

icci
Instituto Científico
de Culturas Indígenas



ary
Amawta
Runakunapak
Yachay

YACHAYKUNA SABERES

Marzo 2018

REVISTA YACHAYKUNA

Marzo 2018

Edición Digital

Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI
Amawta Runakunapk Yachay, ARY

Dirección Editorial: Luis Macas
Edición General: Alicia Vacacela
Edición Electrónica: Marc Becker

ICCI

Instituto Científico de Culturas Indígenas

Calle Gaspar de Carvajal N26-27 y Luis Mosquera Narváez
Apartado Postal: 17-15-50 B
Telefax:(593 2) 2900 048
Quito- Ecuador

Website: <http://icci.nativeweb.org>

CON EL APOYO DE:



Agència Catalana
de Cooperació
al Desenvolupament



Contenido

LAS MUJERES EN LOS PROCESOS DE RESISTENCIA
TERRITORIAL 4

TRES PALABRAS SOBRE LA CONSULTA DEL 4 DE
FEBRERO 7

EL ARTE VERBAL QUICHUA
..... 12

PUER SACER: LA VIOLENCIA ABSOLUTA
..... 43



LAS MUJERES EN LOS PROCESOS DE RESISTENCIA TERRITORIAL*

*La construcción de Memoria Histórica
debe recrear escenarios de resistencia en clave
de larga duración y de memoria del ahora.*

¿Por qué la historia no ha hecho visible el aporte de las mujeres en los procesos de resistencia?
...nos remontamos a las raíces de la situación actual en la que se encuentran las comunidades étnicas, ligadas por el proyecto de conquista y colonización.

La mujer indígena es nativa del territorio americano, pero la mujer afro llega al continente esclavizada por europeos que crearon con esto la categoría raza y por ende el sistema racista. El llamado descubrimiento de América en 1492, hace más de 500 años provocó un proceso de racionalización de la humanidad inventando al “negro” y al “blanco”, al “civilizado” y al “salvaje”, en una pirámide racial donde los Europeos – Españoles se auto denominaron “blancos” y llamaron a los pobladores y pobladoras del continente Africano “Negros” y a los pobladores Americanos como “Indios o Indígenas”.

La invención de la categoría blanco y negro es el origen de la ideología racista que persiste hasta nuestros días. Dicha ideología desmeritó a los seres humanos de origen Africano. En dicho proceso de cosificación los españoles se atrevieron a decir que los no “blancos” no tenían alma, que eran cuasi humanos y los trataron como objetos o mercancía. De esta manera impusieron el concepto de salvajes, se auto proclamaron civilizados y por ende civilizadores de sociedades que ellos mismos estigmatizaron, dominaron a través del racismo y la religión católica.

¿Cuáles son las cualidades que el blanco se otorgó? La inteligencia, la elegancia, la belleza, el poder, el dinero, el conocimiento. ¿Qué dijeron que representaba el color blanco? “pureza”. Ahora miremos ¿cuáles dijeron que eran las cualidades del negro? Malo, sucio, bruto. De esta forma se construyeron las connotaciones que llegan hasta estos días sobre “lo negro” y “lo blanco”, configurando una supremacía blanca, una pirámide racial en función de poder controlar la vida de los no blancos, es decir de indígenas y negros.

El sistema colonial esclavista, no solo invadió el territorio americano y africano, sino que también invadió la mente de las personas, la forma de pensar y pensarnos, es decir que también colonizó nuestras mentes. En los procesos de memoria indígena y afro, han aparecido las formas crueles de dominio a sangre y fuego empleadas desde tiempos inmemoriales y que hoy en día se presenta con otras formas, pero con el mismo trasfondo racista. Por ejemplo, no es un secreto que en Colombia, una mujer blanca mestiza tiene más privilegio que una mujer indígena o afro, producto de la existencia de desigualdades acuñadas desde el sistema colonial. Porque el sistema fue creado para esto; para mantener esa supremacía. Claramente el sistema esclavista justificó su perspectiva desde una lectura biológica moderna que graduaba la idea de “pureza de sangre” y acentuaba la organización de la vida con base en características fisiológicas como el color de piel.



El proyecto de colonización es una estrategia de cometimiento y control, que no es una historia del pasado, surge tan viva que se recrea en el racismo estructural, por ello no es casualidad que los territorios que nosotras poblamos históricamente sean los territorios más deprimidos, oprimidos, vigilados y controlados, territorios en disputa donde las dinámicas del conflicto armado se recreen con mayor intensidad y perpetúen las mayores barbaries; no es casualidad que en Norte del Cauca, siendo un territorio interétnico se encuentre en las condiciones actuales (violencia, despojo de tierras, minería, pobreza); no es una casualidad que el pacífico colombiano esté padeciendo las situaciones actuales, porque el racismo estructural se ha instaurado en la sociedad desde la colonia hasta nuestros tiempos.

¿Cómo fuimos colonizadas las mujeres?

La colonización no se queda solo en la posesión de los territorios, trascendió a otros ámbitos, como por ejemplo la belleza. Se podría pensar que el racismo y los modelos de belleza no tienen relación, pero sí, poseen una relación muy estrecha, el racismo también contempló el invento de estereotipos de belleza. Crearon un modelo de belleza que se corresponde con la estética blanca-europea, a partir del cual se define lo que es y quienes son bonitas (os). Estos estereotipos no solo segregan a las mujeres negras e indígenas, sino que además se internaliza por la cultura afectando la autoestima de quienes no son consideradas “bonitas”, y llevándolas a realizar todo tipo de cosas por seguir dicho patrón de belleza.

Los estereotipos que en los últimos años ha impulsado la industria cosmética responden a los característicos de la mujer “negra”, lo que significa, que todo lo que siglos atrás se dijo, sobre el tipo de mujer que no es aceptado, es ahora el que imponen, pero hoy es válido porque lo dice la industria, la industria nos valida e invalida cuando lo desea. El cuerpo perfecto de las mujeres operadas es el mismo cuerpo e las mujeres negras (labios gruesos, glúteos grandes, senos grandes, caderas anchas, bronceado) la colonización juega con nosotras, el juego logra ponernos a la moda o ridiculizarnos cuando lo desee.

Para contrarrestar o pervertir el sistema colonial es trascendental reconocer que estamos colonizadas y a partir de este reconocimiento, decidirnos o reinventarnos como mujeres indígenas, negras y campesinas; el reinventarnos tiene que pasar por entender y comprender, qué pretenden, qué daño nos hicieron, para qué crearon una imagen nuestra que no era,

Las mujeres del Norte del Cauca hemos adelantado acciones para salir de los estigmas de la colonización, por medio de la reconstrucción de esta historia colonial desde nuestras voces, analizando a partir de nuestras raíces las situaciones actuales que se viven en el territorio, para el fortalecimiento de las estrategias de resistencia y re-existencia. Ejercicio en el que enmarca el proceso de memoria adelantado en 2017, del cual compartimos estas reflexiones a las que llegamos.

No podemos negar que los conflictos armados antiguos presentes que se han generado tienen como uno de sus propósitos la eliminación de las existencias étnicas, por ser consideradas diferentes. Ante lo cual cobra cada vez más fuerza la necesidad de construir un frente común en el que nos encontremos como mujeres indígenas, afro y campesinas, para contrarrestar y frenar los proyectos de expropiación y exterminio que se ciernen sobre el territorio, generando lazos de resistencia tan fuertes, que no sean cortados con el cuchillo de la modernidad y el desarrollo.



Nuestras vidas, además del racismo, han estado atravesadas por la existencia de un sistema de relaciones de poder desiguales en detrimento de las mujeres que llamamos patriarcado. Este sistema también se caracteriza por establecer una relación de apropiación de la naturaleza la cual pretende controlar las otras formas de vida no humanas entre las que fundamenta un modelo de acumulación.

Exaltar el papel que las mujeres han desempeñado históricamente es fundamental porque a través del tiempo la historia ha invisibilizado los aportes de las mujeres a los procesos de resistencia. Parte de lo que hay que entender y comprender para poder cambiar y reinventarse es aceptar que somos producto de esa colonización, y ese legado se encuentra en nosotras, pero que también estamos decididas a resistirnos a ello.

Constantemente nos negamos al olvido, dado que entendemos que hace parte de la estrategia de dominación. Comprendemos que el asesinato de un líder o lideresa se convierte en un motor que jalona con más fuerza la resistencia; un legado que transita entre las memorias de nuestras luchas y sueños.

** Mujeres Resistentes, cuidadoras de la vida,
Extracto de la Memoria desde las Mujeres Indígenas, Negras
y Campesinas del Norte del Cauca - Colombia*



TRES PALABRAS SOBRE LA CONSULTA DEL 4 DE FEBRERO

Mario Unda

1. El juego de intereses; los intereses en juego

La consulta del 4 de febrero pone en acción el juego de intereses y conflictos que se fue armando durante los 10 años de correísmo y los primeros meses de la transición pos Correa.

En breve recuento, el campo de conflictividad de la década correísta se estructuró en torno a un conjunto de líneas definidas. La primera línea organizó las relaciones entre el capital transnacional y el mercado interno; entre el gobierno y la globalización neoliberal; y entre el gobierno y los capitales transnacionales: básicamente, se trata de los desplazamientos frente a la lucha de los grandes centros imperialistas por la hegemonía en el capitalismo mundial y los roces y negociaciones con los capitales transnacionales. La segunda articuló las relaciones entre el gobierno y la burguesía (en sus tres representaciones: la económica -los gremios empresariales-, la política -los partidos políticos de derecha-, y la ideológica -ciertos grandes medios de comunicación-); se jugaba al mismo tiempo el control político sobre las clases subalternas, la representación de los fines estratégicos del capital y la autonomía relativa del Estado; pero también el proyecto económico. La tercera línea marca las relaciones intraestatales y las relaciones internas a Alianza País; se definió en ella la subordinación del conjunto del Estado al Ejecutivo y la subordinación del movimiento político al aparato estatal y al caudillo.

La cuarta línea dio forma a la relación entre el gobierno y los movimientos populares; se disputó la clausura del largo período de resistencia popular, la reducción del pueblo a la obediencia al Estado y a los patronos y la disputa en torno a la autonomía del movimiento popular. La quinta línea de conflictos opuso a las clases dominantes y al movimiento popular; se querellaba acá la disputa en torno al neoliberalismo y, nuevamente, la autonomía política del pueblo.

Las elecciones produjeron un primer desplazamiento, poniendo en primer plano el conflicto entre el gobierno y la derecha, pero el trámite de la contienda y sus resultados mostraron, más bien, la debilidad de los contendientes. Pero antes de que este juego de debilidades se clarifique, se produce un nuevo desplazamiento; necesitado de construir un nuevo escenario de legitimidad, el gobierno de Moreno ensaya un primer movimiento político: la diferencia de estilos y los diálogos; ambos generan los primeros conflictos abiertos con Correa, que resiente un posible rebasamiento de su liderazgo y comienza una política de clara oposición al gobierno. La necesidad de enfrentar la ofensiva correísta y la presión de los escándalos de corrupción, que comprometieron directamente al vicepresidente, llevan a Moreno a impulsar un segundo movimiento, la consulta popular.



Quedaba determinada así la ruptura de Alianza País en la transición del correísmo al morenismo.

De esta manera, el escenario político resulta colonizado por la disputa entre las dos alas de la “revolución ciudadana”. Se disputa el control del aparato estatal; el control del partido; el control de las relaciones con los grupos dominantes; el control de las relaciones con las clases subalternas. En el momento, esto se expresa en la disputa por la plaza de caudillo, es decir, de árbitro bonapartista. El trasfondo es el desplazamiento del bloque en el poder de grupos vinculados al proyecto de la llamada “revolución ciudadana”.

Pero detrás de ello, asoman las narices los otros conflictos del período anterior. De modo que en el escenario inmediato se juegan sus apuestas cuatro fuerzas: el gobierno de Moreno, la oposición correísta, las derechas y el movimiento popular. ¿Qué disputa cada una de ellas con el pretexto de la consulta?

El gobierno de Lenin Moreno se juega la recomposición de un espacio de legitimidad para gobernar (esto, claro, si obtiene una significativa votación afirmativa para las preguntas centrales). Eso significa, por un lado, liberarse de las presiones y de los chantajes correístas y, por otro lado, mantener un cierto espacio de maniobra para negociar con los grupos de poder económico y con los movimientos populares.

La oposición de Rafael Correa se juega sus posibilidades de mantenerse como opción política con miras al 2019 y al 2021, para lo cual requiere mantener la presencia de Correa en el escenario; para asegurar esa presencia necesita, al mismo tiempo, minimizar las posibilidades de que Moreno pueda postularse como aspirante al trono vacante. El correísmo apuesta al debilitamiento de Moreno, a su deslegitimación; en el extremo, esto supone la desestabilización del gobierno. 7

Para las derechas (en sus caras políticas, gremiales e ideológicas) se trata de presentarse como los fautores de la consulta y del eventual triunfo del sí, por un lado, ante los votantes, por otro, ante el gobierno. Apuestan a que el debilitamiento del gobierno por los embates correístas lo vuelvan más permeable a sus propias presiones. He aquí por dónde el correísmo se ha convertido en aliado objetivo de las derechas.

Finalmente, para las izquierdas y, sobre todo, para los movimientos sociales, se trata de la generación de brechas que puedan permitir mejores condiciones para luchar por la recuperación de los derechos conculcados durante la década correísta. En el horizonte, dos premisas básicas: la lucha por la constitución del pueblo como sujeto autónomo y la lucha por la democratización y el socialismo, entendidos como lucha permanente por el autogobierno de la sociedad.

2. De dónde venimos, en dónde estamos

Venimos de un gobierno populista, el de Correa. Esto significa que proviene de una profunda crisis de la dominación burguesa, la crisis del neoliberalismo, la incapacidad del bloque neoliberal para continuar en el manejo del Estado, el desgaste de la movilización



popular tras 25 años seguidos de resistencia y el “vacío político” resultante que permite el triunfo de la “revolución ciudadana”.

Significa también que cumple un conjunto de funciones necesarias para la recomposición de la dominación burguesa:

1. No representa a uno u otro sector del bloque dominante, sino la defensa y promoción de los fines estratégicos de la burguesía (para lo que significó el correísmo tras la crisis neoliberal: dinero barato; condiciones generales de la producción; homogenización de las condiciones de la competencia capitalista; normalización de la explotación del trabajo; ampliación del mercado interno; regulación de la relación con la globalización capitalista; domesticación del pueblo levantisco).
2. Surgiendo de una profunda crisis de hegemonía, obtiene su fuerza de su capacidad para presentarse continuamente como árbitro supremo de las conflictividades sociales y políticas.
3. Ofrece un espacio de representación política especialmente a los sectores de las clases subalternas con menor capacidad de representarse por sí mismos.
4. Tiende rápidamente a un “remate carismático”: el caudillismo (enlazando con elementos presentes desde muy atrás de nuestra historia republicana en la cultura política de la sociedad: el personalismo del poder, el clientelismo, la corrupción).
5. En resumen: es una vía para la concreción de la autonomía relativa del Estado, característica de todo Estado burgués moderno, y lo hace de mejor manera que los regímenes políticos manejados por los representantes directos de las clases dominantes.

Para eso,

1. Requiere la construcción de un Estado fuerte, lo que conlleva a la concentración de poderes y al autoritarismo.
2. Presta atención (real o simbólica) a demandas postergadas por regímenes neoliberales u oligárquicos.
3. Emprende un ataque sin tregua a las posibilidades de auto representación de las clases subalternas, lo que se expresó en la política de criminalización de la protesta -deslegitimación, ruptura de vínculos entre los más organizados y los menos organizados, oferta de puestos a dirigentes y sus familiares, entrega selectiva de proyectos según se apoyara o no al gobierno, división de organizaciones, creación de organizaciones paralelas sujetas al Estado, adopción de leyes que controlan y reprimen a la organización y a la protesta social (desde el COIP a los decretos 16 y 739), represión violenta a la movilización, utilización del espionaje y de la infiltración, judicialización de la protesta, utilización de la justicia para perseguir a los luchadores sociales, largas condenas y prisión. Esta política fue construida, entre otras cosas, a través de mecanismos legales e institucionales manipulados al efecto. Un ejemplo claro es la denominada “función de transparencia y control social” y, específicamente



el Consejo de participación Ciudadana, mero instrumento de captura de todas las funciones del Estado por parte del Ejecutivo y del caudillo.

4. Como todo populismo, oscila entre momentos progresivos y regresivos. Esto depende, en parte, del sentido del período: fue progresivo al inicio de la fase, determinada por la resistencia popular al neoliberalismo; regresivo hacia el final, cuando el tiempo parece marcado por una recuperación de las derechas. Y depende también de la trayectoria de cada experiencia populista. El correísmo vivía ya una clara tendencia regresiva, que se vuelve dominante por lo menos desde 2011 (profundización del carácter autoritario, limitación de los derechos y garantías, control de la justicia, utilizada como herramienta de persecución política) y que se profundiza como efecto de la crisis (recurso a medidas de carácter neoliberal: búsqueda de tratados de libre comercio, apertura a las privatizaciones, propuesta de flexibilización laboral, expropiación de dineros de los trabajadores para financiar políticas sociales -desconocimiento de la deuda al IESS, incautación de utilidades-, etc.); todo esto se vuelve más complejo con el desboque de la corrupción.

El tránsito del correísmo al morenismo se produce en este momento particular, y eso explica la relativa facilidad con que el gobierno se muestra dispuesto a responder a las demandas empresariales. Sin embargo, pugna por sostener su carácter bonapartista, por lo que trata de mantener equilibrios, negándole ciertos triunfos (por ejemplo, en las primeras medidas económicas, la persistencia tributaria y el énfasis en la pequeña y mediana empresa; sobre todo, la elección de la nueva vicepresidenta, puesto cuyo control más de un sector ya daba por seguro).

Estos reparos se refuerzan -al menos coyunturalmente- por la necesidad que tiene el gobierno de buscar respaldos sociales hacia su izquierda, hacia los movimientos populares, mucho más en vísperas de la consulta popular. Entonces las ofertas pueden cubrir la devolución amplia de derechos y garantías.

3. Por qué sí

Como toda consulta popular de las últimas décadas, la del 4 de febrero contiene preguntas centrales y preguntas señuelo (similar, en ese sentido, a la consulta de 2011, aquella en la que Correa pidió que el pueblo le permitiera “meter las manos en la justicia”).

En este sentido, las preguntas centrales: son la 3 (acerca del Consejo de Participación Ciudadana) y la 2 (sobre la reelección indefinida). La pregunta 3 plantea el cese de los miembros actuales del Consejo de Participación Ciudadana y su reemplazo por un consejo de transición elegido por la Asamblea de entre ternas enviadas por el ejecutivo; a partir de 2019 (se supone) el Consejo de Participación será elegido por votación universal. Por sus implicaciones, es de las más importantes en la consulta popular.

En la actual Constitución, el Consejo de Participación es el encargado de nombrar a los titulares o miembros de la Procuraduría General del Estado, Superintendencias, Defensoría del Pueblo, Defensoría Pública, Fiscalía General del Estado, Contraloría



General, Consejo Nacional Electoral, Tribunal Contencioso Electoral, Consejo de la Judicatura (que a su vez nombra, evalúa, asciende, sanciona y despide a los miembros de la Corte Suprema de Justicia, a los jueces y a todos los servidores de la función judicial). Baste esta enumeración para dar cuenta del enorme poder que concentra en sí el Consejo de Participación; y, por lo tanto, la enorme importancia que tiene su control.

Como vimos antes, dado su carácter populista, el régimen correísta necesitaba fortalecer y concentrar el poder del Estado y generar una amplia zona de falta de representación autónoma de las clases subalternas. Pero eso no podía lograrlo sin subordinar a todos los poderes del Estado bajo la égida del Ejecutivo y de la figura del presidente. El control del Consejo de Participación fue una de las claves, pues eso le permitió colocar en sus manos prácticamente todas las funciones del Estado. En esas condiciones, la función real del Consejo no podía ser “promover la participación ciudadana, estimular procesos de deliberación pública y propiciar la formación ciudadana en valores, transparencia y lucha contra la corrupción”, como reza el numeral 1 del artículo 208 de la Constitución de Montecristi; por el contrario, su principal cometido fue convertirse en una de las más importantes herramientas para la concentración de todos los poderes en el Ejecutivo y en la persona del presidente.

Ya se sabe que la concentración de poderes en el Ejecutivo no fue utilizada solamente para construir carreteras, y aumentar el presupuesto del área social, sino también -y con mucho empeño- para poner en marcha una política destinada a desestructurar las posibilidades de autonomía de los movimientos populares.

Así, el autoritarismo del gobierno anterior tuvo como pieza clave el control del Consejo de Participación Ciudadana. De manera que los intentos para redemocratizar la vida política y para la recuperación de los derechos y libertades de organización y de movilización pasan por una drástica reestructuración del Consejo.

Por supuesto, la pregunta y el anexo que la acompaña, tal como están formulados, son insuficientes. Pero un triunfo del “Sí” en la tercera pregunta abre posibilidades de recuperar el verdadero sentido de la participación y de la democratización -entendida como tendencia permanente hacia el autogobierno de la sociedad.

Así que también desde la perspectiva del movimiento popular, ambas preguntas en el sentido de la lucha por la democratización. Para los movimientos sociales es indispensable desmontar los mecanismos de represión y de control.

¿Qué eso no resuelve los problemas? Por supuesto, pero puede crear un nuevo escenario, una nueva correlación de fuerzas para las batallas que inmediatamente -que ya mismo- están planteadas: el programa económico y la reestructuración del Consejo de Participación Ciudadana.



EL ARTE VERBAL QUICHUA

(*VERSION EN ESPAÑOL*)

Ileana Almeida

INTRODUCCION

Este corto artículo tiene dos objetivos principales: el primero, mostrar las posibilidades de la lengua quichua para desarrollarse, adquirir dimensión de abstracción y adaptarse a los requerimientos de la modernidad, es decir del adelanto científico, técnico y cultural.

La situación de opresión que la lengua quichua soporta ya por quinientos años, ha determinado la reducción y simplificación de sus funciones, y al mismo tiempo, el debilitamiento de sus nexos intrasistémicos.

Uno de los problemas más graves es la desaparición, irreparable en algunos casos, de las palabras quichuas, Las unidades léxicas no solo desaparecen, sino que no son reemplazadas. Pero además, como el ejercicio social de la lengua es tan limitado, la carencia de unidades léxicas para hablarla, y en grado mucho mayor para escribirla, es alarmante.

Para escribir este trabajo se han buscado términos en varios diccionarios. Fundamentalmente se ha utilizado la obra de Antonio Ricardo, "Arte y Vocabulario en la Lengva General del Perv llamada Quichua". Lima 1586. En el rescate lingüístico hemos encontrado términos como *nuna* (alma), *sumaymana* (extrema belleza), *hamurpayay* (con razón) *kaphchi* (acto de gran cultura), (este último nosotros hemos adoptado para significar "arte"). Como se ve, hace 400 años, la lengua, quichua ya contenía conceptos que reflejan un pensamiento complejo y sutil.

Otros procedimientos que hemos utilizado para hacer posible la expresión cabal de nuestras ideas, es la adaptación de nuevos significados a términos antiguos. Por último hemos acuñado términos nuevos, partiendo de las posibilidades morfológicas del quichua, del significado radical y del principio creador inagotable de los sufijos. Los términos nuevos los presentamos seguidos de una señalización convencional. Así, las unidades rescatadas están indicadas con la abreviación (rescat.): las palabras a las que se les ha asignado nuevos significados, con las iniciales (as); cuando se trata de acuñamientos de neologismos, con la letra n (n).

La situación lingüística del quichua es distinta entre los dialectos. Refiriéndonos a los dialectos del quichua ecuatoriano vemos que las oclusivas aspiradas solo se conservan en pocos dialectos, mientras que las oclusivas glotalizadas han desaparecido totalmente. Es muy posible que hayan tenido una articulación fonética muy débil y una semántica común y que por estas razones hayan sido eliminadas del sistema. De todas maneras la carencia de los fonemas en mención puede ser un impedimento para la búsqueda unificación de la lengua.



En lo que se refiere a la escritura, la del quichua ecuatoriano, no está normalizada de acuerdo a criterios científicos. Los grafemas I.C.H., no son signos visuales que trasladen con precisión los sonidos propios del quichua, que al ser alterados pierden también significado gramatical. La utilización errada de grafemas imposibilita también la comparación dialectal y la comprensión histórica de la lengua.

Caso parecido se presenta con el uso del grafema J utilizado en vez de H, que por ser pronunciado de distinta manera de acuerdo a la situación en la palabra, debe ser normatizado de acuerdo al alfabeto universal.

Por último hay que señalar que el quichua ecuatoriano, mucho más que el hablado en Perú y Bolivia, sufre la influencia aculturizante del castellano, que no solo afecta al léxico, sino que ha quebrado en gran medida, el sistema gramatical de la lengua.

El segundo objetivo de este artículo se refiere al Arte Verbal Quichua, que es una elaboración estética de la lengua habitual.

Se quiere evidenciar que el Arte Verbal Quichua, tuvo hasta la irrupción española, el desarrollo normal y propio del Arte Verbal de otros pueblos. En el Arte Verbal Quichua han quedado testimonios de sus etapas sucesivas, desde las creaciones espontáneas propias de la sociedad gentilicia hasta las pulidas obras artísticas de la época de los Incas, desde las creencias en las fuerzas de la naturaleza, hasta los conceptos religiosos cercanos ya a la Filosofía.

El Arte Verbal Quichua reúne una gran variedad de imágenes, formas, estructuras que deben ser valoradas porque manifiestan la originalidad y la fuerza creadora de un pueblo.

Imágenes, formas y estructuras propias del Arte Verbal ancestral, se conservan en la tradición oral de los quechuas, sin embargo, lamentablemente, ya no guardan la coherencia del sistema originario y muchas veces aparecen desordenadas e incomprensibles.

Por todo lo anotado, es necesario reconstruir el sistema del Arte Verbal Quichua para que su pueblo pueda recuperar la capacidad de expresión y fabulación artística.

EL ARTE VERBAL

Se conoce como Arte Verbal al conjunto de formas artísticas conservadas en la tradición oral de los pueblos. La ausencia de escritura no impide que en esta práctica cultural se manifieste un agudo sentido estético. Antes bien, el Arte Verbal establece normas para el proceso creador artístico. Tanto sus contenidos como sus formas están rigurosamente codificados de antemano y responden a clasificaciones estrictas.

En ellas se agrupan cantos guerreros, agrarios, de caza, lamentos fúnebres, cuentos, poemas lírico-rituales, relatos mitológicos y legendarios.

A menudo se caracteriza al Arte Verbal como forma inferior de creación artística, sin embargo, esta apreciación no es correcta. Como en el arte en general, en el Arte Verbal hay obras logradas y fallidas.



La lengua particular, las imágenes artísticas propias, la combinación de formas genéricas, son medios originales del Arte Verbal de cada pueblo. En estos medios se expresa la especificidad nacional resultado histórico del desarrollo étnico.

Cada Arte Verbal es una variante de la cultura popular universal, pero a menudo, muestra tal originalidad que no siempre es apreciado. Esto sucede cuando se juzga el Arte Verbal de otras Culturas, con los principios artísticos de culturas europeas.

El Arte Verbal está profundamente vinculado con las diferentes esferas de la vida social. Es una práctica colectiva que afecta los intereses de toda la comunidad. En él se manifiestan las situaciones compartidas, ya sea en la lucha, en el trabajo, en la vida cotidiana o en el acontecer ritual.

Expresa la percepción emocional de la realidad comunal y desempeña múltiples roles de entendimiento colectivo. Explica el mundo, la historia, la naturaleza y la vida social.

En su fase más arcaica el arte verbal se manifiesta en forma mixta (canción-poesía-prosa) o incluso en forma de prosa únicamente. Pero la prosa cumple una función eminentemente comunicativa, en cambio, la poesía manifiesta los sentimientos profundos del grupo.

Tanto en la prosa como en la poesía, la mitología cumple un papel muy importante. La mitología es el fundamento más antiguo de las formas artísticas. El rito es también fuente de motivos y argumentos del Arte Verbal.

El alto valor emocional colectivo del hecho ritual promueve los rasgos antiguos de la épica, los relatos y las primeras formas de la dramatización. Su inspiración proviene del totemismo, el animismo, la iniciación, la exogamia, el matriarcado.

El Arte Verbal abarca diversas esferas de la experiencia humana, como la Historia, la Filosofía, la Etnología, el estudio de los mitos. Sin embargo, el Arte Verbal, es una elaboración que tiene como elemento primario a la lengua, por esto el estudio de la lengua tiene particular importancia para el Arte Verbal. La lengua habitual y la lengua artística tienen una estrecha relación. Por ejemplo, el ritmo del verso está vinculado con las características morfológicas de la palabra y también con la semántica de la lengua.

EL ARTE VERBAL QUICHUA

Para el pensamiento quichua antiguo, la lengua era un atributo esencial de la vida. Por eso, el mundo de los muertos era el mundo de los mudos. Dicho mundo se ubicaba en un sitio impreciso y lejano. El camino hacia allá, se hacía a través de un puente tejido con cabellos humanos.

Esta percepción propia de una etapa antigua del razonar humano, expresa sin embargo, la idea correcta sobre la estrecha vinculación de la lengua con los procesos de existencia.

En la lengua quichua la realidad circundante, la lengua cotidiana y la artística se relacionan íntimamente.



Ya José María Arguedas, advirtió su cercanía y escribió: “En el quichua las palabras suenan como las cosas” Efectivamente son innumerables los ejemplos demostrativos que ilustran como la sonoridad del objeto acompaña al sentido.

Veamos algunos ejemplos:

- Phar = voz onomatopéyica que repite el sonido de una flor al abrirse.
- Ukhu = voz onomatopéyica que imita el sonido del eco.
- Mucha = voz onomatopéyica que repite el sonido de los labios al besar.

Pero, además, el valor de los sonidos sirve de base para la elaboración de las imágenes mitológicas. Con voces onomatopéyicas se les nombra y define sus características.

De la palabra, Kkarka que significa ronquido, se origina el sustantivo Kkarkar. Con este sustantivo se nombra a ciertos espíritus que proceden de los brujos. Son cabezas humanas, de llamas, o de otros seres que deambulan por el aire o que dan saltos en el suelo por caminos poco transitados emitiendo ronquidos.

De la voz onomatopéyica achik que significa amanecer, alumbrar, se deriva el nombre de los personajes mitológicos Achikké, que designa a la maga raptora devoradora de los niños, mediadora de los ritos de iniciación, que dialoga con los animales y que puede ver en el mundo tenebroso de los muertos.

Pero el sonido no une únicamente el sentido de la palabra con los nombres de las figuras mitológicas, sino que todos los planos de la lengua están ligados entre sí de diferentes formas. Así los sintagmas se relacionan con otros niveles de la lengua.

En el quichua como en toda lengua aglutinante, el sintagma es la estructura generadora de la construcción gramatical. El sintagma quichua tiene dos términos: el núcleo o elemento principal (elemento determinado) y el atributo o elemento secundario (elemento determinante).

Así:

Sisa Pacha flor + mundo = mundo de flores

a n

Los dos componentes se apoyan mutuamente. El atributo se subordina al núcleo, pero el núcleo es modificado por el atributo.

En el sintagma el significado se expresa con fuerza, porque no separa la cualidad del objeto.

El sintagma nombra y singulariza en alto grado a los seres y objetos. Con el sintagma se incorporaron a la lengua quichua representaciones y conceptos estéticos altamente desarrollados.



Conceptos como nobleza, donaire, glorioso, memorable, están expresados con los sintagmas. Son muy ilustrativos de este recurso lingüístico los nombres que se les daba a los soberanos Inkas.

Veamos algunos ejemplos:

Atau Wallpak = Nombre del último Inka del Tawantín Suyu. Atau significa venturoso, wallpak el que construye, crea o da forma.

Juntos los dos términos expresan la intensidad del significado:

“Benemérito creador “

Tupak Yupanqui = Nombre del abuelo del Inka Atau Wallpa. Tupak tiene el sentido de regio, ilustre. Yupanqui significa memorable, digno de recordarse. (Adviértase además, que la palabra Yupanqui, incluye en ella, la segunda persona del verbo ser. Así las personas que se dirigían al Inka, le estaban expresando su respeto y admiración). El sintagma tuvo en la poesía quichua mucha importancia como veremos más adelante.

Para advertir las peculiaridades internas del Arte Verbal hay que tomar en cuenta su sistematicidad, pero este análisis debe conjugarse con la comprensión histórica de la creación.

Lamentablemente no todos los elementos esenciales del Arte Verbal son captables hoy en día. Conservado en su mayor parte en los testimonios escritos de los cronistas, se expresa fundamentalmente a través de una lengua dispar y ajena al quichua como es el español.

Sin embargo, es posible descubrir su entidad histórica. Las imágenes más arcaicas corresponden a las comunidades tribales que dieron origen al surgimiento del pueblo quichua. El árbol Kiswar, el puma, el cóndor, el wamán, son seres de naturaleza totémica. También son propias de una remota antigüedad las representaciones de los espíritus animadores de los montes, ríos, lagos y la personificación de la fecundidad en el doble principio de la procreación: masculino y femenino. Por ejemplo, la fertilidad de la Tierra (Pacha Mama) por un lado, y el poder productor masculino del Arco Iris (Kuichi). El mismo principio ha inspirado a la creación del Chuza Lunku, duendecillo pícaro y fornicador que anima como personaje central muchos cuentos anecdóticos. En él se reconoce al precursor de los héroes culturales.

Según los relatos mitológicos conservados en las Crónicas, las imágenes más importantes del Arte Verbal Quichua son Wira Kucha, Pacha Kamak, Paria Kaka, Kon, Kuniraya, Tunupa. En ellos se pueden encontrar rasgos de héroes de la cultura, demiurgos y dioses creadores. Procuran bienes materiales y conocimientos a la gente y la vez son “fabricantes”, hacen a los primeros pobladores del mundo, de tierra, de piedra, del resuello, de la palabra o de la nada. Ya no expresan la ingenua actitud frente a los fenómenos de la naturaleza, sino que representan la consolidación política de las comunidades tribales. Anticipan la epopeya heroica con su interés por sus destinos colectivos.

Por los rasgos culturales y lingüísticos de los personajes y sus hazañas, podemos advertir el predominio político y cultural de los quichuas sobre otros grupos étnicos.



Entre las divinidades creadoras que hemos mencionado, advertimos que no llegan a transformarse en objetos de verdadera veneración religiosa exceptuando a Wira Kocho que se convirtió en magno dios del panteón quichua.

En su elogio se entonaban loas de formas extremadamente esmeradas. Ni siquiera el Sol símbolo máximo de poder, logró desplazar totalmente a Wira kocho.

A medida que se fortalecía el Estado centralizado de los Incas, se iba abriendo en cambio al culto solar que finalmente se convirtió en la religión oficial. La divinidad solar Inti, que estuvo originalmente relacionada con el halcón (el pájaro Inti, era totem personal de los primeros Inkas) llegó a ocupar el lugar más importante en el panteón incásico.

La mitología estatal se elaboró alrededor de los dioses celestes principales: el sol y el trueno ligado este estrechamente al primero. En su orden respectivo, el sol y el trueno fueron trihipostáticos. El sol se expresaba en la trinidad Apu Inti (amo sol), Churi Inti (hijo sol) y Wauki Inti (hermano del sol). Se lo representaba con un bulto hecho de finas mantas, era conducido por el sumo sacerdote y escoltado por otros oficiantes encargados de portar sus armas. El Dios Trueno tenía también tres hipostasias: Wachi Illa (lanza de luz), el relámpago: Inti Illa (rayo de sol), el rayo; y Cata Illa (río celeste), la Vía Láctea. El dios trueno tenía figura de hombre y estaba hecho de estrellas. Disparaba con su honda un cántaro celeste y mandaba la lluvia.

El universo se conformaba de tres mundos: hanan pacha (cielo) habitado por los dioses celestes: Kay pacha (mundo de aquí), es decir la superficie de la tierra y uku pacha (mundo de abajo), el reino de los dioses tectónicos. Elementos de unión entre los tres mundos eran serpientes que encontrándose en el mundo de abajo pasaban por el uku pacha y al llegar al hanan pacha, la una se convertía en arco iris y la otra en relámpago.

El culto solar confirmó el poder de los soberanos Inka. Se les veneraba como a hijos de la divinidad. En sus biografías se evidencia la clara intención de adaptar el mito a las necesidades políticas de la nobleza, Los elementos mitológicos son utilizados para dotar de carácter épico a los Incas. A Manko Kapak, el primero de los monarcas quichuas, reconocible ya históricamente, se le identifica con el más famoso de los Hermanos Ayar (hermanos héroes de la cultura), que simbolizan el comienzo de la nacionalidad quechua y que aparecen enseñando a las gentes los preceptos morales y las leyes humanas, las técnicas agrícolas y la religión sol.

EL inca-héroe triunfa sobre la “serpiente alada más fiera y terrible”, habla con el ave fabulosa Inti y posee objetos maravillosos, El propio sol acude en su ayuda e interviene a su favor. Como héroe épico la figura del Inca, representa la sabiduría y la valentía.

Sin embargo, el cruce entre el mito y los acontecimientos reales, paulatinamente va cediendo a la leyenda histórica, ya no se evoca el tiempo mítico de las primeras creaciones. Los enemigos a los que enfrenta el héroe deja de ser mitológico, ya se relatan batallas reales y los enemigos son ya pueblos o tribus de existencia cierta como los Chanka, los Wanka Willka o los Cayambis, junto a la epopeya heroica, considerada como el “género” más importante y más elevado del arte verbal, alcanzaron formas artísticas muy pulidas las canciones líricas, como “Apu Inca Atau Wallpak”. Se desarrolló igualmente la narrativa en prosa a modo de cuentos, anécdotas y a juzgar por la diversidad de personajes que



acompañaba al séquito del monarca (sauka rimak, acichikuk, milla rinri), las representaciones dramáticas debieron ser variadas.

Los amautas estaban encargados de componer obras sagradas y profanas para lo que utilizaron las imágenes y los temas forjados por el impulso estético del pueblo quichua. Desde la perspectiva actual, es posible distinguir lo que fue elaboración de una élite social de la producción espontánea de la masa popular. Sin embargo es esta última la que se conserva hasta la actualidad. En cambio el Arte Verbal sobre los héroes y dioses, se ha ido borrando de la memoria de las gentes y solo una mínima parte ha entrado a confundirse con las imágenes de los santos cristianos.

ANÁLISIS DE TEXTOS

Los textos escogidos están escritos en quichua, lo que permite juzgar objetivamente las convenciones artísticas originales y auténticas del arte verbal que nos ocupa. El primer texto es el relato mítico en prosa (Hawa Rimay) “Kuniraya Wira Kocha”, recopilado por Francisco de Ávila, en Warochirí. El segundo, es un himno sagrado en verso (Kapak Haylli) “Oración primera al Hacedor” conservado en la obra “Fábulas y Ritos de los Inkas”, de Cristóbal de Molina. Los dos textos fueron recogidos en el siglo XVI y corresponden a la época, de los últimos soberanos quichuas. Como se lee en las Crónicas eran “narrados y cantados por los señores principales.

LA CATEGORÍA POÉTICA WIRA KOCHA

Los dos textos están unidos por el nexo semántico de la misma categoría, lo que determina la unidad de sentido y el sincretismo ideológico de los géneros.

“Wira Kocha” es una de las categorías más tempranas y trascendentes en el proceso de la creación artística quichua. Se desarrolló, por lo visto en un período bastante prolongado, advertido a través de las cambiantes peculiaridades de la imagen artística.

La etimología de Wira Kocha, está dada por la unidad de los dos términos Kocha (término principal), hace referencia al agua como elemento fundamental del universo, equivalente al caos primordial. Wira (término secundario) nombra lo vital, lo crea. Inseparables las dos palabras significan el agua fertilizadora, el líquido esencial. Al mismo tiempo la percepción del mundo circundante cobra aspecto figurativo y personalizado. Wira Kocha aparece como ser sobrenatural, primer progenitor, héroe de la cultura.

Relacionado desde el principio con el lago Titi Kaka, “Wira Kocha” conserva en un largo período de evolución las características de un ser fertilizador al que se le atribuyen poderes mágicos. El personaje mitológico adquiere carácter de símbolo en los relatos. Es esta la imagen que percibimos en el primer texto analizado “Kuniraya Wirakocha”.

En una etapa de mayor deificación aparece como dios creador del cielo, la tierra, el sol y los demás astros. Volviéndose cada vez más abstracto crea a los hombres con la palabra. Aparece como dios ignoto, desconocido y lejano, adquiere rasgos de generalización universal de la cualidad de la razón. La metamorfosis de la imagen fantástica en categoría universal de causalidad es el término de la mitología y el comienzo de la filosofía. Es esta la imagen manifiesta en el segundo texto “Oración primera al Hacedor”.



PERMANENCIA DE LAS ESTRUCTURAS EN LA PROSA.

Si comparamos las características compositivas del relato mítico “Kuniraya Wira Kocha” con las narraciones orales vigentes hoy en día, podemos comprobar que son las mismas. Aunque la concepción mítico-religiosa ha desaparecido de la conciencia del pueblo quichua, los elementos constructivos se mantienen.

Estos pueden sintetizarse en:

Hay dos formas diferentes del relato, que dividen la narración en elemento principal y elemento secundario. El primer elemento es “el relato propiamente dicho”. Aquí el narrador se dirige a los oyentes, introduce al protagonista, describe sus características y explica la situación inicial. “El relato propiamente dicho se amplía y complementa con el relato escénico” (elemento secundario) que tiene forma de diálogo y hace avanzar la acción. El personaje central designado como protagonista se transforma en personaje escénico. A los personajes secundarios se los conoce a través de sus contestaciones y réplicas y el argumento se presenta en cuadros sucesivos.

La constante peregrinación y los innumerables contactos hacen avanzar el desarrollo narrativo. Por lo general, el protagonista se encuentra con los animales que recuerdan antiguas creencias totémicas.

El desarrollo temporal del argumento se da con referencias especiales con las que comienza cada estrofa.

En el relato quichua, aunque en embrión, están los elementos del desarrollo de la literatura propiamente dicha: la anécdota y el viaje.

PERMANENCIA DE LAS ESTRUCTURAS EN LA POESÍA

La sonoridad manifiesta de la poesía quichua está dada por los elementos compositivos, por el sistema de acentos y la entonación silábica. Las palabras quichuas son siempre bisilábicas y cargan el acento en la penúltima sílaba. Esto hace que la cadencia del verso tenga un ritmo reducido, insistente y reiterativo que sustituye a las normas métricas.

En la rima predominan los conjuntos semánticos que se percibe como repetición de sonidos. Es decir que la sonoridad acompaña al sentido:

Wira Kocha Kamak
Churak
Rurak

La reiteración de sonidos va acompañada de la reiteración de sentido.

Maypi kanki
hawapichu
ukupichu
phuyupichu
llantupichu



El verso se expresa en el principio rígido del sintagma y cada verso es una unidad de sentido. El sintagma está determinado por la lengua habitual, pero en la utilización artística no siempre se conserva la relación de sus componentes, es simplemente la forma que se percibe como tal:

pacha kama
punchau kama.

Las formas que hemos analizado en la poesía, son formas vivas en la lengua cotidiana y tienen la posibilidad de continuar impulsando el proceso creador. Pero como todo fenómeno artístico debe avanzar y renovarse y para que esto sea una realidad, el proceso creativo del pueblo quichua tiene que liberarse de la opresión que le detiene.

APAKUY (INTRUDUCCIÓN)

Chay hayri yachay ñauray pitwikunata charin: shukñiken kichua shimi kallka kashka kururuy rinka, hamuymay (abstracto (n) tukunka, wamah kaysayta pusanka.

Shinapish kay shimi ñaupaman rinka, patma patma hatallichay (tecnológico) runapakuy, yachay llankayman tukunka.

Sullullmanta (verdaderamente) (as) Kichua shimika mutsuny (necesarias) (n) shimi shukllakunata mana charik, chaykunaka chinkarka chaychikan karma pachanta (tiempo) (n) ñakinirka.

Manallatah mushuk shimi shukllata shimi llikamanta llujirkakuna. Kichua shimika Chaupi Yachak wasipi (colegio) (n) Yachapu wasipi (universidad) (n). Unaychay Chaupipi (medios de comunicación colectiva) (n), Tukri Kanchantakunapi (oficinas estatales) (n) mana wimashpa kan.

Chaymanta shimi kutimay kururaypi (proceso de regresión) kan.

Shinapish Kichua shimi shimi shullkunata wallpankapak atikuyta (posibilidad) (n) charik.

Chay hayri yachaypi (artículo) (n) shimi shukllakunata (palabras) (n), ñaupacha kichua shimi pallarirka (rescatado), shuhwah shimi shukllata wallarirka. Shina: nuna, (alma), hamurpayay (consideración), sumaymana (extrema belleza), umallikuy (imaginación) shimi shukllakunaka kispikushka kan.

Shina imaykay (características), hamumay (abstracción) karma pacha (tiempo) (n), llapa pacha (espacio) (n), atianya (política) (n), Kichua kaphchi Rimay (Arte Verbal Quichua) (n) mushuk shimi shuklla kankuna. Chay tukuy shimi shukllakunaka shimi llika (sistema de la lengua) (n) lluksirka, k shinapish runakunapak rimaypi llaminkan (probarse).

Unumatapyka (onomatopéyico) kipa yapari (sufijo) (n) wallpay kallar, kaphchi inkuchiy (metáfora) (n), kaphchi katiniy (metonimia) (n), kayway (calco) (n), kallarmanta unancha (principios etimológicos) chay hayri yachaypi hatallikurka.

Chay hayri yachaypi Hatun Anti Kiti killka huñu (alfabeto) hatallikurka:



Ecuador hatalliy

Piru, Bulivia hatalliy

c
hu
i

k
w
y

Shinapish K, Y, W yachay llankay (científico) shukkuna killkakuna Chaykuna hayñi unayayman kan. Shinapish as aswan (además) (resct) K, W. Y, yachay rimay unanchayta charin.

Chay jairi yachaypi -H- hatallirka. – J- mana hinantin tihsi (universal) kanchu.

Chay jairi yachapi mana tapuy unanchayta, añay unanchayta hatallirkachu.

ishkay hamuyta -chu – mastaran.

Mutsuriy (necesario) (n) niy kan, Ecuador kichuapak shimi ancha wallpanarka (deformado) Castilla shimi uku kayta yankichinan. Chay hayri yachapi rikurin.

Ishkayñiken shukwah pitwiy tian. Kichua Kaphchi Rimay pakariy (natural) kirurushka ispañulis shamuykama. Kichua Kpahchi Rimay ancha hallchay kunata sakirka. Chaypi ñaupã ñaupã yuyay, shuwah astawan kururushka rikuchin, hallar iñiykunamanta Munay Yachayman mastashka. Hamuykuna (conceptos) (n), umallikuykuna (imágenes) Kichua kaphchi Rimaypi sakirkaluna. Kunan kichua runa chay wallpay yachashpa paykunapak kakllachakayta unanchan.

Kunanka Kichua Kaphchi Rimay kausarinpun. Kichua aylluyayka (pueblo kichua) kausaripunish.

KAPHCHI RIMAY

(ARTE VERBAL)

Pachantaykuna (generalidades) (n)

Kapchi Rimay, tukuy kaphchi wallpaykuna huñu aylluykunapak (pueblo, nación) (n) rimay yachashkapi hallchashka.

Kay yachashkapi mana kellkachu, shinapish uku sumapak kau1lay (sentido) (n) tian. Kaphchi Rimay wallpankapak kamachishka churan.

Alwikuna (motivos) (as) ñaupamanta kushka. Paykuna sinchi hamukunata (código) (n) hayñikuna.

Aukay (guerrero), awaiy (agrario), chakoy (caza) takikuna, wañuy wakanikuna, hawa rimaykuna, hayllikuna, yarawikuna, ñaupã willakapish hamukunata willakapish rimay hamukunapi hayñikunmi.

Sumak wallpakunamanta rimashpa, tauka runa Kaphchi Rimay mana chanichu nin shinapish, hatun pantay.



Shuk Kaphchi Rimay wakichiy (obra) (n) atiknanchu, manachu atik, sumaknachu, manachu sumak.

Sapamanta shimi, sapamanta sumak umallikuykuna, hamu wallpakuna patachiy, sapa aylluyay Kaphchi Rimaypi pakarín (original) (n) kan.

Kay chaupiykunapi (medios) (calco) aylluyaypak (étnico) (n) imaykayta (especificidad), shina Chika Willay (Historia) (n) kuraray (desarrollo) (n) yayan (resultado) (as).

Sapan Kaphchi Rimay pachapak aylluyay runapakuy (cultura) (n) uhinay (variante) (as), shinapish, sapakuti kallarmanta (originalidad) mana unancharichu.

Tinkuchishpa aylluyay (pueblo) (n) Kaphchi Rimayta shuk Europa aylluyaywan hayta rikuchirka.

Kapchi Rimay waki kausay (vida social) (n) uhinay sinkukunawan (diferentes esferas) (n) ukulla ashtashka (relacionado) (n).

Waki amañaniy (práctica) tukuypak munashkakunata (interés) lluhchin.

Kapchi Rimay waki kay kanchantay (situación) mastaran kausaypi kachun aknanapi kachun.

Sutikaypak kaullay hamutay (percepción emocional) waki unanchayta sakinman kacharin (permitir) (n).

Pachata, Chikak Willayta, Pakarita (naturaleza) (n), waki pitikuykunata (aspiraciones) mastaran, Kutiri (en cambio), arawi (poesía) chayllana waki kaullayta mastaran.

Willka hawariy (mitología) (n), Rimayllapi (prosa), Arawipipish anchayupa kan.

Willka Hawariy ashtawan ñaupá tihsi Kapchi wallpakunawan aknana wallpakinaman kallar yachay yuyayman (pensamiento científico) (n) kan.

Kaphchi Rimay kallar wallpakuna llankaypi lluhchin.

Uhinay Kunapak Kaphchi Rimay maskachakuy (investigación) (n) llamin.

Kaphchiy Rimay unanchay llankaypi kururan (desarrollo) (n).

Llankay, ñauraytaki, arawintin shukllata rurán. Llankay patachi (ritmo) (n) arawi patachiyta hamutan (determinar) (n).

Shimi shuklla (palabra) (n) ñauritaki tinkin.

Aknana (rito) (n) llankayshina kaphchi kallar wallpakunata tihsirka. Aknanapak sinchi waki kaullay ñaupá auki takita, hawarikunata aranwata tiksirka.

Aknanapi nuna pa'ta (estado anímico) (n) pakarishka mastaranay kuna.



Aknana Kapchi Rimaypak alwin kan. Pacha jamurpapay (concepción del mundo) (n) mastaranmi.

Shina: wauke aknana (totemismo) (as), nuna ññiy (animismo) (n), ayllu yaykiy (iniciación) (n), ayllu sakinakuy (exogamia) (n), mamachakuy (matriarcado) (as).

Shina Chika Willay (Historia) (n), Munay Yachay (filosofía) (n) (calco). Ñaupá Hawari, Ayllu Yachay (etnología) (n) (calco).

Shinapish, Kaphchi Rimay shimimanta ruwan. Chaymanta shimipak yachay anchayupa kan.

Tukuy punchau shimika kaphchiy shimiwan (lengua artística) (n) matiy ashtay (estrecha relación) charin. Unayay patachika (ritmo) (n) unanchaywan matiy ashtaypish charin.

Kunan Kaphchi Rimay yachaymanta michuy ashtay hamunakunata sapan pachayuk kan.

Kaphchi Rimay yachaymanta shimi llika kuyu shimintin (lengua en devenir) (n) ashtaypi kan.

Shimipak anchayupiy wamah hatallikunata (métodos modernos) (n) tipashkarka (determinar) (n) Kaphchi Rimayta yachankapak.

KICHUA KAPHCHI RIMAY (ARTE VERBAL QUICHUA) (n)

Kichua yuyayman, shimi kausaypak ññikwin kan. Kichua runakunaman Aya Pacha amukay pacha karka.

Kay ñaupá kamurpayay, yuyay kururaypi (desarrollo) (n) suti umallikuywan (imagen clara) (n), sullull unanchay shimika kausay kururaykuwanmi mastaran.

Paktaman (precisamente) (n) kichua shimipi muyun sutikay (realidad) (n) tukuy punchau shimi, kaphchi shimiwanpish ashtarinmi (se relacionan) (n).

Ñña Jusi María Arguidas kayllata (cerca) (n) musyarka.

Payka: “kichua shimipi shimishuklla Imayshina (cosa) unanyankuna”, killkarka.

Ashka kaymakuna (ejemplos) (as) kichua shimipi tarirkuna.

Chaykunawan shina unanya imayka unanchakuy pusankuna

kaymakuna:

- Phar: unyachi (voz) (n) kikin unayay (sonido) pichupak rikrata mastaran.
- Uku: unyachi unayaypak aukaylli (repercusión) (as). Ukukay.
- Mucha: unyachi muchashka wirpakunapak (labios) (as) unayay.



- Chapuna: unyachi chapushka turupak unayayta mastaran.
- Lekekey: unyachi timpushka yakupak killipak unayayta mastaran.
- Sipsi: unyachi huchuy (menudo) (n) tasmiapak unayay
- Rakakakachina: unyachi takashka kurkupak unayata mastaran.
- Kikikikin: unaychi katashka kirupak unayayta mastaran.
- Kunununuñin: uyanchi kukushka pachapak unayayta mastaran.
- kuywwini: uyachi unayaypak sukay (silbido).
- Upyay: unyachi yakuta kotuy (sorber)
- Takllari: unyachi takashka mikikunapura unayayta mastaran.

Kunan kichua shimipi shuk unumatupika unyachikuna tian.

Kichua shimipi ahtiy niy (exclamaciones) (n) unumatupyka kan.

Shina:

Achachay = chirimanta

Arrarray = rupayrnanta

Atatay = millaymanta

Ananay = sumaymanta

Kunan kichua shimipi shuk unumatipyka unyachi tian.

Shinchi kaullaymanta (fuerte emoción)

Shuk shunkulla

Shuk shimilla

Shuk makilla

Unayay chani tiksí hawari umallikuy (imágenes mitológicas) hatallin.

Paykunata unumatupyka unyachiwan hukarin. Kaywan imaykunata (características) (n) sutichin.

Unumatupyka shuk shimillamanta “kkarkka” (korkoy) suti “Karkkar”, wallparin.

Chay sutiwan tauka supaykunata hukarin (nombrar).



Chay supaykunaka laykamanta shamun. Paykunaka kaparchashpa purirkun.

Karkkarka shuk runa umanmi, llama umakpish, shuk umakpish kallantak. Kayka pichu shina pawan. Sapan ñankunata panpakunapi imaniyta munan.

-Unumatupika unyachik “achik” kayka pacha illariyta, pakariyta ima niyta munan. Chaymantami kay willka hawariy (mito) (n) “Achikké sutinka rikurin. Payka layka suwa, wawakunata mikuk.

Payshi aylluyaykuy aknakunata ruran (oficiar) (as). Payka wiwakunawansh riman.

Shinallatak payka wañupak pachapi rikun.

Achikkepak hawariykunapi ishkay allwikuna (motivos) (as) tiyallampuni.

Ayllupak yachachikkuna (etnólogos) yuyan: siki anchamanta yawarupyak pikikunaka kawanninta kichun, asna supishkantak uku aychankkuna ishmushkan. Chaykunata unanchan.

Unumatupyka unyachi “chiph” illariyta unanchanmi. Shimi sapi (raíz de la lengua)(as) “achik” kuska unanchayta charin.

Willka Hawari umallikuy (imágenes mitológicas) (n) Achikkepak imaykaykuna (peculiaridades) (n) charinpi. Chaymanta shuti Chiphchaka unumatupyka sapimanta (raíz onomatopéyica) (n) shamunpi.

Shina unayay unanchaywan (Significado) willka umayllakuywanpish tinkun.

Shinapish chay mana sapalla ashtay (única relación) tianchu.

Tukuy shimi patakuna (niveles) (as) uhina wallpakunawan shukllachan kan Kaphchi Rimay ashtanakun (correlacionarse) (n).

Shimi ishkanka (sintagma) (n) shuk shimi patakunawan ashtanakun. Kichua ishkantin ishkay patmata charin.

– pakari nina (luz del amanecer)

h ch

– llanka kallanka (taller) (n)

h ch

– karma pacha (tiempo) (n)

h ch

– llapa pacha (espacio)(n)



h ch

– kallpa pullka (máquina)(n)

h ch

Kichua shimipi, shina tukuy kolluna shimikunapi (lengua aglutinante) (n), ishkanka Rimay Yachaypak (gramática) (n) wachan llika (estructura generadora) kan.

Ishkanka (sintagma) llunllu, lluylla shimi ashtay (oración gramatical) (n) ninakuna (equivaler) (n). Paypak ishkay patmankuna (componentes) (n) shimipi kiminakun.

Hamutachiyka (atributo, elemento determinante) (n) chilinta, núcleo) (n) uraychinanmi (subordinar) (as).

Shinapish, chilintaka, ashka patma kan. Chaymanta payka hamutachiypak ununchayta yankinpushmari.

Shina

Sisa Pacha Sisa + Pacha

h ch

Ishkankapi unanchayka sinchi mastaranmi. Payka imaykunata (objetos) (as) kikin imaykaywan sutichin.

Iamykunata (objeto) uhinami. Sumaypak umallikuykuna (imágenes estéticas) yuyaykunapish ishkankakunawan shimipi yaykunmi.

Shina: sumaykay shimintakay (elegancia) (resc), allillachinity (adorno) (resc.), tituy (magno) (resc), yupaniy (honroso) (resc).

Kaymakuna :

– Atau Wallpak. Tawantin Suyu kepañiken Inka

Atau = quellpu (venturoso) (resc).

Wallpak = Kamani (creador de la nada) (resc)

– Wayna Kapak. Atau Wallpak Inka yaya

Wayna = kachata (joven, airoso) (resc).

Kapak = yawarniyuk (noble) (resc).

– Tupak Yupanki. Wayna Kapak Inka yaya

Tupak = apuchana (honroso) (resc).



– Pacha Kutik. Tawantin Suyu ishkayniken Inka

Pacha = Hinantin tihsi (universo) (resc.)

Kutik = Tansay (revolución) (n)

Kay ishkanka kechua arawiy tinsi kan. Ishkanka patachiywan (ritmo) unanchaywanpish tihsinmi. Kay ashtay anchuyupa kan. Chaymanta kipa rimashun.

Shimi ashtashka patakunaka (niveles) (as), shimi chayakeykuna (elementos) (n) Kaphchi Rimay uku imaykunata rikuchikuna.

Shinapish, Kaphchi Rimayka Chikak Willaywan tinkushka kankuna.

Shimi yachay Chikak Willay unanchay (comprensión histórica) (n) mana tantaraychu kan. Chay hamulla (de esta manera) shuk aylluyaykunapak Kaphchi Rimaykunawan tinkuchiya (comparar) y achakapuwami.

Kamachishkakunata k u y t a yachakapuwami. (poder) (resc).

Ispañulis (españoles) a.son.) kellakunapi, kichua aylluyay pikeñapi Kaphchi Rimayka wakaycharin. Shinapish Castilla shimipi wakaycharin, chaymanta ashtaka chayakeykunaka (elementos) (n) chinkarka.

Kishwar sachaka, pumaka, kunkturka, wankaka, kurikinka. Amaru machakwayka, chay tukuy willka wakikuna (totems) (n) ayllu wakimanta (comunidades tribiales) karka. Chay ayllu waki Kichua aylluyayta tihsirka. Chaykunamanta sumaypak umallikuykuna (imágenes estéticas) lluhshirka. Paykunaka Ecuadur, Pirú, Bulivia Kaphchi Rimay wakaycharka.

Ñaupá, ñaupá pachamanta kichua yuyay urkikunaman, mayukunaman, kuchakunaman, waykikunaman, nunata kurka, ñaupá, ñaupá pachamanta yumay unanchiy (representación de la fecundidad) karkapish.

Kay yumay unanchiyka ishkay kallarta charin: warmikay, karikay, ñaupá, ñaupá pachamanta Pacha Mama yumay iñiy kan.

Achka Hawa Rimaykunapi kichua runa Tampu Tutu lluhshirka riman.

Shuk Hawa Rimaykunapi kari yumay ati sikan: kuichi. (Arco Iris).

Ecuadur Hawa Rimaykunapi Chuza Lunku shina kari yumay atiy sikan. (Chuza Lunku Ekiku kan. Pay suni, suni ulluta charin).

Chuza Lunku runayak (personaje) (n) runapakuy waminkakunata (héroe cultural) (n) ñaupachin.

Crunicaspi (Crónicas) Kichua Kaphchi Rimaypak hawarimaykunapi ashtawan anchayupa umallikuykuna kan: Wira Kucha, Pacha Kamak, Paria Kaka, Kon, Kuniraya, Tunupa. Paykuna Runapakuy waminka (Héroes culturales), Wallpak Wawakuna (dioses creadores)



pachantin (al mismo tiempo) kan. Paykuna sunkuyuk, hamauta, kalluyuk tukuy pacha kan.

Paykuna shukñike runakunata warmikunata ruran. Paykunata allpamanta, rumimanta, shimimanta, ninamanta, samaymanta ruran.

Kaykuna tukuy Hawa Pachapi ripurka. Paykuna na hamra umallikuy kanchu, paykuna Sinchi Ayllu Wakita (fuerte sociedad tribal) mastaran. Ati Hayllita (épica) ñaupachin. Paypak alwipi waki kausayman añáyta (interés) (as) mastaran.

Runayapak (personaje) runapakuy, shimi sanampakunamanta atianya (político). Kichua runakuna atipayta rikurin.

Kallarmanta (etimológicamente) na tukuy runapak shutikuna kichua kanchu, shinapish Wira Kuchaka, Pachakamakka, yuyaypi shullachakuy tinkishka kan.

Shukllamanta (solamente) tauka waka, wallpak wakaman (dios creador) tukurka. Wira Kucha tukuypak hawa (sobre todo) (as) titu wallpak wakaman (dios magno) tukurka. Payman may alli, may sumak yuyuychaniyta (loas) hayllirka.

Panapas Intika Inka atipay unanchay karka. Payka Wira Kuchata sakinakunata mana atiparkanachu. Chaychikan (a medida) Inka Kamachiy (Estado Inka) kallpachashpa Inti aknanaka (culto solar) (n) ñanta kicharka.

Tukuychaymin (finalmente) (n) Inti Akmana, Kamachi Aknanam religión oficial tukurka. Inti Waka, pakarimanta originalmente waki aknanawan (culto totémico) (n) asahtashka kan. Inti astawan anchayupa Waka karka.

Kamachiy Willka Hawari (mitología estatal) (n) hawa pachapak wakakunamanta wallpaarirka: Inti Apu, Illapa Apu. Intika, Illapapish, kimsanka (trihipostático) wakakuna karka. Inti: Apu Inti, Churi Inti, Wauki Inti. Chumpi mintuwan mastaran.

Willka Umu (Sumo Sacerdote) shuk umukunawan mintuta aparka. Illaka: Chuki illa, Inti Illa, Kata Illapa runa wallpata charin.

Payka koyllurmanta rurashka kan.

Hawa Pachapi umiwata warakawan jwachirka, chaypacha tamiaka shamurka.

Hinantin tihsi (universo) (resc) kimsa pachata charin: hanan pacha, kay pacha, uku pacha. Kimsa pacha ashtanakun. Uku pachapi ishkey hatun Amaru machakwayka kausarka. Paykuna yakupi kausarka. Uku pachanta yallirka, shamushpa hanan pachaman, shuk Kuichiman tukurka, shuk wah Chuki Illaman tukurka.

Inti aknana (culto solar) (n) Inka Atiyta chikannirka (confirmar). Paykuna shina Inti churikunata apucharka (venerar (resc)).

Atianya mutsuniymanta (necesidad política) hamautakunaka Inkakunata shina willka wamakakuna mastaran. Hamautakuna Infa Panakakunaman atihylli imaykayta (carácter épico). Paypak kikin willaykunapi kay pitwin rikurirka.



Manku Kapak, shukñiken Chikak Willay Inkakuna, shinapish payta Ayar Manku waukikunaman kakllachan (identificarse).

(Ayar Manka, Kichua Willka Hawaripi shuk tawa waukikunamanta kichua aylluyayta tihsikkuna. Paykunaka runakunaman kamachishkakunata, awiy hatallichaykiyta (técnicos agrícolas) (n) yachachirka.

Waminka Inka (Inka-héroe) pharpa millay Amaruta atinmi. Inti Wamanwan (Ave Falcónica, llamada Inti como el Sol) riman.

Kikin Inti payta yanankapak shamun. Inkapak umallikuyka yachapuy (sabiduría), sinckikay, unanchanmi. Shinapish kakllachakay (ídentidad) (n) sutikayka hawarimaywan yauyan. Chika Willayka wicharinmi (surgir) (as).

Willka Pachata mana yuyaninchu, kunanka Inka Atiyta yuyarin.

Willka Rimaymanta hayukuna (enemigos) ña mana Inkata chinpanakuchu.

Kunanka Chikan haykuna kan. Ña chikan aukanakuyamanta (guerras) (as) rimarin.

Cruniskapi (en las Crónicas) (a. son) hayu aylluyaykuna shina Chankakuna, Kullakuna, Wankawillkakuna, Karankikuna rikurin.

Paykuna sulluna kausarka.

Apu Ollantay, Hatu Aylluyaypak Kamachik, shuk Ati Haylli (epopeya) (n) runayak (personaje) (n).

Paypak hayu ña willka runayak kanchu. Payka Inkata makanakun

Paymanta sumaymana rimarin.

Ati Haylli (epopeya heroica) ashtawan anchayupa hamu KaphochiRimaypi kan.

Ati Hayllita Kichua Kapchi Rimaypi rikurin. Shinapish, kaullay takipish ashtaka llumpachani (pulido) (resc) wallpaykuna kan.

Shina ‘Apu Inka Atau Wallpakman’.

Rimayllapi: hawa rimaycuna (cuentos), hawarikuy shimi (anécdotas), kurunpish.

Inka aynapi tauka runayakkuna karka: sauka rimak (comediantes) (resc), asichikuk (bufones) (n) milla rinrin (malabaristas).

Chaymalta aranwa uhinakuna karka.

Hamautakuna kapak, kapanay (profano) (n) tabikunata wallparka.

Chayman kichua aylluyaypak sumay imallikuykunata hapirka.



Kichua Kpachchi Rimay ishkay sumaypak suyuchaniy (composición) (rest) wallpakunaka karka (formas de composición estética).

Shuk Kapak wakimanta, (élite de la nobleza) (n) shukwah Tukuy aylluyaymanta. Shukniken illkakuna, waminkakunamanta runakuna pikeñapi wahllichirka (borrar) sapanlla tauka imayllikuna religión cristiana kiparirka. Ishkayñiken pakarishawan.

awiwán, mallki pachawan (vegetación) (n).

ISHKAY KILLKA HALLCHAYKUNA (TESTIMONIOS) (n)

Kichua Kaphchi Rimayta yachankapak ishkay hamu tian. Shuk shimi llika manta, shukwan kuyu aullyaymanta (devenir del pueblo).

Chikak Willaymanta shuk Kichua Kaphchi Rimaypak hamutayta (concepto (as), yachashunkipa, shimi llikamanta paypak ashtay wiñaypay (permanencia) pachapi.

Ahllani hallchaykuna (testimonios) kichua shimipi killkashka.

Chay Kichua Kaphchi Rimay imaykaykunata (particularidades) yachayta kacharin.

Shuknikin hallchay willka hawarimay “kuniraya wirakucha”, Warochiri Cronista Francisco de Ávila chayta pallarka.

Ishkaynikin hallchay ” Kapak Jaylli” Cristobal de Molina killka huñu “Fábulas de ritos de los Inkas”.

Ishkay ahllani kallchakunaka XVI wiñaypak kan. Chay Pacha kipañikinpak inkakunaka kan, Kapak apkuna chaykunata wahakurka, hayllirkaish.

HAMUTAY “Wira Kucha” (Categoría estética)

Hawarimay “Kuniraya wirakucha”, “kapak jaylli wirakuchamñ” chay sihkay hallchay shuk sapan awita (tema) charincuna.

“Wira Kocha” kichua Kaphchi Rimaypak ñaupa hamutay. Suni mitapi hamutayka Wira Kocha kurururka (evolución), Kay imaykayta kuyu imallikuy rikurin.

Kallarmanta Wira Kicha ishkay shimi sapita charin. Kocha, yari (principal)(resc) chayakey (elemento) (n) yakuta unanchan. Yaku shina kausay kallar.

Wira yarinay (secundario) chayakey kamani kallar unanchan.

Ishkay chayaken isnkantin mira yaku unanchanmi.

Pachantin (al mismo tiempo) (n) hinantin tihsi hamurpayay rikchayman tukurka. Wira kocha shina shukñikin yumay rikurin.

Pachantin runapakuy waminka. Kamani Wakamanmi tukurka.



Uhinay willka kawarikunapi runapakuy runayaka (personaje cultural) pakari chakayentin (elemento primordial) (n) kakllacharinmi (identificarse) (n).

Kichua Kapchi Rimaypipish ishkay yuyanmi: yumay runayay kamani wakapish nanah anchayupa Wira Kochawan kunrinmi.

Kallarmanta “Wira Kocha” Titi Kaka Kuchawan ashtan. Wira Kocha suni mitanta yumay runayak rikurin. Kipa, Wira Kocha shina Kamani Waka rikurin.

Shukmikin mitapi, ishkayñikin mitapipish Wira Kocha wahinaniyman tukurka. Shina Kamani Waka Wira kocha hinantin tihsita (universo), pachata (tierra), Intika, shuk koyllarkunata tihsirka. Karulla Waka (dios lejano) rikurka. Runakunata shimiwan kaman.

Allimanta pahtakay hamutayman tukurka. (Oración primera al Creador) Chay hamuy, Willka Hawariy (mito) puchurka Yachay Munayman (Filosofía) (n) tukurka.

Ñaupá Willka llika, kunan willka llika kikin kan.

Rimaylla Chayakeykuna panapas Willka hamurpayayaka ñachinkarka, kunan Kichua Hawarikunapi llikakuna (estructuras) makaychan, chayakeykunaka wakaychankuna.

Kichua kapchi Rimay chakeykunaka ñaupapi kunanpipish hawarimay kikin wallpakuna kan:

1. Hawarimay ishkay phatmata charin: yari phatma kikin “hawarimay”. Kaypi hawak (narrador) (as) uyrikkunaman riman: runayakta ñaukichin, paypak ymaykaykuna mastaran.

“kikin, hawarimayka” “aranwa hawarimayman” mikarin.

Kay kipañikin rimanakuy wallpaytacharin, allwita (trama) ñaupachin. Kamayna runayak (protagonista) (n) aranwa runayakman tukurka. Yarinay runayakkuna (personajes secundarios) hayñiy suskunta yacharin. Alwika shukparantintan (sucesivo) (n) kuchunchanikunapi (escenas) (n) rikuchin.

2. Llaktakunata tunani (peregrinaje) (resct.) yupaynay (incontable) tarikunaka pish kururay rimayta ñupaychin.

Kamayna runayak tauka wiwakunawan tinkun paykunawam rimanakun. Kay wiwaka ñaupá wilka waukikuna (animales totémicos) yuyarinmi.

3. Alwi kururay kiti sutiwan kunmi. Kaykunawan sapan killka huñuway (estrofa) (n) kallar.
4. kichua rimaypi, panam sullupi (embrión) (as) kururay chayakeykunaka Kaphchi Killkaypak (literatura) (n) ña kushka kan: rayku (motivo) tian puripish (peregrinación) tianpish. Rikushun killka hallchaykunapi:

KILLKA KUSKINIY (ANÁLISIS DE TEXTOS) (n)

(kikin chay) (adaptación) (n)



KUNIRAYA WIRAKOCHA

Kuniraya Wiracocha ancha ancha ñaupa shuk runa may wahcha tukushpalla purirka. Kusmawan lliki, lliki, purirka. Wakin runa mana payta riksik “husa runa” yuyarkakuna. Shinapish kay runa tukuy llaktakunata kamarka.

Rimashpalla chakrakunata, patakunata, pirkakunatapish tukurin.

Shuk pupuna sisawan yaku witkuta (canal) (as) chukaspalla yachakuchirka. Rurashpa purirka wakin llaktapak wakakuna, willkakuna yachaskanwan allkuchushpa.

Chaysi shuk mitaka shuk warmiwakatak Kawilla sutiyuk karkan.

Kawillaka mana kusata charik karka. Payka ancha sumak kaptin.

Maykan waka, maykan willkakunapish puñuyta paywan munapayarkanmi. Chisi mantak hunitkanchu, shinapish mana pi kari paywan puñurkachu.

KUSINY (Análisis)

kay Killka huñunaypi (párrafo) Kuniraya Wirakocha runapakuy waminka mastarikun. Pay runakunawan kausayta yachachirka. Alli rurayta yacharirka.

Wira Kucha, yari hawa rimaypi ña rikurirka. Ishkayñikin runayak warmika Kawillaka. Payka wakakuna, wilkakunapakpish pachapi kausan. Ishkayñikin runayak alwita kururinchin.

Kawilla warmika Pacha Mama unanchanmi.

TEXTO

Shuk punchau shuk yura sikipi Kawilla warmika tiarka. Chayshi Kuniraya Wirakocha hamauta kaynishpa shuk pichu tukushpa chay yura rukmaman wichay rirka. Chashi chaypi shuk rukmapi chayashka kaptin chayman yumay minta churashpa urmachimurka chayman warmika karka.

Chay warmika ancha kisiksuha millpukirkan. Chayshi shinalla chichuman tukurkan. Mana Karip chay ashkan. Iskun killanpi shimanam warmikunapish wacha kun shuk ushushi.

KUSINITY (Análisis)

Kuniraya wirakocha intishina lluksin. Pachanta purirka. Sumak Kawillawan tinkun. Paywan mana puñushpa payta yumarka shina Inti pachata yuman.

TEXTO

Kay mitapi Kuniraya Wirakocha imaykayta mastaran. Ancha wahcha runa anchayupay willka mastaran.



Pipak ushushi kayka nishpa. Chaishi ña chay ushushi purip tinka, tukuy waka willkakunakata kaya chirkan yayanta riksikunkapak, payka kaparirka.

Shimitawakakuna yuarishpa ancha kusi tukuynin hinantin wakaKuna willkakuna tiaykuptinshi warmika nishpa: maykin nikichikmi yuma warkanchik. Manatak pillaspas ñuka nirkachu.

Chayshi chay niskanchik Kuniraya Wirakocha tiakushpa ancha wahcha. Warmika payta mana tapurkachu. Chika sumak kama karikunaka tiaptin.

Payka ushushiman nirka: ri kan kikik yayayman. Wakakunaman nirka: ushushika paypak yayaman rinka. Tawa chakilla purishpa yayanpa chankariman llukay kurka. Chayshi mamaka

chayta rikushpa ancha piñakushpa atatay chay wahcha payka nirka.

Chay wawallanta aparishpa kuchaman chikacharkan.

Chayshi Kuniraya Wira Kucha kori pachanta pachallishpa Tukuy wakakuna manchashka riptin katita na kallarirkan. “pana kawillaka kayman kaway kaway”. ñunka, ancha sumak, sumak kani”.

Shinapish kay Kawillaka mana huyantapas payman tikranchishpa kuchaman rirka ushushami. Kaypi chikarinkuna. Kakaman tukurka.

KUSINY (Análisis)

Kaypi shuñikin hawarimapak patman tukurka. Ishkaiñikin kallari.

TEXTO

Wira Kucha llaktakunata tumarka.

Chay manta kay Kuniraya Wirakocha karishpa kayap yashpa karullapi katirkan. Chayshi shuk kunturwan tinkurka. “chay warmiwan tinkushlka” kunturka Wirakucham nirna.

– “kanka wiñaymi kausanki. Chayta Wira kucha “sallka wañu wanaku, wikuña aychata mikunki. Kanta wañu chisunki chayka wañun katakuri ñispas”- nirka.

KUSKINI (Análisis)

Kaypi Wira Kucha wauki wakipak (sociedad totémica) wiwakunawan tinkurka.

Kay wiwakuna aychata amay (prohibición) tiarka.

Wiwakuna rikurikurka. Chaymanta alwi kururun.

TEXTO



Chaymanta chay añaswan tikurkan. Chayshin maypin pana chay warmiwan, payka nishpa mana ña tarinkichu ancha karuktan rin.

Niptinshi kanka chay willawaskayquiumanta mana punchaupas purinkichu.

Tutalla purinki Runakuna chikñiptin ancha millayta asnaspa pirinki. Ancha millayta ñakarkan.

KUSKINI (Análisis)

Kichua runapakuypi añaskanimata unanchachu. Chayrayku añaska mana wauki wiwa. Chay wiwaka mana sinchiyta charinchu, mana umayuk kan. Sapallamanta challilla Kan. Chaymanta runa kunapak cahikunata mana charinchu.

Chay hawan PumaWan tinkurka. “Chaymi payka kayllaktaranmirin. Kaylla ñam” Chaymanta Wirakocha payta” ancha kuyaskam kanki, llamaktapas huchayuk

Llamantarakmi mikupunki. Kanta wañuchishpa hatun raymikunapi hawa churashpa takichisunki.

Chaymanta ñatak shuk atuchuwan tinkurka. Chaymi chay atukka” ancha karucta nam rin, mana ñam tarinkichu. payta Wirakocha” ancha chiknisonki wañuchispari yankan kantaka karay quiktapas husuchisonri” nirka.

KUSKINI(Análisis)

Kaypi shuk kuyashka, shukwah chiknik wiwa. Puma unanchakta wiwa. Shuk ancheyupa Riehua kichua kaphchi rimaypi kisko Llakta Puma wallpayta chrirka nishpa.

Charanakuy (contrariamente) atuk wiwa mana yupay kanchu.

TEXTO

Shinataksi (luego) (resc). Wamanwan tikurka. Chayshi chay waman nirka”Kaylltarakmi rin ña tarik”. Wirakocha payta ” niptinshi kanka ancha kusi kanki. Kintikunata mikunki. Kanta wañuchik shuk llamawan runakuna wakachisonki ynaspari takispapa umampin churasonki chaypi sumaspa tiankay kipak”

KUSKINIY (Análisis)

Kichua yuyayman waman kapak wiwa karka. Wama Intika Inkakuna wauki (totem) karka. Pichuka Inti wakaman tukurka. Wirakucha nishpa: lamanwan wakahisonki Chay hamulla (de este modo) kapak unanchay waman riksipanmi.

TEXTO

Chaymantari pi maykan alli willayta tinlushpaka allikta wilaknintari millypi kama ñakaspas rirkan chayshi Kuchaman chayashka yaykushpa chikarcharkan. Ñaupá

Pacha shuk pachamanshi nirkan.



KUSKINIY (Análisis)

Kichua yuyaymi pachakutik (cambio de mundos) tukuy pacha mastaran. Wira Kucha shuk pacha sakirka, shukwah sahmurka.

Kay Rimayllapi Kucha mushuk pacha unancha.

TEXTO

Kuniraya Wirakocha Pachakamak kutimurka. Chaypica Pachakamak ishkey ushushi tiarka. Paykunata machachuaypa chapatiyyaykakak karka. Kawillaka kucha ukupi kausak payman shuk marmika sutiyuk Hurpaywachak rikutamunkapak shamurka. Chay warmika lluksshishpa Wira kocha hatnnin takista puñuchirka, kipa shukwah takista (muchacha(n) puñuyta munashka, shinapish paykamana munarkachu, chaymanta payka urkupiman tukurka. Chay pachapipishi. kuchapi manan chalwa tiarkachu. Sapallamanta (unicamente) Hurpaywachak pukyupi kallkakunata wiñachin. Chay wirakucha piña, piñami imamanta chay warmika hurpaywakta kuchapi rikutamuchu nirka, nishpa kuchama Wihchurka. Wirakucha kichaman tukuy hurpaywachak ymaykunata kihchurka, chaypachami chalwakunaka wiñachin. Wirakocha kucha patnmi purirka. Hurpaywachak payta rikurka. Payka piña, piñami karka. Wirakuchaman “shamuy, usakunata horkuyuni” nirkashi. Hurpaywachak wirakucha punkuyman wihchiny manarka, shinapish, Wirakocha manauta kak hispankankapak nishpa rirka.

KUSKINIY (Análisis)

Shina ancha wahcha kallarpi Wirakucha ancha yupay wakaman tukurka. Kallarmanta (originalmente) Wira kocha huchuylla willa kashun. “hatun waka kak kori pachanta pachallishpa tumoy wakakunapas mancharintin kawillaka kayman kawaykumuy.

TEXTO

Ancha sumak ñam kani ñishpas pachaktapas hillarichispa shayarkan. Kawillaka mana payman tikranchishpa kochaman shamurka”. Kaypi Wirakucha tikrachiny yankinyta unanchan Ima tahya takachaychu. Ima wañuy tinkichu. Ima Wirakucha maskay chu. Shina hamulla pacha (tierra) kucha wiñachishkaman tukurkanshi. Shina Inti pachawan, inti kuchaman, kari warmiwan. Kapay wahchaywan pitu, yanantin, kayllanakun, karullanakum, shuk shukwahta mastaran.

Wawariy Wirakucha charanakuy hamuykunata, (conceptos contrarios) (n) tian. Chaykina kuskanakun (complementan) (n).

Wahllachin (llamativo) Pacha kamak Wakapak ñauki (presencia) atikuh (posible) Pacha kamak Waka paychiki runayak shukwah hawarimaiypak kanchu.

Atikupish Wira Kucha Pachakawan kakllachakun (identificarse).

ARAWI KUSKINIY

Kichua shimi shuklla tukuy pacha ishkey tati kashka. Sinchi tati (sílabas) ishkey tati kan chaymanta kuchu tati arawiyuk.



Kausachiway

Markariway

Hatarichiway

Arawiyta rurankapak unanchay huñukuna (conjunto semántico) hatallin:

Wira kucha kamak

Pacha kamak

Ashka kamak

Unayay kutipuniy unancha kutipuninmi:

Maypi kanki

Hawa pichu

Uku pichu

Phuyu pichu

Llantupichu

Arawipi shinchi ishkanka kallarta (principio del sintagma) mastaran:

Pacha kamak

Punchau kama

Kutin (a veces) sapalla ishkanka wallpay

Punchau kama

Arawiy wallpakuna kichua shimipi kausanakun, chaykuna mushuk kichua arawita tankaniyta yachakapuan.

Shinapish chayman kikin kichua ayllulay kispichin takmay kashkachun.

KAPAK HAYLLI WIRAKOCHA

Tihsi Wira Kucha

Kaulla Wira Kucha

Tukapu ahnupuhuy

Wira kocha



Kamak churak
“kari kachun
Warmi kachun”
Ñishpa rurak
Kamaskayki,
Churaskayki,
Kasilla kespilla
Kausamuchun.
Maypi kanki
Hawapichu,
Ukupichu,
Phuyupichu
Llantupichu
Uyariway
Hay ñimuway.
Yurahyanay
Pacha kama
Ashka kama
Kausachiway,
Markariway
Hatarichiway,
Shaskichiway
Maypy kaspapas
Wira kucha

(De las fábulas y ritos de los incas de Cristóbal de Molina).



Ecuador kinan kichua quillkaman kikinllakushka.

Kispi unyachikuna (voces de libertad) kkunanka na uyarikukun.

Shina Wayna Arawik Ecuadurmanta. Ariruma kowi paypak aylluyayman taki:

PICHKA PATSAK WATARI NANAY

(QUINIENTOS AÑOS DE DOLOR)

Ariruna kowi (kunan ecuadurmanta arawik)

Kanpak manay pichka patsak watapi satirishka

kanpak nanay sanjuanitukunapi

yarawikunapi kuchayashka

kanpak nanay, ñukanchik kallanakunapi

Tukiarishka.

Ñukanchik wawakunapak wakaypi

Chukkchukushpa

Ñukanchik runa shimipi

Mayturishpa.

Kanpak nanay, mana riksishka

Hatun wasikunapak rikuymanta

Harkaririshpa

Hatun wasikunapak rikuymanta

Harkaririshpa

Hatun llaktakunapak rimayta

Tarishpa

Kanpak nanay tukuy samaypi kausarishpa

Ñukanchik kushikuypi, llakipi

Tikraypi



Churay churaypi

Hatarishpa

Ñukapak

Aya panpapi kausayta hichanchi

Ñukapak killata, karakukunawan huntachi

Wañushka muskuykunata huntachi

Wañushka muskuykunata, punchacunata

Corpus cristipi

Inti raymita

Pintunirusta

Kurasakunata

Minakyachi

TUKUSHKA

ILEANA ALMEIDA

ECUADOR

MUSHUKLLAKUY (n), KIKINLLAKUY (as), KISPILLAKUT (resct), SHIMISHUKLLA KILLKA

GLOSARIO DE TERMINOS ACUÑADOS (n), ADAPTADOS (AS), RESCATADOS (resct)

ahtuy niy

aknana

alwi

arawiy

arpana

ashtanakuna

ashtay

asichikuk

atau

ati haylly

atianya

awi

exclamación (n)

ritual (resct)

motivo, tema (n)

poesía (resct)

instrumento (as)

relacionarse recíprocamente (n)

relación (n)

Bufón (resct)

benemérito, venturoso (resct)

epopeya heroica (n)

política (n)

agrario (resct)



awi hatallichakuy
ayllu yayku
ayllu sakinakuy
ayllupak
aylluyay
chanichina
chaupiykuna
chayakey
chayhamulla
chikak willay
chilin
halliniykuna
halliniy
hamuy
hawak
hawari ymallikuy
hawarikuy shimi
hinantin tihsi
hukarin
humurpayay
huñu
huñuchakuy
imayay
imaykay
imaykuna

imaymana
ishkanka
kacharin
kallachan
kallar
kallarmantalla
kallpa pullka
kamay
kanchantay
kapak
kapanay
kapchi kellka
kaphchi rimay
kaphchi
kallakay

(waman puma de ayala)
técnicas agrícolas
ritual de iniciación (n)
exogamia (n)
Étnico (n)
pueblo, nación (n)
valorar
medios (as)
elemento (n)
de esta manera (n)
historia (n)
núcleo (n)
testimonios (n)
utilidad (n)
concepto (resct)
narrador (n)
imagen del relato (n)
anécdota (as)
universo (n)
nombrar (n)
consideración, razón (resct)
código (as)
estrofa (n)
materia (n)
característica, personalidad (n)
objetos (resct)

máximo
sintagma (n)
permitir (n)
identificarse (n)
original (as)
etimológicamente (n)
máquina (n)
Digno
situación (n)
Divino, sagrado (resct)
profano (resct)
literatura (n)
arte verbal (n)
arte (as)
sensibilidad



kaullay kamutay
kaullay
kausaykay
kaynakuna
kimsanka
kolluna shimi
kpahchi shimi
kururay
kuska
kuskiniy
kuyu shimi
llaktachakuk
llanka kallanka
mamachakuy
maskachakuy
matiy ashtay
munay yachay
nuna p ata
nuna
nuna ñiy
nunakay
ñaupatana
ñauraytaki
p ata
pachantaykuna
pachantin
pakari
pata
patakiy
pitikuy
pitwina
pitwiy
rikutamuna
rimay yachay
rimaylla
runapakuy waminka

runayak
shimi shuklla
shukparatintan
sinkunkuna
sumayniyuk

percepción emocional (n)
Setido (as)
vitalidad (n)
ejemplos (n)
tripostático (n)
lengua aglutinante (n)
lengua artistica (n)
desarrollo (as)
igual (resct)
análisisi (n)
lengua en devenir (n)
campesino (n)
taller de trabajo (n)
matriarcado (n)
investigación (n)
estrecha relación (n)
filosofía (n)
estado aímico (n)
alma (resct)
animismo (n)
Moral (n)
transcurrir (resct)
música
condición (resct)
generalidades (as)
al mismo tiempo (resct)
naturaleza (resct)
nivel (as)
Ritmo (as)
aspiración (as)
Tratar (resct)
procurar (resct)
Visitar (n)
gramática (resct)
Prosa (as)
Héroe cultural (n)
cultura (n)
personaje (as)
palabra (n)
sucesivamente (resct)
esferas (n)
memorable (resct)



suskunta
sutichani
tinkuchiy
tukuychayni
tupak
uhinay
ukunpi
umallikuy
unanchay
unayaykay
unumatupika
unyachi
wachari llika
wakah hatallikuna
waki
waki walpachay
wakichiy
wallpak
wauki aknana
waukikay
wayna
willka hawariy
yachaouy
yachay yuyay
yari
yarinay
yayan
yupanki
yupaynay

a través (n)
versión (n)
comparación (n)
finalmente (n)
regio, glorioso ilustre
variante (as)
subordinado (n)
imagen (as)
significar
sonoridad (n)
onomatopéyico (adp. sonido)
voz (n) (calco)
estructura generadora (n)
métodos modernos
sociedad (n)
organización social (n)
obra (n)
formador, creador (resct)
totenismo (n)
solidaridad
Joven, airoso (resct)
mitología (n)
sabiduría (n)
pesamiento científico (n)
principal (n)
secundario (n)
resultado (as)
memorable, digno de recordarse (resct)
incontable (as)



PUER SACER: LA VIOLENCIA ABSOLUTA

Napoleón Saltos Galarza

*He cerrado mi balcón
Porque no quiero oír el llanto
Pero por detrás de los grises muros
No se oye otra cosa que el llanto.
Hay muy pocos ángeles que canten,
Hay muy pocos perros que ladren,
Mis violines caben en la palma de mi mano.
Pero el llanto es un perro inmenso,
El llanto es un ángel inmenso,
Las lágrimas amordazan al viento,
No se oye otra cosa que el llanto.*

Federico García Lorca

—*Llámalo Voldemort, Harry. Utiliza siempre el nombre correcto de las cosas. El miedo a un nombre aumenta el miedo a la cosa que se nombra. (Rowling 1999, 2007)*

El tiroteo en la escuela

Mientras escribía este texto, transmitían en directo en CNN un nuevo tiroteo en una escuela secundaria norteamericana, en Portland, California, con 17 niñas/os, adolescentes muertos y 15 heridos. El miedo y nuevas formas de violencia armada, apoderados de la escuela, la escuela profanada por la violencia. La respuesta, el operativo de seguridad. Doble cerco, del agresor y del Estado. El agresor, un exalumno. Y en medio, el espectáculo. Entre enero y febrero de este año, se han producido 18 incidentes de violencia con armas de fuego en centros de enseñanza en Estados Unidos. La disputa por el “monopolio de la violencia física” no se dirige contra el Estado, sino que devora el cuerpo social.

El otro

La identidad de la humanidad como comunidad de seres humanos se extiende hasta el límite en que reconocemos al otro como tal, como ser humano. Una frontera que se mueve, construida socialmente.

En el principio era la comuna, todos éramos hermanos y hermanas. Una identidad compartida, indiferenciada, como en la fase del espejo, el niño/niña todavía no se extraña del cuerpo de la madre y del medio, aún no separa su propio cuerpo, reacciona con todo su ser naciente. En la comunidad originaria cada ser es necesario en la felicidad y ante la amenaza.

El pecado original fue negarle el alma al otro, a ella-él. El imperio del Uno. Todo empezó antes del paraíso. Lilith ha vagado sola, oculta; ahora empieza a volver por la puerta de un tiempo mítico.

En la humanidad, la ruptura se produjo cuando se proclamó el dios solitario y la instauración del patriarcalismo. “*El derrocamiento de esas diosas poderosas y su*



sustitución por un dios dominante ocurre en la mayoría de las sociedades del Próximo Oriente tras la consolidación de una monarquía fuerte e imperialista. Gradualmente, la función de controlar la fertilidad, hasta entonces en poder de las diosas, se simboliza con el acto de unión, simbólica o real, del dios o el rey divino con la diosa o su sacerdotisa. Por último, se separa la sexualidad (erotismo) y la procreación con la aparición de una diosa distinta para cada función, y la diosa madre se transforma en la esposa o consorte del principal dios masculino. (...) Esta devaluación simbólica de las mujeres en relación con lo divino pasa a ser una de las metáforas de base de la civilización occidental. La filosofía aristotélica proporcionará la otra metáfora de base al dar por hecho que las mujeres son seres humanos incompletos y defectuosos, de un orden totalmente distinto a los hombres.” (Lerner 1990)

En cada tiempo histórico y en cada geografía aparece el Otro negado absoluto en el borde de la humanidad.

La historia de la negación no se reduce a Occidente. El patriarcalismo y las negaciones superpuestas del Otro – sexo, género, clases, etnias, razas, edades, nación, religión – tienen sus diferentes formas civilizatorias también en Oriente. En particular, respecto a la exclusión de las mujeres, la ablación genital femenina en diversos pueblos de África, por ejemplo, tiene una historia de tres mil años y no ha desaparecido hasta el presente. La negación del rostro, de la voz y del cuerpo de las mujeres en diversas corrientes islámicas arranca desde las interpretaciones del mensaje del Profeta, y persiste hasta la actualidad.

La fuente común es la ruptura entre el alma, el espíritu y el cuerpo, para convertirlo a éste en la fuente del mal y en la base de la apropiación material. Tiene razón Gerda Lerner (1990), cuando plantea que la explotación y dominación sexual de las mujeres está en la génesis de la constitución de la propiedad privada y de las clases sociales. Sobre esta raíz común, hay que reconstituir cada historia, superar las visiones esencialistas (biologistas o psicoanalíticas) que deshistorizan, eternizan el orden sexual, para reconocer los caminos concretos de la dominación en cada geografía, en cada época, a fin de abrir las posibilidades de una acción colectiva de resistencia y liberación. (Bourdieu 2000, 8)

En la Abya-Yala, la ruptura moderna empezó cuando el primer conquistador preguntó: ¿los indios tienen alma? No importaba la respuesta. Apenas el debate precursor de Bartolomé De las Casas: ante la acusación de Juan De Sepúlveda de que eran bárbaros, necesitaban la tutela de los cristianos y podían ser sometidos a la fuerza con guerras justas de conquista, defendió que en diversos aspectos los indios estaban más adelantados que muchos cristianos y eran capaces de autogobernarse.

“Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, o los negros a los blancos, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas.” (De Sepúlveda 1550) La modernidad occidental empezó con la fractura de la raza, bajo el dominio de la cruz y la espada. Los indios tuvieron que acudir a las rebeliones para mostrar su presencia, aunque por debajo crearon, como resistencia silenciosa, encubierta, el ethos barroco.

Y desde allí, arrebataron doblemente el alma a las mujeres y a los niños/niñas. Las mujeres indias fueron fuente de uso y abuso, y las mestizas fueron relegadas a ser y no ser, estar y



no estar. Hasta ahora han desaparecido de la historia, aunque empiezan a volver, como Lilith, por obra de las mujeres antes del paraíso y del infierno. Los niños apenas eran el número para reponer la fuerza de trabajo arrebatada por el genocidio conquistador.

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido.” (Quijano 2000, 201)

En la modernidad capitalista consolidada, Engels, y luego Marx, vieron en la clase obrera el otro negado: *“La situación de la clase obrera es el suelo y punto de partida fáctico de todos los movimientos sociales actuales, porque es la más alta, la más visible cumbre de nuestra constitutiva miseria”*. (Engels 1845). El sistema capitalista se basa en la expropiación del producto del trabajo y de la vida del obrero y su familia. Desde allí, el marxismo pudo proclamar al proletariado como el sepulturero del capitalismo. Liberar “la más alta cumbre de nuestra miseria”, era el “punto de partida” de la liberación de toda forma de miseria, la reconstrucción de la humanidad como comunidad de hermanos, la utopía del comunismo.

*“Descubre así a la víctima del sistema que debe ser afirmada en su dignidad y negada en su negación, según la dialéctica de lo positivo y lo negativo. Siendo la víctima universal o del sistema como tal, su liberación significa la “disolución” total del sistema: **“Allí donde el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es de hecho la disolución de este orden universal.”*** (Marx, Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel 1956 (1844)) (Dussel 1998, 316)

Hay varios bordes, grietas del sistema, en donde se construyen los sujetos que pueden proclamar la “disolución del orden universal” en su propia negación; superposición, convergencia de las víctimas universales: clase, género, raza, etnia, nacionalidad, edad, desparramadas en cuerpos diferenciados o a menudo conjuntadas en un mismo cuerpo extremo. *“El tema propiamente ético no se inicia tanto en la positividad de la vida humana, sino en su negatividad, en el no poder vivir, cuestión que necesita sin embargo el horizonte positivo.”* (Dussel 1998, 317-318)

En el Viejo Continente, el tiempo final empezó cuando el Fürher ordenó los asesinatos de los judíos, de los gitanos, de los homosexuales, de los enfermos mentales. *“... la experiencia que marcará por mucho tiempo a la humanidad europea: la exterminación acometida por los nazis. Que la obra mortal —que de hecho oculta la propia muerte, su dignidad, en la aniquilación— haya sido realizada en nombre de la comunidad —ya sea la de un pueblo o de una raza autoconstituida, ya sea la de una humanidad autotrabajada— es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier dato del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). A decir verdad, incluso es lo que puso término a la posibilidad de pensar un ser común bajo cualquier modelo de un «ser» en general. El estar-en-común,*



allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto; el estar-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica.” (Nancy 2000, 8)

Ya no fue posible reconstruir la totalidad, el sentido de la humanidad, la fraternidad universal, ser-con-nosotros. Empezó a reinar la soledad. El dios único, sin la diosa; el inti, el sol, sin la luna, sin la quilla; la cantidad, el valor de cambio, sin el valor de uso, sin la cualidad; el individuo como átomo perdido en el espacio y en el tiempo, sin comunidad.

El espacio emblemático fue el campo de concentración. Giorgio Agamben lo toma como la metáfora del territorio que habita *“la nuda vida, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaciable del homo sacer”*, expresión de la nueva forma de la política moderna como biopolítica, ya no sólo como *“la inclusión de la zöe en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en la regla, el espacio de la nuda vida que estaba originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, bíos y zöé, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.*” (Agamben 1998, 18 y 19)

La antigua frontera entre público y privado se disuelve, el territorio se amuralla y se securiza, la vida pasa de la soberanía y la disciplina al control. La Mátrix busca no dejar un afuera, todo se diluye en el control; y sin embargo en su propia constitución la inclusión totalitaria se convierte en exclusión absoluta, la vida queda en el borde, ya no sólo como vida humana, sino como bíos, el retorno a la relación originaria del *homo sacer* con la naturaleza. Y allí se abren nuevas grietas, el sitio del dominio es también el sitio de la emancipación. La antinomia de la vida como objeto de la política, como su negación, y la posibilidad de su liberación, abre la posibilidad de un sentido alternativo en el extremo, en el sujeto negado. *“Según el testimonio de Antelme, lo que los campos de concentración habían enseñado de verdad a sus moradores era precisamente que “el poner en entredicho la cualidad de hombre provoca una reacción cuasi biológica de pertenencia a la especie humana.”* (Agamben 1998, 20)

En la modernidad líquida, el borde del nuevo sujeto universal es el *puer sacer*; ya no sirven ni siquiera las murallas íntimas de la familia, de la escuela, de la iglesia, para proteger el cuerpo de las nuevas víctimas; las estadísticas dicen que en las violaciones el 67%, 2 de cada 3 agresores son personajes allegados, tíos, primos, maestros, curas, profesores, padres, abuelos, entrenadores, vecinos. Ya no los carceleros, sino los protectores. La mercantilización del cuerpo y su objetualización es parte de la expansión del capital que va rompiendo las fronteras de la justicia, de la ética, de los derechos y de los consensos sociales.

Esta disolución se presenta en su forma global en la paradoja de la expansión del mundo virtual: la posibilidad del acceso directo a la información para abrir cauces de comunicación universal se transforma, en manos del capital, en la reproducción permanente de la dominación desde adentro, sobre todo dirigido a las nuevas generaciones.

Para los niños y niñas el mal está edulcorado, la magia Disney no tiene misterio: *“un encantamiento light cuyo objetivo central es apartar a la infancia y a la adolescencia de toda experiencia emancipadora.”* (Bustelo 2007, 59) Un mundo maravilloso carente de



fantasía. El choque entre el mundo consumido por las niñas y niños en los medios, en los juegos virtuales, en el reciclaje de los cuentos y las historietas, y el mundo violento que los devora, crea un espacio de vulnerabilidad que es copado por diversas formas de biopoder. La distancia entre estrategias de construcción de las subjetividades-identidades y las estrategias se disuelve.

La familia, la escuela y la iglesia, antiguos refugios del puer sacer, ahora están asediados por el mundo del consumo, subordinados al funcionamiento de la industria cultural de masas, orientado a crear consumidores subordinados, pasivos. “Estamos entonces entendiéndonos con una familia desorganizada en su lógica interna, oprimida desde la economía y colonizada por los medios de comunicación masiva y la industria cultural.” (Bustelo 2007, 64)

Los números

Las estadísticas son abrumadoras. 6 de cada 10 mujeres entre 15 y 64 años han sido víctimas de violencia de género en algún momento de su vida. El 25% han sufrido violencia sexual, de las cuales el 25,7% fueron agredidas antes de los 18 años. (Comisión de Transición e INEC 2011)

Según el Informe Alternativo de la Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador al CDN 2016, el Ecuador ocupa el tercer puesto en América Latina con mayor tasa de embarazo adolescente, en varios casos, fruto de violación; las niñas y adolescentes menores de catorce años son las principales víctimas de la violencia sexual. (Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador 2016)

En el 2013, se registraron 634 denuncias de violencia sexual contra niñas y adolescentes, de las cuales el 85% se relacionaba con violaciones. Apenas el 6% fueron procesadas. En el 2014, se registraron 271 denuncias de delitos sexuales en instituciones educativas. “*En todos los casos mencionados en este informe, ninguna de las instituciones escolares públicas ni privadas donde se perpetraron los hechos han sido sancionadas administrativa ni judicialmente, aun cuando en los mismos la mala fe y el encubrimiento han sido evidentes; así como tampoco han sido condenados los violadores, denotando una clara tolerancia por parte del Estado ecuatoriano frente a este tipo de delitos.*” (Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador 2016)

El 82,5% de las madres cree que las niñas indígenas de la Sierra Central no pueden evitar la violencia sexual; y el 54,9% cree que los niños tampoco lo pueden. “*Los actores de los casos de violencia sexual extrema (manoseo, violación) siguen siendo la familia o los amigos, en su gran mayoría.*” (Viteri y otros 2017, 113)

La escuela ha sido profanada. En el país, 3 de cada 5 niños han sufrido algún tipo de violencia en la escuela: 22,92% delitos sexuales; 24,50% lesiones; 52,58% maltrato psicológico. En referencia a los delitos sexuales, de acuerdo a las estadísticas del ingreso de víctimas al Sistema de Protección a Víctimas por tipo de delito en el ámbito educativo en el período 2013-septiembre 2016, 55% acoso sexual, 23% abuso sexual, 14% violación, 9% atentado al pudor. El 86% son niñas y el 14% niños. Las edades más vulnerables están en los 10 años y los 15 años. (Arboleda y González 2017)



La situación se agudiza a partir del 2013. No se trata de señalar que allí empieza el problema, pues estamos ante un tipo de violencia que rebasa los tiempos, los estratos económicos, los terrenos culturales; se articula al patriarcalismo como forma civilizatoria. Las noticias de delitos sexuales pasan de 74 en 2013, a 132 en 2014, 202 en 2015, 229 en 2016 (Arboleda y González 2017), y se convierte en viral en 2017, coincidiendo con el paso al nuevo gobierno y la oportunidad de hablar.

En el 2016, 1649 agresiones se registraron por los Distritos Educativos en las instituciones públicas: 378 delitos sexuales, 404 violencia física y 867 maltrato psicológico (Arboleda y González 2017). Desde 2008 a octubre de 2017, el Ministerio de educación contabilizó 919 denuncias de violencia sexual, un promedio de 102 casos por año; el 51% fueron cometidos por docentes y están involucrados compañeros, conserjes y hasta choferes de los buses escolares. (Unidad de Investigación 2017). En 2017, según la Fiscalía, había 4.500 denuncias de abusos a menores, de los cuales 717 corresponden al sistema educativo. Al final del año el número de denuncias llegó a 884, aunque organismos de defensa de los derechos de los niños y niñas señalan que muchos casos se callan.

Los nombres

En cada caso, el horror y el dolor. Veamos tres casos que pueden mostrar el alcance de la violencia absoluta desde diversos ángulos; no para la “compasión” (Bustelo 2007) que evoca a la víctima desde la debilidad, bajo una mirada paternalista-maternalista, y arrebatada el alma del niño/a concreto/a; sino para tomarlos como puntos de referencia a fin de ver la raíz y el alcance la violencia, la guerra contra los niños y niñas, su relación con el poder – el biopoder – y el negocio capitalista.

Caso 1: AAMPETRA

El aula de Sexto C se volvió oscura. El profesor José Luis Negrete Arias insistió en tapar las ventanas. Los padres de los 41 estudiantes compraron las cortinas para proteger a sus hijos del sol, sin saber que el peligro estaba adentro. Allí, durante once meses, el docente sin título universitario insultó, torturó y abusó sexualmente de todos los alumnos sin que nadie lo notara.

Negrete calculó el horror de cada día. Al cerrar la puerta del salón, el profesor obligaba al grupo a enfrentarse a golpes o con pistolas de balines. Dos niños vigilaban siempre por una rendija. Negrete forzaba a quienes asistían a sus clases a repetir escenas de las películas pornográficas que mostraba. Con sus manos gruesas desnudaba a las niñas, las tocaba y rayaba con un marcador sus partes íntimas. En esa aula, Negrete violó al menos a una de ellas.

Si los estudiantes se rehusaban a seguir sus órdenes eran azotados con un cable, castigados con un palo o quemados con un mechero en zonas poco visibles de sus cuerpos. Tenían entre 10 y 11 años. Y estaban seguros de que ese hombre de mirada perversa, que fingía hablar con sicarios durante las horas de clase, cumpliría la amenaza de matar a los padres e incendiar la casa del primero que hablara. Él sabía dónde vivían y les llamaba por teléfono si faltaban a clases.



Una de las estudiantes que testificó en el juicio, recuerda el salón como “una cárcel chiquita”. Durante el año lectivo 2010-2011, en medio de uno de los colegios más grandes del sur de la ciudad, los niños y niñas quedaron atrapados por la violencia de su profesor.

Éste es el relato descarnado realizado por Cristina Arboleda e Isabel González (La herida oculta 2017) sobre la violencia sexual contra 41 niños, en la Academia Aeronáutica Pedro Traversari (AAMPETRA), una institución educativa privada ubicada en el Sur de Quito. No se trata de un caso aislado; es un caso que muestra la nueva violencia. El profesor actúa con plena conciencia, un signo de la racionalidad cínica que impera en el sistema patriarcalista decadente, actúa con conocimiento, a pesar del conocimiento; el escudo iluminista de la modernidad es incompetente para contener las nuevas formas de violencia contra la vida. Las promesas incumplidas de la modernidad sobre el humanismo se permutan en formas extremas de deshumanización. El profesor construye la celda con el aporte de los padres de familia. Ejerce la violencia cada día, durante todo un año lectivo 2010-2011 contra 41 alumnos. Crea un ambiente de terror permanente, el cuarto oscuro que luego se extiende al dormitorio de los niños, al bus público, a las calles.

La frontera entre lo público y lo privado desaparece; aún más el espacio privado, íntimo, de la escuela es el terreno de la violación, de la muerte. No se trata únicamente de la escuela-cárcel-panóptico de Foucault, sino el campo de concentración de Agamben, más allá del homo sacer y la nuda vida de los que se quedan sin voz ante el terror cotidiano del riesgo de la muerte, ahora se constituye un nuevo espacio de la violencia absoluta, puer-sacer, la nuda vida de los in-fans, sin voz.

Y el dolor no se agota allí, en el acto individual del agresor, sino que se prolonga en la actitud del establecimiento, la resistencia del Rector-gerente-propietario de la Academia para cumplir la medida simbólica de resarcimiento con el develamiento de una placa, “En memoria de las víctimas de abuso infantil en el sistema educativo.” Interpuso diversos recursos para no cumplir la disposición judicial, bajo el argumento de proteger el ¡buen nombre! de la institución.

La ironía o cinismo empieza en el lema y los objetivos de la Academia: “Somos apasionados de la enseñanza y valores de nuestros estudiantes. Coraje, seguridad e integridad. (...) Ofrecemos un ambiente seguro con experiencias de aprendizaje estructuradas donde los alumnos indagan y construyen su propio aprendizaje. Nuestros niños crecen de forma independiente y disfrutan aprender día con día.” (AAMPETRA 2017) La raíz está en el giro mercantil y utilitarista de la educación.

No es una actitud excepcional dentro del sistema educativo. La Comisión Parlamentaria AAMPETRA conformada tardíamente sobre estos casos, en su Informe inicial señala que ni siquiera hay un acuerdo entre las autoridades sobre el número de casos: “Según la Fiscalía, en seis años (2012-2017) hubo 1 057 denuncias. Sin embargo, la Judicatura maneja una cifra superior (4 864), en tan solo los últimos tres años. De esas, 2 264 fueron judicializadas. A nivel del Ministerio de Educación, las denuncias de agresiones en contra de menores sumaron 882, entre 2014 y 2017.” De los 1.057 casos registrados en la Fiscalía entre 2012 y 2017, apenas el 9% han tenido sentencia, el 27% han sido archivados, 41% están en investigación previa, 6% en instrucción fiscal y 9% en juicio. (El Comercio 2017)

La Comisión señala que en 30 casos analizados, con más de 420 víctimas, se constata negligencia por parte de las autoridades educativas. En Chimborazo, “el agresor violó a



diez niñas en dos centros educativos y en ambos casos la solución fue cambiarlo de plantel.” “En el caso de un centro educativo de Santo Domingo, un profesor abusó sexualmente de 14 niñas, maltrató física y psicológicamente a 18 más. El Distrito conoció el hecho y el docente fue destituido, pero no se notificó a la Fiscalía para seguir el proceso penal. El rector no colaboró.” En un centro educativo del norte de Quito, en Calderón, la agresión fue contra 84 niños y niñas; el docente agresor fue trasladado dentro del Distrito, para cumplir actividades administrativas, y el Ministerio intervino al centro. (El Comercio 2017)

Hay un sistema de silenciamiento por parte de las autoridades educativas, desde los rectores hasta los ministros. En 2015, de las 264 denuncias de delitos sexuales, apenas 24 (9%) fueron presentadas por autoridades educativas. Una violencia institucionalizada: el otro cuerpo, “el espíritu de cuerpo” entre los adultos cercanos. Por un momento la conciencia pública se sorprende, pero luego regresa el silencio. Cuando se planteó el enjuiciamiento político al Ministro de Educación por estos casos, la mayoría parlamentaria, controlada por el gobierno, negó el pedido.

Caso 2: El principito

El 10 de noviembre de 2014 se registró la denuncia: el “Principito”, Lucas, un niño de 5 años, junto a un compañero, fue llevado por el profesor de natación al baño, José Valdivieso Larco, que le ordenó poner los genitales en la boca del amigo, mientras él mostraba su miembro viril. El niño dice que cuando estaba desnudo en el baño, el profesor le daba cachetadas en las nalgas. El agresor fue condenado a 22 años de cárcel, a pesar de que contó con el apoyo de las autoridades del plantel, La Condamine e incluso de algunas figuras vinculadas al Gobierno. Se trata de una institución privada, con aval internacional de Francia, que atiende a niños y niñas, de sectores altos y medios de Quito.

La confirmación del niño a través de diversos medios, trató de ser negada. El caso se complicó por la intervención del poder: la esposa del Presidente de la República, Anne Malherbe, quien era profesora del Colegio, se movilizó, en una de las pocas apariciones en público, en favor del acusado; y aparece como abogado defensor Caupolicán Ochoa, abogado de Rafael Correa en múltiples casos.

El agresor apeló la sentencia, evadió los controles y fugó, después de no haber cumplido por meses la medida cautelar sustitutiva de presentarse cada lunes en los Tribunales Penales de Pichincha, concedida por el Tribunal por encima de la ley, pues en este tipo de delitos no aplica la sustitución de la prisión preventiva, ya que, según el Código Integral Penal, “prima el interés del menor”. La Corte Provincial de Pichincha ratificó la sentencia de 22 años y, cuatro años después del delito, la Corte Nacional de Justicia inadmitió el recurso de casación que presentó el acusado. (Ortiz 2018)

Las instituciones educativas, públicas y privadas, no han dado los pasos necesarios para prevenir y actuar ante estos casos. En el caso del “Principito”, se repite el patrón de espíritu de cuerpo de la Institución educativa y de no aceptación de la palabra de la víctima. Quizás también hay un elemento de incredulidad, pues a menudo los agresores se presentan como personas “normales” en su vida cotidiana; lo que genera comportamientos de naturalización de las agresiones en el entorno. La invasión del campo íntimo de los niños y niñas por sus “protectores”, muestra el carácter absoluto de la violencia.



Caso 3: Redes

El viernes 15 de diciembre de 2017, desapareció en Loja la niña Emilia Benavides Cuenca, de 10 años de edad. *“A los tres años y once meses la incertidumbre vuelve a rondar las calles de Loja (...) que evoca el extravío de María del Cisne Conde Guamán, cuando ella frisaba los 7 años de edad.”* (La Hora 2017) Hasta el momento no hay datos del paradero de María del Cisne.[\[2\]](#)

Emilia desapareció desde las 12:42 horas del viernes 15, a tres cuadras del plantel educativo privado, donde cursaba el sexto de básica. La ciudad se movilizó para buscar a la niña. El Estado movilizó a la policía, los bomberos, los militares para la búsqueda.

Emilia solía tomar el bus para llegar a la escuela y retornar al hogar. En una cámara de video-vigilancia se observó a Emilia esperando el bus, y que un desconocido se acercó a la menor. El martes 19, la policía detuvo al sospechoso, José Fabián Nero Robalino, Instructor de baile del Programa Ejercítate Ecuador, un amigo de los padres de la niña, Ángel Vinicio Benavides y Olga Cuenca. El detenido confesó el delito e informó sobre el caso. Secuestró a la niña y la llevó a uno de los moteles de Loja, para tomar las fotografías de pornografía infantil; estuvo acompañado por Tania R. A. Con las declaraciones, se pudo ubicar el cuerpo de la niña en el fondo de una quebrada, en la carretera Loja-Catamayo, a cuatrocientos metros de la Parroquia Cuchiquiribamba. El cuerpo había sido incinerado y mutilado.

Después del hallazgo del cuerpo, el padre dijo que él no busca venganza en contra del presunto autor de la muerte de su hija. *“Dejo en manos de Dios y de la justicia su juzgamiento.” No se puede cobrar vida por vida, pues no se debe comparar la vida de Emilia con la vida de un asesino.* Este gesto, si bien personal y desde una visión religiosa, hay que valorarlo como un intento de escapar a la lógica punitivista impulsada por los mass media. *“El poder distorsivo del discurso mediático organizado por el biopoder represor es tan fuerte como para constituir a un padre dolorosamente herido por la muerte de su hijo en el titular reclamante de la prisión, de las condenas más severas y hasta del trabajo forzado para los hijos e hijas de otros padres de un origen socioeconómico distinto.”* (Bustelo 2007, 102)

En un escalonamiento sobre la naturaleza del caso, se detuvo a dos cómplices, Manuel Ambuludi Robalino, en cuyo taxi se habría trasladado el cuerpo de la niña hasta la quebrada en que fue arrojado, y Tania R. A., integrantes de una red de pornografía infantil y de trata de niños, niñas. Trasladados desde el Centro de Detención de Loja al Centro de Detención de Turi en Cuenca, el primer implicado apareció ahorcado a las 7:15 horas. Queda la sospecha del asesinato, para silenciar a un delator.

No se trata de un caso privado de un crimen sexual; hay una conexión de redes de trata de personas y de pornografía infantil (La Hora 2017). Las redes se conectan con los grandes poderes y con los grandes negocios. *“El primer dispositivo biopolítico es el poder directo sobre la vida como negación de la vida o la política de expansión de la muerte.”* (Bustelo 2007, 18)

Puer sacer



Ese campo de conexión extrema entre la nuda vida del niño y la violencia en el campo íntimo de la familia, la escuela y la iglesia, con las nuevas formas de mercantilización del cuerpo, la prostitución infantil, la pornografía infantil amplificada por los medios virtuales, el comercio de órganos, bajo el control de mafias transnacionales, muestra el dominio absoluto del biopoder en el estadio de partida de la vida. Las sombras del puer sacer caminan como fantasmas, almas en pena sin la responsabilidad ni del Estado ni de la sociedad: los pequeños cuerpos de las niñas y niños migrantes sobre la arena, de las niñas y niños destrozados por los bombardeos, los números de niñas y niños náufragos, caídos en la fuga de la guerra, de la muerte, las estadísticas de niñas y niños desaparecidos, sin cuerpo.

Entramos en el campo de la biopolítica, del ser de las personas. *“La biopolítica tiene que ver tanto con la regulación de los cuerpos y de la vida como con la construcción de la subjetividad. (...) La forma paroxística del homo sacer de Agamben es el niño sacer pues en él se muestra, por antonomasia, la clausura de la vida, y nadie se hace responsable por ello. El niño sacer reúne esa cruel condición en la que todos condenan su muerte pero, simultáneamente, ésta queda siempre impune.”* (Bustelo 2007, 11 y 12)

Las respuestas se han movido en el campo jurídico. *“El 20 de noviembre de 1989 la Asamblea General de las Naciones Unidas, de forma unánime aprobó la Convención sobre los Derechos del Niño, entró en vigencia el 20 de septiembre de 1990, una vez que 20 Estados ratificaron este instrumento jurídico internacional. La Convención planteó un nuevo paradigma en relación con los niños, niñas y adolescentes al reconocerles como sujetos plenos de derechos, lo que implicó un cambio en su situación jurídica, social y política.”* (Calero 2017)

Se pasa de la Doctrina de la situación irregular, el Estado atiende a los niños que están en situaciones que afectan sus derechos (pobreza, trabajo infantil, falta de acceso a la educación), con programas de asistencia social, reeducación, etc.; mientras los niños en situación “regular” son una cuestión privada de la familia; a la Doctrina de la protección integral que plantea *“la responsabilidad de los Estados de respetar, proteger y garantizar los “derechos humanos y específicos” de los niños, niñas y adolescentes.”* (Calero 2017)

Pero este mismo paso en el texto original de la Convención se realiza en forma ambigua. *“Es importante aclarar, desde el inicio, que la CIDN, en su artículo 3 inciso 1, habla del “mejor interés del niño” (the best interest of the child) y no del interés “superior” del niño. En la versión original, la propuesta consistía en ese interés “superior” del niño (the paramount interest) pero varios países se opusieron, y la versión final estableció definitivamente “el mejor” interés del niño. Este cambio fenomenal introdujo un relativismo insuperable que trasunta un espíritu paternalista, pues: ¿quién define ahora qué es “lo mejor” para los niños?”* (...) Más confusión añade el artículo 21, que establece que hay que darle a este principio la consideración “primordial” en los sistemas de adopción. *“Importante”, “principal”, “primordial” son términos que están referidos a situaciones en donde debe definirse explícitamente el contexto de su aplicación.”* (Bustelo 2007, 81 y 82)

Las luchas de los defensores de los niños, de las madres, el sufrimiento y la presencia de los niños y niñas en el mundo, han permitido avances también en el campo normativo. La Observación General 14 del Comité de Derechos del Niño, sobre el Interés Superior, interpreta este “mejor interés” como el “interés superior”, define la responsabilidad que



implica este “interés superior” desde la mirada del sujeto de derechos, y lo comprende como “un derecho” de niños, niñas y adolescentes a que su “interés superior” sea una “consideración primordial”. (Naciones Unidas. Comité de Derechos del Niño 2013)

El Ecuador se mueve al ritmo de las normativas y los paradigmas internacionales. *“En 1998, el Ecuador introduce en la Constitución el reconocimiento a los derechos de los niños, niñas y adolescentes y los elementos de la Doctrina de la Protección Integral, al tiempo que establece una institucionalidad especializada organizada en el Sistema Nacional Descentralizado de Protección Integral a la Niñez y Adolescencia. Estos elementos se desarrollan en el entonces Código de la Niñez y Adolescencia y, en su mayoría se mantienen en la Constitución de la República aprobada en 2008”* (Calero 2017). Un paso es el reconocimiento del principio del interés superior, es decir que los derechos de los niños, niñas y adolescentes prevalecen sobre los de las demás personas: *“se atenderá al principio de su interés superior y sus derechos prevalecerán sobre los de las demás personas.”* (Asamblea Nacional 2008, Art. 44).

Conforme se pasa de la norma constitucional a la ley específica la distancia entre la parte dogmática de proclamación de principios y la parte orgánica de políticas y ejecución, se amplía. Los diversos esfuerzos en este plano entran en contradicción con los hechos: *“la situación de niños, niñas y adolescentes en Ecuador se agrava ante la mirada indiferente del Estado y la sociedad. La violencia sexual es una realidad que casi se ha vuelto parte del ‘paisaje cotidiano’.”* (Calero 2017) *“... los derechos se reconocen en su condición de existencia pero se desconocen en su condición de ejercido.”* (Bustelo 2007, 88) Allí está el secreto: la declaración abstracta del principio y luego la negación o relativización del derecho concreto. *“Cada artículo de la Constitución contiene, en efecto, su propia antítesis (...) En la frase general, la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad. Por tanto, mientras se respetase el nombre de la libertad y sólo se impidiese su aplicación real y efectiva -por la vía legal se entiende-, la existencia constitucional de la libertad permanecía íntegra, intacta, por mucho que se asesinase su existencia común y corriente.”* (Marx 1981 (1852))

Allí se asienta la conciencia de la sociedad y el límite, la distancia entre las palabras y las cosas, entre las normas y los actos. El discurso abstracto, general, sobre los “derechos humanos y específicos de los niños y las niñas”, separado de las condiciones concretas del poder y del dominio, fracturado de la posibilidad de mirar la infancia como espacio de liberación integral, termina por mostrar su debilidad para enfrentar un problema que tiene raíces complejas. Mientras se avanza en la precisión de las palabras, crece la indiferencia en las acciones. Se abre un juego de inclusión-exclusión.

Los discursos jurídicos funcionan como dispositivos de desplazamiento-encubrimiento de las relaciones de poder en el tema de la infancia y la adolescencia; con la ley puede tranquilizarse a la opinión pública, anunciar que se actúa desde el Estado y desde la sociedad contra el mal. Las iniciativas de reformas legales centran la mirada en la reforma del Estado, la creación de instituciones públicas de protección y control, la aplicación de normas punitivas que judicializan los casos de violencia infantil, mientras disuelven el objeto específico de los derechos de los niños, niñas y adolescentes, la construcción de su subjetividad, el reconocimiento de formas de vida propias de esta fase, el derecho al “recreo de la infancia”, como denomina Bustelo (2007). La cuestión de los derechos de los niños, niñas y adolescentes, se disuelve en temas generales como los derechos de género o los derechos de ciudadanía: *“... desde la entrada en vigencia de la nueva Constitución, el*



Código Orgánico de la Niñez y Adolescencia ha sufrido innumerables cambios -y se enfrenta a otros que están en “carpeta”, en los cuales no son los derechos de la niñez y adolescencia el hilo conductor, sino la reforma institucional del Estado, la universalización de los procesos judiciales, la intergeneracionalidad, el ciclo de vida.” (Calero 2017)

La tranquilidad de la conciencia social y el formateo de los niños: “... se puede afirmar que el poder ejercido en este campo, más que una propiedad o un atributo, es una estrategia hegemónica de dominación que está compuesta de tácticas subterfugios, tergiversaciones conceptuales, manipulaciones y dispositivos que tienen dos destinos: por un lado, se aplican como legitimación de enfoques y políticas para quienes están dentro del campo y, por el otro, para lograr en el caso de la infancia sujetos obedientes, sumisos y ordenados.” (Bustelo 2007, 28)

Diversas teorías han creado diferentes metáforas para pensar la sociedad. Marx trazó el edificio social sosteniéndose sobre la infraestructura económica. La tópica de Freud se asienta en los primeros cinco años de vida. Foucault dibujó el panóptico como figura del biopoder. Agambem lo amplió a la figura del campo de concentración. Figuras inconclusas en tiempos de la modernidad líquida. Quizás ahora hay que proyectar la figura de una red virtual, sostenida en el último eslabón débil, la edad primera, la infancia, en donde se concentran todas las energías, hacia arriba y hacia abajo. Del lado de la opresión, los dolores de la sociedad – sistema a la vez capitalista y patriarcalista – que recaen sobre el trabajador y el ciudadano, se trasladan-transfieren, dentro del hogar, de la escuela, de la iglesia, en formas de violencias vicarias, sustitutivas, contra las mujeres, contra los extraños, los raros, los otros, y finalmente contra los niños y las niñas. Del lado de la liberación, allí está el campo de las nuevas relaciones de identidad y de ser-con-el-otro, que es parte del padre y la madre, síntesis, condensación, acumulados de herencias culturales, de inconscientes colectivos, y a la vez proyección de los nuevos tiempos en un presente que se hace aquí y ahora.

“El interés superior del niño no tiene sentido fuera de un ámbito de responsabilidades morales. (...) trabajar por la infancia y con ella significa para los adultos un acto de generosidad máxima pues entraña un trabajar para un tiempo que ya no será nuestro y por un lugar que está más allá de nosotros. Trabajar por la infancia significa precisamente despojarse de todo interés. (...) El interés “superior” del niño y que habla de “los niños” en plural, podría haber significado el reconocimiento político del comienzo de una transferencia de poder a las nuevas generaciones considerando así a la infancia como categoría emancipatoria. Por el contrario, en el caso de la CIDN, el “mejor interés del niño” son los adultos ya que, en general, son éstos los que deciden y definen “lo mejor” y lo hacen, por supuesto, desde el poder.” (Bustelo 2007, 84)

La vida de las niñas y los niños es un tema olvidado. Periódicamente salta a la primera plana de la crónica roja en los momentos de casos extremos. Y entonces la sociedad trata de expiar la culpa con la compasión, y el Estado promete enfrentar el tema, generalmente con nuevas medidas punitivas contra el individuo culpable, el monstruo que se atrevió a violar las normas de la decencia. La violencia silenciosa, cotidiana, dentro del hogar, la escuela, la iglesia, sigue siendo un asunto privado, normalizado, naturalizado, bajo la discrecionalidad de los adultos. La violencia infantil en los mass media y en las redes sociales es parte del formateo permanente de los individuos para bloquear las posibilidades



de una conciencia crítica y el reconocimiento de que en la edad primera se define las bases de la liberación y de la identidad.

“Millones de niños y niñas mueren en silencio impunemente o sobreviven en la zoé. Es de no creer que la mayoría de la intelectualidad occidental coloque este problema en el ámbito de la compasión y su solución como un tema de asistencia humanitaria. Afirmo que éste es “el” problema más sustantivo en el campo de los derechos humanos puesto que, al igual que las experiencias de la Shoah y del Gulag, su acontecer es sistemáticamente ocultado y el laissez passer político que se practica puede ser asimilado a las formas más brutales de la biopolítica. Por eso se necesita una inteligencia de la indignación que abra un espacio para que la práctica de los derechos humanos pase cada vez más a concebirse como lucha política por un cambio social, lo que indefectiblemente debe hacer remitir esa práctica al inicio de la vida, esto es, a los derechos de niños, niñas y adolescentes.” (Bustelo 2007, 97)

Nosotros

La agonía se concentra en la pregunta: ¿hay salida? Pareciera que en la modernidad líquida todo llega a su forma extrema, la acumulación por desposesión, la violencia absoluta, la racionalidad cínica. El Ángel de la Historia regresa su mirada horrorizada del huracán del pasado y encuentra, al frente, sólo nubarrones. Pero no se trata de la fortaleza del sistema capitalista-patriarcal, sino de su decadencia, de los signos de una crisis sistémica, de la transición de época. Aunque el desenlace no está asegurado, pues estamos ante la disyuntiva de la transformación o la barbarie.

Quizás el camino es devolver a los niños y niñas el derecho al recreo, al juego, a la risa, a la vida autónoma; volver a creer en el poder de la magia, ver que el poder de Voldemort es derrotado por un niño: *“Dicen que quiso matar al hijo de los Potter, a Harry. Pero no pudo. No pudo matar a ese niño. Nadie sabe por qué, ni cómo, pero dicen que como no pudo matarlo, el poder de Voldemort se rompió... y que ésa es la razón por la que se ha ido.” (Rowling 1999, 9)* Aunque Harry recién descubriría en el año 11 su poder, pues los *muggles* se oponen y quieren extirpar todo vestigio de la magia. *“—Un muggle —respondió Hagrid— es como llamamos a la gente «nomágica» como ellos. Y tuviste la mala suerte de crecer en una familia de los más grandes muggles que haya visto.” (Rowling 1999, 36)*

El secreto está en ver cómo actúa el poder para desmontarlo, volver a colocar el bien y el mal como soporte de la vida en común. Enfrentar la racionalidad cínica que se ha convertido en la norma de la modernidad líquida. *“Lord Voldemort me demostró lo equivocado que estaba. No hay ni mal ni bien, sólo hay poder y personas demasiado débiles para buscarlo...” (Rowling 1999, 202)*

Hemos sido formateados en la democracia de los modernos a la consecución de los derechos negativos, lo que no hay que hacer, la defensa de los derechos individuales ante los otros y el Estado. El objetivo de las grandes declaraciones de los derechos humanos, empezando por la Convención de las Naciones Unidas, no es la defensa de la vida de los seres humanos, sino la garantía del orden. no lo que es bueno, sino apenas lo que es correcto. Son los derechos al no-Mal: *“No ser ofendido ni maltratado ni en su vida (horror a la muerte y la ejecución), ni en su cuerpo (horror a la tortura, al mal trato y al hambre)*



ni en su identidad cultural (horror a la humillación de las mujeres, de las minorías, etc.)“ (Badiou 1995, 103, citado en Bustelo 2007, 93)

Como dice Sibila, Foucault nos convoca “[...] a considerar la vida como un objeto político, que exige estudiarla en las luchas históricas de las diversas sociedades buscando detectar aquellos instantes preciosos en que ella, inexplicablemente en su voluntad, se revela contra las fuerzas que buscan sujetarla, enriqueciendo las subjetividades y ampliando el campo de lo que existe.” (Sibila 2005, 269, citado en Bustelo 2007)

El primer paso es colocar en la agenda de la democracia el tema de la vida de las niñas y los niños, no sólo como un tema de derechos humanos, un capítulo más dentro de las Constituciones o una Ley específica, sino como proceso vital, como fundamento de la vida de la sociedad. Volver a ver a la niña, al niño, como sujetos dentro de la comunidad familiar, escolar, religiosa, humana. “La biopolítica se legitima desligándose de todo lazo social, de toda ley común, condenando a la mayoría de las personas a una economía restringida a mera *conservatio vitae*.” (Bustelo 2007, 94) El camino de retorno, ligar la vida del individuo como sujeto de las comunidades, ligar los derechos humanos a los temas de la riqueza y el poder, ligar los derechos negativos a los derechos por una vida digna, puede señalar la puerta de salida.

“Como afirma Bauman (2004, 99 y 107), la responsabilidad hacia los niños y niñas puede ser pensada como la ética de una caricia: “la mano que acaricia siempre se mantiene abierta, nunca se cierra para asir”, jamás demanda posesión. Y éste es el sentido más profundo de lo que llamamos “derechos”. (Bustelo 2007, 101)

Nos encontramos con los fundamentos y los alcances de la ética. Los derechos de las niñas y los niños para su realización, implican una ética de la “eleidad”, el reconocimiento de “ellos” como otros, como sujetos, una ética de la “gratuidad”, entregar, dar, sin esperar recompensa. En la visión de Levinas: “El “otro” en su dimensión de alteridad absoluta exige una ética de responsabilidad infinita. (...) La experiencia humana se da por la posibilidad del ser humano de “ser para otro” en una relación ética que implica el cuestionamiento absoluto del yo.” (Bustelo 2007, 102)

Ante la violencia absoluta, la ética absoluta: “La crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo – que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética.” (Levinas 2002)

Allí surge el aporte de la otra visión, desde los pueblos originarios de nuestra América, el sentido de la comunidad como ser-con-nos-otros. Aunque en el camino, a menudo, los mismos pueblos indígenas hayan olvidado su raíz, y muestren huellas dolorosas de la violencia infantil. No una renuncia al yo, sino la creación de un nuevo campo compartido, un nos-otros.

El biopoder no planea en el aire. La base material está en la expropiación de la vida del trabajador por el capital, para producir un valor que le es extraño. La clave de las políticas modernas sobre la infancia está en el relevo generacional para la reproducción ampliada del capital en la reproducción de sus actores, no sólo como fuerza de trabajo, sino como trabajadores ‘libres’ deseantes.



El biopoder se coloca más allá de la norma, se trata de controlar-formatear al individuo en un doble proceso, la creación del trabajador libre: “*el futuro creador de la riqueza nada tiene; o sólo tiene ¿una objetividad que de ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo*” (Marx 1976, 235); *es un pobre desnudo; es la ‘nada’ o negatividad anterior, fruto del abandono de la ‘comunidad rural’ e ingreso a la relación ‘social’ urbana.*” Y luego la subsunción formal y real al capital, para una expropiación pacífica, *deseada*, como única posibilidad de subsistencia. (Dussel 1998, 321-322) Un juego de violencia estructural y seducción, sobre todo en tiempos de la modernidad líquida, en donde el poder ya no necesita acudir a su forma represiva abierta, sino que puede operar desde la securización del poder y del Estado, en una cadena control-temor-deseo.

Desde esta perspectiva el tema de la infancia es la raíz de la reproducción del sistema del capital, no sólo como modo de producción, sino como modo de vida-muerte, como un modo civilizatorio que lleva el dominio patriarcalista a sus formas más depuradas. La defensa de los derechos y la vida de las niñas y niños entra en una dimensión civilizatoria, post-capitalista y post-patriarcalista.

La infancia más que un paso es un inicio de la vida, otro comienzo de una vida dentro de la comunidad. El infante humano necesita por más tiempo que cualquier otra especie el acompañamiento del adulto. El infante es el que no tiene voz y entra en el lenguaje como forma de construir su identidad. No es un acto individual, sino relacional: el infante se encuentra con los padres, con los maestros, con los jueces, con los pastores, con los comunicadores. Las formas de esta relación pueden trazar infancias plenas o trucas. Hay una pedagogía permanente en esta relación: allí está la condición para edificar la infancia como el tiempo de la cimentación de una identidad autónoma en medio de las presiones de la sociedad. Por tanto, hay un doble comienzo, el del infante y de los padres, maestros, comunicadores, pastores. Hay diversas propuestas para esta pedagogía: *paidós*-niño/*agein*-guiar. La clave es centrar el sujeto de la relación en el niño, en el aprendizaje y no en la enseñanza.

En nuestra América tenemos un camino abierto en la pedagogía de la liberación, la pedagogía de la indignación de Paulo Freire, no sólo para la escuela, sino para las diversas relaciones de entrada en el lenguaje, en la construcción de sujetos, de identidades:

“La transformación del mundo necesita tanto del sueño como la indispensable autenticidad de este depende de la lealtad de quien sueña las condiciones históricas, materiales, según el desarrollo tecnológico y científico del contexto del soñador. Los sueños son proyectos por los cuales se lucha. (...) la transformación del mundo a la que aspira el sueño es un acto político y sería una ingenuidad no reconocer que los sueños tienen sus contra-sueños. El momento del que cada generación forma parte, en tanto momento histórico, revela señales antiguas que involucran comprensiones de la realidad, intereses de grupos, de clases, preconceptos, y gestaciones de ideologías que vienen perpetuándose en contradicción con aspectos más modernos. Por eso mismo, no existe un hoy sin “presencias”, que perduran desde hace mucho, en el clima cultural que caracteriza la actualidad concreta. De ahí la naturaleza contradictoria y procesal de toda realidad...”. (Freire 2001)

En esta línea avanzan las teorías constructivistas. Eduardo Bustelo, siguiendo a Michel Foucault, define la actitud del adulto-guía como *parrhesía*: **“Parrhesía** etimológicamente significa decirlo todo. La **parrhesía** lo dice todo; no obstante, no significa exactamente



decirlo todo, sino más bien la franqueza, la libertad, la apertura que hacen que se diga lo que hay que decir, cómo se quiere decir, cuándo se quiere decir y bajo la forma que se considere necesaria.” (Foucault, La hermenéutica del sujeto 2001, 88, citado en Bustelo 2007, 121)

*“En la parrhesía hay generosidad, y el locutor no pretende influir en quien escucha; es una actitud diferente del que practica la retórica ya que éste pretende persuadir. Y lo que es más importante: en la parrhesía es preciso que quien habla sostenga su palabra con el testimonio de su vida y de su forma de vida. No hay aquí posibilidad de un doble discurso, lo que es fundamental con la infancia.” (Bustelo 2007, 121). “En la **parrhesía**, el que habla usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la lisonja, y la obligación moral en vez del propio interés y la apatía moral.” (Foucault 2003, 271, citado en Bustelo 2007, 122)*

La condición es volver al punto de partida. *“Todos los mayores han sido primero niños. (Pero pocos lo recuerdan)” (De Saint-Exupéry 2003) Sentir otra vez la magia de la vida, para poder compartirla.*



Bibliografía

AAMPETRA. «Quiénes somos. Objetivos.» 2017. <http://www.aampetra.edu.ec/index.php/programas-academicos>.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 1998.

Arboleda, Cristina, y Isabel González. *La herida oculta*. Mayo de 2017. <http://sentimosdiverso.org/ee/violenciasexual/> (último acceso: 2 de Febrero de 2018).

Asamblea Nacional. *Constitución Política de la República del Ecuador*. Asamblea Nacional, 2008.

Badiou, Alain. «Ensayo sobre la conciencia del mal.» En *Batallas Éticas*, de Thomas Abraham y otros. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

Bauman, Zygmunt. *Ética postmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Bustelo, Eduardo. *El recreo de la infancia. Argumentos para otro comienzo*. Primera. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

Calero, Patricia. *Derechos de los niños: De la declaración formal a la indiferencia*. Quito, 7 de Agosto de 2017.

Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador. «Informe alternativo del cumplimiento de la Convención sobre los Derechos del Niño y sus Protocolos Facultativos por parte del Estado Ecuatoriano.» Quito, 2016.

Comisión de Transición e INEC. «Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género.» Quito, 2011.

De Saint-Exupéry, Antoine. *El Principito*. Ecuador, 2003.

De Sepúlveda, Juan. *De la justa causa de la guerra contra los indios*. Roma, 1550.

Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, 1998.

El Comercio. «La Comisión Aampetra de la Asamblea revela negligencia en 30 casos de abuso sexual en escuelas.» 22 de Noviembre de 2017. <http://www.elcomercio.com/actualidad/aampetra-negligencia-casos-abusosexual-escuelas.html>.

Engels, Federico. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Archivo Marx-Engels, 1845.

Foucault, Michel. «Coraje y verdad.» En *El último Foucault*, de Tomás Abraham. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

—. *La hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 2001.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Madrid: Morata, 2001.

La Hora. «Fuente clave en crimen de Emilia se silenció...» *La Hora*, 22 de Diciembre de 2017.

—. «La supuesta desaparición de Emilia evoca a la pérdida de María del Cisne.» *La Hora*, 19 de Diciembre de 2017.



Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.

Marx, Carlos. «El 18 Brumario de Luis Bonaparte.» En *Obras escogidas*, de Carlos Marx, 404-498. Moscú: Progreso, 1981 (1852).

—. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Vol. I. México: Siglo XXI, 1976.

—. *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. 1956 (1844).

Naciones Unidas. Comité de Derechos del Niño. «Observación general N° 14 (2013) sobre el derecho de los niños a que su interés superior sea una consideración primordial (artículo 3, párrafo 1).» 2013.

Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.

Ortiz, Sara. «Profesor condenado en el caso Principito evadió control y se fugó.» *El Comercio*, 11 de Enero de 2018.

Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Lima: CIES, 2000.

Rowling, J.K. *HARRY POTTER Y LA PIEDRA FILOSOFAL*. Barcelona: Emecé Editores España, 1999.

Sibila, P. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Unidad de Investigación. «Ecuador: 102 casos de abuso sexual en centros educativos al año.» *El Telégrafo*, 11 de Diciembre de 2017.

Viteri, María Amelia, y otros. «Patrones de violencia hacia las niñas en el Ecuador.» Editado por Universidad San Francisco de Quito. *Revista Bitácora Académica*, n° 3 (Junio 2017).

[1] Agradezco las observaciones y aportes de Beatriz Stolorowicz, Gayne Villagómez y Patricia Calero.

[2] El dolor de los padres es más desolador cuando el cuerpo del niño violentado no aparece. Al dolor de la violencia se añade el dolor de la ausencia, de la incertidumbre. El grito, devuélvanme al menos el cuerpo de mi niño, de mi niña, expresa la angustia extrema, la zozobra sin consuelo. Eso explica la persistencia de las búsquedas incansables de los padres de los Hermanos Restrepo, de la madre de David Romo.

