

JÓVENES QUECHUAS DEL SUR ANDINO DEL PERÚ DESDE UNA MIRADA DECOLONIAL*

YOUTH QUECHUAS OF THE ANDEAN SOUTH OF PERU FROM A DECOLONIAL VIEW

Rossana Mendoza Zapata**, Sara Victoria Alvarado Salgado*** y Adriana Arroyo Ortega****

Se presenta en el siguiente artículo de reflexión la situación de las juventudes quechuas procedentes del sur andino del Perú, para problematizar desde una perspectiva decolonial su ubicación social, cultural, política y simbólica en la sociedad peruana. Se sustenta con fuentes secundarias (procedentes del último censo nacional 2017) y primarias (encuesta y encuentros con jóvenes en comunidades de tres regiones del sur andino) cómo les afectan las profundas desigualdades que existen en el país, a la vez que resisten en su cultura y lengua desde modos otros de vivir la vida próximos al proyecto del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Para lograrlo, se hace una aproximación histórica, social, política y cultural a las maneras de vivir y pensar el ser joven andino quechua, en sus comunidades de origen y lejos de ellas. En ambos escenarios se evidencia que las y los jóvenes quechuas de hoy reproducen y actualizan su cultura sin quedar al margen de la hegemonía que el sistema capitalista y neoliberal ejerce sobre ellas y ellos.

Palabras claves: Población quechua, jóvenes quechuas, buen vivir, colonialidad.

We analyse the situation of the Quechua indigenous youth of the Andean south of Peru to problematize from a decolonial perspective their social, cultural, political and symbolic place in the Peruvian society. We explain, using secondary sources (the 2017 national census) and primary sources (survey and meetings with young Quechua from three south Andean communities), how they are affected by the deep inequalities that exist in the country, while resisting in their culture and language from other ways of living life close to the Good Living project or Sumak Kawsay. A historical, social, political and cultural approach is made to the ways of life of the Quechua youth of three communities in southern Peru (Asacasi, Cuticsa and Anchiway Sierra), and of Quechua youth studying the Bilingual Intercultural Education career in a private university in Lima. In both areas the young Quechua reproduce and renew their culture without staying out of the capitalist and neoliberal hegemony.

Key words: Quechua people, indigenous peoples, youth, good living, modernity.

¿Quiénes son los quechuas en el Perú de hoy?

El Perú concentra en su territorio a 55 pueblos indígenas u originarios, que hablan 48 lenguas distintas, cuatro andinas y 44 amazónicas, lo cual le da un carácter de país diverso, multicultural y multilingüe (Ministerio de Cultura 2019). El más numeroso es el pueblo quechua, con diversas identidades territoriales y culturales como son los *Chopccas, Huanacas, Chankas, Huaylas, Q'eros, Cañaris, Kanas*.

El Convenio N° 169 de la OIT entra en vigor en 1991 haciendo posible la reaparición de lo

indígena en el discurso oficial pero no en las prácticas, trayendo como consecuencia mayor confusión entre los propios indígenas. Y es que, luego de siglos de dominación colonial y servidumbre en los Andes, en la segunda mitad del siglo XX se dio un proceso de reconstitución comunal a partir de la reforma agraria decretada en 1969 por el Gobierno de facto del General Velasco. Las comunidades reconocidas en el proceso de reforma dieron continuidad histórica y territorial a lo que en la época colonial fueron las reducciones de indios y posteriormente haciendas. La reforma re-nombró a los indígenas andinos como campesinos, por considerar peyorativo el término

* El presente artículo contiene una reflexión con soporte empírico en el marco de la investigación de tesis doctoral en ciencias sociales, niñez y juventud en curso: "Tan cerca y tan lejos del sur: Las maneras de ser y actuar lo político en las y los jóvenes quechuas del sur andino del Perú".

** Universidad de Manizales y CINDE - Centro de Estudios Avanzados de Niños y Juventud. Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Manizales, Colombia. Correo electrónico: rossanamendoza007@gmail.com

*** Universidad de Manizales y CINDE - Centro de Estudios Avanzados de Niños y Juventud. Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Manizales, Colombia. Correo electrónico: s.v.alvarado.s@gmail.com

**** Universidad de Manizales y CINDE - Centro de Estudios Avanzados de Niños y Juventud. Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Manizales, Colombia. Correo electrónico: adriana.arroyo.ortega1@gmail.com

“indígena”, y desde entonces la mirada desde lo político está en sus actividades económicas, transponiendo su identidad étnica¹.

El Gobierno de Velasco dio otros pasos significativos: aprobó una Política Nacional de Educación Bilingüe y declaró el quechua como lengua oficial. Zapata dirá “Con ello, en el terreno simbólico, Velasco equiparó las lenguas nativas con el castellano y otorgó un estatus de igualdad lingüística a la tradición occidental e indígena de la nación peruana” (Zapata 2018, p. 235). Sin embargo, ninguna de estas políticas se llegó a implementar.

Hoy, en los Andes peruanos, los campesinos son tomados en cuenta por el Estado en sus políticas agrarias (no indígenas), y dependiendo del número de pobladores las comunidades serán denominadas centros poblados o distritos como forma de gobierno, pero a la vez conservarán el gobierno comunitario heredado de sus ancestros. Esto explica por qué las poblaciones quechuas en su mayoría no se identifican como indígenas².

Desde una perspectiva cultural, es importante preguntarse ¿Qué distingue a los quechuas de otros pueblos? Precisemos que “...la cultura ofrece una serie de normas y pautas para plantear y resolver problemas, para entender lo que ocurre, para hacer lo que tenemos que hacer, para darle sentido a lo que hacemos o no hacemos...” (Montoya 2010, p. 484). El autor resume los principios de la matriz cultural quechua antes de la llegada de los españoles (Montoya 2010, pp. 484-485):

1. El Ayllu como conjunto de parientes; el quechua aspira a la riqueza entendida como parentela amplia, en contraposición al “*wakcha*” que está solo.
2. La relación quechua-naturaleza es de armonía y gratitud.
3. El espacio se organiza en relación con la cordillera, tanto la parte alta o *Hanan* como la parte baja o *Urin*.
4. La reciprocidad que implica dar esperando recibir y recibir comprometiéndose a devolver.
5. La competitividad entre las dos partes del *Ayllu* (alta y baja) como recurso productivo y social y como modo para afirmar identidades sociales e individuales.
6. La ética del trabajo basada en la verdad y la honradez.
7. El trabajo asociado a la fiesta en sus dos formas de trabajo cooperativo: el *ayni* o ayuda a la parentela; y la *minka* o *minga* como participación en actividad de interés de todo el ayllu.
8. La diversidad biológica, para lo cual se siembra en todos los pisos ecológicos.
9. La unidad de lo colectivo y lo individual.
10. En el universo religioso co-existían las esferas estatal y local; el padre Inti y los *Apus/Wamani/Achachilla/Hirkas* o guardianes de la montaña; y estas deidades con la *Pachamama*.
11. En lo educativo, se enseña con el ejemplo, observando y haciendo; las palabras solo son complemento.

Varios de estos principios se reconocen vigentes por estudiantes universitarios en Lima procedentes de comunidades de Apurímac, Huancavelica y Ayacucho, en particular donde se mantiene la dinámica social, política, cultural y espiritual del mundo andino quechua.

Las y los quechuas en la sociedad nacional actual

Los cambios producidos en el Perú en los últimos años evidencian menos dicotomías y más complejidades en relación con la población indígena dentro de un país de ingresos medios, de tendencias conservadoras, con profundas desigualdades, fuertes rasgos patriarcalistas y discriminadores como herencia colonial, y con un sistema democrático lesionado por la corrupción y el predominio de los intereses de las grandes trasnacionales y conglomerados en desmedro de la población más vulnerada, entre ellos, la población quechua y sus juventudes. Se presenta a continuación datos del último censo nacional 2017 (INEI 2018) sobre la situación de la población autoidentificada como quechua en el Perú y en particular sus juventudes en tres regiones del sur andino.

La población total del Perú es de 31 millones, con 79,3% viviendo en el área urbana y 20,7% en el área rural. El 35,3% tiene de 14 a 29 años de edad. El 82,6% manifestó haber aprendido hablar castellano en su niñez, el 13,9% quechua, 1,7% aimara y 0,8% otra lengua nativa. El 22,3% se autoidentificó (según su origen, costumbres y antepasados) como quechua y el 2,4% como

aimara. El 84% de la población de Apurímac se autoidentifica como quechua, y 81% en Ayacucho y Huancavelica.

En estas mismas regiones la ruralidad va desde 70% en Huancavelica hasta 42% en Ayacucho. En estas tres regiones juntas la ruralidad es menor en personas que tienen entre 20 y 40 años (46%), algo mayor entre las niñas, niños y adolescentes (53%) y más alta entre los adultos mayores (encima del 65%). En Lima se concentra el 25% de la población quechua y el 20,3% reside en un lugar diferente al que nació, saliendo principalmente de las áreas rurales; los pueblos originarios están ocupando sus territorios de origen y otros territorios, en diálogo y en conflicto con otros pueblos y culturas, en especial con la cultura hegemónica “criolla” y occidentalizada.

Una de las discriminaciones y exclusiones prevalecientes en el Perú se evidencia en el acceso de los jóvenes de pueblos originarios a la educación. El 3% de blancos y mestizos aparecen sin ningún nivel educativo mientras 8% de los quechuas están en esa condición; 35% de los blancos y mestizos tienen educación superior frente a 25% de los quechuas (y apenas 10% de los indígenas amazónicos).

Otra expresión de las desigualdades se hace evidente en el acceso a la conexión a internet y a la telefonía celular. Dentro de la población quechua el 20% tiene conexión a internet, mientras que a nivel nacional es 32%. Las disparidades se profundizan en las regiones: En Apurímac solo 8% de quechuas tiene conexión a internet, 11% en Ayacucho y 4% en Huancavelica, mientras que los mestizos de dichas regiones lo tienen en 24%, 22% y 10% respectivamente. Con relación a quienes en su hogar tienen teléfono celular, resulta que 83% de la población quechua a nivel nacional tiene celular, pero en Apurímac 73% de la población quechua tiene celular y 88% de los mestizos; similares diferencias en las otras regiones.

Ser joven quechua en las comunidades de origen

Desde una perspectiva histórica, Murra (2014) describe el lugar de los “jóvenes” según las recopilaciones históricas en el siglo XVI:

Los jóvenes se iniciaban ayudando a sus familiares en sus obligaciones locales,

y más tarde, en las étnicas y estatales. Acompañaban al ejército, ayudaban en las cosechas y en la construcción de andenes, cumpliendo con menesteres que en otras latitudes eran consideradas tareas de adultos (Cabeza de Vaca, 1965: II, 346; Santillán, 1968, cap. XI: 106-107; Guaman Poma, 1936: 203, y la ilustración 202). La diferencia aparentemente, no consistía en la edad, ni en el tipo de labores realizadas, sino en el grado de responsabilidad asumido: hasta su matrimonio el joven cumplía con lo asignado por sus padres, únicos responsables, ya que solo ellos eran los obligados a la *mit'a*: “[...] ninguno que no tuviese muger o chácara aunque tuviese hijos no pagaban tributo [...]” (Castro y Ortega Morejón, 1936: 245). En los Andes, los adultos para ser tales, necesitaban de una unidad doméstica constituida y registrada que los respaldara y complementara: “Desde aquel día [de su matrimonio] entraban en la contribución de los pechos y tributos y ayudaban a la comunidad en los trabajos públicos (Cobo, 1956: lib. XIV, cap. VII, 248) (Murra 2014, pp. 49-50).

La *m'ita* fuera de la comunidad de origen era una obligación estatal que comprometía a cada responsable de la unidad doméstica, siendo el matrimonio un rito de transición personal o en algunos casos un lazo étnico. “El adulto casado apto para la *m'ita* era el *hatun runa* que encabeza una unidad censal” (Murra 2014, p. 50). La *m'ita* podría estar orientada a deberes militares (a exclusividad), construcción de caminos, minería, etc. El lugar de las personas en la sociedad estaba determinado por su capacidad para asumir responsabilidades, la misma que estaba vinculada al tránsito hacia la conformación de una nueva unidad doméstica una vez que el varón tuviese pareja e hijos, con lo cual lo convertía en tributante y actuante en la *m'ita*.

Algunos aspectos del relato que refieren las transiciones generacionales y los consiguientes lugares de las personas en la familia y la comunidad siguen vigentes en muchas comunidades andinas. Se ha visto en tres comunidades de Apurímac, Huancavelica y Ayacucho, dedicadas

principalmente a actividades agropecuarias, algunas particularidades. A partir de la toma de fotografías por dos jóvenes varones y dos jóvenes mujeres en cada comunidad, y luego analizadas participativamente con jóvenes quechuas universitarios, se deja ver en sus relatos que siendo todos estudiantes del nivel secundaria, asumen responsabilidades a lado de sus familias en sus *chacras*³, así como el pastoreo y cuidado de sus animales menores, lo hacen con un conjunto de conocimientos de la tierra, fauna, flora, clima, fuentes de agua, etc, así como habilidades para tratar enfermedades en las personas y en los animales, transformar productos, confeccionar su ropa, construir viviendas y herramientas. No obstante, tanto varones como mujeres tienen un proyecto de vida que los lleva lejos de estos conocimientos y destrezas que desarrollaron a lado de sus familias. Ellos y ellas esperan salir a las ciudades a estudiar una profesión técnica o universitaria que les permita volver para transformar sus comunidades en una suerte de mini ciudades con calles, pistas, luz y estaciones de policía y bomberos. Esta imagen prospectiva de su comunidad representa el “desarrollo” y el “progreso”⁴.

Ser joven quechua. Una mirada desde Lima

En noviembre del 2017 se invitó a estudiantes de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Antonio Ruíz de Montoya becarios del Programa Beca 18⁵, a participar libremente en una encuesta on line denominada “Ser joven andino”. La mayoría de este grupo proceden de la región Apurímac y son mujeres. Participaron 18 mujeres y 4 varones de 19 a 24 años provenientes de comunidades localizadas en Apurímac (12), Cusco (5), Huancavelica (2), Ayacucho (2) y Puno (1).. El cuestionario contenía 17 preguntas, indagando por datos generales como sexo, edad, domicilio, lengua materna y procedencia y preguntando sobre las palabras en quechua que hacen referencia al ser joven varón y mujer; los sentidos de ser joven andino quechua y su autoidentificación como tal.

Ante la pregunta ¿Cómo se dice varón joven y mujer joven en quechua? los varones responden que se dice *qari* o *wayna*; y mujer joven se dice *warmi* o *sipas*. Las mujeres coinciden en las mismas denominaciones, pero agregan otras para

nombrar al varón joven: *maqta*, *wayna maqta*, *wambra*, *qari maqta*, *walasha*. Para denominar a la mujer joven agregan: *p’asña*, *wayna sipas*, *kuitza*, *sipas warmi*. Sus significados no corresponden a la categoría “joven” como se entiende en las ciencias sociales, tampoco en su concepto legal-normativo en las leyes y políticas del Estado Peruano.

Cuando se les preguntó ¿Te consideras joven? ¿Por qué? Todos dijeron que sí se consideran joven, excepto una mujer de 19 años quien dijo que no porque ya tenía “compromiso”. Las mujeres que sí se consideran jóvenes responden que lo son porque son señoritas o porque no tienen pareja. También se tiene respuestas relacionadas a la edad/etapa: etapa de vida, por la edad, ya no estoy en la adolescencia o no paso de los 30 años. Otro grupo de respuestas, que solo dieron las mujeres, está relacionado con la idea de joven en proceso: estoy en formación, aprendiendo, descubriendo, adquiriendo conocimientos. La mayoría relacionó la juventud con atributos diversos. Las mujeres respondieron que son jóvenes porque: tengo fuerzas, tengo ganas, capacidades, libertad, responsabilidades, independencia de los padres. Mientras los varones respondieron que son jóvenes porque: soy capaz de tomar decisiones, capaz de hacer cualquier cosa, energía para hacer, independiente, responsable de mis actos cotidianos. Si bien está presente el criterio de la edad como determinante de la condición juvenil, describen atributos que definen su ser joven.

Frente a la pregunta ¿Crees que es distinto ser joven en Lima que ser joven en tu lugar de origen? ¿Por qué? Se obtuvo respuestas interesantes. Tres varones explicaron que sí porque: “... los jóvenes de mi comunidad trabajan más en las chacras y están más en contacto con la naturaleza”; “en Lima hay mucha delincuencia en los jóvenes y en la sierra no hay casi nada de delincuencia”; “tenemos diferentes actividades por cada etapa de nuestras vidas. Los *waynas* estamos en proceso de buscar a nuestros complementos. Suficiente de labrar la chacra para abastecer la dieta cotidiana”. Entre las mujeres, cinco consideran que no hay diferencias entre ser joven en Lima y en sus lugares de origen, las demás mencionan que es diferente por: “La forma que trabajamos la chacra”; “aquí cuando tienen pareja siguen siendo jóvenes pero en mi pueblo cuando una vez ya son comprometidos o se casan ya no son considerados jóvenes”;

“en mi pueblo todo es observado por la sociedad, no puede ser casi libre, te miran con quién andas, hablas”; “los jóvenes reemplazan a sus papás en los quehaceres de la casa y en el campo. Son más trabajadores, inteligentes y fuertes. En cambio, en la ciudad no es así. Los jóvenes en la ciudad creo, andan en las calles solo robando o no sé. Son relajados hacen lo que quieren”; “...si no trabajas, no vives”; “...en mi lugar de origen, las costumbres y la cultura influyen en el actuar”; “...en mi pueblo desde los 8 años se dedican al trabajo, cada quién sabe lo que tiene que hacer, pero en temas de trabajos, en otros temas, como el enamoramiento o las fiestas, los padres tienen que dar autorización”; “... el joven rural tiene más responsabilidades con su familia”; “La mayoría de los jóvenes... son dependientes de sus padres en cambio allá no es así, cuando cumples tus 18 ya puedes hacer tus cosas por si solas”.

Frente a la pregunta ¿Te gusta ser joven? ¿Por qué?, los varones respondieron que sí porque: “... pienso que es una etapa de construcción de la identidad y con mucha facilidad asimilas los cambios de la sociedad”; “...cuando eres joven tienes todas las fuerzas, toda la energía para hacer cosas nuevas”. Las 18 mujeres dijeron que sí les gusta ser joven y coinciden en: “...siendo joven lo disfrutas la vida, ya cuando tienen familia es muy distinto todo cambia tu forma de ser, pensar. Además, ya no tienen la libertad de hacer nada, tampoco puede disfrutar la vida”; “...es en ello que descubres muchas cosas, ya que te enfrentas a diferentes retos sin la presencia de tus padres. Aprendes a ser fuerte y adquirir nuevas experiencias para la vida”; “...porque me gustaría asumir cargos en mi lugar y cambiar las formas de vivir, es decir revalorar las identidades culturales”; entre otras.

Para acercarse a la juventud quechua del sur andino del Perú, es inevitable encontrarse con otras categorías de análisis como la comunalidad, ruralidad e interculturalidad. Las y los participantes de la encuesta han llegado a Lima con una beca de inclusión, hacen estudios en una universidad humanista donde participan con estudiantes ciudadanos. Pero retornan a sus comunidades cada vez que hay vacaciones o descansos largos, retomando el lugar que dejaron como hijos y comuneros. Considerando que son sujetos que van y vienen afectando sus identidades de origen, no podemos localizar a los jóvenes indígenas en sus

comunidades únicamente, hoy son pobladores de sus pueblos, ciudadanos de las naciones e incluso sujetos transnacionales. Llanos y Sánchez (2016) concluyen que:

Si bien el territorio define una inicial figura de identificación, la movilidad del sujeto, los aprendizajes y las prácticas de socialización modifican su identidad de partida, pero al mismo tiempo reafirman su pasado histórico, asunto que les permite cohesionarse en los lugares de destino” (Llanos y Sánchez 2016, p. 326).

Estos jóvenes en Lima recrean espacios de encuentro entre los quechuas al interior de la universidad: la *pampamesa* (mantas colocadas en el suelo donde todos aportan alimentos para compartir); la celebración del *Inti Raymi* (Fiesta del sol) en junio por el solsticio de invierno que es representada en los jardines de la universidad; etc.

En relación con la etapa juvenil cuando se trata de pueblos indígenas u originarios, Pérez (2008) hace una reseña a un texto hecho bajo su coordinación que recoge 13 ensayos sobre jóvenes indígenas, rurales y urbanos de México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Bolivia y Chile. Nos dice que cuando existe la noción de joven, también en las lenguas originarias, el concepto de joven marca una etapa de vida que se inicia con la madurez biológica de los individuos y concluye con la madurez social, es decir cuando asume compromisos y responsabilidades asociados con el matrimonio, la familia y la comunidad (Pérez 2008, p. 189). En ese sentido, camino a la madurez los jóvenes quechuas tienen hitos propios de la dinámica comunal y de su cultura, como el trabajo, la independencia de los padres, el tener pareja o el asumir cargo en la comunidad.

Otro elemento a resaltar es la diferenciación frente a los jóvenes de ciudad (considerando que los encuestados llevan viviendo de 2 a 4 años en Lima como estudiantes de una universidad privada), a quienes perciben como: poco trabajadores, “relajados”, que andan en la calle, a diferencia de *los wayna /sipas* que son laboriosos y contribuyen al sustento familiar; aunque también consideran que los jóvenes de Lima son más libres. Urteaga (2016) dirá que “lo juvenil indígena se complejiza con la condición de migrante en la ciudad”

(Urteaga 2016, p. 167). Efectivamente, en Perú, un país de alta migración interna, suele señalarse y discriminar a los migrantes con apariencia indígena a diferencia de los migrantes aparentemente no indígenas. Frente a ello la respuesta de muchos jóvenes quechuas es minimizar las diferencias y en otros casos marcar una diferenciación que estigmatiza a los jóvenes de ciudad destacando lo que consideran de mayor importancia como su laboriosidad en contraposición al ocio de los citadinos. En cualquiera de los casos, será inevitable perder algo de identidad y a la vez agregar nuevas características a su condición de migrantes en las ciudades (Urteaga 2016, pp. 167-168).

En general a las poblaciones indígenas se les ha colocado en un lugar inferior en la sociedad y sujeto a discriminación. Por ejemplo, los varones indígenas otomíes menores de 14 años son vistos como explotados cuando trabajan en las calles para aportar al sustento familiar y en el caso de las mujeres se les asocia con empleadas domésticas (Urteaga 2016, pp. 164-167). Son las mismas estigmatizaciones que existen en las ciudades del Perú, que ejemplifican las formas coloniales como se sigue viendo a las y los indígenas y como se generan nuevos escenarios de subalternización de las y los jóvenes en la sociedad. Por otro lado, a través de la televisión, los jóvenes reconstruyen imágenes del ser joven con “atributos como rebeldía, maldad, irresponsabilidad y otros, que sirven para marcar a quien es joven de quien no lo es” (Urteaga 2016, p. 166). La presencia de jóvenes indígenas en la ciudad no deja atrás las clasificaciones sociales.

Una mirada decolonial a las y los jóvenes andinos quechuas en el contexto actual

En el año 2021 el Perú celebrará oficialmente dos siglos de independencia y constitución como República. No obstante, sigue siendo una sociedad colonizada:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. 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 la escala social” (Quijano 2007, p. 96).

Dentro de estos sistemas de imposición, el eurocentrismo cobra un lugar preponderante en las sociedades colonizadas, limitando el reconocimiento y desarrollo de otras formas de existencia social, hecho ineludible en el análisis de las relaciones de poder en las sociedades colonizadas.

Por su parte, Walsh (2012) dirá que la colonialidad tiene cuatro ejes, aportando uno más a los desarrollados por Quijano y que resulta pertinente considerar: 1) La colonialidad del poder, referida al establecimiento de un sistema clasificatorio en función de la raza, como criterio para la distribución, dominación y explotación en la estructura capitalista; 2) La colonialidad del saber, referido al posicionamiento del eurocentrismo como única perspectiva del conocimiento, que niega la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos provenientes de otros pueblos no occidentales y que imprime el discurso hegemónico del modelo civilizatorio; 3) La colonialidad del ser, que se ejerce por medio de la inferiorización, subalternización y deshumanización, a lo que Fanón denominó la “no existencia”. Esta se expresará en una racionalidad concebida a partir del individuo “civilizado” desde donde se piensa el estado nacional que coloca en un lugar de “especiales” a los grupos étnicos; 4) La colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma, ubicada en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social presente en las relaciones milenarias entre mundos biofísicos, humanos y espirituales (Walsh 2012, pp. 158-161).

La lectura de la realidad de los jóvenes desde la colonialidad, su existencia, sus modos de vivir dentro y fuera de las comunidades, el lugar de sus conocimientos dentro de la sociedad y sus planes de vida (de alguna forma prestados del proyecto modernista y homogeneizador), permite trascender una visión clasista y economicista de sus mundos, despegarse de las etiquetas “pobreza” y “exclusión” e invitar a un análisis amplio de las juventudes indígenas. A la teoría que ofrece Quijano, Walsh y otros investigadores de los estudios decoloniales, se requiere incluir la de Rivera (2010) que postula el colonialismo interno:

Entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen de la superficie de la contemporaneidad y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera 2010, p. 37).

Explica que dentro de un horizonte colonial de larga duración se articulan los ciclos del liberalismo reciente y del populismo, convirtiendo las estructuras coloniales en modalidades de colonialismo interno. Esto explicaría cómo en Bolivia (y no es muy diferente en otros países de Latinoamérica) los Gobiernos populistas se valen del voto popular para negar las identidades indígenas. Es decir, desde una perspectiva de la historicidad, para Rivera (2014) lo que entra en coalición son los horizontes históricos y no las clases, se trataría de un pasado que se mantiene vivo a través de la colonialidad y del colonialismo interno que se internaliza en cada subjetividad. Rivera invita a investigar en las actualizaciones de la colonialidad y a no perder de vista el lugar que tiene el colonialismo dentro de los sistemas políticos, cómo se reproduce la dominación hacia y entre los pueblos indígenas y mestizos.

El contexto peruano presenta algunos elementos que interfieren con las posibilidades de las y los jóvenes andinos quechuas de desplegar sus potencialidades sin dejar de ser quiénes quieren ser y sin dejar de vivir la vida que quisieran vivir. Una primera relacionada a la política económica de corte extractivista, responsable en parte del abandono del campo y la disminución de la población rural cuya mayoría es indígena.

La forma en que el modelo extractivista afecta a los pueblos puede analizarse en dos sentidos. Desde las orillas de los defensores ecologistas, se analiza el crecimiento de las industrias extractivas en relación con la gobernabilidad:

¿Es posible que las industrias extractivas sigan creciendo de la misma manera y bajo las mismas condiciones en nuestros países? La respuesta creo que tiene que ser clara y contundente: no es posible, no es sostenible, afecta derechos, y menos

aún en un escenario como el actual (..) el gran desafío que tenemos por delante es cómo podemos construir una suerte de nuevo sistema de reglas que sean mucho más equilibradas en términos económicos, sociales, ambientales y culturales (De Echave 2011, p. 241).

Cabe agregar que dicho modelo es violento, no solo por la apropiación de las fuentes de vida de los pueblos originarios, sino porque termina coaccionándolos y a veces expulsándolos de sus propios territorios. En ese sentido “los procesos de apropiación de los bienes naturales, la sobreexplotación de los ecosistemas o la contaminación, implican necesariamente el uso de la violencia, el fraude, la corrupción y el autoritarismo” (Carrasco 2018, p. 132).

Desde las orillas de la subjetividad de los *runas* o pobladores andinos, Rivera (2013) habla de la necesidad de volver a la búsqueda espiritual, que se explica por la necesidad de los pueblos para reconectarse con la tierra sufriente. En ese contexto los marcos jurídicos de los derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial, como por ejemplo la consulta previa, son insuficientes y no consideran los derechos de la naturaleza⁶. Ambas, colocan a las y los jóvenes andinos quechuas en resistencia frente al embate de los proyectos extractivistas y en un retorno al mundo andino, dentro del cual pueden ser protagonistas en defensa de la Madre Tierra.

Un segundo elemento tiene que ver con la translocalización de las y los jóvenes andinos quechuas, informados como otros jóvenes de lo que acontece en el país y en el mundo a través de las TICs, lo que hace posible un sinfín de relaciones humanas y transacciones materiales penetradas por el modelo económico a través de los mercados y los patrones de consumo y trabajo. A los niños, niñas y jóvenes indígenas, el sistema educativo, la televisión y el internet les mostrarán otras realidades que conciten su interés y les ofrezcan otras formas de ser, vivir y actuar en lo político, de construir relaciones y ejercer el poder, que pueden estar reñidas con su cultura y valores. Esto los coloca en permanente tensión con sus culturas, comunidades y familias, pero también hace posible la actualización del mundo andino en todas sus manifestaciones.

Lo tercero, que puede ser paradójico, tiene que ver con su autoidentificación y autoafirmación como jóvenes quechuas, que podría ser una veta hacia un proyecto de vida que los constituya como seres políticos y transformadores de sus realidades. Es revelador que el 22,3% de la población peruana de 12 y más años se haya autoidentificado como quechua, lo que expresa reconocimiento a una cultura y a un legado que se valora. Por otro lado, el proyecto emergente desde los pueblos indígenas, denominado Buen Vivir en castellano, *sumak kawsay* en quechua, que recoge la vivencia y pensamiento de los pueblos andinos, podría ser una alternativa al modelo neoliberal.

El *sumak kawsay* (o *buen vivir*) se sustenta en el conocimiento, el que ha sido transmitido a través de generaciones como condición fundamental para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales y la resolución autónoma de las necesidades. Allí se configuran la visión y la práctica social sobre la vida y el cosmos, visión y práctica que unen los espacios físicos con lo tangible, lo material con lo espiritual, el hombre / mujer con la naturaleza, en un entretrejo de cuatro principios fundamentales: relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad... estos cuatro principios se expresan unidos en el *kawsay*: la vida... (Walsh 2012, p. 179).

Para Quijano, quién prefiere hablar de “Buen Vivir”, “sólo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una Des/Colonialidad del Poder” (Quijano 2014, p. 848). Ubica su emergencia en medio de la crisis de la colonialidad global del poder y, en especial, de la Colonialidad/ Modernidad /Eurocentrada.

La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia (Quijano 2014, p. 856).

Entonces, la defensa de las condiciones de sus propias vidas y de las otras vidas en el planeta se convierte en un nuevo horizonte de sentido histórico. El Buen Vivir se vuelve cuestión de debate pero también de “práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible” (Quijano 2014, pp. 856-857).

Este discurso, proyecto de anclaje en los pueblos originarios y de vigencia frente al neoliberalismo, se puede entender en varios planos según Gudynas (2011): en el plano de las ideas se asienta la crítica a la ideología del desarrollo y el progreso; en el plano de los discursos la calidad de vida se entiende de otras maneras, más allá del crecimiento económico y el consumo para que los humanos habitemos el mundo como parte de la naturaleza; en el plano de las prácticas estarían los proyectos de transformación, otras normativas y formas de Gobierno, pero además se puede agregar el despliegue y puesta en acción de aquellas ideas y discursos. En ese sentido “El Buen Vivir aparece como la más importante corriente de reflexión que ha brindado América Latina en los últimos años” (Gudynas 2011, p. 463).

Con estos elementos, el análisis de los contextos donde se desenvuelven los jóvenes andinos quechuas dentro y fuera de sus comunidades permite una mayor comprensión de sus despliegues y transformaciones en sus identidades, en relación a otros jóvenes no indígenas y en relación a la sociedad peruana y su tendencia discriminadora, pero también de las potencialidades que puede representar para ellos y ellas la recuperación de la experiencia familiar y comunitaria, los principios de la matriz cultural quechua, y las raíces que los invitan a repensar su presente y futuro.

Santos (2012), al preguntarse por los desafíos en la sociedad actual, explica como en los países inmersos en la interdependencia transnacional las relaciones sociales se han transformado siendo hoy:

...más desterritorializadas, sobrepasando las fronteras hasta ahora custodiadas por las prácticas, el nacionalismo, el idioma, la ideología y, muchas veces, por todo eso simultáneamente... [A la vez y contrariamente a esta tendencia] presenciamos un desajuste de las nuevas identidades regionales y locales cimentadas en una

revalorización del derecho a las raíces (en contraposición con el derecho a escoger). Este localismo, a la vez, nuevo y antiguo, otrora considerado premoderno se considera, hoy en día, como postmoderno y, con frecuencia, lo adoptan grupos de individuos “translocalizados” (Santos 2012, p. 19).

Estas son algunas de las expresiones de las tensiones entre lo global y lo local en las que se debaten los jóvenes de hoy y particularmente los jóvenes quechuas.

Conclusiones

Los pueblos originarios afrontan constantemente la imposición neocolonial/neoliberal y a la vez resisten cultural, política y económicamente al hegemonismo procedente de la educación oficial, el mercado, el consumismo y la expansión de las actividades extractivas. Las juventudes de estos pueblos no están exentas de afectación. Cambios de las últimas décadas hacen que estemos frente a nuevas generaciones de poblaciones originarias con mayor acceso a la educación básica, más posibilidades de movilización y mayor acceso a las tecnologías de información y comunicación, y que desarrollan nuevas formas de resistencia basadas en sus culturas, en la defensa de sus territorios y ecosistemas, desde espiritualidades y comprensiones del mundo otras.

Pensando en el futuro de las llamadas juventudes quechuas, hay que tomar en cuenta antecedentes nefastos en la región, como lo acontecido en Brasil en donde los que más mueren son los negros y los indígenas. Rangel y Alves (2015) presentan el caso de los jóvenes del pueblo Guaraní-Kaiowá en el Estado Mato Grosso do Sul, muertos por suicidio, asesinatos y atropellos automovilísticos, lo que supera largamente los promedios nacionales, tras la imposición del modelo desarrollista desde 1950 que ha favorecido los latifundios, monocultivos, construcción de vías, etc., confinando a las poblaciones a pequeños territorios fuera y lejos de sus modos de vida en sus *tekohás*: “...grupo familiar extenso o congregado alrededor de un chamán que vive en un lugar saludable, con agua y monte y poblado por entidades ancestrales, entre otros espíritus” (Rangel y Alves 2015, p. 205).

Cuando se imponen modelos desarrollistas ajenos a los modos de vida de los pueblos indígenas se desestructuran sus mundos. En el caso mencionado, las autoras señalan que los jóvenes guaraníes-kaiowás, han sobrepoblado *tekohás* lo que genera conflictos entre ellos mismos; han migrado a las periferias de los centros urbanos empobreciéndose o recalando en actividades que les niegan su dignidad y que los discriminan. Cuando se trata de los jóvenes quechuas del sur andino del Perú, las amenazas provienen del modelo económico extractivista que codicia los minerales que se encuentran en sus territorios, pero también de la educación formal que les proyecta otras maneras de vivir la vida lejos de sus comunidades.

Indistintamente al lugar donde se encuentren los jóvenes autoidentificados como quechuas, sus culturas se modifican en relaciones interculturales a la par que se autoafirman en las culturas de sus ancestros y se diferencian de otras juventudes “citadinas” (aunque también vivan en la ciudad) a partir de lo que son capaces de hacer y transformar, de lo que aprendieron, de su lengua quechua y de sus visiones del mundo. En particular, cabe destacar el uso de la lengua quechua en distintos escenarios y a través de diversos medios, como lo han ido ejerciendo de manera oral y escrita en lenguajes coloquiales y académicos, y que termina siendo una de las “estrategias básicas para la construcción de su identidad étnica” (Andrade y Pollarolo 2018, p. 158).

La sociedad nacional seguirá exigiendo de ellos y ellas que sean jóvenes por la edad que tienen, pero también exigirá que sigan un proyecto de vida basado en la educación oficial y en su incorporación al mundo laboral, para lo cual los conocimientos acumulados en su cultura y experiencia de vida en tanto *wayna /sipas* no les será de mayor utilidad.

Si bien no es posible borrar las marcas de la colonialidad en la sociedad peruana, sí es posible reconocerlas y enfrentar la colonialidad desde un proyecto otro, que puede ser el *sumak kawsay* o buen vivir, en clara interpelación y resistencia a la homogenización y degradación del ser humano dentro del modelo neoliberal. En ese sentido comprender a los jóvenes indígenas, y en particular a las y los jóvenes quechuas en el Perú de hoy más allá de sus condiciones de vida, resulta de especial relevancia por lo que puede significar su aporte a la discusión en torno al modelo económico y

político neoliberal que se les impone y la posibilidad de construir otro proyecto que los abarque

y que sí les permita seguir siendo *wayna/sipas* en el presente.

Referencias Citadas

- Andrade, L. y Pollarolo, G.
2018 “El mismo indio está hablando!: sobre el intercambio epistolar entre Hugo Blanco y José María Arguedas”, *Diálogo Andino*, (57), 147-159. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rda/n57/0719-2681-rda-57-00147.pdf>
- Carrasco, A.
2019) “Reconfiguración metabólica y acumulación por desposesión: la industria minera del cobre y el caso de la minera Los Pelambres en la cuenca del Río Choapa”. *Diálogo Andino*, (58), 129-138. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812019000100129>
- De Echave, J.
2011 “El escenario actual: tendencias, desafíos y posibilidades”. En H. Alimonda (Ed.), *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 235-253). Buenos Aires, Argentina: CLACSO
- Gudynas, E.
2011 “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento* 462, año XXXV. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información – ALAI.
- Gudynas, E.
2014 Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales. Lima, Perú: Red Peruana por una Globalización con Equidad - RedGE, Cooperación, Programa Democracia y Transformación Global - PDTG, Lima, Perú.
- Instituto Nacional de Estadísticas - INEI
2018 Censos Nacionales 2017. Recuperado el 30 de enero 2019 de <http://censos2017.inei.gob.pe/redatam/>
- Llanos, D. y Sánchez, M.
2016 “Ser joven en el mundo indígena...un sujeto en movimiento. Un estudio de caso en Ecuador”. En M. Di Caudo, D. Llanos, M. Ospina (Coord), *Interculturalidad y educación desde el Sur. Contextos, experiencias y voces* (pp. 315-344). Quito, Ecuador: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Ministerio de Cultura
2019 ¿Cómo somos? Diversidad cultural y lingüística del Perú. Lima, Perú: MINCUL. Recuperado el 23 de noviembre del 2019 de <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Cartilla%20informativa%20AILI%2023.05.19.pdf>
- Montoya, R.
2010 Porvenir de la cultura quechua en Perú. Lima, Perú: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Murra, J.
2014 En torno a la estructura política de los Inkas en el mundo andino. Población, medio ambiente y economía. Lima, Perú: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pérez, M.
2008 “Jóvenes indígenas y globalización en América Latina”. *Cultura y representaciones sociales*, 3(5), 187-193. Recuperado el 28 de abril de 2018, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102008000200008&lng=es&tlng=es.
- Quijano, A.
2007 “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá, Colombia: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A.
2014 “¿Bien vivir?: entre el ‘desarrollo’ y la Des/Colonialidad del poder”. En D. Assis (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 847-859). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Rangel, L. y Alves, R.
2015 “Los jóvenes que más mueren: Los niños y los indígenas en Brasil”. En J. M. Valenzuela (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 197-213). Barcelona, España: Ned Editores; Guadalajara, México: ITESO; Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Rivera, S.
2010 Violencias (re)encubiertas en Bolivia. La Paz, Bolivia: Editorial Piedra Rota.
- Rivera, S.
2013 *Conversa del Mundo: Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Souza Santos*. La Paz, Bolivia, 16 de octubre 2013. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Urteaga, M.
2016 “Jóvenes indígenas. Etnias de desplazamiento y zonas fronterizas en la Ciudad de México”. En Carles Feixa y Patricia Oliart (coords.), *Juvenopedia*. Barcelona: Ned Editores.
- Santos, B.
2012 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Segunda edición ampliada. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.
- Walsh, C.
2012 “Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha”. En Grosfoguel R. & Hernández R. (Eds.), *Lugares decoloniales: Espacios de intervención en las Américas* (pp. 95-118). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvxjw.5>
- Zapata, A.
2018 *La caída de Velasco. Lucha política y crisis del régimen*. Lima, Perú: Taurus.

Notas

- ¹ A los pueblos amazónicos se les nombró como comunidades nativas. Estas denominaciones se formalizaron en leyes diferenciadas para comunidades campesinas y comunidades nativas.
- ² Considerando que los procesos de autoidentificación tienen su propio devenir y respetando la preferencia de las personas que han hecho posible este artículo se usa el término “quechua” para nombrarlos.
- ³ Unidades de terreno familiar destinadas a la agricultura y que pueden tener distintas dimensiones según la historia de cada familia en la comunidad.
- ⁴ La investigación en curso integra a cuatro jóvenes estudiantes de la Carrera de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Antonio Ruíz de Montoya, todos becados en un programa gubernamental por su condición de jóvenes bilingües quechua-castellano.
- ⁵ Beca 18 es una beca integral de educación superior dirigida a jóvenes talentosos en condición de vulnerabilidad social, pobreza o pobreza extrema. Para mayor información consulte: <https://www.pronabec.gob.pe/beca18.php>
- ⁶ Eduardo Gudynas explica que más allá de los derechos ambientales, los derechos de la naturaleza, reconocidos por primera vez en la Constitución ecuatoriana(2008), expresan una postura bioética no antropocéntrica que reconoce la vida de los seres no humanos, frente a quienes los Estados tienen la obligación de asegurar su preservación bajo nuevos marcos legales (Gudynas, 2014 pp. 76-77). Esta perspectiva está en consonancia con el pensamiento y los valores de los pueblos originarios y el Buen Vivir.