



EDUCAR(SE) ATENDIENDO. EXPERIENCIAS JURÍDICO-RESISTENTES EN EL TRABAJO DE LA ASOCIACIÓN INDÍGENA QHANA PUKARA KURMI, BOLIVIA

EDUCATING THROUGH ATTENTION. LEGAL-RESISTANT PRACTICES IN THE WORK OF THE QHANA PUKARA KURMI INDIGENOUS ASSOCIATION, BOLIVIA

Koen De Munter¹, Beatriz Bautista², Felipe Trujillo¹ y Carla Fuentes¹

Este artículo presenta una discusión teórico-antropológica a partir de los resultados de un estudio sobre las prácticas de educación jurídico-ecológico-cultural promovidas por una asociación aymara con base en la ciudad de El Alto. La agrupación asesora a comunidades indígenas en disputas de orden interjurisdiccional en Bolivia, Estado plurinacional en el que siguen existiendo dolorosos desfases entre lo que la ley declara y las normas vividas o la cosmo-convivencia anhelada por determinadas comunidades. El foco del estudio se centra en la cosmopraxis aymara desde la perspectiva de una antropología de la vida, enfocándose en la correspondencia que se produce entre *uraqpacha*, comunidades y la asociación, explorando ciertos logros resistentes que resultan de lo que concebimos como una educación mediante la atención, en línea con las teorizaciones de Tim Ingold. La dinámica educativa y afectiva generada a través de frecuentes visitas que relacionan de manera intensa la asociación, *uraqpacha* y las comunidades anima a estas últimas a retomar ciertas prácticas justicieras ancestrales que les permitan reforzar la crianza mutua y reafirmarse guiados por antiguos principios del *ayllu*. Se presta especial atención a la emergencia de una Casa de Justicia comunitaria como una pista alternativa decolonial frente a la jurisdicción hegemónica.

Palabras claves: resistencia interjurisdiccional, cosmopraxis aymara, correspondencia, educación atencional, antropología de la vida.

*This article presents a theoretical-anthropological discussion based on the results of a study on the legal-ecological-cultural education practices promoted by an Aymara association based in the city of El Alto. The group advises indigenous communities in interjurisdictional disputes in Bolivia, a plurinational state in which painful gaps continue to exist between what the law declares, and the norms lived or the cosmo-convivencia desired by certain communities. The reflection approaches Aymara cosmopraxis from the perspective of an anthropology of life and focuses on the correspondence that occurs between *uraqpacha*, communities and the association, exploring certain resistant achievements that result from what we conceive, in line with Tim Ingold's theorizations, as an education through attention. The educational and affective dynamic generated through frequent visits that intensely relate the association, *uraqpacha* and the communities encourages the latter to resume certain ancestral justice practices that allow them to reinforce mutual raising and to reaffirm themselves guided by ancient principles of the *ayllu*. Special attention is paid to the emergence of a community Casa de Justicia as an alternative, decolonial path to hegemonic jurisdiction.*

Key words: Interjurisdictional resistance, aymara cosmopraxis, correspondence, education through attention, anthropology of life.

A la memoria de John Kenny Ledezma Main (1969-2020), asesor y cofundador de Qhana Pukara Kurmi.

Prácticas Educativas y Asesoría Jurídico-Cultural, desde una Antropología de la Vida Crítica

Esta reflexión colaborativa es parte de una investigación antropológica más amplia¹, en la que se busca entender y aprender de las prácticas

ecológico-sociales de familias aymara en Bolivia y Chile desde la perspectiva crítica de lo que llamamos una "antropología de la vida". El propósito de esta es estudiar la vida social a partir de las dinámicas relaciones entre líneas de vida tanto humanas como no humanas que van participando de complejos ambientes vitales caracterizados a menudo por tensas

¹ Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. koendemunter@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-1958-9961; felipetrujillobilbao@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9198-9034; carlafuentesramirez@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-9126-3303

² Qhana Pukara Kurmi, El Alto, La Paz, Bolivia. luzviva36@yahoo.com

Recibido: noviembre 2024. Aceptado: mayo 2025.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100504. Publicado en línea: 25-junio-2025.



constelaciones de poder. La reflexión nace desde un estudio de tales relacionamientos ecológico-sociales que realizamos junto a Qhana Pukara Kurmi (QPK)², una asociación indígena localizada en la ciudad de El Alto en Bolivia, cuyos integrantes acompañan y prestan apoyo en materia jurídico-cultural a comunidades y *ayllu* originarios-indígenas afectados ecológica y culturalmente por el no cumplimiento de las normas expuestas en la nueva Constitución Política del Estado ([CPE] en adelante, CPE 2009). Nuestro foco son las dinámicas de aprendizaje o de ‘educación’ (Ingold 2022a) que se van dando entre la asociación, las comunidades y *uraqpacha*³ -la tierra habitada por humanos y no humanos en su concreta dimensión espacial y temporal- a través de crianzas y cuidados mutuos, dejándose educar en medio de una “malla de vida” (Ingold 2015) caracterizada por varias fricciones y amenazas de orden político, colonial y ecológico. Nos acercamos, pues, a estos procesos comprendiéndolos según, al menos, tres dimensiones: (i) praxis educativa, (ii) cuidado y amparo, y (iii) lucha o resistencia. De esta forma podemos entender las relaciones que sostienen los *ayllu* como también la misma Qhana Pukara con *uraqpacha* desde un abordaje que nos permite referirnos a una compleja cosmopraxis, tal como se ha discutido en anteriores publicaciones (De Munter 2016, 2022; De Munter et al. 2019). El concepto de cosmopraxis (De Munter y Note 2009) reconoce un conjunto de prácticas sociales y ecológicas, no centrándose tanto en factores identitarios -“la” tradición aymara- ni tampoco en ideas y estructuras representacionales o simbólicas subyacentes a o incluso determinantes para tales identidades -una “cosmovisión” aymara-, sino directamente en lo que esta praxis convivencial logra articular, en términos sociales, ecológicos y afectivos. Se trata de un entramado de prácticas que habilitan o ‘educan’ a las personas y grupos para llevar sus vidas de manera relacional, correspondiendo con vidas de humanos y no humanos en medio de múltiples tensiones postcoloniales y políticas.

Nuestro abordaje responde a las discusiones recientes de intelectuales que piensan la urgente crisis contemporánea desde distintas perspectivas que integran los procesos de vidas humanos y no humanos en nuestra tierra dañada, como lo son Tim Ingold, Donna Haraway y Anna Tsing o, desde América del Sur, autores como Eduardo Kohn, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, entre varios otros.

Desde la publicación de *The Perception of the Environment*, Ingold (2000) ha ido construyendo una

reflexión críticamente antropológica con importantes proyecciones éticas y políticas (De Munter 2022) sobre lo que implica llevar una vida y *actuar* en medio de un mundo donde las líneas de crecimiento de humanos y no humanos y las presencias dinámicas de lagos, cerros o presencias espirituales se entretajan de maneras intrincadas, complejas y sin duda cada vez más dramáticas. Por este motivo Haraway llama a “asumir el problema” desde su radical propuesta multiespecie y nos invita a hacer parentesco con todos los seres vivos (Haraway 2016). Tsing, por su parte, aboga por cultivar lo que llama “las artes de ver y de darse cuenta”, aludiendo a la necesidad de estar atentos a los múltiples y a menudo inesperados relacionamientos y ritmos que se producen entre humanos y no humanos (entornos, seres, presencias) e insistiendo en que esto se produce en medio de un mundo lleno de conflictos y fricciones. En el caso de Ingold, de modo más filosófico y antropológico, esta preocupación compartida se traduce -entre otras pistas⁴- en una profunda crítica a la noción occidental de ‘agencia’ tal como ha sido concebida hegemoníamente por las ciencias sociales. En efecto, para poder pensar nuestra participación humana en una malla de líneas de vida inextricablemente entretajadas, debemos reorientar de manera radical el concepto de agencia desde una postura no solo intencional o volicional. Es decir, si los seres humanos actuamos a lo largo de los caminos de vida que vamos recorriendo desde nuestros cuerpos-y-mentes, hacemos esto no tanto porque queramos (desde una voluntad o intención) hacer determinadas cosas sino porque, al habitar el mundo, nos *sometemos activamente* a todo cuanto nos rodea, obligándonos a responder ante su cambiante presencia (en una lectura antropológica casi levinasiana, aunque no antropocéntrica). La manera en la que los seres humanos nos involucramos en estas mallas de vida se da por consiguiente desde un constante ‘corresponder’ entre líneas de diferentes seres vivos.

Como antropólogo que no abandona una postura humanista⁵, Ingold se empeña en entender lo que llama “correspondencia humana” mediante las nociones de agenciamiento y atencionalidad. Si agenciamiento alude a ese ‘agenciar’ colectivo en el cual participan o ‘intervienen’ igualmente seres no humanos y otras presencias o fenómenos (climatológicas, por ejemplo), los seres humanos a lo largo de sus vidas y de generación en generación aprenden a atender a estas líneas de vida y a cómo se van entretajando y enredando. Atender, en una lectura ingoldiana, implica presenciar, prestar atención y cuidar estos

eventos de la vida que permiten que nos vayamos haciendo humanos, una antropogénesis que se da desde un anhelar que las cosas se puedan producir de buena forma. La dinámica conjunta de corresponder y atender confluye en lo que el autor concibe como una educación de o mediante la atención. Educación, en tanto educar-y-dejarse-educar, alude aquí a la constante dinámica de exponernos ante la vida para así aprender a atender mejor a la relacionalidad que caracteriza los procesos vitales de los cuales formamos intrínsecamente parte, habilitándonos para asumir responsabilidades individuales y colectivas respecto de estos mismos procesos (Ingold 2024). Es preciso señalar que esta praxis atencional, o atencionalidad, conlleva también, intrínsecamente, un cuidarse de o incluso un protegerse contra, ya que aquello-que-nos-rodea también nos puede llegar a obstaculizar y amenazar (De Munter y Salvucci 2024).

A partir de estos lineamientos conceptuales y de la situación general de nuestro tema de estudio, apuntamos a presentar la articulación multidimensional entre QPK, comunidades y tierra-territorio⁶ como un agenciamiento resistente -no exento de contradicciones- generado a lo largo de un abierto entramado de relaciones humanas y más-que-humanas de mutua necesidad y cuidado.

Contradicciones entre el Proceso de Cambio de la Bolivia Plurinacional y las Prácticas de Correspondencia Humana en la Cosmopraxis Aymara

El contexto sociopolítico en Bolivia de las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI ha estado marcado por el surgimiento de movimientos sociales indígenas, originarios, campesinos y también obreros a partir del descontento asociado al escaso reconocimiento de sus necesidades colectivas, traducidas en demandas de diversas comunidades hacia la institucionalidad boliviana. Estas tensiones históricas, que remiten al legado colonial y patriarcal, se fueron consolidando durante los procesos de democratización posterior a las dictaduras militares de la segunda mitad del siglo XX para luego, ya principios del XXI, derivar en constantes y masivas movilizaciones contra las reformas económicas neoliberales y político-jurídicas que habían marginado a las comunidades originarias, indígenas y campesinas. De esta manera se instaló el debate sobre la relevancia de garantizar derechos fundamentales para estos grupos y la necesidad de un Estado efectivamente,

y no solo discursivamente, plurinacional (Barragán 2015; Lema 2012; Paz 2014; Schavelzon 2012). Las principales demandas se fundaban en el *suma qamaña* o *teko kavi*, en el reconocimiento de vínculos intrínsecos con *uraqpacha* (la tierra con todos sus integrantes) y de manera más general con la *pacha* (en tanto presencia todo-envolvente), apelaban al *qhapaj ñan* (camino o vida noble) y reivindicaban la necesidad de cuidar la interdependencia entre los diversos procesos de vida mediante prácticas y actitudes relacionales que se vieron seriamente comprometidas por la persistente colonialidad del poder que permea muchas dimensiones de la realidad social y ecológica (Walsh 2012). La defensa de la sabiduría y praxis relacional o convivencial ha venido siendo gestada desde las comunidades y *ayllu*, estableciendo como prioridad la reivindicación de sus derechos colectivos y la identificación de prácticas históricas asociadas a injusticias como la enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer su derecho a una progresión propia - usamos progresión como concepto decolonialmente alternativo a progreso-, conforme a sus propias necesidades e intereses, tal como se declara en la CPE.

En este escenario, en los últimos veinte años se ha configurado en Bolivia el surgimiento de un sistema de gobernanza estatal que se autodefine, al menos en sus inicios, como alineado con un socialismo comunitario. Los primeros gobiernos masistas abogaron por la llegada de un Estado plurinacional, permitiendo una importante reestructuración de las prioridades y lineamientos estatales, decantando en la conformación de una asamblea constituyente que elaboró la Constitución Política del Estado, aprobada en 2009, según la cual Bolivia se reclama como un Estado unitario social de derecho plurinacional comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Si bien esta CPE se puede considerar, *de iure*, como una de las más adelantadas en lo referente a los pueblos indígenas, al reconocimiento de *uraqpacha* o *pachamama* y al respeto hacia los recursos naturales de los grupos indígenas a través del derecho al consentimiento previo, libre e informado, *de facto* se producen frecuentes y graves conflictos o tensiones al respecto. En varios casos estas consultas no son ni realmente previas, ni libres ni informadas (QPK⁷ comunicación personal, 2023). Desde el punto de vista de la justicia indígena, que en principio goza de reconocimiento constitucional incluso desde su inspiración directamente comunitaria⁸, en casos de

coexistencia entre sistemas jurídicos como lo trata la Ley de Deslinde Jurisdiccional -a veces denominada entre las comunidades como la “ley maldita”, se produce el fenómeno que técnicamente, para el sistema de justicia hegemónico, se podría considerar como el “derecho inferior”. Es decir, que en casos de coexistencia entre sistemas jurídicos, como por ejemplo cuando entra la Ley de Minería en determinados contextos comunitarios, se termina imponiendo frecuentemente el beneficio de las empresas amparadas por esta última por sobre los intereses o derechos de las comunidades, avaladas al menos en la letra por la Justicia Originaria. Esta situación de derecho inferior viene apoyada por un gobierno conocido como plurinacional y descolonizador, pero que desde su posición de poder ha esgrimido principalmente argumentos de desarrollo y de control, lo que ha facilitado el ingreso a las comunidades de una multitud de empresas mineras, entre cooperativas y privadas. Argumentos que a menudo contrarrestan los principios relacionales y normas ancestrales que caracterizan la convivencia a nivel de las comunidades, en sus dimensiones tanto sociales, económicas como ecológicas -las tres inseparables. Se han presentado una multitud de casos donde se termina permitiendo la instalación de proyectos mineros de gran envergadura con impactos ecológico-sociales observables en el corto plazo. Es necesario reconocer al respecto que, por un lado, las mismas comunidades (o al menos parte de ellas) a veces se prestan a este juego y “se venden por un plato de lentejas”, como se escucha a veces. Por otro lado, las empresas o el mismo Estado en muchos casos han logrado cooptar las organizaciones locales, creando sindicatos paralelos o incluso *mallkus* (y otras autoridades originarias) paralelos (QPK comunicación personal, 2024). Así, por ejemplo, se puede observar cómo se presenta un cierto sindicalismo campesino⁹ a nivel de las comunidades, que fue utilizado por los gobiernos masistas para reprimir y reducir territorialmente a las organizaciones indígenas comunitarias.

Sea esto como fuere, nuestro interés en el llamado “proceso de cambio” iniciado en Bolivia con el primer gobierno de Evo Morales radica aquí en cómo el reconocimiento jurídico de la plurinacionalidad decanta, paradójicamente, en la deficiente o nula aplicación de las normas jurídicas que deberían justamente buscar asegurar de manera legal la coexistencia de diversos modos de llevar la vida. El muy comentado caso TIPNIS¹⁰ (Delgado 2017) en este sentido fue sintomático y puso dolorosamente al

descubierto todas las contradicciones y ambigüedades inherentes a este proceso de cambio (Bautista y Qhana Pukara 2017). Como planteamos aquí, las comunidades y *ayllu* con los que trabaja la asociación QPK sostienen que este fundamento jurídico de avanzada a menudo no se traduce en posibilidades vitales para mantener la “correspondencia” cultural y social con *uraqpacha*, aspecto de fondo para nuestra reflexión.

Lo anterior nos remite nuevamente a la noción de correspondencia y a cómo Ingold se refiere específicamente a la “*human correspondence*”, que es la manera en la que los humanos llevamos nuestras vidas atendiendo y respondiendo a las otras líneas de vida -ser responsivos y responsables va de la mano. Cabe mencionar que para Ingold, desde la perspectiva de una antropología de la vida, “la ley es la codificación de esta responsabilidad, y de los derechos y obligaciones que se desprenden de ella. Pero no puede haber responsabilidad sin receptividad” (Ingold 2018:217). Tal responsabilidad no se garantiza entonces mediante una lista de obligaciones y derechos, sino que alude a una habilidad constantemente aprendida de responder ante las eventualidades ecológico-sociales, correspondiendo con y sometándose atentamente a los procesos vitales que les permiten avanzar y crecer en y con el mundo que todos habitamos, a través de constantes afectaciones mutuas -incluyendo en particular también las relaciones con los antepasados (De Munter 2016). Por ende, esta responsabilidad no depende solo de un actuar político e intencionado de un grupo de individuos responsables en términos del derecho ordinario, sino que se construye de manera comunitaria sobre la base de una disposición aprendida y compartida a abrirse y a exponerse -a ser “receptivos” afectiva y responsivamente ante los seres y presencias que nos acompañan y ante los desafíos y oportunidades que la vida nos vaya poniendo delante. Este actuar-sometiéndose se practica y se cuida a lo largo de las sucesivas generaciones, garantizando así la “sostenibilidad de todo” (Ingold 2022b). Es en este punto que pareciera radicar el problema con la puesta en práctica de la CPE, al no lograr romper el abismo existente entre lo que declara la letra de la constitución y lo que realmente viven, bajo los efectos de las políticas jurisdiccionales concretas infligidas por el gobierno plurinacional -notoriamente al favorecer de manera sistemática a las empresas o cooperativas mineras y en general las políticas desarrollistas-, las comunidades, sus comunarios

y otros integrantes de las mallas de vida en las que estas comunidades humanas se desenvuelven. Persiste una clara tensión entre, por un lado, los “usos y costumbres” que son el sustento de o en rigor equivalen a la justicia indígena o del derecho consuetudinario (La Madrid 2019:98) y, por otro, una noble declaración de intenciones desde el derecho estatal -dícese plurinacional y descolonizador- que no logra reconocer ni respetar el principio de tal receptividad vivida como fundamento para responsabilidades compartidas.

Por consiguiente, uno de los puntos de partida principales para trabajar el resguardo de la convivencia responsiva-y-responsable con *uraqpacha* consiste en reconocer que la implementación estatal de normas constitucionales que atañen directamente a toda la malla de vida a menudo no se concierta con el flujo y las prácticas de vida/cosmoprácticas de las comunidades indígenas. Comunidades donde todavía, sin caer en romanticismos y a pesar de los múltiples cambios y fricciones, internas y externas, el respetuoso relacionarse con la tierra y el cuidarse mutuamente entre humanos y no humanos representan valores y normas ampliamente apreciados. Es con esta tensión como trasfondo que nuestra discusión se interesa particularmente por las prácticas educacionales y cotidianamente políticas que caracterizan la vinculación entre *ayllu*-comunidades y QPK y de ambos con *uraqpacha* -en actividades agrícolas, rituales y festivas, a menudo las tres juntas. No pretendemos abordar aquí de manera directa interrogantes o apreciaciones sobre cuáles han sido efectivamente los logros y fracasos en términos de las transformaciones sociales y jurídicas a las que apuntaba la instauración de un Estado plurinacional en Bolivia ni tampoco profundizar en debates técnicos sobre las ambiguas y cruciales tensiones jurídicas que están en juego entre por un lado la facilidad con la que el gobierno tiende a otorgar “dotaciones” de tierras estatales -una vía engañosa para cooptar a los comuneros- y por otro la dificultad para lograr las titulaciones de tierras ancestrales -las que realmente importan- por parte de las comunidades. Más bien, nos concentramos en cómo en medio de este escenario tenso y confuso -con como protagonistas las familias aymara, las comunidades y los *ayllu* que vivieron de manera directa todos estos cambios- se van generando alternativas orientadas a la asociación colectiva en donde converge la colaboración a través de aprendizajes mutuos entre humanos y otros seres y presencias. Se trata de aprendizajes y actividades que pueden fortalecer el valor jurídico de las prácticas,

presencias y principios justicieros todavía existentes en muchas comunidades indígenas.

Estudiar el educarse mediante la atención: experiencias conceptuales y metodológicas

Este estudio se ha llevado adelante a través de una dinámica constante de reflexión y conceptualización compartidas a partir del trabajo desarrollado desde QPK con algunas comunidades en la parte andina de Bolivia¹¹. En esta línea colaborativa desde 2019 y luego de manera remota en noviembre 2021, gracias al trabajo de una antropóloga audiovisual boliviana, se realizaron también dos documentales de libre difusión, dirigidos por la antropóloga y documentalista Violeta Montellano, cuyos guiones fueron creados por la propia asociación y que abordan de muy cerca la manera de acompañar a y trabajar con las comunidades que aquí se comenta¹². Para nuestro análisis contamos también con grabaciones de varias sesiones de talleres realizadas entre los integrantes de Qhana Pukara Kurmi y miembros de comunidades asociadas en 2019, 2020, y 2022, especialmente aunque no de forma exclusiva a partir de las experiencias con las comunidades de Chuñavi y Santa Ana, ambas situadas en el Altiplano cerca de la ciudad de El Alto. Estos talleres evocan interesantes confluencias de asesoramiento ‘jurídico’ y de aprendizaje colaborativo o, si se quiere, de ‘crianza mutua y afectiva’ o *uywasiña* (De Munter 2022; PRATEC 1994) al interior de los espacios vitales que logra articular QPK.

Las comunidades involucradas se vincularon con la organización en el marco de su lucha por el resguardo de su cosmopraxis y contra la apropiación indebida de tierras colectivas y las frecuentes transgresiones de principios constitucionales asociados al ejercicio pleno de y respeto ético hacia lo que estas tradiciones culturales consideran como maneras buenas de llevar la vida (*suma qamaña*). Por su parte, los miembros de QPK participan de varias actividades de las comunidades que acuden a ellos. En línea con una antropología de la vida, “(p)articipar significa hacerlo desde dentro de la corriente de la actividad en la que uno lleva la vida, al lado de y junto con las personas y las cosas que captan nuestra atención” (Ingold 2022a:106). Al centrarnos en las dinámicas de participación mutua que promueve QPK para cultivar el cuidado por el legado de generaciones precedentes, el amparo jurídico y la resistencia contra ciertas políticas del Estado, logramos ofrecer una aproximación antropológica

a los múltiples relacionamientos que se van dando entre todas las partes involucradas en los modos de operar de QPK, desde lo que podría denominarse un interés común por maneras respetuosas de habitar ambientes que redundan en relaciones de correspondencia mutua. Concebimos habitar desde una lectura que se centra en la producción atencional de relaciones sociales-ecológicas a través de las cuales, constantemente, nos vamos haciendo humanos. Participar-habitando de esta manera nos habilita para mejor corresponder con las otras líneas de vida.

Esta constante experiencia de una “correspondencia” en tanto *uywasina* permite una conceptualización más rica de agencia o quizás mejor, agenciamiento, que alude a que cada acción emerge en medio de un dinámico campo de acciones, energías y procesos varios todos entretejidos que provienen tanto de seres y grupos humanos como de otros seres y presencias. El pedagogo Masschelein al respecto habla de una educación o pedagogía llamada ‘pobre’ y no conductista, fundada en el atender (Masschelein 2010). Ingold, inspirado por su obra, hablará de una educación mediante la atención (Ingold 2018). Tal educación, como señalamos al inicio del texto, se refiere a un estar dispuesto a exponerse atenta y activamente a lo que los caminos de la vida nos puedan traer, prestando atención y atendiendo. La idea del exponerse -y no proyectar categorías o estrategias definidas a priori por sobre las realidades que vivimos- es crucial y se relaciona con una particular etimología de “e-ducar” señalada por Masschelein. Según esta lectura, educar tiene que ver etimológicamente¹³ con un llevar hacia fuera para dejarse educar, fuera de las aulas, fuera de las zonas de confort de las metodologías, representaciones y conceptos transmitidos (De Munter y Bustos 2022). Es un educar o educarse que se practica desde una atención compartida, donde la noción de atención se puede asociar con un rico abanico de significados que se mueven *entre* lo ‘pasivo’ y lo activo: atender, cuidar, prestar atención, saber esperar, anhelar (Ingold 2022a). Es la misma combinación de exponerse y de atender la que se encuentra en el corazón mismo de cualquier experiencia antropológica bien llevada. Aquí nos centramos en la cualidad educacional -sensu Ingold y Masschelein- propia de lo que podríamos llamar la ‘experiencia participativa Qhana Pukara Kurmi’ y que está basada en hábitos profundamente compartidos. Prácticamente todos los miembros de

la organización-como-tal, en mayor o menor medida conocen de cerca, desde su niñez, lo que implica una vida en el campo altioplánico y participar de las comunidades que ahí habitan, habiendo aprendido a ser responsivos ante las otras líneas de vida que los acompañan.

Con todo, la naturaleza de nuestro propio trabajo colaborativo con QPK ha implicado también una revisión de algunas consideraciones de la observación participante. Así, hemos querido hacer hincapié en la condición compartida, especulativa y creativa de la llamada observación participante, así como también de la conversación involucrante, por sobre la condición más descriptiva o “productora de datos” que se atribuye a los métodos cualitativos y la etnografía en general. El foco ha sido siempre intentar diluir en la medida de lo posible las distancias clásicas entre “quienes investigan” y “sobre quienes” se investiga. Así, a lo largo de toda la experiencia en la que se apoya este artículo, no solo se ha recopilado información sobre el funcionamiento de la organización en su correspondencia con *uraqpacha* y las comunidades, sino que se han desarrollado distintas instancias de reflexión y escritura colectiva con sus representantes, para conjuntamente construir este relato¹⁴. Esto ha resultado, entre otras cosas, en la coautoría de una de las fundadoras y actual integrante de la asociación, que aquí aparece en representación del colectivo y de esta manera también de las múltiples voces presentes en las comunidades y *ayllu*. Esta consideración es central a nivel conceptual y procedimental, pues lo que aquí hemos propuesto ha estado orientado a dotarnos de más herramientas que conecten la experiencia de las comunidades que colaboran con y al mismo tiempo forman parte de QPK con el propio desenvolverse y compartir del equipo de antropólogas y antropólogos durante las conversaciones y colaboraciones con QPK.

Esta interlocución, como diría Margot Weiss (2021), es entendida por nosotros como un primer esbozo de una co-teorización. Vale decir, una interpretación mutua que se sostiene en la práctica vital del visitarse y de la resistencia colectiva. La interpretación es mutua, y aquí se orienta a una experiencia imbricada con lo cotidiano y las luchas-resistencias. Esto impide que nos encapsulemos en el problema de la “*expertise*” antropológica y reinterpreta la coautoría como una práctica necesaria en las dinámicas de coproducción de conocimiento en antropología.

Qhana Pukara Kurmi: Acompañando (más que) Jurídicamente a las Comunidades

Como ya se ha mencionado, en las primeras décadas del siglo XXI, Bolivia ha elaborado o adoptado una serie de determinaciones jurídicas orientadas al resguardo y libre determinación de las comunidades indígenas, como notoriamente la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, instrumento internacional que busca resguardar “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan” (Organización Internacional del Trabajo, OIT 1989:6). También se aprobó la participación del Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, la Ley de Participación Popular, Ley de Eliminación de Violencias o Discriminación Étnica o Racial, Ley de Agrupaciones Ciudadanas y de Pueblos Indígenas, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Ley Marco de Autonomías y Descentralización, la compleja elaboración de la Constitución Política del Estado (CPE) en el año 2009, la renovada Ley INRA 2015 y la instalación del Tribunal Plurinacional de Justicia, entre otros. En este marco y para mejor entender en profundidad la actividad jurídica-educacional-afirmativa desplegada por QPK, es relevante mencionar algunas de las herramientas jurídicas más específicas que la CPE pone a disposición.

Así, el artículo 30 de la CPE hace referencia al derecho a la “gestión territorial indígena autónoma y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros”. Ahí también se apela al libre desarrollo de “su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión”, en lo que refiere a Derechos específicos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos en la CPE. Estos articulados son relevantes no solo para las comunidades indígenas que se organicen en la búsqueda de una gestión autónoma de las tierras en que habitan y con que se relacionan, sino también para QPK como un actor que no juega únicamente un rol de mediador o asesor en materias jurídicas-políticas. Qhana Pukara Kurmi (QPK), que es una asociación de carácter autónomo sin dependencia partidaria política, religiosa ni financiera¹⁵ y cuyo

núcleo o equipo técnico-jurídico tiene oficina en la ciudad de El Alto, genera y acompaña procesos de aprendizaje mutuo que se activan mediante el encuentro con distintas comunidades indígenas en el país. En estos encuentros, representantes de las comunidades junto a integrantes de Qhana Pukara conversan -en dependencias de la sede alteña de la asociación y en terreno, en las comunidades mismas- sobre las normas jurídicas nacionales e internacionales que estén disponibles estratégicamente para resguardar la convivencia con y en *uraqpacha* así como también, interesadamente, sobre el modo en que estas normas se pueden relacionar con experiencias muy concretas de su cosmo-convivencia (Yampara 2011) y sobre cómo esta se ha visto amenazada, por diferentes razones. En la práctica, se podría decir que el objetivo de QPK es transitar en conjunto con las comunidades y en particular con los llamados consejos *amaw'ticos* de justicia¹⁶ en temáticas como el autogobierno, la autogestión y la libre determinación de sus tierras y costumbres o hábitos ecológico-sociales. Si bien los miembros de QPK tienen una formación constantemente actualizada en cuanto al derecho estatal, están plenamente abiertos a escuchar e incorporar en la dinámica de los encuentros las experiencias y sabidurías que van aportando a lo largo del proceso las mismas autoridades o representantes de las comunidades que desean habilitarse en cuanto al funcionamiento del diálogo o eventual enfrentamiento con el derecho estatal. Esto implica, orgánicamente, que los integrantes del equipo QPK se tendrán que involucrar de manera consecuente a nivel de toda la vida comunitaria, participando de varias instancias tanto cotidianas (tareas agrícolas, entre otras) como más rituales o ceremoniales en las comunidades asociadas. Se involucran activamente en las prácticas de reciprocidad -participando de las conmemoraciones de los muertos, por ejemplo- o de manejo colectivo de las tierras. De esta manera, ellos también se abren y se van educando, en el campo o altiplano, al compartir en instancias concretas de la vida comunitaria o al participar de los cuidados que brindan los comunarios para sostener la intrínseca vinculación entre *uraqpacha* y los seres vivos y otras presencias. Paralelamente, cabe mencionar que son las comunidades membretadas mismas, mediante sus representantes-autoridades, las que conforman de manera rotativa el directorio de QPK, algo que es mucho más que un mero asunto formal o administrativo. Podría decirse que de esta dinámica educativa-colaborativa emerge de manera constante una suerte de organización del tipo *ayllu*, cuyas ‘reglas’ y ‘normas’ político-culturales

están basadas justamente en este dejarse educar mutuo (Fernández Osco 2001). Cabe mencionar también que existen comunidades que no cuentan con recursos para confrontar los procesos por los que su territorio se ve afectado, pero ellas retribuyen el acompañamiento y asesoramiento realizado por la asociación mediante la entrega de productos como papas, habas, queso, lana, leche, etc.

Este entramado propicia el compromiso existente entre todas las partes y la responsabilidad por seguir con un proceso o lucha en común. QPK apoya y acompaña en la medida en que las comunidades lo requieran, no solo desde el ámbito jurídico sino también en terreno, como por ejemplo en marchas o bloqueos. En el caso de las entradas festivas urbanas, por carnavales por ejemplo, participan de manera conjunta representantes de las comunidades y los integrantes de la asociación propiamente tal. Todo esto fundado en los principios de la cosmopraxis aymara en sus múltiples dimensiones, lo que va forjando confianza y consolidando los vínculos desde el acompañamiento. Es precisamente desde su vinculación con las mallas de vida de las comunidades que QPK logra proveer a estas de saberes jurídicos necesarios para entablar el diálogo crítico entre las comunidades y el Estado, reconociendo y promoviendo las sensibilidades y prácticas para el despliegue de una correspondencia atencional con la tierra-territorio o *uraqpacha*.

Talleres de Aprendizaje Mutuo y Logros Resistentes: Desde el Resguardo de la Elaboración de Chuño hasta la Primera Casa de Justicia

Las instancias y modalidades de aprendizaje colaborativo emergen, en primer lugar, de encuentros esporádicos en los que representantes y autoridades de comunidades y/o *ayllus* asociados a Qhana Pukara participan de talleres. El propósito de estos es entregar conocimiento práctico sobre asuntos interjurisdiccionales y simultáneamente compartir experiencias y sabidurías sobre los vínculos existentes con *uraqpacha* desde la preocupación por varios tipos de tensiones y afectaciones ocasionadas por factores externos (emprendimientos mineros o reformas estatales, por ejemplo) o internos (influjo de ciertos grupos religiosos, entre otros). Son factores que impactan directamente en su convivencia cotidiana con *uraqpacha*, entrelazándose de manera estrecha con la vida afectiva y ritual de las familias y de las comunidades. A estos encuentros-talleres, cuando

se organizan en la sede de QPK, asisten pequeñas delegaciones de comunidades inicialmente localizadas sobre todo en los alrededores de la ciudad de El Alto, pero recientemente con cada vez más fuerza también en otras regiones de Bolivia y en lugares más alejados de los centros urbanos. Participan de estas instancias de aprendizaje dinámico, multilateral y colaborativo desde la necesidad de reivindicar el derecho a la tierra-territorio o malla de vida con la que ellas mantienen relaciones de responsabilidad y correspondencia. Dichos eventos-talleres logran entrelazar de manera llamativa la información netamente jurisdiccional, en general aducida por parte de los miembros de la asociación, expertos con formación y experiencia tanto en el derecho estatal hegemónico como en la práctica de la jurisdicción originaria, con conversaciones espontáneas a las que contribuyen todas las partes. Son conversas que relevan la importancia de (los cuidados por) *uraqpacha* y de lo que se suele concebir -desde una cierta discursividad decolonial- como *pachan khuyanapakawa*, concepto traducible desde el lenguaje hegemónico como “recursos naturales”, pero literalmente -y también en profundidad- como las “generosidades de la pacha”. Mediante este concepto las comunidades reconocen la fuerza productora y nutricia conjunta que emerge desde *uraqpacha* gracias a las prácticas de correspondencia atencional que aún caracteriza, a pesar de tantos conflictos y fricciones históricos, su cosmopraxis o cosmo-convivencia, por ejemplo al tomar en cuenta las señas enviadas por el rayo o de parte de los vientos (Van Kessel y Enríquez 2002). Estamos en presencia de encuentros de aprendizaje que se fundamentan en la necesidad de acción y resistencia para y con *uraqpacha*, desde la conciencia de que el contexto constitucional de plurinacionalidad no ha sido suficiente para legitimar los derechos territoriales y de manera general, se podría decir, el modo de vida indígena. Con miras a lograr una mayor responsabilidad y responsividad ante estos complejos escenarios natural-sociales y políticos, en los talleres se exploran y ensayan pistas jurisdiccionales y jurídicas que puedan aportar herramientas para posicionar y resguardar mejor las vitales relaciones comunidades-*uraqpacha*. Es en estos entramados que viene entretejiéndose de manera profunda el trabajo de QPK.

A continuación dos ilustraciones, la primera ligada a cómo siguen vigentes las sabidurías ecológicas-ancestrales, la segunda, con un alcance jurisdiccional-ancestral más directo, aunque en ambos casos lo que está en juego es la receptividad

ecológica-social mencionada arriba, en la cita de Ingold. Cuando las comunidades acuden por primera vez a la asociación, frecuentemente comentan casos en que agentes estatales llegan a las localidades con “ofertas de desarrollo/modernidad”. En un taller al que pudimos asistir, una participante de una comunidad situada en el altiplano mencionó, por ejemplo -entre varios hechos similares- que a su lugar habían llegado agentes del gobierno ofreciendo construir una cancha de pasto sintético para la gente. Sin embargo, como señaló la misma persona asistente, esto generaba muchas inquietudes entre las y los miembros de su comunidad, pues la cancha impediría el correcto trabajo con el *chuño* -don por excelencia de las *pachan khuyanaka*-, cuya elaboración requería de dicho terreno plano para poder dejarlo deshidratar en el suelo, permitiendo una exposición idónea al sol y a las heladas nocturnas.

Este suceso revela una discordancia entre prácticas locales y ofrecimientos estatales, dando cuenta de cómo se intentan concretar en las comunidades las normativas hegemónicas respecto de la transformación de la tierra-territorio, invadiendo los modos de vida existentes y contrastando los diversos proyectos surgidos de posturas caracterizadas por una visión generalizadora sobre desarrollo y bienestar con experiencias aún muy *presentes* de un ‘vivir bien’ (Solón 2016) que les fue legado desde anteriores generaciones. Son visiones que en principio debiesen poder coexistir en un contexto aparentemente respetuoso de la diversidad y con explícito reconocimiento de lo plurinacional, en todas sus dimensiones. En cuanto a los desencuentros con agentes del Estado, es gracias a la labor colaborativa impulsada por QPK y llevada a cabo desde la correspondencia entre *uraqpacha* y comunidades (residan o no algunas de sus autoridades en la ciudad) que se va alcanzando en ellas una sensación de mayor equilibrio ante las fuerzas antagónicas. Al contar con información correcta y herramientas críticas, construidas gracias a una postura dialogante y una praxis responsiva que logra atender a estas complejas confluencias de vivencias contradictorias, se facilita un equilibrio y una fortaleza que permite justamente un mayor cuidado y mejor defensa de la tierra-*uraqpacha*. Respecto de la dimensión lingüística, se puede señalar que la gran mayoría del tiempo durante los encuentros se habla en aymara, aunque también en español, en particular para referirse a los artículos o decretos jurídicos. Entre ellos y en los comentarios que se les hace, destaca un discurso y posicionamiento autoafirmativo y

descolonizador ante las condiciones que amenazan su cosmopraxis, en medio de un panorama político que Rafael Bautista -inspirado por René Zavaleta- se atrevió a caracterizar, a raíz de la experiencia TIPNIS, como una recaída contrarrevolucionaria identificable en el paso del recién instalado Estado plurinacional a la reposición subyacente del Estado colonial (Bautista y Pukara 2017)¹⁷.

Así, el aprendizaje emana de la praxis educativa de los talleres, alimentada por la experiencia atencional “ahí fuera”, en la vida de las comunidades mismas, que permite reposicionar firmemente las maneras de practicar y senti-pensar el mundo en relación directa con los modos ancestrales para regular o modular la convivencia entre seres y presencias, incluida la dimensión afectiva. Ilustrativo sobre esto es el proceso que llevó a la construcción de la Casa de Justicia en la comunidad originaria de Santa Ana, en las inmediaciones de la ciudad de El Alto. Por motivos de reserva debida no podemos aquí entregar los detalles de la situación que significó el pretexto directo para el inicio de este proceso judicial y de su anclaje en las dinámicas cosmoprácticas, pero sí indicar los lineamientos generales. Santa Ana es una de las comunidades históricas con las que empezó a funcionar QPK el año 2013. Al establecerse los primeros contactos, los comunarios comentan sobre un problema de usurpación de tierras colectivas ocurrida a lo largo de más de tres décadas por parte de uno de ellos (y su familia). Esta persona durante todo este período se habría amparado en varios resquicios legales y extraleales, consiguiendo títulos ante la justicia ordinaria y acudiendo al derecho penal vía contactos cercanos que trabajaban en el cuerpo policial. Desde el momento en que la comunidad decidió defenderse frente a esta situación y reivindicar sus derechos a terrenos que históricamente estaban destinadas para uso comunitario (construcción de escuela, hospital y otras), se inició una de tantas disputas en torno a cuál sería realmente la autoridad jurisdiccional competente para dirimir el conflicto -justicia originaria versus ordinaria y agroambiental. Ya desde antes de que se involucrara QPK en este caso específico, para la asociación era fundamental insistir en la (re)composición o de un Consejo de Justicia con el fin de resolver este tipo de problemas desde las prácticas y lógicas jurisdiccionales propias, lo que se suele llamar la justicia comunitaria. Estos “Consejos Amawt’icos de Justicia”, como es su nombre completo, se inspiran directamente en antiguas figuras justicieras que solían funcionar en las comunidades

indígenas, como el *jucha t'aqiri amawt'a*¹⁸, entre otros. También en el caso concreto de la comunidad de Santa Ana, una vez constituido el Consejo de Justicia, QPK tenía un interlocutor con el que se podía trabajar de manera sistemática con el fin de abordar cuestiones de orden jurídico e interjurisdiccional. Para poder asumir el cargo de miembro del Consejo de Justicia, una responsabilidad que se asigna de manera rotativa, la persona tiene que haber ejercido ya varios otros cargos en la comunidad, lo que refleja la importancia de esta función. En los últimos años llama la atención y reconforta la incorporación de varios y varias jóvenes en el Consejo de esta comunidad. Un logro particularmente interesante en el marco de nuestra reflexión es la 'decisión' colectiva de construir una Casa de Justicia -la primera en el país, hasta donde se ha podido averiguar. Sobre todo, las características de su proceso de construcción han sido relevantes en términos tanto de la cosmopraxis como de la jurisdicción comunitaria. Por un lado, se fue levantando con la ayuda directa de personas que habían cometido faltas menores o mayores y recibieron el 'castigo' comunitario de asumir su responsabilidad contribuyendo de manera muy concreta en la construcción del lugar donde, precisamente, se trabajaría en ese garantizar el respeto hacia las normas de la convivencia y cosmo-convivencia. Además, la idea de "casa" es relevante en términos decoloniales, ya que se contrapone no solo a las hegemónicas Cortes de Justicia (Ordinaria) sino que refleja, mediante la noción aymara *uta*, toda la dimensión afectiva de un lugar de encuentro y de toma de decisiones colectivas y participativas que sin duda merece ser considerado como *uywiri* (De Munter 2022; De Munter y Bustos 2022). Es decir, una "casa"-*uta* quiere decir tanto casa como familia- que con el tiempo habrá visto crecer y criar y que contribuirá a educar a su comunidad en los ya señalados términos de una receptividad ecológico-social.

Mirando Atrás-adelante: la Experiencia Ayllu de QPK, los Uywiri Justicieros y "la Sostenibilidad de Todo"

La dinámica educativa generada a través de frecuentes visitas que relacionan de manera intensa la asociación, *uraqpacha* y las comunidades anima a estas últimas a reforzar o reafirmar ciertas prácticas ancestrales que les permiten reafirmarse y eventualmente rearmarse según antiguos principios del *ayllu* (Fernández Osco 2000), con su constante

praxis de un *ayni* humano y más-que-humano (Yampara y Temple 2008), velando por que las normas de una convivencia responsable y responsiva se sigan respetando. Si hoy en día, a pesar de múltiples situaciones a menudo apremiantes, se ha logrado retomar con fuerza determinadas herramientas o prácticas justicieras, es probablemente gracias a esa capacidad nunca perdida de muchas comunidades de seguir atendiendo de manera colectiva a las necesidades de la gran comunidad humana y más-que-humana. Se trata de una capacidad sensu habilidad y hábito, como algo que hay que seguir aprendiendo-practicando constantemente, habitando la malla de vida desde una disposición a abrirse y someterse atenta-y-activamente a aquello que los caminos de la vida les van presentando y cultivando la tarea del "dar juntos", en la lectura etimológica que hace Ingold del concepto de comunidad.

Aquello que desde Masschelein, Ingold o Tsing se ha denominado, respectivamente, una educación de la atención, atencionalidad o artes del notar se vincula directamente con lo que el pensador y activista Yampara suele definir como cosmo-convivencia y con las situaciones que aquí hemos descrito y analizado desde el triple entramado cosmopráctico QPK-*uraqpacha*-comunidades. Considerando que, tal como hemos visto, en la base misma de la actuación de QPK se encuentra una consecuente postura de una atencionalidad correspondiente que inspira cuasi literalmente -cual aire y espíritu-ajayu siempre presente- todo cuanto emprenden, se entiende que sus miembros (aquellos del núcleo de asesoramiento) reivindican que ellos mismos llegan a convertirse en parte íntegra de los respectivos *ayllu* con que trabajan -no se consideran como un ente separado. Lo que podríamos denominar como su "experiencia *ayllu*" se refiere, según ellos, a situaciones y vivencias en las que las comunidades humanas, junto con otros seres o presencias, integran activa e intrínsecamente una muy concreta cosmo-convivencia. Es significativo en este sentido de qué modo los asesores del equipo durante los talleres preguntan constantemente por cómo *se hacen* las cosas; por ejemplo "y cuando ustedes van a ver a los (cerros) *uywiri*, ¿cómo hacen?"; y también, "¿qué sería para ustedes, concretamente, manejar y agradecer los *pachan khuyanaka*?" o "si a alguien le cae el rayo, ¿qué es lo que se debe hacer?". A su vez, esto se encadena con preguntas sobre la forma en se hacían las cosas antes, en aquellos casos -bastante frecuentes- en los que ciertas costumbres se han ido perdiendo, considerando la importancia

de llevar adelante este trabajo atencional a lo largo de las generaciones.

Esto anuda la reflexión en torno al modo en que podría o debiera concebirse, lato sensu, la acción educativa promovida por QPK. Tal como argumentamos en extenso en otras publicaciones (De Munter y Bustos 2022), esta agencia es múltiple, colectiva y siempre el resultado de numerosas correspondencias a través de temporalidades y lugares. Para resumir el argumento, más que hablar de una agencia resistente promovida de forma intencionada desde la voluntad o volición de un grupo de actores, en este caso los integrantes de QPK, resulta más útil considerar esta dinámica resistente desde los conceptos combinados de atencionalidad, hábitos (maneras aprendidas e incorporadas de habitar un lugar a lo largo del tiempo) y agenciamiento, donde las acciones se producen desde la triple correspondencia entre las ‘partes’ involucradas. La asociación tiene experiencia y conocimientos en el plano interjurisdiccional, que no tienen o no todavía las comunidades con las que trabajan. Las comunidades, por su lado, mantienen experiencias y hábitos atencionales con *uraqpacha* que los miembros de QPK ya no practican necesariamente en su día a día. Esta reciprocidad resulta en experiencias de vida mutuamente enriquecedoras. Además, ambas partes se someten a las enseñanzas de los entornos y las presencias no humanas: los comunarios en su vida cotidiana trabajando y cuidando las chacras e interpretando en continuo las señas meteorológicas, los miembros de QPK cuando están de visita en las comunidades para plantar o cosechar papas, por ejemplo -a cambio de su asesoría efectivamente a veces se les otorga el derecho de usar unos surcos largos-, o cuando participan de algunos de las instancias rituales importantes. Durante las conmemoraciones de los muertos, pasan a saludar a antepasados y vivos y en otros momentos participan de las cosechas colectivas junto con los *yapu kamanis* -especialistas agrícolas de la comunidad encargados de acompañar y cuidar tanto agrícola como ritualmente los procesos de crecimiento de determinados cultivos. También dentro de las oficinas en la ciudad los comunarios introducen sus costumbres -al ir a celebrar por ejemplo también allí el *Anata* -Carnaval de alegría por las cosechas- con todos sus ingredientes, obsequiando en agradecimiento cuantiosas cantidades de frutos y verduras como parte de las “generosidades de la tierra”, acompañándose de las infaltables cervezas. En este panorama de complejo agenciamiento, no se trata de la transmisión de unos conocimientos

jurídicos o de una ideología de la autoafirmación resistente, por una parte y por otra, de transferencia de una tenaz cosmovisión que regularía las prácticas comunitarias interactuando con una suerte de naturaleza ‘pasiva’. Más bien, si se está logrando reafirmar o consolidar los propios principios justicieros, ello ocurre en medio de ese agenciamiento orgánico y múltiple donde la resistencia emerge como dinámico resultado de todas estas correspondencias juntas. Es mediante el atender -cuidar y dejarse cuidar desde la atención, la paciencia y el anhelo- en conversaciones e instancias de participación que se llega a entender cómo los *uywiri*, a los que se honra a través de varias visitas (De Munter 2022), logran ser percibidos en las comunidades como justicieros, a lo largo de las generaciones -algo que de hecho se puede usar como argumento en las disputas interjurisdiccionales.

Efectivamente, “[l]os primeros en *hacernos justicia* son los *uywiri*”, como se menciona al inicio del documental *Qhana Pukara Kurmi*. Debido a la cercanía geológica y afectiva de estos y en general a la inmersión experiencial de los comuneros en *uraqpacha*, reforzada por los acompañamientos de los miembros de QPK, las normas comunitarias no se sienten como algo impuesto, sino que viene siendo generado constantemente desde las prácticas cotidianas, desde ese ‘abajo resistente’ que logra todavía, aunque a veces a duras penas, articularse al margen del Estado y en este caso enfrentando directamente las políticas territoriales y económicas de un Estado plurinacional. Lo que vemos generándose en, por quedarnos con este ejemplo, el logro de la Casa de Justicia de Santa Ana es la puesta en práctica de un “arte de no ser gobernados” (Scott 2009), al que tanta atención le ha dedicado el cientista anarquista David C. Scott a lo largo de toda su obra. Sin duda una casa de justicia no puede administrar legalmente todo lo que ocurre en un territorio estatal donde reina el poder del Deslinde Jurisdiccional -conocida comúnmente como la ‘Ley Maldita’, pero sí logra canalizar la puesta en práctica colectiva de las normas jurídicas ancestrales que permean todavía las prácticas convivenciales en la comunidad natural-social para así activar un diálogo crítico e informado en la lucha con el sistema jurídico ordinario y hegemónico. De este modo, la Casa de Justicia llega a ser, de manera orgánica, una extensión de QPK y viceversa. Esto no impide, desde luego, que haya muchas tensiones. Así como la comunidad de Santa Ana sufrió la situación que aquí hemos evocado, pero que terminó siendo una experiencia resistente positiva, también hay varias comunidades

amenazadas u oprimidas con mayor brutalidad, por ejemplo, por la ya señalada explotación minera o por profundas divisiones internas como las causadas por determinados grupos religiosos. Véase, para estos efectos, el documental digital y libre *Sagesqa. Lo que heredamos de nuestros antepasados*, dirigido por Montellano en colaboración con QPK sobre la situación que afecta al *ayllu* Acre Antequera.

Es preciso volver una última vez sobre la noción de los *pachan khuyanaka*, la que hemos interpretado como concepto *emic* y alternativa decolonial para el hegemónico de ‘recursos naturales’ que justifica la explotación unilateral y mantiene en los hechos político-económicos la discursiva y aparente superada (o en vías de ser superada) dicotomía entre cultura y naturaleza. Es probable que más que solo una traducción críticamente intercultural se trate de una verdadera alternativa para ese modo de vida ‘occidental’ o ‘moderno-desarrollista’ impuesto por diversos canales. Considerando el trabajo insistente, tanto en los talleres en la ciudad como durante las visitas en el campo, se entiende que el concepto de las “generosidades de (*uraq*)*pacha*” es algo que se vive y se articula tanto en relación con la jurisdicción ordinaria como ante la presencia justiciera de los *uywiri*, que vigilan de cerca el proceso de la producción de dichas “generosidades” en tanto recursos natural-sociales resultantes del hábito cosmopráctico de dar, pedir, recibir y agradecer, de “criar y dejarse criar afectivamente” por la tierra y los otros habitantes o presencias de *uraqpacha*. Al transformarse el principio dominante del derecho humano a los ‘recursos naturales’ en la experiencia vivida de las ‘generosidades de la tierra’, no como un uso exclusivo de parte de humanos sino compartido entre seres vivos cuyas líneas de vida se van cor-respondiendo a lo largo del tiempo, nos encontramos con las reflexiones elaboradas por Ingold en años recientes respecto de la sostenibilidad de todo -‘todo’ en el sentido de un pleno caracterizado por una constante concrecencia (Ingold 2022b; Ingold 2024; Whitehead 1979). La sostenibilidad ya no pensada hegemónicamente como un cálculo o un balance respecto de ciertas entidades separadas, ensambladas en estructuras cada vez más complejas con pérdidas que se tendrían que calcular o compensar, sino más bien como un conjunto fluido de elementos que crecen juntos, varían y cambian, se van y continúan emergiendo quizás de otras maneras, juntos. Tiene que ver con ciclos de vida -humana y no humana- que se van entretejiendo y relevando desde sus correspondencias mutuas, desde las prácticas

cotidianas de atención hacia parientes, casas y chacras, animales y plantas, *uywiri*, vientos y ríos. Más que el manejo racional desde arriba de los ‘recursos’ por separado, es importante reconocer el valor que se merecen estas prácticas intergeneracionales de correspondencia y de cuidados en su conjunto.

Concluyendo

Al considerar la praxis de justicia que emana de los modos de vida de las familias y comunidades con las que trabaja *Qhana Pukara Kurmi* y reconociendo el alcance de los procesos educativos y atencionales aquí evocados, además de la responsiva vinculación con otros seres o presencias que se logra desplegar en esta labor, se hace preciso superar un posicionamiento jurídico que se limite a responsabilidades individuales o atomizadas.

Las experiencias resistentes aquí revisadas y discutidas instan a comprender la manera en la cual los humanos habitamos la tierra desde un enfoque que permita replantearse los roles o posiciones que les han sido asignados constitucionalmente a los respectivos seres/entes/suelos. Instan, por consiguiente, a abogar por responsabilidades compartidas, al ser pensadas directamente desde las relaciones mismas, que serán siempre también tensionadas y conflictivas y a través de las cuales diferentes seres y presencias se conectan y afectan, mas no desde alguna idea abstracta y romántica de una madre tierra o *pachamama*, por importante que pueda ser sentida su relevancia espiritual en la experiencia comunitaria del *ayllu*. De igual manera, para abordar el fenómeno de las comunidades o -en otro nivel de complejidad- los *ayllu* en su relación con *uraqpacha*, se debe considerar que estos no forman realidades fraccionadas, sino un intrincado conjunto de dinámicas llevadas adelante mediante líneas de agenciamiento entrelazadas en un constante juego de variación y comunión, borrando así intrínsecamente las fronteras entre lo social y lo natural.

Las habilidades humanas que facilitan la participación de esta malla de vida son producidas y reproducidas en el curso de un trabajo colaborativo e intergeneracional a nivel de la familia y de la comunidad, donde el educar y el dejarse educar mediante la atención constituye, todavía, el motor fundamental. Respecto del carácter intergeneracional de esta dinámica del *ayllu* o comunidad, el diccionario de Layme Parumani glosa de manera elocuente la noción de *ayllu* en los siguientes términos: “Unión familiar que con el tiempo ha llegado a formar la

actual comunidad indígena aimara [sic]” (Layme Pairumani et al. 1992).

El desafío antropológico -desde una antropología de la vida- y político-jurídico es entender este complejo proceso de un *ayllu*-en-progresión de manera menos centrado en lo humano, según dimensiones tanto antropogenéticas como cosmogenéticas, ya que según la experiencia QPK la noción dinámica del *ayllu*, no pocas veces presentada de manera bastante idealizada, habría que concebirla como una praxis concreta y resistente que se extiende entre lugares y temporalidades y a lo largo de la cual se va enlazando el proceso de lo que Ingold llama la antropogénesis con la seminal concrescencia de las cosas -lo que Haraway concebiría como simpoiesis. Si hablamos entonces de cosmogénesis, nos referimos a ese constante entretenerse y corresponderse de devenires múltiples en los que los humanos nos vamos humanificando y los otros seres también haciéndose constantemente lo-que-son para, de esa manera, participar de esta compleja danza ontogenética que llamamos vida -en el sentido de un ‘estando-vivo’ (De Munter 2016).

Para seguir llevando sus vidas de maneras dignas y éticamente valoradas, las familias y comunidades con las que trabaja QPK, siguiendo estos mismos lineamientos, deben juntar sus modos de vida con las maneras de vivir o presenciarse de plantas, animales, (sub)suelos, *uywiri*, *wak’as*, movimientos interestelares, vientos y antepasados. Es así como las comunidades humanas -*com-munus*¹⁹- integran activa e intrínsecamente una cosmo-convivencia que tiene que ser ensayada y practicada de manera continua. En esto, tal como muestra la experiencia QPK, el dejarse guiar por la sabiduría tanto de antepasados y personas ancianas o sabias como por los *uywiri* y achachilas es

crucial y hace posible -mediante una frase fundamental en la cosmopraxis aymara- ‘caminar hacia adelante mirando hacia-atrás-y- adelante’, abriéndose a futuros que no son proyecciones intencionadas hacia alguna meta en términos de desarrollo sino futuros tenazmente renovables mediante la atenta correspondencia diaria, sin apuro teleológico. Renovables en tanto anhelos que se trabajan y sostienen, incansables, desde un pasado-presente *atento* a lo largo de las generaciones enlazadas, permitiendo de esta manera que se pueda ir generando una sostenibilidad-de-todo, *en tanto norma englobante*. Solo de esta manera, como nos muestra la experiencia de *Qhana Pukara Kurmi* en su lucha por una resistencia-jurídica-y-cotidiana y como lo formula de manera poética la antropóloga Deborah Bird-Rose en el último libro publicado antes de su muerte, seremos capaces de vivir éticamente, deviniendo “participantes en flujos de un mutuo darse-la-vida” (Bird-Rose, 2022, 11, traducción nuestra).

Agradecimientos: A todas y todos los integrantes de Qhana Pukara Kurmi, especialmente a la familia Bautista, *jallalla*. Gracias a Violeta Montellano, a los *uywiri* que nos acogieron y permitieron que trabajáramos en sus tierras con una investigación asociada al proyecto Fondecyt. Gracias también a las y los evaluadores del manuscrito, por sus valiosos comentarios. A Teofilo Laime Ajacopa por su siempre generosa ayuda con las dudas lingüísticas, *jallalla*. Gracias a nuestras familias, del ahora y del *nayrapacha*. A la vida, *jallalla!* *Financiamiento:* Proyecto Fondecyt Regular 1190279 “Hacer familia con vivos, muertos y *wak’as*. Cosmopraxis aymara y mundo relacional” que hizo posible este estudio en términos académicos y financieros.

Referencias Citadas

- Barragán, R. 2015. El Estado Pactante: Pensando en la fortaleza de la sociedad organizada. *T’inkazos Revista de Ciencias Sociales* 37:101-112.
- Bautista, R. 2012. *La Victoria Indígena del TIPNIS*. Autodeterminación, La Paz.
- Bautista, B. y Qhana Pukara 2017. Suma qamaña y la justicia indígena. Un testimonio. En *Ecología y Reciprocidad. Con vivir Bien, desde contextos andinos*, editado por K. De Munter, J. Michaux y G. Pauwels, pp. 125-129. Plural, La Paz.
- Berkeley Law Studies UC s.f. “*Indigenous Bolivian Community Justice*”, working paper. <https://www.law.berkeley.edu/research/the-robbins-collection/educational-resources-for-k-12-educators/#bb2-indigenous-community-justice-in-bolivia-13-8-2024>
- Bird-Rose, D. 2022. *Shimmer. Flying fox Exuberance in Worlds of Perils*. Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. (7 de febrero de 2009) https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf 30-1-2024
- De Munter, K. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 48 (4):629-644.
- De Munter, K. 2022. Uywasña in Aymara cosmopraxis: Ontogenesis and attentionality, *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 12 (1):77-92.
- De Munter, K. y B. Bustos 2022. Atenciónalidad en la cosmopraxis aymara y mapuche: una aproximación transversal a un continuum

- de prácticas rituales y cotidianas. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 43:289-213.
- De Munter, K. y N. Note 2009. Cosmopraxis and contextualizing among the contemporary Aymara. En *Worldviews and Cultures, Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, editado por N. Note, R. Fornet-Betancourt, J. Estermann y D. Aerts, pp. 87-102. Springer Verlag, Heidelberg.
- De Munter K. y D. Salvucci 2024. Correspondence and troubled meshworks of life. Ingold's "new humanism" seen from Andean Argentina and Bolivia. *Anuac* 13 (2):1-24.
- De Munter, K., F. Trujillo y C. Rocha 2019. Atencionalidad y líneas de vida en la malla Poopó-Uru-Qotzuñi "gente del agua". *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* 34:19-40.
- Delgado, A. 2017. The TIPNIS conflict in Bolivia. *Contexto Internacional* 39 (2):373-392.
- Fernández Osco, M. 2000. *La ley del Ayllu. Práctica de jach'a Justicia y jisk'a justicia Justicia Mayor y Justicia Menor en Comunidades Aymaras*. PIEB, La Paz.
- Fernández Osco, M. 2001. La Ley del Ayllu, justicia de acuerdos. *T'inkazos* 9:11-28.
- Hammond, J. 2011. Indigenous community justice in Bolivian Constitution of 2009. *Human Rights Quarterly* 33 (3):649-681.
- Haraway, D.J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London.
- Ingold, T. 2015. *The Life of Lines*. Routledge, London and New York.
- Ingold, T. 2018. *Anthropology and/as Education*. Routledge, London.
- Ingold, T. 2022a. *Llevando la Vida: Antropología y Educación*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Ingold, T. 2022b. *Imagining for Real. Essays on Creation, Attention, and Correspondence*. Routledge, New York.
- Ingold, T. 2024. *The Rise and Fall of Generation Now*. Polity Press, Cambridge.
- La Madrid, T. 2019. *Derecho Indígena. Pluralismo Jurídico*. Olimpo, Cochabamba.
- Layme Pairumani, F., T. Layme Ajacopa, D. Mamani y D. López Apaza 1992 *Diccionario Castellano-Aimara/Aimara-Castellano*. Presencia, La Paz.
- Lema, A. 2012. ¿Viejos actores, nuevos problemas? ¿Nuevos actores, viejos problemas? Balance de la investigación sobre pueblos indígenas de tierras bajas. *T'inkazos* 31:79-97.
- Masschelein, J. 2010. E-ducating the Gaze: the idea of a poor pedagogy". *Ethics and Education* 5-1:43-53.
- Matthew, D. 2021. The case of Piruani: Contested justice, Legal pluralism and indigeneity in Highland Bolivia. *AnthroSource PoLar* 44 (1):60-74.
- Organización Internacional del Trabajo 1989. *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:::P12100_INSTRUMENT_ID:312314
- Paz, S. 2014. Los Diversos Caminos del Pluralismo Jurídico: Hacia una Reflexión del Estado Plurinacional. En *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*, editado por M. Castro, pp. 251-282. Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad Facultad de Derecho Universidad de Chile, Santiago.
- PRATEC 1994. Crianza andina: Crianza andina de la chacra. PRATEC, Lima.
- Schavelzon, S. 2012. *El Nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Constituyente*. Plural Editores, La Paz.
- Scott, J.C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press, Yale.
- Solón, P. 2016. *¿Es Posible Vivir Bien? Reflexiones a Quema Ropa sobre Alternativas Sistémicas*. Fundación Solón, La Paz.
- Torres, M. y B. Ramírez 2009. Buen vivir y vivir bien: alternativas al desarrollo en Latinoamérica. *Latinoamérica* 2:71-97.
- Van Kessel, J. y P. Enríquez 2002. *Señas y Señaleros de la Santa Tierra. Agronomía Andina*. Abya-Yala/IECTA, Quito/Iquique.
- Walsh, C. 2012. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global. Joaçaba* 15 (1):61-74.
- Weiss, M. 2021. The interlocutor slot: citing, crediting, co-theorizing, and the problem of ethnographic expertise. *American Anthropologist* 123:948-953.
- Whitehead, A. 1979. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Free Press, New York.
- Yampara, S. 2011. Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña, *Bolivian Studies Journal* 18 (1).
- Yampara, S. y D. Temple 2008. *Matrices de Civilización. Sobre la Teoría Económica de los Pueblos Andinos*. Ediciones Qamañ Pacha, Fundación Qullana Suma Qamaña, Altu Pata/El Alto. http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=84

Notas

¹ Este artículo se realizó en el marco del proyecto ANID Fondecyt Regular 1190279, "Hacer familia con vivos, muertos y wak'as. Cosmopraxis aymara y mundo relacional". Con el tiempo este proyecto, cuyo propósito principal era estudiar las prácticas y actitudes ecológico-sociales en la tradición aymara de manera no idealizante, se

convirtió en una experiencia investigativa plenamente colaborativa y terminó adoptando el nombre Uywaña (www.uywanya.com).

² La *amawt'a* Beatriz Bautista, primera coautora de este artículo, aparece en representación del colectivo Qhana Pukara. Principalmente con ella, pero también con otros integrantes

de este grupo, se han sostenido varias conversaciones a lo largo de la concepción y escritura de este artículo, de ahí que en él hablamos de co-teorización. Qhana Pukara Kurmi quiere decir ‘fortaleza luminosa’ (*qhana*) y ‘arco iris’ (*kurmi*), comúnmente se conoce como Qhana Pukara, aquí lo abreviaremos como QPK.

³ *Uraq*: una de las palabras en aymara para indicar a la tierra (la tierra que se habita, se labra, se vive), *pacha*: sufijo que implica la plenitud o totalidad. *Uraqpacha* es el concepto y se usa de manera constante en el trabajo de QPK, quizá porque es más concreto y menos políticamente cooptado que el omnipresente “pachamama”, en tanto principal referente espiritual y vital.

⁴ En sus propias palabras: *From there, I went on to explore the links between environmental perception and skilled practice, with a view to replacing traditional models of genetic and cultural transmission with a relational approach focusing on the growth of embodied skills of perception and action within social and environmental contexts of development* (www.timingold.com).

⁵ Ingold, a pesar de abogar por que la antropología se vuelva menos antropocéntrica, sigue siendo humanista, aunque correspondería hablar más bien de un ‘humanismo renovado’ (De Munter y Salvucci 2024). Él mismo en reflexiones recientes defiende la necesidad de un “*new humanism*” (<https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8322.12910?af=R%2Ftim+ingold678caa%2F>).

⁶ Donde “territorio” generalmente se refiere a algo que reivindican determinados grupos humanos frente a otros grupos, *uraqpacha* tal como se concibe en QPK es algo que no ‘pertenece’ a ningún grupo pero es aquello que, en términos más bien ontológicos (desde una “*dwelling perspective*”), le permite a un determinado grupo vivir su ‘oikonomía’ o, si se quiere, su ‘cultura’. Ante todo, son nociones que, desde la cosmopraxis vivida, incluyen necesariamente seres no humanos y otras presencias.

⁷ Ver al respecto el excelente *dossier* “En defensa de la consulta verdadera”, con contribuciones de B. Clavero, S. Paz, A. Almaraz y R. Prada: <https://www.somossur.net/bolivia/economia/no-a-la-carretera-por-el-tipnis/1032-defensa-de-la-consulta-verdadera.html>

⁸ La cuestión de cómo se incorpora la justicia indígena en contextos de pluralismo legal en Bolivia ha recibido atención por parte de la comunidad antropológica reciente. Véase, especialmente, el análisis de Matthew Doyle (2021) en torno a la tensión entre autoridades locales y centrales en “The case of Piruani: contested justice, Legal pluralism and indigeneity in Highland Bolivia”. También, con un recorrido histórico sobre la justicia indígena en Bolivia, el trabajo del centro de leyes de Berkeley University: <https://www.law.berkeley.edu/wp-content/uploads/2020/10/Indigenous-Bolivian-Community-Justice.pdf>. A nivel del análisis respecto a su pertinencia en el marco de la regulación internacional en torno a derechos humanos, está la publicación de John Hammond (2011).

⁹ Se conocen casos en los que está involucrada la omnipresente Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

¹⁰ El “caso TIPNIS” fue uno de los primeros conflictos asociados a la construcción de carreteras post promulgación de la CPE con financiamiento de compañías y bancos brasileños. El

análisis de Delgado muestra el rol estratégico del Estado en la definición de proyectos de desarrollo estratégico que tensionan la pluralidad legal y los casos de deslinde jurisdiccional que nos ocupan en este artículo. El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS) entre 2011 y 2012 fue el escenario de un choque cultural-económico y ecológico entre movimientos indígenas de las Tierras Bajas y los grupos -generalmente de las tierras altas- que apoyaban las políticas desarrollistas del gobierno del MAS. El gobierno masista de ese entonces pretendía realizar en dicho territorio un megaproyecto de construcción de una carretera transoceánica que dividiría el TIPNIS en dos partes, sin considerar los daños ambientales y sociales que provocaría (Delgado 2017).

¹¹ Se trata de un trabajo de campo presencial entre abril de 2019 y marzo de 2020, un seguimiento mediante reuniones virtuales entre ambas fechas, a propósito de las restricciones de desplazamiento que implicó la pandemia COVID 19 a nivel global, y luego nuevamente un período de acompañamiento presencial en octubre y noviembre de 2021, entre agosto y noviembre de 2022 y en agosto de 2023.

¹² Se trata de los cortos *Saqesqa: lo que heredamos de nuestros ancestros y Qhana Pukara Kurmi*; consultables en <https://uywanya.com/defendiendo-tierra-territorio>.

¹³ ‘ex’ (hacia fuera) - ‘ducere’ (llevar).

¹⁴ Esta es también la razón principal por la cual aquí hemos preferido no explayarnos en discutir las interesantes teorizaciones que circulan sobre la intrincada relación naturaleza-cultura o humano/no humano, como las de Denise Arnold o Bernardo Roza, por quedarnos en Bolivia. Desde nuestra concepción extendida de lo que significa el co-teorizar, hemos trabajado de manera mancomunada desde la directa confluencia de reflexiones académico-teóricas, prácticas y presencias observadas en terreno (donde la praxis brinda una presencia y un entendimiento teórico importante) y las mismas voces de las personas involucradas.

¹⁵ Las comunidades que participan y que en este momento son alrededor de cien, dependiendo de sus posibilidades pagan una contribución mensual establecida de común acuerdo.

¹⁶ Los consejos *amawt’icos* son antiguas instituciones en las que se resolvían temas de convivencia en las comunidades. El nombre se deriva de la noción aymara *amawt’a*: la persona sabia, que sabe, por experiencia y por formación de temas relacionados con la humanidad, tierra y cosmos, y por esto tiene un importante prestigio en la comunidad.

¹⁷ “Por eso señala Zavaleta, sin miramiento alguno: “De eso no hay duda, de que el único negocio estable en Bolivia eran los indios. Dígase a la vez que la única creencia ingénita e irrenunciable de esta casta fue siempre el juramento de su superioridad sobre los indios, creencia en sí no negociable, con el liberalismo o sin él y aún (¿y aun= e incluso?) con el marxismo o sin él”. Vale la pena subrayar lo último, porque incluso la asunción de banderas revolucionarias no supone la superación de esta creencia que es, como bien dice, ingénita e irrenunciable” (Bautista 2012:171).

¹⁸ Literalmente: ‘autoridad que resuelve conflictos’.

¹⁹ *Com-munus* alude a una lectura etimológica que hace Ingold, inspirándose en Roberto Esposito, de la noción de comunidad en tanto un ‘dar(se) conjuntamente’. Ver también cómo el mismo autor acude al verbo comunar (*‘to common’*) en el sentido que le daba Dewey de llevar la vida juntos, entre generaciones (Ingold 2015 y 2022a).