenes es porque creemos que necesitamos del capitalismo para tener trabajo, pero es completamente contrario, porque para que exista el capitalismo debe tener trabajadores que venden su mano de obra y sean los consumidores; si

---

<sup>14</sup> Materias publicadas sobre el asunto: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/milhares-vao-as-ruas-em-maior-manifestacao-do-ano-no-chile.shtml>, [https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos\\_no\\_Chile\\_em\\_2019-2020](https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos_no_Chile_em_2019-2020), [https://brasil.elpais.com/brasil/2020/04/28/eps/1588081740\\_258202.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2020/04/28/eps/1588081740_258202.html)

<sup>15</sup> Partiremos de un hecho económico contemporáneo. El trabajador es más pobre a medida que produce más riqueza y su producción crece en fuerza y extensión. El trabajador se convierte en una mercadería aún más barata a medida que crea más bienes.

todos supiéramos y manejáremos el poder de generación o eliminación del capital que tenemos como obreros, no estaríamos dispuestos a ser reprimidos.

Frente a estas contradicciones, el capitalismo está tratando de reconstruir sus relaciones de poder aboliendo el estado de bienestar, eliminando la seguridad social y las condiciones de empleo, con la esperanza de eliminar los sindicatos, vecindarios y/o trabajo cultural; más disciplina del trabajo con el individualismo, la competencia; desconocimiento de sindicatos, asociaciones, etc.; a través de una pseudodemocracia, que simula la mediación que solicita la sociedad frente al Estado; valorización de ramas estrictamente capitalistas (industria, comercio, finanzas) con una nueva división mundial del trabajo, la anulación del estado de bienestar con el liberalismo, la implantación del fascismo como insignia de honor y el surgimiento de un nuevo tipo de proletariado (García, 2015).

También, es necesario discutir el uso de las tecnologías, como herramienta poderosa de ejercicio del poder; y que también Marx ya lo había discutido en el Manifiesto Comunista:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La burguesía a lo largo de su dominio de clase ... ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria, y a la agricultura, la navegación a vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros ... El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina ... Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los sujetos es suplantado por el de las mujeres y los niños. (Marx & Engels, 2011, p. 114-117)

La tecnología es uno de los principales mecanismos que hace posible el proceso de globalización y dominio, pues las tecnologías informáticas y los medios de

comunicación han pluralizado y diseminado los conocimientos, sobre lo que se podía conocer y de quienes debían conocer, decidido por unas jerarquías (Fals, 2015). Estas tecnologías también son responsables por la diseminación de la ignorancia en la modernidad, una ignorancia maliciosa y arrogante, que no oculta su odio racial, el ataque al ecosistema, el desprecio por la educación, la violencia y barbarie del fascismo, que no es estático, porque se presenta y desaparece tan rápido por intermedio de la cultura de la inmediatez de las redes sociales y la televisión (Giroux, 2019a).

Esta ignorancia sumada al poder crea la injusticia más peligrosa y feroz, mientras el capitalismo sigue revolucionando aceleradamente sus modos de producción, pero en esta veloz transformación se muestra su propia contradicción porque va reemplazando la mano de obra, produciendo menos empleados; por lo tanto, desempleados con menos posibilidad de consumir lo que este capitalismo produce, entonces se devela el fetiche del capitalismo como única vía de garantía y desarrollo, mostrando sus límites e impotencias. Así, las fuerzas productivas del capital se convierten en las fuerzas destructivas de la humanidad. Estas hipótesis se fortalecen en los estudios de Manfred y Max, ya que señalan que los indicadores de crecimiento, incluso en países considerados avanzados, como Inglaterra, Dinamarca, Suecia, Austria, Alemania, muestran que a partir de un «punto umbral» las curvas de producción nacional y la de satisfacción de necesidades básica se separan y oponen; quiere decir que la pobreza reaparece, las desigualdades se multiplican aun en situaciones boyantes (como se cita en Fals, 2015). Entonces, no hay desarrollo económico sustentable con las pautas actuales de esta nueva cara del capitalismo globalizado.

### **2.1.2 El marxismo peruano de José Carlos Mariátegui**

El marxismo en Mariátegui se desenvuelve en el análisis, crítica y el anhelo de cambio del objeto de estudio del marxismo para aplicarlo en el *Abya Yala*, por lo que, en los *Siete Ensayos de la Realidad Peruana*, formula un conjunto de propuesta, que llevan en su esencia la idea de un Perú posible, por intermedio de la crítica del Perú real (Guardia, 2019). De este modo, para Mariátegui, la dialéctica entre sujeto y objeto que posibilita la actividad práctica-sensorial como praxis, porque se entiende que el objeto de estudio –la realidad peruana– no es estática,

y el sujeto que la analiza tiene la posibilidad de proponer la transformación de esta. En este sentido, Mariátegui concuerda con Marx al entender la realidad social como una problemática, que se debe ir superando, considerando el proyecto de cambio y lucha frente a la realidad. A diferencia de otros intentos marxistas de poner la teoría a priori, Mariátegui usa el método marxista, como un punto de vista integral, como método de ayuda, no como una receta política y social. Como señala Flores (1980), Mariátegui utilizó a Marx en el sentido más egoísta de la palabra; bajo este método se busca posicionar a los pueblos originarios como sujetos sociales, este es uno de los contenidos más importantes de su investigación, porque muestra claramente que el método debe servir a la realidad.

Un aspecto importante a considerar en la historia peruana es que los *Siete Ensayos*, de Mariátegui (2009), fueron publicados por primera vez en 1928 por la editora Minerva, que estuvo muy ligada a la revista *Amauta*; esta revista guio a los maestros y líderes quechua, pero no ocasionalmente, debido a que la revista y sus libros están dirigidos a la clase trabajadora peruana, como la CGTP (Central General de Trabajadores del Perú), creada en 1929. Significa que José Carlos Mariátegui fue una persona influenciadora de los movimientos obreros en Perú, aunque no directamente; por lo tanto, la producción de nuestro marxista peruano se desarrolla en extensos debates con militantes, artistas, intelectuales de todo el mundo, líderes ejecutivos, agricultores, estudiantes y socializadores. Para Quijano (2005) el libro de Mariátegui constituye el primer análisis marxista de la realidad de *Abya Yala* en Perú. En su autobiografía, Mariátegui se refiere a lo libro como la aplicación de un método marxista; además, señala que el método utilizado tiene poca «rigidez» para la ortodoxia marxista, justificando la falta de rigidez como posibilidad de absorber las «grandes fusiones y adquisiciones» de nuestra época como una expresión del «verdadero marxismo moderno» (Mariátegui, 1975).

Por su parte, Rubo (2016) cree que se hace pleno uso de los métodos marxistas para analizar las realidades sociales fuera del centro del capitalismo. En efecto, Mariátegui contradecía el eurocentrismo, que estaba experimentando el pensamiento latinoamericano en ese momento. Esa es la importancia del pensamiento de Mariátegui al evaluar la dimensión racial en la sociedad de clases a través de la crítica al gobierno republicano, estas características hacen que las ideas nacionalistas y socialistas sean una realidad, donde los problemas de los

pueblos originarios, juegan un papel importante en la propuesta del «socialismo indo-americano», que permite imaginar que la retórica socialista basada en la resistencia de nuestros pueblos, nuestra autoctonía, la lucha y la resistencia de nuestros pueblos (Mazzeo, 2018).

Para Mariátegui el socialismo no significa resolver todos los problemas o eliminar conflictos, su objetivo es unir a los individuos y formarse mutuamente una identidad personal y colectiva por la que valga la pena vivir. Este camino se forja en la tradición histórica del Perú, como la amalgama entre el mundo andino y Occidente; en consecuencia, el socialismo no es una búsqueda o copia, sino una identidad original, que denuncia plenamente la exclusión y la marginación en la clase trabajadora (Mariátegui, 2010). Estos ideales se realizaron en la discusión, pasión, creatividad, originalidad y autocrítica de la revista *Amauta*, para lograr una transformación verdaderamente revolucionaria. Mariátegui transmite una necesidad de enseñanza, basada en la ayuda mutua. Esta pasión puede mejorar la inteligencia y ayudar a que la intuición sea más clara.

Consideramos que Mariátegui sostiene que tenemos la oportunidad de salvar nuestro terreno común, nuestra historia, nuestra interdependencia, nuestras debilidades y nuestras fortalezas. Tenemos personas, agua, tierra y riqueza natural que pueden garantizar nuestra soberanía alimentaria, singularidad étnica y cultural. Además, poseemos una importante experiencia histórica anticolonial y anticapitalista, desde la cual podemos integrar las propuestas del feminismo, antirracista, naturalista de los pueblos originarios actuales. En este contexto, es fundamental y urgente recuperar los ideales de los *Siete Ensayos* por la reinterpretación de la realidad latinoamericana basada en los desafíos actuales y apremiantes. Por lo tanto, desde la perspectiva dialéctica, tal vez estamos en el momento de «poner toda la sangre en nuestras palabras y hechos» (Berrios, 2019). Concordamos con Mariátegui que cree firmemente que la realidad se transforma desde adentro, como proyecto socialista revolucionario que debe desarrollar, expandir y sistematizar los elementos que ya existen en la sociedad (Mazzeo, 2018).

En Perú, así como en la gran mayoría de universidades de nuestro *Abya Yala*, la lógica de dominio de las universidades de la capital como guardianas del conocimiento y de las universidades tecnológicas como centro del manejo de las

tecnologías para el aparente sueño del servicio a la sociedad, no hacen más que sustentar el sistema de dominación fascista capitalista (Fals, 2015). Porque estas tecnologías son consideradas indispensables en nuestro cotidiano, imaginando que diseminan y pluralizan el conocimiento, haciendo que olvidemos lo más elemental de nuestra existencia que la tecnología no podría reemplazar jamás de nuestros sentires, como especie parte del entorno que nos rodea, y a la que debemos respetar y cuidar: nuestra *Pachamama*. Esta tecnología es usada para diseminar ignorancia, hasta el punto de dejar de percibir el odio, la rabia, el ataque al ecosistema, la violencia, como expresiones fascistas de nuestras sociedades, irónicamente denominadas sociedades democráticas (Giroux, 2019a). Además, la tecnología en el contexto actual de pandemia que vivimos desenmascara de forma salvaje las brechas de acceso a principios básicos como la educación y la salud, mostrando la verdadera cara de un sistema perverso, que no se interesa por la mayoría de la sociedad, obligando a las familias más pobres a salir de casa en busca de comida y exponiéndose al contagio. Con este panorama se puede afirmar que la pandemia no es democrática, pues los grupos privilegiados, tienen atención médica y servicios educativos a disponibilidad y los grupos vulnerables, dentro de ellos nuestros pueblos originarios, están condenados a sobrevivir con las migajas de un sistema atroz.

Pero este Estado no es ni debe ser considerado estático; tampoco debe ser pensado como la única forma de vivir, porque todos los días nuestros pueblos originarios se mantienen en la lucha con su autoctonía y sus corazones (Mazzeo, 2018).

## 2.2 Herida colonial del saber



*Joan Alfaro – Nido de aves*

*La primera cosa que ustedes los jóvenes  
deben aprender  
... es a ver la vida por sí mismos,  
escuchar por sí mismos  
y pensar por sí mismos.*

*Franz Fanón*

La herida colonial del saber es la otra forma de dominación de la ciencia y el conocimiento científico, y como forma de invisibilizar los otros saberes; estas discusiones se complementan con los postulados de la Escuela de Frankfurt, específicamente con los que formula Adorno (1986), que propone otras formas de educar, porque la actual sociedad y su forma de educar tiene componentes que nos podrían conllevar a la barbarie, quizá ya estamos en ella.

La colonialidad del saber, se desarrolla por la hegemonía de la razón, la forma de hacer ciencia mediante el pensamiento racional científico, ligado íntimamente al desarrollo tecnológico y que lo convierte en el único conocimiento verdadero para

la comprensión de la realidad, del mundo, de la vida (Guerrero, 2010). Un saber desensibilizado, al que se le quita toda forma de afecto, para hacer ciencia.

La aproximación al proceso de colonialidad del saber, y la constitución de las ciencias, expresa completamente la colonialidad, mediante el ejercicio de la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez & Grossfoguel, 2007) por su ejercicio logocéntrico y epistemicéntrico, donde el sujeto occidental se coloca en una posición geográfica e histórica neutral, vale decir, sin historia y sin contexto, tipo el ojo de Dios, que todo lo ve y lo entiende sin subjetivaciones, como para producir un conocimiento que podría generalizarse a todos los contextos, donde se arranca la afectividad y sentimientos del saber por dejar de lado su historia, el contexto donde surge, anhelando ser generalizable. Este punto cero constituye el origen de una mirada soberana, fuera de la representación, que describe el panóptico de la forma de mirar del poder, que le permite observar sin ser observado; y que se convierte en la clave del dominio de la alteridad, mediante el lugar supremo de observación, de una mirada soberana que observa y nómina palabras y las enuncia, negando a las otras formas, convirtiéndose así en una narrativa universal (Guerrero, 2010).

Este punto cero permite comprender la violencia epistémica de la colonialidad que vuelve hegemónicos los conocimientos que están en el punto cero y son legitimados como la única forma objetiva, válida y universal de conocimiento; como patrón de civilización, desarrollo, modernidad, progreso, a través de los cuales se marginaliza otros saberes y culturas, por su atraso de seguir el horizonte cultural civilizatorio de la sociedad moderna capitalista y solo es verdad aquel conocimiento dominante, blanco y masculino; y en consecuencia los otros conocimientos, fuera del punto cero, son objeto de la mirada, y clasificados como saberes precientíficos, como curiosidades exóticas a ser estudiadas y limitados a meros objetos de conocimiento y no sujetos con capacidad de producir como mecanismo de disciplinamiento y colonización de la subjetividad, justificando la subordinación para seguir produciendo la colonialidad.

Entendemos que el conocimiento es una forma de estar en el mundo, ligando saberes, experiencias y formas de vida (CIDOB, 2012). La geopolítica del conocimiento es una categoría aportada por Mignolo (2007), que permite entender desde el *continuum* histórico el establecimiento del valor universal del conocimiento, como mera expresión del modelo civilizatorio racializado; pero también para el

«otro» ha sido un *continuum* de luchas desde espacios subalternizados, valorizando otros saberes epistemológicos, la memoria, la sabiduría de estos espacios en la constante lucha por su existencia.

La colonialidad del saber es la lucha por el control de los significados, por el control interpretativo (Guerrero, 2010). Como lo propone Walsh (2009), este ejercicio del poder es una estrategia vital de la colonialidad capitalista, para erigirse como único horizonte civilizatorio del cual surgen los conocimientos, transformados en discursos de verdad necesarios para el ejercicio del poder, porque son mostrados como verdad incuestionable sobre el mundo, la humanidad, la naturaleza, la vida, que conducen a la invisibilización de otros conocimientos u otros productores de conocimiento, a quienes se silencia, se oculta.

Esta discusión es la afirmación de la palabra negada muchos años, es la insurgencia de memorias que el poder no ha podido silenciar, liquidar; de ahí que sentipensamos. Por ello, Fals (2015) considera necesario desarrollar sensibilidad al momento de generar conocimientos, de suma importancia en otras formas de conocer con afectividad a partir de nosotros mismos. Y nos exige abrir caminos de descolonización, colocando como centro de estrategia la existencia, para combatir la deshumanización, es una lucha insurgente, que busca su motor en la herida colonial y desde nuestra propia palabra se vuelve en un instrumento insurgente frente a la palabra del poder, que se hace posible, desde otras lógicas, pensamientos y sabidurías (Guerrero, 2010).

Esto nos lleva a pensar en la noción del otro. Surge la necesidad, no de otro pensamiento, sino de un pensamiento otro, no solo como asunto político o epistémico, sino como asunto fundamental de nuestra existencia (Walsh, 2009). Según Fanon (1974), que lleve a la radicalidad las diferencias para perspectivas de liberación, quiere decir, una estrategia radical otra, desde la corporalidad desde la subjetividad negada por la colonia, desde los condenados de la tierra. Para la insurgencia de otras filosofías de la existencia, de sabidurías insurgentes (Guerrero, 2010). De horizontes de reexistencia (Albán, 2009).

En relación con lo otro, también Freire (1987) reconoce otras formas de pensar, de ser y vivir en el mundo, otras formas de construir realidades y de generar conocimientos, lo que significa que podemos abrir la mente, y dejar de leer desde

los cánones dominantes, cuya esencia es la desigualdad y la amenaza a la diversidad de diversas formas muy inteligentes. Lo complementa Zizek (como se cita en (CIDOB, 2012), manifestando que la lógica del capitalismo opera en la lógica multicultural o intercultural funcional, porque considera dentro las diferencias mientras las neutraliza, despojándose de su significado que refuerza el modelo económico de acumulación capitalista, incluyendo a grupos históricamente excluidos.

### 2.2.1 Mariátegui y el logos con el mito<sup>16</sup>

Desde la óptica decolonial no es solo asumir una crítica al cientificismo, sino cuestionar de una manera radical; por tanto, Quijano (1991) mencionaba que para aquellos que han estado pensando con Mariátegui desde principios de la década de 1990, es la condición para pensar en la posibilidad de una racionalidad alternativa, pues hace la crítica a la herencia occidental de pensar el logos y el mito separadamente; además que, en Mariátegui, podemos encontrar una racionalidad que intenta integrar estos dos elementos. Lo que nos lleva a proponer otros tipos de racionalidad, debido a que el mundo mismo ya está en conflicto debido a la hegemonía del poder capitalista fascista. El proponer otras racionalidades es imaginar alternativas al problema radical del conocimiento que evita integrar o vincular otras formas de configurar los sentidos (Quijano, 1995).

Germana (1995) también considera la cuestión del socialismo indio-americano de Mariátegui, pues esta otra racionalidad se basa en el patrimonio cultural de la comunidad, la solidaridad y la reciprocidad; señalando que debemos enfatizar la posición de «imaginación» como otra forma de saber.

Mariátegui (1994) confirmó el agotamiento de la civilización burguesa al cuestionar el positivismo y el cientificismo, por racionalizar o tecnificar todas las actividades de la vida social (desde la economía y la política hasta las relaciones

---

<sup>16</sup> El mito para Mariátegui, constituye una fe, una esperanza como forma de satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. el Mito posee la preciosa virtud de llenar el yo profundo. Análoga a la fe religiosa de los socialistas, que constatan su inexpugnabilidad a todo desaliento. que, a cada experiencia frustrada, se recomienza, que cuando no hay solución: la encontraremos. Con el mito jamás nos asaltó la idea de que la solución no exista, he ahí su fuerza.

intersubjetivas, cultura y pensamiento), donde la fantasía de la civilización capitalista desaparece, porque, el capitalismo neoliberal colonial no tiene mito. Por tanto, al examinar el papel del racionalismo en la crisis de la civilización burguesa, menciona:

La civilización burguesa sufre debido a la falta de mitos, creencias y esperanzas. La experiencia de los racionalistas tiene el efecto de esta paradoja, que hace que los humanos no puedan condenar la razón de ninguna manera. Por tanto, no hay duda de que la colonialidad liberal capitalista, ha matado la razón y los restos de su antiguo mito del alma de la civilización humana. Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer todas las necesidades humanas del infinito. Solo el mito tiene la preciosa virtud de hablar con el yo profundo. (Mariátegui, 1994, p. 85)

Aunque, la civilización inca ha desaparecido, su espíritu siempre ha permanecido vivo y puede convertirse en una fuente de energía para el mito socialista, basada en el complejo fondo de creencias, mitos y emociones que lograron sobrevivir (Germaná, 1995). La conciencia andina se mantiene en la capa más profunda de los pueblos originarios. Como afirma Mariátegui (1994), en los *Siete Ensayos*: «A veces la historia parece detenerse, la misma forma social puede durar cientos años» (p.158). Por lo tanto, con respecto a nuestros pueblos, no existió mucho cambio de espíritu en los últimos cuatro siglos. Aunque la servidumbre, sin duda, nos hizo más melancólicos y nostálgicos, estos sentimientos pueden ser el motor de nuestros anhelos en la propuesta formativa *pachakutiy*, nutrido por la poesía de César Vallejo, José M. Arguedas o las pinturas de José Sabogal y Joan Alfaro.

Finalmente, las experiencias vividas debido a la pandemia, en nuestro ámbito universitario, revela hechos importantes de barbarie encarnados en el interior de nuestro país, como la permanente crisis en la que vivimos desde muchos años atrás, y que desencadena brechas educativas muy profundas. Al respecto, se conocen relatos de alumnos con voluntad de continuar con su educación, pero para cumplir con las exigencias técnicas de la educación a distancia debían subir a lugares altos como las montañas en el afán de captar una señal telefónica de radio o televisión; solo así podían seguir insertados en un sistema educativo que se devela como parte de un sistema fascista, que sigue priorizando el manejo de contenido, cegándose a las condiciones psicosociales y ambientales a las que nos encontramos expuestos permanentemente. Ante ello, es necesario que pensemos en procesos formativos

afectivos, empáticos y sensibles que demuestren la fragilidad del hombre, y que consigan desarrollar la humildad de este frente a su entorno, como las otras especies y la propia naturaleza. Estos caminos existen en la cultura andina, son nuestros mitos, a los que podemos considerar una «otra» ética, porque regulan nuestro comportamiento, nos enseñan a cumplir responsabilidades para con los otros, antes de la demanda de nuestros derechos, y están presentes en el cotidiano de nuestras conversas, en miembros de pueblos originarios. Aquellos que hemos decidido aprovechar para generar otros sentires en los participantes de la propuesta formativa *pachakutiy*.

### 2.3 Herida colonial del ser



*Joan Alfaro – Piel de fuego*

*En una cultura con racismo  
el racista es pues normal.*

***Franz Fanon***

Aquí se plantea la última categoría de la herida colonial del ser, en la que se discute la matriz dominante del ser, del sujeto blanco, europeo, racional; y todo lo que se diferencia es el otro y debe ser invisibilizado. En posturas más radicales, debe ser eliminado; para mantener la dominación del ser, se crea la categoría de raza, género, para caracterizar al otro; posteriormente se plantea devolver a ese ser su capacidad de afecto y no solo priorizar su racionalidad, afecto hacia el otro *relacionalidad antropológica* y hacia la naturaleza *relacionalidad cósmica*, en otras palabras, corazonar nuestras vidas.

La matriz colonial-fascista-capitalista se estructura a partir de una configuración geopolítica que clasifica, estratifica, jerarquiza y, por ende, excluye, básicamente a partir de la idea o construcción de la raza<sup>17</sup>, es así que el racismo es una racionalización de clases y género (Guerrero, 2010). Por supuesto se convierte en la base de la colonialidad del ser, que no solo clasifica seres humanos, sino también, sociedades, culturas, clases, género, conocimiento, sentidos. Es lo que Mignolo (2007) señala como «diferencia colonial», que representa la jerarquización de sociedades en las que lo diferente, será sometido con relación a lo hegemónico.

La globalización capitalista también tiene efectos sobre las identidades, las culturas, las relaciones entre países y democracias; en complicidad con la ideología neoliberal, y que uniformiza las economías nacionales, los patrones de consumo que debilitan a otras culturas, por lo tanto, se hace antiparticipativa, porque genera exclusiones, diferencias, y subordinaciones de las dinámicas nacionales y regionales que intentan mantener la solidaridad humana, de las que no escapan ni las naciones más ricas y avanzadas, lo que lo convierte en un sistema hegemónico, impositivo y autocrático (Fals, 2015).

Una de las perversidades de la colonialidad, es la que Quijano (2005) denomina como radical ausencia del otro, así que la matriz dominante se sustenta en el racismo, el otro, que no solo es invisibilizado, no existe, también se le despoja de su humanidad y dignidad.

---

<sup>17</sup> Categoría discriminatoria de la matriz colonial-capitalista que define quién es el dominante y quién es el otro diferente.

Entendiendo que todo lo que implica la colonialidad del poder construye un sistema de dicotomías y polaridades que construyen la otredad, que todo lo que está fuera del centro hegemónico, fuera de la *hybris* del punto cero, es considerado «otro», por lo tanto será sometido a condiciones de inferioridad y subalternidad, construyendo la idea del cuerpo como lo otro del alma y la afectividad; las emociones como lo otro de la ciencia; lo privado como lo otro de lo público; lo femenino como lo otro de lo masculino; dando origen al universo de los otros que no están en la narrativa universal occidental, siendo vistos, como obstáculos, carencias e inferioridad. Por ello, desde el origen de la fuerza dominante se busca colonizar lo otro (Guerrero, 2010).

Esta matriz no solo cambia la relación entre sí de una manera superficial, sino que también tiene un efecto de largo alcance: cambia la relación con el mismo y los demás, destruyendo la subjetividad y haciéndonos cada vez más distante y desconocidos frente a nosotros y los otros. En esta postura lo otro es lo extraño, lo peligroso, lo lejano, lo que nos amenaza, lo que debe ser controlado y dominado, y en pensamientos más radicales lo que debe ser eliminado (Guerrero, 2010) y que no nos sorprenda, que, en la actualidad, muchas de las acciones fascistas, represivas, racistas y de nacionalismo apocalíptico (Giroux, 2019b) se expresan con la intolerancia a la igualdad, verdad, justicia, y se ejerce la libertad para odiar y se ha globalizado la esclavitud laboral.

Esta estructura dicotómica y de superioridad se ha interiorizado como un ADN mental, en la gran mayoría de ciudadanos «civilizados» del mundo, donde la supremacía blanca ya no se esconde sino se lleva como insignia de honor (Giroux, 2019a). De acuerdo a lo planteado en CIDOB (2012) se reproduce en términos de subordinación: los pobres de África, los ignorantes del sur, los bárbaros del Oriente.

En este sentido, para Mariátegui, el tema de «raza» y «nación» no es abstracto, sino histórico y socialmente ligado a la productividad de la clase trabajadora y los pueblos originarios. La crítica marxista está obligada urgentemente a plantear cuestiones raciales en términos reales y prácticos, porque también debemos mirar el fondo y reconocer que el enemigo está dentro de nosotros, es decir, que la cuestión de la raza, del espíritu o de la profundidad humana afectó nuestra vida autónoma (Guardia, 2019).

Esta herida colonial del ser, en nuestro contexto universitario, ha marcado fuertemente la relación de nosotros con los otros, por pertenecer a una universidad del interior, aún en crecimiento y con trayectoria exigua, lo que produce que se vea débil frente a las universidades reconocidas de la capital, debido a la estratificación social y geográfica, menguando nuestra confianza, nuestro orgullo por ser parte de un pueblo originario. Lo que nos lleva a sentirnos menoscabados, distintos y con anhelos de ser como eso que no somos. No somos conscientes de que estos sentimientos de inferioridad son una cuestión estructural del sistema fascista capitalista y colonial; y también de nuestras subjetividades, y hasta que no lo reconozcamos como tal, no sabremos del valor que en nosotros reside. Por tanto, uno de nuestros objetivos es correflexionar sobre las posibilidades descolonizadoras en y desde nuestro contexto andino.



## Capítulo III

### Una visión de mundo desde *Pachakutiy*



*Joan Alfaro - Embrujo*

*Padre nuestro, escucha atentamente la voz de nuestros ríos;  
escucha a los temibles árboles de la gran selva;  
el canto endemoniado, blanquísimo del mar;  
escúchalos, padre mío, Serpiente Dios.  
¡Estamos vivos; todavía somos!  
Del movimiento de los ríos y las piedras,  
de la danza de árboles y montañas, de  
su movimiento, bebemos sangre poderosa,  
cada vez más fuerte.  
¡Nos estamos levantando, por tu casa,  
recordando tu nombre y tu muerte!*

***José María Arguedas - Tupac Amaru kamaq taytanchisman  
(A nuestro padre creador Tupac Amaru)***



Igual que al problematizar, tampoco deseamos enfocarnos en otra discusión teórica –muy por el contrario–, deseamos que, a partir del fuego encendido de la cultura andina, como motor de esta propuesta epistemológica *pachakutiy*, se logre encender los corazones para cuestionar de fondo el modelo neoliberal capitalista y sus presupuestos filosóficos y civilizatorios.

*Pachakutiy*, es una palabra muy poderosa en quechua, significa «renovación de la tierra» (Mamani, 2017). Contiene deseo de cambiar esta forma de vida que nos genera dolor. En la tarea de descifrar el significado del *pachakutiy*, es necesario empezar describiendo el lugar de origen, la cultura andina, su cosmovisión, la raíz del término considerando sus sufijos y la amplitud de su uso; para entender la profundidad del deseo de renovación de nuestra sociedad, que se plantea en esta propuesta epistemológica, porque la visión cósmica del mundo andino es un proceso de vida que significa conservar los sentimientos y el conocimiento de los antepasados, sobre la base del respeto, la relacionalidad, el tiempo cualitativo y la equivalencia con la naturaleza y el universo. Con el fin de comprender, sentir, vivir y redescubrir esta forma de ver el universo a través de la sabiduría andina.

### 3.1 Los Andes, lugar de origen de *pachakutiy*

Los Andes constituyen una de las cadenas montañosas más amplias de la tierra, cubierta por el Mar Caribe desde el norte hasta el Estrecho de Magallanes en el sur. El hemisferio sur de la tierra se lleva a cabo bajo la guía permanente de la constelación «Cruz del Sur» o «Chakana» (Milla, 1992). Por esta razón, el Año Nuevo Andino se celebra el 21 de junio, respetando el ciclo agrícola, mientras que el Año Nuevo en el hemisferio norte debe celebrarse el 21 de diciembre, por eso la mayor fiesta de la región andina, es el *Intiraymi* (fiesta del sol), que simboliza el inicio del calendario agrícola.

La cordillera, es lo más interno y también más destacado: cuando buscamos el nivel más profundo de interioridad debemos subir a la meseta, porque es la cúpula impetuosa del *Abya Yala*. En los andes unas brújulas dicen «sube» y otras dicen «baja», y solo las personas que entienden el movimiento del paisaje pueden entender el caminar de los Andes (Zenteno, 2009).

La palabra *Andes* es una ligera modificación de la palabra *Antis* en aymara, y no significa pertenencia geográfica a los Andes, pues el término, en aymara antiguo, significa una forma de vida que pertenece a un lugar sagrado. Los Andes son considerados esfinges, que también puede, estar dentro de nosotros (Diez de Medina, 1974). Este término, según Villamil de Rada (1888) está relacionado con «los andinos, los Antas o los Bronces; debido a la tez rosa o rojiza, es una característica típica del local de Edén». Cuyo propósito es redescubrir la sabiduría ancestral y aplicar el principio de solidaridad en la comunidad a través de la integración, la cooperación, la reciprocidad, la hermandad y la alianza.

### 3.2 Cosmovisión andina

Un concepto general de visión cósmica señala y aclara el valor de todos los componentes de este complejo universo. El Centro de Culturas Originarias Kawsay (CCOK, 2005) lo define como sigue:

Es una elaboración meticulosa de los seres humanos, que restaura la forma de sentir, observar y percibir la realidad en su totalidad, ósea, a los seres humanos, la naturaleza entera y el universo. Todas las culturas en el mundo tienen su visión del mundo única, por lo que estamos en esta parte de la tierra, y las personas en esta parte del continente también tienen su cosmovisión. (p. 14)

Debe enfatizarse que todas las personas y comunidades construyen sus propias sociedades e instituciones basadas en interpretaciones de su cosmovisión. Por lo tanto, la existencia única de la humanidad es restaurar y redescubrir la relación energética entre el hombre, la naturaleza y el universo, todas las generaciones en la historia se basan en las particularidades de su vida diaria (Zenteno, 2009).

Concerniente a ello, Milla (1992, p. 16) sostiene que «todo trabajo creado por la cultura está inmerso en un espacio físico creado por el hombre para transformarlo en un espacio social». Por consiguiente, las diferentes culturas en el hemisferio sur tienen conocimientos, percepciones y estilos de visualización muy similares entre sí, porque tienen la misma orientación y orientación de la cúpula del cielo. Lo mismo se aplica a la cultura del hemisferio norte, por lo que las características de cada región deben ser respetadas, y bajo ninguna circunstancia se puede imponer puntos de vista de otra cultura.

De ahí que, la cosmovisión andina es una forma de observar el mundo. Así es como interpretamos la vida y entendemos el universo, este es nuestro parámetro (CCOK, 2005). Este concepto refleja un entorno cultural especial del *Abya Yala* y refleja las condiciones para que podamos creer y comunicarnos con nuestra propia tierra y mundo cósmico desde el concepto de los Andes. Esta visión del mundo señala la relación entre las personas y su propio mundo, plantas, bosques, animales, territorios, minerales, ríos, lagos, montañas, espacio celestial y ambiente estelar, formando una integridad completa, absoluta, única e interactiva. Esta cosmovisión se muestra en el cuento *Tiwanaku*:

El ayllu significa una reunión de muchas personas, llenas de hermandad, es una alianza con Pacha Mama, plantas y animales, por eso, no necesitas de política o religión, solo requiere de un gran corazón para hablar con la Pacha Mama, con las estrellas y todo lo que conforma la *Pacha*. (Flores, 2005)

Para la cosmovisión andina: *pacha*, trasciende el tiempo y el espacio, porque combina un estilo de vida y el entorno dual de la universalidad de la tierra, por esto, en los Andes no se rige por derechos, sino por responsabilidades (Zenteno, 2009). Otro aspecto relevante de administración política, es que no se permite reelecciones en la comunidad, todos están en la capacidad del ejercicio de servicio por un año. La constante comunicación entre el universo y los humanos por intermedio de animales<sup>18</sup>, las plantas y el comportamiento de la naturaleza<sup>19</sup>, permiten a los andinos, estar informados y tomar decisiones respecto a su vida cotidiana. Este concepto profundo confirma la relación energética entre la tierra y el universo: la *pachamama* (visible) nutre y protege la esencia de los andinos, mientras que la *pachakama* (invisible) es la matriz cósmica que protege el mundo.

---

<sup>18</sup> La *choka* es un pájaro que anida entre las cañas a orillas del lago Titicaca; cuando el pájaro construye un nido en los lugares altos de las cañas, es seguro que habrá fuertes lluvias por un período de tiempo, lo que elevará la superficie del lago. Si el nido del pájaro construye su nido debajo de las cañas, habrá un período de lluvia ligera y el nivel del agua del lago no aumentará demasiado, permitiendo el cultivo agrícola en áreas bajas.

<sup>19</sup> Todas las comunidades del lago saben cómo explicar la actividad cósmica de la noche de luna llena, porque durante esta señal los miembros de la comunidad están listos para atrapar la red para reconfirmar las ricas actividades de pesca.

### 3.3 Etimología del *pachakutiy*

El *pachakutiy* es una de las categorías andinas más difundidas en nuestros pensamientos y sentimientos andinos, como la poesía y la música, y de mucho éxito en la explicación de los fenómenos culturales y en las representaciones literarias. Esta categoría proviene de dos raíces: *pacha* y *kuti*.

Como explica Zenteno (2009): *pacha*, resulta de combinar dos energías, la palabra *paya* (dos), y *cha* proviene de *chama* (poder). Es la esencia del universo y la naturaleza, que representa lo sagrado, y confirma que todo en la naturaleza es complementario. *Pacha* es una expresión y un concepto de vida, es periódico y en varias dimensiones, por lo que se encuentra en la continua relación entre espacio-tiempo-vida (CCOK, 2005). En síntesis, *pacha*, es tiempo y espacio.

Mientras que Mamani (2017) indica que *kuti* es la raíz del término *kutiy*, que significa: retorno, regreso, vuelta al lugar o punto de origen, vuelta entera (revolución), cambio, transformación. Esta raíz tiene un lugar clave y es importantísimo en el mundo idiomático quechua y tiene varias acepciones.

*kuti* = vez (1)

Usos:

*Ayka kuti* = cuantas veces

*Juk kuti* = una vez

*Ishkay kuti* = dos veces, etc.

*Kay kuti* = esta vez

*Tsay kuti* = aquella vez

La palabra *kuti*, tiene un significado de mayor trascendencia y de allí proviene y se desprende el verbo *kutiy* = retornar, regresar, volver, voltear. Como vemos, para el mundo quechua (andino) para que algo sea considerado «una vez» (numéricamente hablando, una situación determinada, un proceso sea este biológico, social o cósmico) tiene que cumplir el requisito del «carácter cíclico» (González, 1989).

De la unión de las dos raíces, *pacha* y *kuti*, se deriva inicialmente un término ampliamente conocido: *pachakuti*, que significa el retorno al punto inicial del ciclo de un proceso que ocurre en el tiempo y en el espacio, completando así una revolución. *Pachakuti* en su acepción correcta significa «renovación del tiempo y del espacio», es decir, la transformación del mundo. De ser entendido en forma simplista solo como revolución, podría tomarse como el ciclo del día y de la noche y esto sería un reduccionismo descabellado del verdadero significado de esta expresión. Del término *pachakuti* se deriva el verbo activo *pachakutiy* (renovar el tiempo y el espacio, transformar el mundo) y de este se deriva *pachakutiq* que significa: renovador del tiempo y del espacio, transformador del mundo.

En la cosmovisión andina, desde una perspectiva política y filosófica, preferimos hablar de *pachakutiy* antes que de revolución, porque entendemos que los cambios deben ser desde una perspectiva global y holística (cultura, cosmovisión, espíritu, sociedad y sociedad). Todo está en un ciclo: el desarrollo de un ciclo debe ver la realización de todas las posibilidades contenidas en el ciclo, y la posibilidad desaparece gradualmente desde su comienzo hasta llegar al punto más bajo. Siendo así, todavía podemos decir que el desarrollo del desempeño se produce entre dos extremos: puramente espiritual y puramente material.

Esta ruptura cósmica *pachakutiy* (revolución del tiempo cualitativo), insiste en el papel dominante del sujeto «nosotros», por tanto, el *pachakutiy* será, en efecto, el resultado de una toma de conciencia previa (*manañan muspaykuchu*, ya no deliramos), ahí la importancia de la educación, la emancipación y el desarrollo de las posturas críticas en todos los ámbitos de nuestra influencia. Y esta voz se dirige especialmente a los *qepa wiñaq*, a «los-que-crecen-atrás», a la posteridad (Mamani, 2017).

También la propuesta enfatiza en el estado de la tierra, es decir, el planeta azul, la *Pachamama*, en medio del desierto cósmico al que pertenecemos. Este es un estado alarmante. Según el Informe del Club de Roma (2007) estamos a solo un paso del colapso ecológico, y no dejaremos de inyectar veneno en la tierra, lo que inevitablemente nos lleva al fin del mundo y hacia *pachakutiy*.

### 3.4 La propuesta epistemológica *Pachakutiy*

La propuesta de intervención que realizamos en esta investigación (tradicionalmente llamada metodología de investigación) se basa en una comprensión del pensamiento andino, como fuerzas revolucionarias, misteriosas y una fuerza que se encuentra viva en los pueblos originarios y se centran en movilizar a las masas, a través de su carácter comunista producido por sus misteriosos antepasados de la tierra y el cosmos, es otra forma de pensar sobre nuestros pueblos, que nos acerca al mito de la «revolución socialista» (Mariátegui, 2009). En este sentido vitalista, universal y revolucionario, podemos crear un movimiento construido de «sangre y fuego» del corazón, que surge de nuestras heridas.

Lo que busca la propuesta es dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, y que aporta propuestas teóricas, políticas, históricas y culturales en relación a la identidad, la liberación y la esencia de los pueblos originarios (Mariátegui, 1975). Lo que Giroux (2019a) señala: fortalece a la lucha contra la violencia, el racismo, la explotación y el despojo.

Este deseo y anhelo de transformar la sociedad en un mundo nuevo está influenciado por otra ética y estética, porque tratamos de imaginar modelos con una naturaleza verdaderamente sostenible y autosustentable, volviendo así al sueño de vivir en armonía con la naturaleza.

En consecuencia, los parámetros sugeridos por esta epistemología (y metodología), en la mayoría de los casos, contradicen los principios previamente expuestos de la modernidad occidental. Por lo tanto, también cuestiona muchos de los supuestos del desarrollismo colonial, occidental, capitalista y liberal. Por ejemplo, la primera contradicción que tratamos de traer para discusión es que las personas creen firmemente que «la modernidad» y el «desarrollo» están completamente monopolizados por Occidente (Dussel, 2005).

El *pachakutiy* también puede convertirse en un modelo de desarrollo, compatible con la vida y la naturaleza, y conjuntamente responsable de las generaciones futuras y del universo entero, como muestra la metáfora del «Buen Vivir»: *allin kawsay*, *suma qamaña*, *ivi maräei*, etc. (como se cita en Estermann, 2012).

Otro ideal del desarrollo en *pachakutiy*, incluye considerar a otras criaturas, animales, plantas, minerales, estrellas, espíritus y dioses, como en los principios básicos del pensamiento andino, de conexión, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y periodicidad, por tanto, «vivir bien» es una forma de supervivencia que mantiene un equilibrio con todos los demás elementos de *pacha*. Este anhelo de vida no se da, ni en riqueza ni en pobreza, ni en desperdicio ni en escasez, ni lujo o carencia, sino en una vida en armonía con todas las demás criaturas, una convivencia transcultural, interbiológica e intergeneracional. Porque «vivir mejor» es porque necesariamente significa que otros vivirán «peor» (Estermann, 2006).

De manera que, describiremos cada uno de los principios que rige la propuesta epistemología *pachakutiy*, fuertemente vinculados al pensamiento andino. Estos principios son voces, cada más fuertes y frecuentes, que no solo imaginan medidas cosméticas del desarrollo capitalista, colonial, fascista; sino cuestionan el fondo de este modelo, que vienen de diversos movimientos, de periferia, como regiones declaradas subdesarrolladas, con su sabiduría milenaria, específicamente de pueblos originarios de los Andes (Mariátegui, 1975). Por tanto, estos elementos constituyen los elementos claves para imaginar un modelo *otro* de desarrollo, compatible con la vida y la naturaleza, y que condensa deseos objetivos y subjetivos en relación con todo el cosmos.

### 3.4.1 Bio-Cosmocentrismo: todo tiene vida



*Joan Alfaro - Hadas andinas*

*¡Oh árbol de pati, de Patibamba!  
nadie sabía, que tu corazón era de oro,  
nadie sabía, que tu pecho era de plata.  
¡Oh mi remanso, mi remanso del río!  
nadie sabía, que tus peces eran de oro,  
nadie sabía, que tus patitos eran de plata.*

*(José María Arguedas - Patibamba)*

Este principio significa que el universo, o *pacha*, no es una gran máquina o mecanismo que primero fue simplemente organizado por los filósofos europeos modernos, especialmente Descartes y sus seguidores, a través de leyes mecánicas. *Pacha* es un organismo vivo cuyas partes se encuentran en un estado de dependencia mutua y comunicación entre sí (Estermann, 2006). El principio básico de cualquier desarrollo debe ser, entonces, basado en el «Buen Vivir»: *kawsay, qamaña, jakaña* (Walsh, 2009). En su totalidad, no solamente del ser humano o de animales y plantas, sino de toda la *pacha*.

Luego, significa que los llamados «recursos naturales», como la tierra, el aire, el agua, los minerales y los hidrocarburos, la energía solar, la energía eólica y la

energía geotérmica, que actualmente son objeto de manipulación y explotación irracional, están al servicio solo de los seres humanos (Guardia, 2019). Esta actividad y los intentos de «privatizar» los recursos son ideas y sacrificios absurdos, porque no se puede vender a nuestra madre, la Pachamama, al agua o a los minerales del subsuelo (*uray o manqha pacha*). Porque, la vida es precisamente el resultado de un intercambio armonioso entre todos, no el saqueo y el orgullo de unos pocos (Estermann, 2012). En consecuencia, consideramos que los humanos no son mejores o superiores que otras criaturas, porque todas las especies deben ser dignificadas de acuerdo con este orden cósmico, por lo que en el mundo andino no es antropomorfo, y la humanidad no puede tener ningún crecimiento y progreso si perjudica a la naturaleza, por tanto, todos los esfuerzos de desarrollo deben apuntar a un mayor equilibrio entre la naturaleza y el universo. El hombre debe ser un puente intermedio que ayuda a construir y restaurar la armonía y el equilibrio universal, por ello, no solo puede medirse el desarrollo, en términos de dinero y cantidad como se establece en los Objetivos de Desarrollo del Milenio, ni solo puede medirse mediante indicadores que solo consideren mejoras en las condiciones de vida humana (OMS, 2018). Los derechos humanos deben complementarse con los derechos de la *Pachamama* (Escobar, 2007).

En este sentido, la propuesta *pachakutiy*, busca restablecer una relación armoniosa entre las personas y la naturaleza. La modernidad de Occidente ha hecho que la vida social se divida en campos autónomos (por ejemplo, economía, política, cultura, moralidad), cada uno de los cuales desempeña el papel de un sistema independiente; por lo tanto, la sociedad moderna parece ser un mundo atomizado. No solo se cortó la conexión entre las personas, sino que también desapareció la relación directa con la naturaleza. Tal como lo señaló claramente Carlos Mariátegui, hace más de 95 años, que se opuso y rechazó el gran plan de modernidad capitalista centrado en el ser humano, centrado en la nación y el mundo civilizado (Sosa, 2017).

Mariátegui (1994) señala que el espíritu andino se muestra en la relación de los pueblos originarios profundamente arraigados en la naturaleza; este espíritu es definido como un «sentimiento cósmico», o de unidad con la naturaleza. «El sentimiento cósmico de pueblos originarios está íntegramente compuesto de emociones andinas» (Mariátegui, 1994).

### 3.4.2 Tiempo: carácter cualitativo y conciencia histórica



*Joan Alfaro – Vuelta por el universo*

*Hay un lugar que yo me sé en este mundo,  
nada menos, adonde nunca llegaremos.  
Donde, aún sin nuestro pie llegase a dar por un instante  
será, en verdad, como no estarse.  
Es ese un sitio que se ve a cada rato en esta vida,  
andando, andando de uno en fila.  
Más acá de mí mismo y de mi par de yemas,  
lo he entrevisto siempre lejos de los destinos.  
Ya podéis iros a pie o a puro sentimiento en pelo,  
que a él no arriban ni los sellos.  
El horizonte color té se muere por colonizarle  
para su gran cualquier parte.  
Más el lugar que yo me sé, en este mundo,  
nada menos, hambreado va con los reversos.  
-Cerrad aquella puerta que está entreabierta  
en las entrañas de ese espejo. –  
¿Esta? - No; su hermana.  
-No se puede cerrar. No se puede llegar nunca a aquel sitio  
-do van en rama los pestillos.  
Tal es el lugar que yo me sé.*

*(César Vallejo – Trilce)*

Tener en cuenta la naturaleza cualitativa del tiempo es deshacerse de la opinión de que el tiempo es un medio neutral y cuantificable, esta postura es insostenible en el contexto de una cosmovisión andina. Por tanto, para el mundo andino, el tiempo no es unidireccional ni irreversible ni lineal, sino cíclico (en espiral), es decir, el futuro no siempre está por delante, en cambio, puede ser conquistado en el pasado. Los andinos pueden caminar de espalda y mirar al futuro (*qhipa*) y al pasado (*ñawpapacha*, *naira pacha*) con sus ojos (*ñawi*, *naira*) para ubicarse y buscar utopías (Estermann, 2012). De esta forma, existe la idea de *utopía retrospectiva* en el ideal de un pasado inacabado y proporcionar un desarrollo sostenible real, que sea compatible con la naturaleza, toda las especies y las generaciones futuras.

El axioma de la modernidad occidental nos dice que lo que sucede siempre debe ser mejor que lo que ya sucedió (optimismo meta histórico). Esta lógica, cuantifica no solo el tiempo sino también varios valores y objetivos. El tiempo se convierte en unos segundos, unos minutos, unas pocas horas y unos días, a partir de ahí se convierte en dinero o mejor dicho en algo con valor. La vida humana se define mediante estadísticas y números, que cuantifica, padroniza, organiza y clasifica a la naturaleza y los seres vivos (Club de Roma, 2007). Así pues, maduración, mejoramiento, bienestar y calidad de vida se traducen en categorías monetarizadas y cuantificadas.

En efecto, la esencia del marxismo de José Carlos Mariátegui, rechaza esta imagen lineal, de la ideología progresista de la historia universal (Flores, 1980). Porque en la lógica andina, hubo un tiempo en que el pasado era invocado, como historia, para actuar en el presente y llenarlo de futuro, busca establecer un contraste entre el recurso político del pasado y sus actuales usos meramente estetizantes (Aravena, 2012). En este sentido, la obra de Mariátegui, en particular su exigencia de conocimiento de la realidad histórica del Perú para una transformación revolucionaria, es situada en el momento de crisis en que se formula. Momento en el cual la pregunta por la historia –como modalidad de la pregunta por el sentido– adquiere primordial urgencia para iluminar el futuro (Aravena, 2012).

En Mariátegui, para aplicar la historia, debemos estar convencidos de cambiar el mundo, no solo de pensar en el mundo, sino también de comprenderlo muy bien, buscar una realidad profunda. De esta manera, la comprensión de la realidad no solo está relacionada con la recolección de datos, sino con una tarea explicativa,

es decir, la dialéctica. La gran suposición de Mariátegui (1994) es que los seres humanos actúan debido a mitos, sin mitos, la existencia humana no tiene importancia, porque la historia es creada por personas poseídas e inspiradas por creencias superiores y esperanzas sobrehumanas (Mariátegui, 1994).

La diferencia más obvia entre la burguesía y el proletariado es el mito. La burguesía ya no tiene mitos, se ha vuelto dudosa y nihilista; mientras el proletariado tiene un mito: la revolución social, y hacia este mito, avanza firme. (Aravena, 2012)

### 3.4.3 Relacionalidad: para corazonar nuestras vidas



*Joan Alfaro - Surrealismo Andino*

*No quieras hija mía a hombres de paso,  
a esos viajeros que llegan de pueblos extraños.  
Cuando tu corazón esté lleno de ternura,  
cuando en tu pecho haya crecido el amor,  
esos hombres extraños darán media vuelta y te dejarán.  
Más bien ama al árbol del camino,  
a la piedra que estira su sombra sobre la tierra.  
Cuando el sol arda sobre tu cabeza,  
cuando la lluvia bañe tu espalda,  
el árbol te ha de dar su sombra dulce,  
la piedra es un lugar seco para tu cuerpo.*

*(José María Arguedas – Hombres de paso)*

En los *Siete Ensayos*, Mariátegui (2009) exploró las características más significativas de la existencia de la racionalidad diferente que se hallaba en la naturaleza de la historia social peruana; una racionalidad de la solidaridad, ubicada en los diferentes ámbitos de la vida social, heredada de la civilización andina precolonial, que no correspondía únicamente al trabajo y la producción, sino que constituía una parte viva del alma de pueblos originarios, pues están profundamente enraizadas en todos los aspectos de la vida. Es decir, se enfocó en comprender las circunstancias que habían sobrevivido desde el pasado, así como las posibilidades de renovación, porque no estudió el pasado para revivirlo (Mariátegui, 2009). Él creía que la civilización Inca había desaparecido, pero que su espíritu siempre permaneció vivo; así, una sociedad destruida se convierte en una fuente de energía para el «mito socialista»; la civilización andina ha desaparecido, pero «el complejo fondo de creencias, mitos y sentimientos está vivo» (Mariátegui, 1994).

Aquí es donde Mariátegui (1994) descubre la presencia del sentido andino, en toda la red de símbolos e instituciones que se expresan y reproducen: en el trabajo y la propiedad colectiva, en las organizaciones sociales comunitarias y en el arte y la literatura de José María Arguedas o César Vallejo, la pintura de José Sabogal o de Joan Alfaro. Mariátegui define a este espíritu andino sobreviviente como un «estilo de vida» especial, donde el ayllu «es un tipo social arraigado de convivencia entre el medio ambiente y los hombres» (como se cita en Germaná, 1995).

Este tipo de conciencia de vida, se expresa bien en dos relaciones: una es la relación que los pueblos originarios mantienen con los demás, y la otra es la relación que mantiene con la naturaleza. Las relaciones entre los miembros de la comunidad se rigen por relaciones recíprocas. Esto significa comunicación establecida por individuos en todas las áreas de la vida social (trabajo, festivales).

Esta dedicación encarna el espíritu comunista (entre las personas) y las relaciones (con el universo). A partir de ahí, concluimos que los seres humanos no tienen una dignidad mejor o superior y otra supuestamente inerte que otros seres vivos, sino que se dirigen a su posición específica, en función al orden cósmico llamado *pacha*.

En términos específicos, la relacionalidad significa que los elementos que componen el todo están estrechamente relacionados con respeto mutuo y ninguno tiene supremacía. Todas las partes juegan un papel como coconstructores del medio ambiente (Krainer, 2017).

### 3.4.4 Comunitarismo: otro tipo de desarrollo



*José Sabogal*

*Se bebe el desayuno ... Húmeda tierra de cementerio huele a sangre amada.  
Ciudad de invierno ... La mordaz cruzada de una carreta que arrastrar  
¡Parece una emoción de ayuno encadenada!  
Se quisiera tocar todas las puertas, y preguntar por no sé quién;  
y luego ver a los pobres, y, llorando quedos,  
dar pedacitos de pan fresco a todos.  
Y saquear a los ricos sus viñedos con las dos manos santas  
que a un golpe de luz volaron desclavadas de la Cruz.  
¡Pestaña matinal, no os levantéis!  
¡El pan nuestro de cada día dáoslo, Señor...!  
Todos mis huesos son ajenos; yo talvez los robé!  
Yo vine a darme lo que acaso estuvo asignado para otro;  
y pienso que, si no hubiera nacido, otro pobre tomara este café!  
Yo soy un mal ladrón ... ¡A dónde iré!  
Y en esta hora fría, en que la tierra trasciende a polvo humano y es tan triste,  
quisiera yo tocar todas las puertas, y suplicar a no sé quién, perdón,  
y hacerle pedacitos de pan fresco aquí, en el horno de mi corazón ...!*

**(Cesar Vallejo – El Pan Nuestro)**

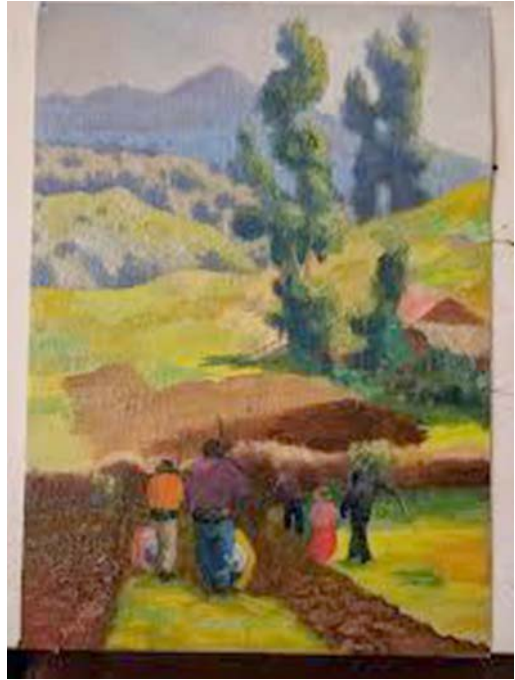
El otro llamado «desarrollo» no se refiere a la acumulación de bienes o dinero, sino es la madurez orgánica de todos de acuerdo con sus necesidades y habilidades, la interdependencia y el equilibrio cósmico y ecológico. El desarrollo en el sentido humano está guiado por la unidad más que por la individualidad (Estermann, 2012). Por lo tanto, en la racionalidad andina, lo que da sentido a la vida social no es la explotación o la dominación, sino la cooperación con otros para lograr un objetivo común, por lo que se puede encontrar una racionalidad diferente de la civilización occidental (Germaná, 1995). No se trata de una utopía, sino de un nuevo horizonte histórico de sentido, una racionalidad solidaria. Una expresión de racionalidad colectiva es el trabajo colectivo.

Esta costumbre se ha reducido a actividades folclóricas o reuniones completas de ayllu para trabajar de forma gratuita en cercas, zanjas o casas de ciertos miembros de la comunidad, y se realiza al son de música, con aguardiente, cigarros y coca. (Mariátegui, 1994, p. 54)

La unidad y la cooperación están determinadas por valores y modelos a seguir, un mundo de intercambio subjetivo, y se han integrado profundamente en la vida cotidiana, transmitidas de generación en generación. Por lo tanto, aunque la relación material de propiedad común ha desaparecido, la relación de unidad y cooperación puede mantenerse.

De manera que, uno de los conceptos que Mariátegui (2009) defiende es el «comunismo andino», con el reconocimiento de los campesinos de la tierra y la naturaleza, pensando que este es un vínculo fuerte y que la vida se origina en los Andes. En consecuencia, la comunidad no es solo el pasado que imaginamos, sino quizás el futuro que soñamos. Actualmente, hay comunidad y resistencia, por lo tanto, no se trata solo de un trabajo científico realizado bajo la misma premisa del pasado y el futuro de un día determinado (Bartra, 2016). Lo dicho resuena ampliamente con la forma en que Mariátegui (2009) se refiere a la comunidad, porque indica que es vibrante y que sobrevive a los ataques violentos de la conquista y la República; es una comunidad que puede mantenerse en el espíritu del colectivismo. Mazzeo (2018) lo atribuye a que tiene un «cuerpo joven y enérgico» en los territorios subdesarrollados, donde se conserva sus características naturales, de institución casi familiar, en la que no solo mantiene un cierto «espíritu», sino que también puede hacer que las personas «mantengan la vitalidad».

### 3.4.5 Homocultivador: cuidado ecológicamente sustentable



*Alcides Medina – Trabajo Andino*

*Mujer de tiempos inmemorables  
Fuerza cósmica creadora en tu entraña fecunda  
Tu esencia palpita en cada latido de tus hijos  
Abrigo son tus brazos en la montaña  
Y la libertad se saborea en los llanos  
El viento trae caricias y besos en tu nombre  
Tus lágrimas de lluvia lavan penas y florece la esperanza  
El calor del sol anuncia la mañana  
Y en el misterio de la noche, cual madre orgullosa  
Vela los sueños de tu simiente  
Oh madre tierra! Déjame besar tu rostro moreno  
Con el peregrinar de más pasos  
Beber de tu savia, la fuerza para cumplir mi propósito  
Te ofrendo lo que tengo y lo que soy  
Y llegado el momento...  
déjame volver a tu vientre porque hija tuya soy  
recíbeme como el ser imperfecto que fui  
y dame la oportunidad de renacer en tu vientre una y otra vez...*

*(Ivi Bustamante - Pachamama)*

En el pensamiento andino, los humanos no son dueños ni productores, sino cuidadores (*arariwa*), cultivadores y facilitadores. Estrictamente hablando, la única que produce, es la Madre Tierra; y lo hace de diferentes aspectos, como el agua, los minerales, los hidrocarburos y la energía. La humanidad no es producción o creación, sino agricultura o crianza para que *Pachamama* pueda producir. Los humanos son transformadores de elementos y procesos, que no dependen de él. El desarrollo no solo puede guiarse por el bienestar humano y la mejora de las condiciones de vida humana, o por el crecimiento económico de las mercancías y los productos, sino por el equilibrio cósmico expresado por factores como el equilibrio ecológico y el equilibrio social (Estermann, 2012).

Para la filosofía andina, la economía y el desarrollo económico, es la gestión prudente y cuidadosa de la casa (*wasi, uta*) como el universo (*pacha*), es una parte integral del proceso general de mejora y madurez. Por lo tanto, el desarrollo económico siempre pasa por un proceso más amplio, que incluye aspectos espirituales, religiosos, culturales, civilizados, sociales y políticos (Estermann, 2007). Por ende, el surgimiento de los pueblos originarios, como sujetos políticos simboliza la posibilidad de «otro mundo» e implica el ideal de proteger los recursos naturales y la biodiversidad (Gros, 2013).



## Capítulo IV

### Ñuqanchik, Metodología «otra»



*Joan Alfaro - Fauna*

*¡Y si después de tantas palabras, no sobrevive la palabra!  
¡Si después de las alas de los pájaros, no sobrevive el pájaro parado!  
¡Más valdría, en verdad, que se lo coman todo y acabemo!  
¡Haber nacido para vivir de nuestra muerte!  
¡Levantarse del cielo hacia la tierra por sus propios desastres  
y espiar el momento de apagar con su sombra su tiniebla!  
¡Más valdría, francamente, que se lo coman todo y qué más da ...!  
¡Y si después de tanta historia, sucumbimos, no ya de eternidad,  
sino de esas cosas sencillas, como estar en la casa o ponerse a cavilar!  
¡Y si luego encontramos, de buenas a primeras, que vivimos,  
a juzgar por la altura de los astros, por el peine y las manchas del pañuelo!  
¡Más valdría, en verdad, que se lo coman todo, desde luego!  
Se dirá que tenemos en uno de los ojos mucha pena  
y también en el otro, mucha pena y en los dos, cuando miran, mucha pena ...  
Entonces... ¡Claro!... Entonces... ¡ni palabra!*

*(Cesar Vallejo – Y si después de tantas palabras)*



En este texto se presenta el encuentro de la investigación de tradición cualitativa y la postura decolonial, básicamente en la forma de concepción del mundo andino del *pachakutiy*, que busca un giro, con el objetivo de no regresar al mismo punto, sino de concebir un punto paralelo a lo conocido, a lo hegemónico. Sabemos que existen muchas propuestas metodológicas decoloniales, que le hacen la crítica al determinismo, el reduccionismo, la dominación de la colonialidad, con el objetivo de escapar de las nociones de occidentalocéntricas, pero desde nuestra postura de pueblo andino, no pretendemos negar ninguna metodología, sino convivir con ellas, en el mundo *c'hixi* al que hemos sabido equilibrar, pues no es solo volver a nuestra madre andina, sino también reconocer que tenemos un padre occidental, con los cuales podemos conversar y, en este sentido, se nos hace posible conversar con todo lo que habita el universo. Por consiguiente, la recolección de datos, su organización y posterior análisis en el presente capítulo, utiliza una postura que no tan solo busca romper y reemplazar la propuesta colonial de distancia entre sujeto-objeto, sino busca conversar entre todos y con todos, por intermedio de la propuesta *ñuqanchik*, inspirada en el pensamiento andino y los principios de *pachakutiy* (Estermann, 2012). Asimismo, en el análisis histórico dialéctico (Marx, 2008). En el territorio de *Abya Yala* (Mariátegui, 2009). Y, en la urgencia de recuperar nuestra conciencia histórica (Giroux, 2019a). Por último, con la aplicación de diversas herramientas metodológicas, por ejemplo, la investigación acción participativa (Fals & Rahman, 1991).

*Ñuqanchik*, parte de la contradicción entre vitalismo andino y el racionalismo occidental, pues significa todos nosotros, sin excluir a nadie, es una perspectiva que no desea jerarquizar o discriminar entre válido o inválido, pues lo que busca es dar voz a todas las formas de expresarse. También, debemos comprender que *ñuqanchik* es un pronombre en tercera persona (nosotros inclusivo) plural y en quechua. Por tanto, surge de la palabra en primera persona singular, *ñuqa* (yo) y que, en composición plural, es *ñuqanchik* (nosotros/as inclusivo), no expresa un plural a secas, sino que, necesariamente, incluye a la segunda persona (nosotros, incluyéndote). Siendo así, *ñuqanchik*, en el texto es un relato de todo lo que compone el cosmos (*pacha*), representado por relatos de sentimientos, emociones, pensamientos y experiencias en el proceso investigativo. O sea, la metodología *ñuqanchik*, está basada en tres orientaciones, la primera, una orientación metodológica con base analítica, la segunda, es una orientación cultural, cuya base es la interpretación de lo vivido a partir de la memoria de las relaciones entre los

participantes de la investigación y de los fenómenos sociales investigados; la tercera, es orientación del contenido, cuya base autobiográfica está aliada a un carácter autorreflexivo (Chang, 2016). Aquí es evidente el papel importante de la reflexividad en el proceso de análisis de la memoria histórica, como forma de concientización, evaluación y reevaluación de quién relata, sobre su contribución, influencia, intersubjetividad, y que reconoce el carácter político y transformador por dar voz para «quien habla» y en «favor de quien habla» (Alves, 2017).

#### **4.1 Singularidad del modelo: una metodología *c'hixi* de sentires**

La singularidad del modelo metodológico propuesto se articula a través del concepto andino *c'hixi*, que hace referencia a la coexistencia en paralelo de múltiples y diferentes culturas que no se funden. La metodología no busca un retorno puro a la ancestralidad ni una asimilación completa al pensamiento occidental, sino que se posiciona en una conversación entre ambos mundos. Esta naturaleza híbrida es la materialización del *c'hixi* en la práctica académica. De este modo, el modelo *ñuqanchik* se presenta como una perspectiva antisoledad que valora la multiplicidad de voces y formas de expresión, rompiendo con el individualismo que ha fracturado la posibilidad del encuentro con el otro. La metodología reconoce la validez de los saberes occidentales, pero los recontextualiza y refuncionaliza desde la experiencia del pueblo andino, que hibridiza las culturas que las traspasan para reexistir. Este enfoque es un acto de afirmación cultural, y un camino para imaginar y construir otras formas de hacer, pensar, ser y vivir.

#### **4.2 Fundamento: *pachakutiy*, la epistemología de la renovación del mundo**

La metodología *ñuqanchik* se basa en la epistemología andina *pachakutiy*, que se desenvuelve en el libro, como propuesta de un modo de vida «otro» y de una educación para la vida. Esta epistemología se sustenta en principios que desafían los fundamentos de la modernidad occidental, proponiendo una perspectiva crítica, reflexiva, decolonial, con conciencia histórica y búsqueda del cambio.

## **Biocsmocentrismo: todo tiene vida**

El principio del biocsmocentrismo postula que el universo, o *pacha*, no es un mecanismo inerte a ser dominado, como lo sugirió la filosofía cartesiana, sino un organismo vivo. En este sistema, todas las partes, desde los seres humanos hasta la naturaleza y el cosmos, se encuentran en un estado de dependencia mutua y comunicación. Esto se opone directamente al antropocentrismo occidental, que ha posicionado al ser humano en la cima de una jerarquía, justificando la manipulación y explotación irracional de la naturaleza, concebida como un mero recurso natural.

La metodología *ñuqanchik* asume una ética de la relacionalidad que supera el dualismo cartesiano de la mente y el cuerpo, y del ser humano y la naturaleza. Al considerar al hombre como un cuidador, cultivador y facilitador de la *Pachamama*, el modelo integra la existencia humana con la del cosmos. La investigación, por lo tanto, no se limita a observar sujetos, sino que busca dialogar con el espíritu de la tierra y el cosmos, validando la alteridad cósmica. Las técnicas de recolección de datos, como los paneles fotográficos y la recopilación de rituales, mitos comunales y otras expresiones del mundo, están diseñadas para capturar este conocimiento afectivo y relacional, desafiando el paradigma que ha relegado el afecto a la esfera de lo irracional, animalidad, primitivo para legitimar la primacía de una razón desensibilizada.

## **Tiempo cualitativo y conciencia histórica**

En el mundo andino, el tiempo no es lineal ni cuantitativo, sino cíclico (en espiral). Esta concepción permite que el futuro (*ghipa*) sea conquistado en el pasado (*awpapacha*), una idea que se opone a la ideología progresista de la historia universal occidental.

La metodología *ñuqanchik* se apropia de esta visión del tiempo para utilizar la memoria como una poderosa herramienta política y de resistencia. El pasado no se estudia para ser revivido, sino para ser el motor que ilumina el futuro.

La metodología, al incluir la colección de mitos comunales, la autobiografía, el sentirelato, busca conjugar memoria, reinenciones y proyecciones, haciendo de la historia no una disciplina muerta, sino un acto de concientización para la transformación social.

## **Relacionalidad y corazonar**

La relacionalidad andina es un principio que considera que los elementos que componen el todo están estrechamente relacionados sin que ninguno tenga supremacía. La práctica de esta relacionalidad es el corazonar, un concepto que implica pensar con el corazón caliente y sentir y pensar con el dolor, el amor, la pasión, etc. El conocimiento occidental ha fragmentado la experiencia humana al relegar los afectos al ámbito de lo irracional, pero el corazonar recupera la afectividad como forma de descolonización.

La investigación se convierte en una herramienta para corazonar nuestras vidas, rompiendo la cadena de la fragmentación humana construida por la colonialidad.

## **Comunitarismo: otro tipo de desarrollo**

El comunitarismo se presenta como la antítesis del individualismo y la competencia de la modernidad. Se fundamenta en la solidaridad y la cooperación para alcanzar objetivos comunes. Este principio encuentra sus raíces en el comunismo andino de José Carlos Mariátegui, que veía en la organización social de los pueblos originarios una fuente de energía para un futuro socialista.

La investigación, por lo tanto, no es un acto individual, sino que tiene a la colectividad como su verdadero sujeto y motor de transformación.

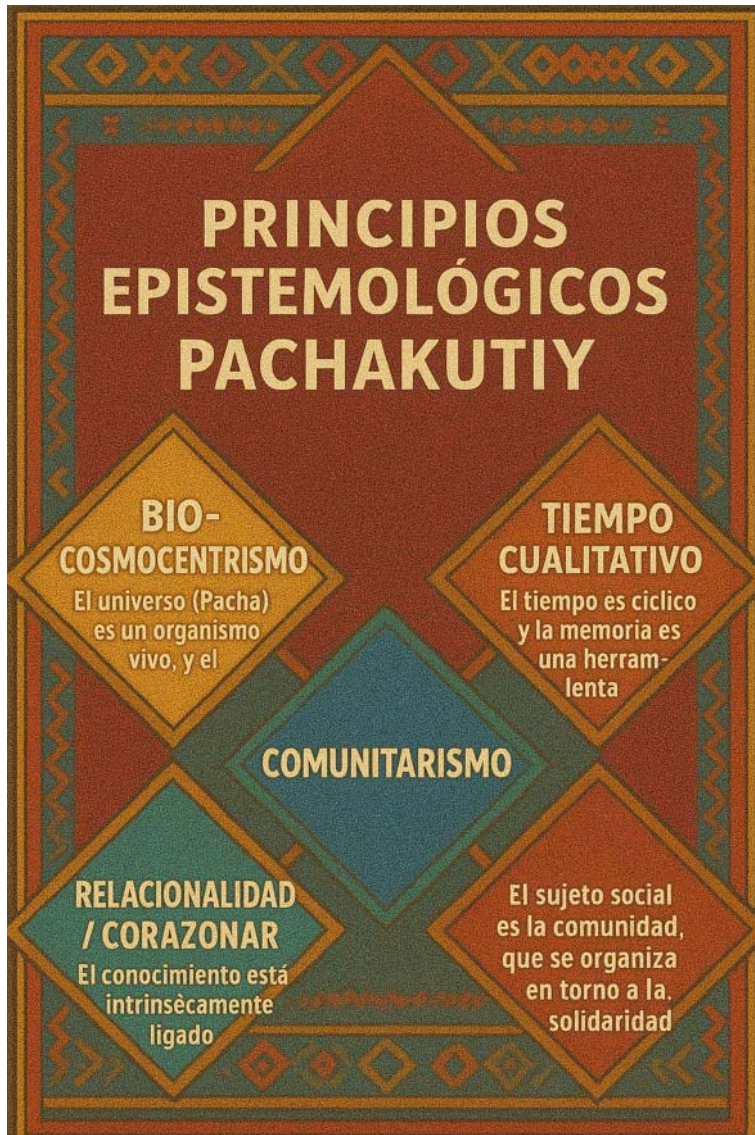
El modelo *ñuqanchik* se diseña para dar voz a todos, en un proceso cocreado y colectivo. El común tejido se utiliza como metáfora para describir cómo las voces de los participantes se entrelazan para crear un tejido más resistente que no puede ser fácilmente roto por las fuerzas de la dominación.

A continuación, se presenta una tabla que sintetiza los principios de la epistemología *pachakutiy* y los contrasta con los paradigmas de investigación occidentales, como un mapa conceptual de la ruptura que el modelo propone.

**Tabla 1**  
*Principios de pachakutiy y paradigmas occidentales*

Principios epistemológicos <i>pachakutiy</i>	Paradigmas de investigación occidentales
<p><b>Biocosmocentrismo:</b> El universo (<i>pacha</i>) es un organismo vivo, y el ser humano es un cuidador.</p>	<p><b>Antropocentrismo:</b> El ser humano es superior a la naturaleza, vista como un objeto de dominación y explotación.</p>
<p><b>Tiempo cualitativo:</b> El tiempo es cíclico y la memoria es una herramienta para iluminar el futuro.</p>	<p><b>Tiempo lineal / Cuantitativo:</b> El tiempo es una variable que se mide y se usa para justificar el progreso y la amnesia histórica.</p>
<p><b>Relacionalidad / Corazonar:</b> El conocimiento está intrínsecamente ligado a la afectividad y la conexión con el otro.</p>	<p><b>Individualismo / Dualismo sujeto-objeto:</b> El conocimiento debe ser objetivo, medible y cuantificable, relegando las emociones a lo irracional.</p>
<p><b>Comunitarismo:</b> El sujeto social es la comunidad, que se organiza en torno a la solidaridad y la cooperación.</p>	<p><b>Acumulación / Competencia:</b> El sujeto es el individuo, que busca la acumulación de bienes y el prestigio a través de la competencia.</p>

**Figura 1**  
*Principios epistemológicos de pachakutiy*



### **4.3 Orientaciones de la metodología *ñuqanchik***

La metodología *ñuqanchik* se presenta como una propuesta «otra», que nace de la contradicción inherente entre el vitalismo andino y el racionalismo occidental. Su nombre, que significa nosotros inclusivo, encapsula su esencia: la investigación no se limita a un yo singular, sino que abarca a la colectividad, buscando dar voz a todas las formas de expresarse sin jerarquizar ni discriminar.

Esta metodología se estructura a través de tres orientaciones fundamentales: una orientación metodológica con base analítica, que permite el análisis crítico del sistema; una orientación cultural, que se nutre de la memoria y la interpretación de las relaciones vividas; y una orientación del contenido, con una base autobiográfica y autorreflexiva que reconoce el carácter político y transformador de la voz de quien habla.

La aplicación del modelo se divide en fases que, aunque estructuradas, se abordan con una flexibilidad radical para adaptarse al fluir de la experiencia.

#### **Fase I: Posicionamiento y compromiso (Sentipensar)**

El proceso de investigación comienza con un acto de sentipensar. El investigador se reconoce, no como un observador neutral, sino como un sujeto colectivo profundamente comprometido. La investigación puede iniciar con un sentirelato personal y honesto que relata los sentires de la coconstrucción. Por ejemplo, puedes narrar tu historia, que te hace único y fundamenta el porqué de tu posición, que te reconecta con tus raíces, demuestra que la investigación nace del fuego del corazón, de la memoria y de la herida colonial. La problematización de la realidad no surge de una teoría preexistente, sino de aquello que le duele al corazón, como la explotación, la miseria, la contaminación, etc.

#### **Fase II: Diseño y coconstrucción (común tejido)**

El diseño del proyecto es un proceso coconstruido con los participantes. La flexibilidad es una característica central, mostrando las oportunidades y dificultades. Esta fase se guía por la metáfora del común tejido, donde la colaboración de todos fortalece la investigación, haciendo que el resultado sea más resistente que un solo

hilo. La investigación, por lo tanto, es un acto de tejer colectivamente que se nutre de la voz y la experiencia de cada participante.

### **Fase III: Recolección y resignificación de datos (fluido experiencial)**

La recolección de datos en la metodología *ñuqanchik* se fundamenta en la idea de que hay un sinfín de modos de poder comunicarnos. El modelo reconoce la validez de las técnicas occidentales, pero las utiliza de manera «otra», sin universalizarlas. Las herramientas empleadas, descritas como fluido experiencial, van más allá de la simple recopilación de información, por eso en esta fase son libres de usar los métodos que existen o pueden cocrear, algunos ejemplos:

1. Sentirelato. Es la herramienta principal para relatar los sentires, permitiendo que el relato se transforme en experiencia vivida y se resignifique el pasado.
2. Observación participante. Una herramienta que documenta el día a día del grupo y permite capturar las experiencias sentidas y vividas.
3. Grupo focal. Se utiliza para discutir la experiencia de la propuesta específica y profundizar en las impresiones, opiniones, emociones de los participantes, revelando el conocimiento que reside en la afectividad.
4. Producción de paneles fotográficos e historias. Estas técnicas tienen como objetivo representar la alteridad cósmica y la relacionalidad antropológica y cósmica. La recopilación de mitos y fotos no es una simple recolección de datos, sino un acto de revalorización del pensamiento ancestral.

### **Fase IV: Análisis y develación de tensiones**

El análisis de datos es un proceso híbrido, que busca descubrir el sentido subjetivo de lo producido y recolectado, pero contextualizándolos en las relaciones existenciales de los participantes. El proceso de categorización no es rígido, sino que emerge de las tensiones en el orden social y las posibilidades descolonizadoras, que reflejan la realidad *c'hixi* de la experiencia.

## Fase V: Reflexión y cierre de ciclo (*tupananchikama*)

La reflexión no es un paso final, sino un proceso de concientización y transformación que ocurre a lo largo de toda la investigación. El objetivo es que los participantes, al reflexionar sobre sus propias vivencias, se sientan orgullosos de lo que crearon, de lo que experimentaron. El cierre del ciclo, simbolizado por la palabra quechua *tupananchikama* (hasta que la vida nos vuelva a encontrar, hermanos y hermanas), reconoce que el proceso de descolonización no tiene un fin, sino que es un fluir continuo de luchas y esperanzas que se renuevan constantemente.

A continuación, en la Tabla 2, se presenta un resumen de las fases y componentes clave del modelo metodológico *ñuqanchik* para ilustrar su estructura y operatividad.

**Tabla 2**  
*Metodología ñuqanchik*

Fase del proceso	Propósito	Componentes clave y técnicas
I. Posicionamiento y compromiso	Establecer el fundamento ético y emocional de la investigación.	Sentirelato personal del investigador y problematización desde lo que le duele al corazón.
II. Diseño y coconstrucción	Crear un plan de investigación flexible y colaborativo.	Flexibilidad radical, participación de todos los involucrados, metáfora del común tejido.
III. Recolección y resignificación	Capturar la multiplicidad de voces y formas de expresión.	Fluido experiencial Observación participante Grupo focal Paneles fotográficos Historias y otros que se puedan cocrear.
IV. Análisis y develación de tensiones	Interpretar los datos a través de una lente híbrida y crítica.	No es rígido, sino que emerge de las tensiones en el orden social y las posibilidades descolonizadoras.
V. Reflexión y cierre de ciclo	Proceso de concientización y transformación.	

**Figura 2**  
*Metodología ñuqanchik*



# Capítulo V

## Conclusiones generales

El modelo metodológico *ñuqanchik* emerge de la experiencia real de un proceso de investigación en un contexto andino, como una respuesta a la crisis civilizatoria y a la herida colonial. Es una propuesta que fusiona la teoría crítica occidental (marxismo, Escuela de Frankfurt) con la sabiduría ancestral andina, materializando en la práctica la coexistencia del mundo *c'hixi*. Esa experiencia sintetizada en otro libro, materializando la aplicación de *pachakutiy* y *ñuqanchik*.

Su singularidad radica en la centralidad de la afectividad y el corazonar como herramientas de investigación y sanación. La metodología se nutre de la memoria de lucha de los pueblos, revalorizando la historia no como un dato, sino como una fuerza insurgente para la transformación. El modelo no es una receta, sino un ejemplo de vida, una invitación a la rebeldía y la desobediencia que se adapta a contextos específicos para construir un tapiz de saberes, sentimientos e historias.

La metodología *ñuqanchik* es un llamado a la acción para recuperar principios básicos con el fin de vivir en armonía, un llamado a quebrar los cánones de educación e investigación y a seguir soñando desde abajo y adentro. Concluimos con la esperanza de que, al seguir estos principios, podamos volvernos a ver *-tupananchikama* (hasta que la vida nos vuelva a encontrar)—, en un mundo renovado por la fuerza de nuestros corazones.



## Capítulo VI

### Referencias

- Adorno, T. (1986). Acerca de la relación entre sociología y psicología. En H. Jensen (Coord.), *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico* (pp. 36-83). Siglo XXI Editores.
- Adorno, T. (1995). *Educação e emancipação* (W. L. Maar, Trad.). Paz e Terra.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1986). *Dialética do esclarecimento* (2.ª ed.) (G. A. de Almeida, Trad.). Zahar.
- Albán, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Pedagogías de la re-existencia. En Z. Palermo, *Arte y estética en la encrucijada decolonial* (1.ª ed., pp. 443-468). [https://moarquech.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/alban\\_artistasafrocolombianos\\_arteyestetica.pdf](https://moarquech.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/alban_artistasafrocolombianos_arteyestetica.pdf)
- Alves, S. M. (2017). O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: Atores, perspectivas e desafios. *Plural*, 24(1), 214-241. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2017.113972>
- Aravena, P. (2012). El problema de la conciencia histórica en José Carlos Mariátegui. *Tiempo Histórico*, 5, 87-102.
- Bartra, A. (2016). *Hacia un marxismo mundano*. Ítaca Editorial.
- Berrios, C. (2019). El método marxista dentro de los siete ensayos de Mariátegui. En S. Guardia (Ed.), *1928-2018 Ponencia del Simposio Internacional 7 Ensayos: 90 Años* (pp. 163-176).
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Centro de Culturas Originarias Kawsay (CCOK). (2005). *Metodología propia, educación diferente*. Kipus.

- Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB). (2012). *Políticas del conocimiento y dinámicas interculturales: Acciones, innovaciones, transformaciones*. Color Marfil. [http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos\\_old/PDF/CIDOBpoliticConocDinamIntercultCast.pdf](http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/CIDOBpoliticConocDinamIntercultCast.pdf)
- Chang, H. (2016). Autoethnography in health research: Growing pains? *Qualitative Health Research*, 26(4), 443-451. <https://doi.org/10.1177/1049732315627432>
- Club de Roma. (2007, junio). *Memoria de actividades 2006*. Capítulo Español del Club de Roma. [https://www.clubderoma-aragon.org/wp-content/uploads/2020/01/cecor\\_memoria\\_2006.pdf](https://www.clubderoma-aragon.org/wp-content/uploads/2020/01/cecor_memoria_2006.pdf)
- de Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. [https://periferiaactiva.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/descolonizar-el-saber\\_final-de-souza-santos.pdf](https://periferiaactiva.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/descolonizar-el-saber_final-de-souza-santos.pdf)
- de Sousa, B. (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En M. Meneses y K. Bidaseca, *Epistemologías del Sur* (pp. 25-61). CLACSO.
- Diez de Medina, F. (1974). *Nayjama: Introducción a la mitología andina* (2.ª ed.). Paraninfo.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación*. UAM. <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(33), 149-174. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000300007>
- Fals, O. (2015). *Antología: Una sociología sentipensante para América Latina* (V. Moncayo, Ed.). Siglo Veintiuno Editores.
- Fals, O., & Rahman, M. A. (1991). *Acción y conocimiento: Rompiendo el monopolio con la IAP*. Tercer Mundo.
- Fanon, F. (1974). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1961).
- Flores, A. (1980). *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern*. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Foucault, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.

- Freire, P. (1987). *Pedagogía del oprimido* (36.<sup>a</sup> ed.). Siglo XXI.
- García, Á. (2015). *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo XXI.
- Germaná, C. (1995). *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*. Amauta.
- Giroux, H. A. (2019a, 12 de febrero). Resisting the weaponization of ignorance in the age of Trump. *Truthout*. <https://truthout.org/articles/resisting-the-weaponization-of-ignorance-in-the-age-of-trump/>
- Giroux, H. A. (2019b, 1 de julio). Let's shut down authoritarian machine. *Truthdig*. <https://www.truthdig.com/articles/lets-shut-down-the-authoritarian-machine/>
- González, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. En Francisco del Canto.
- Guardia, S. (Comp., Ed.). (2019). *1928-2018 Ponencias del Simposio Internacional 7 ensayos: 90 años [Presentación]*. [https://www.catedramariategui.com/Libro\\_7\\_Ensayos\\_90\\_a%C3%B1os.pdf](https://www.catedramariategui.com/Libro_7_Ensayos_90_a%C3%B1os.pdf)
- Guerrero, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 4(5), 80-94. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>
- Hirano, S. (2001). Política e economía como formas de dominación: O trabalho intelectual em Marx. *Tempo Social*, 13(2), 1-20.
- Horkheimer, M. (1973). *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Paidós.
- Krainer, A. (2017). Educación superior intercultural y diálogo de saberes: El caso de la Amawtay Wasi en Ecuador. *Revista de la Educación Superior*, 46(184), 55-76.
- Lander, E. (2006). La ciencia neoliberal. En A. E. Ceceña (Ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (pp. 45-94). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cece/Edgardo%20Lander.pdf>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 133-144). Siglo del Hombre Editores.
- Mamani, M. (2017). Representación del *pachakutiy* en la poesía de César Guardia Mayorga. *Revista Letras*, 88(127).

- Marcuse, H. (1973). *A ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional* (G. Rebuá, Trad.). Zahar.
- Mariátegui, J. C. (1975). *Ideología y política*. Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1994). *Mariátegui total*. Empresa Editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (2009). *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Expressão Popular.
- Mariátegui, J. C. (2010). Ideología, política y otros escritos. En H. Carrasquero, F. Romero e Y. Vivas (Eds.), *Mariátegui: Política revolucionaria contribución a la crítica socialista* (T. 5). Fundación Editorial El Perro y la Rana. <http://www.cenal.gob.ve/wp-content/uploads/2015/11/Ideologia-politica.pdf>
- Marx, K. (2008). *O capital: Livro 2: O processo de circulação do capital* (R. Sant'Anna, Trad.). Civilização Brasileira.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto del partido comunista*. Centro de Estudios.
- Mazzeo, M. (2018, 8 de octubre). A 90 años de los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, de José Carlos Mariátegui. *Rebelión*. <https://rebellion.org/a-90-anos-de-los-siete-ensayos-de-interpretacion-de-la-realidad-peruana-de-jose-carlos-mariategui/>
- Meneses, M. P. (2018). Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique. En M. Meneses y K. Bidaseca, *Epistemologías del Sur* (pp. 63-84). CLACSO.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Coords.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Milla, C. (1992). *Génesis de la cultura andina*. Amaútica.
- Morales, L. (2014). El pensamiento crítico en la teoría educativa contemporánea. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*, 14(2), 1-23. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44731371022>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2018, 19 de febrero). *Objetivos de Desarrollo del Milenio*. [https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/millennium-development-goals-\(mdgs\)](https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/millennium-development-goals-(mdgs))
- Quijano, A. (1991). Prólogo. En J. C. Mariátegui, *Textos básicos*. FCE.
- Quijano, A. (1995). El marxismo de Mariátegui. En D. Sobrevilla Alcázar (Ed.), *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Empresa Editora Amauta.

- Quijano, A. (2005, setiembre). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 227-278).
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rubo, D. A. (2016). Nosso irmão mais velho: Florestan, leitor de Mariátegui. *Lua Nova*, 99, 79-105.
- Segato, R. L. (2015). *Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/la-critica-de-la-colonialidad.pdf>
- Sosa, S. (2017). Crisis civilizatoria y la construcción descolonizadora del saber desde el «mandar obedeciendo»: La actualidad de Mariátegui. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 22(77). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27952380009>
- Villamil de Rada, E. (1888). *La lengua de Adán y el hombre de Tiahuanaco*. La Razón.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. En P. Medina (Ed.), *Educación intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. UPN, CONACYT, P y V.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96).
- Zenteno, H. (2009). Acercamiento a la visión cósmica del mundo andino. *Punto Cero*, 14(18), 83-89. [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-02762009000100010&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762009000100010&lng=es&nrm=iso)



## Capítulo VII

### Lista de términos y su traducción al español

<i>C'hixi</i>	Tono de grises sin fin
<i>Kamaq taytanchisman</i>	Padre creador
<i>Kachkaniraqmi</i>	Sigo siendo
<i>Kawsay</i>	Buen vivir/ bienvenido
<i>Kuti</i>	Vuelta, regreso
<i>Manañan muspaykuchu</i>	Ya no deliramos
<i>Ñawpapacha</i>	Pasado
<i>Ñawi</i>	Ojos
<i>Ñuqanchik</i>	Nosotros inclusivo (sin dejar a nada o nadie de fuera)
<i>Pacha</i>	Tiempo y espacio
<i>Pachakama</i>	Invisible
<i>Pachakutiy</i>	Renovación del mundo, giro del mundo
<i>Pachamama</i>	Madre tierra
<i>Pachakuteq</i>	Renovador del tiempo y espacio
<i>Qepa wiñaq</i>	Los que crecen atrás
<i>Quipa</i>	Futuro
<i>Tayta</i>	Papá



## **Capítulo VIII**

### **Reseña de los autores**

#### **Dra. Lilia Maria Nieva-Villegas**

Doctora en Educación en Ciencias y Salud por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil, doctora en Ciencias de la Salud y Salud Pública por la Universidad Nacional del Centro del Perú, egresada del Doctorado en Ciencias de Enfermería de la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, maestra en Salud Pública y Licenciada en Enfermería por la Universidad Nacional del Centro del Perú; becaria de la Organización de Estados Americanos, con estudios concluidos de especialidad en Gestión Pública por la Universidad Jorge Basadre Grohmann, diplomado en Tecnologías Digitales para la Educación Universitaria y Unidad de Cuidados Intensivos, con certificación internacional CELPEBRAS de dominio avanzado de portugués, con experiencia profesional como consultor en proyectos de inversión y gestión pública, responsable de la subdirección Promoción de la Salud de la Red de Salud de Huancavelica y docente. Actualmente desempeña labores como docente universitaria a nivel de pregrado y posgrado; e investigaciones dentro de las líneas de: Convergencia social en salud, Sociedad y cultura, Educación en Ciencias de la Salud, Salud Pública y Ciencias de la Salud.

#### **Dra. Sônia Cristina Soares Dias Vermelho**

Profesora adjunta de la Universidad Federal de Río de Janeiro, profesora titular del Programa de Postgrado en Educación Científica y de la Salud (grado 7, Enseñanza), Instituto NUTES. Doctora en Educación: Historia, Política, Sociedad por la PUC-SP (2003), Máster en Educación: Historia, Política, Sociedad por la PUC-SP (1998), licenciada en Procesamiento de Datos por el Centro Universitario Positivo (1993) y en Diseño de Interiores por la FACNOPAR (2010). Actualmente es coordinadora del Laboratorio de Estudios Científicos/Instituto NUTES. Tiene experiencia en el área de

Educación, con énfasis en Formación de Profesores, Educación Profesional y Continua, Educación en Medios de Comunicación, Tecnologías Digitales aplicadas a la educación. Actualmente realiza investigaciones desde la perspectiva de la Teoría crítica, trabajando principalmente en los siguientes temas: formación de profesores, inteligencia artificial generativa, educación en medios de comunicación, educación y salud, Tecnologías de Información y Comunicación en educación, tecnologías digitales aplicadas a la educación.

### **Dr. Heber Peleg Cornelio Santiago**

Ingeniero en Industrias Alimentarias por la Universidad Nacional Agraria de la Selva (UNAS) con maestría y doctorado en Ingeniería de Alimentos por la Universidad de São Paulo (USP). Tiene experiencia en el área de Tecnología de Alimentos, con énfasis en procesamiento y control de calidad, trabajando principalmente en la industria del café, cacao, aceite de palma y productos horneados, y en el área de ingeniería de alimentos, con énfasis en termodinámica y operaciones unitarias, actuando principalmente en siguientes temas: procesos de extracción de aceites y compuestos fenólicos con fluidos comprimidos (PLE y SFE) y extracción convencional, solubilidad de aceites y grasas, modelado termodinámico. También tiene experiencia en la cuantificación de compuestos fenólicos, fitoesteroles y ácidos grasos por HLPC y GC/MS y en diseño de experimentos y optimización de procesos. Actualmente es profesor en la Carrera de Ingeniería en Industrias Alimentarias de la Universidad Le Cordon Bleu (ULCB), es evaluador externo de proyectos de investigación en PROCENCIA y revisor de artículos científicos en revistas indexadas en WoS y Scopus.

### **Dra. Mayda Alvina Nieva Villegas**

Arquitecta por la Universidad Nacional del Centro del Perú CAP 11949, Maestra en Construcción, con mención: Gestión y Organización de la Construcción, Doctora en Ciencias Ambientales y Desarrollo Sostenible, Egresada de la Segunda Especialización Profesional en Tecnologías de la Información y Comunicación, Inspector Técnico de Seguridad en Edificaciones - Especializado, acreditada por el Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento con RITSE N°1636, Verificador Superintendencia Nacional de Registros Públicos, con estudios de diplomado en Proyectos de Inversión Pública, Docencia Universitaria, Gerencia Municipal,

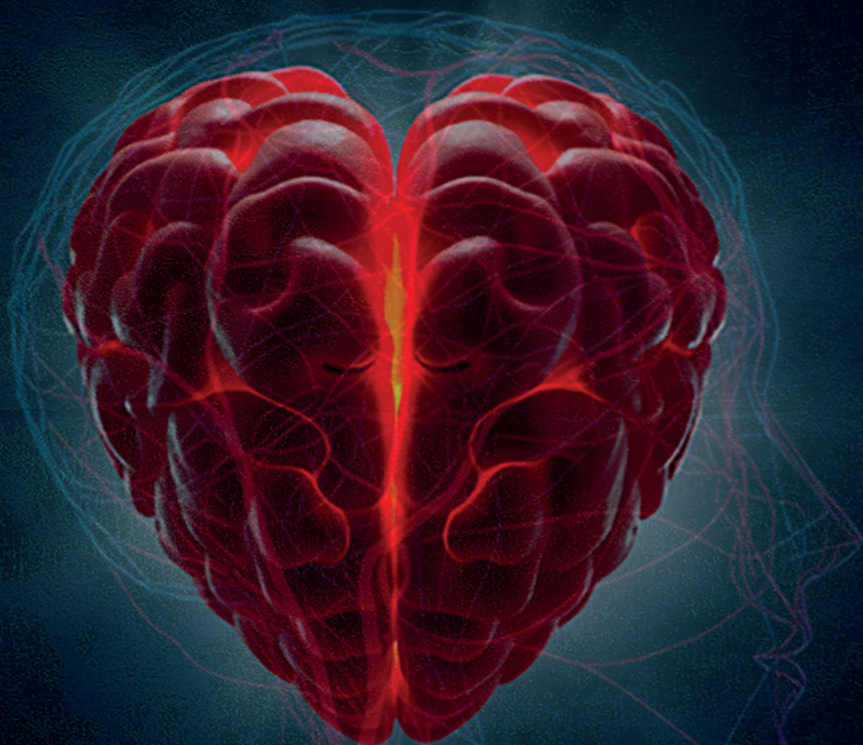
Contrataciones con el Estado, Supervisión de Obras Privadas y Públicas, Investigación Científica y Estadística, Tecnologías Digitales para la Educación Universitaria. Con registro Nacional de Proveedores OSCE C64715, como proveedor de Bienes, Servicios y CONSULTOR DE OBRA CATEGORÍA «C», con experiencia profesional como Gerente de Desarrollo Urbano y Obras en la Municipalidad Distrital de Huancán, Sub Gerente de Catastro y Titulación en la Municipalidad Provincial de Tarma, amplia experiencia en gerencia y ejecución de obras públicas y privadas, como Residente, Supervisor, Consultor de Obras. Responsable Técnico de la Empresa Constructora y Consultora Tedicons EIRL, Gerente General de la Empresa Marbella Global EIRL. Actualmente desempeño labores profesionales de la carrera, asimismo como Docente Asociado en la Universidad Nacional Autónoma de Tacayaja Daniel Hernández Morillo, en la Escuela Profesional de Ingeniería Civil en las asignaturas de Dibujo de Ingeniería, Geometría Descriptiva, Arquitectura, Planeamiento Urbano Regional, Programación de Obras, iniciando en la investigación dentro de las Líneas de: Desarrollo territorial, gestión de proyectos, tecnología constructiva y docencia universitaria.

### **Dra. Mercedes Acosta Román**

Doctora en Ciencias de la Salud y Salud Pública en la Universidad Nacional del Centro del Perú, estudios de maestría en Salud Pública en la Universidad Nacional del Centro del Perú, con dos especialidades: la primera en Emergencias y Desastres, la segunda en Enfermería en crecimiento, desarrollo del niño y estimulación de la primera infancia, ambas en la Universidad Nacional del Callao. Integrante de la Brigada de Intervención de Gestión del riesgo de desastres en la Región Huancavelica, Perú. Con experiencia laboral de 15 años en áreas del campo de acción de la enfermería, en la región centro del Perú. En el sector público responsable de Áreas como: Epidemiología, Emergencias y Desastres, Salud del Escolar. Coordinadora de proyectos en Salud de los niños. Técnica nutricional, Supervisora y facilitadora del Programa Infantil Nutricional. En el sector privado Enfermera asistencial y asistente en salud Ocupacional en Unidades Mineras. Actualmente docente en la Universidad Nacional Autónoma de Tacayaja Daniel Hernández Morillo, ponente nacional e internacional, con publicaciones de artículos y libros.



El libro defiende el "senti-relato" y el "senti-pensar" no como herramientas complementarias, sino como el núcleo de la investigación, argumentando que el conocimiento no puede divorciarse del sentimiento. Esta postura es un punto de ruptura con la epistemología occidental que ha privilegiado la objetividad y la distancia entre el sujeto y el objeto de estudio. La autora relata su propia historia de sentirse inferior por su lengua y sus saberes, lo que la motiva a evitar que otros sientan lo mismo, convirtiendo su experiencia personal en la base de su propuesta formativa.



**FONDO  
EDITORIAL  
UNF**

