



## *Alli kausay*: rituales políticos para la reinvención de la comunidad

Alli Kausay: politics rituals for community's reinvention

Recibido: 26-07-2022 Aceptado: 11-01-2024 Publicado: 31-12-2024

Alejandro Recio Sastre

Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí  
(ULEAM). Extensión El Carmen, Cantón el Carmen. Ecuador

[alejandro.recio@uleam.edu.ec](mailto:alejandro.recio@uleam.edu.ec)

 0000-0001-6825-6326

Ángel Azogue Guaraca

Universidad Nacional de Educación (UNAE),  
Parroquia Javier Loyola, Azogues, Ecuador

[abrahamazogue@yahoo.com](mailto:abrahamazogue@yahoo.com)

 0000-000-5782-4412

Resumen: El debate sobre la comunidad andina en relación con sus posibilidades de permanencia, disolución poscolonial o asimilación a la política de Estado en Ecuador deja abiertos importantes flecos respecto a la integración de la diversidad en las instituciones de la civilización occidental, hoy día, hegemónica a nivel global. El presente artículo pretende ofrecer contrastes y potenciales puntos de encuentro entre conceptos de la cultura andina y los dispositivos de control poblacional desde una perspectiva genealógica. Resulta de especial importancia la comprensión del término “comunidad”, atendiendo a las importantes diferencias etimológicas de este término latino con el *ayllu llakta* de la cultura kichwa. El *ayllu llakta* se traduce como “comunidad” y el Ñukanchik como “nosotros”, etimológicamente aportan una serie de nociones que distan del sentido que tienen las traducciones de raíz latina, lo que implica contraposiciones políticas nada desdeñables a la hora de comprender al colectivo y su ordenamiento social. En este punto se revisa la institucionalidad estatal a la luz de las políticas que tratan de incluir elementos de la visión de mundo kichwa e indígena en general desde la base organizativa occidental.

Palabras clave: *Alli Kausay*, *communitas*, *ayllu llakta*, ñukanchik, Estado, civilizaciones.

---

Citación: Recio, A. & Azogue, A. (2024). *Alli kausay*: rituales políticos para la reinvención de la comunidad. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 34(2), 523-542. doi.org/10.15443/RL3422



Abstract: The debate about Andean community on relation with its possibilities of permanence, postcolonial dissolution or assimilation to State politics in Ecuador leave opening important fringes respect to the diversity integration in western civilization's institutions, nowadays hegemonic to global level. This paper pretends offering contrasts and potential meetings points among Andean cultural concepts and the western civilization's control dispositives, from a genealogical approach. It is especially important the "community" word's understanding, paying attention to the etymological important differences among this Latin word and the *ayllu llakta* belonged to the kichwa culture. The *ayllu llakta*, kichwa word that is translated as "community", and the *Ñukanchik*, that it is translated as "us", etymologically contribute to a range of notions whose sense is far from the translating of Latin root, this involves political contrapositions non-negligible when to understand to the collective and its social order. On this viewpoint it checks the statal institutionally though a politics that try including generally kichwa and indigenous worldview's elements from western organization basis.

Key Word: *Ally Kausay*, *communitas*, *ayllu llakta*, *ñukanchik*, State, civilizations.

## 1. Introducción

Comenzaremos el presente manuscrito debatiendo desde otra mirada el supuesto "fin de la comunidad" andina, manifestado por Martínez (2002) y Sánchez – Parga (2007), al interior de procesos estatales de control y administración de poblaciones, como asegura Guerrero (2010). Procesos apoyados también, en su mayoría, a partir de un orden 'policial' estatal en el sentido de Rancière (2007). Asimismo, interesa sobremanera mostrar la vigencia del sentido que tiene el término comunidad en la cultura andina. Aquello se puede evidenciar desde lo cotidiano, a través de las prácticas del dar –recibir y devolver (Mauss, 1979)–, entendidas como formas coloridas y dinámicas de forjar relaciones. Según Rancière (2007, p. 43) aquellas prácticas vendrían a ser respuestas desde 'la política', y contra-respuestas en el sentido de De Certeau (1979), que la comunidad da a aquellos dispositivos de control y administración de poblaciones, que anhelan ese fin de la comunidad desde una instrumentalización del "*sumak kausay*".

La traductibilidad de conceptos de la lengua kichwa y de la lengua española que refieren a la colectividad y a la comunidad política contiene dificultades. Las cosmovisiones que amparan el sentido último de comunidad son muy diferentes entre la lengua Kichwa y

el español. Las trabas en la traductibilidad se hacen notar sobre todo en la aplicación gubernamental de dichas nociones, desde la pragmática propia de la política de Estado. Esto se ha evidenciado especialmente en la forma en que el *sumak kausay*, traducido como “buen vivir”, en cierto modo, adquirió las características propias de un dispositivo gubernamental aplicado al control y administración de poblaciones, siendo además que su sentido propio para la cultura kichwa se vio desdibujado debido a que su praxis en el Estado respondía a lo que esta cultura suele entender bajo el término *allí kausay*, referido a “estar bien”.

Este mismo problema se reproduce con palabras como “comunidad” o “nosotros”, pues, aunque pueda derivarse una adecuación en lo relativo a la operatividad lingüística de la traducción, no existe una adecuación conceptual de los conceptos si se atiende al desarrollo etimológico de las palabras. Consecuentemente, tienen lugar importantes malentendidos cuya mayor dificultad se hace explícita en las actividades gubernamentales y el desempeño del Estado, este último, de raigambre occidental.

El Estado, en cuanto concepto, aunque no halle una homologación concreta a los términos *ayllu llakta* y *ñukanchik*, sí podría admitir nuevas expresiones multiculturales respecto a la diversidad cultural, expresiones que configuran un modelo de Estado que lleva vigente, al menos sobre el papel, desde que se aprobara la constitución de Montecristi en Ecuador en el año 2008. La figura del estado moderno, que se extendió a lo largo de los últimos cinco siglos por todos los rincones del mundo y que abarca actualmente todas las relaciones políticas entre culturas, nacionalidades, religiones y organizaciones sociales, requiere de una apertura fáctica que permita su adecuación a contextos donde han operado tradiciones y formas de organización distintas a las de la civilización occidental.

## **2. La articulación política del *ayllu llakta* y el replanteamiento de la estatalidad**

### ***2.1. Administración biopolítica desde el dispositivo del *sumak kausay*.***

Para Altman (2014), a nivel de América Latina, el “Buen vivir” se ha constituido en un concepto político que aparece en el año 2000 en el contexto de eventos con el título de:

“Diálogo Nacional 2000”, que se realizó en diferentes lugares de Bolivia. Paralelamente en el tiempo, a partir del año 2008 en Ecuador emerge el *sumak kausay* como principio político y motivador del cambio, impulsado y promovido por algunos intelectuales, muchos de ellos indígenas con ideologías progresistas. El *sumak kausay* aparecía como un “deber ser” para la vida, en clara oposición al proyecto neoliberal vigente durante los años noventa e inicios del nuevo siglo XXI. Este movimiento contestatario contra el neoliberalismo, que más allá de la política articulaba toda una forma de pensar integrada a un estilo de vivir, alcanzó su máxima expresión con el establecimiento en la constitución ecuatoriana de 2008, en la que se establecía el derecho que tiene la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado.

Pero la heterogeneidad en la comprensión de este “Buen Vivir”, tanto para el estado como para las comunidades indígenas, hace ostensibles también las ambigüedades existentes tras la configuración conceptual de dicho término, así como la propia pragmática política en la que se apoya el “Buen Vivir”, que trata de articularse como una cuestión exenta de contradicciones. En primer lugar, el estado y las comunidades indígenas no realizan una misma comprensión y práctica del “Buen vivir”, hay una marcada diferencia en el significado y en el alcance. En segundo lugar, ambos no utilizan este término apuntando a las mismas cosas y connotaciones enfáticas.

Se trata, en todo caso, de distintas racionalidades, muchas veces opuestas entre sí, desde las que se dice, se hace y se pretende ser. El juego de racionalidades variadas y a menudo en disputa convierte a este principio en un significante vacío. Si el *sumak kausay* está relacionado con formas de buen vivir, contradictoriamente es el Estado quien lo planifica y lo organiza desde una racionalidad instrumental. Para el Estado, el *sumak kausay* es el buen vivir visto desde nociones de desarrollo que pueden ser traducidas, operadas y mediatizadas a través de estándares de calidad de optimización socioeconómica y técnico-racional. De esta forma se estaría legitimando y naturalizando una visión economicista y tecnocrática del desarrollo desde el crecimiento económico, crecimiento integral, eficiencia y competitividad. No obstante, aquello resulta a la vez compatible con el sentido original –y por ende etimológico– del *sumak kausay* en cuanto alude a una “vida en excelencia” entendida desde una verticalidad y racionalidad occidental.

Para las comunidades indígenas lo óptimo es transitorio y movable, la cotidianidad es fluida, una construcción que no es unívoca sino plurívoca y que parte desde micro-

solidaridades familiares a partir de la práctica del dar, recibir y devolver (Mauss 1997), con el fin de forjar relaciones. Lo importante es que, a partir de esto, se va construyendo y dando forma a un *allí kausay* (vivir bien), como un camino a seguir, mas no una meta a alcanzar, que se corresponde con una filosofía de vida. Se puede vivir “más bien o menos bien” dependiendo de las circunstancias y de los momentos; pero para el estado el *sumak kausay* es un fin único y último; la teleología de Estado de “esa vida” determina un fin estático; pero el *allí kausay* es dinámico y lleno de creatividad, “inventiva e imaginación” en el sentido de Apadurai (2001). Son a estas vivencias y originalidades a las que Rancière (2007) considera un momento distinguible de “lo político”; político en cuanto se hallan en desacuerdo con lo instituido, lo que se impone buscando revertir una situación mediante la continuidad de un mundo relacional en contraposición a una racionalidad occidental. Las disputas de significados que se dan entre el “*sumak kausay*” estatal y el “*allí kausay*” cotidiano, tienen un sentido bastante distinto al de la institucionalidad propiamente dicho.

Rancière (2007) manifiesta que anteriormente se entendía teóricamente a la política como una especie de acuerdo entre los miembros y grupos de una sociedad para determinar qué se hace con los bienes o los recursos comunes, es decir que la política vendría a ser administración o gobernanza. El objetivo de la política en su versión tradicional sería entonces el de servir de medio o mecanismo para que los recursos producidos por una sociedad se distribuyan de mejor manera, pero siempre respetando los límites, las formas y maneras predeterminadas de “estar”. No obstante esta sería una forma de construcción de hegemonías desde el poder.

Esposito (2006) manifiesta la necesidad de pensar al margen de lo instituido, propuesta que en su momento ha sido planteada por Laclau (1997), para quien lo político estaría asociado al momento de subversión de lo instituido, de aparición del antagonismo, lo que demostraría el carácter contingente del orden social y la superación de la dislocación producida por la política a través de relaciones de poder. Refuerza esta discusión Laclau (1997) al sostener que “hay política cuando hay, de un lado, dislocación, y del otro lado, reinscripción, es decir, espacialización o hegemonización de esa dislocación” (140). Así también Mouffe (2007) entiende “lo político” como dimensión de antagonismo constitutivo de la sociedad humana y “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las que se crea un orden social, organizando la coexistencia social como producto del conflicto que ocasiona “lo político” (p. 16).

Siguiendo la senda problemática que deja tras de sí el pensamiento de Mouffe, regresando a Rancière (2007), cabe destacar su propuesta de revisar y reelaborar todo entendimiento sobre la política, ya que, para él, esta no tiene que ver con la administración de los recursos ni con los derechos y libertades en abstracto, sino con la formación misma de una sociedad. Cuando los miembros de la sociedad constatan que, aun siendo partes, no son tomados en cuenta ni adquieren reconocimiento dentro de un todo, se produce la efervescencia social que inclina a la sociedad hacia la rebelión. Precisamente aquellos que no tienen parte, los “sin parte”, son quienes plantean un desacuerdo frente al orden y, desde este momento, comienza “lo político” como toda acción que parte del desacuerdo con universalidades ya dadas: la racionalidad y el orden estatal. Ambos elementos algunas veces tienen que ver con lo económico, otras con lo cultural, así como con identidades étnicas y sexuales. A ojos de Esposito (2006) esto significa que el campo de la política es aquel donde tienen lugar la disputa, la discordia y la subversión de lo instituido.

Las prácticas relacionales al interior de las comunidades andinas son plenamente políticas, aunque para la mayoría de la gente, ubicada fuera de ellas, no lo sean. En cuanto perviven y se reproducen como respuestas y rompimientos al Estado vertical de uniformidad, avance y desarrollo desde donde se reproduce el Estado, las comunidades andinas aparecen como una unidad política diferenciada y alternativa con respecto a lo establecido. Recordemos que para Laclau la política siempre viene a romper con estructuras dadas, poniendo de manifiesto una fractura y planteando una reestructuración. Pero además la resistencia cotidiana en sí misma se revela como un acto político comunitario en cuanto reclama su espacio propio desde el día a día y desde sus propias lógicas contradiciendo la racionalidad estatal. Tengamos en cuenta que, según Espósito, la noción de comunidad no es poner en relación con un ser con otro u otros sino concebir la relación que tiene lugar dentro del *ser mismo*, y para ello trata la ambigüedad presente en el tema de la comunidad como un “común” planteado. Igualmente Cano (2006) propone mirar a la comunidad desde el *ser-con*, más allá de la “vida en comunidad”. Entonces, las prácticas de la comunidad andina son políticas en cuanto que apuntan a un *devenir* que está ahí y que sigue construyéndose merced a unas correlaciones socioculturales que se dan día a día.

## 2.2. La comunidad andina ante el reto de afrontar el futuro.

Las anteriores lógicas relacionales descritas desde el dar-recibir y devolver (Mauss 1979) que entretujan las familias andinas confrontan la lógica del desarrollo y el sentido práctico ciudadano legitimado por el Estado. De este modo se contradice el racionalizado *sumak Kausay*, aunque de manera subalterna, la norma, “lo que debe ser” y el “deber ser”, la economía y la organización de la vida cotidiana, mantienen la intención de seguir *siendo* comunidad desde las prácticas. Estas lógicas relacionales que forman comunidad deben ser entendidas desde “lo político” propuesto por Rancière o desde su politicidad, a pesar de que aparentemente no sean políticas. Se trata de urgencias que claman por ser escuchadas y “tenidas en cuenta”; acuerdos, muchas veces imperceptibles, que abanderan la confrontación con ordenamientos preestablecidos y que inculcan formas determinadas de ser, estar y decir.

Desde esta perspectiva se ha mostrado la vitalidad y vigencia de la comunidad andina a partir de un acercamiento posible desde su etimología: el ñuka en cuanto (individuo), la base del ñukanchik (colectivo-comunidad). Aquí el aglutinante “chik”, se convierte en una expresión lingüística que afirma en plural; manifiesta una afirmación del nosotros, del colectivo en un sentido que va más allá de cómo es comprendido por las sociedades occidentales, porque es más que una aglutinación de varios individuos sino un valor en sí mismo. Esta idea del nosotros comunitario se halla en contraposición con la idea espositiana del *munus*, de la que deriva el término latino *communitas*, como la falta de lo propio (Esposito, 2009, p. 47). Según este autor la comunidad occidental haría alusión a lo que no es propio porque es común, y ese común sería la falla originaria de la comunidad; comunidad que la modernidad a través de procesos de inmunización restituiría como principio de ser en común (p. 85). Al respecto, podríamos decir que no existe, no debería existir, un común estático desde lo andino, en el que todos convergen de manera automática. Cabe más bien definir a la comunidad como una pluralidad de comunes.

Por otra parte, los progresivos encuentros y desencuentros entre las lógicas de la comunidad, la economía capitalista y el Estado, al parecer no solo han acarreado procesos de des-comunalización, crisis de reproducción o de desestructuración a las que se han referido Martínez (2002) y Sánchez-Parga (2007), sino que han permitido, más bien, la pervivencia de micro-formas relacionales de convivencia al interior de fuertes procesos de control y administración estatal de las poblaciones, ya sean sociales,

económicas, culturales o políticas. Desde esta perspectiva la realidad dominante estatal ha sido en parte escamoteada.

Se precisa comprender los contextos rurales desde su dinamismo, como expresión de la modificación de las estructuras de la sociedad, la modernización y el desarrollo del estado, pero también como expresión de modificaciones en el campo de fuerzas, resultado, entre otras cosas, del desarrollo de una especie de conciencia alterna o contra-conciencia. Lo interesante de esta conciencia alterna es que se expresa no solo en las disputas abiertas con el estado, en el plano político, sino en la vida cotidiana. No obstante el sistema dominante de exclusión y racismo se sigue reproduciendo de manera naturalizada –se ha hecho carne–. En consecuencia con lo anterior apremia, con cada vez mayor necesidad, la revisión crítica desde lo cotidiano.

La continuidad de un mundo relacional desde su politicidad y hacia la comunidad, concebido no en términos estáticos sino dinámicos, como campo de fuerzas desde donde deviene lo político en cuanto revierte lo instituido, si bien es cierto que contemporáneamente se reproducen lógicas predeterminadas, llámese asimétricas, policiales o gubernamentales, en medio de ellas se reconstituyen formas o maneras de *ser* comunidad desde las prácticas. Al respecto, lo cotidiano-relacional se vuelve una propuesta alternativa, como un proceso opcional que parte muchas veces de lo reflexivo pero que toma forma, sobre todo, en las prácticas de afirmación de la comunidad. La tierra ya no produce como antes, la agricultura ya no constituye una actividad rentable, motivo por el que las familias reproducen lógicas a menudo conflictivas, tanto de tipo relacional como no relacional, pero todo esto les atribuye un colorido propio a las comunidades. Son formas variopintas de entender, practicar y vivir, que se mueven en un entramado de relaciones afectivas y emocionales.

De tal panorámica parte la comunidad-política propuesta, que nada tendría que ver con acuerdos, órdenes y disciplinamientos, sino con un espacio de flujos, escapes, re-acomodos y reajustes. Para Saidel (2007) la imposición global de un modelo neoliberal radica en eliminar el sentido peligroso de la política, entendida como acción transformadora y conflictual, a favor de la eficiencia, eficacia, optimización de los asuntos sociales en donde el gobierno se limitaría a regular el marco que permite el libre juego del mercado. Siendo así, podríamos decir que el *sumak kausay* como dispositivo actual de administración y control estatal de poblaciones resulta efectivo en cuanto ordena la vida y dicta cómo vivir estableciendo prescripciones. Sin embargo, las



comunidades pretenden ser un *allí kausay* (un vivir bien), de esta manera juegan con la disciplina y el orden estatal desde sus prácticas cotidianas, los presta-manos, los dones y contra-dones, los rituales y los mitos, están orientados a reconstituir lo relacional.

Cabe afirmar que es necesario tener en cuenta a la comunidad andina como un espacio en el que se conjugan, desde el sentido Bajtiniano (2011), una polifonía de voces plurales de múltiples discursos, con la participación de conciencias independientes e inconfundibles que están presentes desde actores diversos. En muchos casos esta polifonía parte de las mujeres, los niños, los ancianos, a través de sus acciones cotidianas, como un juego plural en el que se afirma una posibilidad distinta de relaciones sociales, en muchos casos escuchados, pero en otros muchos silenciados desde la estatalidad. Es posible considerar que la comunidad como tal no existe “en sí misma” sino que se manifiesta en la singularidad de cada acontecimiento (Didi-Huberman, 2015), es decir, no es lo que existe, es la singularidad, el acontecer, el devenir. Es “un mundo posible” en el que la cotidianidad politizada juega con la disciplina del orden y la racionalidad estatal.

### **2.3. El malentendido semántico de la “comunidad”.**

Entre la civilización occidental y los pueblos kichwa existe un problema de sentido y traductibilidad en el término “comunidad”. La palabra kichwa *ayllu llakta* se ha venido traduciendo al español como “comunidad”, sin perder de vista la palabra con la que este pueblo hace referencia al “nosotros”, ñukanchik. Con el ánimo de arrojar cierto orden semántico a las traducciones que se producen en torno a estas palabras, que por otro lado tienen toda su adecuación lógica si se atiende a las cosas que denominan, cabe resaltar, sin embargo, su inadecuación etimológica en relación con la deriva de la palabra “comunidad”, proveniente del latín *communitas*. Precisamente Esposito (2007) ha barruntado el sentido filosófico de la *communitas* a partir del análisis de su etimología.

El sustantivo *communitas* y su respectivo adjetivo *communis*, comienza con el prefijo *cum*, en referencia a lo que no es propio, es decir, a lo que no pertenece a uno mismo y por tanto concierne a más de uno (Esposito, 2007, pp. 25-26). Mayores problemas de sentido recaen sobre el vocablo *munus*, que admite tres acepciones: *onus*, *officium* y *donum*; los dos primeros términos denotarían la adquisición de un cargo, en cuanto es la asunción de una responsabilidad, mientras que el último término tiene que ver con una donación.

En este punto, Esposito pauta una peculiaridad del *munus* en sentido de *donum*, pues no es un “don” adquirido de forma natural sino que es el producto de un pacto de unión generado en la confianza depositada sobre una dignidad pública, por ende, tal “don” se configura como deber (Espósito, 2009, pp. 26-27). En consecuencia con lo anterior, podría afirmarse que el *donum* en relación con un *cum* bien puede comprenderse como una donación.

Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un ‘más’, sino por un ‘menos’, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está ‘afectado’, a diferencia de aquel que está ‘exento’ o ‘eximido’ (Espósito, 2009, pp. 29-30).

Por otro lado, el término *ayllu llakta* contiene una etimología completamente diferente y desconocida en relación con la configuración latina de *communitas*. En primer lugar, se precisa anticipar que en ningún caso esta palabra denota una carga o unión en la carencia. El *ayllu* es el vocablo que se refiere a los parientes, en lengua latina se identificaría más cercanamente con la *filia*. *Ayllu* se traduce al español como “familia”, pero no solo refiriéndose a la unidad materno-parental compuesta por la madre, el padre y los hijos, sino que *ayllu* también incluye a abuelos, nietos, tíos y sobrinos –*Yaya, mama, churicuna, hachi, hatunyayamama tantalla kawsakkuna*– (Mineduc, 2009, p. 51). Junto a este término se añade la palabra *llakta*, que se traduce como “pueblo, ciudad, comarca” (p. 90), este término le atribuiría a la unión vincular de parientes un sentido territorial, en la medida en que la *llakta* es el espacio necesario para el desarrollo de la familia que lo habita. Siguiendo su composición etimológica, *ayllu llakta* denotaría literalmente a una agrupación de parientes arraigada a un territorio, es la familia en armonía con la Tierra, o sea, la familia que florece en la Tierra.

También en un sentido de identidad comunitaria el vocablo Ñukanchik apunta a algo más que a lo que en español se entiende bajo el pronombre “nosotros”. El prefijo ñu es “yo”, mientras que ñuka es lo que propiamente entenderíamos como el “nos”, más próximo al sentido que tiene el prefijo latino *cum*, que apunta a un vínculo. Pero, además, la palabra *chik* hace referencia a potencia afirmativa, de ahí proviene precisamente *chika*, que significa “verdad”, “cierto” (p. 56). Por tanto, este “nosotros” impele una afirmación ejercida desde la unidad. El ñukanchik está mucho más próximo, desde una perspectiva etimológica, a la denominación de una colectividad que a una

denominación pronominal. No obstante, nada tiene que ver ñukanchik con *communitas*, dado que en el primer término hay una afirmación que reside en la inmanencia del vínculo humano mientras que en el segundo predomina un *munus*, una obligación, la cual une a los sujetos en la carencia más que en la afirmación.

Tampoco el *ayllu llakta* podría identificarse en ningún sentido con la *communitas*, dado que ni siquiera los términos *ayllu* y *llakta* albergan alguna partícula lingüística etimológica que implique un *cum*, mucho menos un *munus*; asimismo, *ayllu* es más bien *filía*, familia, en cuanto que vínculo fraterno. Y *llakta* apunta al mismo tiempo al territorio y a la población, sin incurrir en la escisión que estableció Foucault (2006) entre la territorialidad y las poblaciones. En *Seguridad, territorio, población* el filósofo francés considera que a partir de la gubernamentalidad instaurada desde el siglo XVIII en la civilización occidental, “la población aparece como una realidad mucho más densa, espesa, natural que esa serie de súbditos sometidos al soberano y a la intervención de la policía” (p. 403). Dentro del territorio, de lo que sucede al interior de este, el Estado se convierte en dueño de cierta verdad sobre los hombres que lo habitan. La población es catalogada por Foucault como la “masa constituida” dentro del territorio (p. 407). Al contrario que en el sentido etimológico del *ayllu llakta*: donde la población, configurada como familia en un lugar, presenta un vínculo de arraigo estrecho con la Tierra. En la civilización occidental parece que este vínculo del ser humano con el medio ambiente ha quedado desgarrado, dando paso a la concepción de la población como un flujo de individuos que, sin ser necesariamente parientes, circulan en el territorio motivados por incentivos económicos que les permiten relacionarse en el comercio y la explotación de recursos y fuerzas productivas.

Pero si la lógica política de la civilización occidental proviene de una eventual escisión entre la Tierra y los hombres, entre el territorio y la población, donde el europeo moderno, desarraigado de su lugar de nacimiento, patria y familia, se aventuró a la conquista del continente americano, entonces, cabalmente podría abducirse que las propias condiciones económicas y sociales de tal escisión pronunciaron aún más lo que ya en la etimología de *communitas* estaba implícito: el carácter asincrónico entre el vínculo social (*cum*) y el *munus* como vacío endógeno a los grupos humanos que entran en estado de unión.

Indica Esposito (2007) que en la palabra “pueblo”, la reunión en sentido abstracto de familias y grupos sociales más allá de las relaciones de parentesco, también se hallan

contraposiciones importantes de carácter semántico. Esta palabra se refiere tanto al pueblo-nación como al pueblo-plebeyo; el primero denota inclusión en sentido de filiación natal, el segundo excluye a la parte menos opulenta de la sociedad. La doble concepción del término “pueblo” lleva en sí mismo su propia conflictividad aporética.

Como a menudo ocurre en el léxico teológico-político que todavía usamos, el mismo concepto comprende en sí mismo la parte que en otros aspectos excluye. Toda la dinámica política occidental puede ser interpretada como la tensión incesante entre estas dos polaridades: como una suerte de intento por unificar el cuerpo político en cuanto que pueblo, eliminando el umbral diferencial que lo divide entre su parte baja y su parte alta, o la exclusión de dicha parte baja al no considerarla una fuerza de legitimidad por sí misma (Esposito, 2016, p. 135).

Junto al pueblo y a la comunidad como vínculos filiales, los mismos que se desvanecen por la aparición de elementos de exclusión para el “pueblo” y de vacuidad para la “comunidad”, aparece la falta de adecuación a la comprensión de una comunidad política con arreglo a los preceptos conceptuales de los que parte el *ayllu llakta* de las sociedades andinas. Se trata de una inadecuación entre lo occidental y lo andino, que expresa una traductibilidad más bien forzada entre *ayllu llakta* y el concepto de comunidad desde su raíz etimológica.

Una tentativa poco recomendable en su aplicación política de adecuación semántica entre “pueblo” y *Ayllu* sería reducir el concepto del primer término a su simplificación “Pueblo-Nación”. El propio concepto Nación, como señala Agamben (2006, p. 162), deriva de *nascere*, que en latín significa “nacer”, e inscribe el *factum* del nacimiento a la configuración de la comunidad política. Solo así podría homologarse el componente filial que entrelaza comunidad y familia desde el ángulo conceptual del *ayllu*.

El problema es que si el diálogo entre civilizaciones se origina en este punto, siempre pesará el recuerdo del feroz antecedente del nazismo, que precisamente fundó su cosmovisión pangermanista en la idea de Nación como filiación sanguínea de un pueblo. Al respecto, Agamben se refiere a las afirmaciones de Rosenber, quien asociaba lo alemán con la herencia sanguínea independientemente del lugar de nacimiento (Agamben, 2006, pp. 163-164). Esta cuestión, que derivó en hechos históricos traumáticos para los europeos, redundo en los peligros que tiene fundar un Estado a partir de lazos de sangre desarraigados completamente de las condiciones político-territoriales en que se origina, pues no hay que olvidar que este desarraigo justificó, entre otras cosas, la

despiadada expansión del III Reich en busca de lograr el “espacio vital” alemán. Casi como un signo profético, la hoy *Unión Europea* antes fue denominada *Comunidad Europea*, esta unión cuyo origen político nunca pudo adecuarse más al propio orden de sentido al que apunta el término *communitas*, pues tras la Segunda Guerra Mundial en Europa no quedó más que vacío, tanto moral como material, y toda asociación internacional que de ahí surgiera no podía sino estar fundada en esa carencia que el litigio arrojó, sin zafarse nunca de la carga de conciencia allí perpetuada, lo que implanta asimismo una gran responsabilidad social para cualquiera que sea la creación de proyectos políticos de cara al porvenir; responsabilidad que, además, se advierte como un *donum* devenido de la historia.

La única tabla de salvación para que un hipotético diálogo intercultural de civilizaciones no se frustre, debido a la reivindicación de orígenes étnicos que hipotéticamente les atribuyeran derechos a unas personas por encima de otras, tendría que tener en cuenta que el *ayllu* no va disociado del *llakta* en la configuración semántica de la “comunidad” andina, es decir, la filiación de los sujetos vinculados contiene también la territorialidad en la que se desarrolla esta asociación fraternal. Entretanto el término *ayllu llakta* ¿acaso no reivindica la tierra como parte de una cultura y una etnia que en este caso es la de los Kichwa? ¿No traería esta homologación etimológico-lingüística problemas a la hora de interpretar a la comunidad política dentro de un Estado que alberga tradiciones, etnias y sensibilidades diversas? Las preocupaciones insertas en los interrogantes planteados se mitigarían si realmente se atiende al sentido de *llakta* como una orientación ecológica más que como territorio sometido a la propiedad y derecho de explotación por parte de un pueblo: extracción de recursos naturales, contaminación medioambiental, devastación del hábitat y exclusión sistemática de toda procedencia foránea. El compromiso de las nacionalidades indígenas con los territorios que pueblan, por tradición cultural, está más asociado con los preceptos de los movimientos ecologistas y medioambientalistas occidentales que con otras ideologías políticas. En principio, los intereses extractivistas no son bienvenidos en la cosmovisión de las culturas indígenas, no obstante, pudiera darse el caso de que ciertos líderes pudieran incurrir en la exclusión de todos aquellos que no pertenezcan a su tribu, etnia o cultura, operando una lógica excluyente fundada en el hecho de nacer o no dentro de una familia y de un territorio. Peor sería que en beneficio propio y a espaldas de la sociedad civil ciertos líderes o sectores indígenas pudieran llegar a entregar encubiertamente y para su propio beneficio partes del territorio a intereses ajenos; de ahí que el papel del Estado sea fundamental para el arbitraje de conflictos en defensa de toda la sociedad civil, puesto que prácticas no

sometidas al interés general por medio de cauces democráticos evidenciables supondría una corrosión y una degradación del sentido que cobra la *llakta* para las nacionalidades kichwa, cuya orientación no debe alejarse de un espíritu cosmopolita de sensibilidad ambientalista.

#### ***2.4. Comunidad y estatalidad.***

Las alternativas para lograr un diálogo pleno e inclusivo, que integre efectivamente criterios de la civilización occidental y los aspectos más relevantes de la cultura kichwa para la conformación de una comunidad política que admita la diversidad cultural, las diferentes posiciones ideológicas y la conciliación del interés general con las particularidades individuales y colectivas dentro del Estado, pasan por superar la inmunología operativa en el gobierno biopolítico. Si la semiótica fundacional de la institución sitúa el límite entre “yo y lo otro”, “nosotros y los otros”, el principio de inmunidad será determinante para interpretar cómo se está operando (Esposito, 2009, p. 212).

Pero la estatalidad, desde su fundamentación teórica, anclada a la tradición moderna occidental y desde su pragmática socioeconómica, encuentra graves problemas de inclusión cultural. El paradigma desde el que se piensan a sí mismas las comunidades indígenas en el continente latinoamericano y en particular en Ecuador, pone a flor de piel los problemas de ajuste que existen entre las cosmovisiones kichwa y la concepción del Estado moderno, que fue importado al continente americano desde la civilización occidental, y cuyo desarrollo prosiguió tras los procesos de independencia acaecidos. Por tanto, la adecuación entre Estado y comunidad desde la diversidad de paradigmas políticos existentes fácticamente, así como los contrastes teóricos en litigio permanente, obligan a replantear la visión de un Estado intercultural que abarque un crisol variado de perspectivas culturales para la fundación de una comunidad política. Una evidencia nada impredecible en la actualidad es que el Estado es necesario para atender los asuntos internos y externos de las sociedades, en relación con la economía, la conservación medioambiental, la educación y la sanidad fundamentalmente. En referencia a Agamben (1996) en este punto, se puede hacer extensible a la comunidad política la crisis comunitaria actual, a saber, “lo relevante no es jamás la singularidad como tal, sino solo su inclusión en una identidad cualsea (pero que ese cualsea mismo sea ganado sin una identidad, esta es una amenaza con la que el Estado no está dispuesto a pactar)” (p. 55).

En su origen, el término Estado designaba la coyuntura de los asuntos de gobierno. Quentin Skinner (2003) en *El nacimiento del Estado* ofrece detalles explícitos sobre algunos de los problemas teóricos que acompañaron a la concepción de Estado a comienzos de la modernidad. Al respecto, resulta relevante resaltar que, si el Estado es considerado como una unidad diferenciada del gobierno y a su vez de la comunidad en que ejerce sus operaciones, entonces, la indagación sobre el origen del Estado como tal reside en sus fuentes de legitimidad. Esta legitimidad provendría de un pacto realizado por el pueblo, no ya de un pueblo entendido como asociación de grupos dispersos de poblaciones ajenas entre sí, sino como un potencial consenso en perpetua actualización, capaz de consentir conjuntamente y sin disensión alguna el poder del Estado como mediador. El problema vendría al plantear la representación de esta institucionalidad dentro del cuerpo comunitario que ha aceptado esta forma de organización y de ejercer el poder político: sería impensable hacer ostensible la libertad de una comunidad cuando esta misma ha quedado sometida por voluntad de sus miembros, mientras que igualmente impensable sería que la comunidad política se comprometiera con una organización estatal de forma previa a la elección de los gobernantes, es decir, antes de que esa institucionalidad cuente con unos representantes políticos.

El Estado en la actualidad tiende a configurarse como una entidad política abstracta, no definida según una formación comunitaria cultural en concreto. De ahí derivan, sin embargo, todos los problemas de representación que envuelven al Estado, puesto que si no es una formación política personificada, aunque lo haya sido a lo largo de la historia, y a pesar de no responder a los parámetros de ideologías o culturas para el ejercicio del gobierno, sino más bien su soporte y mecanismo de legitimación, las tensiones que se producen en su interior son bastante intensas. Tales tensiones continúan aún vigentes en aquellos espacios donde existe una confluencia permanente de diversas culturas y donde los parámetros civilizatorios occidentales no han penetrado en su totalidad las estructuras comunitarias previamente establecidas. Pues la concepción del Estado aún viene marcada por su raigambre a la civilización occidental, merced a cómo sus estructuras y mecanismos gubernamentales fueron pergeñándose desde inicios de la modernidad y expandidos a todo el mundo por medio de la colonización.

Además de las contradicciones que subyacen a la noción de Estado en relación con su funcionamiento tradicional operativo institucional y sus formas de legitimación en contextos diversos, también la manera de concebir lo indígena como categoría de identidad y legitimidad políticas acarrea ciertos dilemas que complejizan su anclaje

jurídico y socioeconómico en las dinámicas estatales, por más receptivas que estas sean a lograr la síntesis multicultural o, más ambiciosamente todavía, la síntesis intercultural. Fernández de Rota (2016) indica dos aporías en que los indígenas se ven atrapados: una tiene que ver con el *double blind* entre lo moderno y lo ancestral, que determinan el estilo de vida del indígena, otra es la primacía que gana la definición del indígena en un sentido biológico frente a la reivindicación de soberanía cultural, ya que el reconocimiento por medio de la biología solo incluye a una minoría no exenta de intereses económicos y políticos (p. 189). De este modo, la noción de indígena se erige sobre aporías, tal que

lo indígena parece vengarse otra vez reflejando en esta ocasión los límites del multiculturalismo en el mundo poscolonial y los lugares del *settler colonialism*. El precio que ha de pagar el indígena es el de vivir siempre en la cuerda floja de las aporías. Una cuestión que ni siquiera el agrietamiento del concepto tradicional de soberanía, esto es, la fragmentación, multiplicación o graduación contemporánea de las soberanías estatales (...) (Fernández de Rota, 2016, p. 194).

La carga simbólica que atraviesa a lo indígena influye decisivamente en la escisión entre la organización política del Estado y los menesteres propios de las comunidades culturales indígenas. La inclusión de las comunidades a la política pública promovida por el estado desde una orientación multi o intercultural, no se pertrecha con una simple homologación de las comunidades al ordenamiento institucional. Al igual que no existe una traducción que fidelice los conceptos de las lenguas kichwa a las lenguas de origen europeo –en realidad esto sucede en un sinnúmero de lenguas–, tampoco la organización política y comunitaria tiene una traducción directa a nivel de órganos institucionales de legitimación. Ahmed (2015) encuentra que, al valorar el perdón hacia los pueblos nativos de Australia por parte del gobierno australiano por la conquista y abusos del pasado, de ninguna manera se articula como una voluntad por restaurar un daño sino como una expresión de “buenas intenciones” que más bien restaura el orgullo nacional perdido ante la vergüenza (p. 173). De este modo “el reconocimiento de lo que es vergonzoso del pasado -lo que le ha fallado al ideal nacional- es lo que permitiría idealizar e incluso celebrar a la nación en el presente” (p. 180). La inclusión de elementos culturales indígenas en los marcos político-institucionales del Estado como símbolo de “perdón” corre el riesgo de sobreactuar una reconciliación que no se ha dado de facto. No obstante, las concepciones indígenas del mundo, en su extensa variedad, y



la concepción del mundo occidental de la que parte el modelo de Estado predominante hoy en día, contienen disonancias que a pesar de todo pueden llegar a integrarse si se parte de una comprensión de la complejidad que esto conlleva.

### 3. Conclusiones

Las diferencias semánticas en la concepción de la comunidad entre los pueblos kichwa y la tradición occidental entrañan contradicciones que subyacen a la propia imagen cultural que ambas civilizaciones realizan de una colectividad humana en un espacio determinado. Entre la etimología latina de la *communitas* como un “nada en común”, que implica unirse como un colectivo de ajenos, al *Ayllu Llakta* o el *Ñukanchik*, que implantan la vinculación filo-terrenal y la fuerza de un grupo que se afirma en primera persona, existen distancias notables que no pasan por alto el hecho de que la comunidad en ambas culturas pueda adquirir una imagen conceptual en las mentes de los individuos muy diferente según el contexto y entorno en el que desarrollaron su lenguaje. Asimismo, no es baladí la tensión existente entre la comprensión que las instituciones estatales tienen del bienestar con sus connotaciones socioeconómicas y entre la forma en que un grupo o colectivo kichwa puede llegar a comprender el *alli kausay* para referirse a un “estar bien”. El *alli kausay* sería la forma más concreta para denominar al bienestar en un sentido material social, ya que el *sumak kausay* se remonta a un camino espiritual que, en ningún caso, actualmente es función del Estado social de derecho acometer; de lo contrario todavía estaríamos anclados a un Estado teológico propio de tiempos remotos.

Los términos procedentes de los pueblos originarios kichwa aplicados a los quehaceres de las instituciones del Estado no dejan pasar inadvertido que, en muchos casos, desde los dispositivos biopolíticos y las técnicas de control social gubernamentales, se configuran aporías y desencuentros dentro del orden mismo de los sentidos y significados en relación con la acción política y las urgencias que conmocionan a ciudadanos y poblaciones. El uso de palabras procedentes de pueblos originarios en las dinámicas de gobierno tiene la intención de atraer a estos pueblos e incluirlos en las instituciones estatales, en conformidad con todo un juego de símbolos que evocan calidez y publicitariamente promueven una inclusión cultural no existente en todos los ámbitos de la sociedad, siendo así que para determinadas mayorías y entidades internacionales esta escena de simbolismos goza de amplia aprobación. Sin embargo, y

por ello se ha considerado de especial relevancia situar algunas palabras desde su origen etimológico, las tensiones procedentes de los imaginarios culturales y los conflictos sociales no se resuelven únicamente al amparo de unos términos extrínsecos al concepto de Estado, pese al intento deliberado de inclusión mediante la incorporación de estos vocablos a la administración de un gobierno, lo que, por cierto, también ha evidenciado un cierto uso viciado de la comunicación política.

A pesar de ello, y dado que la entidad por excelencia mediante la que se ordenan las poblaciones, nacionalidades y territorios es en torno al Estado, a grandes rasgos incuestionable e indefectible, puede precisarse al menos la necesidad de consolidar engranajes que integren a la diversidad de concepciones comunitarias capaces de facilitar la convivencia política y soliviantar los desequilibrios socioeconómicos, estos últimos, raíz de muchos de los conflictos entre nacionalidades, pues ciertos pueblos y comunidades han vivido expuestos a una marginalidad que les impidieron alcanzar unas seguridades por el hecho de ser diferentes, más allá de su cosmovisión o costumbres. Habría que preguntarse si la homologación sistemática de la figura política del Estado al orden de cosas establecido por las instituciones nacionales e internacionales occidentales no socava en sí la supuesta abstracción y neutralidad del Estado como mecanismo de organización.

Si bien el Estado cuenta con dispositivos de control y administración que en muchas ocasiones pueden poner en peligro la libertad de los ciudadanos y opacar los derechos e igualdades en los entornos sociales marcados por la diversidad cultural, también es cierto que dentro del Estado se pueden articular reivindicaciones capaces de modificar algunos reglamentos nocivos para la efectiva aplicación de derechos que velen por la igualdad y respeten las libertades colectivas. Al interior de un Estado que priorice las instituciones democráticas y la resolución de problemas mediante procedimientos democráticos, será posible alcanzar correlaciones sincréticas entre conceptos, ritualidades y formas de vida diversas.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene* (J.L. Villacañas y C. La Rocca, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A.G. Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Altmann, P. (2014). El Sumak Kausay y el Patrimonio Ecuatoriano. *Reveu Histoire de l'Amérique latine* 10: 1-16. url: <http://www.hisal.org/revue/article/Altmann2014>.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada* (G. Remedi, Trad.). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Asamblea Nacional. *República del Ecuador*. (2008). Constitución de la República del Ecuador.
- Bajtín, M. (2011). *Las fronteras del discurso: el problema de los géneros discursivos: el hablante en la novela* (L. Vorovsky, Trad.). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Cano, V. (2009). "From gift to ingratitude: life, community and immunity in Roberto Esposito and Nietzsche". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15: 85-103. url: <https://www.uma.es/contrastes/pdfs/015/ContrastesXV-05.pdf>.
- Certeau, M., de (1979). *La invención de lo cotidiano* (A. Pescador, Trad.). México: Universidad Iberoamericana.
- Esposito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (C.R. Molinari, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida* (L. Padilla, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (A. García Ruiz, Trad.). Madrid: Herder Editorial S.L.
- Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas* (F. Villegas, Trad.). Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Fernández de Rota Irima, A. (2016). "Constitución y aporías del indigenismo global: Cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso Mapuche". *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 11, Núm. 2: 177-198. doi: 10.11156/aibr.110202

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, A. (2010). *Etnicidades*. Quito: Flacso – Sede Ecuador.
- Laclau, E. (1997). *Hegemonía y antagonismo; el imposible fin de lo político*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Martínez L. (2002). *Economía política de las Comunidades Indígenas*. Quito: ILDIS, Abya – Yala, OXFAM. Flacso.
- Mauss, M. (1979). “Ensayo sobre los dones, motivo y formas de cambios en las sociedades primitivas” (J. Bucci, Trad.) en: *Sociedad y Antropología*, Marcell Mauss: Madrid.
- Ministerio de Educación de Ecuador, Mineduc. (2009). “Diccionario Kichwa-castellano, Ruanakay kamukuna”. url: [https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK\\_diccionario\\_kichwa\\_castellano.pdf](https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK_diccionario_kichwa_castellano.pdf)
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y Filosofía* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires – Argentina: Nueva Visión.
- Sánchez-Parga, J. (2007). *El Movimiento Indígena Ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: CAAP.
- Saidel, M. (2007). “Reseña sobre Roberto Espósito y su mirada impolítica”. url: <https://biopolitica.flinders.edu.au/publication/resena-sobre-roberto-esposito-y-su-mirada-impolitica/?lang=es>
- Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del estado* (M. Gainza, Trad.). Buenos Aires: Gorla.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad* (V. Llorens, Trad.). Buenos Aires: Losada.