

EL SER Y PREPRESENTACIONES DE SEGURIDAD ALIMENTARIA: DISOLUCIÓN DE CERTEZAS CONCEPTUALES/GIRO ONTOLÓGICO EN COMUNIDADES INDÍGENAS-AIMARA DEL SUR PERUANO

THE BEING AND PREPRESENTATIONS OF FOOD SECURITY: DISSOLUTION OF CONCEPTUAL CERTAINTY/ONTOLOGICAL TURN IN INDIGENOUS-AIMARA COMMUNITIES OF SOUTHERN PERUVIA

Saúl Bermejo-Paredes^a <https://orcid.org/0000-0001-9885-7974>
Yanet Amanda Maquera-Maquera^b <https://orcid.org/0000-0002-2492-6428>

Resumen

Sin los indígenas que aún sostienen formas de vida y pensamiento singulares, las consecuencias de la crisis alimentaria mundial serían inéditas y catastróficas. Este estudio, de naturaleza cualitativa, tiene como objetivo comprender las expresiones lingüísticas y significaciones singulares, mediante las cuales los indígenas-aimara conceptualizan/definen su existencia y representaciones de seguridad alimentaria. Mediante el análisis de contenido y lingüístico, a partir del corpus de muestras reales de uso de la lengua originaria, los hallazgos destacan que para los indígenas-aimara, la inteligibilidad y comprensión de la seguridad alimentaria, se asume como salvaguarda, responsabilidad interdependiente de la vida de uno y de los otros (incluido los alimentos y la naturaleza), que integran una sola totalidad/unidad viviente (*qalpacha*), un solo Ser. El alimento (*manq'aña*) por ser cuerpo (*janchisa*), atiende el cuidado/subsistencia (*jakaña*) del Ser/existencia (*jaqikankaña*); singularidad que daría lugar a que el cuerpo, a través del alimento y no la mente, sea una condición indispensable para existir y conocer el mundo. Ante las evidentes distancias y quiebres de representaciones mentales entre el mundo indígena y el occidental, la problemática de la seguridad alimentaria debe trasladarse al ámbito conceptual y del conocimiento, antes de reducirlo a dimensiones, programas de intervención social, cultural-educativa o agendas de desarrollo sostenible.

Palabras clave: cultura aimara, seguridad alimentaria, ser-existencia, representaciones mentales, giro ontológico.

Abstract

Without indigenous people who still maintain unique ways of life and thought, the consequences of the global food crisis would be unprecedented and catastrophic. This qualitative study aimed to understand the linguistic expressions and unique meanings through which the Aymara indigenous people conceptualized/defined their existence and representations of food security. Through content and linguistic analysis based on the corpus of actual samples of native language use, the findings highlight that for the Indigenous-Aymara, intelligibility, and understanding of food security are assumed as a safeguard, interdependent responsibility of one's life. Moreover, the others (including food and nature) comprise a single totality/living unit (*qalpacha*), a single being. Food (*manq'aña*), because it is a body (*janchisa*), attends to the care/subsistence (*jakaña*) of being/existence (*jaqikankaña*); singularity that would result in the body through food and not the mind, being an essential condition to exist and know the world. The problem of food security, in the face of the apparent differences and disconnects between the indigenous and Western worlds, must be transferred to the conceptual and knowledge sphere before it is reduced to dimensions, social, cultural, and educational intervention programs or sustainable development agendas.

Keywords: Aymara culture, food security, being-existence, mental representations, ontological turn.

Fecha de recepción: 14-05-2024 Fecha de aceptación: 12-09-2024

Diversos estudios llevados a cabo en América Latina señalan que la prevalencia de la inseguridad alimentaria está asociada con distintas variables sociodemográficas, destacándose entre ellas, la residencia en zonas rurales y referencias al origen indígena (Benítez-Zapata et al. 2021; Novoa-Sanzana et al. 2024; Ramírez et al. 2023). Estas circunstancias de inseguridad alimentaria que enfrentan los pueblos indígenas, no

solo dejan al descubierto el desamparo frente al hambre al que se ven expuestos por su condición de vulnerabilidad, origen y Ser indígena, sino que también ponen en evidencia cómo las organizaciones comunitarias y su resiliencia persisten en mantener sus saberes y prácticas tradicionales de alimentación propia- sostenible, incluso en el contexto de marcos globales económicos y sistemas agroindustriales (Calderón et al. 2022;

^a Universidad Nacional del Altiplano. Puno, Perú. Correo electrónico: sbermejo@unap.edu.pe

^b Universidad Nacional del Altiplano. Puno, Perú. Correo electrónico: ymaquera@unap.edu.pe

Lemke y Delormier 2017), reforzando el derecho a la soberanía alimentaria y las capacidades para tomar decisiones sobre qué producir o consumir, generando autonomía y autodeterminación (Thompson 2019; Weiler et al. 2015).

El abordaje de la inseguridad alimentaria, remite a otros problemas no admitidos por la episteme predominante, como el conocimiento y el valor de los fundamentos culturales-ontológicos del ser indígena, entre otros. Conocer representaciones y significados desde las reales situaciones de cómo vive y piensa el ser indígena, es de mayor complejidad que el estudio superficial de la seguridad alimentaria, desde enfoques teóricos o metodológicos nomotéticos que conllevan, generalmente, a resultados estadísticos que describen el hambre, la desnutrición o los indicadores de pobreza, por cuanto, reducir el tratamiento de la seguridad alimentaria para grupos indígenas, sin los indígenas, desde diferentes organismos sociales, políticos y estudios académicos a “encuadres muy universalistas con un énfasis hacia los aspectos cuantitativos, utilizando parámetros objetivistas, productivistas y mercantilistas” (Oseguera 2004:31), genera dicotomías entre las representaciones mentales y consecuencias negativas, como el hambre y la crisis alimentaria, que no solo dejan de ser consideradas como “las manifestaciones más crueles de injusticia social” (García y Pérez 2016:26), sino que ponen en riesgo la vida humana, comprometen las necesidades alimentarias de futuras generaciones y constituyen “una constante para las personas en condiciones de vulnerabilidad” (Castro et al. 2022:26).

Las agendas de desarrollo e intervenciones alimentarias focalizadas en poblaciones indígenas o vulnerables son homogéneas, “evidencian marcadas similitudes en su implementación” (Leavy et al. 2018:41), sostenidas por un pensamiento lineal, desconectado de las heterogéneas realidades epistemológicas, histórico-culturales y sociales. Esto ha conducido a una sociedad donde “la racionalidad occidental se ha convertido en una forma de opresión, ya que impone una forma única de pensamiento y una visión estrecha de lo que es posible y deseable” (Hernanz 2023:44), restringiendo opciones para la reflexión y cuestionamiento crítico, por cuanto “la permanente anestesia social impide el conocimiento y la reflexión y reprime la verdad” (Han 2021:25), en cambio; “para los pueblos originarios la soberanía alimentaria enfatiza fundamentos éticos en su relación con la naturaleza como la función axiológica en la cultura derivando responsabilidades colectivas entre los grupos humanos y no humanos” (Huambachano 2019:2). Esta situación, demanda anteponer como posibles alternativas las otras ontologías, que por milenios mantuvo a los pueblos indígenas lejos de la inseguridad alimentaria; develar concepciones y prácticas como aquellas centradas en la diferencia cultural, el conocimiento experiencial, la responsabilidad relacional, el respeto y la reciprocidad ante el predominio de la ontología moderna, que continúa determinando los modos de ser/existir, hacer, conocer y actuar, de manera universal.

La práctica de homogeneizar y generalizar las distintas visiones de la realidad como supuestos y teorías infranqueables de validez universal, no necesariamente lo son para los indígenas-aimara. Para la ontología occidental, excepcionalmente, “las culturas indígenas y sus pensamientos sobre el propio carácter de la realidad aparecen como percepciones interesantes, pero sin fundamento” (Tym 2023:167). Es manifiesta la colonialidad del poder que “se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano 2007:93); existe un desprecio hacia los conocimientos y saberes de los colonizados, según Gayatri Spivak “el más claro ejemplo disponible de tal violencia epistémica es el remotamente orquestado, extendido, y heterogéneo proyecto de constituir el sujeto colonial como Otro. Este proyecto es también la obliteración asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Subjetividad” (2003:317).

La colonialidad del poder, con vigencia hegemónica desde la conquista hasta la coyuntura contemporánea, no solo tiene implicancias socio-raciales, sino también dio lugar a una perspectiva denominada como la colonialidad de la naturaleza latinoamericana (Alimonda 2011; Escobar 2011). Esta perspectiva, al subvalorar la naturaleza americana en condición de inferioridad, considerándola solo como un objeto o recurso a ser explotado, de mirada secularizada y pragmatizada, según Alimonda, con “fines de control territorial (gubernamentalidad) y de la producción de bienes comercializables, supone la construcción de un punto de vista atemporal, impersonal y universalizante, un verdadero punto cero” (2011:52).

La colonialidad de la naturaleza ha generado profundas crisis alimentarias, rupturas en los conocimientos y prácticas de cultivo y alimentación indígena, así como un quiebre ontológico en las relaciones entre lo humano y no humano, entre el sentir y el pensar de la Tierra, destrucción de la biodiversidad, de los ecosistemas, el cambio climático, entre otros. El mundo eurocéntrico, como advierte Escobar, “se ha apoderado del derecho a ser «el» Mundo, sometiendo a todos los demás mundos a sus propios términos o, aún peor, relegándolos a la inexistencia” (2016:15), no obstante, este mismo mundo, paradójicamente, “nos dice que enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no existen soluciones modernas” (Escobar 2016:15). La crisis generada por la colonialidad de la naturaleza, debe dar paso hacia una transición a lo opuesto, el reconocimiento de múltiples “mundos”, de ontologías, de formar de ser y existir: hacia lo que las epistemologías del Sur reconocen como Pluriverso: un mundo donde caben muchos mundos.

El problema “no es el ser humano, sino una cultura dualista que separa jerárquicamente a la humanidad del resto de la naturaleza y le hace olvidar que pertenece a ella y que de ella depende” (Arias 2018:126-127). Empero, el giro ontológico lanza nuevos

conceptos como el de “mundos indígenas”, en contraste con el “mundo occidental”; para Mario Blaser, el significado de cultura, alude a la presencia de una sola realidad y variadas formas de manifestarse, en tanto que, por ontología, debe comprenderse la subsistencia de una diversidad de realidades y por lo mismo, las comprensiones de la realidad no están vinculadas con las maneras imaginarias de ver el mundo, porque son paradojas diversas sobre el mundo, sino porque los sujetos que ven mundos reales “no son conscientes de que cada uno de ellos está representado (y asumiendo) diferentes mundos” (Blaser 2009:883).

El giro ontológico propone argumentaciones teórico-conceptuales, como crítica y alternativa, respecto a la hegemonía del pensamiento occidental, cuyos principios organizativos relacionados con la universalidad de la naturaleza y multiplicidad cultural, generan en otros mundos desentendimientos y contradicciones que desbordan toda capacidad de comprensión entre los seres humanos. El giro ontológico, a diferencia de la epistemología o las “visiones del mundo”, cuyo objeto son las ontologías o los “mundos de la visión” (Viveiros de Castro 2011:133), se asume como el “sistema de propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres” (Descola 2013:139), aquellas premisas y prácticas a través de las cuales se define qué mundo y qué clase de seres existen o pueden existir: humanos y no humanos y “la manera en que ellos construyen relaciones” (Latour 2009:2), por consiguiente, “la ontología no se limita a los mundos construidos por humanos” (Kohn 2015:312).

A diferencia de continuar con estudios que otorgan énfasis a la descripción, explicación o interpretación sobre los modos de “pensar” o “ver” que presentan las culturas indígenas, en este artículo se privilegia la atención hacia los conceptos; se asume que “la conceptualización, es la característica principal del giro ontológico” (Holbraad 2015:135). El giro ontológico, al ir más allá de la explicación e interpretación convencionales, entiende que estos procesos pueden ser banales o erróneos, si no tienen fundamento en las conceptualizaciones, así para “explicar por qué la gente hace lo que hace, deben primero suponer que entienden qué es lo que hacen” (Holbraad 2015:135).

El objetivo del estudio es acercarse a comprender las expresiones lingüísticas y significaciones específicas mediante las cuales los indígenas-aimara, según su naturaleza ontológica, definen/interpretan su existencia y representaciones de seguridad alimentaria, con la finalidad de contribuir a repensar las concepciones predominantes y transformar prácticas convencionales de seguridad alimentaria, reinventando una nueva realidad/racionalidad de enriquecimiento mutuo. El reto también consiste en comunicar al público en general y dar cuenta, que la nación indígena-aimara posee ontologías o “mundos de la visión” particulares, distintos a los “mundos otros”, desarrollados en miles de años, cuyas categorías esenciales de alteridad/existencia humana pueden enriquecer y convertirse complementariamente en parte del conocimiento universal, por

cuanto el asunto de la inseguridad alimentaria no se restringe solo a los pueblos indígenas, sino afecta a nuestras vidas y seres, en general.

Metodología

Tiempo, ubicación y contexto de estudio

El estudio fue formulado y ejecutado durante el 2022, a través del Programa de capacitación en formulación de proyectos de I+D+i, implementado por el Programa para la Mejora de la Calidad y Pertinencia de Servicios de Educación Superior Universitaria y Tecnológica [PMESUT] y la Universidad Nacional del Altiplano Puno-Perú, con asesoría del Dr. José Luis Solleiro. Se focalizó en 3 comunidades indígenas-aimara, denominadas Pilcuyo, Ilave y Tolamarca, pertenecientes a la región de Puno-Perú, atendiendo a los criterios de: a) accesibilidad plena al interior de la vida y organización comunal; b) representatividad territorial de la zona aimara del extremo sudeste peruano, esto es; zona baja, media y alta; y c) evidentes prácticas ancestrales de alimentación, comunicación y formas de vida inherentes a la cultura aimara. Estas comunidades están localizadas en el sudeste del territorio peruano, sobre el altiplano de la meseta del Collao, región de Puno. Se dedican básicamente a la actividad agropecuaria, con predominancia de formas de vida colectiva ancestral, intersubjetiva, vehiculadas por la lengua aimara y con especial énfasis en el ser (ontológico) y la naturaleza.

El ambiente de estudio e interacción con los participantes transcurrieron de manera dialógica, proactiva y natural. El mantenimiento de los lazos de origen cultural, el uso de la lengua aimara y el vínculo familiar-social permanente de los autores del trabajo con cada una de estas comunidades, resultaron decisivos para generar confianza, consentimiento informado y actitud colaborativa para el acceso a la información. Este hecho, concede a esta investigación una particularidad distinta: es un abordaje desde “dentro” y no desde “fuera” de la cultura y racionalidad aimara.

Breve descripción histórica-cultural sobre los indígenas-aimara

En la actualidad los indígenas-aimara ocupan parte de los territorios altiplánicos de Perú, Bolivia, norte de Chile y Argentina, conforman un pueblo milenario que tienen por idioma el aimara. Según datos arqueológicos, lingüísticos y etnohistóricos, la cultura y lengua aimara son de procedencia centroandina peruana (Cerrón-Palomino 2000). El avance e irradiación expansiva en dirección sureste, desde los Andes Centrales del aimara como lengua del Horizonte Medio, se suscitó asociado al apogeo y decadencia de la cultura Wari, a partir de las zonas de Nazca, Cañete, Yauyos, Huarochirí y Canta, hasta constituirse a finales del siglo XI e inicios del siglo XII, en los Andes del Sur y en la región altiplánica de Puno-Perú.

Los indígenas-aimara de la región de Puno-Perú, ocupan variados ecosistemas alrededor del lago Titicaca, logrando adaptarse

y conquistar la altura y el frío (Murra 1988), para poder desarrollar actividades agrícolas, pecuarias y comerciales, a más de 4.000 msnm; desde siempre, se han establecido en núcleos periféricos de la ceja de selva, los valles interandinos y riberas de la costa del Pacífico, para posibilitar una alternancia cíclica en la obtención y acceso a los distintos recursos de otras regiones. Esta dinámica cultural, ha permitido en estas dos últimas centurias que algunos grupos se hayan establecido en la capital peruana (Lima), llegando a liderar y convertirse en potentados del empresariado moderno.

El núcleo de la organización social aimara, se encuentra en el *ayllu* y en la *marka* (Navarro 2021; Valdivia 2009). El *ayllu* está constituido por una comunidad de seres que tienen un mismo origen, unidos por vínculos de parentesco, generalmente, y la *marka*, es el conglomerado de *ayllus* que comparten conocimientos, tradiciones, territorios, formas de organización social y política, entre otros. Estos espacios, tanto el *ayllu* como la *marka*, están divididos en dos mitades (zona alta-baja, grande-chico, derecha-izquierda, macho-hembra), permitiendo una convivencia armónica, en equilibrio, para garantía del bienestar común-colectivo.

Los aimaras desarrollaron una cultura profundamente relacional-complementaria entre hombre-naturaleza, deidades, incluso entre vivos y muertos, en correspondencia, (Chamorro et al. 2024), no cabe la posibilidad de la distinción entre sujeto-objeto; todos son seres con existencia que establecen relaciones intersubjetivas y dialógicas exentas de cualquier mediación de poder. Es una cultura que, a diferencia de otras, pone énfasis en la relación hombre-naturaleza, donde cualquier acción humana se define en función de esta singular coexistencia y, cuando se desafía esta singularidad relacional, la comunidad humana puede ser sancionada a través de desastres climáticos (Corrine et al. 2024), de tal modo, que el modelo de existencia humana, no es el individuo separado de la naturaleza, sino un ser colectivo, intrínsecamente conectado con todo lo existente en el universo.

La teoría señala que el idioma de un hablante influye en las formas de aprehender, ordenar y percibir el mundo (Carruthers 2006; Whorf 1956). El idioma aimara pertenece a las lenguas aglutinantes, los sufijos añadidos a cada raíz o lexema, son la base para construir las estructuras lingüísticas. Las interacciones sociales-comunicativas experimentadas como un bagaje de vivencias, sentimientos, aspiraciones entre los diferentes seres, sean humanos y no humanos, están basadas en el uso de la lengua y no dependen de las decisiones individuales, por sí solas. Es la lengua en este caso, uno de los principales medios a través del cual puede ser aprehendido el mundo aimara.

Selección y características de participantes

La decisión libre y voluntaria de aceptar participar en el estudio fue el criterio más importante en la determinación o selección de informantes, los mismos que mediante entrevistas e historias

de vida proporcionaron información suficiente, en relación a los objetivos y categorías estudiadas. Por consiguiente, no fue necesario recurrir a técnicas de muestreo. Entre las características de los participantes están: indígena varón o mujer que ejerza o haya ejercido liderazgo, residente en la comunidad, aimara hablante prioritariamente monolingüe, mayor a cincuenta años de edad y sin grado de instrucción educativa (preferentemente).

Método de investigación

Está definido como cualitativo y sigue un procedimiento inductivo, a partir de las vivencias propias y conocimientos de los participantes expresados en su lengua materna, "incorpora lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones tales como son expresadas por ellos mismos y no como uno los describe" (Pérez 1994:54).

Procedimientos análisis de datos

Los datos estudiados de manera sistemática y exhaustiva permiten comprender los siguientes procesos: a) especificar el objeto de análisis, b) definir categorías de análisis y procedimiento de codificación y c) análisis e interpretación de datos.

El análisis exhaustivo de información contempló procedimientos de inclusión y exclusión de términos y conceptos pertinentes a la problemática y el objetivo de estudio; la interpretación de información recurrió al proceso de análisis reinterpretativo, considerando dos etapas: en primer lugar, los contenidos organizados por categorías desde la perspectiva de los informantes para facilitar el análisis-síntesis del corpus de datos; y en segundo lugar, el análisis de contenido consistente en la comprensión y consiguiente interpretación de los datos y resultados alcanzados.

Tratamiento de la traducción

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

Resultados

Comprensión y conceptualización de la naturaleza ontológica del Ser indígena-aimara

Aproximarnos a la comprensión del Ser indígena-aimara, requiere sumergirse a la compleja manifestación de la lengua aimara, no tanto por razones filológicas, semióticas o instrumentalistas, sino por constituir el principal medio de acceso a la dinámica y pensamiento vivo de la cultura aimara. Se entiende por qué algunos pensadores remarcaron que: "el lenguaje es la casa

del ser" (Heidegger 2000:11); "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer 1993:557), el lenguaje configura tanto las concepciones como las percepciones de sus hablantes (Humboldt 1991).

Para la ontología aimara, el concepto *qalpacha* es una categoría holística, infinita, recíproca, relacional de unidad entre el ser y la existencia: coexistencia en el tiempo y espacio. Esta coexistencia se entiende como la "acción de existir con otro, en la simultaneidad de una plena conciencia que hace coemerger el ser del otro" (Alarcón 2023:105), no se puede ser ni existir sin el otro. *Qala* como raíz, marca la totalidad imaginada, inconmensurable, sin límites y *pacha* alude a tiempo-espacio. Esta concepción moldea definitivamente los modos de existencia (Matías 2022). El Ser es parte de esta totalidad, de todo lo que existe y no sólo del existente humano, sino también de la fáctica exterioridad, de la realidad física-objetual. Como se colige, *qalpacha* no distingue realidades externas, separadas y ajenas a los sujetos: nosotros somos la realidad, como manifestación privilegiada del ser, capaces de encontrar sentido con libertad a todo lo que existe. Es un espacio-tiempo de encuentro no cerrado ni definitivo, libre de fundamentos absolutos y suficientes, que no admite diferencias entre seres y entes: Dios-mundo, Dios-Ser, *qalpacha*, por el contrario, no se detiene en sostener "que existe", es la factibilidad con libertad de apertura a la existencia como tal, desprendido de toda mediación de poder, en permanente interacción y comunicación fraterna de "tú a tú", donde es posible "hablar con Dios", a diferencia de "Dios a muerto".

Comprender al Ser indígena-aimara: *jaqi* o Ser/individuo/persona (Liendo 2009), como una condición posible de toda existencia concreta y como aquél que puede encontrar sentido a todo lo que existe en coexistencia junto a otros seres y entes de la realidad, conlleva de manera consustancial a replantear aquellas concepciones predominantes que privilegian al Ser como el que determina al ente (Heidegger 2003), en la concepción indígena-aimara; todo ente (elementos de la naturaleza) también tiene Ser, por consiguiente, no puede ser pensado como objeto o cosa aislado de *jaqi*. El aimara, por ser una lengua sufijante, construye significados a partir de relacionar palabras con sufijos. Se entiende *jaqi* como *Ser-ahí*, complementado por los sufijos *-kanka* y *-ña* (infinitivizador-intensificador), que actúan como impulsos inconscientes de seguridad ontológica cuando se trata de la representación y reconocimiento del ser humano. Cualquier entendimiento de *jaqi*, carente de *kankaña*, resulta espurio; ambos son inherentes entre sí, se presuponen mutuamente conformando un proceso constante e intenso. *Kankaña* (Ser-ahí, tener que ser-deber), como significante o rasgo peculiar conferido al Ser *jaqi*, condicionado a tener que ser, al poder ser que él mismo es, se configura como "la conciencia de representación y acción de un Ser-nosotros, contrapuesto al principio de individuación, al yo singular y a la pretendida relación de neutralidad u objetividad entre sujeto-objeto" (Bermejo y Maquera 2022:55). Puede afirmarse que *jaqikankaña*, producto de la estructuración lingüística

de significados interrelacionados, actúa como el círculo hermenéutico que condiciona la comprensión del Ser, asegurando que no derive en ente metafísico.

El Ser indígena-aimara no se reduce a *jaqikankaña*, no es una individualidad aislada del mundo; al ser coexistencia junto a otros seres, es al mismo tiempo, un Ser-nosotros: *jiwasa*. *Jiwas*, como marca del cuarto pronombre personal, alude a un nosotros inclusivo y exclusivo, sin embargo, desde la perspectiva cultural ontológica, se construye y se torna en Ser y existencia, a partir de las interacciones y prácticas entre la totalidad de seres del universo (*qalpacha*). *Jiwas* es la expresión-manifestación de la existencia inter-relacional, intersubjetiva con los otros; actúa integrando y definiendo la posición y rol social del sujeto en la dirección y sentido de vida y utopía compartida como nación aimara. Las interacciones y comunicaciones entre el Ser individual (*jaqi*) y *jiwasa* (nosotros), están exentas de mediaciones de poder: ningún Ser es superior o subordinado a otro, no existe el equivalente de "usted" en aimara, ni la parcelación de la realidad entre humanos y objetos; todos son seres que, al hallarse en un espacio y tiempo de experiencias continuas, fáctico-históricas, establecen con autonomía y libertad plena, relaciones intersubjetivas de sujeto a sujeto.

Conceptualizaciones sobre alimentación y seguridad alimentaria

Comprender la seguridad alimentaria desde la visión indígena-aimara no se reduce simplemente a indicadores estadísticos de programas sociales, desnutrición, anemia, hambre, pobreza o planes, metas y objetivos específicos. La siguiente afirmación: *suma k'umaraki, llamp'u qulila chuymankama, jani khithimpi ch'axwasisa, taqpachanisa jaqijama, wäli amuy'asisa, jaksipxañasaxa* (I-3), [todos nosotros merecemos vivir a plenitud como seres humanos: sanos/puros, con corazones acogedores, sin resentimientos, pugnas y reflexión permanente], conduce a un acercamiento al concepto de seguridad alimentaria sintetizado como "vivir dignamente y en armonía relacional a plenitud". Vivir en armonía-relacional a plenitud entre todos conjuntamente con la naturaleza, implica el equilibrio entre mente-espíritu-ambiente (Quintero et al. 2012), es una ontología denominada por los indígenas-aimara como el "*suma jakaña*" (o "*allin kawsay*" en el mundo quechua), que entiende el bienestar como consecuencia de una relación armónica entre el hombre, la naturaleza y entre los hombres, que no acepta la relación vertical entre el hombre y la naturaleza y la práctica de la racionalidad instrumental, que convierte a todo cuanto existe en medio (Flores 2019; Sánchez et al. 2022), pero también algunos adoptaron como el "buen vivir", que expresa tensiones y dinámicas entre el mundo indígena y el patrón económico, basado en la mercantilización de la naturaleza y las relaciones sociales (Colin et al. 2019; Merino 2016; Villalba 2013).

El imaginario indígena-aimara de un mundo en armonía entre seres como personas, tierra y alimentos, genera

equilibrio-reciprocidad, cuidado o protección, para que “florezca” la vida y el Ser, diluyendo cualquier manifestación de poder y subordinación en el universo. El florecimiento de la vida en armonía y con dignidad, implica que la seguridad alimentaria cobra significado y realismo en el “aquí y ahora” (hoy y siempre), como una constante sostenible que atraviesa todos los tiempos, por lo mismo, está desprovisto de políticas, planes estratégicos, diagnósticos, objetivos y metas, que actúan como un antes (limitado/carente) y un después (progreso/bienestar), desembocando en el mismo *statu quo* o crisis.

Según los indígenas-aimara, las concepciones e intervenciones en seguridad alimentaria no solo se implementan sin ellos y con modelos de pensamiento antagónicos, sino que éstos actúan de algún modo, como dardos que causan agonía a la esencia del Ser, la dignidad humana: “*anuqarjama uñtata*” (T-2), [visto como perro]. *Anuqara*, para el aimara, representa deshumanización, la pérdida del Ser y existencia para convertirse en nada. Coincidiendo con Merino (2022:898), es posible señalar que las políticas supranacionales andinas de seguridad alimentaria son esfuerzos aparentes que “refuerzan un poder estatal soberano neocolonial que profundiza las tensiones escalares al intensificar la agricultura transnacional extractiva sobre la agricultura proindígena”. En un contexto indígena-aimara, el concepto de dignidad, trasciende todo aquel fundamento de los derechos humanos, como el derecho a la alimentación; representa un valor interno sustancial, inalienable, inherente al Ser que hace que seamos fin en sí mismos por nuestra propia voluntad, libertad y conciencia, sin estar supeditado a ninguna voluntad o propósito ajeno. El concepto de dignidad humana desde la ontología indígena-aimara, antecede a los fundamentos con los que se proclamaron los derechos humanos, después del holocausto; encara seriamente a tomar en cuenta el sentido de la vida y existencia humana, trasciende el supuesto ontológico de un sujeto aislado de la naturaleza; es una representación de pensamiento respetuoso a la integridad, libertad y autonomía de los diversos seres coexistente en el mundo. Esta temática, apertura vertientes para repensar los derechos humanos y de los no humanos, como los de la naturaleza, en reconocimiento a la perspectiva indígena de la interdependencia entre lo humano y lo natural.

Por lo mismo, cuando se inculca desde el supuesto saber válido: “*akhama jakxapxäta, manq'apxäta*” (T-2), [así deben vivir, comer], no es sino según la percepción indígena-aimara, una especie de atentado a la dignidad del Ser, pretender convertirlos en el Ser deseado por los otros. Se trata de incorporarlos negativamente a racionalidades socioecológicamente destructivos de organizar la vida (Chagnon et al. 2022), generando cada vez mayor dependencia de los “modos de extracción” (Mckay 2020). En el mundo indígena-aimara, no se trata de ingerir alimentos por solo consumirlos o acto de ingesta en cualquier momento: *janiwa manq'añata manq'añäkiti, wakisirina pachatjama kuna manq'anakssa manq'asna, ukhamanaka* (I-4), [no es

comer por comer, incluso es saber en qué momento o cuándo comer], *jallupachansa, awtinsa ukhamaraki ususinsa, tuqhusinsa ukhamaruwa maq'anakxa, wakichastanxa* (T-5), [el consumo/preparación de alimentos, según momentos y situaciones, si es tiempo de lluvia, sequía, cuando se está enfermo o de fiesta], dependen de muchos factores simbólicos que pueden encontrarse vinculados a períodos estacionales de la naturaleza, situaciones de enfermedad, fiesta, entre otros. Se requieren de mayor profundidad en los estudios orientados a significados, sentidos, momentos, ritos, formas de producción y consumo de alimentos en contextos indígenas.

Cuando el imaginario colectivo indígena-aimara, comprende el territorio no como un espacio delimitado por fronteras políticas especialmente, sino como una coexistencia y pertenencia mutua de unos con otros, el alimento se concibe como el cuerpo de la integridad viviente: *manq'añanakasasti, janchisaskakiwa* (P-1), [nuestros alimentos son nuestro cuerpo]; *jaqisti manq'ampi jaksutastanxaya, manq'awa chiqana uywasirixa, manq'ata lursutasnasa, ukhamatanwa* (I-5), [los alimentos son la propia existencia, somos criados por los alimentos, estamos hechos de comida]; *kunaymana jakaña utjirinakasa, manq'ampiwa jakapxixa, janchinipxixa* (I-4), [la existencia de toda forma de vida y cuerpo depende del alimento]. De este modo, para la ontología indígena-aimara, cuerpo y alimento, conforman un sistema integrado e indisoluble. Sin embargo, la ciencia moderna se muestra incapaz de admitir y de aprehender esta complejidad de lo real, mutilando u organizando el conocimiento por separado, desarticulado de los contextos reales, donde prima la “disyunción, la reducción y la abstracción, la construcción del conocimiento obedece a concepciones acordes al paradigma que controla el pensamiento occidental, el de la simplificación vs. la complejidad de lo real” (Morín 1991:292).

El cuerpo o nuestro cuerpo (*janchi/sa*), es condición *sine qua non* para el reconocimiento de la existencia del Ser: sin cuerpo no existe ningún Ser. Para la ontología indígena-aimara; el concepto de cuerpo no hace referencia únicamente a la estructura física del Ser, sino que el cuerpo constituye los modos particulares de Ser. Estos modos de Ser, referidos a cualidades o capacidades singulares de cómo se vive, aprehende o percibe el mundo, entre otros, pueden darse desde la ontología indígena-aimara, solo en aquél que posea un cuerpo: *jani janchini-sinxä, janiwa jakaña utjkaspati* (T-1), [sin cuerpo no puede haber vida, existencia]; *amuyuñaatakisti nayraqatxa janchiniñapawa, jani janchinisti kunraki amuyasispaxa?* (P-1), [Para pensar primero debe poseer cuerpo, sin cuerpo no es posible pensar]; *khitiitixa janchiniki ukakiwa, jakañanjama sarañaru sarnaqaspa-xa, utjasispasa* (P-2), [quien posee cuerpo, confiere sentido a su existencia].

El alimento por ser cuerpo, es Ser, por lo tanto, resultaría irracional destinarlo a condición de objeto o cosa. No obstante, la modernidad al convertir todo aquello que no es humano en

objeto, fracturó todo pensamiento y dinamicidad de la nación indígena-aimara, reduciendo todo lo existente como los alimentos y la naturaleza-universo (Pachamama), a condición de simples recursos negociables de compra y venta: *kunāphansa jupanakatakixa alxaña-alxañaru tukuyatkamawa, uraqisanaksti ukatakikiwa uñch'ukipxixa, munapxixa (I-1)*, [todo lo convierten en vender y comprar, solamente quieren nuestras tierras para ese fin]; *jiwasanakana uywasiri, manq'ayasiri Pachamamasasti janiwa inamayasa yāqapkiti, janisa kunaskapasa ukhamwa uñtapxi (T-3)*, [nuestra Pachamama fuente de vida y sustento lo ven como cualquier otra cosa, como si no fuese nada]. Esta situación, aún por superar, pone en peligro no solo los sistemas alimentarios desarrollados por milenios en territorios ancestrales, sino la existencia misma del Ser indígena-aimara. Hoy, según los indígenas-aimara, el despojo del Ser va acompañado del despojo de los recursos naturales (llamados así por la modernidad), situación que por justicia histórica debe cambiar, hacia una convivencia más equilibrada y en armonía entre todos los seres. Se hace necesario enfatizar la transferencia del conocimiento y retomar prácticas tradicionales alimentarias antes de perderlo y así garantizar el mantenimiento cultural (Sowerwine et al. 2019).

El alimento al constituirse en parte de las relaciones intersubjetivas, actúa como Ser responsable de cuidado y protección entre el uno y los otros seres, constituyéndose en una premisa de alteridad indígena-aimara, para repensar concepciones sobre seguridad alimentaria: *manq'asmaya maq'añakiti (I-2)* [no se trata de comer por comer]; *yaghapa manq'anakaxa usuntayiriktamwa, ukhamarusa waljtayiriktamwa (P-4)* [unos alimentos pueden enfermarte y otros sanarte]; *jumati Pachamamaru, ukhamaraki kawkipiri jakañanakarunirusa maq'anaka churāta, uñtāta, luqkatata ukasti, janiwa jupanakmaya jakañapatakikiti, antasa juma kipana jakañamatakiskiwa(T-4)* [si asistes, cuidas y proteges con alimento a la Pachamama y a los demás seres, no solo resguardas la vida de los demás, sino tu vida misma]. Según los indígenas-aimara, este rol de equilibrio o cuidado/protección de la vida del Ser, de unos hacia otros, surge como una de las representaciones más significativas que posibilitan la existencia entre los seres. El sentido de co-pertenencia, como un todo único viviente (*qalpachani*), y Ser responsable uno del otro, en salvaguarda de la vida de los seres en general, afloran como aquellos pilares sobre los que se mantienen las prácticas sostenibles y concepciones de seguridad alimentaria en contextos indígenas-aimara. En adelante, incorporar prácticas y representaciones indígenas que contribuyan a la sostenibilidad de la seguridad alimentaria y “el vínculo entre salud y alimentación” (Moro y Lamarque 2020:55), así como la praxis social influida por los mitos y creencias del comportamiento de los alimentos (Taipe et al. 2023), de por sí deberán percibirse como relevantes y constituirse en una herramienta de resurgimiento indígena y cambio social, en la política alimentaria como un sistema sostenible alternativo (Huambachano 2018).

Discusión

Conforme a los resultados obtenidos y el objetivo del estudio, en un mundo indígena-aimara compuesto por un “todo viviente”, de seres con esencia y existencia unidos por una compleja red holística de relaciones intersubjetivas y de cuidado recíproco, de la cual depende la vida de todos, reducir el entendimiento de la seguridad alimentaria como disponibilidad y acceso a los alimentos (considerados recursos/objetos), a mediciones cuantitativas de asuntos antropométricos, de salud o malnutrición, resulta extraño y atípico. Concordando con Daigle (2019:311), “existen desencuentros, fricciones en cómo se entiende y practica la seguridad alimentaria entre los pueblos indígenas, que dista de ser una categoría inmutable, fija; su comprensión va más allá de lo humano, natural y cultural”. Siendo así, distinguir desde la ontología cultural indígena-aimara los núcleos referenciales de significaciones compartidas por el colectivo, para sostener o diferenciar entre lo real y simbólico en seguridad alimentaria, resulta aún difuso, complicado.

Tratar de atribuir desde la teoría a las representaciones aparentemente visibles como manifestación de lo real, y a los imaginarios invisibles profundos como construcciones simbólicas, es poco compatible con la perspectiva de “un solo mundo viviente” de seres interconectados con la tierra, la naturaleza, de convivencia equilibrada y continuidad ontológica entre lo natural y cultural, cuyo pensamiento “nos muestra una profunda filosofía sensitiva, vivencial, intuitiva, arraigada a la vida, una forma de comprender el mundo y la madre naturaleza con un respeto total sobre ella” (Sánchez-Antonio 2022:12). Es necesario desentrañar sus lógicas y deconstruirlas cuidadosamente, poniendo a prueba mecanismos auténticos de generación del conocimiento, que permitan comprender la realidad y dinámica de la cultura aimara, que aún se muestra al mundo exenta de indigentes y desheredados.

La noción y políticas adoptadas desde la modernidad para la seguridad alimentaria, creando una zona ontológica para los humanos y otra distinta para los objetos, poco aportan a resolver la problemática del hambre y la nutrición, coincidiendo con Viveiros de Castro, se trata de una imprecisión: “una falta de comprensión de que las comprensiones (...) no están relacionadas con formas imaginarias de ‘ver el mundo’, sino con los mundos reales que se están viendo” (2004:11), configurándose más bien, en una trama que confina a los indígenas a la inequidad e injusticia históricas. Si bien es cierto que las fuerzas globales moldean las realidades contemporáneas, asimismo es importante considerar que “la adaptación de los pueblos indígenas a las fuerzas culturales externas también depende de los legados culturales propios” (Halbmayer 2018:76) y de las prácticas cotidianas de vida, como resultado de la interacción de múltiples factores ambientales, demográficos, sociales, ideológicos, simbólicos, de producción, consumo, entre otros. El estudio, al destacar que el Ser, los alimentos y la naturaleza se encuentran relacionados unos con otros, abre caminos para ir en la

dirección complementaria de intentar transformar prácticas y conceptos universales de seguridad alimentaria, en diálogo con los otros; conciliar ontologías, doctrinas y bases legales antagónicas, sustentado en el reconocimiento de una compleja realidad e imaginario indígena-aimara con voz, pensamiento y sabiduría propia.

Concordantes con los hallazgos alcanzados, los indígenas-aimara mantienen una profunda vinculación con la naturaleza y, producto de esa interrelación, se desarrollan diferentes dinámicas de saberes, actitudes y conocimientos singulares de alteridad. La modernidad que “crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos por el otro” (Latour 2008:28), aduciendo la “noción de ‘Hombre’ como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino” (Escobar 2003, 56), en territorios indígenas-aimara resultan insostenibles y hasta contraproducentes. El ‘hombre’ para la ontología indígena-aimara no ocupa una posición central en el mundo, tampoco habita en otros espacios/territorios, pertenece a la naturaleza, coexiste en el mismo espacio, conformando el mismo cuerpo y Ser: la unidad de un todo viviente. El centro del mundo se encuentra en la unidad de un todo, cuyo origen y raíz están en la naturaleza. Estas singularidades de alteridad indígena-aimara, son próximas a lo ostentado por otros pueblos indígenas como en el caso colombiano, señalándose que “existe una totalidad de la naturaleza que no es perceptible a la vista y que habita en otros espacios a que lo que comúnmente observamos, pero que, sin embargo, pertenece a un todo” (González y Pachón 2022:14), en tal caso para González y Pachón (2022:14), se genera un sentido de cuidado y protección del territorio, “no solamente desde la tierra que habitan, sino también han desarrollado un proceso de cuidado del cuerpo como su primer territorio”.

Siendo así, se está frente a una epistemología corporizada. Según los hallazgos expuestos, el conocimiento es posible solo en aquél que posea un cuerpo. La generación del conocimiento no priorizaría los procesos mentales o de abstracción, sino dependería del existir mismo, del desarrollo de capacidades/habilidades corporales o modos de Ser, en los que el sujeto está profundamente implicado respecto a cómo se vive, aprehende y percibe el mundo, entonces, la “subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista, falogocentrismo moderno)” (Escobar 2000:141), constituye una paradoja por esclarecer a la luz de los significados y prácticas de alteridad indígena-aimara, que configuran un Ser y pensamiento distinto a las teorías de conocimiento prevalecientes.

Concebir de manera aislada nuestra existencia y la de la naturaleza desde la inconmensurabilidad de nuestro intelecto/racionalidad, podría resultar nocivo para la vida en general y legitimar la depredación/muerte de la naturaleza. El fundamento principal que presenta la ontología indígena-aimara, según los

resultados obtenidos, se construye sobre las relaciones recíprocas en armonía/equilibrio entre seres humanos y no humanos. No existe un mundo humano y otro natural. En lugar de imponer leyes para dominar la naturaleza, la ontología indígena-aimara entiende que el ser humano es el que sigue las leyes de la naturaleza. Es evidente que los pueblos indígenas-aimara desarrollaron un conjunto integrado de diversas formas de conocer, Ser, saber, hacer, actuar y tecnologías adecuadas, que garantizaron históricamente la existencia humana-natural. Se precisa, como en el caso de los yukpa asentados en el territorio Iroka de la serranía de Perijá, Colombia (Cano et al. 2023), de acciones, proyectos y programas gubernamentales para visibilizar y vitalizar estos conocimientos y formas de vida ancestrales, los mismos que pueden constituirse en un referente para superar los problemas actuales que aquejan a la humanidad, como el de la inseguridad alimentaria. pueblo yukpa del territorio Iroka (serranía de Perijá, Colombia)

La ontología indígena-aimara conforme a los resultados presentados, también enfatiza que la vida del Ser (persona, animal, alimento o territorio), es posible gracias al alimento, cuidado y protección entre unos y otros, que conforman un todo viviente. Estos hallazgos son próximos a los develados por otros estudios, donde se sostiene que “cuanto más pensamos en la naturaleza, más nos damos cuenta de que la sociabilidad de la naturaleza gira en torno a subjetividades que comen y son comidas en un ecosistema integrado” (Abad 2022:11), de modo que “solo si las personas nutren el mundo animado, pueden esperar ser alimentadas [...] en esta idea andina de consumo recíproco, las personas, los lugares y cosas animadas, se alimentan y crían mutuamente” (Cohen y Martínez 2022:293), en tanto que, “las cosas y seres solo existen en relación con otros, y no tienen una vida propia” (Escobar 2016:18).

De esto se desprende que es necesario comenzar estudios sobre los niveles interconectados de relaciones entre seres humanos y no humanos, los aspectos simbólicos y las construcciones mentales relacionadas a la naturaleza misma del mundo, el valor cognitivo-cultural de los alimentos, el sentimiento de dignidad-identidad, así como las relaciones y filiaciones intersubjetivas con el mundo no humano (¿existen grados de apertura en las relaciones con seres no humanos?, ¿estas relaciones por ser inter-subjetivas, son relaciones sociales?, ¿cómo el espacio se articula uniendo lo material con lo inmaterial?) (Miranda 2021), o cómo los esquemas argumentales construyen al “otro” en relación con un “nosotros” o la alteridad que “puede ser pensada como una construcción modelada de la diferencia cultural” (Mora y Payás 2021:316), entre otras. Finalmente, destacamos la idea de resituar las políticas de seguridad alimentaria indígena fuera de las acciones e instituciones hegemónicas (Somerville et al. 2014), adoptando tratamientos diferenciados según el potencial de conocimientos y prácticas de sistemas tradicionales en la construcción de sociedades sostenibles y justas (Guibrunet et al. 2023; Parraguez-Vergara et al. 2018;

Prada 2024). Además, avanzar hacia la reparación y reconciliación entre los sujetos indígenas y no indígenas, en general (Arias-Ortega et al. 2024).

Conclusiones

Si los conocimientos científicos fuesen eficientes de manera universal, se reducirían irreversiblemente el hambre y la miseria, los programas sociales de intervención se acortarían y, cada vez, el número de beneficiarios serían menos. Entonces, el desafío no está en el plano de las políticas o modos específicos de organización-intervención, sino fundamentalmente, en el de los sentidos y comprensiones ontológicas de la cultura y el Ser, de concebir la subjetividad y su universo de acción. La problemática de la seguridad alimentaria debe trasladarse al área del conocimiento, la autodeterminación o innovación conceptual, que devela otras manifestaciones del Ser y los mundos de visión singulares: el cuerpo y no los procesos mentales, como requisito para conocer el mundo. Se trata de pensar lo impensable, imaginar una nueva realidad y racionalidad, a partir del quiebre de nociones y entidades abstractas que los hemos tomado como reales.

Tras haber descifrado-interpretado imaginarios y representaciones, respecto a las categorías en estudio, desde la perspectiva de la diferencia ontológica cultural indígena-aimara, es posible afirmar que la realidad es un “todo viviente” que integra holísticamente en coexistencia intersubjetiva, a la naturaleza-cultura, hombre-universo, espacio-tiempo, sin recurrir al distingo de zonas ontológicas de humanos y la de no humanos, como es la práctica de Occidente que, en la modernidad homogeneiza y generaliza las distintas visiones de la realidad, en un único conocimiento válido universalmente. Al diluirse, las representaciones del Ser separado del mundo natural y lo divino, para la ontología cultural indígena-aimara, no existe una zona de neutralidad entre sujeto/objeto. Lo que existe es un entramado muy dinámico de interacciones comunicativas recíprocas entre unos y otros, de sujeto a sujeto, de tal manera que se está ante un mundo eminentemente intersubjetivo, que no distingue entre Ser y ente: todos son seres con sentido de existencia.

El concepto de hombre, en sentido amplio-existencial, como construcción del imaginario indígena-aimara, es un Ser-ahí inmanente (tener que ser-deber), y no como ente ni objeto, es parte de la totalidad (*qalpacha*), de todo lo que existe en la realidad y no solo del existente humano. Su entendimiento está representado por el significante *jaqikankaña*, constituido como seguridad ontológica para evitar derivar en ente u objeto. El hombre o *jaqi*, no se detiene en sostener que existe, es aquél que reflexiona permanentemente en libertad y autonomía, respecto al Ser-ahí, a su propia existencia como individuo y mundo, a la vez junto a otros seres y entiende que la realidad no lo encuentra exteriormente, sino la realidad es él mismo, junto a *jiwasa* (nosotros/colectivo/cultura), comportándose y actuando en colectivo, en el sentido y dirección de una visión compartida.

Entre *jaqikankaña* y *jiwasa*, ninguno es contrapuesto a otro, no hay uno delante de otro u otro delante de uno, como contemplación de jerarquía-subordinación, por lo mismo, según los indígenas-aimara, cualquier manifestación interactiva entre los seres está exenta de las mediaciones de poder.

El entendimiento y alcance de las representaciones simbólicas de la seguridad alimentaria, están en relación al concepto de alimento, que, desde la perspectiva indígena-aimara, es cuerpo (*janchisa*), subsistencia y parte fundamental de las relaciones intersubjetivas. Actúa como responsable del cuidado y protección del Ser/existencia entre el uno y los otros, aún a contracorriente de la modernidad, que reduce a condición de simple recurso o mercancía, mellando la dignidad del Ser.

Al encontrarse relacionados intersubjetivamente, tanto el Ser, los alimentos y la naturaleza, constituyendo un mundo de unidad/totalidad viviente (*qalpachani mayaktanwa*), desde la ontología indígena-aimara, se entiende la seguridad alimentaria como salvaguarda, asunción responsable del uno y de los otros, un vivir digno, en armonía y de unidad relacional entre Ser y existencia (*suma jakaña*). Los hallazgos del estudio, abren caminos para ir en la dirección complementaria de intentar transformar prácticas y conceptos universales de seguridad alimentaria, en diálogo con los otros, conciliar ontologías antagónicas, sustentado en el reconocimiento de una compleja realidad e imaginario indígena-aimara con voz, pensamiento y sabiduría propia, expresión de una dinámica continuidad ontológica entre los seres humanos y los no humanos. Al mismo tiempo, se advierte de la necesidad de emprender estudios interdisciplinarios, cuyos enfoques no estén limitados a la explicación deductiva-cuantitativa, sino que se busque la comprensión, interpretación, interacción entre sujeto y objeto estudiado, resultarían más pertinentes a los contextos culturales indígenas.

En distintos niveles, focalizar las formas político-administrativas y legales de intervención, en función a límites territoriales regionales o provinciales, resulta artificial, abstracto y hasta contraproducente para la seguridad alimentaria de los usuarios indígenas. Al organizarse de este modo, se crea en el imaginario indígena-aimara, la percepción de que se trataría de una fachada para ocultar el verdadero interés, representado por sus recursos: *chiqasa, kunati utjki uraqinakasana uka uñantirikiwa jutapxixa* (P-3), [en verdad, solo vienen a espiarnos e interesarse luego en nuestros recursos territoriales]. Por consiguiente, es necesario que las políticas y programas en seguridad alimentaria estén organizadas con énfasis en el grupo socio-histórico-cultural indígena-aimara, antes que en instructivos de planificación estratégica (como cultura viviente han internalizado a través de diferentes procesos de socialización que la solución de problemas está “dentro de ellos”). Esto permitiría superar en parte, la invisibilización o negación del Ser y la nación aimara, posibilitando el acceso a instancias decisorias, aún resulte traumática e imperfecta.

Referencias Citadas

- Abad, L.
2022. Transcending human sociality: Eco-cosmological relationships between entities in the ecosphere. *Disparidades. Revista de Antropología* 77:e005.
- Alarcón, P.
2023. ¿Coexistir o no coexistir? Ese es el dilema a resolver para una vida personal y planetaria más saludable y feliz. *LIMINALES. Escritos sobre Psicología y Sociedad* 2:103-122.
- Alimonda, H.
2011. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, coordinado por H. Alimonda. Ediciones CICCUS – CLACSO, Buenos Aires-Argentina.
- Arias, M.
2018. *Antropoceno. La Política en la era Humana*. Editorial Taurus, Barcelona.
- Arias-Ortega, K., Valenzuela, A. y Prévil, C.
2024. Huellas de la educación escolar monocultural del siglo XX: desde las voces de sabios y sabias mapuches en la Araucanía, Chile. *Diálogo Andino* 74:187-198.
- Benitez-Zapata, V. A., Urrunaga-Pastor, D., Solórzano-Vargas, M., Herrera-Añazco, P., Uyen-Cateriano, A., Bendezú-Quispe, G., Toro-Huamanchumo, C. J. y Hernandez, A. V.
2021. Prevalence and factors associated with food insecurity in Latin America and the Caribbean during the first wave of the COVID-19 pandemic. *Heliyon* 7:e08091.
- Bermejo-Paredes, S. y Maquera-Maquera, Y. A.
2022. Comprensión ontológica indígena-aimara de los fines educativos y mito de la escuela. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social* 11:49-63.
- Blaser, M.
2009. Political ontology. Cultural studies without 'cultures?'. *Cultural Studies* 23:873-896.
- Calderón, J. C., Rosero, D. F. y Arias, D.
2022. Soberanía alimentaria y salud: perspectivas de tres pueblos indígenas de Colombia. *Global Health Promotion* 30:86-94.
- Cano, C., Platarrueda, C., Portela, S., Clavijo, J., Largo, W. y Alarcón, H.
2023. Los Yukpa: Un pueblo móvil doblemente confinado. COVID-19 y gobierno propio en la serranía de Perijá (resguardo Iroka, Cesar, Colombia). *Revista Colombiana de Antropología* 59:70-100.
- Carruthers, P.
2006. *The Architecture of the mind: Massive Modularity and the Flexibility of thought*. OUP-Oxford.
- Castro, P., Bustos, J. y Rueda-Guevara, P.
2022. Estrategias de fortalecimiento de la seguridad y soberanía alimentaria en medio del covid-19 en Colombia. *Biomédica* 42:1-20.
- Cerrón-Palomino, R.
2000. El origen centroandino del aimara. *Boletín De Arqueología PUCP* 4:131-142.
- Chagnon, C. W., Durante, F., Gills, B. K., Hagolani-Albov, S. E., Hokkanen, S., Kangasluoma, S. M. J., et al.
2022. From extractivism to global extractivism: the evolution of an organizing concept. *The Journal of Peasant Studies* 49:760-792.
- Chamorro, A., Ardiles, N., Carrasco, I., García, V., Lineros, V. y De Munter, K.
2024. Celebrar a los difuntos entre familias aymara: vivos y muertos en correspondencia. *Diálogo Andino* 74:113-122.
- Cohen, M. y Martínez, M.
2022. Q'uepis, ancestros y territorios. Prácticas rituales históricas en contextos prehispánicos en Antofagasta de la Sierra, Noroeste argentino. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 54:291-307.
- Colin, R. A., Maughan, C. y Pimbert, M. P.
2019. Aprendizaje agroecológico transformador en Europa: Creación de conciencia, habilidades y capacidad colectiva para la soberanía alimentaria. *AE Rev Agroecol Divul* 37:54-56.
- Corrine, J., Mansilla, M. y Piñones, C.
2024. La enfermedad de las chullpas y miembros aymaras de algunas Iglesias evangélicas de la región Arica y Parinacota (Chile) ¿Reciprocidad con el territorio local o visiones naturalistas? *Diálogo Andino* 73:31-49.
- Daigle, M.
2019. Tracing the terrain of indigenous food sovereignties. *The Journal of Peasant Studies* 46:297-315.
- Descola, P.
2013 [2006]. *Más allá de la naturaleza y cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Escobar, A.
2016. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 11:11-32.
- Escobar, A.
2011. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a Propósito del Bicentenario de la Independencia Colombia*, editado por L. Montenegro. Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Bogotá-Colombia.

- Escobar, A.
2003. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa* 1:51-86.
- Escobar, A.
2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?. En *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, pp. 113-143. CLACSO, Buenos Aires.
- Flores, M.
2019. *Filosofía Intercultural y el allin kawsay (vivir bien andino) en el Diálogo de Razones*. Editorial San Marcos E.I.R.L., Lima, Perú.
- Gadamer, H.
1993. *Verdad y Método I*. Ana Aparicio y Rafael de Agapito (trad.). Sígueme, Salamanca-España.
- García, A. y Pérez, J.
2016. Marco conceptual de la medición de seguridad alimentaria (SA): Análisis comparativo y crítico de algunas métricas. *Agroalimentaria* 22:51-72.
- González, S. y Pachón, F.
2022. Mujeres campesinas y soberanía alimentaria: propuestas para un vivir digno, la experiencia de Inzá, Cauca (Colombia). *Revista de Economía e Sociología Rural* 60:e248019.
- Guibrunet, L., Rubio, M. y Flores, I. N.
2023. Reclaiming traditional food systems in alternative food networks. Insights from Mexico city peri-urban agriculture. *Local Environment* 28:1153-1172.
- Halbmayer, E.
2018. Yukpa modernity as joint becoming: Ontology, creolisation and the affirmation of difference. En *Indigenous Modernities in South America*, editado por Ernst Halbmayer, pp. 55-79. Sean Kingston Publishing, Herefordshire-United Kingdom.
- Han, B-Ch.
2021. *La Sociedad Paliativa*. Herder, Barcelona.
- Heidegger, M.
2000. Ontología. Hermenéutica de la Facticidad. Jaime Aspiunza (trad.). Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M.
2003. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid.
- Hernanz, J.
2023. Del síndrome del pensamiento estéril a la reivindicación de una racionalidad experiencial. *Stoa, Revista del Instituto de Filosofía* 14:33-60.
- Holbraad, M.
2015. Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 18:127-139.
- Huambachano, M.
2019. Soberanía alimentaria indígena: Recuperando el alimento como medicina sagrada en Aotearoa Nueva Zelanda y Perú. *New Zealand Journal of Ecology* 43:3383-ES.
- Huambachano, M.
2018. Enacting food sovereignty in Aotearoa New Zealand and Peru: revitalizing indigenous knowledge, food practices and ecological philosophies. *Agroecology and Sustainable Food Systems* 42:1003-1028.
- Humboldt, W. F.
1991. *Escritos sobre el Lenguaje*. Península, Barcelona.
- Kohn, E.
2015. Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44:311-327.
- Latour, B.
2008. *Nunca fuimos Modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Latour, B.
2009. Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?. *Anthropology Today* 25:1-2.
- Leavy, M., Szulc, A. y Anzelin, I.
2018. Niñez indígena y desnutrición análisis antropológico comparativo de la implementación de programas alimentarios en Colombia y Argentina. *Cuadernos de Antropología Social* 48:39-54.
- Lemke, S. y Delormier, T.
2017. Indigenous Peoples' food systems, nutrition, and gender: conceptual and methodological considerations. *Matern Child Nutr* 13:e12499.
- Liendo, R.
2009. *Participación popular y el movimiento campesino aymara*. Tesis doctoral. Université Catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve.
- Matías, A.
2022. *Espacio-tiempo mixe: Pensar a través de la Filosofía Ayuuk*. Kumay, Ciudad de México.
- McKay, B. M. 2020. Food sovereignty and neo-extractivism: limits and possibilities of an alternative development model. *Globalizations* 17:1386-1404.
- Merino, R.
2022. The geopolitics of food security and food sovereignty in Latin America: Harmonizing competing visions or reinforcing extractive agriculture?. *Geopolitics* 27:898-920.

- Merino, R.
2016. An alternative to 'alternative development'? : Buen vivir and human development in Andean countries. *Oxford Development Studies* 44:271-286.
- Miranda, M.
2021. Paisaje en movimiento, una integración del territorio de Caspana desde lo ritual y lo ancestral. *Diálogo Andino* 65:357-377.
- Mora, H. y Gertrudis, P.
2021. Modelos de representación del indígena en el discurso científico/erudito. Una aproximación desde los artículos publicados en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 53:315-327.
- Morín, E.
1991. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Gedisa, Barcelona.
- Moro, L. y Lamarque, M.
2020. Alimentación, estilo de vida y participación: un estudio etnográfico de los grupos de consumo agroecológico en Castilla y León. *Disparidades. Revista de Antropología* 75:e010.
- Murra, J. V.
1988. El aymara libre de ayer. En *Raíces de América: el mundo Aymara*, coordinado por X. Albo, pp. 51-74. Alianza Editorial, Madrid.
- Navarro, L.
2021. *Historia y Memoria del pueblo Aymara. Construcción de Relatos Históricos e Identitarios en Bolivia*. Tesis de grado en Historia. Universidad de Valladolid, España.
- Novoa-Sanzana, S., Moya-Osorio, J., Morejón, Y., Ríos-Castillo, I., Becerra, L. M., Prada, G., et al.
2024. Food insecurity and sociodemographic factors in Latin America during the COVID-19 pandemic. *Rev Panam Salud Publica* 48:e21.
- Oseguera, D.
2004. Comidas peligrosas: la percepción social de la (in) seguridad alimentaria. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 10:31-51.
- Pérez, G.
1994. *Investigación Cualitativa*. Fundación Universidad a Distancia "Hermandarias", Buenos Aires.
- Parraguez-Vergara, E., Contreras, B., Clavijo, N., Villegas, V., Paucar, N. Ther, F.
2018. Does indigenous and campesino traditional agriculture have anything to contribute to food sovereignty in Latin America? Evidence from Chile, Peru, Ecuador, Colombia, Guatemala and Mexico. *International Journal of Agricultural Sustainability* 16:326-341.
- Prada, C. N.
2024. Zoom indígena: Impacto sobre la matrícula de la implementación del Programa de Alimentación Escolar para Pueblos Indígenas en Colombia. *Lecturas De Economía* 101:47-70.
- Quijano, A.
2007. Colonialidad del poder y clasificación social. En *El giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp. 93-126. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Quintero, M. C., Torrado O. P., Urrea, C. y Ospina O.
2012. La salud en la cosmovisión de una comunidad indígena. Retos educativos con perspectiva intercultural. *Rev Iberoam Educación e Investig en Enfermería* 2:0-16.
- Ramírez, M. del P., Luna, J. F., Rodríguez, E. I. y Hernández, G.
2023. Nivel de percepción de inseguridad alimentaria, estado nutricional y factores sociodemográficos asociados en pobladores de Oaxaca, México. *RESPYN Revista Salud Pública y Nutrición* 22:1-11.
- Sánchez-Antonio, J.
2022. Filosofía zapoteca, ciencias sociales y diálogo mundial de saberes. *Disparidades. Revista de Antropología* 77:e024.
- Sánchez, Y., Flores, M. y Gutiérrez, O.
2022. Currículo y crisis epistemológica cultural de Prometeo al Allin Kawsay. *Revista e-Curriculum* 20:217-237.
- Sommerville, M., Essex, J. y Le Billon, P.
2014. The 'Global Food Crisis' and the geopolitics of food security. *Geopolitics* 19:239-265.
- Sowerwine, J., Mucioki, M., Sarna-Wojcicki, D. et al.
2019. Reframing food security by and for Native American communities: a case study among tribes in the Klamath River basin of Oregon and California. *Food Sec.* 11:579-607.
- Spivak, G.
2003. ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología* 39:297-364.
- Taipe, N. G., Taipe, H. E. y Allccahuaman, Y.
2023. Tradición oral quechua sobre los cultivos en Ayacucho, Huancavelica y Junín, Perú. *Diálogo Andino* 71:116-130.
- Thompson, M. S.
2019. Still searching for (food) sovereignty: why are radical discourses only partially mobilised in the independent Anglo-Caribbean?. *Geoforum* 101:90-99.
- Tym, C.
2023. Antropología ontológica e interculturalidad de la salud en el pueblo shuar de Zamora-Chinchipe. Íconos. Revista de Ciencias Sociales 75:163-180.

Valdivia, M. P.

2009. Cosmovisión Aymara y su aplicación práctica en un contexto sanitario del norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho* 7:1-5.

Villalba, U.

2013. Buen vivir vs development: a paradigm shift in the Andes? *Third World Quarterly* 34:1427-1442.

Viveiros de Castro, E.

2004. Antropología perspectival y el método de equivocación controlada. *Tipití: Revista de la Sociedad de Antropología de las Tierras Bajas de América del Sur* 2:3-22.

Viveiros de Castro, E.

2011. Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths. *Common Knowledge* 17:128-145.

Weiler, A. M., Hergesheimer, C., Brisbois, B., Wittman, H., Yassi, A. y Spiegel, J. M.

2015. Food sovereignty, food security and health equity: a meta-narrative mapping exercise. *Health Policy Plan* 30:1078-1092.

Whorf, B. L.

1956. *Language, thought and reality*. The M.I.T. Press-Massachusetts, EEUU.