



Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

ISSN: 1692-715X

ISSN: 2027-7679

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Cinde
- Universidad de Manizales

Mendoza-Zapata, Rossana

Ser joven andino quechua cerca y lejos de sus comunidades de origen*

Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 20, núm. 2, 2022, Mayo-Agosto, pp. 146-175

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Cinde - Universidad de Manizales

DOI: <https://doi.org/10.11600/ricsnj.20.2.4697>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77372885007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Ser joven andino quechua cerca y lejos de sus comunidades de origen

Rossana Mendoza-Zapata, Ph. D.^a

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú



rossana.mendoza@uarm.pe

Resumen (analítico)

La investigación se pregunta cómo las y los «jóvenes» procedentes de comunidades quechuas surandinas del Perú construyen su «ser joven» en contextos de imposición neocolonial/neoliberal y, a la vez, de resistencias cerca y lejos de sus lugares de origen. Se realizó desde la postura decolonial con la metodología investigación-acción participativa adaptada al mundo de jóvenes de comunidades de Apurímac, Huancavelica y Ayacucho. Se constata que son afectados por imposiciones de la sociedad nacional, que a través de servicios y políticas públicas les proyectan una manera homogénea y hegemónica de ser joven que tiende a distanciarlos de sus familias y comunidades. La crianza en su cosmovisión será fuente de sus resistencias y les permitirá recuperar sus raíces por la vía de la lengua originaria y de la espiritualidad andina.

Palabras clave

Población indígena; joven; quechua; colonialismo; modernización; investigación participativa.

Thesauro

Tesauro de Ciencias Sociales de la Unesco.

Para citar este artículo

Mendoza-Zapata, R. (2022). Ser joven andino quechua cerca y lejos de sus comunidades de origen. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(2), 1-30.
<https://dx.doi.org/10.11600/rllcsnj.20.2.4697>

Historial

Recibido: 07.09.2021

Aceptado: 04.02.2022

Publicado: 05.04.2022

Información artículo

El artículo es una síntesis de la investigación de tesis doctoral *Tan cerca y tan lejos del sur: las maneras de ser y actuar lo político en «jóvenes» quechuas surandinos del Perú*, realizada entre junio 2017 y agosto 2020, en el marco de la línea de investigación Socialización política y construcción de subjetividades del grupo Perspectivas políticas, éticas y morales de la niñez y la juventud en el Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde. **Área:** ciencias sociales.
Subárea: estudios de juventudes.



Being young, Andean and Quechua and both near and far from communities of origin

Abstract (analytical)

This study asks how "young people" from the Quechua communities in Southern Peru construct "being young" in contexts involving neocolonial / neoliberal imposition and, at the same time, of acts of resistance both near and far from their places of origin. It was carried out using a decolonial position through the Participatory Action Research methodology adapted to the worlds of "young people" in the communities of Apurímac, Huancavelica and Ayacucho. The research identified that these young people are affected by impositions from Peruvian society, as government services and public policies project a homogeneous and hegemonic way of being young that tends to distance them from their families and communities. An upbringing based on their worldview will be the source of their resistance and will allow them to recover their roots through native language and Andean spirituality.

Keywords

Indigenous population; youth; quechua; colonialism; modernization; participatory action research.

Ser jovem andino quechua perto e longe de suas comunidades de origem


Resumo (analítico)

A pesquisa questiona como os "jovens" das comunidades quíchuas do sul do Peru constroem seu "ser jovem" em contextos de imposição neocolonial / neoliberal e, ao mesmo tempo, de resistência perto e longe de seus lugares de origem. Foi realizado a partir da posição descolonial com a metodologia da Pesquisa-Ação Participativa adaptada ao mundo dos jovens das comunidades de Apurímac, Huancavelica e Ayacucho. Constata-se que são afetados por imposições da sociedade nacional, que por meio de serviços e políticas públicas os projetam de uma forma homogênea e hegemônica de ser jovem que tende a distanciar-se de suas famílias e comunidades. A formação em sua visão de mundo será a fonte de sua resistência e permitirá que recuperem suas raízes por meio da língua nativa e da espiritualidade andina.

Palavras-chave

População indígena; jovem; quéchua; colonialismo; modernização; pesquisa participativa.

Información autora

[a] Educadora, Universidad San Ignacio de Loyola, Perú. Magíster en Política Social con mención en Promoción de la Infancia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde.  0000-0003-0756-0433. H5: 3. Correo electrónico: rossana.mendoza@uarm.pe

Introducción

El Perú es un país diverso en lenguas y culturas; la cuarta parte de su población se autoidentifica como persona originaria de alguno de los 55 pueblos que hablan 48 lenguas distintas al castellano. De sus 31 millones de habitantes, más de cinco se autoidentificaron como quechuas y, aunque no todos hablen quechua, es la segunda más hablada después del castellano con cerca de 4 millones de hablantes presentes en las 25 regiones del Perú (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2018).

Los territorios de origen de los quechuas se ubican en la cordillera de Los Andes cuyos habitantes han sobrevivido a la colonización, siendo el sur del Perú el escenario principal de luchas y resistencias frente al despojo y el genocidio. Las poblaciones andinas del sur enfrentaron el conflicto armado interno entre los años 1980-2000, que tuvo como epicentro Apurímac, Huancavelica y Ayacucho, tres regiones de alta ruralidad.¹

Actualmente, los pueblos andinos quechuas se encuentran en condiciones de desigualdad. 20 % de la población quechua tiene conexión a internet, mientras que a nivel nacional es 32 %. Las disparidades se profundizan en las regiones de la investigación: en Apurímac solo 8 % de quechuas tiene conexión a internet, 11 % en Ayacucho y 4 % en Huancavelica, mientras que los mestizos de dichas regiones lo tienen en 24 %, 22 % y 10 % respectivamente. Estas desigualdades se han evidenciado en el actual contexto de la pandemia covid-19 y el consecuente aislamiento social, cuando el gobierno peruano implementó la estrategia Aprendo en casa, de la misma forma en la que las universidades pasaron a la virtualización de sus programas. En ambos casos, las niñas, niños y jóvenes que permanecieron en sus pueblos, quedaron rezagados por el escaso equipamiento de dispo-

¹ Se ha denominado *conflicto armado interno* al periodo de guerra interna entre las Fuerzas Armadas del Perú y dos organizaciones políticas alzadas en armas: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Se expandió rápidamente en las regiones de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, conformantes del entonces llamado «trapecio andino»; luego, escaló a todo el país con un saldo de más de 70 000 víctimas, siendo el 75 % población indígena, según el Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003).

sitivos en sus comunidades y la falta de conexiones a internet, una realidad que ha profundizado las brechas educativas.

Según el Censo Nacional 2017, el 3 % de blancos y mestizos no tiene ningún nivel educativo mientras 8 % de los quechuas están en esa condición; 35 % de blancos y mestizos tienen educación universitaria completa frente a 25 % de los quechuas. No obstante, estas brechas se profundizan en las tres regiones de la investigación. De la población quechua de 12 o más años en Apurímac el 15 % no llegó nunca a la escuela y solo 8 % logró estudios universitarios completos. En el caso de Ayacucho, la tendencia es similar, con casi el 13 % sin nivel educativo y poco más de 7 % consiguió la universitaria completa. Finalmente, en Huancavelica se aprecia que 16 % de su población quechua no alcanzó ningún nivel educativo y solo el 5 % alcanza la universitaria completa.

Por otra parte, los pueblos quechuas afrontan constantemente la imposición neocolonial/neoliberal, siendo la expansión de la actividad extractiva minera una de sus principales evidencias. En el caso del cobre, primer producto de exportación, 9 de las 10 mayores empresas eran trasnacionales y produjeron el 90 % del cobre peruano en el año 2018. La minería representa el 12.1 % del producto interno bruto y, a la vez, es una de las principales amenazas a los ecosistemas y formas de vida de las comunidades andinas.

En cuanto a la población considerada joven en las políticas públicas por tener entre 15 y 29 años de edad, esta constituye el 25.2 %, del cual el 81.2 % es urbana y 18.8 % rural (Ministerio de Educación, 2019a). El Estado peruano ha diseñado la Política Nacional de Juventud (Ministerio de Educación, 2019b), en la cual las juventudes rurales y de pueblos originarios son abordadas sin considerar las diversas formas de ser y existir concordante con sus cosmovisiones. Tampoco se ofrece desde dicha política una mirada interseccional de las diferentes juventudes en sus devenires políticos, en la constitución del género, en su relación con el ambiente, culturas, sistemas de creencias, entre otros aspectos.

En este contexto se identifican algunos elementos que interfieren con las posibilidades de las y los jóvenes andinos quechuas de desplegar sus potencialidades sin dejar de ser quienes quieren ser y sin dejar de vivir la vida que quisieran vivir. Un primer elemento está relacionado al modelo capitalista y neoliberal que se expresa, entre otras, en la política económica de corte extractivista. Es así que los marcos jurídicos de los derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial (como, por ejemplo, el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo; 1989) son insuficientes y no consideran los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2011). No obstante, cabe ampliar la perspectiva de análisis con el aporte de Rivera-Cusicanqui (Alice CES, 2013), quien explica la importancia

de volver a la búsqueda espiritual, dada la necesidad de los pueblos de reconectarse con la tierra sufriente. Entonces, se puede afirmar que no solo están amenazados los territorios, sino los universos de sentido propios de su cultura, que sus madres y padres les heredan.

Un segundo elemento tiene que ver con la translocalización de las y los jóvenes andinos quechuas, informados de lo que acontece en el país y en el mundo a través de las tecnologías de la información, lo que hace posible un sinfín de relaciones humanas y transacciones materiales penetradas por el modelo capitalista y neoliberal a través de los mercados y patrones de consumo y trabajo.

Lo tercero, que puede ser una paradoja, tiene que ver con su autoidentificación y autoafirmación como jóvenes quechuas, que podría ser una veta hacia un proyecto de vida que los constituya como seres políticos y transformadores de sus realidades.

Entonces, los jóvenes andinos quechuas dentro y fuera de sus comunidades viven las transformaciones en sus identidades en relación a otros jóvenes no indígenas y en relación a la sociedad peruana y su tendencia discriminadora, así como también el despliegue de sus potencialidades que puede representar para ellas y ellos la recuperación de la experiencia familiar y comunitaria, los principios de la matriz cultural quechua y las raíces que los invitan a repensar su presente y futuro.

Ahora, las investigaciones² en torno a las juventudes indígenas en Latinoamérica son relativamente recientes; autores como Aguilera (2016), Feixa y González (2006), Kessler (2006), Pérez (2011) y Unda y Muñoz (2011), señalan que datan del siglo XX. Sobre quién es o no joven en los pueblos indígenas, existen dos tendencias: ajustarse al criterio normativo vinculado a un rango de edad o indagar si dentro del grupo cultural estudiado existe o no cierta noción para delimitar un sector de población que pudiera equipararse a la de joven (Pérez, 2011). A continuación, se presentan algunos aspectos relevantes extraídos a partir de las investigaciones en juventudes indígenas del periodo 2010-2017 para fines de la investigación doctoral fuente del artículo.

Algunas de las investigaciones señalan que las identidades de las y los jóvenes se reconfiguran según la proximidad o distancia a sus territorios de origen, afectando así la construcción de sus subjetividades en sus nuevos lugares de residencia; lo anterior, sin que implique la pérdida de sus identidades étnicas y evidenciando otras formas de construcción de su ser joven con anclajes en su cultura originaria sin límites de fronteras nacionales o

² Los resultados del estado del arte de la investigación doctoral pueden verse en Mendoza-Zapata *et al.* (2020).

internacionales y modificando las relaciones intergeneracionales con los mayores que se quedaron en las comunidades (Aquino-Moreschi & Contreras-Pastrana, 2016; Cornejo, 2015; Frigola, 2016; Llanos & Sánchez, 2016; Uribe, 2013; Vásquez, 2014).

En relación a la educación, se le reconoce como uno de los fenómenos que más ha influido en la modificación de los pueblos indígenas y en la vida de sus juventudes, su socialización y configuración de su subjetividad social y política. Esta genera una serie de tensiones entre su identidad nacional y su identidad indígena, en la interrelación con juventudes no indígenas en la educación universitaria y en el posicionamiento de un proyecto de vida distante y distinto a la vida de sus familias instalado por la escuela (Gutiérrez, 2017; Ibáñez, 2014; Jara-Cobos & Massón-Cruz, 2016; Ossola, 2013; Vitalli, 2014; Webb & Radcliffe, 2015).

Otro conjunto de investigaciones centra su interés en las experiencias políticas de jóvenes indígenas en organizaciones diversas dentro y fuera de los territorios de sus pueblos originarios y en las maneras de incorporar principios o prácticas de gestión comunal indígena en dichas organizaciones. Asimismo, quienes están activando en las ciudades incorporan usos, expresiones artísticas y nuevas agendas urbanas fusionándolas con otras propias de sus culturas de origen. En estas experiencias sus identidades étnicas son modificadas y recreadas bajo diversas formas de resistencia (Alvarado *et al.*, 2011; García-Martínez, 2012; Maidana *et al.*, 2013; Nava, 2015; Kropff, 2011; Kunin, 2014; Pimentel, 2014; Samanamud-Ávila, 2006; Tambaco, 2015; Yapu, 2008).

A partir de la revisión, un elemento común es que las juventudes indígenas se mueven por diversos territorios y se resisten a la homogenización sociocultural con sus propias agencias y, a través de diversos medios, se hacen presentes como tales y disputan distintos escenarios comunales e institucionales. Desde esta perspectiva, no es posible ocultarlos en la *masa joven*, así como tampoco en la *masa indígena*; van construyendo y deconstruyendo identidades según los contextos que habitan. Pero ¿qué es ser joven indígena? Pérez (2008) dirá que existiendo el concepto de *joven* en la lengua propia, se tratará de una categoría social que se inicia con la madurez biológica con los rasgos propios de la pubertad y que concluye con la madurez social y la consecuente incorporación a la vida adulta.

Finalmente, las investigaciones revisadas los muestran escindidos, híbridos, en movimiento, en resistencia, reinventados, pero también desterritorializados, deslocalizados o transnacionalizados. En sus comunidades viven la tensión de ser nacionales u originarios,

del país o del pueblo de sus ancestros; en las ciudades cuando están organizados y participando más bien conjugan ambas identidades.

Método

En el Perú, la sociedad nacional exige a las juventudes quechuas que sean jóvenes por la edad que tienen, con un proyecto de vida basado en la educación oficial y en su incorporación al mundo laboral, para lo cual los conocimientos acumulados en su cultura y experiencia de vida en tanto joven o *sipas/wayna* (en quechua) no les serán de mayor utilidad. En ese sentido, la investigación se preguntó por: ¿cómo las y los jóvenes procedentes de pueblos quechuas del sur andino del Perú construyen su propio *ser joven* en contextos de imposición neocolonial/neoliberal y, a la vez, de resistencias de los pueblos originarios, cerca y lejos de sus lugares de origen?

La mayoría de investigaciones revisadas buscaron conocer a las juventudes indígenas a través de ellas y ellos mismos; pero, desde una perspectiva comunitaria —en consonancia con su cosmovisión y en clave decolonial—, la vida de unos tiene que ver con la vida de todos, humanos y no humanos. En ese sentido, se elaboró un diseño metodológico que facilite una amplia participación libre y comunitaria de los distintos grupos etarios, tomando en cuenta las tensiones propias de las relaciones intergeneracionales. En esa línea, y siguiendo el camino de la investigación-acción participativa (IAP) y la necesaria coinvestigación, se asumió el reto de evitar la definición previa de categorías y de articular hallazgos que posibiliten una respuesta a lo que significa ser joven de pueblos quechuas del sur del Perú.

Así, se propició que el tratamiento y la relación con las poblaciones quechuas participantes permitan construir conocimientos, alternativas y aprendizajes colectivos desde el lugar que ocupan en sus comunidades y en la sociedad en general. La opción fue por su participación protagónica y no por su condición de sujetos informantes pasivos; lo que tenían que decir no fue información extraída, sino testimonio o declaración que emergió al calor de los diálogos y de las actividades culturalmente pertinentes en tanto actores sociales (Cussiánovich, 2013).

Se apostó por la coinvestigación, fundamentada en la importancia del proceso formativo en perspectiva que pudiesen continuar con su autorreflexión o, como diría Fals-Borda (2015), con la *autoinvestigación* en sus propias comunidades y en otras áreas de su

interés. Asimismo, por la naturaleza de la investigación era necesario el trabajo en equipo con la participación de jóvenes que fueran puente generacional y cultural, que aportaran sus propias visiones como tales. Es así que en junio 2018 se constituyó el equipo de coinvestigadores con cuatro estudiantes de la carrera de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Lima) con quienes existían vínculos académicos y extraacadémicos en actividades de interés común. Para ello se conversó individualmente y se les invitó a participar y fue así que se incorporaron en un doble rol, como integrantes de la comunidad y como miembros de un equipo de investigación, posibilitando compartir su vida familiar y comunitaria sin mediaciones ni jerarquías.

Por su parte, las autoridades comunales autorizaron la presencia del equipo en sus territorios, suscribieron el consentimiento informado comunitario y brindaron su apoyo cada vez que se solicitó. El equipo investigador dejó en claro el compromiso de actuar con respeto y conversar con ellos sobre los hallazgos en señal de reciprocidad, un principio fundamental en la cultura quechua presente en su matriz cultural antes de la colonización española. Para Montoya (2010), este es un elemento central en sociedades andinas sin mercados como los de hoy.

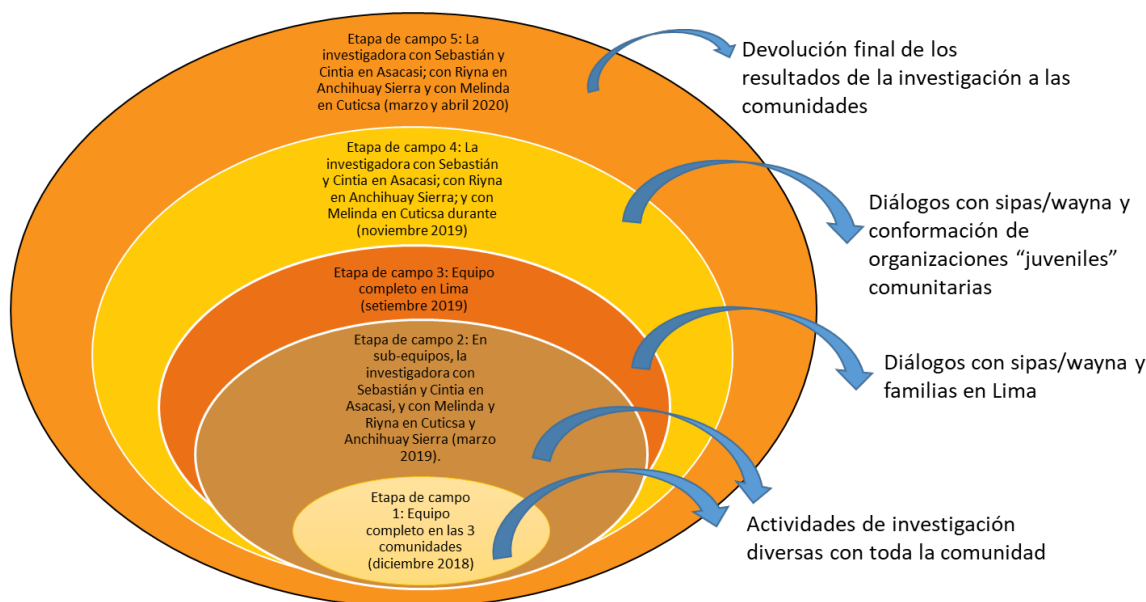
El *kushka puriripa* (caminar juntos) fue la característica singular en la apuesta por la IAP, dado que en equipo se compartió el destino y la ruta. En ese caminar había trechos difíciles (en lo real y metafórico) con riesgos de tropezar o perderse; por ello la convicción de llegar juntos y que ninguno se quedara atrás. Con esta IAP en modo andino se favorecieron los procesos de investigación con poblaciones cuyas vidas están vinculadas a la cordillera de los Andes, para lo cual se tomó la metáfora del *pututu*, a diferencia de las gráficas de Lewin (1946), la espiral de Kemmis y McTaggart (1988) o las matrices de Martí (2000).

El *pututu* es la caracola marina convertida en un instrumento natural milenario mágico, religioso, artístico y cultural de los pueblos quechuas. Todo el cuerpo de la caracola, por dentro y por fuera, presenta surcos unidos entre sí a manera de espiral que van y vienen desde sus dos extremos. Así como el *pututu* se ejecuta para convocar y participar, la IAP en modo andino convoca a quienes quieran participar y, para lograrlo, le corresponde al equipo investigador saber qué decir y callar para escuchar cuándo y cómo.

Las comunidades donde se realizó la investigación se caracterizan por tener poca población, estar dedicadas a la actividad agropecuaria y estar enclavadas en la cordillera a más de 3000 metros sobre el nivel del mar. Se encuentran medianamente articuladas a centros urbanos, y lejos de la ciudad capital de Lima: Asacasi (120 familias) en Apurímac

a 1151 kms; Cuticsa (120 familias) en Huancavelica a 560 kms; Anchiuay Sierra (44 familias) en Ayacucho a 801 kms. En la figura 1 se presenta con quiénes, cuándo y qué se realizó en cada etapa de campo.

Figura 1
Etapas de campo



Durante la primera etapa (en diciembre de 2018) se permaneció alrededor de una semana en cada una de las tres comunidades con el equipo completo (5 personas), en un periodo en el cual estaba culminando el año escolar, no llovía mucho y las familias se encontraban en sus comunidades. La etapa 2, realizada en marzo 2019, fue en periodo de carnavales, lluvias y migraciones de padres, madres de familia y *sipas/wayna* que salen a buscar ingresos para solventar los gastos escolares y complementar el ingreso familiar.

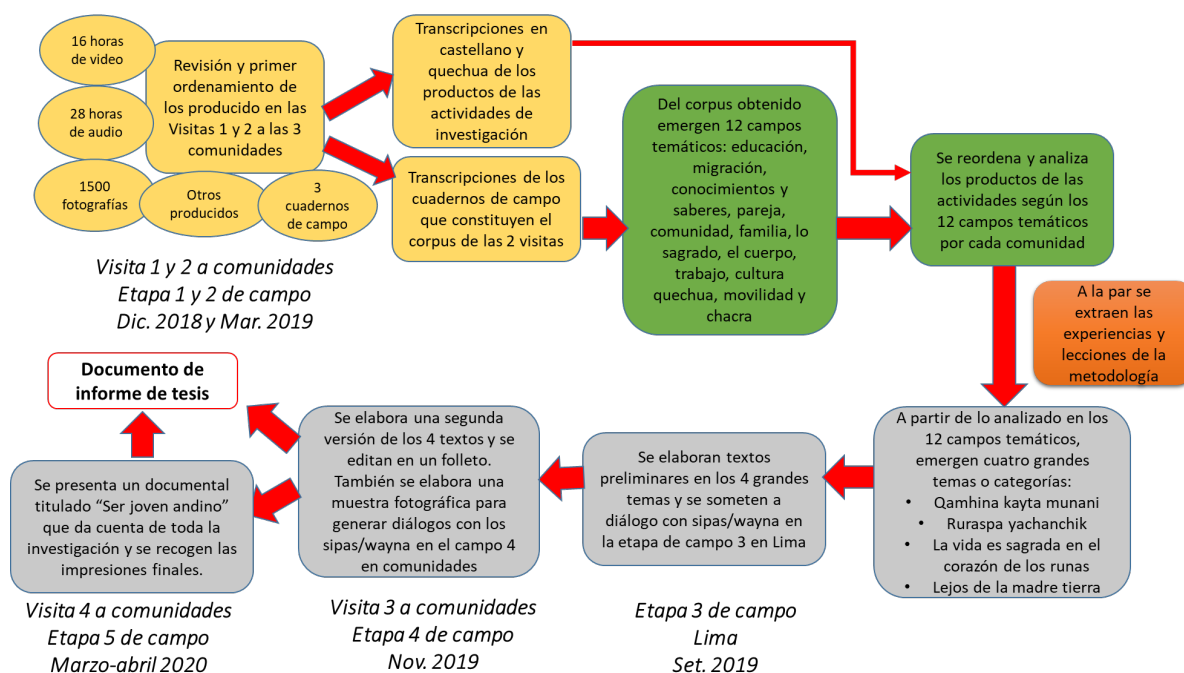
Las actividades realizadas en las etapas de campo 1 y 2 fueron las siguientes: fotografiando nuestra vida cotidiana (*sipas* y *wayna* registraban con cámaras digitales su vida en comunidad); recorriendo la comunidad; *Harawiynin tuta* (encuentro cultural); y construyendo la *saywa* (monumento de piedras) de las *sipas/wayna*. También se realizaron talleres con niños y niñas de la escuela primaria y con *sipas/wayna* del colegio secundario, en los cuales, previo juego libre, se desarrollaban distintas actividades como: mapa del cuerpo, títeres en situaciones, imágenes que hablan; ponchos (ruanas) de las *sipas/wayna*; los quipus (tejidos con nudos) de la educación; dibujando con las niñas y niños; y ¿qué harás cuan-

do termines la secundaria? Así mismo, se realizaron diálogos abiertos con quiénes quisieran participar.

Durante la segunda etapa se compartió a través de videos y fotos lo que se hizo en la primera, se participó en las celebraciones de carnaval, se continuaron los diálogos abiertos, se identificaron familias de las comunidades residentes en Lima (para la etapa 3 de campo) y se pactó una nueva visita. La tercera etapa se realizó en la ciudad de Lima con diálogos abiertos con *sipas/wayna* del mismo perfil del equipo coinvestigador, así como diálogos con familias de los coinvestigadores residentes en Lima. Para entonces habían emergido 12 aspectos de interés en la vida de las *sipas/wayna* organizados en cuatro dimensiones, reflexionados y convertidos en textos breves que fueron profundizados con fotos y videos de las comunidades: 1) *Ama Ñuqahina Kaychu* (No seas como yo); 2) *Ruraspa yachanchik* (Aprender haciendo); y 3) *Pachamamapa Karunpi* (Lejos de la madre tierra). El cuarto texto *Runakunapa chawpi rurunpi kawsayqa wak'am* (La vida es sagrada en el corazón de los runas) fue redactado posterior a los diálogos; por lo tanto, solo se presentó y trabajó con el equipo coinvestigador en octubre del 2019.

La cuarta etapa de campo se realizó durante el mes de noviembre 2019 en las tres comunidades y se centró fundamentalmente en los diálogos con *sipas/wayna* en torno a las cuatro dimensiones desarrolladas en la etapa anterior y reescritas con los nuevos aportes, los cuales fueron compartidos a través de dos medios: un folleto escrito de 12 páginas y una muestra fotográfica. Dichos encuentros concluyeron con la conformación de una asociación de *sipas/wayna* en cada comunidad, las cuales cuentan con un coinvestigador como acompañante comprometido consigo mismo y con las *sipas/wayna* de su respectiva comunidad. La última etapa, programada para marzo-abril 2020 en la que debiera compartirse todo el proceso, no se realizó debido a la pandemia y la consiguiente cuarentena obligatoria. En la figura 2 se sintetiza la ruta de análisis con las diversas estrategias empleadas.

Es relevante mencionar que el análisis se apoyó en matrices de organización de la información a partir de los aspectos comunes en lo recogido en cada actividad de investigación y que hizo posible la emergencia de los 12 aspectos de interés en la vida de las *sipas/wayna*. Posteriormente, por cada uno de estos aspectos se reordenó la información en nuevas matrices que llevaron al equipo a ver juntos nuevamente las fotos y videos para alimentar el análisis bajo las preguntas de investigación. Cada reunión grabada generó un nuevo registro que abrió paso a las cuatro dimensiones.

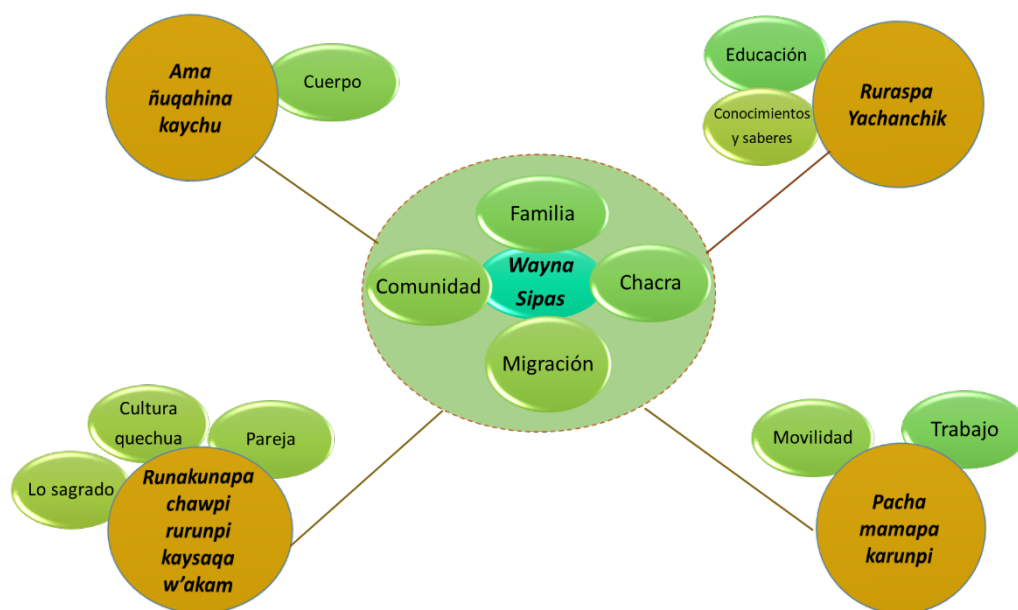
Figura 2*Ruta de análisis del equipo en las cinco etapas de campo*

Resultados

La figura 3 permite visualizar la relación según mayor afinidad entre los 12 aspectos de interés de las *sipas/wayna* con las cuatro dimensiones, siendo familia, comunidad, chacra y migración las más importantes y relevantes en sus vidas de acuerdo al análisis.

Ama Ñuqahina Kaychu (no seas como yo) es la frase que las madres y padres les dicen a sus hijas e hijos para distanciarlos y diferenciarlos de lo que son como andinos quechuas. Mientras son niñas y niños expresan la satisfacción de vivir en familia y comunidad, hacer chacra y pastorear; pero, cuando se les pide que dibujen ¿qué harás cuando termines la secundaria?,³ se encuentra que de un total de 98 dibujos la mayoría se muestra a sí mismo como profesional o técnico, y unos pocos (varones principalmente) se dibujan haciendo chacra, en casa o manejando un vehículo de transporte dentro de su comunidad.

³ En el Perú, la educación básica regular está organizada en tres niveles: la inicial para niñas y niños de 3 a 5 años, la primaria que dura seis años y la secundaria por cinco años más.

Figura 3*Relación entre aspectos de interés y dimensiones en la vida de las sipas/wayna*

Para alcanzar un grado en la educación superior tendrían que irse lejos de sus comunidades, lo que es precisamente el deseo de sus madres y padres, reforzado por varios de sus docentes. Y es que hablar la lengua originaria, vivir en la comunidad y vestir las ropas típicas representan para muchos la pobreza y el atraso, en comparación a una vida en ciudad, accediendo a la educación superior y a un trabajo remunerado. Las *sipas/wayna* que están en la comunidad consideran que pueden salir a estudiar para retornar y contribuir al desarrollo de su comunidad conservando sus prácticas culturales; mientras que las *sipas/wayna* que residen temporalmente en Lima, analizan:

Desde mi experiencia esta frase tan famosa «que no seas como yo» considero que esto es una construcción social (...); desde siempre hubo esta división de personas rurales y personas urbanas, ¿no?; que las personas de los Andes o de la Amazonia son inferiores que los de la costa, ¿no? Entonces como que esta frase viene de nuestros padres hacia nosotros porque ellos han vivido maltratos, han vivido discriminaciones en todo el ámbito en la sociedad, (...) y ellos no quieren que nosotros seamos como ellos, o sea, pasivos, sumisos... (Sipas en Lima, comunicación personal, septiembre 2019)

Para las *sipas/wayna* la escuela, los medios de comunicación y el Estado con sus programas sociales dentro del sistema capitalista procuran despojarlos de lo que consideran

sus *pertenencias culturales* y amenazan con mutilar la raíz frente a lo cual resisten sin importar donde se encuentren.

«No seas como yo» dicen; esa parte yo veo que se está proyectando la falta de oportunidades, las desigualdades del pasado, los padres se proyectan en sus hijos (...), pero a medida que el hijo sale y ve los problemas del capitalismo, él en una parte reafirma su identidad, quiere ser como sus padres. (Wayna en Lima, comunicación personal, septiembre 2019)

Ruraspa Yachanchik (aprender haciendo) es el camino desde que nacen hasta convertirse en *runa* (mujer u hombre andino) en familia y comunidad; es decir, el convertirse en una persona útil para su pueblo realizando todas las actividades que son capaces de hacer. No hay límites para aprender y hacer. Determinadas circunstancias pueden obligar a las niñas o niños a asumir tareas consideradas de adultos si es necesario. Es así que se encontró a Celina (7 años) haciéndose cargo del cuidado de su hermana de 3 años y de todas las labores del hogar y la chacra junto con su abuela, mientras su madre salió a laborar temporalmente fuera de la comunidad.

Entonces, hacer la chacra, tejer, hacer sus prendas, llevar a pastear sus animales, pescar en el río, seleccionar plantas y semillas, etc., son actividades que hacen posible la vida cotidiana; y, para lograrlo, se aprende en el día a día, observando, explorando, haciéndolo desde que son pequeños, para lo cual acompañan a sus madres y padres en todas las actividades. Quien no pueda hacerlo no será criticado ni mal visto; continuará intentándolo hasta lograrlo bajo la guía de los hermanos mayores o los adultos de la familia, y progresivamente adquirirán mayor protagonismo.

En Anchiuay Sierra, durante uno de los diálogos, Daniel (*wayna*) nos dijo en noviembre 2019 que en esa temporada, ni bien llegado del colegio, deberá salir al *aporque* de papas (abrigar las plantas tiernas con tierra); Melisa (*sipas*) nos comentó que aprendió a hilar la lana de oveja y a tejer observando a su madre; y Mardonio (*wayna*) aprendió a segregar papas jugando desde niño. En otro momento de la reunión mencionaron la diversidad de herramientas e insumos que emplean durante la siembra y nombraron una docena de variedades de papa que se cultivan en la zona.

Si bien es cierto que el *ruraspa yachanchik* prepara para la vida, no es igual para las mujeres que para los varones; ellas tendrán que asumir adicionalmente las tareas del hogar, aunque los varones sepan hacerlo.

Runakunapa chawpi rurunpi kawsayqa wak'am (la vida es sagrada en el corazón de los runas): las *sipas/wayna* comparten con sus familias y comunidades innumerables saberes, principios, rituales y costumbres que han ido incorporando en sus vidas desde temprana edad y que hacen posible sus desenvolvimientos, vínculos, afectividades, poderes y hechos cotidianos en relación con el cosmos, con las cuatro fuerzas naturales (agua, tierra, aire y fuego), con los seres no humanos, con las deidades y con los astros. Guerrero⁴ diría que se trata de una cosmoexistencia que es individual y es colectiva a la vez, y allí se produce un cosmovivir, cosmosentir, cosmopensar, cosmodecir y cosmohacer.

En los rituales se pone en evidencia el carácter sagrado de la vida en los *runas*, en contacto con la madre tierra y las deidades (sol, luna, fuego, Apu o guardián de la montaña, etc.) a quienes se les pide permiso y se les agradece con ofrendas. De allí se derivan distintas costumbres propias de cada pueblo y que se manifiestan en danzas, música, fiestas, vestimentas, comidas y otras, siendo el carnaval un periodo significativo en el calendario agrofestivo andino porque se celebra la vida y la reproducción. En Asacasi, donde la fiesta sigue viva, los pobladores lucirán sus mejores vestimentas y adornarán sus sombreros; también será la oportunidad para el reencuentro con los familiares que migraron y que llegan de visita. En Cuticsa y en Anchiuay Sierra, ya no hay celebraciones por la influencia de la iglesia evangélica; ambas comunidades fueron duramente afectadas por el conflicto armando interno.

La adhesión a las iglesias evangélicas conocidas en la investigación compromete a sus miembros a abandonar el consumo de alcohol, no usar palabras consideradas soeces, así como también prohíbe la danza, el baile y los rituales, estos últimos considerados actos demoniacos. En su lugar, se promueve el culto, alabanzas, ofrendas y cantos únicamente al dios único universal. No obstante, pese a las prohibiciones, las *sipas/wayna* de familias evangélicas participaron en los encuentros culturales con canciones y acudieron al ritual de la Saywa promovido por la investigación.⁵ Incluso, las asociaciones de *sipas/wayna* conformadas en cada comunidad han incluido en sus planes de trabajo la recuperación de las costumbres de sus antepasados porque les preocupa que estos se pierdan con la muerte de los mayores.

⁴ Esta referencia corresponde a un diálogo sostenido con el autor en julio 2019 en Quito, Ecuador.

⁵ Saywa es una construcción de piedras sobre montañas que se erigen como señalización, ofrenda o acto de memoria. La investigación lo promovió en las tres comunidades en donde, además, se realizó una ofrenda a la montaña y a la madre tierra.

Pachamamapa karunpi (lejos de la madre tierra) es una frase que sintetiza los cambios que las *sipas/wayna* están viviendo en las últimas décadas debido a su acceso a la educación básica, a la movilidad en búsqueda de ingreso y educación superior y a las tecnologías de la información y comunicación que los distancian de sus prácticas de vida comunal.

El esfuerzo dedicado a la actividad agropecuaria no asegura el sustento familiar. Principalmente los varones buscan complementar ingresos con empleos esporádicos en obras públicas, empresas privadas o actividades extractivas informales (aunque también hay mujeres que son cabezas de hogar y salen a trabajar en algunos periodos). Los *wayna* —y las *sipas* en menor medida— salen de sus comunidades durante las vacaciones. Lo que fue heredado como sabiduría, conocimientos y tecnologías para la crianza y la producción de la tierra ya no son las únicas fuentes que hacen posible la vida de las familias en las comunidades. Por tal razón existe una fuga de una parte del legado ancestral que puede ser irre recuperable en la medida que las actividades en la chacra dejen de ser un aporte significativo para la manutención familiar y que las *sipas/wayna* consideren que ya no es importante, aunque corran el riesgo de ser explotados o vivir situaciones de abuso cuando migran a las urbes.

Con el dinero obtenido en dicho trabajos esporádicos, las *sipas/wayna* adquieren sus útiles escolares y apoyan con los gastos del hogar, pero también se esfuerzan para comprar celulares y motos. Con el celular se podrán comunicar con familiares y amigos, navegar por internet y conocer diversas realidades, o buscar los videos de sus cantantes favoritos. Con ellos adquieren nuevos mensajes acerca de ser mujer (solterita, vengadora, ave libre) o ser varón (conquistador de amores, hombre con dinero, artista famoso, etc.) lo que aportará otros elementos a la construcción de sus subjetividades. La moto, relacionada con la masculinidad y la autonomía, es el objeto codiciado por los *wayna*, en particular en Cuticsa y Anchiuay Sierra, para salir a trabajar y acudir a la escuela cuando viven lejos.

Las mejores posibilidades de conseguir trabajo y ahorrar dinero, así como educarse en el nivel superior, están directamente relacionadas a la extensión de sus redes familiares. Si cuentan con un familiar (materno de preferencia) que vive en la capital del distrito o de la provincia será más conveniente, así que podrán ser alojados e incluso les darán alimentos. Las redes familiares que se extienden hasta Lima se ampliaron con los desplazamientos forzosos durante el conflicto armado interno. Lo que alguna vez fue una desdicha para las familias que dejaron todo huyendo de la guerra para salvar sus vidas, hoy puede ser una oportunidad para los hijos y nietos de los que se quedaron; y en sentido

inverso, cuando los migrantes visitan las comunidades en periodos de vacaciones o fiestas, serán acogidos, cuidados y alimentados por sus familias en la comunidad.

En los diálogos con las *sipas/wayna* se conversó en torno a los servicios de salud sexual y reproductiva que ofrece el Estado peruano en las comunidades. Si bien las madres y abuelas siguen encargándose del cuidado de los miembros del hogar con el uso de plantas medicinales que muchas cultivan en sus hogares, ya no hay partos en casa. Los servicios de salud tienen el mandato de captar a las mujeres durante el embarazo, monitorearlas y asegurarse que alumbren en las redes de salud pública. Junto con esta política, las mujeres que viven en pareja serán invitadas a asistir a charlas, recibir información y métodos anticonceptivos para que sean capaces de decidir cuántos hijos tener, en qué momento y con qué métodos cuidarse. Según las cartillas que corresponden a la campaña *Planifica tu futuro* (2013), y cuyos afiches fueron encontrados en los establecimientos de salud de las comunidades, de preferencia debieran concebir no antes de los 20 años, ni después de los 35.⁶

Las *sipas/wayna* afirman que no solo los centros de salud fomentan que las familias tengan menos hijos, sino que también el colegio secundario. Para ellas y ellos las familias pueden salir adelante con solo dos hijos si así lo deciden; pero la *minka* (el trabajo colectivo) y el *ayni* (reciprocidad) durante los periodos de siembra y cosecha tendrían que ser más frecuentes y no solo los fines de semana como acostumbraban. Por otro lado, las *sipas* comentaron que sus madres, familiares y vecinas enfrentan maltratos en los servicios de salud cuando tienen más hijos de lo sugerido por las campañas, a pesar que la estrategia sanitaria nacional en salud sexual y reproductiva contempla la interculturalidad como uno de sus enfoques.

Otro factor que aleja a las *sipas/wayna* de la madre tierra se encuentra en la relación familia-migración-pobreza. Por un lado, la familia se construye a lo largo de la vida en relaciones de parentesco por consanguinidad y no consanguinidad, añadiendo a la parentela compadres y comadres que pueden jugar un rol fundamental en la vida de las hijas e hijos, e inclusive hacerse cargo cuando estos pierden a su madre o padre. En el mundo andino la verdadera pobreza es la orfandad, la desdicha de convertirse en *wakcha* (persona sola) porque en este contexto la vida es posible en colectividad y armonía, contando con otras personas que cuidan y crían en reciprocidad; lo contrario es vivir en soledad haciendo inviable la subsistencia. No obstante, en la primera etapa de campo muchas

⁶ En estos afiches se visualiza una pareja joven (varón, mujer) con dos hijos, mujer y varón.

sipas/wayna expresaron su deseo de no ser pobres, es decir, que su casa no tenga techo de paja o piso de tierra, así como no usar vestimentas típicas ni *ojotas* (sandalias elaboradas con caucho reciclado).

Cuando se conversó al respecto, se daban cuenta que esta representación de la pobreza la aprendieron de los funcionarios del Estado y de los mismos maestros en las escuelas, porque estos los clasifican y etiquetan como pobres. Además, aprenden que es una condición negativa, un estigma que los avergüenza y les genera el deseo de vivir una vida distinta y lejos de la comunidad. Lo contrario es tener una casa de material noble con techo de calamina o ladrillos, vestir con ropa formal y calzar zapatos como en las ciudades.

Discusión

Las *sipas/wayna* no están exentos de los efectos de la imposición neocolonial, del mercado y de los intereses de grandes capitales nacionales y extranjeros; tampoco de las políticas públicas que los obliga, invita o seduce a ser alguien distinto, lo que los puede llevar a distorsionar la imagen de su madre o su padre y a rechazarlos desde ese espejismo. Lo cierto es que la investigación revela que esas fuerzas impositivas tienen un impacto relativo que puede ser contenido y rechazado desde la experiencia familiar y comunitaria; desde una manera de ser, no menos compleja, que les ofrece un disfrute temporal, mientras el juego, el encuentro con pares, las labores colectivas, sus animales, el contacto con las montañas y ríos en su cotidianidad le permitan vivenciar el buen vivir o *sumak kawsay*.

Otras formas de vivir la vida quedan develadas en la investigación con *sipas/wayna*; una vida necesariamente en familia y comunidad, que incorpora seres no humanos que hacen parte del bioverso; en similitud al pueblo kitu kara del Ecuador, que coloca a la vida como principio de todo lo que existe en el cosmos (Guerrero, 2018). Se podría caracterizar como una vida para la producción y el sustento, pero también para el juego, el rito y el descubrir caminando. Una vida que tampoco está libre de violencia, abandono y carencias; una que no será la misma si se nace mujer o varón, porque los varones seguirán gozando de mayores privilegios para movilizarse, adquirir objetos, dejar de ayudar en casa, ser atendido, acceder a la educación, etc. Las pantallas de televisión y celulares, la radio o el internet les mostrarán otros mundos inquietantes. Sus padres y maestros los incitarán a ganarse la vida fuera de la comunidad y crecerá el deseo de irse lejos.

Por eso, corresponde hablar del mundo andino en la vida de las *sipas/wayna* y de las *sipas/wayna* en el mundo andino, lo que invita a vivir la vida de otra manera y a cuestionar los principios que guían la vida moderna bajo la dictadura del mercado, el cual sujeta y coloniza una y otra vez, sin importar qué tan cerca o tan lejos se encuentren. La investigación, como se ha llevado a cabo, profundiza las experiencias de las y los participantes para dejar expuestas las marcas de la colonialidad y, a la par, los vicios de la modernidad, sus fracasos, su agonía. En ese camino de reflexión y análisis se nutre la conciencia individual y colectiva de lo que somos y de lo que queremos ser, del colonizado y del insurgente, dos caras de una misma moneda. Como señala Maldonado-Torres (2007), la colonialidad del ser se evidencia cuando se antepone la preservación propia a los «gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada» (p. 150).

En la investigación las *sipas/wayna* se reconocen quechuas y andinos sin perjuicio de evidenciar su cercanía al mundo global representado, por ejemplo, en un celular, una moto, un personaje de ficción o los libros de la escuela. Asimismo, son *sipas/wayna* que se ven y se sienten distintos en relación a otros jóvenes, sin que eso impida encuentros generacionales por diversas afinidades. Es en las diferencias que se autorreconocen, se afirman o se distancian de los otros; como dirían De la Cadena y Starn (2010), la indigeneidad se entiende en relación a lo no indígena y viceversa, por tanto, se caracteriza por su tensión en lo diferente y lo igual. Nada más heterogéneo.

A continuación, se dejan señalados seis aportes específicos para la discusión desde la postura decolonial. El primero está relacionado a la *apuesta decolonial en la investigación con sipas/wayna*. Lo que acontece con ellas y ellos no es una prioridad para las comunidades, la academia o las políticas públicas en el Perú. Las pocas investigaciones realizadas en torno a las *sipas/wayna* provienen de la Asociación Bartolomé Aripaylla y del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec) con el maestro Grimaldo Rengifo, fuera de la academia.⁷ Cuando se abordan como *juventudes indígenas*, se hace casi siempre bajo un enfoque de derechos y en el marco de las políticas públicas, porque de partida los indicadores socioeconómicos los ubican en situación de vulneración y carestía. Sin soslayar que existen condiciones reales de exclusión ni su deseo por los productos que la sociedad moderna y el mercado promocionan, esta investigación no refuerza la representación del indígena-pobre.

⁷ La Asociación Bartolomé Aripaylla es una ONG de larga trayectoria con comunidades andinas. Para mayor información visitar <https://www.facebook.com/ayacucho.aba/>

Pratec es una institución referente en la crianza andino-amazónica de la biodiversidad. Para mayor información visitar <https://pratec.org/wpress/sample-page/>

Por otro lado, se toma distancia de la categoría juventud que no logra abarcar ni comprender lo que significa ser *sipas/wayna*. Rengifo (2018) describe las doce etapas de vida en el mundo andino que se definen por una serie de atributos, siendo las edades solo una aproximación; es más, se puede vivir varias de estas etapas a la vez, sin excluirse unas a otras. Esta perspectiva otra del ser joven coexiste junto a otras que pueden variar según los pueblos, la posición de las *sipas/wayna* en la llamada modernidad, la influencia de los medios de comunicación y la educación formal.

En lo metodológico, y en esta investigación en particular, la apuesta decolonial tiene que ver con el alcance y los escenarios de la investigación en el mundo andino. Al preguntarse por las *sipas/wayna* (cómo son y cómo viven) fue imposible enfocarse en un solo aspecto, como la salud o la educación, porque se tiende a una lectura fragmentada de sus vidas. Desde la decolonialidad y con la IAP fue posible que cada vivencia compartida pueda convertirse en experiencia que congrega y genera alguna vibración en los participantes, prescindiendo de los parámetros de las técnicas e instrumentos que facilitan el control por parte del investigador. Por el contrario, una expresión de la lucha contra la violencia epistémica es dejar a un lado ese colonialismo intelectual denunciado por muchos autores (incluyendo Fals-Borda; 2015) y hacer posible nuevos caminos investigativos que lleven al encuentro con otras miradas del mundo y otras formas de producir conocimientos que, en el caso del mundo quechua, se orientan al *sumak kawsay* o buen vivir.

Un segundo aporte está relacionado con las *tensiones en la vida de las sipas/wayna lejos de las dicotomías*: ser o no ser como sus padres; valorar más la educación ofrecida por el sistema formal o la educación ofrecida por su familia y comunidad; quedarse o irse de la comunidad; celebrar las fiestas o mantenerse fieles a la iglesia evangélica; usar o no sus ropas típicas; hablar quechua o castellano; usar o no las tecnologías de información y comunicación, entre otras. Es en las tensiones que van definiendo sus subjetividades en los diferentes escenarios por donde transitan. Y es que estar en la comunidad o lejos de ella no es una opción, sino que suele ser una imposición y, a la vez, una posibilidad que les otorga una condición móvil; esta a veces es oportunidad, sufrimiento o ambas, dependiendo del camino y de las redes construidas por su familia previamente.

En cualquiera de los casos, la experiencia en familia y comunidad cuando niñas y niños será decisiva para la construcción de vínculos afectivos (raíz) que les den seguridad y confianza para andar por nuevos caminos, con la posibilidad de retornar en cualquier momento porque se trata de una raíz flexible y extensa, que puede ser fuente de resis-

tencia y de afirmación de su identidad. Podría decirse que los *desajustes* en las identidades de las *sipas/wayna* están «cimentados en el derecho a las raíces» (Santos, 2012, p. 19).

Una lectura menos dicotómica de la vida de las *sipas/wayna* no evade ni oculta lo que ha significado el impacto de la colonialidad en la vida de los pueblos surandinos del Perú, así como el sometimiento y la explotación que, junto al abandono del Estado, han sido las constantes desde el inicio de la república. Tampoco el impacto de la industria extractiva en las últimas décadas o del conflicto armado interno entre 1980-2000 con los consiguientes desplazamientos forzados lejos de sus comunidades. La experiencia migratoria está cada vez más presente en la vida de las *sipas/wayna* e incluso se aprecia como necesaria, así como las tecnologías de información y comunicación, que le adicionan nuevos elementos a la construcción de su subjetividad: joven, urbano, universitario, empleado, etc.

Es importante subrayar cómo se produce esta subjetividad con una tensión adicional en todos los escenarios a partir del género. Las labores domésticas se consideran femeninas y las *sipas* las asumen como carga extra con el cuidado de los hermanos menores, la preparación de los alimentos, el lavado de la ropa, además de las tareas de la chacra. Así, pocas serán las oportunidades para alcanzar otros lugares dentro de la comunidad. Esta situación tiene un correlato en la limitada participación de las mujeres en los cargos de gobierno en las comunidades, en donde representan solo el 5 % (Defensoría del Pueblo, 2019).⁸

Los servicios del Estado también aportan en la construcción de subjetividades en las *sipas/wayna*, principalmente los de salud y educación que son los más extendidos. Aún la relación de las comunidades andinas del sur con estos servicios suele ser pasiva: se acepta lo que llega y se asume de inmediato como un derecho ganado. Las escuelas y establecimientos de salud reproducen, homogenizan y proyectan en las *sipas/wayna* un tipo de joven en el que deben convertirse: estudiante, empleado, madre/padre. Cada cual con determinadas características que obedecen a las lógicas de la gestión estatal moderna, que intentan modelar una vida óptima en donde el mundo andino no tiene cabida. En ese camino muchos maestros justifican la violencia en las escuelas, el silenciamiento de su lengua originaria, la burla por vestir ropas típicas. Las y los mayores que observan los cambios en sus hijas e hijos dirán: «Parece que la escuela ha venido a robarnos a nuestros hijos.» (Pratec, 2005, p. 85).

⁸ Ante la evidencia de la escasa participación de las mujeres en cargos comunales, la Defensoría del Pueblo inició en la modificación a la Ley General de Comunidades Campesinas 24 656. Desde fines del 2019 se exige que no menos del 30 % de cargos sean ocupados por mujeres o varones. Para mayor información visitar <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2019/12/Informe-de-adjuntia-002-2019-PPI-Digital.pdf>

Se sabe que hay mujeres atendidas en los servicios de planificación familiar de los establecimientos de salud (adultas en su mayoría) que sufren la humillación del personal del servicio por tener más hijos de lo recomendado por la política. No tener hijos, tener uno o más, debiera ser una decisión de las mujeres para lo cual los servicios debieran brindarle la información necesaria, mas no orientar sus decisiones y menos aún juzgarlas si deciden no usar los métodos de planificación o tener más hijos. Estas otras formas de imposición son susceptibles de tramitar y resolver cuando existe la posibilidad que las *sipas/wayna* reflexionen, dialoguen y tomen posición al respecto.

Otra tensión en la que se mueven las *sipas/wayna* se produce en la dimensión de su *espiritualidad* o sistema de creencias. Por un lado, la iglesia evangélica, por otro, la pervivencia de lo sagrado del mundo andino, expresado en sus conocimientos, costumbres y rituales que precisamente dinamizan el pluriverso o bioverso. En este punto resulta clave el aporte de Guerrero (2010) cuando señala que «no se puede dejar de analizar la dimensión política de lo simbólico que se expresa en la cultura y la dimensión simbólica de lo político» (p. 155); precisamente porque las resistencias más encarnadas en las y los *runas* del mundo andino quechua tienen la cultura como su fuente principal.

Si bien algunas *sipas/wayna*, cuyas madres o padres los introducen en la iglesia evangélica, logran evadir algunas de sus prohibiciones y acuden a las fiestas, cantan, bailan y beben alcohol, la mayoría acata las prohibiciones y acuden al culto, con lo cual se alejan de las prácticas comunitarias y se distancian de los no-evangélicos, tildándolos de profanos, descarriados e idólatras. Esta es otra expresión de la colonialidad que se ha extendido en el mundo andino y parece amenazarlo en su estructura. Si bien la dimensión espiritual podría considerarse una arista en la colonialidad del ser, en el mundo andino constituye una de suma relevancia para entender cómo estas nuevas opresiones se instalan en las comunidades como alternativas de refugio y salvación, que rechazan y sancionan la celebración de la vida y la hermandad de todos los seres de la naturaleza. En ese sentido, «atraviesa todas las dimensiones de la cotidianidad de la existencia y de toda la gramática social y de todos los actores» (Guerrero, 2018, p. 57).

El tercer aporte tiene que ver con el «*Ama ñuqahina Kaychu*» (no seas como yo) y la *colonialidad del ser*. Los 200 años de república en el Perú han seguido reeditando un hombre moderno en un nuevo orden poscolonial, pero ese sujeto universal solo existe en los imaginarios de las poblaciones de las comunidades andinas, mas no en la realidad. La frase *ama ñuqahina Kaychu* sintetiza una de las formas más perversas en que se instala y reproduce la colonialidad del ser, es decir, ser alguien y querer ser otra/o. Gómez-Quin-

tero (2010) dirá que se distorsiona la comprensión del otro y se altera la autocomprensión de sí mismo.

Sin embargo, durante la investigación no encontramos ninguna *sipas/wayna* que exprese el deseo de ser alguien distinto a su madre o padre. Lo que sí han incorporado en su autocomprensión es que las comunidades viven en el atraso y la pobreza. Una afirmación que justifica los programas sociales, la educación formal, la política pública y la partidaria, los medios de comunicación, la música, las instituciones económicas y religiosas. Sin duda tiene influencia en la construcción de la subjetividad de la *sipas/wayna* orientándolos hacia el ideal hegemónico del joven que vive en las urbes, viste ropas de moda, habla castellano, consume determinada música y posee diversos objetos que simbolizan lo juvenil: zapatillas (tenis) en vez de *ojotas*, celular, mochila en vez de *lliclla* (manta de carga en la espalda), gorros en vez de sombreros, pantalones *leggings* o jeans (mezclilla) en vez de polleras o pantalones de bayeta (tela artesanal). Dichas influencias han permeado la cotidianidad de las *sipas/wayna* en mayor o menor medida, con más fuerza en quienes viven en zonas urbanas. Las migraciones temporales y los ingresos por trabajos esporádicos les ha permitido nuevos consumos que se combinan con los tradicionales.

No obstante, en donde se expresa más fuerte la resistencia cultural es en ciertas prácticas que tienen un alto contenido simbólico: la participación en las fiestas, el uso cotidiano de la lengua quechua, las labores de la chacra, los rituales y el cuidado del cuerpo entre otras, que pueden variar de una a otra comunidad o incluso de una a otra familia. El desplazamiento de la ropa típica por prendas más urbanas se debe también a la forma sistemática en la que las economías familiares han sido afectadas en las últimas décadas, a la par que se ensanchan los mercados para dar lugar a prendas importadas de bajo precio procedentes de China, India o Bangladesh. Hacer sus prendas demanda tiempo y dinero que los comuneros y las *sipas/wayna* ya no disponen. Las implicancias no solo están relacionadas con las prendas que visten, sino con la pérdida de todas las habilidades que suponía su confección y de los circuitos comerciales que se dinamizaban a través del trueque entre comunidades.

El cuarto aporte gira alrededor del *ruraspa yachanchik* (aprender haciendo) y la *colonialidad del saber*. Las *sipas/wayna* saben muy bien que deben culminar su educación secundaria si es que quieren estudiar una carrera técnica o profesional o conseguir un trabajo que les permita más ingresos. No obstante, se observó a pocos disfrutando la educación recibida, tal vez porque suele ser en castellano, en aulas cerradas, con contenidos de poco significado para ellas y ellos, con escasos recursos pedagógicos y con maestros que no siem-

pre se muestran motivados; por el contrario, usan la amenaza, los golpes y los insultos como mecanismos de control. Mucho de lo que se enseña como contenidos y como prácticas educativas terminan negando o mutilando lo que las *sipas/wayna* aprenden desde niños en la convivencia familiar y comunitaria. La escuela es una de las instituciones que más reproduce la colonialidad y homogeniza a las y los estudiantes, diferenciándose de la comunidad, manteniéndose ajena con sus propios sistemas de autoridad.

Muy lejos se encuentran la familia y la comunidad como otras fuentes de conocimientos, valores, tecnologías y creencias que reproducen el mundo andino, en donde la autoridad proviene de la experiencia y la sabiduría puesta en acción, no necesariamente de la adultez. Esto se relaciona con los atributos desarrollados en las diversas etapas de vida del *runa* que no son disyuntivas o cancelatorias. Por ejemplo, una *sipa* puede haber desarrollado conocimientos y habilidades que la facultan a curar a los animales, tomar decisiones en casa o hacer vida académica sin que elimine el juego como parte de su vida cotidiana, lo que permite incorporar conocimientos, habilidades y destrezas a través de un amplio repertorio. El *Ruraspa yachanchik* tiene su propio lenguaje, que a veces es el silencio mientras se observa, o incluye indicaciones orales breves, o manifestaciones que ofrecen los animales, las plantas y los astros, en otra textualidad y lecturas otras, como diría Calambás (2019). Por lo tanto, es una forma otra de generar el pensamiento y el conocimiento porque «en el hombre andino, su cuerpo sabe» (Pratec, 2005, p. 66).

Todo lo anterior no oculta que concluir la educación básica es una de las mayores aspiraciones de las *sipas/wayna*. En ese sentido, las alternativas podrían venir de las experiencias de escuelas comprometidas que están totalmente integradas a la comunidad generando el *Iskay Yachay* (dos saberes), que propugna el Pratec (2005) y que hace posible que el saber de la comunidad sea parte de la escuela:

Quizá una escuela culturalmente amable, pueda criar la vivencia propia de una comunidad y, por otro lado, pueda mantener a la comunidad relacionada con el mundo oficial, sin necesariamente ser absorbidos por la oficialidad. Quizá la noción de poseer una escuela en la comunidad que imparta a los educandos también sabidurías ancestrales de vida campesina pueda ser una rendija, a través de la cual se halle una convivencia más armónica con la escuela. (p. 84)

Lejos de un antagonismo, la propuesta del *Iskay Yachay* introduce como término organizador y articulador el *uyway*, criar, porque en la crianza hay amor. El *runa* es un criador de la vida, a la vez que es criado por la vida de los otros seres (humanos y no humanos), y

en eso se prepara desde que nace, porque la vida es horizonte y finalidad de todo ser. Por eso la propuesta es que la escuela también sea criadora y, a la vez, *criada* por la comunidad en la diversidad de conocimientos, tecnologías, creencias, valores, etc. Porque para los quechuas, la diversidad es la fuente de la vida.

El quinto aporte se plantea a partir de la *relación entre la amenaza de la desestructuración de la comunidad andina y la colonialidad del poder*. El Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004) menciona que el conflicto armado interno deterioró la vida comunal. Durante ese periodo las máximas autoridades de la iglesia católica mantuvieron una postura distante e indiferente con lo que vivía la población más afectada, a la par que respaldaban las acciones del gobierno de Alberto Fujimori (expresidente del Perú entre 1990-2000, hoy cumpliendo condena por delitos de lesa humanidad).⁹ En su lugar, la iglesia evangélica en las comunidades rurales se mantuvo activa, siendo de las únicas organizaciones que resistieron encabezadas por sus diáconos y pastores procedentes de las mismas comunidades; estos sostuvieron un discurso religioso de resistencia y una obra pastoral de consolación frente a las amenazas de muerte, así como en la valoración y utilización de las formas de organización y representación simbólica de la cultura andina. Surgió así la formación de comités de defensa ciudadanos y las redes de solidaridad entre las víctimas de la violencia. Según el Concilio Nacional Evangélico del Perú, 529 pastores y miembros de estas iglesias perdieron la vida entre 1980 y 1992, a manos del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y de las fuerzas armadas (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

Bajo esta retrospectiva, se comprende la presencia y expansión de las iglesias evangélicas, principalmente en Anchiuay Sierra y Cuticsa en las últimas décadas. Con los años, las autoridades elegidas son miembros activos de estas iglesias y sostienen sus prédicas desde los lugares de representación comunal, que para la población constituyen autoridades legítimas. En ambas ya no celebran el carnaval, a diferencia de Asacasi, menos afectada por el conflicto armado interno.

Ahora bien, aunque este conjunto de restricciones y expectativas son instaladas por la iglesia evangélica, la vida de los pobladores los conecta inexorablemente a la tierra, animales, astros y montañas que constituyen el escenario de vida del *runa*. Lo que sí se abandona es el carácter celebratorio de la vida con el riesgo de enfrentar una nueva

⁹ Cabe mencionar que durante el conflicto armado interno la obra pastoral de las distintas organizaciones católicas continuó su labor, pero sobre todo desde las ciudades; en las comunidades quedaron prácticamente replegadas.

«colonización de las almas» como diría Rivera-Cusicanqui (2010), empleando diversos mecanismos para poner en cuestión su mundo y su cosmovisión, haciendo posible que las élites dominantes impongan a los pueblos originarios otras visiones del mundo con el posible cuestionamiento a su propia identidad.

Finalmente, el sexto aporte relaciona el *buen vivir* y la *colonialidad de la naturaleza*, en la medida que los proyectos mineros parecen amenazar el orden comunal. Su impacto en algunas zonas ha generado efectos nocivos sobre la salud de las familias, daños irreversibles a los ecosistemas e, incluso, desplazamientos y reasentamientos de comunidades enteras. Frente a esta posibilidad, la opinión compartida de las *sipas/wayna* ha sido de rechazo, ya que no pueden imaginar que sus montañas sean socavadas, que destruyan los cultivos, que desaparezca el agua de sus ríos o sus animales mueran contaminados. En este punto cabe mencionar que el sistema político y el modelo económico apoyan y promueven la industria minera, siendo favorecida en desmedro de los derechos laborales de sus trabajadores y de las comunidades afectadas. La única manera en que se ha contenido el avance de la industria minera y extractiva ha sido con la organización de los pueblos originarios, que en el caso andino se aprecia débil en las últimas tres décadas.

En las comunidades visitadas y en los diálogos con *sipas/wayna* en Lima fue posible entender que el buen vivir o *sumak kawsay* no es un grito de guerra, una institución o una declaración pública; es simplemente una forma de vivir la vida que transcurre cotidianamente con momentos celebratorios señalados en el calendario comunal andino. Una vida que no es posible individualmente y que construye una subjetividad basada en los intereses familiares y comunitarios, entendiendo que la comunidad incluye todos los seres que habitan y comparten el mismo territorio. A la distancia, desde las urbes, se traduce en prácticas de crianza, como el cuidado de las plantas a las que se les reconoce como fuentes de vida, otra forma de resistencia con la fuerza de las actitudes y de los sentimientos que los vincula a la raíz.

Desde los aprendizajes obtenidos de la investigación algunas de las discusiones estarían en el alcance de lo decolonial para comprender las *sipas/wayna* y el mundo quechua. Resulta pertinente problematizar el lugar que tienen los mundos que han resistido la colonización y la colonialidad hasta el día de hoy; culturas cuyo origen se remontan a más de 15 000 años de antigüedad en sociedades asentadas en la cordillera en diferentes etapas de la historia del Perú y del Abya Yala. ¿Dónde queda el impacto de aquellas civilizaciones —heridas más no destruidas— en los modos de ser andino hoy? Si bien el rastro puede ser más o menos nítido, más o menos relevante para explicar la colonialidad y

la modernidad, ignorarlo puede ser una forma de minimizar lo que sus habitantes produjeron como culturas y, por lo tanto, como representación de la vida y dimensión simbólica en los pueblos que precedieron a los invasores.

Cabe señalar que, dentro del ámbito de la subjetividad/intersubjetividad, se aprecia en las *sipas/wayna* que han tenido una niñez en comunidad una raíz viva que los une a su cosmovisión andina, que sobrevive ante cualquier violencia o despojo; una especie de latencia contenida y suspendida por esa raíz como fuente de resistencia. Esta se activa con las prácticas consistentes con su cosmovisión, con el cariño de los suyos y tras un proceso de conciencia al reconocer esa raíz, siendo la lengua quechua una de las vías más poderosas para su activación cuando están lejos de sus comunidades. Guerrero (2002) menciona que la lengua como atributo cultural y marcador de identidad también expresa un lugar de poder. Pese a la inferiorización de la lengua quechua y de sus hablantes en la sociedad nacional peruana, ellas y ellos libran colectivamente sus propias luchas, en clara muestra de autoafirmación, resistencia y rebeldía.

La otra vía poderosa de afirmación de la identidad étnica es lo *sagrado*, que da sentido trascendental al lugar protagónico que cada uno de los miembros humanos tienen en el mundo, donde la gran misión es la crianza de la vida; ello supone un amplio conocimiento y comprensión de los distintos protagonistas que integran la *Pacha* (mundo). La misma madre tierra necesita el cuidado de sus hijas e hijos, ser revitalizada, vestida de colores, poseer multiplicidad de semillas, recibir ofrendas en señal de respeto y gratitud. De la misma forma, las deidades y los astros que componen la cosmovisión se interrelacionan dando señales, enseñando cómo y en qué momento realizar las prácticas o tomar las previsiones para las tareas de los próximos días o meses, en un lenguaje indomable que solo los andinos quechuas conocen, que solo la lengua quechua alcanza a traducir y que la colonialidad no ha podido intervenir ni sojuzgar.

Ese es el sentido de convertirse en *runa* a diferencia de campesino: «[Hacer la chacra] no es simplemente un acto "productivo" (o la creación de plusvalía) sino un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una *oración* a la pachamama, un acto simbólico de carácter cultico y ritual» (Estermann, 2009, p. 215). Si quedaran reducidos al mundo del trabajo agropecuario, las mujeres y hombres serían los habitantes de las montañas sin responsabilidad sobre la vida de la *Pacha*, únicamente serán responsables de sí mismos y de salvar sus almas del pecado para alcanzar el cielo de la abundancia tras la muerte.

Agradecimientos

A Melinda Tello Cisneros, Cintia Vargas Limascca, Riyna Aguilar Quispe y Sebastián Oscco Quispe, integrantes del equipo de coinvestigación.

Referencias

- Aguilera, O. (2016). *Movidas, movilizaciones y movimientos: cultura política y políticas de las culturas juveniles en el Chile de hoy*. RIL Editores.
- Alice CES. (2013, 16 de octubre). *Conversa del mundo*. Silvia Rivera-Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Alvarado, S. V., Loayza, J., & Patiño, J. (2011). Movimiento juvenil indígena Álvaro Ulcué Chocué: la emergencia de un nuevo sujeto social y político en el pueblo Nasa. Los y las jóvenes como protagonistas de la acción colectiva. En H. Ospina, S. Alvarado, P. Botero, J. Patiño, & M. Cardona (Eds.), *Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia* (pp. 17-42). Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud-Cinde y Universidad de Manizales.
- Aquino-Moreschi, A., & Contreras-Pastrana, I. (2016). Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1), 463-475.
- Calambás, E. (2019). *La intuición misak: magia para cambiar ser por estar siendo* [Tesis de maestría]. Universidad del Cauca.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Comisión de la verdad y reconciliación: informe final*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2004). *Hatun Willakuy: versión abreviada del informe final de la comisión de la verdad y reconciliación, Perú*. <https://bit.ly/36Fvw2S>
- Cornejo, I. (2015). Joven maya migrante: «estar de paso». *Revista Yuyaykusun*, (8), 103-125.
- Cussianovich, A. (2013). *El derecho a la participación de Jann: metodologías y prácticas para la formación de educadores*. I Seminario interamericano sobre derecho a la participación de niñas, niños, adolescentes y jóvenes: metodologías y prácticas para la formación de educadores. Curitiba, Paraná, Brasil.
- De la Cadena, M., & Starn, O. (Eds.) (2010). *Indigenidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Instituto de Estudios Peruanos. <https://doi.org/hnXP>

- Defensoría del Pueblo [Perú]. (2019). *Situación de los derechos de las mujeres indígenas en el Perú*. <https://bit.ly/3JSG1Ou>
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Fals-Borda, O. (2015). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. En V. M. Montayo (Ed.), *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 253-301). Siglo XXI Editores; Clacso.
- Feixa, C., & González, Y. (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Revista de Sociología*, 79, 171-193. <https://doi.org/hnxq>
- Frigola, N. (2016). *Manifestación de la identidad étnica en la construcción de la agencia de migrantes indígenas amazónicos a la ciudad de Lima* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García-Martínez, A. (2012). Juventud indígena en el Totonacapan Veracruzano. *Liminar* 10(1), 75-88. <https://doi.org/10.29043/liminar.v10i1.38>
- Gómez-Quintero, J. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *El Ágora USB*, 10(1), 87-105.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento, ALAI*, (462), pp. 1-20.
- Guerrero, P. (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Abya Yala.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Abya Yala.
- Guerrero, P. (2018). *La chakana del corazonar desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes del Abya Yala*. Abya Yala.
- Gutiérrez, G. (2017). *Construyendo miradas hacia el futuro: intenciones migratorias en estudiantes de secundaria de Sacsamarca, Ayacucho* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ibáñez, M. (2014). *Juventud, educación superior y movimiento indígena en el Perú*. Chirapaq.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2018). *Resultados de los censos nacionales 2017: XII de población y VII de vivienda*. Autor.
- Jara-Cobos, R., & Massón-Cruz, R. (2016). Política de acción afirmativa, su repercusión en la Universidad Politécnica Salesiana. Caso: indígenas de Quilloac. *Revista Cubana de Educación Superior*, 35(2), 139-153.
- Kemmis, S., & McTaggart, R. (1988). *Cómo planificar la investigación-acción*. Laertes.

- Kessler, G. (2006). La investigación social sobre juventud rural en América Latina: estado de la cuestión de un campo en conformación. *Revista Colombiana de Educación*, (51), 16-39. <https://doi.org/10.17227/o1203916.7683>
- Kropff, L. (2011). Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Alteridades*, 21(42), 77-89.
- Kunin, J. (2014). Jóvenes indígenas que «rapean» al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano. En M. Pérez-Ruiz, & L. Valladares de la Cruz (Eds.), *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lewin, K. (1946). Action research and minority problems. *Journal of Social Issues*, 2(4), 34-46. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1946.tb02295.x>
- Llanos, D., & Sánchez, M. V. (2016). Ser joven en el mundo indígena... Un sujeto en movimiento: un estudio de caso en Ecuador. En M. Di Caudo, D. Llanos, & M. Ospina (Eds.), *Interculturalidad y educación desde el Sur: contextos, experiencias y voces* (pp. 315-344). Abya-Yala. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw3ph.15>
- Maidana, C., Colangelo, M., & Tamagno, L. (2013). Ser indígena y ser joven: entre la etnicidad y la clase. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (42), 131-144. <https://doi.org/hnxs>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-163). Siglo del Hombre Editores.
- Martí, J. (2000). La investigación-acción participativa: estructura y fases. En T. Villasante, M. Montañez, & J. Martí (Eds.), *La investigación social participativa: construyendo ciudadanía*. RED Cims.
- Mendoza-Zapata, R., Alvarado-Salgado, S. V., & Arroyo, A. (2020). Las y los jóvenes indígenas: un acercamiento a su investigación en América Latina. *Revista Cultura y Representaciones*, 15(29), 365-395.
- Ministerio de Educación [Perú]. (2019a). *Informe nacional de las juventudes en el Perú 2018-2019*. Secretaría Nacional de la Juventud.
- Ministerio de Educación [Perú]. (2019b). *Política nacional de juventud*. Secretaría Nacional de la Juventud. <https://bit.ly/3qQQwuh>
- Montoya, R. (2010). *Porvenir de la cultura quechua en Perú*. Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Nava, E. (2015). Radio Totopo y sus jóvenes: instituciones comunitarias y procesos de resistencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (23), 89-112. <https://doi.org/hnzh>

- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio (n.º 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. <https://www.refworld.org/es/docid/50ab8efaz.html>
- Ossola, M. (2013). Jóvenes indígenas en la frontera: relaciones entre etnicidad, escolaridad y territorialidad. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11(2), 547-562.
- Pérez, M. (2008). Jóvenes indígenas y globalización en América Latina. *Cultura y Representaciones Sociales*, 3(5), 187-193.
- Pérez, M. (2011). Retos para la investigación de los jóvenes indígenas. *Alteridades*, 21 (42), 65-75.
- Pimentel, S. (2014). Bro MC's: los guaraní-Kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra. En M. Pérez-Ruiz, & L. Valladares de la Cruz (Eds.), *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. (2005). *Iskay Yachay: dos saberes*. Autor.
- Rengifo, G. (2018). Perspectivas culturales sobre la juventud: el caso de la comunidad de Quispillacta, Ayacucho. *Revista Sílex*, (8), 171-178.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota.
- Samanamud-Ávila, J. (2006). La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto. T'inkazos. *Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, 9(21), 95-100.
- Santos, B. (2012). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Siglo del Hombre.
- Tambaco, K. (2015). *Del territorio rural hacia las prácticas urbanas: territorios rurales indígenas configurados por identidades juveniles emergentes* [Tesis de maestría]. Flacso (sede Ecuador).
- Unda, R., & Muñoz, G. (2011). La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última Década*, 19(34), 33-50. <https://doi.org/d79tqk>
- Uribe, C. (2013). Imaginarios sociopolíticos de los jóvenes indígenas en la ciudad de Bogotá. *Revista Guillermo de Ockham*, 11(2), 53-67. <https://doi.org/hnzj>
- Vásquez, J. (2014). *Juventud indígena, adultocentrismo y migración internacional* [Tesis de maestría]. Flacso (sede Ecuador).
- Vitalli, L. (2014). Políticas públicas e participação política: Juventude indígena na cidade de São Paulo. En S. V. Alvarado, & P. Vommaro (Eds.), *En busca de las condiciones juveniles latinoamericanas* (pp. 167-226). Clacso. <https://doi.org/10.30972/dpd.44851>
- Webb, A., & Radcliffe, S. (2015). Indigenous citizens in the making: Civic belonging and racialized schooling in Chile. *Space and Policy*, 19(3), 215-230. <https://doi.org/hnzk>
- Yapu, M. (ed.) (2008). *Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y políticas públicas*. Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia. <https://bit.ly/3KoY2Ks>