



FORTALECIENDO EL DIALOGO DE SABERES:

Contribuciones para la revalorización y revitalización de Saberes
y Conocimientos Ancestrales



**MINISTERIO DE EDUCACION
VICEMINISTERIO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA**

**RED NACIONAL DE INVESTIGADORES EN SABERES
Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES**

**FORTALECIENDO
EL DIALOGO DE SABERES:**

Contribuciones para la revalorización y revitalización de Saberes y
Conocimientos Ancestrales

La Paz – Bolivia
2014

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

Título:

FORTALECIENDO EL DIALOGO DE SABERES: Contribuciones para la revalorización y revitalización de Saberes y Conocimientos Ancestrales

Roberto Aguilar Gómez
Ministro de Educación

Pedro Crespo Alvizuri
Viceministro de Ciencia y Tecnología

Roberto Sánchez Saravia
Director General de Ciencia y Tecnología

Rodrigo Hoz de Vila
Jefe de Unidad de Ciencia y Tecnología

Veimar G. Soto Quiroz
Gestor de la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales

Coordinadora de la Red de Saberes: Maria Quispe (PROSUCO)

Autor:

Investigadores de la Red de Saberes y conocimientos ancestrales

1era. Edición 500 ejemplares

Páginas: 200

Depósito legal:

Tapa, contratapa

Oleo de Dennys Ramos Huanca “La Chacana en la Cultura Chiripa”

Fotos: Veimar Soto

Tejido de la Cultura Calcha - MAIPO

Traducciones:

Lengua Aymara: Martha Gonzales-Coordinadora del Instituto de Lengua y Cultura Aymara.

Lengua Quechua: Samuel Yanaje-Coordinador del Instituto de Lengua y Cultura Quechua.

Diagramación, diseño e impresión

TEAM GRAPHICS S.R.L.

Calle J.J. Pérez – Pasaje Urdininea – La Paz

Contactos:

Ministerio de Educación – Viceministerio de Ciencia y Tecnología

Teléfono: (591-2) 2900490 – 2900491

Dirección: Av. Landaeta No. 221,

Edificio Gamarra, piso 2

La Paz, Bolivia, Octubre de 2014



Presentación





PRESENTACIÓN

“Fortaleciendo el Diálogo de Saberes” para la revalorización de los conocimientos ancestrales, es un conjunto de contribuciones de experiencias e investigaciones de la Red de Saberes del Ministerio de Educación, de representantes de sectores productivos, académicos, organizaciones indígena originarias, y de instituciones públicas que intentan motivar una mayor reflexión y discusión sobre la importancia de la revitalización y utilización de los saberes ancestrales en las políticas públicas, promoviendo el “Diálogo de Saberes” y/o “Diálogo Intercientífico” para el desarrollo social y productivo del País, en concordancia con la Constitución Política del Estado que reconoce y promueve el ejercicio de los derechos económicos, políticos, sociales y culturales de los pueblos indígena originarios incluyendo sus valores, saberes, conocimientos tradicionales, identidad, cultura, idioma, formas de organización tradicional y de representatividad política orientada al fortalecimiento de la identidad cultural.

En esta perspectiva la Red de Investigadores en Saberes y Conocimientos Ancestrales coadyuva en la recuperación, registro y utilización de los saberes ancestrales a fin de propiciar procesos que inician en la creatividad e innovación, que rompan la dependencia y permitan crear las bases sólidas en la conformación de un modelo de desarrollo integral y sustentable para el Vivir Bien, en base al “Diálogo de Saberes”, mediante la complementariedad de los conocimientos locales ancestrales y el conocimiento universal priorizando las tecnologías locales por su carácter ecológico y práctico en las distintas áreas del conocimiento.

El presente documento contiene experiencias e investigaciones sobre distintos conocimientos en el ámbito de los sistemas sociales y productivos, los mismos que se fueron conservando y recreando en el tiempo gracias a la tradición oral de los sabios amawtas que supieron transmitir sus conocimientos en las nuevas generaciones como es el caso de los Yapuchiris del Suyu Jacha Pacajaqui con el tema de los bio-indicadores. También son importantes los aportes del Viceministerio de Descolonización, Medicina Tradicional e Interculturalidad y Ciencia y Tecnología por sus aportes y análisis de coyuntura en la tarea de motivar la revalorización de los conocimientos ancestrales.

Lic. Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN

RIQSICHIY

“Yachaykunap rimanakuyninta kallpachaspa” ñawpa yachaykunata chaninchaspa, Yachay Kamachina wasimantapacha, yachasqakunamanta, k’uskiykunamanta ima, juk juña jaywaynin, rantichaykunawan, puquchiqkunawan, yuriqi pawachakunawan ima, chanta llamk’ay wasikunamantapacha siminarikuspa, khuskirispa munayta rikhurichinayanku, chay ñawpa yachaykunata apaykachaspa políticas públicas ñisqata sumaqta munaspa rikch’arichiyta, yachaykunap rimanakuyninmanta rikhurichispa manachayqa “jamawt’apura rimanakuypi “ kay suyunchik, qutu llaqta chanta puquchiy ima tanqasqa kananpaq, mama kamachiwan khuskachaspa, maypichus qullqi, yuyaykuna, qutu llaqta kawsaykunamanta yuriqi ayllukunap chayaqinkunata jap’iqaspa chanta purichispa ima ruwayninpi, kikillanmantataq chay yuriqi ayllukunap ñawpa yachay riqsiykuna, kawsayninkuman jina, runasiminku pawachakuyninku chay política ñisqa ukhupi kasqanku chay ayllu kawsayninku astawan kallpachasqa kachkanman.

Kay qhawaywan chay jatun tata mamakunap away riqsiyninkuwan, yachayninkuwan ima, kawsayninchik jap’ikapuyta yanapan, ajinallamantataq chay k’uskiy ruway ñawpa kawsaymanjina juk ñanman churan, chay wallpariykunamanjina chanta musuq ruwaykunamanjina qallarín, tukuy kaywanñisqanku ruwayta p’akin, chaywantaq munasqanchikmanjina chay tanqay ruwakunanpaq ajinamanta chay sumaq kawsay allin saphichasqa kananpaq, kaytaq chay yachaykunata juk rimanarikuyman churakuptin atikunqa, khuskamanta yachayninchikkunawan chanta jawa yachaykunawan ima yanapanakuspa, chay ayllukunamanta ruwapayaykunata ñawpaqman churaspa maychus chayqa tukuy yachaykamay ukhupi kachkan kawsakuqkunata qhawarispa.

Kay qillqaqa ayllu kawsay ukhumantapacha chanta puquchiykunamanta ima, tukuy yachaykunata, k’uskiykunawan ima jap’ispa kachkan, maypichus jamut’akuna ñiqta tukuy parlay yuyaykuna waqaychasqapi rikukun, ajinamanta tukuy chay yachaykunata qhipa wiñaykunaman riqsichispa kanku, ñisunman kay Jacha Pakajaqi suyumanta puquchiqkunajina, chay kawsay yupaykuna kasqanmanjina ñisunman. Kikillanmantataq chay Mitmaray Viceministerio ñisqamantapacha maychus qhurakunawan jampiykunamanta, kawsaypuramanta chanta chay Jamut’a ruwaykamaymantapacha khuskiyninkuta kay kunan kawsaymantapacha, munarichiyta ruwarispa tukuy ñawpa yachayninchikmanta sumaq kallpachasqa kananta munaspa.

Lic. Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN

UÑACHT'AYAÑA

“Jiwasana yatinakasata aruskipaña ch’amanchkasina” nayra amuyt’añaka yäqañataki, Yaticha Kamana (Ministerio de Educación) ukxa tuqina yatxatiri tamacht’atana luratanakapawa, achuyaña tuqinkirinaka, wali yatxatatanaka, marka utt’awinaka ukhamaraki instituciones públicas utt’awinaka ukankampxi. Uka utt’awinakaxa jiwasana nayra pacha aski yatinakasa, luranakasa, marka apnaqañanakasa, juk’ampacha amuykipasina, ukhamaraki, aruskipasina laqanchañataki ch’amanchaskapxi. Ukhamata, “Jiwasana yatinakasa” ukhamaraki “Yaqha yatinakasa” puraptuqi uñakipasa juk’ampipi markasa nayraqataru sartayañataki, kunjamatixa Constitución Política del Estado Marka Tayka Kamachina taqi markanakana marka irpxaruña, yänaka apnaqaña, sarawinaka yäqasa, uka pachparaki yatinaka, jaqirjama yäqasiña, arunaka, saranakaxa sapa markanakana utjki, ukaxa, Marka Kamachina thakhinchatäxiwa.

Ukhamipanxa, nayra pacha yatinakasa, yatxatiri tamacht’ataxa, uka aski yatinaka tumpthapiñataki, qillqthapiñatakiwa yanapt’i. Ukhamata, jiwasana ch’ikhi amuyunakasaxa uñacht’ayasispha, markasana inach’usata mayiñaxa chhaqhañapawa. Aski Qamaña thakhiwa juk’ampipi nayra pacha sarasa, luras, yatitasxaru ch’amanchatäñapa, ukhamaraki jiwasana yatinakasa yaqha yatinakasa puraptuqita amuykipatäñapawa. Juk’ampisa markasana yäpa luranakapawa kunaymani amuyt’awinaka tuqina nayraqata sartayatañapaxa.

Aka qillqatanxa yatitanaka, ukhamaraki yatxatanaka qhananchata maymaya amuyunaka marka irpxaruña, puquyañasa achachila awichanakasaxa maratamararjama arsuwituqi sullkawirinakaru yatiyasa markanakasana jaytawayapxi. Khaysa Suyu Jach’a Paka jaqi uksana yapuchiri pacha sarayirinaka yatxatawayapxi. Uka kikparaki Viceministerio de Descolonización, Medicina Tradicional e Interculturalidad y Ciencia Tecnología, uksatsa, yanapt’asiñasa, ukhamaraki, amuyt’añasa jiwasana, nayra pacha yatitanakasa ch’amanchañatakiwa utjawayi.

Lic. Roberto Aguilar Gómez
MINISTRO DE EDUCACIÓN
YATICHA KAMANI IRPIRI

DIÁLOGO DE SABERES: UNA TAREA DIFÍCIL Y VEDADA POR MUCHO TIEMPO

Gracias a los investigadores de la RED DE SABERES, podemos ver hoy con ojos escudriñadores en el tiempo mirando que se hizo y que se puede hacer en este nuevo espacio donde el conocimiento en ciencia y tecnología convive, reúne y viene a acudirnos desde siempre.

Fomentar la investigación para recuperar los saberes y conocimientos ancestrales que se ha transmitido oralmente con el uso de varios métodos de búsqueda esta en el horizonte de la Red de Saberes.

En el tiempo se ha perdido muchos conocimientos de varias formas. Por un lado, dicen los expertos por la muerte de los sabios, de los amawtas y achachis; y por otro, por la no validación del propio conocimiento por las comunidades, como también por los procesos de aculturación; aún así muchos de los saberes y conocimientos ancestrales viven entre nosotros, son conocimientos aplicados por todos los habitantes de esta gran región geográfica del Abya Yala.

Contribuciones de los Yapuchiris con el conocimiento de los bio-indicadores, y de los académicos de las universidades, investigadores biólogos, antropólogos, científicos sociales y agrónomos contribuyen a una reflexión para llegar a incidir en las políticas públicas.

La complementariedad del conocimiento local y el universal, guiados por un Diálogo Intercientífico es el objetivo de una de nuestras principales redes de investigadores.

Seguiremos “Fortaleciendo el Diálogo de Saberes”

Pedro Crespo Alvizuri
VICEMINISTRO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**YACHAYMANTA RIMANAKUYKUNA:
SASA RUWAYTAQ UNAY PACHA JARK'ASQATAQ**

Pachi yachaykuna watuqkunata, kunan qhawanchik, imatachus ruwakurqa; jinataq imatachus ruwasunman; maypichus, yachaykuna ñuqaykuwan kawsan jinataq waqyawanchik.

Unay yachaykunata pallanapaq, watuykunata purichina; imaptinchus, unay yachaykunata simimanta similla purin chaypaqtaq, watuq ruk'awikunata apaykachaspa. Kay yachakuna purichikpaq qhawaynin.

Yachaykuna chinkaspa kachkan, sumaq yachaqkunamanjinaqa, amawtakuna, achachikuna wañupusqanmanjinacha kanman; imaptinchus, ñuqanchik ayllunchikpi chaninchikchu, jinataq wak suyukunap kawsayninta apaykachayta munaspa. Chaywanpis AbyaYalapi yachayninchikqa ruwayninchikpi kawsachkan.

Pacha yachaykunawan, jinataq jatun yachaywasipi yachachiqkunap, pacha watuqkunaq yachayniwan t'ukuyninwan ima, chay políticas públicas ñisqaman chayasunman.

Ayllu yachaykunata, jawa suyu yachaykunatawan junt'achiyqa, watuqkunap munaynin, rimanakuykunawan ñancharispa.

“Kallpachaspallapuni kasunchik, yachaykunamanta rimanakuyta.”

Pedro Crespo Alvizuri
VICEMINISTRO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**SARAWINAKASATA ARUSKIPAÑAXA:
JANIWA JASÄKITI NAYRA PACHATA JISK'ACHATA JIKXATASIWAYI**

Yatxatirinakaxa tamacht'ataru jallall'tañawa, ukhamipana kunanakasa nayra pachana lurasiwayi ukhamaraki jichha pachana kunjamasa yaqha ciencia yatxatañasa yänaka apnaqañasa jiwasampi chika sarantaski taqi ukanakaxa suma uñakipatañapawa

Jiwasana nayra pacha yatitanakasa luratanakasa amuyunakasa yatxatañaxa wali ch'amanchatañapawa, kunatixa uka aski yatiwinakaxa arsuwi tuqiwa achachila awichanakaxa jaytawayapxistu, uka yatxatawinaka thakhinchañatakiwa, yatxatiri tamacht'atanakaxa (Red de Saberes) sarantayasipxki.

Aka qhipa pachanakanxa, kunaymani aski yatiñanakasawa chhaqhawayxi. Yaqhipa yatxatirinakaxa sapxiwa; jiliri chuymeninaka aka uraqita sarxapxipanwa, nayra yatiñanakasaxa chhaqhaski, ukhama qhananchapxi; maysatxa, markanakana janiwa jiwasana yatiñanakasaru yäqañaxa utjkiti, ukampinsa, markanakatajach'a markanakaru qamiri jutatäxi, ukhamakipansa, AbyaYala uraqina, nayra aski yatita sarawinakasaxa qamawisa taypina sartayataskiwa.

Aksaruxa: yapu kamani jilirinaka, wali yatxatatanaka, biólogos, antropólogos, cientistas, yapuchaña, uywachaña tuqita yatxatatanakasa, pacha sarayaña tuqita amuyunakampi yanapt'awayapxi. Ukhamata kamachinakana wali amuykipt'asa yäqatañañapataki.

Tatxatiri tamacht'atana nayriri amtawipaxa; jiwasana yatitanakasa yaqha yatiñanakampi khuskhata sartayatäñapatakiwa, chikanchasiskapxi.

“Sarawinakasata aruskipaña ch'amachasipkakiñäni”.

Pedro Crespo Alvizuri
VICEMINISTRO DE CIENCIA Y TECNOLOGIA



ÍNDICE

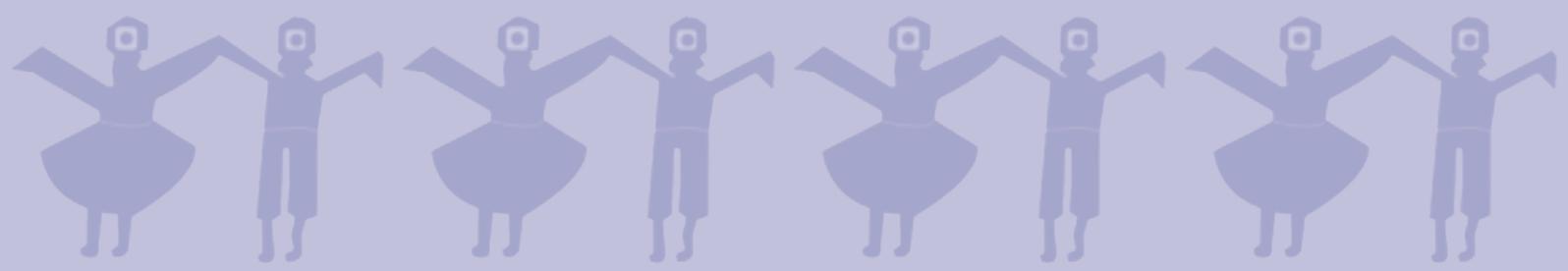




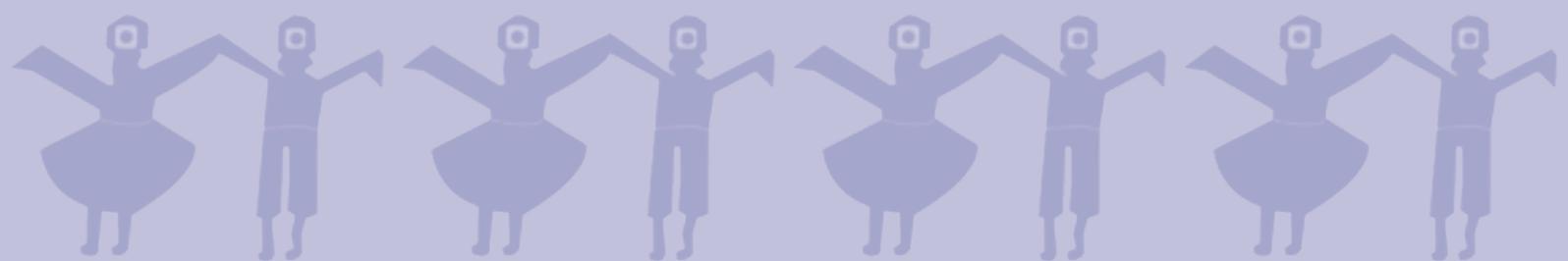
INDICE

PRESENTACIÓN	5
CHALLWA SARANAKASANA KUNJAMARUSA TUKUYATA	17
Waldo Donato Mamani	17
Universidad Indígena Tupak Katari	17
BIOINDICADORES ANDINOS ANCESTRALES	29
José Condori Alfaro	29
Yapuchiri-Amawta del Suyu Jach'a Pacajaqui	29
LA COSMOVISIÓN AMAWTA QOLLANA AYMARA	63
Dennys Ramos Huanca	63
Investigador Aymara, Suyu Pacajaqui	63
CULTURA, BIODIVERSIDAD, HOMBRE Y MADRE TIERRA	81
Marvin Molina Casanova	81
Ministerio de Culturas y Turismo	81
LOS SABERES DE LAS AWICHAS (ABUELAS) EN EL CUIDADO Y REGENERACIÓN DE LA VIDA	89
Silvia Fernández	89
Brígida Gutiérrez	89
Margarita Poma	89
Mario Rodríguez	89
Eulogia Tapia	89
Colectivo Cabildeo – Miembros de la Red de Saberes	89
REVITALIZACIÓN DE SABERES Y RECONSTITUCIÓN DE IDENTIDADES TERRITORIALES EN LOS AYLLUS DEL NORTE DE POTOSI	139
Veimar G. Soto Quiroz	139
Viceministerio de Ciencia y Tecnología	139

¿POR QUÉ ES PRIORITARIA LA DESCOLONIZACIÓN ALIMENTARIA?	161
Cancio Mamani López	161
Viceministerio de Descolonización	161
PROYECTO DE SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS DE ARTICULACIÓN INTERCULTURAL ENTRE LA MEDICINA TRADICIONAL ESPIRITUAL Y LA PSICOLOGÍA SISTÉMICA EN EL MUNICIPIO DE EL ALTO	179
Katya Morales Rainoff	179
Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad	179



LOS PECES EN EL SABER Y CONOCIMIENTO ANCESTRAL





LOS PECES EN EL SABER Y CONOCIMIENTO ANCESTRAL

(Resumen de contenido)

(Waldo Donato Mamani)

El presente documento describe los saberes y conocimientos que tienen los hermanos y hermanas que viven en las orillas del Titicaca, expresiones textuales de quienes todavía conviven con el lago, con los peces y con todos los seres que en él habitan.

Asimismo, invita también a la reflexión por los problemas que actualmente afrontan en el lago; la contaminación, la desaparición de la diversidad de peces, las técnicas de pesca, las técnicas de la elaboración de las herramientas como redes y las formas de construir balsas de totora que son herramientas con las que se vive y se trabaja.

También describe el saber tejer redes de pesca en sus diversas formas y tamaños, el conocimiento climático para entrar al lago y poder pescar. La construcción de balsas de totora en la isla Suriki que todavía realizan.

Se describe también los valores nutritivos e instrucciones sobre la preparación de los alimentos en base al pescado.

Para terminar, el autor puntualiza la importancia de recuperar y fortalecer estos conocimientos en el marco de la seguridad y soberanía alimentaria.

CHALLWA SARANAKASANA KUNJAMARUSA TUKUYATA

Waldo Donato Mamani¹

Universidad Indígena Tupak Katari

Nayra pachanakana jakiri awki taykanakaxa wali yatiñanipxiwa, jupanakaxa saranakapa p'iqiruwa apnaqapxi, jisk't'ataxa chhuyu-kiwa amthapipxi yatitanakapa.

Ukata sapxi nayra awti pachanakatpacha ist'asiwayana, kunapachati sinti lupixa lupintawayana, juyra alinakasa pachparu pharsuwayana, quta alinakasa chhullu tunukamawa wañantawayxana, challwa katuñasa wali ch'ama tukuñarakinwa, sasawa kikipa arupampi tata Phili Mamani, quta thiyana jakasiri awkijaxa arst'awayi.

Achilajana sarnaqatanakapata amthapisina arxayitu sasina, "kunjamasa challwa katurixa sarana, kunatsa wali willjtata sarnaqana, thuru iwija, qarwa, isinakampi isthapita,

¹ Waldo Donato Mamani Cahuaya, es Docente del sistema educativo regular, "Yatxatiri" del Instituto de Investigaciones de la Cultura y Lengua Aymara (IICLA) UNIBOL - A - "TK". Desde la infancia conoce el trabajo de la pesca con su abuelo en balsa de totora cuando aún había el pez boga ahora inexistente. También conoce las herramientas de trabajo en su comunidad Huatajata, orillas del Lago Titicaca (Titi Qaqa) de la Provincia Omasuyos del Departamento de La Paz.

q'ipi q'ipxarusisina, makiwa winqallaru purisina ch'uch'u chhullunk'aya umaru tuyuntasina yampu katuya mantawayirina. Jupampi chikawa ikiñata sarthapiñanxa, janiwa qaxsapa thayasa axsaratakanti sasina".²

Utaru qhiparasaxa lurañampipuniwa jaytawayiritayna, qäna p'itañampi, jani ukaxa iwijanaka qulluru anakiñampi; jayp'u tuqiruxa t'ula, jichhu, q'uwanaka q'ipt'asita, kutinxañaraxinxa challwa wajañataki, uywa tamampi chika, uta uñkatata sasawa arst'awayi. Kunapachati utaru qhipariritayna uka uruxa, qutatajanira mistunkipana jank'akiwa wakichañanxa, umasa wallaqiyañanxa, challwa luxru phaykatasinañataki.

Purinkipansti makiwa khit'urañanxa, janiwa jiphilla aparatati sasirinwa, ñiq'i phukhuru, qhiri lluch'itaru itxatasina jiwq'katayañanxa, ukañkamaxa chhixwa patana qäna qhipa urutaki wakichirinxa.

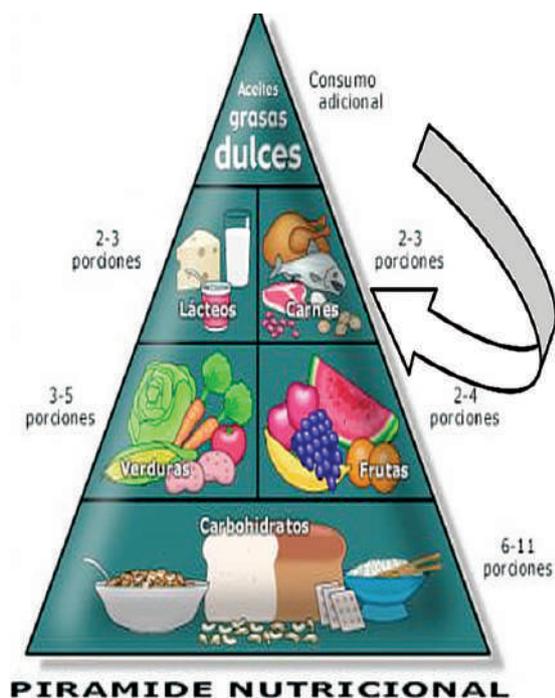
Nayra pachana jiwasaana achachilanasaxa askinjama yampunakata challwa katutampi yaqha wat'anakaru juyra chhalaqiri sarapxiritayna, alaqañampisa ukhamaraki. Awki tatajaxa ukhama irnaqañanaka yatiqawayataynaxa, khayasa qhirwa junt'u markakamasa purirakiritaynawa, janq'u tunqu, ch'ixi tunqu, q'illu tunqu, challwampi alaqaniñataki.

Jichha qhipa maranakaxa, janiwa ukhamaxiti saranakaxa mayjakiptawayxiwa, jichhana-kaxa, jaqikiwa sinti mirantaski, uraqisa pisiruwa tukuwayxi, aylluna qamasirinakasa ch'usjtawayxakiwa awki taykanakakiwa qhiparawayxapxi, wayna tawaqunaxaxa jach'a markanaka uñkatatkamakiwa sarxapxi, challwa katurinakasa jisk'pacha jani jiltata challwanaka katsunxapxaraki Chuqi Yapu, Alto pata suni marka uñkatatkamakiwa jalayxapxi.

Khitinakati quta iramana jakasiripki, khitinakati challwampi irnaqasiripki uñt'atapxiwa "challwa p'iqi sutimpi" quta jak'ana jakasiripxatapata. Challwa katuñaxa nayratpachsa maya irnaqañata uñt'atataynawa, jupanaka jilata kullakanakaxa, thayansa lupinsa irnaqapxiwa qu-lqi jiqxatañataki.

Yaqhipa challwa katuña yatirinakaxa aka jakaña uraqi jaytanukuwayxapxiwa, khitisa uñacht'ayama sasaxa arxaystani, khitisa qutampi jakañxata yatiystani sasawa lup'itaski, achachila jiliri jilatanakaxa chhaqtawayxapxiwa; challwampi qutampi jakasirinakasa janiwa qutarusa jak'achaxapxiti, khitaraki wawanakasaru uñañcht'ayani, khitisa jiwasaana arktirinakasaru yatiyani ukhamanwa sani, uñjirinakaxa uñjirjamaxa mak'a mak'sa yatiwaytanwa, jichha sullkanakaxa janiwa quta jamachhinakana sutinakapsa yatiwayxapxitixa.

² Nota directa registrada en conversación con Don Felipe Mamani Quispe 77.



Ukatpi lup'ina amthapiña wakisi, kunjamsa jaytawañani kunati p'iqisanakana utjki, mara mara uñaqatanaka sullkanakasaru jaytañataki. Maya amuyunxa wakisiwa janq'u laphiru qillqata jaytawayaña, ukhamata yatipxañapataki, lurañanakasa, irnaqañanakasa, taqpachasaranakasa machaqa aski amuyumpi, kamachinakasarjama maya suma amtampi sarxaruñataki, kunamati jiliri p'iqinchirisaxa amtaski ukhamarjama.

Maysa tuqitxa, wakisirakispawa janq'u challwa aycha tuqita aruskipaña, kunati challwapuniwa jilpacha manq'ataxa quta irama tuqinxaxa, challwa manq'asirinakaxa janiwa usunaka uñt'apxirikataynati, challwa aychaxa, janirakiwa khitirusa puquntaykarakispasa sasawa yatxatirinakaxa qhanañchapxi.

Ukata yatiyapxi, khitanakati yatxatatapki jupanakaxa manq'aña tuqinakata, "Pirámide nutricional"³ sata phich'u tuqinjama, kunati challwa aycha manq'axa, jaqiru ch'amachiri taypina jakthapitawa. Maya arunxa saraksnawa "Cereales" sata ch'ullqhi achunakaxa askitapa, ukata laq'a achachilanakasaxa challwampi tunqu jamp'impí, mut'impí khust'ayapxiritapanxa, ukampirusa ukakirakiya manq'añaxa utjatapanxa.

Kunanakasa wakisi, challwa katuñatakixa?



Julli. Tutura alita yampu thixitanakaxa janiwa uñjañaxiti challwa katuñanakanxa

Challwa katuñatakixa utjañapawa taqi kasta yänaka, ukhamata quta tuqiru mantañataki. Challwaxa katutawa aljañataki, alaqañataki, jilt'axa wallaqitaki jani ukaxa kankatakisa.

Qutaru mantañatakixa, **yampuniñawa**, chawu qänasa utjañapa, chawuña yanapirisa achikatañapa, challwa tama uñjañasa

³ Gráfico: Fuente Internet (www.mira bolivia.com) <http://nutrición-salud-blogspot.com>

yatiña, kunjama chawkatañasa, kawksaru waykatañasa yatiñaraki, chawu challwa katuña janiwa sapatakikiti, paninipuniwa waykataspaxa.

Yampusti, tutura quta alita, quña ch'illiwa phalampi, jiythapisa qunqurimpi jiykatasa, qalampi liq'isa, liq't'asa suma k'ik'i challwa katuñaatakjama luratawa, jichha qhipa maranakaxa janiwa yampusa uñjañaxiti, yampu luririnakasa qullqi jikxatañatakikiwa kunaymani jisk'a yampunaka lurxapxi, janiwa qutanxa khitisa yampu tuyunaqayxiti.

Suriki wat'a tuqinxá lurasipkarakiwa, jisk'a yampunaka aljañatakiki, jani ukaxa uñast'ayañatakisa, jaya markata puriniri turista sata sutini jaqinakaru, maysata maysaru uñakipapxañapataki, janisa kunatakisa askikaspá ukhama uñjatakixiwa.



Julli. Ancla qana quta lakana pustuchataski qutaru uskuniñatali

Qäna. Quta chawumpi sarnaqirinakaxa, jupanakawa qäna p'itasipxiritayna, jich'anakaxa alañatakixiwa utjxaraki. Taqi kasta qänanakawa uñt'atanxa challwa katuñaatakixiwa, nayra chawu qäna, wayu qäna, jisk'a phik'u nayrani, jach'a nayranisa utjarakinwa, jichha qhipa maranakaxa ancla qänaki challwa katurinakaxa apnaqxapxi.

Wakichatawa kunamati kusikusixa simpha simpha wakichki, manq'aña katuñaatakixiwa, ukhama, challwatakixi wakichatawa paninina quta pampana ch'amampi jiykatañatakiki, janiti suma luratakaspaxa, t'aqasispa, ina ch'ama tukutaspawa.

Qänati mirq'ixchi, phuthu phuthuxchi, pisantañawa wakisi, sapa uru qutata mistunisa askichaña, pisantañatakixiwa *"sapa uruwa qallanaxa maya luqa lurañanxa, iwija qulluru anakisaxa janiwa ina ch'usa sarañakantixa, wak'aru chinkatt'asisa qänatakixiwa p'itaniñanxa"*

K'achhunampi Sinampi sata qäna p'itañaxa *"qulli juch'usa lawata k'itutawa, ukampiwa wali atipa atipa qallanaxa luratachinxa, yuqallanakasa waynanakasa, uka pachanakaxa taqiniya yatipxanxa, jichhaxa ukhamanakaxa janiya utjxitixa, janiya k'itisa yatqhitixa".⁴*

"Nayaxa suma yatiyatxa iwija yukunaka lurañaxa, iwijaxa wawachirinwa suxta, paqallqu chita qallunaka, tawaqu imillanakaxa walja lurarapxirita

⁴ Nota directa registrada en conversación con Doña Benita Condori Alarcón 70.

jani t'arwa manq'asiñapataki,
jani ñuñsusiñapataki, jich'axa
nayampachasa armasxatatwa,
jichha wayna tawaqunakaxa
janiwa kunsaya yatipkiti ukhama
lurañanakxa, radiunaka celu-
lar sata wayunaqañaki yatxa-
pxi ukhama sasawa arst'awayi
mama Benita Condori sutini"⁵

Saqaña. Saqaña sata challwa katuñaxa,
yaqha kasta wakiyatawa utji, pilpintunaka
katuña uka uñtani, winqalla quta thiyan-
jama, challwa wayaqasa qhipt'asita nukhu
saqañampi challwa katurixa, **saqiri** satawa.
Saqa challwaxa, utjirinwa junt'u urunaka-
na, kunapachati umaxa junt'uxi uka pacha-
naka, jayp'u arumanakasa saqatarakinwa,
niya kunkakamawa chhaqañanxa. Jisk'a
t'una challwanaka, q'illu k'ulu challwa-
naka, k'ayranaka, kuna qalanakasa wayta-
takixarakinwa, waña tuqiru qatatsusinxa,
suma pallirt'asiñanxa.

Jichha maranaka, wayna tawaqunakaxa
janiwa challwa saqaña uñt'awayxapxiti,
ukhamarusa janiwa saqañaxqxisa, quta
winqallanakasa utanakampi utachranta-
taxiwa, winqallana uraqininakasa jayata
jutiri qullqini jaqinakaruru aljantataxiwa,
janiwa kawksaru sartañjamaxisa.

Yaqaña. Jani uñt'irina kaxa kunaraki ya-
qañasti sapxaspawa. Yaqañaxa maya-
ta mayata challwa katuñatakiwa maya
jach'a juch'usa lawaru wakt'ayata, may-
sa tuqiruxa wali jach'a ari yawrinakam-

⁵ Nota directa registrada en conversación con Doña Benita Condori Alarcón 70

pi suti ñach'katatawa, jani jalstañapataki,
sayt'urusti yuqina ukch'arakiwa amparam-
pi q'upxaruña ukch'a thuru.

Janiwa thaya uruxa ni ch'iwi qinaya urusa
yaqirixa sarañakiti, janiwa umaxa tirku-
ñapakisa. Yaqañampi, jach'a challwanaka
katuñatakixa, suma t'akuñapawa, quta
umasa ch'uwañapa.



Julli. "Yaqaña" jach'a yawrinakampi challwa
katuñataki wakiyata,

yaqhipa chiqanakanxa maxaña sapxarakiwa

Tutura anchaxanpuni utjiri, chanku taypinakana tuyunaqiri, ukata akatjama-ta jani amuyaskiriru yaqantaña, wist'ikiri challwaxa wayskakiñawa.

Yaqañampi challwa katuñaxa, yatirina apnaqatañapawa, jani yatirixa, qataruwa ch'usarst'aspa, umampiwa axskataspa, kunati sayt'ata apnaqañawa.

Quta challwata, kuna manq'añanakasa wakt'ayataspa



Julli. "Challwa wallaqi" phayataxa janiwa ñiq'i chuwaru liwjataxiti.

Challwa wallaqi. Q'illu, qañu challwati, ñiq'i phukhuna uñjāta, nina qhirina itxata-ta, q'illuki phurmupasa, q'uواني phayt'ata, wali ch'amani, p'arxtayiri, chhujtayiri, p'iqi usu apaqiri, ñiq'i chuwaru liwjt'ata, suma q'aphini; uka phayt'ataxa satawa challwa wallaqi. Nayra pacha phayt'iri mamananakaxa *challwa luxru* sapxanwa,

k'ispiñampi, aku phirimpi manqt'asiñanxa, jichha urunakaxa ch'uñumpi yaqhanakampisa mayarukiwa phaythapitaxi.

Khitinakati quta t'iyana, quta iramana jakasiripxi, chachasa warmisa suma phayt'asiña yatipxi suma q'illuki. Jichha qhipa maranakaxa kuna kasta challwatsa, yaqha yaqhsa, aliqa ch'uwa ch'uwsa phayirinakaxa wallxt'ayxapxakiwa.

Taraq ayllu tuqina challwa khithurasinxap'iqi pata khart'ata, jiphillanpacha phayapxiritayna. Qalaqi maysaxa jach'a quta thiyaxa janirakiwa p'iqi pataxa k'art'atakiti, jiphillanpacharaki phayapxarakiritayna. Wat'aqata quta iramana Ch'ililaya tuqinsa challwa mullanakaxa aparatawa jani lik'ini jiphillanakapaxa ajllinukuta, challwa wallaqi phayañatakixa. Chhuyu challwata phayt'ataxa ina k'ak'allikiwa wallaqt'arakispa, ukhamata yatiña chhuyutapaxa.



Julli. "Chawolla thixi" phayata manq'anakampi manq't'asiñatakixa

Challwa thixi. Challwa thixixa sapa utansa phayasitawa, qhat'unakansa alasiñaxa utjarakiwa, apthapi manq'añanakansa uñanaqatapuniwa, wakichataspawa taqi kasta challwa utjirinakata, qarachita, jisk'a ispita, mawrita, trucha, pejerrey sata challwanakata. Tunqu mut'impí q'illu jallpa wayk'a k'iyatampixa ña ch'isllikiwa manqt'asiñaxa, yamakisa chhuyutxa k'awu k'awukiwa qhathispaxa. Thixi manq'ataxa umata pharjayasi, ukata sapxixa, challwaxa umana jakasirichixaya uma muni sasa, ukata umampixa umxatataxa.

Challwa kanka. Chawlla kankaxa janiwa walja wakichañakiti, jilt'a chawllataki wakicht'asiña, khi't'urasinxá jiphillanakapa aparaña, ukata jayumpi jich'intasina qhiri nina sank'a t'aqarataru wayuntaña, ukhamata qhat'iyaña. Achilaxaxa achhijpacha ch'uxña siwullampi q'awxatasina manq'iri nayra wawakata ukjaxa, yuqalla muntati sasirinwa.



Julli. Qala taypina qhathiyata challwa waja niyawá iraqasipki

Challwa waja. Waja challwasa, p'ap'isa janiwa yaqhakiti, challwa wajasiñani jani ukaxa p'ap'isiñani saraksnawa. Challwa wajirinakaxa murmu challwa thaqapxiri suma wajasiñapataki aljt'asiñasa jasakirakiwa sasawa amuyt'apxi aljasirinakaxa.

Challwa wajañatakixa lupisa, qinayasa suma uñkatasawa chhixwa pataru ina khuskhaki q'uch'uchjañaxa. Niya wañarataxi ukjawa, maysaxata jaqukipaña suma wañarañapataki, janirakiwa sintisa wañarayañakarakiti.



Julli. Walayaru ispi challwa wajatawa iraqataski

Ch'iwinxa janiwa suma wajaskiti, lupt'ankisa ukhapuniwa sumxa wajasixa ina q'illuki, janiwa p'akirtkarakisa, awispachaxa qachartiriwa jani suma wañayata irantataxa, ch'usa janq'ullayakiwa wajasiri, ispisa lupinpini suma wajasixa.

Wajaña pirqataxa urqu qalatkamakiñapawa, qachu qalampitixa pirqatani ukjaxa t'uqurasina lluxisispa. Wajañaxa wali parintatañapawa, qaqa janq'u p'iqini, suma qhathiñapataki, jani suma paritaruxa ch'uqiraspawa.



*Toma fotográfica "Wajäna, cono de piedra".
Feria de pescado Huatajata 21/10/12*

Challwa irantañatakixa qala paritanakaxa puraparuwa iraqaña qutu qutu, ukata sañu qhilla alljasina, waña jichhumpi jant'ukxataña, wañarata challwa warxatañataki, suma tiljasina qala paritampi mayata mayata atxataña,



Julli. Qala pirqatawa pariyataski challwa wajañataki

thantha warirampi phiskhuras q'asanakaruxa, qala phachhinakampiwa phachhiraña, ukatsti ch'uxña yukaliku pallqa laphinakampiwa marqxataña, patxaruxa kurji t'iqhitampiraki imxataña jani phuthuti mistkiri.

Irt'a. Ch'uqi qhathisa, apilla qhatisa muna-tapuniwa challwampi chika irt'asiñaxa, challwa irsuñana, challwa wajampi junt'pacha manqt'asiñataki, jayumpi willikipt'ata, ukapi irt'a sataxa.

Ch'ipha. Challwa wajaxa, suma ch'iphana ch'iphantata, chhijchhi salina jayumpi salantata, jaya yunkasa junt'u, wallisa qhirwa markanakarusa puriyapxarakiwa, challwa ch'iphaxa kipka challwa qäna-ru uñtatawa jach'a nayranakani, ch'ullqhi uywa lip'ichita lurata.

Tukuya

Nayra awichasana awichapanakatpacha, nayra achilasana achilapanakatpacha, pisina jakasirixa yatitapxatayna, challwa chawumpi sarnaqasirisa ukhamaraki.

Qutati jani utjkaspana ukjaxa pisinakpuni jakasitaspanxa jiwañkama. Walispapi jichha qhipa maranakaxa suma chhu-yu amuyumpi sarxarxaña, maranakasa mayjarukiwa turkakiptawayxi, taqi kunasa janiwa saraparjama sarxarxiti, jaqisa luqhiratjamakixiwa, ukata maya amta utjañapa jani t'aq'isiñaru wasitata kutiñataki, **suma qamaña** jikxatxaña, qutaxa qutjama uñjxaña, challwasa jakiri challwarjama uñjañaraki.

Kunatsa llakisiñjama, kunati qutana irnaqiri awkinakaxa juk'ata juk'ata jaytanukuñaru purisipki, challwa tukurtawayxi ukata, janiwa suma amuyumpi sarxarutaxiti, kunapachasa challwaxa katutakixiwa, jisk'a yawri challwanakampachasa katu-nitakixiwa ukampisa, q'añu umanakawa jawiranakanjama mantaraki, hotel sata jach'a anqa markaxata jutiri jaqi katuqaña utanakatxa ukhamaraki q'añuchapxi. Jutiri maranakanxa janjakiwa challwa wajasa, challwa thixisa, challwa wallaqisa uñjataspati, sititi ñanqha amtampi sarxarutaskakini ukjaxa. Niya uñjataxiwa qhisi challwampi quña such'impixa chhaqtataxatapa, janiwa uñjtaxiti.

Ukatpi marka irpirinakaxa amuyxapxaña-pa, kunjamarusa tukuyatani, kunjamarusa uñjatani Titi Qaqa quta umaxa sasina. Jiliri jach'a marka irptirinakaxa amtasipxañapawa sumana uñjañataki.

BIBLIOGRAFIA

- 1 Nota directa registrada en conversación con Don Felipe Mamani Quispe 79.
- 2 Gráfico: Fuente Internet. (www.mirabolivia.com) <http://nutrición-salud.blogspot.com>
- 3 Nota directa registrada en conversación con Don Felipe Mamani Quispe 79.
- 4 Nota directa registrada en conversación con Doña Benita Condori Alarcón 73
- 5 (www.caracol.com.co/noticias/actualidad) En: 7 especies de peces del Titicaca corren riesgo de quedar extintas.

Todas las tomas fotográficas son propiedad exclusiva del autor. 10/ 2012



BIOINDICADORES ANDINOS ANCESTRALES





BIOINDICADORES ANDINOS ANCESTRALES

José Condori Alfaro¹

Yapuchiri-Amawta del Suyu Jach'a Pacajaqui

La identidad histórica de los bio-indicadores y la chacana de la cultura Wancarani y Tiwanakuta representa a nuestra raíz aymara Jach'a Suyu Pakajaqi, esta ciencia ancestral ha sido rescatada de la experiencia del trabajo agrícola de los Ayllus y Markas para que las familias aymaras y qechuas del Urqusuyu – Umasuyu, y otros que viven en el territorio andino amazónico de Bolivia.

Por la honestidad hoy me alegro de haber podido escribir unas líneas de lo sociocultural y la ciencia aymara de manera de presentar los indicadores naturales. Este trabajo de investigación fue parte de un proceso participativo de mucho tiempo para comprender la teoría y la práctica, para tener buena cosecha. Este es un aporte significativo para la nación aymara en general, especialmente para desarrollar nuestra cultura, cosmovisión, cruz chakana andino y la pachamama (Madre Tierra).

Suma qamaña llamp'u chuymampi JAQI taqinisa taqi cunani

La cosmovisión andino ancestral Tiwanaku Qullasuyu tiene sus procedimientos

propios, técnicos y estrategias que describe las relaciones de la Pachaqamasa y Pachamama (Madre Tierra).

El esfuerzo de poder escribir es fundamental para que conozcamos sobre las señales y los cuatro indicadores de la naturaleza, por tanto traducir estos indicadores simbólicos y significativos de la ciencia Cruz Chakana es para el servicio del sabio productivo, para la actividad agrícola sostenible de cuerdo a nuestra cultura Tiwanaku.

Bajo esta característica queremos compartir esta lectura de las sabias existentes naturales con las naciones y pueblos indígenas originarios, para los instructores y profesionales que se encuentran en el Estado Plurinacional de Bolivia desde el año de su reconstitución que viven un intenso proceso de cambio cuyos procesos son más importantes para la descolonización.

Los saberes de nuestros abuelos antepasados del Jach'a Suyu Pakajaqi y Tayka Marka Axawiri son patrimonio cultural de la Qullana Aymara, creo que no es un "tra-

¹ José Condori Alfaro, es Investigador aymara de los saberes andinos ancestrales desde su experiencia y vivencia comunitaria, es Amawta y Yapuchiri del Ayllu Llimphi Ajawiri Uma, conocedor de los sistemas productivos del Suyu Pacajaqi de la milenaria Tayka Marka Axawiri segunda Sección Municipal Caquiaviri de la Provincia Pacajes del departamento de La Paz.

bajo más”, es un esfuerzo por aportar a la reflexión y llevar el cambio del buen vivir (Suma Qamaña). El trabajo será utilizado por los líderes yapuchiris, investigadores, hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos. Esta escritura es un instrumento de planificación del desarrollo para los agricultores de la población, cuantas veces es imposible describir el origen de los bio-indicadores del pasado, presente y futuro; puede ser curiosidad, un sueño, una experiencia personal, una lectura en tus familias o trabajo de las ciencias de la vida pero estoy seguro que encontraras un conocimiento satisfactorio milenario.

CAPÍTULO I SABERES ANCESTRALES DE LA NATURALEZA

HISTÓRICOS SABERES ANCESTRALES NATURALES DE TAYKA MARKA AXAWIRI

En la historia andina es fundamental conocer sobre el origen de la creación y civilización de la qullana aymara de Tayka Marka Axawiri, pero no existen los documentos escritos que pueden mencionar exactamente cuándo fue la fecha y año de la fundación. Sin embargo, algunos investigadores mencionan que los antepasados habían dejado escrito la historia de Tayka Marka Axawiri Pakajaqi en objetos de cuero, piedras y en algunas laminas.

La nación aymara es el patrimonio cultural de los bio-indicadores propios de los Ayllus y Markas de la antigua nación Pakajaqi que tiene su territorio con tecnología histórica que se guarda en la oscuridad desde el

tiempo muy antiguo que contienen los bio-indicadores de la naturaleza. Los innumerables indicadores son preservados como una historia milenaria, la tradición oral guarda memoria de un tiempo muy antiguo, esa gente sabia que eran los amawt'as, ancianos y pachawayu. Todos ellos conocían la lectura de la naturaleza, de los animales, vegetales, astros y viento, que es muy diferente de la actual cultura y costumbre.

Fisiografía de Axawiri

El Tayka Marka Axawiri es el testimonio de una antigua historia, es importante mencionar y conocer los primeros asentamientos de los habitantes denominado “Pajcha Pata” en la región de la marka capital Axawiri, actual Caquiaviri, situado en las faldas del cerro waywasi entre la hoyada de cerro Titik'ani y al otro lado hoyada Kuy-sarani qarqa jawira, y por encima del cerro una qarqa “Sagrado Wak'a” que tiene armonía con maran achachila y pachamama para motivar con significados para la buena producción ispalla e Illa en el campo agropecuario y la población existente.

Los asentamientos humanos ancestrales reconocen innumerables chullpares e indicadores que se encuentran abandonadas por el actual territorio denominado Ayllu Waraka, hoy por hoy en el mencionado lugar existen estas obras chullpares que es cementerio de antepasados y algunos fueron destrozados, hay muros como para restaurar la construcción.

También los habitantes de esa época “antepasados” tenían una ciencia propia na-

tural bio-indicadores, esto para transmitir todo los conocimientos de los amawt'as, ancianos y pachawayu, aquellos amawt'as sabios controlaban el sistema calendario aymara para la preparación de la producción agrícola durante todo el año. Los indicadores del tiempo se generan desde antes de la llegada de los españoles hasta la actualidad, donde las Aynuqas fueron desapareciendo poco a poco y los Amawt'as, ancianos y pachawayuris dejaron de pronosticar el tiempo en la colonia y república, pero en la actualidad se debe recuperar los bio-indicadores del tiempo por medio de los abuelos sabios de los Ayllus y Markas.

Características del Ayllu Llimphi

El Llimphi es un ayllu aymara milenario por su característica Achachila Tunupa, Pusi Warawara, Khunu Achachila y Pachamama, está dentro la estructura del Tayka Marka Axawiri en la parcialidad Aynachasaya (Urinsaya), y es parte de los siete ayllus originarios orgánicos de la población, no se encuentra los documentos que mencionan exactamente cuándo fue la fecha de fundación y año.

En la época colonial en el ayllu Llimphi crecieron los habitantes, y en el periodo de la republicana el ayllu se zonifica en tres posesiones que se denominan; Charcata, Juquirá y Llimphi Ajawiri Uma. En el ayllu los amawt'as, ancianos, pachawayu y yapuchiris pronosticaban profundamente los bio-indicadores en base a los animales, vegetales, astros y viento para la siembra de la producción agrícola en aynuqas con sus propias tecnologías.

A pesar de los cientos de años de la invasión colonial, ahora hay presencia de varias sectas evangélicas como católicos, romanos, sabadistas y otras sectas dominicales cada cual con prácticas diferentes y ritos foráneos espiritualidades. En lo que respecta a los bio-indicadores se fueron perdiendo poco a poco, igualmente los amawt'as, ancianos y pachawayus se fueron olvidando del control y pronóstico de tiempo sobre los bio-indicadores naturales para la producción agrícola. En el ayllu Llimphi los actos rituales en aynuqas son la conversación con la madre tierra en armonía con la pachamama por medio del Yapu Kamani.

El ayllu Llimphi era único con su autoridad Mallku Jilakata, después de la zonificación de las tres zonas conformada con revisitas; Charcata, Juquirá y Ajawiri Uma. La comunidad Llimphi tenía una sola autoridad Jilakata, luego falleció el administrador Jilakata en el año 1969, desde ese año cada zona se administra con autoridad llamado P'iqi (Secretario General), quién gestionaría su trabajo con el censo de población de acuerdo con Ley de Participación Popular y la Reconstitución del Jach'a Suyu Pakajaqi de 1997.

El ayllu Llimphi Ajawiri Uma bajo estos principios y mandatos de las leyes se reconstituye estableciendo su autonomía, autogobierno y procedimientos propios, en lo cual en el ayllu actualmente existe Aynuqa o producción agrícola colectiva, y su Yapu Kamana. Cada año se realizan los actos rituales mediante la Wajt'a que armoniza con la pachamama (Madre tierra), maranis y achachilas para obtener una buena cosecha agrícola en el año.

CAPITULO II ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SABERES

Son los elementos importantes e innumerables de los indicadores naturales, están preservados en la historia milenaria para aquellos hombres y mujeres agricultores con una misión de su vivencia ancestral, presente y futuro. La gente qullana aymara eran muy

diferentes de la actual cultura en sus usos y costumbres, entre ellos se conocía el respeto de toda la naturaleza de Pachaqamaq y Pachamama (madre tierra), a la vez estaba estructurado el organismo social con su propia forma de vivencia en los ayllus a la cabeza del Mallku y Mama T'alla, legitima autoridad originaria, Amawt'a, Anciano, Pachawayu, Phamp'iri, Yapuchiri y Yapu kamana.

CUADRO 1

AYNACHA KIMS AYNACHSAYA CARACTERIZACIÓN DE LA VIDA SILVESTRE CUADRO ESPECIES POR AYLLU

AYLLU	ESPECIES INDICADORES	ESPECIES NORMALES
CH'AQU P'IQI	Aves: Likiliki, Tikitiki, Pichhitanka, Qhilaya. Mamífero: Añathuya, Qamaqi, Tuju Wank'u.	Aves: Qhurukutu, Pukupuku, K'ilik'ili. Mamífero: Wari, pampa wank'u t'isku wank'u.
WANQU TAYPIRI	Aves: Likiliki. Tikitiki, Pichhitanka, Qhilaya. Mamífero: Añathuya, Qamaqi, Tuju Wank'u.	Aves: P'isaqa, khurukutu, Pukupuku, K'ilik'ili. Mamífero: Wari, t'isku wank'u, pampa wank'u.
JIRAPHI KAYU	Aves: Likiliki. Yarakaka, Tikitiki, Pichhitanka. Mamífero: Añathuya, Qamaqi, Tuju Wank'u.	Aves: Khurukutu, Uncalla, Kullkutaya, Pukupuku. Mamífero: Wari, t'isku wank'u.
ALAYA PUSI ALAYSAYA		
PHUJSA NI P'IQI	Aves: Likiliki. K'umullullu, Tikitiki, Pichhitanka. Mamífero: Añathuya, Qamaqi.	Aves: Paka, K'ilik'ili. Pukupuku, P'isaqa, Khullu. Mamífero: Achaku, T'isku Wank'u.
KALLA TAYPIRI	Aves: Likiliki. Tikitiki, Qhillaya Pichhitanka. Mamífero: Añathuya, Qamaqi, Tuju Wank'u.	Aves: P'isaqa Pukupuku, K'ilik'ili, Khullu, Paka. Mamífero: T'isku wanwank'u, Titi Phisi.
LLIMPHI QUNQURI	Aves: Likiliki. Tikitiki, Kiwiya, Pichhitanka. Mamífero: Añathuya, Qamaqi.	Aves: Pukupuku, Qhurukutu, P'isaqa, Khullu, Luli. Mamífero: Wurunsitu, wari, wiscacha, T'isku Wank'u.
K U L K I KAYU	Aves: Likiliki. Tikitiki, Pichhitanka, p'uqu jama. Mamífero: Añathuya, Qamaqi.	Aves: Qhurukutu. Unkalla, Tiptiri, Pukupuku, Khulla. Mamífero: Wiscacha, T'isku wank'u, Titi Phisi.

Fuente: Elaboración propia

VALOR SOCIOCULTURAL

Los saberes culturales del Pacajaqi aymara, es un testimonio antiguo, es ciencia y tecnología que se conserva como bio-indicadores naturales silvestres que se encuentran en todo el actual territorio de Axawiri (Caquiaviri), aquellos pioneros que predicaban los pronósticos de los indicadores naturales del tiempo. Estos saberes pronósticos del calendario aymara, los hombres y mujeres que viven en la población conocían los significados del tiempo awtipacha y jallupacha.

a. Sistema pronóstico del amawt'a

El amawt'a es el consejero de los Mallkus y Jilaqatas para direccionar a los comunarios del Ayllu y Marka, es como un ministro que se contacta con bio-indicadores animales, silvestres y vegetales en el marco del calendario aymara del año. Los indicadores deben prepararse para que sean viables a los habitantes del campo y productores agrícolas para la siembra y la cosecha del año.

b. Sistema pronóstico de los ancianos

Los ancianos tienen los saberes de los Ayllus y Markas, son de experiencia cultural de la vida cotidiana, es como viceministro que tiene una armonía con los bio-indicadores naturales silvestres. Un anciano lleva el control de los indicadores del tiempo, de preparación a los productores agrícolas que viven en el campo para tener una

buena cosecha y producción agrícola en su aynuqa.

c. Sistema pronóstico del Pachawayu

El pachawayu es un antropólogo que controla las constelaciones de la chakana, las ch'askas de la mañana, tarde y otras estrellas. También el calendario aymara que indica los tiempos y riesgos que afectan a la producción agrícola como la sequía, helada, granizada y en época de lluvia. En los desastres naturales donde afecta sectores de tierras, llorosos dicen no habrá buena cosecha del año, el pachawayu tiene la misión de transmitir los pronósticos bio-indicadores del tiempo para la siembra. Los comunarios de acuerdo al pronóstico siembran sus cultivos agrícolas en los ayllus para prevenir de los riesgos y desastres fenómenos.

d. Manejo y contacto de phanp'iri

El Phanp'iri es un sabio operante que tiene una armonía con los achachilas de las montañas, wak'as del cerro y pachamama (Madre tierra), el mes de agosto (Llumpaka) es wak'a abierta (lakani phajsi), por esta razón dan una wajt'a a la pachamama para empezar sembradío agrícola en la aynuqa y a su debido tiempo dar otra wajt'a al marani achachila en el empiezo de la lluvia, el phap'iri sobre la wajt'a quemada de la ceniza da una lectura de pronóstico espiritualidad para tener una buena cosecha o poca producción del año.

e. Sistema manejo agrícola del yapuchiri

El yapuchiri es el agricultor de una familia que vive conformando el Chacha – Warmi y/o hogar del Ayllu, es el administrador del hogar. El yapuchiri es una persona de edad media que tiene suficiente conocimiento y experiencia; el primer día de la siembra surqueada se hace un recuento (piwu jakhu) de la papa, este conteo de la papa pronóstica la hora de la siembra, si es adelante puede ser medio siembra o ultima siembra. En el recuento de la papa cuando sobra 2, indica falta de sembrar, cuando se habilita de 4 a 6 papas es hora de la siembra y cuando se encuentra 3 papas indica que está pasando la siembra. En base a este fundamento el yapuchiri termina el sembradío de la chacra.

f. Formación práctica de yapu kamana

El yapu kamana es una persona joven responsable que realiza un servicio civil obligatorio que representa a la sociedad comunal para resguardar al yapu aynuqa agrícola. El yapu kamana forma su primera experiencia en su vida cotidiana.

Donde hay aynuqa existe sembradío de la papa, como yapu kamana cuida de los peligros de la sequía, helada y granizo para que no afecte a los sembradíos de la chacra en aynuqa del ayllu.

CAPITULO III ACTO RITUAL Y ESPIRITUALIDAD AYMARA PETICIÓN RITUALIDAD Y ESPIRITUALIDAD

LOS SABERES ANCESTRALES

El acto ritual y espiritual de qullana aymara es el acto sagrado intachable que busca la estabilidad estratégica entre lo andino y todo el manejo existente en la nación Pakajaqi Qullasuyu y su dominio ancestral en sus legítimas poblaciones territoriales. En el trayecto se desarrolla una política de construcción de los habitantes en la recuperación de los sistemas ancestrales de gestión territorial donde se rescata las buenas prácticas de ritualidad, espiritualidad, saberes ancestrales y el patrimonio cultural de los Ayllus, Markas y Suyus.

La acción de la ritualidad y espiritualidad es lo más importante como función esencial en la armonía, transparencia, equilibrio, equidad social y participación Pachaqamasa Tunupa, pusi warawara, jilir achachila y pachamama. Un elemento importante en la ritualidad tradicional es la estrategia de complementariedad, el hombre y la mujer aymara coordinan en la acción ritual y espiritual en una ulaqa de autoridades originarias, en trabajo agrícola, en las interpretaciones de los indicadores sabias naturales.

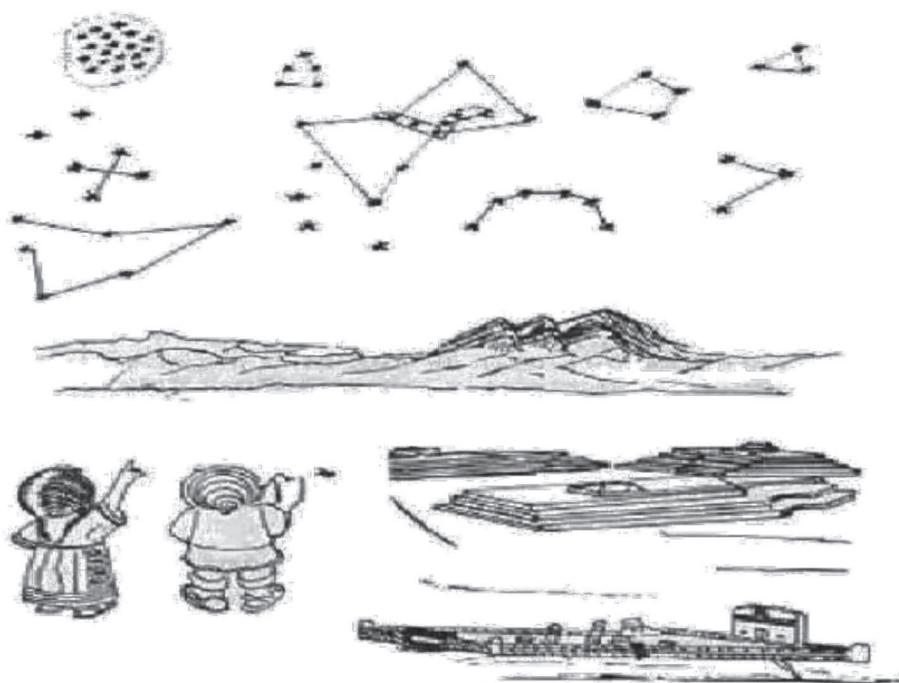
La ritualidad es un paso estratégico para abrir la armonía entre la Humanidad y la Pachamama en todas las actividades que desarrollan como los trabajos agrícolas, ulaqas, educación, salud, deporte y otros en los ayllus y Markas.

La espiritualidad aymara

Las iglesias generalmente no valoran cuando las mujeres celebran ritos originarios, más bien están preocupados por destruir lo que consideran como idolatría del pueblo aymara. Al respecto esperamos que se

llegue a valorar esas contribuciones en la medida a que estemos prestos a escuchar, acompañar, comprender, respetar la dignidad e identidad. Asimismo, cuando se capacite a las mujeres como sujeto de sí misma en la familia y en la comunidad.

GRÁFICO 1 ACTO RITUAL CÓSMICO



Acto ritual cósmico

En la cultura Wankarani, el acto ritual comprende la espiritualidad que tiene una armonía con la Pachamama (madre tierra), y Wak'a Achachila de las montañas, igualmente con la humanidad de la pareja es la base fundamental en la vivencia aymara porque es paralelo y dualidad de una función de la cosmovisión.

Lugar origen sagrado

Wak'a Achachila (Masculino) - Wak'a Awicha (Femenino)
Qullunaka (Cerros) - Pampanaka (Pampa)

Lugar sagrado foráneo

Cruz Calvario (Masculino) - Iglesia Católica (Femenino)

Elementos Origen ritual

Jupha K'usa (Masculino)	- Kañawa K'usa (Femenino)
Incencio ''	- Copal
Untu	- Q'uwa
Marani Wajt'a (Jallupacha Qallta)	- Pacha Wajt'a (Llumpaqa).

Elemento ritual foráneo

Alcohol (Masculino)	- Vino (Femenino)
Misa Blanca	- Dulce misa
Tica Azúcar	- Alfenica
Padre nuestro	- Dios te salve maría

Los animales

Urqu Qamaqi (Zorro macho)	- Qachu qamaqi (Zorra hembra)
Urqu jamach'i (ave macho)	- Qachu Jamach'i (Ave hembra)
Urqu qala (piedra macho)	- qachu qala (Piedra hembra)
Urqu uywa (ganado macho)	- qachu uywa (Ganado hembra)

Las plantas

Urqu wichhu (Paja macho)	- Qachu wichhu (Paja hembra)
Urqu matico	- qachu matico
Urqu qhut'a	- qachu qhut'a
Urqu kayña	- qachu kayña

El cosmos y planeta del tiempo

Awtipacha (tiempo seco)	- Jallupacha (Tiempo de lluvia)
Willka tata (Padre sol)	- Phaxsi mama (Madre luna)
Ch'uxñaapacha (Masculino)	- Juyhipacha (Femenino)
Qullu Achachila (Montañas)	- Pachamama (Madre tierra)
Kunturmamani (casa techado)	- Uywiri utanqa (Patio del hogar)
Illa Tata (Animales vivos)	- Ispalla Mama (Productos agrícolas)

El rito de perdón es el reconocimiento de la violencia, es complementario, a la vez comunitario que implica pedir perdón y luego dar perdón entre hombres y mujeres para restablecer el equilibrio y la armonía del hogar aymara y comunitarios de los ayllus.

CUADRO 2
CARACTERÍSTICAS DE MESES AYMARAS (PACHA SARAWI)
AWTIPACHA

QASAWI	Qasawi phaxsi; quiere decir revolver las tierras roturadas, maduración de productos agrícolas, la primera cosecha de cereales y esquila de la lana de oveja. El mes sabio con indicadores astros y guanos sembrar la quinua y papa para el próximo año. “Awtipacha qallta qinaqina phustawi”
LLAMAYU	Llamayu paxsi; quiere decir pleno cosecha de papas, cebadas y comienzo de helada. Es el mes sabio con indicadores astros y chakana, Qutu, hielo y wari. “Chuqila phustawi, wari llipi y wari q’asaya”
MARA T’AQA	Mara t’aqá phaxsi; quiere decir fin del año aymara, cambio de autoridades Mallkus, Jilakatas y T’allas. De la papa convertir chuño y hacer tunta. Es el mes sabio con indicadores payi jiq’i en los cerros y pampas, Araru jalsu, fuerte helada y hielo. “Lakita, siku, Ch’uñu piwra phustawi, mara tucuya, qala t’aqaya”
WILLKA KUTI	Willka Kuti phaxsi; quiere decir el día más largo y el trabajo política ancestral, cultural social. Es el mes sabio con indicadores de chakana, kut’a, qhantati, qaqawrata y nidal de pescado. “Irnaqaña sarnakawi pacha qaqawra”
LLUMPAQA	Llumpaqa paxsi; quiere decir comienzo de calor climático andino, dar ofrendas a los wak’as y pachamama (madre tierra) y el retoño de vegetación. Es el mes poderoso con indicadores de la humedad del suelo de primer día al tercer día, los días de salida de nubes, llegada de la nevada y primer aullado del zorro. “Waxt’a a pachamama ukhamaraki laqani phaxsi”
S A T A QALLTA	Sata qallta phaxsi; quiere decir la primera siembra de la quinua, oca, payaya, papaliza y variedad de papas, es la llegada de lluvia. Es el mes juvenil savia con indicadores de las plantas que florecen supu t’ula, layqa waych’a, sank’ayu, waraqu y qaqapara. “Awti pacha, qinaqina phust’awi tukuya, panqarjama munasiña phaxsi”
TAYPI SATA	Taypi Sata Phaxsi; quiere decir sembradíos de cañagua, diferentes variedades de papas y brotes de las plantas. Es el mes sabio con indicadores qhillay jamach’i, suerte maría. Tikitiki y Jatha piwu jakhu, k’isimira k’awna y Tutaka. “Jallupacha, pinkillu phusawi qallta phaxsi”
LAPAKA	Lapaka paxsi; quiere decir últimas siembras de papa, algunos días muy solazo y esquila de lanas o fibra de alpaca, llama y vicuña. El mes sabio con indicadores lapaka urunaka y cambio marani achachila para saber la lluvia del año. “Tarqa phusawi, taqi santunqan lapak phaxsi”
JALLU QALLTA	Jallu Qallta; quiere decir ritualidad y espiritualidad con illas (crianza de animales) e ispallas para buena cosecha agrícola, aporque de sembradío y wilka kuti. Es el mes sabio con indicador con pichhitanka, jamach’i, nido huevos de Likiliki, pronóstico de waxt’a ceniza. “Musiñu phusawi qallta, amka Qallu Kisara Jaqhatta phaxsi”

CHINUQA	Chinuqa Paxsi; quiere decir vegetación verde sobre la Pachamama e Ispalla (papa, quinua, cañahua, frutas, verduras y otros), es inicio de producción. Es el mes sabio con indicadores añathuya, phichhitanka jamach'i, phina phina, ya se pronostica para roturar las tierras. "Qhachwiña, Juyra Mut'icha Achuqa Paxsi"
ANATA	Anata Paxsi; quiere decir el arqueo anual de la producción agrícola y ganadería, por alegría hacen festividad cultural andino. Es el mes sabio con indicadores de nido y huevos de puqu jamach'i y sillq'u. "Ichutataru Anatayaña, Anata Uma Qurqu Phaxsi"
ACHUQA	Achuqa Paxsi; quiere decir primera roturación de la tierra, inicio de madurar productos agrícolas y última llegada de la lluvia. Es el mes sabio con indicadores naturales, se hace empollar en su nidal el p'uqu jamach'i y control luna nueva. "Jallupacha Pinkillu phusawi tukuya, Sink'a qallta"

Fuente: Elaboración propia

JALLUPACHA

Pacha Lumasanaka

La historia de Wankarani y Tiwanaku en qullana aymara tiene sus bio-indicadores andinos y amazónico ancestral, los aymaras tenían su propia ciencia y practicaban con sabiduría en armonía con pachaqamasa y pachamama.

Porque se observa los bio-indicadores

El uso de bio-indicadores de la cosmovisión andino amazónico ancestral permite convivir y cuidar a pachaqamasa y pachamama. La nación Pakajaqi de Qullana Aymara tiene lumasanakas de importancia para vivir bien, entre ellos para suma kamaña a 4 elementos importantes:

1. Pachaqamasa, pachamama, Willkataka y Paxsimama.
2. Awtipacha, Jallupacha, uru y aruma.

3. Laqampu Warawara, thaya, Tutuka, Pampa Uywanaka y quqanakan pankaranakapa.

4. Chacha, Warmi, Illa Ispalla.

GRÁFICO 2 PRONÓSTICO PARA LA SIEMBRA



Los aymaras yupuchiris se basan en lumasanaka como una norma oral, ciencia y

sabiduría, ellos practicaban para vivir bien usando abonos ecológicos de ganados en las siembras, principalmente en aynuqas. El uso de lumasanakas es patrimonio de pacajaqi aymara de valor significativo en el presente y futuro.

Se aplica y se práctica las experiencias ancestrales

Actualmente las prácticas de bio-indicadores están olvidadas por la mayoría de los yapuchiris por lo siguiente:

- a. En muchos ayllus ya no hay aynuqas debido al parcifundio y surcofundió de tierras.
- b. Por la doctrina bíblica religiosa occidental.
- c. Falta de libros escritos, no se está enseñando a los niños y jóvenes en las escuelas.
- d. Muchos usan abono químico en la siembra agrícola para obtener mayor cantidad de producción y economía.

En pocos lugares del territorio Pacajaqi se practica todavía con frecuencia por los hombres de la tercera edad, yapuchiris, amawt'as y pachawayus aplican estos bio-indicadores para una producción ecológica y así obtener beneficios en calidad para la alimentación de las familias para vivir bien (Suma Qamaña).

Se aplica esta práctica o experiencia

GRÁFICO 3

PRONÓSTICO Ó PREVIAMENTE



La obtención de bio-indicadores

Se practica todo el año por mes según los resultados de los indicadores se pronostica para la roturación de tierra agrícola en lugares húmedos o secarrones para la siembra de quinua, papa, cebada y otros productos agrícolas.

LOS BENEFICIOS QUE SE OBTIENE DE ESTA PRACTICA

Mejora el suelo y agua

Es necesario incorporar estanques para la cosecha de aguas de lluvia de las vertientes para el consumo de los animales y riego.

Mejora la producción agrícola

En el trabajo agrícola muchas personas nos equivocamos al sembrar papa, verduras y otros productos usando abonos químicos contaminando la tierra, dañando el suelo y la productividad para siempre, por ello se debe dejar de utilizar los abonos químicos. Es importante incorporar el manejo agrícola ecológico que rescatamos de los antepasados para la siembra de la papa y verduras con abonos naturales de los animales como la oveja, vaca, burro y otros para tener una buena producción ecológica de calidad.

Los impactos y resultados

El hombre agricultor debe elaborar abonos ecológicos de los mismos estiércoles de animales, estos tienen un buen resultado para las mantas de los sembradíos agrícolas. Los antepasados nos han dejado una tecnología para preparar la tierra, con roturación para sembrar papas con abonos de estiércol de los animales y tener una buena producción sana y beneficiosa para el ser humano.

FOTO 1:

LA PRODUCCIÓN DE LA PAPA SIN ABONO QUÍMICO



Fuente: Jose Condori

**MATRIZ DE BIO-INDICADORES ANDINOS.
AMAZÓNICO ANCESTRAL**

**GRÁFICO 4
PACHA CHIMPU CHACANA**



CUADRO 3: BIOINDICADORES POR MESES

MES/ PAXSI	INDICADORES	OBSERVADOR	CARACTERÍSTICA	LLUVIA	DESASTRE	ÉPOCA DE SIEMBRA	PRODUCCIÓN Y COSECHA
Enero/ Chimuqa	Añathuya	Remueve la tierra	Añathuya, mueve la tierra húmeda en ríos y playa	Waña Mara	Sequia	Taypi Sata	Malo o regular
	Phina Phina	Laqa challa	Phina Phina Ch'allan qhulliñapa	Taypi Mara	Granizo helada	Taypi Sata	Regular
	Tuju Wank'u	K'arphan ulliri	Tuju Wank'u K'arphan ulliri	Jallu mara		Nayra Sata	Buena
Febrero/ Anata	P'uqu Jamachi	Kims K'auni	P'uqu Jamachi Wichhu patana kauni	Jallu mara		Taypi Sata	Buena
	Sillq'u	xukhu uraqin utxi	Sillq'u laqux xukhu urak Qhulliri	Waña mara	Sequia	Taypi Sata	Malo - Regular
Marzo/ Achuqa	P'uqu Jamachi	Kims K'auni	P'uqu Jamachij chika Wichhuru tapachi y k'auni.	Taypi Mara		Taypi Sata	Regular
	P'uqu Jamachi	Paya k'auna q'ullurata	P'uqu Jamachi Wichhu Ch'inaru tapach, maya chiwchiqu ansu.	Waña mara	Sequia helada	Taypi Sata	Malo helada
Abril/ Qasawi	Jayri	Semana Santan Jalluw puri	Semana Santan Jayrinja nayra uru jallux purinixa	Jallu mara	Granizo	Qhipa Sata	Buena
	Laq'u sursi	Amkaru Sursinti	Laq'u Sursinja jamapaj juphar Untatawa.	Waña mara	Sequia	Nayra sata	Buena
	Chakana	Pusi warawara	Qhipaw chacanax jalanti	Jallu mara		Qhipa sata	Buena
M a y o / Llamayu	Paya Warawara	Paya Warawara Qhantati xalanti	Warawara Qhantati jalanti Jairi Junt'uchañapa	Jallu mara		Nayra- taypi sata	Buena
	Quttu	Quttu warawaraj Jalsuj qutukiw	Quttu warawarajuk áki jalsu urthaña	Waña mara	Juyphi mara	A m u y u p sataña	Malo regular
	Wari	Wari Q'asaya	Walw juyphiñapa uru aruma, warirux q'asaywa.	Jallu mara		Nayra Taypi Sata	Buena
Junio/ M a r a T'aqa	A r a r u warawara	Araru jalsu jayrina	Araruj jalsu jayrina, Juyphiwa aruma y qala thaqaya	Jallu mara		Nayra Sata	Buena
	Payi	Laq'a payiw mistu pampana	Ukurunakaj Qullunakansa, pampanakansa Junt'ukiw laq'a payij	Jallu mara		Nayra Sata	Buena
	Payi	Larama payi	Ukurunakaj Qullunakansa, pampanakansa Thaya laram payij	Waña mara	Juyphi mara	A m u y u m p sataña	Malo regular

Julio/ W i l l k a Kuti	C h ' a s k a warawaraj kutti	C h ' a s k a warawaraj kutti	Willka kut phasij ch'aska warawaraj kut'i.	Taypi jallu		N a y r a Kutirpu sata	Buena
	Qaqarwa	Q a q a r w a t a w qhantati	Qullunsa pampana Qaqawrata uñskixa	Jallu mara		Taypi sata	Buena
	Qaqarwa	Suni Lumanakan Qakawri	Lumanakanj salla Qaqawrataqi uñsti		Juyphi mara		Poca
	Waxt'a	Janq'u qhilla	Waxt'anja janq'u qhillax paskija	Taypi mara		Taypi sata	Buena
Agosto/ Llumpaqqa	Pallall Qala	Waña qala aptaña	Qhantatix pallall qala aptaña jan jumphiniki	Waña mara	Sequia	A m u y u m p i sataña	Malo - Regular
	Qamaki	Qamaki aruñapa	Qulluna qamakix aruña khakt'ixa	Jallu Mara		Taypi sat	Buena
	Qaqapara	Qaqapar pankara	Qaqapar pankara suma achuqixa	Taypi jallu		Nayra Taypi sata	Buena
Sept/ Sata Qallta	T'ula	T'ula pankara	T'ula pankarapax juyphirata uñstixa	Waña mara	Juyphi mara	Qhipa sata	Mala - Regular
	Waychha	W a y c h h a pankara	Waychhan pankarapax suma tucuyata	Jallu mara		Nayra - taypi sata	Buena
	K'isimira	J a c h ' a K'auanaka	K'isirmitan k'awnanakapaja q'ulluratakixa	Taypi jallu		Taypi sata	Buena
Octubre/ Taypi Sata	K'isimira	Q ' u l l u k'awnanaka	K'isirmitan k'awnapax walxa q'ullurata uñstixa	Chixchhi	Juyphi	A m u y u m p sataña	Mala Regular
	Tutuka	Thaya tutuka	Aynachat Alayaru sarqixa laqá tutukaxa	Waña mara	Chixchhi	A m u y u m p sataña	Regular
	Willka	Lupi lapaka	Willakn lupipax suma lapakañapa ukurunakaxa	Jallu mara		Taypi sata	Buena
Nov/ Lapaka	Willka	Willkatatax juk'a lpaka	Willkatatan jallu urunaka	Waña mara	Lupi mara	Amuyump sataña	Malo - Regular
	Khunu qullu	Khunu qullu mara (29 de noviembre)	Maran khunu qullux kinayxatatañapaw	Jallu mara		Nayra - taypi sata	Buena
	Phichhitanka	J a y l l u w i Chufñiwri	Phichhi tankax sañapax jallunapataqi Chufñiwri	Taypi jallu		Nayra - taypi sata	Buena
Dici/ Jallu Kallta	Liki liki	Pusi k'awna	Likilikin k'awnapax chiyar chuxñañapaw	Jallu mara		Taypi- qhipa sata	Buena
	Waxt'a	P'uqu qhilla	Watánxa p'uqu qhillarur tukuski	Juk'a jallu	Juyphi	A m u y u m p sataña	Mala - Regular

Fuente. Elaboración propia

Los bio-indicadores tienen las siguientes características:

- a. **Animales:** Zorro, zorrinos, Tuju Wankhu, y otros.
- b. **Gusanos:** Kisimira, Chhiyachhiya, sursi, Phinaphina y Sillq'u,
- c. **Aves:** Liqiliqi, Tiqitiqi, Pichhitanka, P'uqu jamach'i, Khumululu, Chhuqha, Yarakaka, Khullu, P'isaka y Qhuruqutu.
- d. **Plantas:** T'hula, waych'a, Qaqapara y otros.
- e. **El viento:** Tutuka que tienen la marcación temperatura en los meses, es otro bioindicador para los yapuchiris.
- f. **Astros:** Luna, estrellas, jayri y otros.

La zoología:

La historia de la zoología es el fundamento de nuestros antepasados de los Pacajaqis, se refiere a todos los animales silvestres que son milenarios, muchos de ellos actualmente han desaparecido, se han perdido en el tiempo. En estos casos cuando se rompen los ciclos naturales sobreviene un desequilibrio ecológico, si una especie se extingue se multiplican otros hasta convertirse en una serie que impacta al tiempo de la agricultura.

La fauna:

Los animales denominados "Fauna Silvestre", son animales típicos como las aves, gusanos, hormigas de las zonas andinas donde viven distribuidos de acuerdo al clima.

Los animales andinos viven generalmente en parejas excepto algunos solitarios, todo el tiempo están en armonía con la naturaleza de la Pachamama (madre tierra), las diferentes especies de animales silvestres por sus características físicas son variables y genéticos, y nos proporcionan los bio-indicadores de lumasana para la preparación agrícola en su tiempo:

- a) Los gusanos indicadores para los productos cereales: **JILIR ACHACHILA**
- b) Las hormigas indicadores para la buena cosecha de papa: **PACHAMAMA**
- c) Los animales indicadores cuadrúpedo con la naturaleza: **TUNUPA**
- d) Los animales aves indicadores junto con el espacio natural: **PUSI WARAWARA**

LA NATURALEZA ES LUMASANAKA

La historia ancestral Lumasana muestra muchos conocimientos en el Alaxpacha y Pachamama de la geografía andina y amazónica. Tiwanaku era un centro de sabiduría en el pasado donde se daban lecturas por nuestros abuelos sobre los bio-indicadores interpretando los astros, flora, fauna y el oxígeno del viento expresando la sabiduría del pasado, presente y futuro en los diferentes trabajos del tiempo agrícola, salud, artesanía cerámica y el ciclo ceremonial.

La historia de los saberes lumasana de qullana aymara tiene una ciencia del conocimiento natural y cultural. Por ejemplo, en los ayllus donde vivían los hombres y mujeres antepasados de acuerdo a sus capaci-

dades, sabían profesar como los yapuchiris, pachawayus y amawt'as cada cual con su conciencia tomando la armonía con Tunupa, Pachamama, Pusi Warawara y Wak'a Achachilas, y luego con los indicadores para cada año donde practicaban el pronóstico y el tiempos para el presente y futuro.

En el territorio Urqusuyu y Omasuyu existe una variedad de sabios quienes conocen los indicadores de las aves, animales, plantas y astros que interpretan los tiempos y las señales de la vida en un largo, mediano y corto plazo de acuerdo a los siguientes indicadores:

- a. La Perdiz (P'isaqa), es un ave silvestre que vive en lugares pajonales de las colinas y cerros, la carne y sus huevos es comestible ecológico medicinal para ser humano. La perdiz es sabio indicador de un largo plazo, ponen cuatro huevos, después sale 4 o 3 pollitos, esto pronostica para 4 a 5 años donde significa que vendrá las sequias del tiempo donde no habrá buenas cosechas agrícolas y pastizales. Asimismo, la perdiz en otro tiempo pone de 6 hasta 12 huevos, luego salen los pollitos conforme a los huevos, esto significa que a lo largo del tiempo vuelve buen tiempo de lluvia y buena cosecha de producción agrícola y pastizales para los animales.
- b. El Kiwiya; es una ave silvestre andino que vive en las alturas y cerros de Pacajaqi, el Kiwiya es sabio indicador de los tiempos a mediano plazo, cuando bajan a las pampas y colinas en conjunto empiezan a bailar en círculo con sus propias voces. Esto significa que después de 1 a 2 años mejora el tiempo

para tener buena producción agrícola y pastizales.

- c. El Alqamari; es una ave silvestre que vuela lejos, es suerte maría, es sabia indicador.
- d. Ch'usiq; es una ave nocturna silvestre indicador de corto plazo para la muerte de una persona que anuncia por la tarde y noche, la persona amonestada muere a los pocos días. Cuando en la mañana anuncia este ave lechuza, la muerte de la persona tarda de 3 a 4 meses.
- e. El Zorro; es un animal astuto silvestre andino que vive en alturas de los cerros, es el indicador de los tiempos presentes y futuros.

Función del tiempo lumanaka

La lumanaka, es el patrimonio propio de los aymaras del pueblo Pakajaqis desde tiempos ancestrales, tiene su historia en la oscuridad de los tiempos que no constata en la escritura. Tiene los elementos importantes de los saberes e indicadores naturales para administrar las tecnologías de las buenas prácticas agrícolas sostenibles, requiere de un proceso de desarrollo, de estrategia, conocimiento y buena práctica de generación de la información local para generar ajuste al sistema productivo.

Los cuatro tiempos pronóstico

1. El tiempo pronóstico de la roturación y la lluvia.
2. El tiempo pronóstico de sembrar la quinua

3. El tiempo pronóstico de la siembra de la oca, papaya y papaliza
4. El tiempo pronóstico de la siembra de la de papa y su cosecha

Esperamos llevar adelante nuestra lumasa-naka rescatando estos conocimientos para que llegue a los agricultores (yapuchiris) que viven en las poblaciones de las tierras altas y bajas, para valorar estos indicadores y pronósticos para tener buena cosecha. Sobre estas lecturas debemos ser respetuosos para escuchar, comprender y respetar la dignidad e identidad cultural de hombres y mujeres en los Ayllus y Markas.

1. EL TIEMPO PRONÓSTICO DE LA ROTUACIÓN Y LA LLUVIA

FOTO 2

Animal silvestre: Añathuya (Zorrino)



Pronosticar en el mes de enero y febrero es importante para saber sobre el próximo año de la roturación de la tierra agrícola durante estos dos meses de lluvia. El sabio zorrino (añathuya) se va a hozar las tierras húmedas.

Significativo

El zorrino cuando va buscando los lugares para hozar las tierras duras, indica maranxa jallu maraniw, se deben roturara aquellas tierras duras.

El zorrino cuando va buscando para hozar las tierras humedades, esto indica maranxa janiwancha jallu marakaniti, se debe roturar las tierras humedades para la actividad agrícola.

FOTO 3

Ave Silvestre: P'úqu jamach'i (ave plomo)



En el mes de febrero y marzo pronostica las lluvias del próximo año. El sabio pájaro plomo (p'úqu jamach'i) silvestre durante estos dos meses hace sus nidos sobre las pajas, en la punta de la paja, en el medio de la paja y en el piso de la paja.

Significativo

El pájaro plomo silvestre cuando hace sus nidos sobre las puntas de las pajas donde pone sus huevos, es un indicador de Maranxa wali jallu maraniw k'aopha uraqiw qhullña), se debe roturar las tierras

duras. Cuando hacen sus nidos al pie de las pajas y ponen sus huevos indica Maranxa waña maraniw, juqhu uraqiw qhullña se deben roturar las tierras humedad.

FOTO 4

Las lombrices:

Uraqi sillq' u (lombrices del suelo)



En el mes de febrero se pronostica para saber el tiempo de lluvia del próximo año. Las lombrices que perfuman en suelo duro y humedades indican para roturar las tierras agrícolas.

Significativo

En el mes de febrero las lombrices cuando salen a gusanear las tierras duras indica Maranxa wali jallu maraniw, se deben roturar las tierras duras. En el mes de febrero se pronostica a las lombrices cuando entran a gusanear las tierras húmedas, esto indica Maranxa Janiw jallu marakaniti, ch'alla uraqiw qhullña, roturar tierras humedades.

Piedra Húmeda: Qala jump'ita (piedra húmeda)

El primer día hasta el tercer día del mes de agosto se pronostica la temperatura levantado la piedra en la mañana para saber el tiempo para los sembradíos agrícolas y para saber si al próximo año se tendrá buena cosechas de papas.

Significativo

El primer día del mes de agosto en la mañana se levanta una piedra plana húmeda, esto indica Maranxa nayra maraniw, jallux nayra purini, lloverá adelantado. El segundo día del mes de agosto en la mañana cuando se levanta una piedra plana medio seco, indica Maranxa juk'a jallu marakiniw, habrá poca lluvia y cosecha de quinua. El tercer día del mes de agosto cuando en la mañana se levanta una piedra plana húmeda, indica Maranxa jallux khipakiw purini, los últimos días lloverá.

Desde el primer día hasta tercer día del mes de agosto cuando en la mañana se levanta piedras planas en los tres días puro seco, iindica Maranxa waña maraniw, no habrá suficiente lluvia, será seco.

Dormir de noche: Jaqix samkasiw (se sueña el hombre)

El hombre y la mujer se sueñan faltando uno a dos días antes para tener los tiempos buenos y malos. Pronostica el sabio sueño durante los días donde no había lluvia, después en la tarde llega la lluvia, el sabio sueño acertó.

Significativo

El hombre y mujer al dormir se sueñan con los hombres borrachos desconocidos

y con los muertos del cementerio. Esto indica Maranxa jallu, waliw purini, suma urukasaw jaullux purinti. El hombre y la mujer cuando duermen en su sueño ven los animales cercados, esto indica Pachatax qinayax jayp'urux mayaki chhaqtawiyi, arumarux juyphintiw.

El tiempo de viento: hay urunaka (los días de vientos)

FOTO 5
PRONÓSTICO CON EL VIENTO



Durante el mes de julio se pronostica donde hay más viento, y dónde va el frío normal, esto es para saber sobre las lluvias del próximo año.

Significativo

En el mes de agosto el viento del norte con polvareda desde la mañana hasta tarde indica Maranxa jallu maraskaniw, que habrá buena lluvia. Los días de la semana del mes de agosto cuando salen las nubes o llegan las nevadas dando la humedad a la Pacha-

mama (madre tierra), indica Maranxa jallus juyras utjaskaniw, habrá lluvia y cosechas. Algunos días de la semana del mes de agosto cuando salen las nubes y el viento lo limpia quedando vacío de nubes indica Maranxa waña maraw, janiw juyra achus utjkani.

Mal Viento: Thaya Tutaka (mal viento)

Algunos días en toda la semana del mes de octubre se pronostica el viento molino, levanta con sonido en su mayoría para saber del próximo año.

Significativo

En el mes de octubre el viento viene por el norte en la mañana, y al día siguiente con las nieblas y frío normal, esto indica Mara jallupachax janiw chhijchhix utjkaniti, no habrá al año mucho granizo. Algunos días por la tarde cuando el viento molino recorre con mucho sonidos, indica Maranxa chhijchhimpí juyphimpíw utjani, el próximo año habrá granizo y helada. Por la mañana cuando es un día caluroso, indica Jayp'urux chhijchhiw purintani, en la tarde llega la granizada.

FOTO 6

El conejo perforador: Tuju Wank'ú (conejo cavador)



En los meses de febrero hasta marzo se pronostica con el sabio conejo silvestre, en el campo este animal perforador del suelo de tierras húmedas indica el próximo año de lluvias.

Significativo

En los tiempos de meses de febrero y marzo los conejos (tuju wank'ú) que entran con la perforación de las tierras duras, indica Maranxa jallu maraniw, sumaw juyra achux utjaskani, el próximo año habrá la lluvia.

En los meses febrero y marzo los conejos silvestres cavadores que entran al suelo de las tierras húmedas indica Maranxa waña maraniw, se deben roturar tierras humedades.

La finalidad de las plantas para el hombre

Las plantas son una ciencia de bio-indicadores naturales desde la remota antigüedad. El hombre que tiene los saberes de la cultura ancestral y alcanzan a tener edades

avanzadas de 80, 100 y 120 años, lo que nos facilita comprender los indicadores de la plantas.

Las plantas afines revelan la similitud existente entre las diversas plantas según la presencia de sus caracteres comunes y diferenciados donde se los reconoce desde el punto de vista de su utilidad que presentan para el hombre.

Inflorescencia indicadores

Inflorescencia es la disposición de las flores en las plantas o agrupación de las flores en el tallo. La primera clasificación que se hace de la inflorescencia es; solitaria y agrupada.

Por un lado, la inflorescencia solitaria es la que tiene solamente un pedúnculo que no se ramifica y está separada por hojas, pudiendo ser: 1) Terminal o definida, y 2) Auxiliar o indefinida. Por otro lado, la Inflorescencia agrupada es la que está constituida por flores cuyos pedúnculos son ramificados y presentan un conjunto indefinido de flores pudiendo ser: 1) Cimosas, y 2) Racimosas.

2. EL TIEMPO PRONÓSTICO PARA LA SIEMBRA DE LA QUINUA

Pinta del campo: Urqu qhut'a (yarita macho)

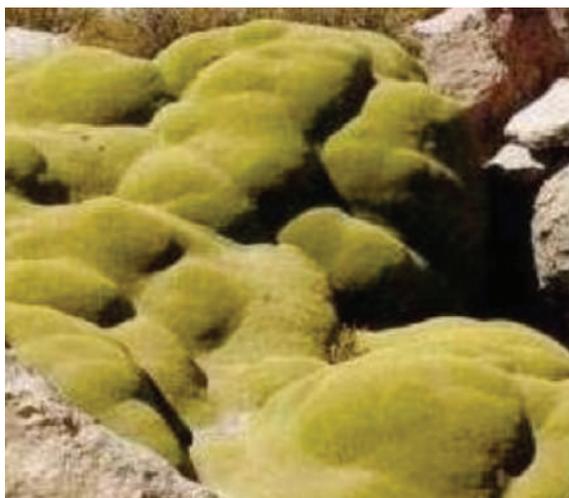
En los meses de agosto y septiembre se pronostica sobre las plantas sabias de yarita (qhut'a) de sus flores y frutos, esta planta yarita en algunos años sus flores y frutas son abundantes y otros años son pocas.

Significativo

La yareta macho cuando llueve o no llueva igual tiene sus buenas flores y buenos frutos. Esto que nos indica Maranxa juphax sumaw achuni, al año habrá buena cosecha de quinua. En la planta yareta cuando florece después de la quinua igual a sus frutos, indica Maranxa janiw jupha achux utjkani, el próximo año no habrá la cosecha de quinua.

FOTO 7**Plantita de campo**

Qachu qhut'a (yareta hembra)



Estas plantitas yaretas hembras se encuentran en las pampas, chacras de sembradío de las cebadas, después de tres a cuatro años crecidos se pronostica sus flores.

Significativo

La yareta hembra (qachu qhut'a) cuando florecen muy blancas indican Maranxa janiw kañama utjkaniti, el próximo año la producción kañawa mateara.

FOTO 8**Gusano de campo Amka Surci:**

(Ticona de papa).



En el mes de abril se pronostica los sabios ticonas de la papa (amkasursi) que entran a los surcos a masticar papas dulces y amargas, en algunos años no se aparecen estos gusanos así se conoce para la buena producción de cereales.

Significativos

El ticona de papa cuando entran a los surcos a picotear la papa dulce y pocas veces en papa amarga, indica Maranxa juphas kañawas sumaw puquskani, el próximo año no hay mucha lluvia.

El gusano ticona de papa (amka sursi) cuando no entra a los surcos de la papa o no existen, indica Waña juyrax maranxa janiw utjkaniti, al año no habrá la cosecha de la quinua y kañawa.

Gusano de la chacra: Chhiya chhiya laq'u (gusano cuartear)

En el mes de abril se pronostica a este gusano, cuarteara en la misma chacra de la kañawa, también en los sembradíos de las papas donde están madurando las mantas.

Significativo

El gusano cuarteador en el mes de abril cuando existen en abundancia en el mismo follaje en la cañagua y en la chacra de papa, indica Maranza kañawax sumaw utjaskani, al año hay buena cosecha de producción. En el mes de abril gusano (chhiya chhiya laq'u), cuando no existe este gusano en las chacras de la papa o en el mismo sembradío kañawa indica Maranza janiw waña juyrax utjkaniti, no habrá la cosecha de la cañagua.

FOTO 9

El pajarero Silvestre: Phichhitanka Jamach'i



El pájaro (phichhitanka Jamach'i) es tan sabio para comunicar a los hombres y mujeres para prevenir y tener cuidado de la vivencia en su hogar. De esta pequeña ave su interpretación requiere de una buena comprensión y saber, se pronostica las cuatro partes importantes que son; a) para tener la buena

cosecha agrícola al próximo año; b) para saber si al próximo año no se tendrá una buena cosecha agrícola; c) el pájaro sabio comunica al dueño de la casa, su visita; y c) El pájaro comunica a las familias para tener algo perdida.

Significados

- a. En el mes de marzo pone tres huevos en su nido, cuando se empollan los tres pollitos vivos indica Maranza suma maraskaniw juyra achux. En el mes de diciembre cuando empieza a cantar hasta enero p'isqi llawch'i llawch'i, indica Maranza juphax achuskaniw. En el mes de enero, este pájaro empieza a cantar hasta febrero ch'uñchi'irwt'i ch'uñchi'irwt'i, esto nos indica Maranza ch'uqi achuscaniwa, para que al año se tenga una buena producción de papa.
- b. El pájaro en su nido pone tres huevos pero se empolla un pollito, siendo dos huevos q`ullurata, esto indica Maranza mach'amaraniw, el próximo año no habrá cosecha de quinua y papa. En los meses de diciembre y enero los pájaros cantan diciendo chhijchhiw h'iw't'i Juyphiw ch'iw't'i, esto nos indica para el mes de febrero sorpresa, una noche empieza la helada a congelar a las mantas de sembradíos agrícolas.
- c. En un hogar de familia en la mañana, medio día o en la tarde los sabios pájaros a cualquiera hora diciendo; ch'ik ch'ik ch'ik, esto indica a cualquier hora del día que una persona llegara a la familia a visitar.

- d. El pájaro malicioso en la tarde y al anochecer en la casa de una familia empieza a reír diciendo Ch'ich'ich'iwwww Ch'ich'ich'iwwww (layqa phichhitankaw larch'ukini), esto indica que la familia puede tener algunas pérdidas de bienes o puede tener algunas pérdidas por la enfermedad.

FOTO 10

VENTARRÓN Y CALOR AIRE



El ventarrón es un viento fuerte que se levanta con polvareda de tierra por las tardes de invierno y el mes de octubre de primavera, es un viento fuerte que corre sobre territorio conocido por TUTAKA compuesta de nitrógeno y oxígeno, el calor de aire es otro componente que se conoce por PAYI en la cultura qullana aymara. Estos conocimientos nos permiten un mejor manejo práctico de los bio-indicadores y del tiempo que orientan los comportamientos productivos de los yapuchiris de la región.

Percepción Yapuchiri del Tiempo

Las formas de pronosticar el “tiempo” (Pacha) son fundamentales en la práctica de los

productores Yapuchiris., Amawt'as y Pachawayus, los factores que intervienen en las funciones del ventarrón y calor aire son de dos clases:

- El ventarrón (Thaya Tutaka) tiene un movimiento que corre al sur, y más tarde al norte como remolino, algunos días de invierno y octubre donde se pronostica.
- El calor aire (Payi) tiene las variaciones de la temperatura del 21 a 25 de junio, sale un payi humo que es el indicador. En los días del mes octubre y noviembre con calor de aire (Junt'u payi) es el indicador para los Yapuchiris, Amawt'as y Pachawayu.

3. EL TIEMPO PRONÓSTICO PARA LA SIEMBRA DE LA OCA PATATA Y PAPALISA

FOTO 11

LA CONSTELACIÓN

Astro del cielo:

Qhatat ch'aska (astro del amanecer)



Por los meses de julio hasta agosto se pronostica al amanecer en los primeros días del mes de julio. Después de poco tiempo se viene normalmente hacia adelante hasta cruzarse con el otro astro de la tarde. En algunos años este astro en la mañana no vuelve atrás, sino va directo adelante.

Significativos

El astro del amanecer es el sabio para la resiembra cuando vuelve en las mañanas de salir atrás, esto indica Aka marax janiw kutirpuña marakiti (este año no es resiembra).

Ave Silvestre Tikitiki: jamach'i (pájarito)

En los meses de mayo y junio se pronostica del Tikitiki que hace sus agujeros dentro de la chacra sembrado de papa o escarbado, en algunos años este pájaro no entra hacer sus huecos en las chacras de papa.

Significativos

El pájaro tikitiki silvestre cuando entra a la chacra escarbado de papa a realizar su hueco con piedritas como el chuño tendido, indica Aka marax kutirpu maraniw (este año es resiembra).

El pájaro Tikitiki silvestre cuando no realiza huecos en la chacra escarbada, indica Aka marax janiwa kutirpu marakiti (este año no es resiembra). El pájaro tikitiki silvestre cuando realiza huecos en las pampas y echan piedritas como chuño tendido, indica Aka marax amka satax suma maraniw (este año habrá buena cosecha de papa).

FOTO 12

Animal silvestre: Añathuya (zorrino)



En el mes de mayo se pronostica con el zorrino que entra a las chacras con papas escarbados donde están guardado las (phinás) llamado a hozar en este montón de papa.

Significativos

El zorrino silvestre cuando entra en las chacras escarbadas de papas y montones guardados a hozar nos indica, Aka marax kutirpu maraw, apillas ullukus satañaw, este año no es resiembra de oca y papa.

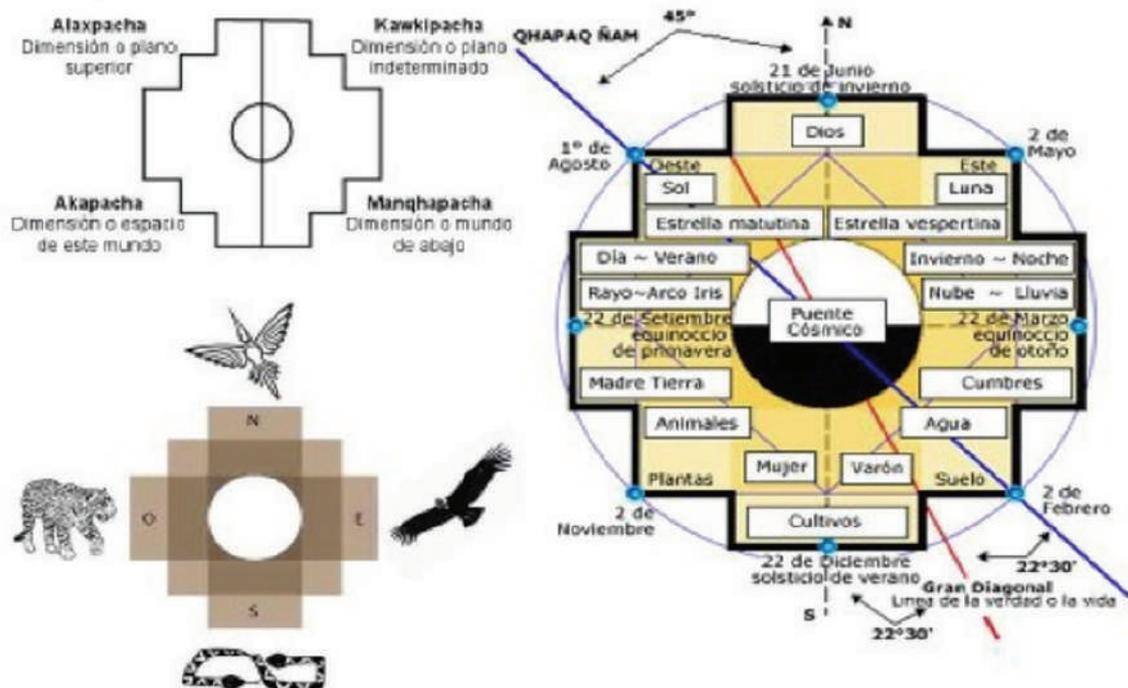
Los astros y las constelaciones

Los Amawt'as se van descubriendo en la astrología y los bio-indicadores naturales cada vez con mayor acierto en sus Misterios. Las estrellas son astros menores de la constelación y se hallan incandescentes a muy elevada temperatura, por tanto tiene luz propia. El número de las estrellas es incalculable y muy distante de la tierra.

Las constelaciones son agrupaciones de las estrellas que forman figurativos naturales.

GRÁFICO 5 LA CHAKANA; (EL CRUZ DEL SUR)

La interpretación ritual de la Chakana.



La chakana (cruz del sur) es una figura de 4 estrellas permanente en el cielo que sirve de indicador. De esta manera se conoce las constelaciones como el; Oriol, Geminis, la Osa Mayor y Osa Menor, otros que conforman son Paya Nayra, Paya Ch'aska Ururu, Maya Qutu, Maya Phaxsi, Maya Araru, Maya Muyu y Maya Jawira, toda la constelación en conjunto es el cuerpo del espacio final que rota de noche y día.

Los amawt'as sabedores de la antigüedad tienen las buenas prácticas con gran imaginación en base a los astros que trazaron figuras de estrellitas uniendo indicadores. Estas figuras tienen sus relaciones adecuadas y técnicas comunicativas para informar el desarrollo de la vida en el altiplano Andino.

La Pachamama (Madre Tierra) es lo más importante que sustenta la vida a partir de la creación de la espiritualidad, Illa e Ispalla del ser humano. La lurasanaka está interrelacionada con los demás astros de la ciencia Andina y Amazónica. La Pachamama es lo más importante que sustenta la creación mediante la espiritualidad, sustenta sanaka están interrelacionados con la astrología, zoología, vegetaciones y geología. Al mismo tiempo el astro, la vegetación, animales y aire, presentan sus colaboraciones a esta ciencia agrícola aymara. Se hace un estudio de las cuatro partes fundamentales de los bio-indicadores y pone en armonía lo que indica la teoría pero el trabajo de un observador es directo con la naturaleza.

Valor cósmico

El valor cósmico pertenece al cosmos Quntiti Andino muy penetrante en las masas del universo. Este es nuestro patrimonio de la cultura qullana aymara; la filosofía, cosmovisión, identidad cultural y los bio-indicadores como los astros, animales, vegetales, y el viento. De estos sus significativos indican claramente la dinámica de nuestras vidas.

Nuestra propiedad intelectual colectiva de los saberes, ciencia, conocimiento y valoración, es mejor, por eso es importante restaurar y fortalecer los ayllus y marcas, suma jaqi, wiñay amuyuni, suma qamaña, es un mandato eterno (qullan kamachi).

4. EL TIEMPO PRONÓSTICO DE LA SIEMBRA DE LA PAPA Y SU COSECHA

FOTO 13

Astro del cielo; La Chakana (Cruz del sur)



La identidad cultural de nuestros ancestros se basa en los saberes y la ciencia, se pronostica y controla la astrología con cariño y

respeto como qullanas aymaras. Este pronóstico se compensa desde el mes de marzo hasta septiembre con los astros estrellas y luna que, son sabias del tiempo para saber la primera, media y última siembra de la actividad agrícola.

Significativos

La estrella de Cruz del sur (Chakana Warawara), cuando entra antes de la noche del tres de mayo, indica; Maranaxayrasataniw. (El próximo año es primera siembra). La estrella Cruz del sur (Pusi Warawara), cuando este entra de día amanecerá el primero de mayo, esto nos indica Akamaraxtaypisatawwalini (El próximo año es mediado de siembra). La estrella Cruz del sur (Kurus warawara), cuando esta chakana entra después de tres días de mayo nos indica; Aka marax qhipasataw walini (Por este año es ultimo siembra).

Astros menos: Warawar qutu jalsu (salen estrellas)

Desde el 27 de mayo hasta el 6 de junio durante estos días se pronostica la salida de grupos de estrellas (warawarqutujalsu) en las fases de la Luna nueva o llena. Este grupo de estrellas son sabias para ayudar y dirigir a las personas Amawt'as en base al conocimiento del tiempo de la siembra agrícola.

Significativos

El grupo de estrellas cuando salen al amanecer en helada, en luna nueva (jayri), nos indica; Maranxa suma maraskaniwa (el próximo año habrá buena cosecha de papa). El grupo de estrellas cuando salen al ama-

necer son pequeños granitos en la luna llena (urt'a), esto indica; Maranaxjanin suma marakaniti (el próximo año no hay suficiente cosecha). El grupo de las estrellas cuando salen con mucha helada congelando las aguas indica; Jallupachax janiwjuyphizutxkaniti (no habrá helada en el tiempo de lluvia).

Astros mayores: Pã qana (dos astros)

A los primeros días del mes de agosto en el amanecer se pronostican y controlan en base a dos nieblas del cielo llamando (pã qana). La primera "Qana" representa a todo el altiplano; y la segunda "Qana" representa a los valles. Estas dos sabias QANA direccionan los tiempos buenos y malos como en el altiplano y valles para la producción agrícola.

Significativos

En el mes de agosto cuanto la QANA del altiplano aparece en el cielo amplio niebla blanca, indica; Akamarasunipatan suma marani (el próximo año buena cosecha en el altiplano). A los primeros días del mes de agosto, el QANA del altiplano que miramos al amanecer en el cielo como una niebla pequeña, nos indica Maranxa mach'amaraniw (próximo año es hambrón).

El mes de agosto cuando el QANA de los valles aparecen al amanecer y se ve en el cielo pequeña niebla blanca, indica; Aka Marax janiw qhirwanx musqa achux utjkani (este año no abra la fruta en los valles).

FOTO 14

Planeta de la luna; Phaxsin sarawipa (frases de la luna)



Desde mes de marzo hasta octubre se controla los pronósticos del tiempo y las fases de la luna nueva y llena. Las fases de la luna de estos meses sirve para detectar e interpretar los tiempos de la luna nueva y llena para la siembra agrícola del altiplano.

Significativos

Faltando tres días antes de la luna nueva y llena el tiempo que amanecer escarchado de color húmedo y nuboso nos indica; Aka marax nayraw amka yapux sataña (este año se siembra adelante). El día y la noche plena con luna nueva y llena cuando se llena de llovizna, escarchas y nubosos indica; Aka marax taypi sataw suma marani (a mediados de septiembre habrá buena cosecha).

Durante un día que ha pasado la luna nueva y llena donde empieza las escarchadas, nieblas y nubosos, indica; Aka marax qhipa sataw suma yapux (penúltima siembra habrá buena cosecha). Durante el tiempo de luna nueva y llena donde hay pocas escarchadas con el cielo descubierto de nubosos, a veces poco neblina nos indica; Maranxa waña maraniw (el próximo año es sequía).

FOTO 15**Animal silvestre; Pampa Qamaqi**
(zorro silvestre)

Desde 15 de agosto hasta fines de septiembre se hace un control y pronóstico a los zorros y zorras silvestres que están en celo de fecundación, el sabio zorro donde aúlla en los cerros altos, laderas y en las pampas se reconoce para la siembra agrícola.

Significativos

En los cerros altos cuando aúlla la primera vez ronco y último claro nos indica; Aka Marax jallu maraniw, juyras sumaw achuni (mucho lluvia y buena producción). Desde 30 de agosto hasta fin de septiembre en las laderas los zorros silvestres que aúllan primero claro a media voz ronco y último claro nos indica; Aka marax taypi sataw walini, jallux tantiyuw purini (a mediado de la siembra y la lluvia razonable). Desde el 15 de septiembre hasta mediados de octubre por razones del cambio climático los zorros que aúllan en primera y media voz claro y último ronco nos indica; aka marax qhipasataw amka walini (penúltimo siembra será bueno).

Los zorros y zorras silvestres que en los caminos hacen sus excrementos con quinua y cañagua nos indica; aka marax juphax sumaw puquntani (habrá buena cosecha de quinua y cañagua). Los sabios zorros comen cascara de papa y chuño después sus excrementos nos indica; maranxa amka juyrax utjaskaniw (próximo año habrá buena cosecha de papa). Desde el mes de junio hasta agosto los sabios zorros que dejan en los caminos y pampas su excremento seco y blanco nos indica; Aka marax amka satax sumaskaniw (este año hay la cosecha de papa).

Los zorros que aúllan con voz clara en todo los meses, y en su excremento no tienen quinua, ni cascara que secan negros nos indican; aka marax machamaraw jallux janiw suma utjkaniti (año de sequía y no habrá buena cosecha).

FOTO 16**Hormiga del suelo; ch'iyar kisimira**
(hormigón negra)

Desde 15 de agosto al 15 de octubre se controla y pronostica en base a las hormigas negras que viven al interior de las piedras,

cuando levantamos las piedras se encuentran dos clases de huevos; en algunos años más huevos granos y otros años pocos granos y más gusanos.

Significativos

Cuando vemos muchos granos y poco gusano esto nos indica; aka marax suma maraniw amka yapux (habrá buena cosecha de papa). Las hormigas negras, cuando ponen muchos gusanos dentro las piedras y pocos huevos nos indica; maranxa manchas maraniw (no habrá suficiente cosecha).

FOTO 17

**Planta Cactaceas; Qaqapar jawaqalla
(flor de cactus)**



De julio hasta agosto se pronostica la llegada de la nevada con la luna llena. Después de la nevada brotan en sus nudos flores de cactus que nos permiten controlar las siembras agrícolas.

Significativos

En el mes de septiembre cuando llega la lluvia el cactus florece de color rosado, esto nos indica; aka marax suma maraniw (este

año habrá buena producción). De septiembre hasta a mediados de octubre cuando los sabios cactus florecen después de la helada se queman las flores, esto indica; aka marax juyphiw utjani (este año habrá helada).

LA RECONSTITUCION DEL TAYCA MARKA AXAWIRI

Después de más de 500 años de la invasión española y la república, la población qullana aymara marka axawiri se organiza para la reconstitución y restitución de su identidad cultural, tierra y territorio con todos los recursos naturales existentes.

Estructura del gobierno originario

En la capital histórica milenaria de Tayka Marka Axawiri, segunda Sección Municipal Caquiaviri de la Provincia Pacajes del departamento de La Paz, el día 13 de septiembre de 1997 se inicia el proceso de reconstitución con la participación de los dirigentes sindicales de la Central Agraria, Sub Central, Secretarios Generales de las Comunidades y Cantones; Vichaya, Jihucuta, Kasillunca, Villa Anta, Antaquira V.B. Chojñapampa, Laura Llocolloco, Chocorosi y Tincachi como sub centrales Unión Este de Urinsaya, Aransaya Unión Vilque, Kalla Llallagua Norte Aypa Paruyo, Contorno Arriba y Contorno Baja, con su Ayllus afiliados a Tayka Marka Axawiri y Municipio Caquiaviri. En la misma Tayka Marka Axawiri de la Provincia Pacajes se instala el Magno Congreso (Jach'a Ulaqa) originario procediendo a tomar consagración y posesión a las autoridades originarias (Mallkus) de las once Markas del Jach'a Suyu Pakajaqi

El ejercicio del derecho y organización política

En Tayka Marka Axawiri inicia el proceso de reconstitución del Jach'a Suyu Pakajaqi en 1997, haciendo eco del tiempo en las autoridades originarias quienes después de 1952 fueron discriminados e incluso algunos desaparecieron. Antes de la república y después de 1935 a 1951 las autoridades originarias tenían bastante fama y respeto, posteriormente con la Reforma Agraria de 1952, y con el gobierno de René Barrientos nos desdijeron por completo.

Mando y Símbolos

En la consagración (posesión) de las autoridades originarias de Caquiaviri se pueden ver sus símbolos de autoridades como es el poncho rosado y negro girón Katari, chuspa, rimanaso (chalina), vara o bastón de mando, lluchu verde, y un bulto simbólico con ispalla que es el mando de tallas, sus símbolos con reboso verde y phullu negro, pollera verde y azul, istalla de coca chutuqu plomo y actos especiales de las autoridades con todos sus mandos que son importantes en el proceso de reconstrucción.

La gestión territorial en Pacajaqi

Después de la reconstitución del Jach'a Suyu Pakajaqi se inicio con el reconocimiento y la valoración tecnológica ancestral de la historia pacajaqi, en particular del pueblo indígena aymara a partir del conocimiento sociocultural de su territorio conformado por las parcialidades de urqusuyu alaysaya (arasata) y umasuyu aynachsaya (urinsa-

ya). En este contexto el plan de gestión territorial Pacajaqi desarrollado desde el 2006 al 2007 fortaleció la gestión de las autoridades originarias y del consejo de gobierno de amawt'as, líderes y los mallkus de marka con sus respectivos jilaqatas de los ayllus recorriendo y visitando todos los sitios sagrados como los wak'as pukaras, chullpas, camino de inca y otros sitios arqueológicos. Asimismo, reconocieron campos agrícolas, ganaderos, lagunas y ríos del territorio pacajaqi con la finalidad de recuperar sus saberes.

Recurso agrícola

En el plan de gestión territorial Axawiri se preserva la tecnología ancestral y se incluyen proyectos pilotos donde existen evidencias de buenas prácticas agropecuarias para la organización indígena originarias de los ayllus y marcas del Jach'a Suyu Pakajaqi. A partir del 2009, en Tayka Marka Axawiri con el apoyo de PROSUCO se organiza a los Yapuchiris en Kasillunca de Huallariti Callaramaya y Tunquipa, recuperando y aplicando las buenas prácticas agropecuarias..

Tecnologías alternativas

Una vez establecido la organización yapuchiris del Jach'a Suyu Pakajaqi se desarrolla una agricultura sostenible con los siguientes requerimientos:

- a) Un proceso de desarrollo organizacional de lo ayllus y marcas
- b) Una estrategia para recuperar los conocimientos ancestrales y modernos

- c) Generación de información local para generar ajuste al sistema productivo

En la vivencia originaria esta el hombre y la mujer (chacha y warmi) que aportan a la económica familiar, trabajan en la agricultura, la ganadería y practican el trabajo comunitario como el ayni, waki, sataqa y minka en actividades agrícolas. Asimismo, en la estructura de autoridades originarias como jilaqata y mallku está presente la dualidad, solidaridad y reciprocidad. La reconstitución de las autoridades originarias y los sistemas organizativos en todo los ayllus, jathas y marcas de pacajaqi es parte de nuestros derechos inscritos en las normas vigentes como la declaración de Naciones Unidas que reconoce a las naciones originarias y sus autoridades de acuerdo a las leyes internacionales y nacionales. Asimismo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la misma Constitución Política del Estado.



LA COSMOVISIÓN AMAWTA
QOLLANA AYMARA





LA COSMOVISIÓN AMAWTA QOLLANA AYMARA

Dennys Ramos Huanca¹
Investigador Aymara, Suyu Pacajaqui
Subcentral Agraria Ichoca

COSMOVISION AMAWTA

Qollana

Qollana proviene del sonido Qhon de la que deviene el vocablo Qo, tiene sus orígenes en el sonido del Rayo e identifica a los pueblos que se vinculan al cosmos a través de su relación con el territorio, la vida, la agricultura, el agua, la lluvia y principalmente con el Rayo. A lo largo de miles de años esta sociedad ha cultivado distintos modos de vida por ello se constituye en el sustrato espiritual y simbólico sobre los cuales se ha construido su cultura.

Qollana como aywiri y sus thakhis

El Qollana es cazador de llamas, alpacas, vicuñas y venados, para su cacería recorre grandes territorios acompañado de su familia, sus hermanos y animales. El Qollana es nómada no permanece en un mismo territorio ni en un mismo tiempo, no recorre un solo camino, transita por varios caminos en el cosmos donde existe, naciendo, creciendo, procreando y muriendo para volver a nacer.

Qollana Aywiri y sus Anaqas

El Qollana es pastor de llamas, alpacas y vicuñas en cada invierno, viaja por los caminos junto a sus llamas cargadas de sal, pescado seco, chuño, charque y fina artesanía atravesando los andes hasta llegar a los valles y la selva, de allí retorna a su hogar cargado de coca, frutas y artesanías. Después regresara a su Anaqa para cuidar de sus llamas esperando el siguiente año, el vive sabiendo en silencio que todo en el mundo espiritual y material es temporario.

Qollana Qamiri y sus Ayllus

El territorio y la comunidad Ayllu vienen transformándose ciclo tras ciclo, desafiando el tiempo. El Qollana es agricultor y constructor de comunidades, conoce cada semilla y cada territorio fértil, conoce los signos del tiempo, las nubes, la lluvia, las fuerzas naturales y seres espirituales. Con gran paciencia va calculado el movimiento de las estrellas, la luna y el sol, sus manos depositaran la semilla en la tierra y en su propio corazón esperando una buena cosecha.

¹ Dennys Ramos Huanca es investigador aymara. Trabaja en artes indígenas, miembro de la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de La Paz "Tupak Katari"

Qollana Qamiri y sus Markas

El territorio de la Marka tiene sus conocimientos, tecnología y orden social en el mundo espiritual y material. El Qollana es un hábil artesano y constructor de ciudades, conoce el barro, la piedra, la fuerza de su comunidad y sus conocimientos. El Qollana sabe soñar, planificar, proyectar y edificar grandes construcciones que perduraran en el tiempo, es el Qamiri de la marka porque sabe, conoce y hace excelentes tejidos y cerámicas para intercambiar con otras marcas.

AMAWTAS Y YATIRIS

Amawtas

Son todas las formas de vida que han cultivado una relación espiritual con el infinito durante miles y millones de años de quienes aprendemos a comprender nuestra realidad espiritual y la realidad de nuestro entorno. La percepción de la realidad que cultivan los Amawtas excede la comprensión ordinaria de la realidad a causa de la persecución que aun continúa, muchos Amawtas actúan como personas comunes desde el anonimato a veces, pocas personas tenemos la suerte de aprender directamente de ellos.

Chamakanis

Son formas de vida en el ayllu que intermedian la transición de energía desde el infinito a nuestro mundo, ellos nos ayudan a comprender el tejido de la realidad. Los Chamakanis son hombres ó mujeres que suelen tener el Qamasa del Colibri, Agui-

la, Condor, Buho; en otros casos de lobos y Felinos como el Jaguar que comparten su Qamasa con las serpientes de agua y tierra. También se comparten con los vegetales, rocas y con el rayo, la presencia de estos seres mantiene el equilibrio de Ch'amasa en nuestra sociedad que nos ayudan a encontrar nuestro lugar en la comunidad y el cosmos.

Qolliris

Son los hombres y mujeres del Ayllu que aplican sus aprendizajes en "medicina ancestral", para tratar las enfermedades espirituales, psicosomáticas y físicas de la persona. Un Qolliri genuino conoce a los Amawtas que lo asisten desde el mundo espiritual, un Qolliri también conoce a los Ch'amakanis que lo asisten porque conoce su propia naturaleza espiritual y resguarda los conocimientos de su pueblo.

Yatiris

Son los hombres y mujeres del Ayllu que practican la "medicina tradicional", normalmente no tienen un conocimiento profundo sobre el Ajayu y la Pacha pero prescriben medicinas naturales y suministran tratamientos basados en las tradiciones. Son personas que obtienen sus conocimientos leyendo libros, y desde sus experiencias personales. Actualmente en nuestras comunidades y ciudades quedan pocos Amawtas, Chamakanis, y Qolliris lo que abundan son los Yatiris que de alguna manera contribuyen a preservar parte de nuestros conocimientos.

CONOCIMIENTO AMAWTA

Ser Qollana implica contar con distintas capacidades cognitivas que permiten intuir, percibir y conocer la realidad. A ese conocimiento lo llamamos Pacha Amuyu, y se asemeja a lo que denominamos cosmovisión. La realidad e información es infinita pero los conocimientos que tenemos de ella son limitados, ningún lenguaje humano permite representar la realidad en toda su extensión siendo que nuestros conocimientos sobre el cosmos destacan dos áreas en particular; uno sobre nuestro mundo espiritual, y otro sobre el mundo material.

Sobre el mundo espiritual

Lo poco que sabemos sobre el mundo espiritual proviene de nuestros antepasados, que fueron parte de las primeras culturas, (pre-incaicas) quienes tenían un vínculo directo con nuestro mundo espiritual. Según ellos nuestros amawtas, nuestra verdadera existencia transcurre en el Wiñaya Pacha, allí la información fluye con energía que constituye un conocimiento propio de ese mundo. Cuando nacemos en el Alaya Pacha (en este mundo) ingresamos en una dimensión causal diferente, las personas desarrollan otras capacidades cognitivas y construyen otros conocimientos. De ese modo pierden noción sobre el Wiñaya Pacha que era su mundo original, en esa travesía solo preserva una pequeña cantidad de sus conocimientos sobre el mundo espiritual.

Sobre el mundo material

Durante las distintas fases de desarrollo de los pueblos andinos surgieron centros ur-

banos donde se cultivaron diferentes técnicas de representación y transmisión de los conocimientos que nos llevaron a desarrollar un saber cada vez más preciso sobre el mundo material. En los andes, hace cinco siglos, **el Estado Inca tenía una tecnocracia**, político y militar con una gran capacidad de manejo del mundo natural y material, luego en la colonia esa capacidad de organización fue sustituida por otra. Ahora nuestros conocimientos sobre el mundo material son abundantes, pero en ese proceso, se han perdido nuestros otros saberes ancestrales sobre la realidad.

El propósito de ambos conocimientos

Nuestros conocimientos sobre el mundo espiritual y material son complementarios en el marco de nuestra cosmovisión, ambos conocimientos tienen propósitos específicos. Por un lado, nuestros conocimientos sobre el mundo espiritual nos ofrecen información útil para guiarnos desde que nacemos en este mundo para vivir él, y luego retornar a nuestro mundo espiritual; y por otro lado, mientras nuestros conocimientos sobre el mundo material nos resultan útiles mientras vivimos aquí en nuestra cosmología ambos conocimientos se complementan.

COSMOLOGIA QOLLANA

Relatan nuestros mayores que originalmente nuestro mundo espiritual y material eran parte de una misma realidad, que repentinamente ambos mundos se distanciaron dando lugar a un nuevo cosmos con sus propias leyes naturales. Luego nuestro cosmos original y su cosmología quedaron sumergidos en el tiempo, nuestros antepa-

sados interactuaban con todas las entidades de la realidad.

Samaya

Es todo lo que existe, mundos reposan en el Samaya, es la suma indivisible de todo el espacio y tiempo, no tiene forma, ni principio y final. Contiene al Wiñaya Sami donde surge todo y culmina todo. Cuando dejamos de existir como entidades corpóreas nuestra conciencia retornara al Wiñaya Sami. El Samaya es la totalidad que contiene el Wiñaya Sami, que a la vez contiene nuestra conciencia, es la primera y última realidad de nuestra cosmología.

Wiñaya Sami

El Wiñaya Sami está habitado por entidades sin forma conscientes sobre sí mismas en el espacio tiempo, es una dimensión de realidad donde el Ajayu se libera de la forma para existir de manera ilimitada, de ese modo nuestro Ajayu alterna su existencia entre el Wiñaya Sami y WiñayWiñaya. El Wiñaya Sami es una realidad libre de forma y movimiento, es el espacio - tiempo donde reposan todos los seres, es un estado de inactividad que atraviesa todo lo que existe por lo tanto no genera ningún signo y ningún conocimiento. Su única manifestación es la conciencia que tienen los seres sobre sí mismos al margen de sus formas.

WiñayWiñaya

El WiñayWiñaya es un cosmos causal, su causalidad es la que mueve la energía Ch'amasas, es una realidad donde se crean

todos los mundos y todas las formas de vida, es un cosmos sumergido en el caos del espacio tiempo infinito donde existen seres con formas infinitas y difusas que a través de su movimiento procrean nuevos espacios y tiempos. El WiñayWiñaya es una dimensión de realidad infinita donde existe nuestro Ajayu, Chuyma y Amuyu.

Wiñaya Pacha

El Wiñaya Pacha es el mundo donde surge la vida, está habitado por seres en estado de Qamasa y Janayu, es una dimensión de realidad donde viven los gigantes de nuestro mundo espiritual. Esos gigantes ingresan al espacio tiempo Alaya Pacha para procrear la vida en nuestro mundo, todas las formas de vida tienen una doble existencia; por una parte, en el Wiñaya Pacha, y por otra en el mundo material Alaya Pacha. Wiñaya Pacha, es el cosmos con el que entramos en contacto a través de nuestras visiones, nuestra creatividad y es el mundo al que retornaremos cuando nos llegue la hora de morir.

Alaya Pacha

El Alaya Pacha surgió del Pacha Qama, de la unión de dos gigantes que habitan el Wiñaya Pacha, de la unión de sus amuyus, ch'amasas y qamasas para formar un todo. Las entidades del Wiñaya Pacha se atraen mutuamente para ingresar al espacio tiempo Alaya Pacha, como resultado de eso en cada región se ilumina el cielo donde hay una comunidad de Willkaninas, y en cada región oscura donde hay una comunidad de Chamakanis. El Alaya Pacha contiene en

su interior a otros Apu Uywiris “criadores de vida” que nos acompañan entre ellos tenemos al Willkanina, Ninaqatari, Qhontiki, Willkatata, Pachamama, y otros.

Willkanina

El Willka Nina es una comunidad de Apu Uywiris con cuerpos de energía y materia estelar, sus cuerpos contienen toda la energía y materia visible formando grandes layas, qamañas, ayllus, markas y suyus en toda la bóveda celeste. Desde esas lejanas fuentes de Ch’amasa Qamasa irradian vida en los territorios de la Pachamama. En cada territorio existe una Waka que conecta la tierra con una región del Willkanina que se mueve por los cielos como grandes serpientes de fuego. En nuestra sociedad Qollana el Willkanina es la luz de cada fuego sagrado que se encienden para comunicarse con nuestros Uywiris y el Ninaqatari.

Ninaqatari

Cuando se inicio nuestro mundo los Ninaqataris se cubrieron de fuego, y volaron por los cielos para formar las estrellas, contiene en su interior al Willkatata y la Pachamama.

Algunos pueblos lo representan como una serpiente de dos cabezas, otros como dos serpientes donde una serpiente que acoge en su interior al ser del fuego Nina, y otra acoge al ser Agua Uma, (willkamayu). Estas serpientes intercambian la energía que fluye entre el cielo y la tierra, se manifiestan a través del Qhontiki Rayo sagrado, y el Illapa, rayo y trueno que regula los ciclos del agua. El Ajayu de la serpiente habita el cie-

lo sobre la tierra, en la tierra, los ríos, mares y en el interior de ellos.

El Willkatata

El Willkatata o padre Sol facilita la travesía de los seres vivos desde el Wiñaya Pacha hacia la Madre Tierra, y los acompaña durante su vida, cuando mueren ilumina sus caminos para que sus Janayus retornen al Wiñaya Pacha. Tiene dos varas en las manos uno para el descenso a la tierra y otro para el retorno, esas varas le dan el poder del Rayo Illapa, con ellos regula los ciclos del agua y las lluvias en la tierra. El Ninaqatari, Qhontiki, Willkatata, el Illapa, son de la misma laya y controlan el tiempo, su Qamasa está presente en los sitios sagrados, plantas, animales y felinos, entre los Qollas toma la forma de niño, padre, anciano, sembrador, constructor, cazador y guerrero.

La Pachamama

La Pachamama o Madre Tierra, es una entidad espiritual y material en cuyo cuerpo acoge a todas las formas de vida que llegan a nuestro mundo. Su territorio se organiza en Suyus regiones naturales, Ayllus ecosistemas, Sayañas pisos ecológicos, Qamañas parajes, y Anaqas espacios de vida transitorios. Sus pisos ecológicos son el Alasaya, las tierras altas, Taypisaya la tierra media y Mankhasaya las tierras bajas. Cada Saya está conectado con el Manqhapacha el mundo interior de la tierra; el Akjapacha es el aquí y ahora, y Alaya Pacha arriba. En cada territorio o Sayaña hay Wakas sitios sagrados que conectan al Wiñaya Pacha, la Pachamama también se manifiesta como niña, mujer, madre y anciana.

Otras cosmologías

Cada pueblo y cultura de la civilización Qollana tiene su cosmología y cosmogonía con arreglo en la cosmovisión Amawta que los unifica, compartimos gran parte de los mismos seres tutelares en base al Ch'amasa –Qamasa, de la dualidad Pachaqama. En el Alaya Pacha podemos identificar al; Willka Nina, Ninaqatari, Willkatata, el Qhontiki, Illapa, y en la Pachamama elementos como; el Nina fuego, Laqa Tierra, Uma Agua, Wayra Viento y otros. Asimismo cada pueblo ha desarrollado sus estilos de representación simbólica.

LA PACHAMAMA COMO ESPACIO VITAL

Pachamama

Es todo el ecosistema planetario donde están los elementos naturales como el fuego, tierra, agua y aire. Es un espacio de vida cuyo orden conocemos desde hace miles de años, en su territorio están los Suyus, Ayllus, Sayañas, Qamañas y Anaqas. Cada territorio tiene un centro sagrado, cada laya de seres vivientes que lo habita tiene sus Uywiris, Apus y seres tutelares que los crían.

Suyus

Son las grandes regiones naturales en el mar y en la tierra, en las costas, altiplanos, desiertos, montañas, valles, chaco y selva. En general es el agua, la fertilidad de la tierra y el clima lo que determina un Suyu. Algunos Suyus que cuentan con abundan-

te agua dulce tienen más Ayllus, Sayañas, Qamañas, y Anaqas, en otras con poca agua tienen menos Ayllus y Sayañas.

Ayllu

Un Ayllu suele tener varios pisos ecológicos en algunos casos, y en otros solo uno extenso, generalmente atraviesan varios pisos ecológicos que se llaman Sayañas, en las partes altas se los llama Aransaya y a los que están en partes medias Taypisaya y a los que están en las partes bajas Urinsaya. Es en ese territorio en el que se mueven los animales y personas durante el año, por ello los ayllus de la cordillera se ubican generalmente en cuencas.

Sayaña

Es un piso ecológico en el territorio del Ayllu, una Sayaña tiene fuentes de agua ríos ó lagos que posibilitan la vida, eso hace posible la existencia de una población viva en cada Sayaña todo el año. En la Sayaña también hay Qamañas y Anaqas, donde la población fluctúa de acuerdo a la cantidad de agua y las estaciones, pero siempre está poblado.

Qamaña

Es el lugar de residencia permanente en una Sayaña. Los Qamiris como las plantas tienen raíces y troncos fuertes, en el invierno solo pierden las hojas donde los animales tienen guaridas con nidos permanentes. En el invierno disminuyen su actividad, las personas tienen viviendas bien construidas lo que les permite sobrevivir al invierno,

incluso cuando escasea el agua los Qamiris son los habitantes permanentes de las Qamañas.

Anaqa

Es el lugar de residencia estacional de plantas animales y personas al interior de una Qamaña, a los ocupantes de una Anaqa también se los llama Aywiris, nómadas y Qamiris cuando son habitantes permanentes. En las Anaqas suelen haber vertientes y arroyos que sustentan la vida pero estos no son permanentes cuando escasea el agua la vida migra a otra Sayaña.

Uywa

Son todas las formas de vida que recorren el mundo para poblarlo, a las plantas los llamamos Ali, a los Peces Challwa, a las aves Jamachi, a las personas Jaqe. Todos tienen en común porque provienen de una laya en el cosmos, y que tienen Uywiris y Apus que los crían.

Laya

Una Laya se inicia en el Wiñaya Sami, se vuelve Uywirien el WiñayWiñaya, se materializa en el Wiñaya Pacha para existir en la Pachamama. A las entidades espirituales se los llama Uywiris, a sus manifestaciones como formas de vida Uywa, a sus representaciones simbólicas Illas. Los Qollana somos una Laya que a la vez se redistribuye en varias Layas unidos por los mismos seres espirituales.

EL SER QOLLANA

Sami

Todos los seres estamos vinculados unos con otros a través del Sami, el Ajayu es una entidad contenida en el Sami, el Ajayu a través del Sami comparte el tejido de la realidad que une a todo lo que existe. Ninguna entidad tiene un Sami propio, el Sami es el sustrato existencial del Ajayu que luego emerge en el espacio tiempo para hacerse vida. Cuando la vida retorna al Ajayu la ausencia de propósito individual le permite ingresar al Wiñaya Pacha, WiñayWiñaya y Wiñaya Sami.

Ajayu

Cada Ajayu pertenece a un linaje cósmico ó Laya, y logra manifestarse en diferentes formas de vida vinculadas al mismo Ajayu. Asimismo, es una entidad infinita que ingresa al espacio y tiempo del WiñayWiñaya para manifestarse primero como Chuyma, Segundo como Amuyu, tercero, como Chámasa, cuarto como Qamasa y finalmente como Janayu y Qhanayu. Todos los seres vivos tienen Ajayus del que ellos mismos son parte constituyente; por ejemplo, cultura Qollana se sabe que el Ajayu existe en un espacio y tiempo más allá del nuestro pero que interactuamos.

Chuyma

El Sami, Ajayu, Amuyu Chámasa, Qamasa, Janayu, Qhanayu, tienen como centro común el Chuyma, es lo que los unifica como entidad. El Chuyma no tiene forma y puede transportarse fácilmente al pasa-

do presente y futuro, de un mundo a otro; es el corazón del Ajayu y en ella está nuestro potencial creativo. El Chuyma actúa de manera aleatoria al Amuyu. a través de su chuymael ser Qollana puede conducir su Amuyu, Ch'amasas, Qamasas, Janayus, por el espacio tiempo o Pacha, nuestra fuerza de voluntad se genera en nuestro Chuyma, igualmente la sabiduría de nuestro Amuyu por ello el Chuyma y el Amuyu son la conciencia que guía la vida de nuestra sociedad en todo el cosmos.

Amuyu

El Ajayu a través de su Amuyu tiene una capacidad de percibir de manera directa todas las dimensiones de la realidad. El Qollana desde su Amuyu puede conocer el Alaya Pacha, Wiñaya Pacha, WiñayWiñaya y Wiñaya Sami, por ello el Amuyu a la vez actúa como una inteligencia intuitiva que ordena nuestros conocimientos sobre el cosmos, luego ese conocimiento se transfiere a la mente del Janayu y después al cerebro del Qanayu, y finalmente a nuestro cerebro biológico. Nuestra cosmovisión Amawta y sus cosmologías son el resultado de la interacción de nuestro Amuyu con el tejido de la realidad.

Ch'amasas

El Ch'amasas se origina en el WiñayWiñaya, y conforme ingresa al espacio tiempo del Wiñaya Pacha se vuelve Qamasas y luego Janayu. Al Ch'amasas invisible se lo llama Chamakas, y cuando se hace reconocible se lo llama Qamasas, todo lo que conocemos está constituido por Ch'amasas en alguno

de sus estados. El Ch'amasas de un ser vivo atraviesa el espacio y tiempo de otros seres vivos y se intercambia continuamente entre un ser vivo y otro. Los límites de cada cuerpo constituidos por Ch'amasas son difusos, el Wiñaya Pacha está habitado por seres que tienen cuerpos de Chamakas, y Qamasas y que luego se materializan a manera de Janayus Qhanayus para habitar la Pachamama.

Qamasas

El Qamasas es Ch'amasas que a través de nuestro chuyma ha logrado tener una forma, luego esa forma propiciara la conformación del Janayu, cada linaje que conforman la sociedad Qollana están unidos por el mismo Ajayu, Chuyma y Qamasas pero todos tienen diferentes Janayus y Qhanayus. El Qamasas también es la sucesión aleatoria de cuerpos de nuestras anteriores vidas y los cuerpos que ocuparemos en el futuro, utiliza el lenguaje de los signos para comunicarse con otros Qamasas, otras veces utiliza las imágenes de nuestra imaginación, visiones y sueños.

Janayu

El Janayu es una concentración de Qamasas estable que anima el cuerpo que habita para interactuar en nuestro mundo, por esa razón, al Janayu también se lo conoce como Anima. El Janayu tiene límites reconocibles en el Wiñaya Pacha, que es una realidad paralela a la nuestra haciendo lo mismo que hacemos, y al mismo tiempo tiene todos los órganos de un cuerpo biológico y casi ninguna diferencia, es invisible a simple vista y para hacerse visible en nuestro mundo necesita de un Qhanayu. Una vez que ha

nacido un ser vivo en la Pachamama el Janayu acompaña al Qhanayu hasta el día de su muerte.

Qhanayu

El Qhanayu está constituido por energía y materia estelar, es el cuerpo que tenemos todas las entidades que habitamos la Pachamama. El Qollana además de su cuerpo biológico, tiene Janayu, Qamasa, Ch'amasá, Amuyu, Chuyma, y Ajayu, para interactuar de manera simultánea en el Wiñaya Pacha y WiñayWiñaya nuestro Qhanayu tiene un sistema cognitivo propio que nos ayuda a comprender el mundo material que nos rodea, interactuamos con base en esa información, pero esa información es insignificante frente a toda la información que genera la realidad, por ello el Qhanayu recurre continuamente a su Amuyu para obtener más conocimiento sobre la realidad.

EL THAKI DE LA VIDA Y LA MUERTE

Sobre el origen de la vida en el mundo espiritual

Como ya lo mencionamos antes, el Sami es la conciencia original de cada forma de vida, reside en el Wiñaya Sami, y se manifiesta en el WiñayWiñaya a manera de Ajayu. El Sami, Ajayu, Chuyma, y Amuyu se manifiestan en el Wiñaya Pacha. El Wiñaya Pacha tiene territorios fértiles llenos de abundante vida en todas sus formas. Estas comunidades practican el Ayni que es la ley de la reciprocidad, y el Waki, que es la ley de la complementariedad. Allí se encuentran nuestras Qamañas, Ayllus, Markas, y Suyus, que luego se extiende al mundo material.

Sobre la vida y la muerte en el mundo material

Muchas veces los nacimientos en el mundo espiritual también se traducen en nacimientos en nuestro mundo material. Los cambios en los ciclos vitales del mundo espiritual también suceden en el mundo materia, pero a diferencia de las muertes en el mundo material en el mundo espiritual no todas las muertes son definitivas. Cuando alguien renace en nuestro mundo espiritual a veces también lo hace en el mundo material pero no siempre ocurre de ese modo, otras veces solo se renace en el mundo espiritual y no en el mundo material.

Sobre el destino de la vida en el mundo espiritual

La vida participa de un orden espiritual en torno al Ayni y Waki que inicia en el WiñayaWiñaya, y se manifiesta al Wiñaya Pacha, mientras la vida guarda una profunda relación con ese orden espiritual perdura en el espacio tiempo recreándose una y otra vez, Los destinos de los seres vivos que habitan nuestro mundo espiritual dependen del cumplimiento de la Pachaqama, cuando la vida del mundo material retorna al Wiñaya Pacha la causalidad retorna la WiñayWiñaya, y la conciencia retorna al Wiñaya Sami, al margen del espacio tiempo.

Las perturbaciones a la vida en el mundo espiritual

Hemos dicho que el WiñayWiñaya está constituido por varias entidades interactuando causalmente para formar a los seres vivos del Wiñaya Pacha, mientras la vida

sigue su curso natural a veces sufre perturbaciones de otras entidades que interactúan bajo otro orden causal. Algunas de esas entidades incluso carecen de un orden, esas perturbaciones causan situaciones de caos en algunos lugares de nuestro mundo espiritual que luego atraviesan al mundo material generando destrucción y muerte.

NOSOTROS Y LA HUMANIDAD

La humanidad originaria del Wiñaya Pacha

El Wiñaya Pacha contiene a una multitud de sociedades que comparten el mismo orden espiritual, esas sociedades son originarias de allí y en simultáneo pertenecen a las distintas culturas del mundo material. Otros humanos, no necesariamente son originarios del Wiñaya Pacha, sino que han sido creados en otros mundos pero tienen gran afinidad con las leyes espirituales y naturales del Wiñaya Pacha que les ha permitido adaptarse, también tienen una gran capacidad de adaptación a la vida en el mundo material.

Los humanos originarios de otros mundos

En algunos casos sucede que las perturbaciones causales que afectan al Wiñaya Pacha, también se transfieren al Wiñaya Pacha afectando a las personas que viven allí, cuando esas personas nacen en nuestro mundo material, entran en confusión y desorden. En otros casos como por ejemplo; en los humanos creados por el Dios Hebreo están allí porque fueron desterrados de su mundo original al que esperan retornar. Esa es una de las razones de porque ellos no aman nuestro mundo espiritual y tam-

poco el mundo material donde también está la vida.

Los conflictos en el mundo material

El problema es que mientras permanecen temporalmente en nuestro mundo material dificultan el desarrollo de la vida y trasgreden el orden natural. Encubren nuestras verdades para atemorizar a otros pueblos con la muerte destruyendo nuestro orden y la paz. Matan espiritualmente para apropiarse de sus cuerpos que son ocupados por otras entidades sin cuerpo ni territorios; por una parte, esto ocasiona que la vida en la tierra pierda su relación de equilibrio causal con nuestro mundo espiritual; y por otra, afecta el equilibrio de nuestros ecosistemas.

Los conflictos en el mundo espiritual

Una de las tareas de la sociedad Qollana en este mundo material es la preservación del orden comunal del Pachaqama entre la humanidad y los demás seres vivos. Actualmente gran parte de la humanidad que habita la madre tierra ya no es originaria de nuestro mundo espiritual, los espíritus de esas gentes no tienen sanación porque pertenecen a otro mundo espiritual en contradicción con nuestro cosmos y la vida de este mundo. Esa es una de las razones para que esa humanidad no tenga conciencia sobre el valor espiritual que tienen todas las formas de vida.

IDENTIDAD DESDE LA COSMOVISION AMAWTA

El Concepto de Identidad

Cada entidad tiene autoconciencia sobre sí mismo respecto de otras, la identidad es el conjunto de cualidades de un sujeto desde el cual interacciona con otros, también identifica a quienes pertenecen a una misma comunidad, pueblo o civilización, es perdurable en el espacio tiempo y no está expuesto a cambios. La identidad además incluye su pertenencia en el mundo espiritual, su concepción del orden en el mundo espiritual y el propósito de su existencia en el mundo material.

La identidad espiritual

Hemos dicho que todas las formas de vida tienen una identidad espiritual que los antecede y que los acompaña mientras transitan por el mundo material. Los seres humanos también tienen una identidad en el mundo espiritual, sobre la cual se construyen sus identidades biológicas y sociales. Normalmente la identidad espiritual sobrevive a la muerte y es eterna, pero otras veces esta identidad se pierde cuando el sujeto pierde su autoconciencia, esto mayormente les ocurre a los humanos siendo que las otras formas de vida siguen el orden espiritual en la Pachaqama

La identidad biológica

La identidad espiritual de cada persona difiere de su organismo biológico, en el pasado el género Homo fue el más diversificado,

y durante el último millón de años incluía otras especies. El organismo humano como el de todos mamíferos posee un alto nivel de complejidad en cada órgano, tejido, aparato y sistema; por ello esta compleja interrelación lo mantiene en funcionamiento.

La identidad social

La identidad social es el resultado de nuestra adaptación biológica en cada territorio construido sobre las relaciones de pertenencia familiar, comunal y social ampliamente arraigadas en sus modos de vida que se remontan a los Aywiris y Qamiris que habitaron nuestras milenarias Anaqas, Qamañas, Markas y Suyus. Asimismo, la identidad social esta edificada sobre la información de lo que fuimos, por lo que somos y por lo que seremos, en algunos casos esa información es la que determina nuestra pertenencia social.

Identidad cultural

Nuestra identidad cultural es la suma de otras formas de identidad que nos proporciona una matriz cultural que es multidimensional y que guía nuestras acciones espirituales, sociales y culturales en la búsqueda del Pachaqama, pero las personas están expuestas ante otras formas de identidad lo cual a veces les lleva a la pérdida de su propia identidad original que es el Pachaqama o cosmovivencia en todas las dimensiones de la realidad.

MATRIZ CULTURAL

Nuestra matriz cultural

Nuestra matriz cultural está construida sobre la identidad del Ser Qollana en el marco de su nuestra cosmología y cosmovisión, recoge dos realidades; la primera, es el cosmos que es espiritual y material; y el segundo, el Ser Qollana es una entidad espiritual y material. Al principio todo orden espiritual, material y cultural es dual para la preservación de la vida en su comunidad, pueblo y civilización practicando los valores del Ayni reciprocidad, y Waki complementariedad. Estos preceptos fundamentales constituyen el núcleo de su matriz cultural que guiaran sus paradigmas y prácticas culturales.

Los paradigmas culturales

Conocer el cosmos es conocerse a sí mismo, tener una identidad, vivir en comunidad y practicar el Ayni y el Waki que definen el paradigma cultural. Un paradigma es el resultado de nuestras prácticas culturales que son los resultantes de un paradigma. A lo largo del tiempo nuestra civilización ha construido muchos paradigmas como modos de vida, lo común entre unos y otros es que comparten los mismos preceptos y principios espirituales sociales y materiales que hemos mencionado como parte de nuestra matriz cultural.

Las prácticas culturales

Cada paradigma se origina en nuestra matriz cultural, encierra principios y códigos de conducta espiritual, social y material que se reproducen indistintamente en cada pe-

riodo histórico y su contexto. Pero nuestros modos de vida generan prácticas culturales que varían de un tiempo a otro, pero estas variaciones generalmente tienen que ver más con el mundo material.

La cosmovivencia

El Pachaqama es el paradigma fundacional de nuestra vida como sociedad, contiene nuestros preceptos espirituales y culturales que guían nuestra vida en cualquier tiempo. A pesar de una diversidad de poblaciones con distintos paradigmas y prácticas culturales todos convergen en un mismo propósito fundamental del Pachaqama donde sus preceptos resplandecen en el camino de los seres humanos que transitan el mundo material de retorno al mundo espiritual, es a través de ella que se puede perdurar en el tiempo y alcanzar la cosmovivencia.

EL PARADIGMA CULTURAL PACHA QAMA

Para comprender el Pachaqama; primero debemos tener conciencia de que existimos en el mundo espiritual Wiñaya Pacha; segundo, saber y aceptar que conformamos parte del espacio y tiempo Alaya Pacha. El paradigma del Pachaqama nos proporciona los principios del Ayni reciprocidad y Waki complementariedad que tienen una relación directa con nuestra matriz cultural, y en base a ello formular preceptos espirituales y culturales que tienen como objeto guiar nuestra vida espiritual, social y material por el cosmos.

Preceptos espirituales

Todo el cosmos está unido en un tejido de relaciones existenciales, causales, energéticas y reciprocas a las que llamamos Ayni, esas relaciones causales están destinadas a la preservación de la energía y orden comunal a lo que llamamos Waki. Las prácticas del Ayni atraviesan todas las dimensiones de nuestra realidad. En tanto que en el Waki converge la causalidad y la energía dispersa construyendo un orden.

Deberes espirituales

Para conservar el orden es necesario que tengamos autoconciencia de todas las dimensiones de la realidad con las que interactuamos y practicamos el Ayniy y Waki, identificando a las fuerzas espirituales que no lo hacen que ocasionan desequilibrio, destrucción y muerte espiritual. Todas las fuerzas naturales que hacen posible la vida en nuestro mundo espiritual también lo hacen en el mundo material sabiendo que la vida en este mundo es un camino de tránsito al otro mundo donde continúa.

Los preceptos culturales

Los comunarios deben trasladar a su vida diaria los preceptos que rigen en su mundo espiritual al mundo material y practicar el Ayni y Waki con las fuerzas naturales y con la madre tierra al igual que con los demás seres vivos que sustentan nuestras vidas. El Ayni debe traducirse en un conjunto de prácticas culturales que a lo largo del tiempo construyan un tejido de relaciones existenciales, espirituales, materiales y simbólicas. Mientras que el Waki debe contribuir a

la complementariedad y la construcción del orden comunal.

Deberes culturales

Con base en el Ayni y Waki debemos contribuir con la Madre Tierra para tener derecho a la vida, para tener derecho a sus logros, conformar comunidades y convivir con los que vendrán, vivirán y morirán cumpliendo las leyes fundamentales del Pachaqama formando con ellos comunidades y pueblos con sus propias instituciones espirituales, culturales, sociales, políticas y económicas.

VALORES PARA EL SUMA QAMAÑA “BIEN VIVIR”

Cada pueblo, cultura y civilización tiene una visión del mundo que les permite establecer sus valores fundamentales para la vida, luego esos valores regulan el comportamiento espiritual cultural y social de su población. Los valores fundamentales de la sociedad Qollana devienen de su cosmovisión; por un lado tenemos el Waki que con la armonía alcanza una acción espiritual y material en el cosmos; por otro lado, el Ayni que es el intercambio y la reciprocidad espiritual y material que practicamos entre todos, estos valores atraviesan la vida espiritual, cultural, social y material de nuestra población.

El Ayni con el Alaya Pacha

Un día fuimos Qamasa transformándose en Janayu, cuando nacimos adquirimos un Qhanayu que nos dio un cuerpo para existir lo que aparentemente somos y tenemos, que en realidad le pertenece a este mundo

que ha sido generoso. Realmente no somos dueños de nada, ni siquiera de nuestros cuerpos, vinimos a este mundo con el propósito de contribuir con el desarrollo de la vida y la comunidad, lo sabíamos antes de nacer por ello debemos recordarlo mientras estemos vivos hasta el día de nuestra muerte cuando retornemos al WiñayaMarka.

El Ayni en la Pachamama

Todos los seres vivos practican el Waki pero con el tiempo se va perdiendo su noción, no hemos olvidado que vivimos en la Pachamama que bebemos de sus aguas, comemos de sus frutos y cazamos sus animales. De vez en cuando la Pachamama nos recuerda que no somos los únicos, ni los más poderosos que debemos convivir con los otros seres vivos compartiendo sus bendiciones y cumpliendo con nuestras obligaciones con la Pachamama para tener derecho a la vida.

El Ayni con la Comunidad

Al nacer en una sociedad accedemos a un acumulado cultural, a conocimientos y tecnologías que se han desarrollado en miles de años trasmitidos en cada generación. En nuestra generación debemos acompañar los proyectos comunales y emprender proyectos a beneficio de las futuras generaciones pero antes de cumplir con estas obligaciones incluso para tener derecho a la vida debemos cumplir con la vida, con la Pachamama, Alaya Pacha y Wiñaya Pacha de esa forma lograremos el buen vivir.

SISTEMA DE VALORES AYMARAS PARA EL SUMA QAMAWI Y PACHA QAMA

Podemos resumir nuestros mandatos y valores fundamentales en los siguientes términos:

- 1) Existimos en el mundo espiritual del Wiñaya Pacha.
- 2) Existimos en el mundo espiritual y material del Alaya Pacha.
- 3) Debemos contribuir con la vida para tener derecho a la vida en la Pachamama.
- 4) Debemos contribuir con nuestra especie para tener derecho a sus logros.
- 5) Debemos practicar el Waki (complementariedad) con otros seres vivos.
- 6) Debemos practicar el Ayni (reciprocidad) con otros seres vivos.
- 7) Nuestro fin último es el Pacha Qama (equilibrio cósmico).

A MANERA DE CONCLUSIONES

a. Sobre nuestros conocimientos

Desde hace miles de años nuestras sociedades ancestrales se han dedicado a cultivo de una diversidad de conocimientos que han logrado sobrevivir hasta nuestros días. Actualmente estos conocimientos están en proceso de sistematización proporcionándonos nuevos marcos teóricos, categorías conceptuales, y nueva terminología en el marco de nuestra cosmovisión y cosmología.

b. Sobre nuestra cosmovisión

Nuestra cosmovisión amawta es la que articula nuestros conocimientos sobre el mundo espiritual y material, proporcionándonos una cosmología sobre el orden del espacio - tiempo y una concepción amplia sobre el ser sobre la cual está construida nuestra identidad. La cosmovisión amawta al establecer un marco de realidad y al desentrañar el conjunto de relaciones causales, energéticas y de reciprocidad contribuye a redefinir nuestra identidad cultural.

c. Sobre nuestra identidad cultural y valores

Nuestra cosmovisión, cosmología y concepción Identitaria, se traducen en una matriz cultural sobre el cual se desarrollan nuestro sistema de valores, paradigmas y prácticas culturales. Nuestra sociedad practica diversos modos de vida que generan igualmente una diversidad de prácticas culturales pero todos comparten la misma cosmovisión, la misma matriz cultural y los mismos valores fundamentales.

d. Sobre nuestra cosmovisión y los sistemas de creencia

Nuestra cosmovisión amawta nos permite identificar y relacionarnos con otras cosmovisiones, identificar la afinidad que tenemos con los sistemas de creencia, esclarecer las contradicciones que existen entre un sistema de creencia y otro. Para esto es imprescindible comprender los valores culturales que se

promueven y su construcción simbólica. Asimismo, comprender mejor las prácticas culturales de cada población en su religión y vida espiritual.

e. Sobre el monoteísmo y la violencia simbólica en los andes

En cinco siglos, el monoteísmo se ha valido de la violencia simbólica para intentar imponer una estructura simbólica ambigua perteneciente a otra visión del mundo por sobre la nuestra. La historia y los hechos nos han demostrado que el monoteísmo es un sistema de creencia en conflicto, incompatible con nuestros sistemas de creencias.

f. Sobre el colonialismo y la superposición cultural en los andes

Actualmente las instituciones religiosas, culturales y educativas de la sociedad colonial están sobre puestas por encima de las nuestras, por ello continúan es legitimando a nuestra cultura, negando nuestros conocimientos y vulnerando nuestros derechos culturales. La transición de una sociedad colonial con sus instituciones que promueven la violencia cultural a otra sociedad moderna y humanista no se ha concretado en los andes por los distintos niveles de resistencia cultural y simbólica que existen.

g. Sobre el humanismo y nuestros derechos culturales

La sociedad humanista promotora de los derechos del hombre y la sociedad mundial organizada en las naciones unidas

han logrado instituir los derechos humanos en conjunto con los pueblos originarios. La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas Originarios es una muestra. Asimismo, existen legislaciones y normas que garantizan la libre determinación cultural de los pueblos originarios, es en el marco que practicamos la difusión de nuestros saberes.

h. El valor de la interculturalidad entre las dos civilizaciones

Para evitar la práctica de la violencia inútil ante la sociedad colonial proponemos cultivar el respeto mutuo y la convivencia pacífica, esta coexistencia entre dos civilizaciones en un mismo territorio. Es decir, una originaria y otra colonial no deben de ser solamente simbólica, sino que se debe traducir en reconocimiento jurídico y político por parte del Estado.

i. La construcción conjunta de la Interculturalidad

La construcción de la interculturalidad implica la creación de instituciones espirituales culturales y sociales de igual jerarquía. De ese modo se alcanzara la convivencia pacífica, solamente cuando exista un genuino respeto por parte de la otra civilización hacia nuestra civilización y cuando ese respeto se traduzca en el reconocimiento a nuestras instituciones políticas, sociales, culturales y espirituales podremos celebrar la paz definitiva y convivir en armonía.



CULTURA, BIODIVERSIDAD,
HOMBRE Y MADRE TIERRA





CULTURA, BIODIVERSIDAD, HOMBRE Y MADRE TIERRA

Marvin Molina Casanova¹
Ministerio de Culturas y Turismo

Una de las principales virtudes y a la vez defectos de la **ingeniería jurídica** generadora de políticas públicas culturales y ambientales en nuestro País, es la facilidad de crear normas internas y ratificar normas internacionales, que no siempre están relacionadas con nuestras normas o peor aún pueden llegar a ser contradictorias entre ellas; pero la pregunta es porque no se percibe estas incongruencias o contradicciones normativas antes o después de estar insertas en el marco legal boliviano, puede que la respuesta sea porque no son de conocimiento general y porque sencillamente no se cumplen o no se hace uso de ellas.

El Estado Plurinacional de Bolivia, ha ratificado instrumentos internacionales desarrollados por UNESCO, como el Convenio de Patrimonio Mundial Cultural y Natural de 1972. Asimismo, el Convenio para la Protección y Promoción de la Diversidad de Expresiones Culturales de 2005, los cuales se contradicen en relación con el Convenio sobre la Diversidad Biológica 1992, bajo el criterio de "Relación Hombre – Madre Tierra" "Cultura - Biodiversidad".

En este sentido, Bolivia, como país signatario tiene la obligación de cumplir los convenios que regulan la protección y conservación de manifestaciones culturales, que lamentablemente no establecen relación alguna sobre el cuidado ambiental o de la biodiversidad, por otro lado nuestro Estado también tiene el deber de proteger y conservar su Biodiversidad; entonces tenemos dos obligaciones que inciden en la gestión pública una de gestión cultural y otra de gestión de la biodiversidad, las cuales naturalmente convergen y se fusionan una con otra como parte del patrimonio del Estado. Sin embargo, desde los convenios internacionales, normas internas, leyes de culturas y de medio ambiente, la protección y conservación de manifestaciones culturales de acuerdo a normas son ampliamente contradictorias unas con otras, relacionadas por su naturaleza pero divididas y alejadas a la vez de la gestión pública sectorial que invisibiliza la gestión cultural en el Sistema Nacional de Áreas Protegidas, como reservas de patrimonio natural y cultural mundial.

¹ Marvin Molina Casanova, Potosino, Abogado Msc. por la Universidad de la Habana Cuba, Especialista en Derechos de la Biodiversidad y Gestión Cultural, Director General del Ministerio de Culturas y Turismo. Miembro de la Red de Saberes.

Cuál es la consecuencia de estas contradicciones jurídicas?

Un ejemplo, son las entradas folklóricas culturales y/o patronales, manifestaciones culturales de belleza y valor cultural invaluable amparadas y protegidas por convenios internacionales y por normas internas que en su ejecución muchas veces vulneran normas internas e internacionales de protección a la biodiversidad, o la invisibilización e inerte de la gestión cultural y/o patrimonial en el Sistema de Áreas Protegidas que tiene nuestro país.

La descolonización de las culturas y por ende de la gestión ambiental, pasa por superar estas contradicciones culturales y ambientales cuya concurrencia de instrumentos internacionales y normas internas en contención unas con otras, también hacen que gestores, entidades competentes y activistas ingresen en esta suerte de contradicción y conflicto tras la búsqueda de ejercer nuestra cultura con respeto a la madre tierra logrando un reencuentro entre ambas formas jurídicas de gestión pública equidad entre **“Hombre – Madre Tierra”** y sobre todo **“Cultura - Biodiversidad”**. Lo recomendable es la revalorización de nuestras identidades culturales con respeto a la madre tierra cuidando nuestro patrimonio natural, es la forma de mostrar lo mejor que tenemos, **“La descolonización de las culturas en reciprocidad con la madre tierra”**.

Cuando se habla sobre la despatriarcalización, es imperativo el análisis de la participación de la religión y la sexualidad de forma genérica en la generación de los patrones patriarcales presentes hoy en día en nuestras sociedades.

Por tanto para la percepción de la despatriarcalización es importante realizar un análisis retrospectivo del rol que jugó y juega la religión para la invisibilización de la importancia de la mujer en el mundo y más aún para su descalificación. Madre Tierra, considerado como uno de los conceptos más antiguos de la historia civilizatoria humana, la asimilación de la naturaleza, hacia la mujer, comprensible debido a que las primeras impresiones del ser humano fue denotar la reproducción de vida que a su vez genera vida, y al igual que la tierra cumple esta función ayudada por la lluvia; la mujer cumple esta función ayudada por el hombre. En este caso el principio ancestral de complementariedad **“chacha – warmi”** **“warmi – chacha”**, parece encontrar su manifestación perfecta; ya que tierra y lluvia, naturaleza, bosque y biodiversidad que nos rodea, en realidad es una madre para todos, quienes devenimos de la unión y/o la complementariedad de lo femenino y masculino, constituyéndonos en el resultado de esa unión siendo cada uno de nosotros **“chacha - warmi”**, el producto de ambos.

Madre Tierra, es la generadora de vida, ¿entonces cuál es la individualidad humana básica generadora de vida?, la respuesta es sencilla **“la mujer”**. Por lo señalado es obvio y lógico que la primera imagen, o símbolo para la deidad humana haya tenido que ser femenino.

La Madre Tierra y su equivalencia como **“Diosa madre”**, en abstracto femenino, es un tema que aparece en muchas mitologías. La Madre Tierra es la personificación de la tierra. Veamos como en diferentes culturas siempre fue asimilada la mujer, descrita como una diosa, que representa a la tierra

fértil, incluso también descrita en algunas culturas como la madre de otras deidades siempre bajo la imagen de la mujer y madre de toda la vida que crecía en ella. La mujer como símbolo de deidad no es un fenómeno reciente ya que deviene desde las primeras culturas del mundo lo cual probablemente tiene su origen en los matriarcados neolíticos, pre-indoeuropeos. En las tierras que hoy se llaman América del Sur, los pueblos indígenas andinos contemporáneos de las comunidades quechuas y aymaras, sostienen el culto a la gran deidad de la Pachamama “Madre Tierra”, nuevamente con la imagen de la mujer como deidad importante culto presente en Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, Chile, Colombia y Venezuela.

Las culturas amazónicas y/o moxeñas, no tuvieron idea acerca de la existencia de un Dios único, ni sobre el origen de las cosas. Para ello, la naturaleza había creado los astros y los seres, los que estaban animados por espíritus invisibles.

En varias naciones, rendían culto a ciertos espíritus que animaban; por ejemplo, al sol y la luna. Había dioses particulares en cada parcialidad los que representaban a las estrellas, el agua, el río, el rayo, la laguna, los tigres, etc. Empero todo esto desde el imaginario femenino de “la naturaleza” y función generadora de vida.

Como podemos ver el imaginario de la mujer y su relación con la deidad, es parte del inicio de las civilizaciones y es aproximadamente hasta el siglo IV, después de Cristo que esta concepción es eliminada del imaginario espiritual para pasar al imaginario mítico de deidad o Dios masculino el cual persiste hasta nuestros días. En la cultura

Mapuche por ejemplo; (sur de Argentina y de Chile) existe la Ñuke Mapu que significa “Madre Tierra” en idioma mapuche aunque no es equivalente a una diosa madre propiamente sino que es un concepto diferente y más amplio.

Los pueblos indígenas del caribe, como los taínos adoraban a una diosa madre bajo varios nombres como ser; Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Zuimaco, con referencias relativas a la naturaleza y su poder generador de vida. En la mitología taína, Atabey era el principio femenino del mundo y era madre de Yúcahu, el principal Dios monoteísta o creador de los taínos que, entre otros atributos, era la divinidad de la yuca y del color blanco.

La concepción de Yúcahu en Atabey se realizó sin mediación de ninguna potencia masculina, por lo que Yúcahu no tuvo padre y Atabey es el principio de los demás dioses. Como ocurre en otras tradiciones del mundo, esta divinidad, además de ser diosa madre, se relaciona también con la luna, el mar, la fertilidad y el nacimiento. Los taínos rendían honores a esta diosa, personificada por las ranas, para que protegiera a las parturientas y facilitara el alumbramiento.

En la mitología india la diosa Durga, es considerada como la diosa madre suprema de los hinduistas. En el contexto de las religiones de la India, el culto a la diosa madre puede seguirse hasta los orígenes del vedismo que no es otra cosa que la religión anterior al hinduismo. En el Rig-Veda, el texto más antiguo de la India, de mediados del II milenio antes de Cristo, existe la diosa Áditi, la madre de todos los dioses, también se presenta el concepto de la Tierra como dio-

sa madre. En la posterior literatura puránica, (literatura escrita en la india) se alude a la diosa madre con varios nombres, como Durga, Deví, Maya, Parvati, diosas madres que sirven o se representan como deidades de la fertilidad general.

En las tradiciones occidentales la madre tierra es simbolizada como diosa siendo que fue representada de muchas maneras, desde las imágenes talladas en piedra como de la diosa Cibeles, hasta la Dione, diosa que se invocaba junto con el Dios Zeus en el oráculo de Dodona en Grecia, hasta finales de la época clásica. En la cultura griega, se tiene precedentes de la simbolización de deidad femenina en las culturas del Egeo, Anatolia y el antiguo oriente próximo, una diosa madre fue venerada con las formas de Cibeles, adorada en Roma como Magna Mater, que quiere decir “la gran madre”.

Las diosas olímpicas de la Grecia clásica, tenían muchos personajes con atributos de diosa madre, incluyendo a Hera y Demeter. La diosa minoica representada en sellos y otros restos, a la que los griegos llamaban Potnia Theron, muchos de cuyos atributos fueron luego absorbidos también por Artemisa. Parece haber sido un tipo de diosa madre, pues en algunas representaciones amamanta a los animales que sostienen, también se tiene a la arcaica diosa local adorada en Éfeso, cuya estatua de culto se adornaba con collares y fajas de los que colgaban protuberancias redondas, más tarde identificada por los helenos como “Artemisa”, la cual fue probablemente también una diosa madre. En la mitología romana se tiene a “Venus”, fue finalmente adoptada como figura de diosa madre, era considerada la madre del pueblo romano por ser la de su

ancestro, “Eneas”, y antepasado de todos los subsiguientes gobernantes romanos. En la época de Julio Cesar se le apodaba “*Venus Genetrix*” que significa “Madre Venus”. Asimismo se tiene a Magna Dea que es la expresión latina para la “Gran Diosa”, y puede aludir a cualquier diosa principal adorada durante la república o el imperio romano.

El título Magna Dea podía aplicarse a una diosa a la cabeza de un panteón como Minerva, o a una diosa adorada mono teísticamente. Los primeros judíos señalaban que en el templo de Salomón, albergaba no sólo a Dios sino a su poderosa equivalente femenina la diosa Shekinah, los hombres que querían alcanzar su plenitud espiritual acudían al templo a visitar a las sacerdotisas o hieródulas con las que se cuenta hacían el amor y experimentaban lo divino a través de la unión carnal.

El tetragramaton judío YHWH el nombre sagrado de Dios derivaba en realidad de Jehova una andrógina unión física entre lo masculino JAH Y HAVAH el nombre prehebraico que se le daba a Eva, en este dato podemos observar la similitud de cosmovisión con la cultura andina en la lógica del “Chacha – Warmi”, la unión de lo femenino y masculino presente en todos los seres humanos. Ahora podemos analizar que es la iglesia moderna la cual gracias a su auto-proclamado papel de intermediación, entre Dios y los humanos, único vehículo hacia Dios quien por razones obvias, hicieron todo lo que pudieron para masculinizar las deidades, demonizar a la mujer como sujeto de pecado convirtiéndolos en un acto pecaminoso y sucio.

Es también menester y de suma importancia analizar que la figura del demonio caracterizado con cuernos, conocido como Satán; tiene su origen en Baphomet, el cual también fue objeto de malignización, ya que se lo convirtió del cornudo Dios de la fertilidad, en el símbolo del mal. La cornucopia o cuerno de la abundancia era un homenaje a la fertilidad de Baphomet el símbolo de los cuernos en la cabeza de un varón en la antigüedad era un símbolo de virilidad lo que fue cambiado por un símbolo de infidelidad.

Así podemos analizar y nombrar las incontables mórfosis que ha sufrido las deidades a lo largo de la historia con un fin común desechar la idea sobre la posibilidad de deidades femeninas, para imponer el imaginario hegemónico de deidad masculina en todo acto religioso.

Empero si vemos como el imaginario religioso espiritual de Madre Tierra, “Pacha Mama” ha logrado persistir en el tiempo con su imaginario femenino, admitiremos su existencia real parte de la fe y la cultura de los pueblos suramericanos lo cual no se ha quedado sólo en la parte espiritual de los seres humanos sino que ha logrado trascender de la espiritualidad a la normatividad; es así que por ejemplo, las Naciones Unidas reconoce a la Madre Tierra como una expresión común utilizada para referirse al planeta tierra en diversos países y regiones del mundo, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las especies vivas y el planeta que todos habitamos², declarando el 22 de abril como el día Internacional de la Madre Tierra.

² Véase la Resolución 63/278 el año de 2009, de la Asamblea General de Naciones Unidas.

Ahora a nivel local resuena de fundamental importancia la nueva connotación que el Estado Plurinacional de Bolivia le ha otorgado a la Madre Tierra, mediante su caracterización de sujeto de derechos; la emisión de la Ley N° 071 de fecha 21 de diciembre de 2010, denominada Ley de Derechos de la Madre Tierra cuyo objeto radica en reconocer los derechos de la Madre Tierra, así como las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y la sociedad para garantizar el respeto de estos derechos.

Asimismo se emitió la Ley N° 300 de fecha 15 de octubre de 2012, “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral Para Vivir Bien”, son normas que fueron fortalecidas con la creación de la nueva justicia agroambiental creada bajo Ley N° 025 de 24 de junio de 2010, unificando dos ciencias del derecho irreconciliables hasta antes de 2009, como son el Derecho Agrario y el Derecho Ambiental, fusionados ahora en la justicia agroambiental lo cual es el grito descolonizador y de construcción de un modelo de justicia propia de cuna boliviana sin igual en el mundo, generando un nuevo reto, quizás el más importante; “La madre tierra como sujeto de derechos”, resultado de la unión de dos culturas jurídicas bolivianas, la positiva del derecho moderno como “Derechos” y “Madre Tierra” o pachamama contribución andina originaria que resume la gestión pública y ahora judicial de los derechos de la naturaleza.

Diversos investigadores mencionan la existencia de concepciones y valores culturales sobre la justicia y el conflicto, destacándose; por un lado, la relación entre los miembros de la comunidad con la naturaleza; y por otro lado, ciertas nociones como la repara-

ción del daño en la resolución del conflicto. Esas concepciones pueden revestir de carácter sagrado a los sistemas jurídicos indígenas, según algunos autores el conflicto en los andes especialmente es concebido como una amenaza no solo a la armonía con la sociedad sino a la armonía con la naturaleza, el ritualismo observado en estas sociedades ilustra los homenajes a la Pachamama y demandas de perdón a la misma,³ empero siempre con el simbolismo espiritual femenino de Madre Tierra.

Es tan fuerte la relación entre la mujer y la madre tierra que hasta nuestros días, se tiene la creencia que muchos de los actos realizados entre seres humanos especialmente mujeres tienen efecto directo en la naturaleza; por ejemplo, la creencia de que los abortos son desencadenantes de catástrofes naturales tales como granizadas, heladas y genera sentimientos encontrados, pues afectan a los intereses de toda la comunidad, por lo que son justiciables de oficio y merecen una sanción.⁴ Asimismo la connotación que se le otorga como fundamento de creencias como deidad que habita en las grietas, en las rocas, en el río, en los animales, cascadas de determinados lugares para lograr diferentes favores manifestando el lazo fuerte con la madre tierra⁵.

Para terminar este punto debemos analizar el rol fundante que tiene la mujer o la simbolización de la mujer como deidad, como el primer símbolo de "Dios o Diosa", lo cual fue borrado del imaginario colectivo de forma intencional para someter al género femenino visualizándolo como accesorio al

varón afectando a la humanidad en general. Desde la conversión de la madre tierra a un mundo de hombres y dioses de la destrucción y de la guerra, las sociedades misóginas o machistas fueron construyendo una creciente pérdida de respeto por la naturaleza. Asimismo en estas lógicas de destrucción, el respeto y consideración de la Madre Tierra jamás podrá ser el mismo allanado de esta forma el camino para el desarrollo de las lógicas capitalistas de extracción y explotación inmisericorde de los recursos naturales.

BIBLIOGRAFIA

Frazer James, La rama Dorada.

Aquíñ Chávez Rosario, Dossier Curso Descolonizando el Estado desde el Estado, MCyT-VDD 2013.

Resolución 63/278 el año de 2009, de la Asamblea General de Naciones Unidas.

Vincent, cit.post. "Pluralismo Jurídico y Derechos de la Infancia, Niñez y Adolescencia"

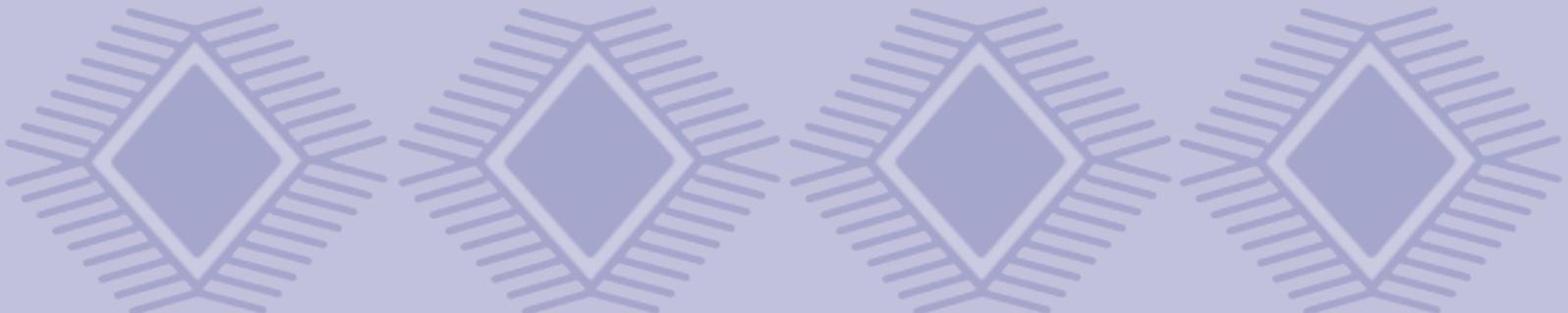
UNICEF, 2012.

Oruro Cultural y Turístico, Gobierno Autónomo del Departamento de Oruro.

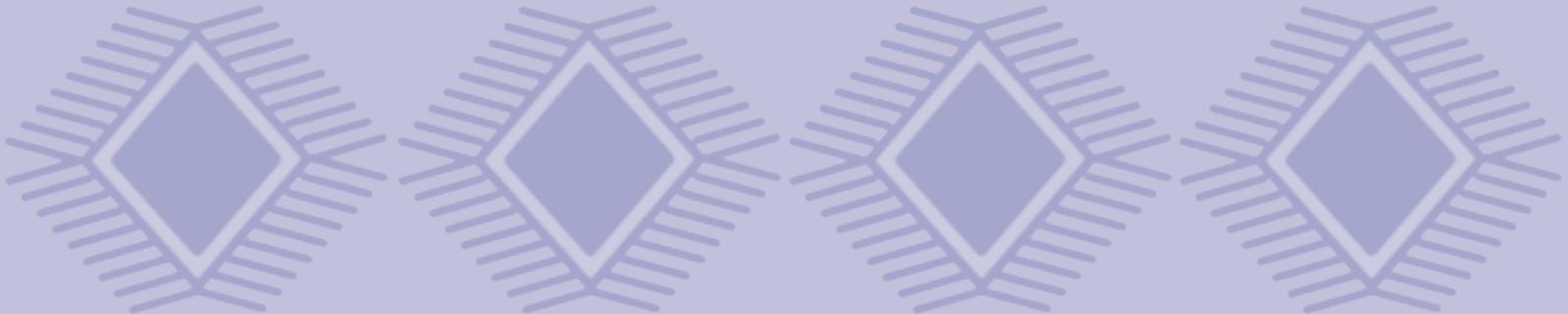
3 Vincent, cit.post. "Pluralismo Jurídico y Derechos de la Infancia, Niñez y Adolescencia" UNICEF, 2012 página 29.

4 Frazer James, La rama Dorada.

5 "Pluralismo Jurídico y Derechos de la Infancia, Niñez y Adolescencia" UNICEF, 2012 página 64.



LOS SABERES DE LAS AWICHAS
(ABUELAS) EN EL CUIDADO
Y REGENERACIÓN DE LA VIDA





LOS SABERES DE LAS AWICHAS (ABUELAS) EN EL CUIDADO Y REGENERACIÓN DE LA VIDA

Silvia Fernández¹

Brígida Gutiérrez²

Margarita Poma³

Mario Rodríguez⁴

Eulogia Tapia⁵

Colectivo Cabildeo – Miembros de la Red
de Saberes

INTRODUCCIÓN

El aporte de las mujeres a la producción de la vida es todavía invisible y subvalorado inclusive en comunidades rurales de economía tradicional penetrada por el mercado o la mercantilización de la fuerza de trabajo y los productos de la tierra. Son la huella de los procesos de colonización y modernización patriarcal y capitalista que ha desvalorizado el trabajo de producción de la vida y cuidado de la madre tierra, generando patrones de consumo que niegan o desvalorizan los saberes y conocimientos de las mujeres en la producción de la vida recluyendo esos saberes al ámbito privado con la consiguiente desvalorización de los mismos. Entonces, no es que se desconoce; por ejemplo, las propiedades de los alimentos tradiciones y sus formas de elaborarlos, o de la medicina tradicional, se reconocen y consumen pero en el ámbito privado. Reclusión favorecida por las políticas públicas y otros patrones culturales discriminatorios característicos de estados capitalistas, coloniales y patriarcales.

Explicitar, difundir y socializar estos saberes y conocimientos en espacios públicos ha desatado procesos de autovaloración en las mujeres participantes del proyecto, reconociéndose como portadoras del “saber hacer” en la producción y cuidado de la vida humana y de la madre tierra. El reconocerse como portadoras del saber es también un reconocimiento de ellas como Sujeto. El empoderamiento de los pueblos indígenas en la construcción del nuevo Estado Pluri-

1 Silvia Fernández, es integrante del Colectivo Cabildeo, Magister en Desarrollo Sostenible, especialista en presupuestos sensibles al género, estudios e investigaciones en política fiscal y presupuestos públicos. Entre sus publicaciones “diálogos con el Vivir Bien en la construcción del modelo económico del cuidado y re-producción de la vida”, “Categorías e indicadores de Inversión en Igualdad de género”

2 Brígida Gutiérrez, es pedagoga aymara de la comunidad de Belen – Achacachi, ha ocupado cargos directivos en Avichaca – Achacachi, desde el año 2013 ejerce el cargo de Jefa de la Unidad de Género del municipio de Achacachi

3 Margarita Poma, es aymara comunicadora popular, ha ejercido varios cargos directivos en la Federación Provincial Bartolina Sisa, ex comunicadora de Jacha Umasuyos y responsable del programa Tantachawi radial, del Colectivo Cabildeo en Achacachi

4 Mario Rodríguez, es pedagogo integrante de la Fundación Wayna Tambo – Red de la Diversidad, su amplia producción intelectual gira en torno a investigaciones y reflexiones en temas de cultura urbana e interculturalidad. Entre sus publicaciones destaca “resinificando la ciudad colonia y extractivista, es miembro del Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo

5 Eulogia Tapia, es integrante del Colectivo Cabildeo, es licenciada en Trabajo Social actualmente cursa la maestría en Pensamiento y Cultura Latinoamericana en IPCAL, dirigente vecinal e integrante del movimiento de mujeres urbanas de La Paz.

nacional y el avance en la constitucionalización de sus derechos y el avance en el empoderamiento de las mujeres sobre todo en el ejercicio de sus derechos políticos son los elementos de contexto que han contribuido a avanzar en este proceso de reconocimiento del sujeto, del saber hacer del sujeto mujer.

Para este logro se ha desarrollado una estrategia que combina el establecimiento de espacios de diálogo, deliberación e intercambio entre mujeres y con hombres y mujeres jóvenes y autoridades (tanto políticas como originarias) donde las mujeres explicitan sus experiencias de vida y conocimientos y al verbalizarlos permiten el intercambio, y se convierten en saberes reconocidos por las y los otros. Esta línea estratégica se combina con el desarrollo de acciones de socialización de estos conocimientos y saberes a partir de la difusión en las radios de la provincia y la generación de un encuentro municipal de awichas/abue-las.

Remontarse al pasado significa para las mujeres ancianas de participantes, remover experiencias pasadas de profundos sufrimientos y carencias de un pueblo que vivía en una suerte de “apartheid” en sus propias tierras originarias sustraídas. En su memoria está presente el despojo y la servidumbre de que fueron objeto; y en esas condiciones su alimentación era muy precaria, no existe en la memoria de ellas el consumo de carne, pero sí de alimentos como la quinua que debieron remplazar la carencia de proteínas animales, y las que vivían cer-

ca al lago consumían pescado. Para ellas el presente es mejor, pero el problema que tienen es el minifundio, su alimentación ahora ya no está basada en la quinua, sino en la papa y sus derivados, la carne sigue siendo escasa y con la incorporación a la dieta del azúcar, el arroz y los fideos muchas ya no tienen dientes y están desnutridas.

Los sufrimientos de las mujeres tan reiteradamente mencionadas son testimonios que denuncian las condiciones negativas en las que tuvieron que sobrevivir las mujeres. Asimismo, la orfandad tan reiterada parece mostrar los altos niveles de mortandad materna que existió en el pasado. En esos contextos de desventaja es que las awichas han sido capaces de conservar, regenerar y hacer circular los saberes tradicionales, aquellas que desde la profundidad de su cultura conectan más el cuidado de la tierra, de la comunidad, del regenerar constante de la vida. En el presente texto compartimos esos saberes en cuatro campos:

- A. La alimentación y la producción de alimentos.
- B. La salud y la medicina tradicional.
- C. Los tejidos y textiles.
- D. Los mitos, los cuentos y las narraciones orales.

LA IMPORTANCIA EDUCATIVA DE LOS SABERES DE LAS AWICHAS

¿Por qué hablamos de los saberes de las awichas y no de sus conocimientos?

Pues, en nuestro hablar cotidiano solemos hacer referencia indistinta a estos dos campos y, entonces, ¿por qué hablamos de saberes cuando nos referimos a las awichas?. Ambos campos, los de los saberes y de los conocimientos tienen que ver con diversos procesos de pensamiento y de acción, es decir que tiene que ver en cómo nuestros pensamientos, se relacionan con las acciones ya sea guiando las mismas o ya sea aprendiendo de ellas para generar nuevos conocimientos y saberes.

Los saberes y conocimientos nos ayudan a tener imágenes que nos permiten comprender los hechos y los fenómenos, constituir una visión del mundo, construir marcos de entendimiento que nos permiten actuar en las diferentes situaciones de la vida, organizar nuestras acciones y decisiones, comprender nuestro entorno y vivir en él. Los saberes y conocimientos tienen que ver con los criterios de verdad, validez y/o corrección de los discursos y las acciones, por ello, los saberes y conocimientos no tienen un carácter meramente intelectual sino que son parte del conjunto de las vivencias de las personas y juegan un rol central en las actuaciones cotidianas y extraordinarias.

Los saberes y conocimientos se organizan en función de los marcos culturales de cada colectividad. Es decir, no se sabe o conoce

de las mismas maneras en todo el mundo, no podemos hablar del Saber y del Conocimiento sino de saberes y conocimientos, y partir de ello de las prácticas (también en plural) de conocimiento y de saber, por ello las awichas tienen sus formas de saber y conocimiento propios de la cultura aymara, de la matriz andina en este caso. Ahí gran parte de su riqueza ya que están expresando las maneras históricas en que los pueblos aymaras organizan sus pensamientos que orientan sus acciones cotidianas, sus maneras de habitar el mundo y de relacionarse con él. Cada cultura genera unos estilos propios de saber y conocimiento donde se hacen evidentes sus visiones del mundo y sus formas de organizar la vida.

Entre saberes y conocimientos hay una continuidad, y sus fronteras son difusas; sin embargo, también existen diferencias y desde ahí podemos comprender por qué hablamos de los saberes de las awichas. Los conocimientos serían el lugar de los pensamientos más establecidos formalmente, más rigurosos, más explicativos y argumentativos, se suelen mostrar en las academias y los libros, son los reconocidos oficialmente.

En cambio los saberes son más difusos ya que suelen ser una suerte de imágenes y orientaciones que asumimos en nuestra vida cotidiana para optar y actuar ante la multiplicidad de situaciones que se nos presenta. Los saberes tienen un carácter más práctico y vienen de la experiencia más que del aprendizaje sistemático, los saberes son más singulares y personalizados, por ello son más narrativos que explicativos o argu-

mentativos, cuentan historias, cuentan hechos sucedidos y desde ahí se aprende.

Los saberes se ligan a la totalidad de la persona ya que en la cotidianidad no se actúa con la especificidad de un conocimiento sino que se actúa con todos los sentidos, todas las capacidades intelectuales y prácticas, los sentimientos, pasiones, ideas e ideologías a la vez entremezcladas y sin tiempo para distinguirlas. El saber, por tanto, es fundamentalmente del campo de la singularidad de las vivencias, de la totalidad de las personas, de la heterogeneidad (cada persona tiene su vivencia y su singularidad y sus saberes). Por ello, precisamente, es un campo tan difuso y difícil de precisar.

Saber viene del latín de la misma raíz de sabor, por eso podemos decir que cada saber tiene su propio sabor, muchas de las awichas pueden contar cosas similares sobre una planta medicinal, un tejido o un alimento, pero cada quien cuenta su experiencia, narra su vivencia, le pone su sabor al saber compartido por todas. No solo cada cultura tiene sus propios saberes, sino que cada persona singular le da su sabor a los saberes, por eso son tan difíciles de generalizar y cada quien narra a su estilo los mismos. Los sabores de cada saber solo son posibles si se viven, si se experimentan, si se comparten en la vida cotidiana.

Los saberes tienen cierto grado de especialidad, una curandera sabe más de plantas medicinales que alguien que no lo es, pero no necesariamente se da una acumulación que facilite el ejercicio del poder asimétrico

entre las personas de una comunidad ya que igual casi todas las personas integrantes de las mismas saben cosas de plantas medicinales y la curandera no vive exclusivamente de ese su saber. La curandera sabe qué planta usar para determinada enfermedad y cuando la receta, el paciente también ya sabe que planta usar, y posiblemente ninguno pueda explicar por qué esa planta precisamente. O la mujer que accede a menos espacios de capacitación que el varón pero cuando éste se ausenta, ella lo suple sin dificultad lo que significa que tuvo acceso a su saber; el saber circula y se distribuye más fácilmente que el conocimiento.

Por eso también en nuestras comunidades se habla de la sabiduría de las personas con gente que sabe mucho fruto de su gran experiencia en algún campo de sus vivencias. No se es sabio por haber leído mucho sino por haber vivido mucho. Por ello, en nuestras comunidades persona muy joven puede conocer mucho pero no tiene sabiduría, tiene que recorrer mucho más camino, tener más vivencias y experiencias para tener esa sabiduría. Pero esas personas sabias no necesariamente tienen posibilidades de explicar y argumentar su saber (porque no es del campo del conocimiento), sino que lo narran y lo cuentan.

Por eso hablamos de los saberes de las awichas porque este proviene de su experiencia, de sus vivencias, de su vida vivida, y no de haberlos aprendido en la escuela o en los libros, o de manera teórica. Algunas de las awichas no solo tienen saberes sino una profunda sabiduría en algunos campos, son

sabias pero no todas. Como ya se mencionó entre conocimientos y saberes hay una continuidad, y a pesar de ser singulares y diferentes sus fronteras son difusas y se alimentan continuamente. En las culturas andinas también existieron y existen aunque hoy más debilitados en algunos campos del conocimiento más sistemáticos; por ejemplo, en la astronomía se tenían procesos muy organizados de observación con espejos de agua, lugares rituales y de observación sistemática como en la llamada “horca del inca” de Copacabana, el templo de Kalasayaya en Tiwanaku o el “fuerte” de Samaipata en Santa Cruz. Pero hoy en día mucho de eso se ha erosionado o continúa con menos intensidad.

Por ello también es importante generar un diálogo y un intercambio entre los saberes de las awichas y los espacios más diseñados para que circulen conocimientos como las escuelas. Las escuelas, en el nuevo sentido del Estado Plurinacional y de la Ley de Educación “Avelino Siñani – Elizardo Pérez”, deben abrirse también a los saberes que son los que vigorizan nuestras culturas abierto a conversar y compartir con otros conocimientos y saberes, pero con una fuerte identidad en lo propio. Los saberes y la sabiduría suelen ser muy valorados a nivel local, pero no siempre son reconocidos oficialmente o en instancias más validadas en lo nacional o internacional, por ello también es fundamental vigorizar estos saberes y generar nuevos mecanismos y metodologías para que los mismos irruman en condiciones más equilibradas con los conocimientos en las escuelas y academias. Sin embargo, hay que asumir que los saberes

de las awichas no son hoy puros, se trata de productos sociales que tienen procesos de construcción, re-creación, validación, usos y circulación diferenciados que los van reconfigurando permanentemente. Así los saberes narrados por las awichas están cruzados y permeados por la experiencia de la hacienda, de lo recibido en los pueblos y su intercambio con el mundo urbano, también reciben incorporaciones del proceso colonial y de cristianización de la modernidad contemporánea del patriarcado externo. Por ello también se hace importante hacer circular los saberes para que en sus trayectorias se vayan reconociendo mejor sus rasgos culturales propios y la vigorización de aquellos elementos que provenientes de lo propio o de los entrecruzamientos con lo externo aportan a seguir criando relaciones más equitativas, más descolonizadoras y despatriarcalizadoras en el sentido del Estado Plurinacional y el vivir bien.

Los saberes y conocimientos, el aprendizaje de los mismos, sus usos y circulación son maneras en que a través de la educación se interviene en las relaciones de poder. Estas relaciones entre poder y procesos de conocimiento y saber, o sea el campo de lo pedagógico se estructuran y organizan de diferente manera en cada cultura singular, en cada momento histórico y cada situación particular de relaciones interculturales. Por ello, es también importante vigorizar la circulación de los saberes de las awichas porque están reconfigurando las relaciones de poder actuales permitiendo el flujo de procesos descolonizadores y despatriarcalizadores.

LOS SABERES EN LAS CULTURAS ANDINAS AYMARAS

Ya se vio que los conocimientos y saberes tienen que ver con la manera en que las personas interpretan el mundo y participan en él, y las culturas andinas aymaras tienen sus propias maneras de organizar y vivir los saberes, esos que también portan las awichas. Los aspectos que señalaremos a continuación son fruto de las conversaciones con las awichas, así como de la observación en los eventos realizados para la recopilación de esos saberes. Por tanto, no se trata de una profundización sobre los saberes en las culturas aymaras en general, sino aquellos rasgos de esos saberes que aparecieron y se mostraron evidentes en las conversaciones con las awichas.

La mayoría de los saberes compartidos no pretenden conocer los secretos del mundo para controlarlo y poseerlo, sino que se trata de armonizar con sus ciclos y ritmos de regeneración de la vida. Es decir, que se busca sintonizar con cada aspecto de la vida y el saber, se trata de que lo que se quiere brotar aparezca y así se permita que la vida siga regenerándose. Es una suerte de conversación con las condiciones, características y circunstancias de cada momento o de cada hecho para que el saber sea útil y se sintonice con esa situación adecuadamente. No son saberes estandarizados justamente por eso, porque se adecúan a cada momento y circunstancia.

Los saberes compartidos por las awichas no son creaciones nuevas sino son una suerte

de regeneración de lo que saben o sabían los antepasados, los ancestros y ancestras, es lo que escucharon de otras awichas. Esos saberes narrados expresan la idea de que la vida no se crea ni se descubre, se cría. Lo nuevo y lo inédito pero ya existente, se regenera y se re-crea; es decir, sigue sus ciclos naturales o se modifica a partir de lo existente. Esta re-regeneración y re-creación no se da de manera espontánea sino a través de procesos profundamente afectivos de crianza con momentos de sintonía pero también de conflicto.

La crianza parece ser la forma en que brotan los saberes, en que se regenera la propia vida, los saberes se cultivan no se implantan de una y para siempre. La crianza y cultivo paciente de los saberes es la expresión de la cotidianidad de la vida de las comunidades. No es la producción acelerada y a gran escala de la industria es la convivencia familiar en la comunidad (ayllu y pacha). Las artesanas aymaras no repiten modelos en sus textiles, ceramios o tallados, dejan que las formas broten en cada obra, dejan que la crianza y la conversación permita brotar su forma desde su adentro, hay diferencias notables entre criar un suelo o poseerlo; las awichas crían complementariamente, le paga ofrendas, le hace ritos, lo deja descansar y conversan con él, parecidos procesos se dan con los textiles o las plantas medicinales, no hay modelo regular de conversación y de crianza se re-crea de acuerdo a cada condición y circunstancia.

En las culturas indígenas en general sólo se puede criar y sólo se puede conversar con

lo que tiene vida. Las plantas, los animales tienen vida y se busca relaciones más complementarias de crianza mutua y se escucha un poco en los relatos de las awichas en torno a las comidas y los textiles. Pero también tienen vida los mismos textiles, las piedras y los relatos, eso sigue presente en las awichas pero sin duda se ha debilitado. Cada vez hay una relación más de objeto con lo que se cría, pero no se ha perdido del todo esta relación entre personas vivas que merecen ser vigorizadas.

Como consecuencia de lo anterior los procesos de aprendizaje no son exclusivamente humanos, uno aprende en conversaciones con otros humanos, con la naturaleza, con las piedras, los cerros, los vientos, las cosas, los animales, las estrellas, etc. Esto aparece muy visiblemente cuando las awichas nos contaban de las señas para los cultivos y como los animales o las plantas les hablan para saber cómo vendrán las lluvias en el ciclo agrícola, por ejemplo. Se dice que en las culturas andinas como la aymara hay una actitud para reciprocitar con todo, ya que las personas se consideran incompletas y necesitan complementariedad y reciprocidad para poder vivir, esto aparece en los relatos de algunos rituales o la relación con la comida y las plantas medicinales, pero no es muy explícito en los relatos de las awichas. Sin embargo, es un elemento clave para vigorizar esos saberes tradicionales ya que influye en nuestra subjetividad y el cómo nos comprendemos como personas.

Otro elemento importante es que por lo general los saberes narrados por las awichas

no separan el “producto” de su utilidad y funcionalidad en su vida, salvo que hay comunidades que empiezan a distinguir sus saberes en la producción de textiles pensados en el turismo, entonces ya los ven como adornos más que como algo que será usado de manera práctica. Pero hasta ahora se mantiene la idea de que un producto; por ejemplo, textil, es hermoso si también es útil y utilizado en la cotidianidad, este carácter práctico de los productos es una característica de sus saberes. También en las medicinas tradicionales se habla de no producir las mismas sino de utilizar lo que está ahí, a la mano; las plantas de la casa y el patio cercano no son decorativas sino útiles cotidianamente.

Para los saberes aymaras y los que nos narraron las awichas aparece que la comprensión de algo se da por la profunda observación y la vivencia o experimentación de aquello que se aprende, más que por las explicaciones argumentativas. Ese compartir, ese observar, ese escuchar es la fuente más valorada en la manera de aprender y tener saberes.

El lenguaje utilizado para la circulación de saberes es un lenguaje para conversar y para narrar; por tanto, tiende a no ser explicativo. Cada persona narra sus vivencias, sus experiencias, es el lenguaje de la singularidad, lo concreto y lo cotidiano cubren las narraciones, la narración es compartir experiencias y mostrar lo vivenciado. Lo narrado es recreado por quién escucha, al narrar lo escuchado se incorpora las propias experiencias y vivencias. Ese lenguaje tam-

bién es más que oral o escrito, se expresa en los gráficos los movimientos y la disposición de las personas en el espacio; es decir, todo narra, todo es lenguaje que dice algo. Las culturas que privilegian las vivencias para mantenerse a pesar de la gran variabilidad de vivencias personales requieren del valor de las costumbres para tener una cierta cohesión del colectivo y la comunidad en la vida cotidiana. Las costumbres no se explican, simplemente se dice que siempre fue así aunque en el tiempo hayan cambiado. Las costumbres dan a los saberes carácter compartido y colectivo, pero las costumbres no son hábitos repetitivos sino que se recrean y tienen particularidades locales y familiares. Al estar vinculados los saberes de las awichas a la cotidianidad y las experiencias singulares, no es posible tener saberes uniformes y únicos, sino que reproducen la diversidad de la vida. Si se trata de saberes más o menos similares, entonces lo que se evidencia es una variabilidad sobre esos mismos saberes compartidos, la diversidad y variabilidad es una característica de los saberes, características también evidenciadas en los relatos de las awichas.

Estos son algunos de los elementos que se pudieron observar/escuchar en los encuentros que posibilitaron la narración de los saberes de las awichas. Son rasgos de los saberes aymaras, de las culturas andinas, de los pueblos indígenas y/o originarios en gran parte. Dentro de cada saber narrado se encuentra una yerba conocida para sanar algún malestar, una técnica de tejido, una manera de preparar un alimento, un relato oral escucha a sus propias abuelas, etc. Por

ello, también es tan importante que los mismos sigan circulando y se sigan criando, ahí la importancia de las awichas y los saberes que portan.

LAS CONTINUIDADES Y RUPTURAS DE LOS SABERES DE LAS AWICHAS EN LAS NUEVAS GENERACIONES

Durante el proceso de recolección de saberes con las awichas se realizaron varios talleres con estudiantes de escuelas y colegios. Entre otros elementos, en estos talleres se buscó reconocer y recolectar los saberes que portan las nuevas generaciones de las awichas y la tradición cultural, también en las conversaciones con las awichas y con otras personas, especialmente mujeres que tienen algún rango de autoridad, dirigencia y liderazgo, se conversó sobre la permanencia y continuidad de estos saberes en las nuevas generaciones. A partir de estas experiencias y conversaciones se reconoce dos tendencias contradictorias y complementarias a la vez. Por un lado, se advierte que las nuevas generaciones ya están perdiendo esos saberes y que las distancias con las experiencias de las awichas son mucho mayor, fruto del acceso masivo a los medios de comunicación en especial la televisión y las películas en formato de video, así como a las redes de conexión a internet. Y por otro lado, la erosión de los saberes tradicionales de las awichas tiene que ver con la presencia creciente de la mercantilización económica en los intercambios de productos en la región tanto por la vía económica como por la vía más cultural de los medios masivos y las redes de internet, se reconoce que los saberes

tradicionales y de las awichas se están erosionando más en unos campos que en otros.

Se señala; por ejemplo, que ya pocas personas siguen tejiendo y haciendo textiles tradicionales, de las pocas personas que se reconoce que continúan con este saber no se señala a ningún/a joven. Dicen que es fácil ir a comprar al mercado aunque sea de mucha menor calidad lo adquirido, y que ya la gente joven no quiere usar las cosas de antes por la moda. También se señala que muchos de los alimentos que antes se elaboraban con un rico poder nutritivo también están desapareciendo por la comida de imitación rápida a los patrones de consumo urbano (el pollo rostizado o al espiedo por ejemplo). Los espacios para que las awichas cuenten sus historias y saberes, narren la tradición oral también es cada vez menor; la televisión tiende a ser el sustituto de ese espacio. Así las historias se siguen narrando pero llegan más cortadas, reducidas y distorsionadas ya que no circulan lo suficiente como para sostenerse en el tiempo.

Sin embargo, a pesar de la comprobación creciente de esta tendencia en el discurso de las mujeres y las awichas, las actividades desarrolladas también sirvieron para demostrar que esos saberes con todas sus limitaciones siguen circulando entre las nuevas generaciones. Los niños y niñas, los y las jóvenes con limitaciones y parceladamente saben las historias que las awichas narran, conocen varios elementos de los alimentos tradicionales y de la medicina en base a yerbas, reconocen los saberes tradicionales de otros incorporados. Hay una base y es-

cuchándoles nos damos cuenta que tal vez las nuevas generaciones siempre tuvieron un conocimiento limitado de los saberes de las generaciones precedentes aunque claro, ahora la diferencia generacional se ha acrecentado por los factores señalados, pero en la medida que crecen también se van consolidando esos saberes, es como un proceso que siempre existió, tal vez hoy en condiciones y circunstancias más adversas pero que no por ello significa la desaparición de los saberes locales y tradicionales que portan las awichas.

Pero como ya se mencionó, un contexto más adverso como el actual es más amenazante al mismo tiempo con esos saberes. Por ello, posiblemente ya no alcanzan los mecanismos tradicionales de la familia y la comunidad para que esos saberes sigan circulando, se consoliden y regeneren en las nuevas generaciones. El desafío es pensar y proponer mecanismos también novedosos que permitan que los mismos circulen y se consoliden en las nuevas generaciones como ya se mencionó no por el afán de resguardar la tradición en sí misma sino porque se trata de saberes más conectados con la regeneración de la vida y la conversación recíproca y complementaria con la naturaleza, es decir porque son saberes más coherentes con el mundo de hoy y los desafíos que se nos ha planteado a partir de la crisis civilizatoria que vivimos y, en especial, los límites ecológico del mundo entero. Por ello, justamente se hace necesario vigorizar encuentros, diálogos y conversaciones entre las nuevas generaciones y el saber de las awichas que resguarda gran parte de la sabiduría ancestral de nuestras culturas, la aymara en este caso.

SABERES DE LAS AWICHAS EN ALIMENTACIÓN Y PRODUCCIÓN

Las awichas tienen una convivencia especial con los alimentos, con las historias de lo que se comía antes y en especial con lo que se comía en “malos” tiempos. Los recuerdos de sufrimiento por la escasez de alimentos les llevan también a recordar el valor de muchos alimentos que hoy en día se consumen menos o casi han desaparecido del consumo cotidiano de las familias. Es decir, se mezclan recuerdos de dolor con los recuerdos más orgullosos de lo que su sabiduría era capaz de hacer para resolver los problemas de esa escasez y precariedad.

También se asocia, y ahí una riqueza grande de saberes el recuerdo de los alimentos relacionados a los ciclos de la naturaleza, a las épocas para determinados alimentos, a una manera de compenetrarse con el tiempo cíclico, diferente del tiempo lineal y acumulativo del sobre consumo moderno. Los alimentos ubicados por ciclos, nos permite una relación más natural con la vida de la propia naturaleza no acumulativa sino cíclica. Para ello se hace importante también la mención de las fiestas ya que los rituales festivos que expresan los ciclos mayores de toda la vida y los pasos de un momento a otro (como los matrimonios), así como el reconocimiento del ciclo anual de la tierra a través de las fiestas patronales casi siempre ligadas a momentos del ciclo anual de regeneración de la vida y la naturaleza. Así las fiestas siguen siendo un referente clave en el habla de las awichas para referencia a los tiempos de determinadas comidas.

Las comidas y la conversación sobre las mismas también remiten a una manera de comprender la vida en comunidad, la comida no es el mero acto de alimentarse, sino es una manera de relacionarse con los otros y las otras, de compartir, de hacer ayni y reciprocidad. No es posible encontrarse con las awichas sin que cada una traiga su tapeque, sin que eso nos lleve a comer sentadas en círculos sobre la tierra (porque comer también es comunicarse con la tierra que nos da los alimentos), sin que el comer sea el compartir lo que se trajo e intercambiar sabores y las singularidades puestas en el común, en el colectivo. Por ello, los saberes no solo son los descritos o los relatos, sino son los vividos, es así que en el campo de los saberes se atraviesa la vida cotidiana y a las personas, por ello los saberes no se explicitan contándolos sino viviéndolos el cómo se los porta, y eso muestra como los alimentos no son para alimentarse, sino que son para compartirse y convivir.

Estas conversaciones sobre los alimentos también se llenan de compartir sobre el cómo prepararlos mejor, cada quién con su toque por los saberes son singularizados sobre dónde se produce mejor tal o cuál alimento o ingrediente, y de ahí, sobre las señas que nos da la naturaleza para saber qué, cuándo y dónde sembrar mejor sobre cómo será el clima en cada ciclo agrícola. Nos relatan como la naturaleza también enseña y conversa con esas señas. Es decir, cada conversación con las awichas es un todo de su cultura, de su manera de relacionarse con la vida y la naturaleza. Los alimentos y su preparado están en su vida próxima ya que

ellas son y fueron durante años las responsables familiares de la preparación de los mismos. Así que hablar sobre los saberes en torno a los alimentos las engancha rápidamente, les abre un mundo de posibilidades de compartir, tienen muchísimas historias que narrar y conversar.

Compartamos algunos de esos saberes narrados, compartidos y vividos por las awichas:

¿Qué alimentos se consumía antes y ahora se van perdiendo?

Llama la atención como las mujeres, las awichas, al remontarse al pasado hacen referencia a dos factores de escasez y dificultades para satisfacer las necesidades de alimentación en sus familias:

- a. Ciclos de hambruna por largos años de sequía en los que lograron sobrevivir comiendo yerbas silvestres como el "sik'i", la llaytha (que tenían jilaqata, es decir su consumo era planificado en la comunidad), y algunos alimentos que lograban en sus viajes a los valles donde intercambiaban con pescado disecado. *"En el tiempo de mach'a (tiempo de escasez) no había nada para comer nosotras íbamos en busca de sik'i y qhausilla eso hacíamos moler y hacerse aguantar para comer y era igual que la coca, en vez de carne mi madre hacia quemar cuero de oveja con eso comíamos el chairo, chochoqa (sopa de quinua) en esos momentos no sabe ver azúcar y no conocíamos pan"*.
- b. El periodo de la hacienda que significó despojo de sus tierras, servidumbre carente de todo tipo de derechos lo que les quito alimentos preciados y redujo su capacidad de acceso a varios de ellos. *"Nosotros somos siete hermanos esa vez yo conocí al alcalde, esa vez yo era pequeña, el alcalde era muy malo con chicote sabe sonarse, mi madre al escarbar la papa se atrasaba sabe necesitar ayuda, pero le chicoteaba el alcalde a mi madre y le hacía cargar las papas en espalda y llevar en mula. Mucho había sufrido mi madre, no sabe ver tiempo, mi madre en la noche sabe remendar las ropas de mis hermanitos. A mi padre el alcalde le hacían tomar lakhu (agua con musgo) y sonaban con chicote. Las papas que se cosechaban había que echar con escalera, porque los promontorios de papas era tal cantidad. Para el patrón había hacer tunta, chuño, eso era mucho trabajo, también quinua. Toda la producción era para el patrón, no había nada para nosotros, si el mayordomo era bueno nos decía puedes entrar aquí adentro y limpiar y te lo llevas un poco de producto, y así se entrar a limpiar y se llevarme a mi casa para darle a mi madre para cocinar, allpi de maíz, allpi de quinua, chairo y chochoqa"*.
- c. La orfandad, es otro tema recurrente. Ancianas de 70 y 80 años hablando de orfandad, ¿Tal vez estén hablando de un sufrimiento crónico de las mujeres? Lo cierto es que la orfandad se asocia a tiempos duros de escasez y de mucha necesidad. *"Cuando yo tenía 11 años mi padre murió y mi madre*

se buscó otro marido, y yo sé ir a servir al patrón, el mayordomo me sabe chicotear y sé llorar mucho y, en tres sonadas mi phullu sabe romperse... Así yo he salido de la pobreza y nosotros sabemos comprarnos maíz en una taza,... sabemos comer pito, chochoqa y eso se comía con cebo. Cuando yo tenía 18 años me casé con mi esposo, era muy malo, algunos me saben decir yo había sufrido mucho en mi orfandad y que cuando tenga marido ya no iba a sufrir, pero igual nomas he sufrido. Hace 16 años que murió mi esposo desde entonces estoy bien”.

- d. Se habla que el comer yerbas era su salvación, se habla con cierto aire de estar comiendo lo que no se debía, algo que denigra un poco, como el “sik’i” y la llaytha; y sin embargo, al mismo tiempo se valora mucho esos alimentos en frases como “*pero teníamos dentadura completa, no como ahora lleno de caries*”. Se reconoce que esos alimentos eran más nutritivos, garantizaban no solo la sobrevivencia sino una vida saludable. Sin embargo, en abundancia se van dejando y dando paso a alimentos más frágiles en su poder.
- e. Es nutritivo, pero más estandarizados por el mercado como el consumo de pollos de granja en Achacachi. De estos tiempos de hambruna y escasez del tiempo de los patronos también se habla de que no consumían carne, que eso era privativo. En compensación se habla del consumo tradicional del

pescado en sus diversas variedades, por la proximidad del lago Titikaka. Eran épocas en las que el pescado que era abundante y muy barato, no era bien visto en las clases medias y acomodadas de las ciudades asociando su consumo a campesinos y campesinas: “*antes el pescado era comida del pobre ahora ya es de ricos*”. Pero, justamente por ello las familias del lugar se beneficiaban de un alimento muy rico. Sin embargo, también reconocen que los pescados han ido cambiando de variedad, las pequeñas y locales han dado paso a cultivo de nuevas variedades más depredadoras pero más acordes a las lógicas urbanas de consumo. Se reconoce que ahí también se están perdiendo variedades y saberes muy valiosos de su tradición.

- f. Cuando se habla de este tiempo de hambruna y escasez también nos comparten en sus saberes el valor de toda la naturaleza, de cómo lo “silvestre” (lo no domesticado), también es alimento. Son las chacras de la naturaleza que también sabe cultivar dicen. Todo tiene vida, todo aporta y todo es útil. Una sabiduría muy grande de culturas como la aymara, saber que contradice la lógica contemporánea de generar tato desperdicio y basura cosas que ya no se utilizan, siendo todas útiles. “*Antes nuestros padres nos hacían comer chochoqa, chairo, sopa de ch’íwa, sik’iy y llaytha. Nosotros recogíamos para comer en años de sequía o granizo, que producía escasez, lo que se llama*

“mach’a mara” (año sin producción). Nosotros nos íbamos en busca de alimentos para comer, se comía k’ispiña de afrecho y de cebada hacían tostado; el cuero de oveja era apetecido como carne, tostábamos al fuego para endulzar la comida. En esos años no había, ni papa ni oca”.

- g. Un dato por demás relevante tiene que ver con la capacidad organizativa para la producción, distribución y consumo de alimentos en estos tiempos de hambruna y escasez. Eso aparece cuando se menciona que los alimentos que les salvaban de la necesidad, tenían su jilaqata. Es decir, había un mecanismo organizativo que facilitaba el acceso a lo existente y posibilitaba que todos y todas puedan comer y alimentarse, la alimentación no dependía solo de la solución familiar, sino que la comunidad asumía su tarea para el conjunto de sus habitantes, una sabiduría organizativa también muy importante.
- h. De estos tiempos de antes como señalan ellas, se valora el consumo de alimentos como el pito en sus diversas variedades y de distintos cereales, chochoqa (lagua de cebada), chairo, sopa de ch’iwa (quinua en capullo), sik’iy y llaytha (yerbas silvestres), juchhacha (lagua), k’ispiña (en base a quinua y en tiempo e escasez se hacía de afrecho), k’api y japu (formas de k’ispiña), cebada de chamillo, sopa de quinua, ajara (fruto silvestre de papa o quinua, bueno para el dolor de corazón), phuskhu, liphichi, qañawa, allpi, carne de conejo, chalona (carne seca), ají de papaliza, tostado de cebada con cáscara (especial para llevar los animales a pastear), phaphi (pescado secado y cocido en piedras calientes y enterrado por las mismas), wallaqi (sopa de pescados locales), thixti (agua de canela con pito de cebada o kañawa), oca, isañu, juphalawita (palo de quinua), phiri (pito de cebada), phasa (tierra) y otros. La kañawa es muy importante ya que de ella se hace pito, harina, p’isqi (mezclada con quinua) y thayachas en tiempo frío (helados). Sin duda una diversidad impresionante si se asume que estamos hablando en términos económicos y modernos de personas pobres. En general se asocia la comida de pobres a comida muy rutinaria y poca variedad, lo que ellas relatan es lo contrario una variedad notable y un valor nutritivo muy fuerte.
- i. *“No conocíamos café ni sultana, en vez de té se comía temprano wallaqi, chairo, chochoqa, eso nos hacía comer mi madre. Nosotros caminamos en pobreza no conocíamos la escuela soy huérfana, no conocimos arroz ni fideo. Ahora ya hay esos alimentos esas veces no había chairo con jalunta (mote de aba) y era rico”. “En este tiempo ya no quieren chochoqa ni quinua, nosotros en ese tiempo no conocíamos enfermedad mi madre nos dio a luz y nadie sabe morir, hasta ahora no nos falta ningún diente... en ese tiempo nosotros no conocíamos café ni té, solo se*

comía sopa de quinua, papa, phasa y chochoqa y ahora somos fuertes". Se habla de la pobreza, pero se reconoce una variedad de comidas y su valor nutricional, mientras ahora hay más acceso al mercado pero se come con menos calidad y diversidad.

- j. El salir de la pobreza se asocia a la producción y consumo de sus propios alimentos, no a tener más dinero para comprarlos. Eso es otro elemento de su cultura muy valioso porque desmonetiza las relaciones. *"Yo hablaré de pobreza, nosotros somos 7 hermanos comíamos afrecho y comíamos tostado, y mi padre sabe hacer juchhacha con cal y eso sabe hacer hervir bien y comíamos, también sabemos comprarnos maíz amarillo de los yungas y tostábamos y comíamos. Yo sé ir a escarbar papa lejos y nos saben invitar poco, y nos sabemos cocinar eso. Cuando nosotros sabemos ser grandes sabemos ir a buscar lanas de ovejas y sabemos hilar y tejer phullu, pollera, chompa, y mi padre sabe tener un pequeño terreno y en ahí nosotros sabemos hacer producir quinua y así se ha producido poco a poco ya no vivimos en la pobreza como antes".*

Los alimentos, los ciclos de producción diversidad y variabilidad de productos

Las mujeres en el ejercicio del cuidado de su vida y la de los miembros de su familia aprendieron a procesar los alimentos según las estaciones y según las ocasiones. Los cereales fueron la base de esa su experiencia alimenticia y de los ciclos de regeneración

de la naturaleza. La quinua, cañahua, haba seca, grano y otros son esa base por la cual se guían los preparados de los alimentos y los ciclos de la naturaleza y la producción.

La sabiduría de las awicha expresa que cada momento del ciclo agrícola tiene algunos alimentos específicos propios del momento. Se come, se alimentan estacionalmente en la tradición; es decir, que cada alimento tiene su época, su estación, y no se consume todo el año salvo que los mismos tengan tecnologías de conservación como los secados (el chuño o papa deshidratada, las kayas u ocas pasadas por las heladas y otros muchos otros productos conservados bajo tecnologías similares). Pero los alimentos frescos solo se consumían bajo esta manera de conversar con los ciclos regenerativos de la naturaleza, en "su" estación. Así también se comprendía la noción de ciclo, el tiempo cíclico tan importante para experimentar la vida de otra manera al tiempo acumulativo, de exceso de consumo moderno. Y sin embargo, se reconoce que hoy también eso está cambiando, ya que hoy se puede consumir un alimento fresco todo el año por la incorporación de otras tecnologías de producción pero al mismo tiempo se desconfió y se dice que no saben si tendrá el mismo valor nutritivo que antes, por ello se reconoce que antes la gente era más saludable.

Al ser el alimento estacional y un producto aparece, por lo general solo en algunos momentos del año del ciclo agrícola y de la tierra, se buscaba sacar el máximo provecho del mismo generando una sabiduría muy grande y una variabilidad en la prepara-

ción y las formas de almacenamiento, conservación y uso. Así cada producto tiene muchas variedades de preparado y uso, sus saberes son de una diversidad y variabilidad muy abundante, y hoy se sabe que eso enriquece nuestra biodiversidad y la vida en el planeta. Otra vez nos encontramos con una sabiduría muy rica para un diálogo más equilibrado con la naturaleza, hoy se van perdiendo semillas locales, se estandarizan las mismas quitándole autonomía a las familias campesinas, pero se sabe que entre mayor diversidad mayor capacidad de la naturaleza para regenerarse. Por ello, también son tan valiosos los saberes de las awichas.

Otro elemento de los narrados por las awichas que expresa esta noción de la importancia de la diversidad y variabilidad es que cuando cuenta el preparado de alimentos le ponen mucha atención y preocupación a su procesamiento y su combinación. Las comidas exigen unas maneras adecuadas por el sabor pero también por la calidad de combinar los alimentos, muchas de estas combinaciones no se explican, pero se saben, se portan en el entramado ancestral de su cultura. La variabilidad y diversidad de alimentos es la forma de sintonizar los mismos con el clima cambiante y variable de la zona influenciada por la cordillera de Los Andes, sintoniza mejor con la noción de ciclo, de cultivos cíclicos y estacionales. Así se lee, desde las awichas los tiempos o estaciones del año, dices que cuando la tierra descansa, en época seca y de frío, se produce y se consume el chuño (papa deshidratada) y el haba seca entre otros productos. Como no

hay producción agrícola, pero ya se cosechó y se guardó lo que dio, también es tiempo para el trueque, para largos viajes especialmente a los valles y Yungas de La Paz en busca de productos que no da en la región, se lleva otros productos para intercambiar, y se intercambia también relaciones tejiendo familias ampliadas vía compadrazgo.

La diversidad y variabilidad también se observa en la capacidad que tienen para combinar cultivos y hacerlos rotar para garantizar el mejor rendimiento de la tierra. Nos cuentan las awichas que la quinua se combina primero con la papa, así luego la quinua produce bien. Si se coloca, por ejemplo, cebada antes de la quinua la producción irá mal ya que ese ritmo de la tierra es el adecuado para la producción. En una parcela papa primero, luego puede maíz o quinua, habas y finalmente cebada, de ahí se hace descansar la tierra para comenzar otro ciclo. Las tierras descansan por 10 o más años durante los cuales el terreno sirve para alimentar al ganado. De esto depende en gran parte la capacidad de tener alimentos siempre, esa es la sabiduría sobre los ciclos de cada parcela y de cada chacra.

En el ciclo agrícola de un año se dice que el deshierbe es clave, sin eso no hay buena producción porque las yerbas se comen el alimento de los cultivos. Hay que saber en qué momento deshierbar, no hay que deshierbar la papa, ni trabajarla después de las fiestas patronales, y tampoco en luna llena y luna nueva, si se hace en luna llena o nueva sale papitas verdes en los tallos y eso no sirve, no da buena semilla. Es

decir, los ciclos de la tierra y la naturaleza (el cosmos entero), ligados a la diversidad y variabilidad de los cultivos son parte de la sabiduría aymara en la agricultura y que muchas awichas conservan.

Los ciclos de los alimentos y el ciclo festivo/ritual de la vida campesina

Los alimentos como la vida misma se encuentran ligados al ciclo agrícola, al ciclo de regeneración de la naturaleza, las fiestas en las comunidades aymaras se articulan con ese ciclo anual de vida agrícola, pero también con el ciclo general de la vida. Las fiestas de vírgenes y santos suelen expresar esos momentos rituales anuales, mientras que las fiestas de paso suelen mostrar las etapas de la vida de una persona.

En los saberes narrados por las awichas las comidas también están referidas a ese ciclo festivo - ritual de su propia vida y de la comunidad. Es interesante observar como las comidas tradicionales se van mezclando con aquellas que se buscan imitar de lo que fueron los patrones durante la hacienda, o de lo que se cree que es el consumo urbano. Es una manera de tratar de mostrar en la fiesta que se está ascendiendo socialmente, a través del consumo de lo no propio. Asimismo, persiste lo propio a pesar de los cambios se mantiene la idea de comidas estacionales de épocas del año y de ciclo. Se señala, en las comidas como cinco momentos y épocas diferenciadas del año, aunque una atraviesa muchos momentos del ciclo anual; a) época de lluvia; b) época de heladas;

c) época de siembra; d) época de cosecha; y e) los momentos de las fiestas.

Para la época de lluvia se dice que se comía principalmente k'ispiña, pito, queso, jawasa jalunta, ajara y afrecho. En la época de heladas se habla de consumir principalmente wallaqi, chuño, qhachuchuño, chalona, waja queso, phasa, chicharon de chancho. Para la siembra se recuerda mucho que es especial por las comidas tradicionales, el consumo de coca, vino, dulce, llamp'u para la siembra de papa. Para el tiempo de cosecha se menciona con especial énfasis ququ, phasa, papa qhatthi, waja, queso. En las fiestas que ocurrían y ocurren durante todo el año hacen referencia que las comidas especiales de fiesta más antiguas todavía eran los wayk'anis, es decir un ají de algún producto como ser papa, lisa o fideo incluso, se trata de un plato con ahogado encima y que no tenía carne, resaltan que se cocinaba con manteca o cebo.

Posteriormente se habla de comidas especiales, muñas abundantes y sabrosas como el apthapi (comida comunitaria con alimentos locales y tradicionales), sopa de fideo (incorporación urbana), such'i, warxata, t'imphu, saice y maíz. También se trata de platos especiales que requieren mayor dedicación en su preparación, cuentan también que para la fiesta de la candelaria y los carnavales (mes de febrero, muy ligadas al inicio de las grandes cosechas), se prepara con esmero el lechón, esto es significativo ya que antes era casi imposible acceder a la carne de cerdo e incluso ahora no hay la costumbre de comerse toda la carne, por lo

general se comen el pecho o las grasas, incluso la cabeza dejando el resto de la carne del animal para su comercialización. Sin embargo, lo llamativo es que se asocia ese consumo de cerdo antes privilegio de patrones, a épocas de mayor bonanza y acceso como ahora.

En esta noción cíclica y estacional de la vida y el consumo de alimentos, las frutas se asocian a fiestas agrícolas que acompañan desde la preparación del terreno hasta las cosechas y fiestas de redistribución. Eso significa que las frutas están muy presentes y son valoradas de agosto a mayo teniendo el tiempo de descanso de la tierra una menor presencia de frutas, dicen que también son estas fiestas de la temporada agrícola las más alegres y con muchas danzas.

También hay que resaltar que se menciona que en las fiestas como los matrimonios y las irpaqas (juntado de parejas antes del matrimonio y/o pedida de mano), una característica importante es que cada persona y/o familia aporta su tapeque o fiambre; es decir, que se trae comida para compartir, para intercambiar, para hacer más comunidad. Las redes de reciprocidad y complementaria acompañan esas comidas festivas.

“Cuando me case comimos ají con pescado y el fiambre traían los invitados”. “En ocasiones especiales como el matrimonio se comía frito de huevo, queso y pescado con papa, chuño y maíz, de todo el producto que hay, y solo se llevaba fiambre, y la mujer sentada en izquierda y el varón en la derecha, el matrimonio sabe ser 3 días; primer día familia de la mujer, segundo día fa-

milia del varón y tercer día de los padrinos. Nos saben cambiar ropa para bailar con siku y hoy en día ya no es igual”.

Si la fiesta caía en tiempo de lluvia entonces las qina qinas serías quienes harían bailar a la comunidad. Lakitas, sikuris, qina qinas, pinkillos y otros instrumentos siguen siendo muy importantes para los momentos festivos aunque hoy deben disputar espacio con bandas, amplificaciones y hasta grupos de cumbia en vivo.

La quinua y sus derivados

Uno de los alimentos que está presente en su vida cotidiana, en su convivencia con los alimentos y siendo uno de los más valorados por ellas por su riqueza nutricional, es la quinua muy importante en sus narraciones y relatos. Si bien eso no es un saber nuevo al contrario ya es ampliamente conocido, es necesario recalcar la variedad de productos que se elaboraban a base de la quinua. La diversidad y la variabilidad se reconocen como las formas de vida de la quinua, así lo demuestran los seis tipos de k'ispiña que nos enseñan las awichas que son parte de los saberes culinarios de las mujeres que desarrollaron en su rol tradicional y con ello nutrieron a sus familias y se nutrieron también en tiempos de carencias.

Las mujeres manifiestan la existencia de una variedad quinuas; la quinua negra, la quinua roja, la quinua amarilla, la quenua blanca, la quinua de pito, etc. De esa riqueza en variedades se elaboran según sus narraciones.

El “japuchi” (de masa de quinua áspera, no muy molida), pito de quinua, la juchhacha o lagua de quinua molida, la k’ispiña negra (elaborada de la quinua salvaje), la k’ispiña roja, la k’ispiña casada o bicolor, la k’ispiña de acontecimientos, la k’ispiña de todosantos, la k’ispiña verde (con quinua en apullo), el “p’isqi” (mazamorra de quinua entera), el pan de quinua, la chicha de quinua, el phiri de quinua, etc.

El p’isqi es muy valorado, se dice que es una comida muy especial que se la asocia con momentos de fiesta. Sin embargo, también se señala que el fideo y el arroz se han popularizado por su facilidad en preparado, la “flojera de ahora” (en sus términos) y bajo costo, que eso está cambiando la dieta familiar y pone en desmedro a la quinua. Reconocen que el fideo y el arroz no son nutritivos, pero señalan que es lo que se ha extendido y privilegian el argumento de la flojera de ahora como la razón principal de esa expansión.

Es impresionante la diversidad, la variabilidad y cantidad de saberes que muestran un arte culinario bastante desarrollado con base a un alimento con alto contenido nutritivo como es la quinua lo que está mostrando saberes desarrollados y sistematizados en el campo nutricional, porque ningún producto ha sido tan desarrollado como la quinua que dicho sea de paso, su elaboración no es nada fácil, implica mucho trabajo, esfuerzo y también habilidad. Cuando las awichas hablan de la quinua también nos recuerdan que la misma está considerada entre los alimentos calientes, por su

experiencia, y por ello lo consumen en tratamientos para enfermos/as por causa del frío, es una manera de observar como hasta en estos saberes se muestran las nociones de opuestos complementarios tan importantes en las cosmovisiones andinas.

La papa y su importancia cotidiana

Las awichas señalan que hoy en día la papa es el producto más consumido cotidianamente, por ello es importante saber su ciclo y sus necesidades para tener una buena producción.

La tierra se prepara en el mes de agosto para la primera siembra que es en septiembre, en ese mes se prepara para la siembra de octubre, mes de buena siembra la misma que se hace para el 20 de octubre día de San Simón. La tierra se prepara arando y sacando hierbas con picotas, después se amontona la hierba para quemarla. luego se pone guano de oveja para antes de la siembra, cuando se abre los surcos se coloca primero la semilla y luego el guano; el varón va por delante abriendo el surco, luego le sigue la mujer con la semilla y el hijo o la hija van por detrás con el guano. Este proceso de siembra se mezcla con el espacio ritual, ya que al medio del terreno de papa se invita a la chacra y la pachamama coca con cebo de llama o la juiira k’oa y cebo, para ello hacen una especie de pomada y con eso curan a la papa, mientras le encargan: “al año te vamos a esperar con leche y queso, la vaca está preñada y va a venir del tamaño de la cabeza de una wawa...”. Es un rito de diálogo con la papa. La siembra es un acon-

tecimiento y la comida debe ser acorde a ello, se hace una ch'alla (libaciones rituales) con vino para que produzca bien ese año. Después de sembrar se comparte el fiambre (comida comunitaria traída por todas las personas presentes) con pescado, para que produzca bien dicen.

Después viene el deshierbe en el mes de diciembre y luego el aporcado en el mes de enero. Para la virgen de la Candelaria el 1° de febrero, se hace calentamiento a los productos con quinua y pescado, es para los que ya han producido, también se les agasaja con una mesa de ofrenda. En el carnaval, el miércoles de ceniza se escarbara sin miedo la papa y después de la pascua se comienza a escarbar la papa y cosechar los productos.

Como se habrá notado, el ciclo de la papa combina la tecnología empírica con lo ritual y festivo, con el compartir de la comunidad como partes de un mismo proceso. Elemento que profundizaremos un poco más adelante.

Las variedades locales de la papa en la zona eran principalmente las siguientes:

- a. Luk'i piña
- b. Sukha mari
- c. Ajawiri
- d. Wanuri
- e. Pichuka
- f. Puka mama

- g. Isla imilla
- h. Panti imilla
- i. Janqu imilla
- j. Wiskuchu
- k. Phitikiña
- l. K'usillu.

Hoy se están perdiendo algunas variedades debido a la estandarización del consumo urbano y de las semillas, la papa tiende a homogeneizarse en función de que privilegia el mercado afectando un saber ancestral tan rico en diversidad y variabilidad.

La producción de alimentos para el autoconsumo y su relación con el mercado

En las culturas andinas en la aymara en específico históricamente la producción de alimentos tuvo dos características muy importantes:

- A. Se produce para el autoconsumo o el consumo familiar, solo el excedente se destina al intercambio por productos que no se tiene en la familia o, posteriormente para el mercado. La producción para el consumo familiar se atiende por tres vías principalmente; alimento fresco para el preparado de las comidas, producción destinada al secado para su consumo en tiempos donde no hay alimento fresco y semillas para hacer sostenible la producción sin necesidad de recurrir el mercado.

- B. La calidad de los productos busca garantizar primero el autoconsumo y el intercambio; es decir, no se privilegia la mejor producción para el mercado deteriorado la calidad alimenticia familiar o la del intercambio, o sea no se produce unas cosas para el mercado y otras para lo propio, se busca que todo beneficie a todos y todas.

Estas dos formas tradicionales de producción y sistemas de administración de lo producido aparecen en los relatos de las awichas, pero al mismo tiempo se van perdiendo en la medida que se habla de una mayor presencia del mercado mediado por la moneda y la lógica mercantil del intercambio. Sin duda hoy mucho se ha debilitado de estas formas de la economía local aymara, pero aún se mantiene algo en el saber acumulado de las awichas.

Todavía hoy cuando las awichas se sientan a compartir su tapeque o fiambre, se puede observar que lo que traen es abundante y de muy buena calidad, muestra el esmero puesto en lo propio y lo que se intercambia en sus redes de amparo y vida. El mercado monetarizado todavía no ha sido capaz de desmontar del todo esta manera de entender los alimentos, la importancia de compartirlos frente a las lógicas más individualistas y que privilegian más el dinero que los intercambios.

Las señas o bio indicadores: aprendemos de lo que nos habla la naturaleza

Las awichas nos hablan respecto a lo que aprendemos de la naturaleza, de su observación y de saber escucharla. La naturaleza y sus señas nos dice cómo será el ciclo agrícola, el clima y las lluvias en esa temporada, los mejores lugares para sembrar nos recomienda cultivos y semillas.

Las awichas señalan que entre las señas o bio indicadores que más se observan para saber cómo será el ciclo agrícola ese año está el quto (constelación conocida como las 7 cabrillas o las pléyades), ya que su observación en el cielo del amanecer a partir de finales de junio hasta la temporada de siembra es clave para comprender la temporada de lluvias. Del cosmos o el universo también se observan otras estrellas y constelaciones, se dice que la luna nueva ni la luna llena son buenas acompañantes de la siembra y las labores agrícolas, así que esos días no se hacen tareas importantes en las chacras.

También se observa las lluvias que vienen de Huacané, las primeras lluvias trazan un camino y éste va por los cerros y de ahí hasta la ciudad de La Paz, entonces será año que lloverá por ahí y no en las pampas. Otras veces viene por el lago y los sectores de ríos eso señala una temporada de mejor lluvia para los cultivos. Se observan las piedras y su humedad, así como el clima en los primeros días de agosto y así muchas más señas.

En cuanto a plantas se menciona que el florecimiento de la qariwa y la observación del warako son dos señas muy vistas y comunes en esta región. En cuanto a la qariwa que es una planta que vive en lugares secos y tiene flores amarillas, dicen que cuando esta planta tiene muchas flores en el mes de agosto va ser buena la primera siembra, y si florece poco entonces no será buena la siembra, si en septiembre florece mucho entonces la siembra de octubre será la buena. Asimismo, se observa otra flor de la kantuta que cuando florece vista hacia el lago señala que va ser un buen año de producción en las orillas del mismo, si en cambio florece hacia el cerro es para que sea mejor la producción.

En cuanto a animales los que más se mencionan como señas o bio indicadores son el zorro y el liqi liqi (ave). Con el zorro se observa el excremento del mismo, dónde deposita como sus huellas, cuando ven las huellas y su excremento en las orillas del lago significa que va a producir en las riberas del lago. Cuando eso ocurre por las faldas de los cerros significa que será un buen año para producir en los mismos, es año del cerro dicen. Hay personas que ven el excremento del zorro con un palo lo deshacen, y si dentro hay cáscaras de papa, de haba, de chuño y de oca, en ese año hay una buena producción de estos alimentos señalan.

El liqi liqi es un ave que pronostica si va a llover o no, ayuda comprender la temporada de lluvias, cuando esta ave hace su nido debajo del surco, va ser año en que no va llover, en cambio si su nido está en lugares

elevados o encima del surco, va ser un año en el que va a llover bastante. También se observa si en su nido hay puro piedras donde el huevo de color medio verde o café, eso significa que va ser un año de granizadas, y no habrá mucha producción. En cambio, si en su nido hay pajas y excremento de ovejas donde el huevo es color verde, significa que será un año de buena producción y suficiente para las familias.

Las señas o bio indicadores son las maneras en que la naturaleza conversa y nos enseña. Es una manera propia para establecer relación con la naturaleza y tener un trato más equitativo con ella. Por ello, estos saberes son muy importantes y generan en las personas otras sensibilidades de observación y escucha, capacidades propias para compartir con la naturaleza.

La ritualidad y la producción de alimentos

Las awichas saben que para producir alimentos no solo hay que tener una buena tecnología, unas maneras adecuadas para cultivar, saber reconocer las señas y sintonizarse con ese ciclo de regeneración de la naturaleza. Las awichas saben que además hay que hacer rituales para reciprocarse con lo sagrado, con la pachamama (madre tierra), con los achachilas (cerros protectores y armonizadores de la vida) y con los ancestros y ancestras. Nos hablaron de las q'ochadas (mesas y ofrendas rituales) de inicios de febrero que se hace especialmente para los productos que ya están verdes, casi listos para la cosecha como agradecimiento para su llegada y permiso para su cosecha.

En espíritu se hace wilancha (sacrificio de un animal vivo para rociar su sangre en la tierra), con sangre de conejo para los productos grandes y mayores. En esa época hay que comer carne de conejo con buenas papás y ahí dicen, la comida como se puede observar también atraviesa la ritualidad y tiene sus épocas o ciclos. No se profundizó mucho en estos rituales pero es de destacar que para que produzca adecuadamente la tierra, la sabiduría aymara combina la necesidad de un buen trabajo empírico y tecnológico con la adecuada ritualidad que nos comunica con toda la comunidad de lo sagrado, y no solo entre humanos. Esta combinación es parte de la riqueza cultural que también sintoniza con los espíritus de la naturaleza, las awichas saben esto, y aunque hoy se esté erosionando todavía queda mucho en la vida cotidiana de las familias aymaras con una tarea muy importante de esas abuelas.

Preparación y elaboración de alimentos

Ya se mencionó que el preparado de alimentos es un saber muy próximo a la experiencia de las awichas, de las mujeres en general por sus roles domésticos, de allí salen una serie de recomendaciones para su preparación, y por ello aquí se comparten algunos de esos saberes de los muchos compartidos por ellas:

a) *K'ispiña* hay dos tipos; una *japu* y otra *q'aphi*. La quinua después de limpiar de su cascara se tuesta y muele con un tamizador donde se obtiene la harina fina y con la harina aspera se hace el

“*japu*”, para ello hay que hacer masa con agua de cal y luego colocar en olla de barro que debe tener adentro pajas, encima se coloca el *japu* y se hace cocer como 45 minutos (a baño maria) y sale bien cocido. El *q'aphi* se hace con quinua molida fina, igual se amasa con agua de cal y se hace con la mano pequeñas figuras que se podría llamar galletas de quinua y se hace cocer 45 minutos al igual que el *japu*, finalmente se saca en un *tari* y se hace secar para comer poco a poco.

- b) *Allpi de quinua*: se hace con harina de quinua y cal. Primero se hace hervir agua, después se coloca la harina y en cal se le hace cocer como una hora y se agrega leche.
- c) *Allpi de maíz*: se hace con harina de maíz como en el anterior caso con quinua, se hace hervir el agua y después se coloca la harina para luego hacer cocer con leche o con cebo, se come con mucho cuidado poco a poco.
- d) *Chuchuqa*: es un plato en base a grano de cebada, primero se lava, después se le tuesta para hacer moler, cuando se muele hay de 2 tipos; una granulada y otra pito. Con la granulada se hace la *chuchuqa* donde se le hace hervir con verduras, después papa y luego la harina de cebada no fina hasta hacer cocer la comida. El pito de cebada se hace tostar el grano, luego se lo hace moler hasta que esté el pito fino.

- e) *Ph'iri*: se hace con pito de cebada. Se hace hervir agua con sal y después en una bandeja se mezcla el pito con agua de sal y eso es el ph'iri
- f) *Qhausilla*: es una planta que vive en el cerro, cuando se le quiere moler se vuelve igual que el chicle y es comestible.
- g) *Walleqi*: es una sopa de pescado. Primero se coloca la q'ua (una hierba) y cebolla, después se coloca papa y pescado, por última el ají y después se come con ph'iri.
- h) *Llaitha*: hay que ir a recoger a Khasina, después de recoger se lava y se cocina con chairo.
- i) *Laqhu*: hay que recoger del lago, después lavar y amasar en pequeñas cantidades, después colocar con sal para comer.
- j) *Chhuqa ch'iwa*: es una planta que vive alrededor del lago que comen los patos, eso se recoge y se lava bien, luego se come como ensalada.

SABERES DE LAS AWICHAS EN SALUD Y MEDICINA TRADICIONAL

El campo de los saberes en medicina, en especial el uso de hierbas para curar malestares físicos es uno de más difundidos en las comunidades aymaras, y en general entre los llamados pueblos “originarios” o “indígenas”, es casi imposible encontrar

una persona que no conozca el uso de varias hierbas y otros productos. Sin embargo, al mismo tiempo, se habla en esas mismas comunidades aymaras de saberes más especializados para sanaciones e incluso de saberes más “ocultos” o de difícil acceso. Esa es la contradicción en la que nos movemos cuando nos aproximamos a los saberes de las awichas en el campo de la salud y la medicina tradicional.

Las awichas y las otras personas consultadas hablan de diferenciar hasta de cuatro campos o tipos de medinas:

1. Las yerbas o medicinas caseras tradicionales de amplio uso familiar y de una amplia difusión en su vida cotidiana.
2. La medicina de especialistas aymaras principalmente yatiris, que ritualizan la cura y a quienes se asiste en casos más complicados.
3. La medicina de hospitales, ligados al sistema de farmacia a quienes se acude pero no se valora, es más se desconfía de las “pildoritas que dan y no curan nada, hasta hacen enfermar para peor”.
4. Algún circuito de las farmacias, que si bien están vinculadas a la medicina de los hospitales, tienen otros “medicamento” muy apreciados como los parches. Éstos son asumidos casi con capacidades de curas “milagrosas”, son los más usados en varias curacio-

nes que superan el uso de hierbas tradicionales. “*Les tenemos Fe*”, dicen.

Luego profundizaremos sobre el uso tradicional y cotidiano de hierbas y sobre el terreno más especializado de la ritualidad. Sin embargo, hay que señalar que se menciona que estas dos formas de medicinas propias aymarás se combinan poco, los rituales y el uso de yerbas como formas simultáneas de tratamiento aparecen poco solo en algunos casos. Son como dos medicinas propias con bastante autonomía entre sí, al menos en los relatos recolectados aparece eso.

Otro elemento importante para destacar tiene que ver con la apreciación de la medicina de hospitales y del sistema de farmacias. En general se menciona que allí no se curan, que se va en vano, que solo dan píldoritas y que muchas tienen esas pastillas guardadas sin ser usadas. Sin embargo, de esta desconfianza y poca “fe” en el sistema de salud dominante en la oficialidad del país, se asiste a los mismos, se tiene experiencias, se habla de que se guardan las píldoras que les dan y que no toman. Hay una surte de tensión contradictoria entre su acceso, se asiste claramente y la desconfianza que se tiene al mismo tiempo, hay que acceder porque es el derecho pero no hay que confiar porque en realidad no sirve o no cura, parece ser el mensaje de lo que hablan al respecto.

Con los y las estudiantes de la Unidad Educativa Bautista Saavedra quedó corroborada esta situación, pues la mayoría conocía de las propiedades de algunas yerbas como producto de saberes que fueron transmi-

tidos oralmente de padres a hijos. Y en su diálogo con los naturistas, el señor Benedito Charca Ramos y la señora Victoria Castañeta Canaviri Qaqori, expresaron sus reflexiones y críticas con relación a la mercantilización de la medicina, “médicos cobran caro y no están al alcance de todos y las farmacias son solamente comerciantes de píldoritas y la culpa es de cada una, porque nos auto medicamos con productos farmacéuticos y los que atienden las farmacias no están lo suficientemente capacitados y eso es un peligro para la salud”.

Sobre la noción de enfermedad, salud y medicina

Cuando se les pregunta por las causas de las enfermedades, se suele aludir con insistencia a situaciones emocionales como el renegar mucho o por desequilibrios físicos como los que pueden venir del sobrepeso. Sin embargo, la respuesta más común de la causa de las enfermedades está asociada al exceso de renegar. Así las enfermedades están vistas no solo como desequilibrios físicos o corporales, sino también como emocionales o espirituales, esos desequilibrios causarían las enfermedades.

Por el contrario, cuando se indaga sobre lo que provoca que estemos saludables, la mayoría de las respuestas se refieren a la alimentación a comer sano y natural (orgánico), sin presencia de agentes químicos. Esto nos hace notar que se ha instalado todo un discurso sobre la producción de alimentos sin el uso de químicos, y que se asocia esa producción orgánica a los alimentos tradi-

cionales y propios de su cultura; lo ajeno se relaciona con la comida insana; es decir, con mucho químico. El estado saludable de las personas dependería de lo que se come: *“para estar sanos hay que comer lo nuestro, sin abonos químicos”*.

Cuando se conversa sobre las medicinas, lo que cura, se menciona *“todo cura, todo es medicina”*. Sin embargo, hay que aclarar que *“todo es medicina”*, se está refiriendo a las plantas silvestres principalmente. Se señala que todas ellas sirven para algo, tienen utilidad y curan. Esto es muy fuerte en la sabiduría aymara y de las comunidades campesinas en general, la noción de que todo tiene utilidad, todo sirve, nada es desperdicio.

Las medicinas tradicionales que se expresan principalmente en el uso de yerbas para las curaciones reconocen la importancia de lo silvestre, de lo no cultivado, lo que está al alcance de la mano porque abunda en el territorio de su casa, de la proximidad de las chacras, de los caminos, las pampas, los sectores de agua y los cerros. Está ahí, es lo que la naturaleza nos da, es lo que ella cría. Vuelve a resaltar la importancia de observar, escuchar, comprender a la naturaleza y lo que ella nos ofrece y nos comparte. Hay una relación con la naturaleza de sabiduría, de la misma tenemos mucho que aprender. Por ello, se resalta tanto que *“todo es medicina”*, es un todo que viene de la naturaleza sin intervención humana.

La medina tradicional con uso de yerbas

Ya se mencionó que esta es la forma más común de la medicina tradicional, la más difundida, la de más alcance de todas y todos. Aquí el saber de las awichas es abundante, y al mismo tiempo es un saber que todavía circula, y está al alcance de las nuevas generaciones que también saben mucho al respecto, aunque claro, todavía menos que las awichas y su mayor experiencia en el campo.

“Todo nos curamos en la casa nomás, con la yerba que cogemos nomás del terreno, nada especial”. Se habla de que la medina está al alcance de la mano, que no se cultiva, sino que se tiene, es lo que la naturaleza brinda, como ya se mencionó. La forma más común del uso de esas yerbas es como infusión en mates. *“Hay que curarse, con perejil, q’oa, yerba buena, santa maría, malva...”*.

Algunos de los saberes de los muchos compartidos son los siguientes:

- a) Cuando una persona se asusta o mu-lljata, le duele la cabeza, se cura con hierbas como ser ch’uqich’iwa, khana-paqu, pampa limón, perejil y otros.
- b) Para la bilis (otro motivo muy mencionado en las causas de enfermedades y asociada al renegar mucho) se curan con hierbas naturales como ser khana-paqu, malvasa, sik’i y limón.

- c) Cuando una persona tiene tos o asma se cura con eucalipto o pino.
- d) Para curare de gripe, se recomienda tomar eucalipto con manzanilla, además es bueno dicen sahumar y se lava con agua caliente.
- e) Para dolor de muela recomiendan la qariwa roja y blanca.
- f) Para dar a luz bien y rápido, se recomienda usar la hierba carlos santo.
- g) *“Agua de chuño para la calentura y para diarrea la pepa de palta hay que hacer quemar y tomar”.*
- h) La zanahoria se recomienda para personas que tiene mal de la vista. Para personas ciegas se señala que hay que usar una zanahoria pequeña que se agüerea en la noche y al día siguiente se hace gotear en los ojos como unos 15 días y poco a poco se va aclarando la vista.
- i) Las awichas cuentan que para curarse de menopausia, para estabilizar el cuerpo de los cambios se recoge q’oa, apio, acelga; todo eso hay que moler y ungir con cebo de vaca.

Así podríamos seguir con una innumerable cantidad de recomendaciones para la salud, pero lo que hay que destacar es que cada awicha, cada familia, cada persona tiene sus propias experiencias con la medicina tradicional en base a yerbas, tiene su saber

singularizado, hay mucho en común pero también hay particularidades en cada experiencia, no hay recetas únicas y fijas, aunque hay algunas tendencias compartidas. La diversidad y variabilidad de experiencias y prácticas en la medicina tradicional es la riqueza de los saberes de las awichas y que todavía están presentes en las nuevas generaciones aunque como ya se mencionó en menor volumen e intensidad.

La medicina aymara especializada: yatiris y el uso de rituales

Un aprendizaje para el equipo fue que los saberes en medicina tradicional más especializada a diferencia de otros saberes no circulan de la misma forma, sino sólo de padres a hijos y abuelos/as a nietos. Por tanto, no fue posible que los y las yatiris dialoguen sobre sus saberes con estudiantes que no son de su descendencia directa. Sabemos históricamente que la colonia persiguió a quienes poseían estos dones y/o saberes y una forma de proteger sus saberes fue esa, no comunicando, sobre todo los varones son más cerrados en ese aspecto, en cambio en las mujeres encontramos más apertura a comunicar.

El ejercicio de sanar enfermos en la cultura aymara tiene que ver con ciertos dones y marcas que posee el individuo. En este caso no alcanza la experiencia, sino se requiere un algo extra que podemos denominar don. Ellas dicen que llegado el momento, el don se manifiesta de alguna forma a veces a través del rayo que le llega, o porque se es gemelo/a, se tiene una marca física como

el tener 6 dedos en una mano o un pie, etc. Cuando el don se manifiesta y se reconoce que es el momento, entonces otro “yatiri” (sabio) prepara a esa persona y la consagra para ese servicio que dicho sea de paso es un SERVICIO y de ninguna manera puede ser para lucrar, lo que no quiere decir que no existan hoy algunos “yatiris” mercantilizados.

El saber de yatiris es especializado, no cualquiera puede serlo, se requiere ese don, pero esto no significa que la persona que es yatiri se especialice solo en esa tarea. Los/as yatiris siguen haciendo su vida normal para poder sobrevivir, hacen chacra, comparten como las demás personas de la comunidad, cumplen sus tareas y responsabilidades, por ello hablamos de un saber especializado pero no de personas que se especializan en una sola cosa en su vida.

“Yo tengo 14 hijos, 7 mujeres y 7 varones de 2 veces mellizos, mis primeros hijos murieron, sé cuidar mucho pero igual se morían y mi esposo me sonó con un palo en el brazo diciendo hasta cuando vas a hacer morir a nuestros hijos, y yo fui al cerro y pedí hincada para que no se mueran mis hijos, señor por favor échame con incienso sobre mi estómago para que no se me mueran mis hijos. Y así fui cada día al cerro y después a mi esposo un yatiri le dijo que él debía de ser yatiri, que por eso se mueren tus hijos. Le dijo también que tus hijos que se han muerto quieren waxt’a en el cerro de pachxiri, donde que hay las ispas ahí

iremos a hacer waxt’a, y después de hacer eso ya no se morirán tus hijos. Cuando ya hicimos todo lo que se había dicho, se cumplió. Después el yatiri me dijo que yo también tendría que ser partera, pero tú iras a Santiago de Ojje a pedir licencia de la virgen de la Merced, y fui ya tengo la licencia. Desde ahí soy partera y también se curar a los niños que son asustados. Cuando sus ojos están en adentro está asustada la wawa, le froto en la cabeza y en el corazón con su mano después se cura el niño”.

Las awichas mencionan que recurren a los/as yatiris para curarse principalmente del susto, del ajayu (espíritu) y de dolores raros en las piernas u otras partes del cuerpo. También se menciona que entre las causas de enfermedades complicadas por las que hay recurrir a yatiris son las provocadas por qharisirris (personajes abundantes en algunas zonas de la región que extraen la grasa de las personas, y que en muchos casos se ha asociado al robo del ánimo o el espíritu de las personas desde la invasión colonial y la presencia de latifundistas, hacendados y la iglesia como mecanismo de dominación). Lo curioso de esto cuando hablan al respecto las awichas mencionan que a los qharisirris les conocen y viven en la comunidades nomas, pero que no se hace nada contra ellos porque de ahí también son. Otra vez aparece la idea de un saber especializado, aunque “maligno y perjudicial”, pero que las personas no solo se especializan en la extracción de grasa humana, sino que igual les toca vivir como uno más de la comuni-

dad. Como en el caso de yatiris ese saber especializado no significa que la persona abandone su vida y sus relaciones cotidianas con la comunidad, muy similar al resto de las personas que habitan en la misma.

SABERES DE LAS AWICHAS EN TEJIDOS Y TEXTILES

Los tejidos y textiles andinos son una de las expresiones culturales más complejas y ricas. Se han encontrado textiles antiguos con más hilos por centímetro cuadrado que la seda china lo que los coloca en un nivel de finura bastante relevante. También son reconocidos por su capacidad de combinar colores y sus múltiples técnicas de hilados y confección. Durante siglos, los textiles y tejidos andinos han desarrollado innumerables técnicas con una capacidad impresionante y muy valorada por todo tipo de personas.

Se dice que en cuanto a las figuras de los tejidos y textiles andinos aymaras en este caso, contienen una perspectiva compleja y sencilla a la vez. Sencilla porque se busca que sean pocos los trazos que se utilicen en sus tramas, y sin embargo esos permiten desarrollar un sin fin de posibilidades optimizando su uso complejamente. También se dice que las figuras utilizadas carecen de fondo en términos de perspectivas sobre espacios planos y bidimensionales, pero al usar un espacio tridimensional en el textil su valor de combinación es mucho más complejo sin necesidad de complicar la confección.

Muchas de las técnicas utilizadas en los textiles y las características de los mismos se utilizaron en el arte plástico occidental recién a partir del siglo XVIII e incluso a final del siglo XIX y comienzos del XX. En cambio en nuestras culturas, eso se utilizaba ya hace más de mil años. También los tejidos y textiles andinos muestran la simplicidad y complejidad contradictoria y complementaria a la vez del lenguaje. Hay numerosos estudios que señalan las interpretaciones de las figuras y la composición de los colores, llegando a afirmarse que cada textil cuenta historias, narra acontecimientos, explica cosmovisiones. Y sin embargo hoy mucha de esa sabiduría se ha erosionado al menos en el plano del lenguaje y de la interpretación de lo que configura los símbolos y gráficos del textil.

Cuando hablamos de tejidos andinos tenemos que aceptar que el tejido habla por sí solo de un pasado y un presente, algunos investigadores señalan que los tejidos encierran mensajes grabados, los artistas plasmaron saberes en las figuras y en sus tramas. Estos saberes parecen sencillos pero tienen un alto grado de complejidad, algunas figuras funcionan con cuatro hasta cinco “illawas” que son una suerte de programaciones elaboradas para lograr una figura determinada.

Los tejidos de Achacachi también hablan de historia y memoria, de grandes momentos y también de sufrimientos, las awichas, con orgullo exponen sus trabajos, a la pregunta de quién les enseñó responden que su mamá o sus abuelas y mirando atrás dicen

siempre hemos sabido. En la memoria no existe un principio, ni autoras, sino un circular de saberes compartidos de sabiduría ancestral, su inspiración es la naturaleza mientras tejen captan a las aves que vuelan, se inspiran en los caparazones de los bichos, escriben mensajes sin ser alfabetas.

La elaboración de textiles es una de las tareas que exige mayor actividad cerebral y se podría decir que alta matemática. Para elaborar un textil se combinan múltiples dimensiones; los colores, las texturas, la trama, las figuras, las formas, los hilos, etc. Todo se conjuga en un diseño complejo y matemático, el diseño del textil que se prefigura en la cabeza de las personas que lo elaboran, no se hace diseños escritos y menos computarizados como muchas de las textileras de hoy en día sino todo se prefigura en la cabeza de quien teje. Todo ese proceso es de una alta complejidad matemática de las tejedoras y tejedores quienes lo realizan de forma común y cotidiana, es sencillo en su complejidad, elaborar textiles exige una sabiduría muy profunda (por eso no todos tejen). Sin embargo, de esta riqueza y sabiduría colocada en la experiencia del tejido y el textil aymara cada vez menos personas señalan las awichas y personas con las que se conversó se dedican a esta actividad. El acceso a prendas de vestir y otras prendas (como aquellas utilizadas para cargar y transportar cosas y alimentos entre otros) sintéticas en los mercados y ferias locales que contrasta con los costos y el volumen de trabajo que significa el textil tradicional han ido erosionando esa necesidad de confección propia. En la conversación de las awichas

y otras personas se valora siempre la calidad de las prendas elaboradas de manera artesanal en los telares propios, en cambio se señala la mala calidad de las compras del mercado sintético. Sin embargo, se admite que a pesar de ellos, ya no elaboran prácticamente prendas de vestir propias, que todas las familias ya prefieren las compras del mercado, antes se solía elaborar todo tipo de prendas de vestir como los pantalones, camisas e incluso los sombreros de lana de oveja, hoy ya se compra dicen con pena las awichas.

Se percibió que los saberes se van perdiendo según las edades, los niños y niñas saben parte de los procesos y técnicas de esquileo, teñido y tejido; los y las adolescentes verbalizan sobretodo los procesos de lavado de la lana y el tejido; las y los jóvenes jóvenes por su parte si bien tienen el conocimiento de elaboración de prendas y tejidos como su uso en determinadas fechas especiales son tímidos para referirse a estos temas lo que puede confundirse con un sentimiento de poco orgullo o desprecio por lo local. En el caso de los niños, niñas y adolescentes se ve la predisposición de comentar e intercambiar sus saberes (por muy básico que este sea), la técnica del dibujo para plasmar una situación, en este caso sobre el proceso de la producción de la prenda de tejido, mostrar los telares que conocen, la materia prima que utilizan, esto ayuda a entender el conocimiento que tienen acerca de la elaboración de telares y de las prendas.. Es decir, que si bien cada vez menos personas se dedican al tejido y los textiles, especialmente por el tiempo y el abundante

trabajo que esto significa en su confección, también es cierto que mucho de los saberes todavía circulan en las nuevas generaciones. La riqueza de esta sabiduría desafía a como continuar enseñando a las nuevas generaciones su proceso y elaboración, un desafío que cruza también a la escuela.

Mujeres y varones en los tejidos y textiles aymaras

Las awichas señalan que antes era común que la elaboración de tejidos y telares fuera una actividad tanto de varones y de mujeres, ahora se ve a muy pocos varones en estas tareas y a cada vez menos mujeres también. Que si bien, casi siempre las mujeres eran las que más realizaban tejidos y textiles con casi exclusividad la tarea del hilado de la lana, no se trataba de una tarea exclusiva de ellas, se compartía en los roles de ambos géneros. El hilado con rueca es exclusividad de las mujeres, los varones intervienen en el torcido o torcelado de la lana, los varones solo hilan cuando es torno y tejen en telar vertical como para la elaboración de la bayeta principalmente.

Las mujeres realizan sus textiles en telares horizontales y se dedican con mayor detalle a la confección de awayos, taris, llijllas, phullus (frazadas), manteos para la cosecha, costales para trasladar los productos (phullikustala), mantas, mantillas, chuspas, ponchos, chala, capacho y otras prendas de vestir. Las mujeres también tejen con paliillos especialmente chompas, todas las mujeres hilan sus lanas especialmente de oveja, la lana llama y alpaca suelen comprar ya

que no tienen la crianza de esos animales por la región salvo en contados lugares.

Se cuenta que el tejido y los textiles son importantes, eran una suerte de requisito para formar pareja. Las mujeres cuando más sabían tejer eran más valoradas por la suegra, las mujeres antes de casarse debían elaborar una variedad de frazadas y el poncho del futuro esposo, eso servía para evaluar la capacidad de esas mujeres, se realizaba con mucho ahínco la tarea. Los varones tejían telas también antes del matrimonio, y la familia de la mujer también hacía la tarea de evaluación de las habilidades del futuro esposo.

Así la confección de textiles y tejidos era parte de los atributos centrales en las relaciones de pareja e interfamiliares. Hoy como ya se viene mencionado eso se ha perdido. Se cuenta que incluso había tonos de colores para varones y para mujeres, más diferenciados que ahora. Nos preguntamos si eso era siempre así o fue ya una incorporación colonial, cuentan por ejemplo, que tonos más cafés eran para varones y que ahora esos colores también usan las mujeres indistintamente.

Del tejido y el textil para el uso propio, al elaborado para el mercado del turismo

Las awichas nos cuentan que mucho de lo que se hila ya no se utiliza hoy en día para la elaboración de prendas de vestir, por los costos y la competencia del mercado sintético como se señaló, sino para hacer taris o alguna otra prenda con destino al mercado,

especialmente por el turismo. Hay comunidades como Huapa de Huatajata y Corpaputo de Achacachi, que tienen la especialidad en producción de tejidos y teñidos, elaboran prendas para la venta a turistas extranjeros ya que señalan que ellos pagan bien, aquí no se valora se lamentan.

Narran las awichas que antes se solía tejer también para cambiar con otros productos. Es decir que el valor del tejido y el textil era tal que servía como mediador para el trueque, era una suerte de moneda propia. Ahora también ese uso se ha perdido por la circulación del dinero, por la monetarización de las relaciones de transacción. Además de la confección para el turismo, se indica que todavía hay un mercado que valora mucho los textiles y tejido antiguos de las familias pero que eso ha generado un saqueo camuflado del patrimonio textil de la región, cuentan que muchas personas cambian los textiles antiguos por artefactos y cosas que se necesita hoy, y que ya quedan pocos de esos ricos trabajos de decenas de años de antigüedad e incluso algunos con algunos centenares de años de vida. Cuentan que vienen muchos “rescatistas” a buscar estas prendas especialmente desde el Perú, y que pagan poco precio pero por necesidad la gente vende y se lo llevan para el turismo. Una pena grande genera esto, porque no solo se pierden prendas valiosas sino el espíritu y la sabiduría que habita en ellas, en la zona no hay políticas ni trabajo educativo para la conservación y resguardo de este patrimonio tan valioso.

El hilado

Para la elaboración de textiles y tejidos primero se esquila con cuchillo la lana de los animales, especialmente de oveja, llama y alpaca, aunque ahora como se mencionó casi solo se hace de oveja ya que las otras lanas se compra, incluso hay un creciente mercado de compra de lana de oveja. La lana de oveja se lava con agua fría y luego se hace secar en el sol, la lana de llama y de alpaca no se lava directamente, sino se hilan primero. Algunas abuelas aconsejan lavar la lana solo con agua caliente casi hirviendo para obtener lana blanquita así no se requiere de detergente.

Después se escoge las lanas grandes, las medianas y las chicas, para luego hilar y después para torcer. Las lanas grandes se hilan delgadas, muy delicadas y sirven para hacer awayos y taris. El segundo en grosor es para la bayeta, porque se teje de una sola hebra, pero eso debe ser de buena lana se dice khiwsuña moruk’o (Khiwsuña quiere decir envolver o hacer las bolas de lana, las bolas se llaman morok’o). Las lanas medianas se hilan un poco más grueso y sirve para las incuñas, para tejer chompas, ch’uspas, fajas, ch’ullus, etc., y las lanas pequeñas sirven para hilar grueso y con él se hacen las frazadas, los manteos, costales, etc. Con los desperdicios se hace un torcido más grueso y sirve para hacer las wickas (pitas de lana) y hondas (q’orawas).

Teñido

“Yo sé teñir con piedra qawa y qintu (planta zarpapilla), color rojo y café”.

Las awichas cuentan que antes de teñir se lava con agua caliente la lana de oveja. Dicen que antes todavía lavaban con agua de quinua, a eso se llamaba koimiy, después del lavado se teñía con yerbas como el diente de león y el limón para el color amarillo; con t'ulaqalaqhawa vicuña que es una planta café, y se utiliza mucho para phullus o frazadas. Nos cuentan que los colores naturales más usados son el blanco, negro y café. que los otros colores se obtenían con el teñido natural con diferentes plantas.

A pesar de la existencia de estos saberes y su riqueza, ahora ya se ha dejado de usar esos teñidos para dedicarse al uso de la añelina. Ésta llega del Perú y señalan que ha encarecido los costos de la producción de textiles, se gasta como 90 Bs en añelina suficiente para teñir la lana para una cama o frazada. Con la añelina los colores más usados son el rosado y azulón.

Los colores y las figuras

Las figuras se solían utilizar en algunos de los tejidos y textiles, no en todos, especialmente eran visibles en awayos, taris, istallas y ch'uspas. Las awichas cuentan que las figuras que usan reproducen lo que aprendieron de las abuelas y abuelos, que no saben mucho los significados ni las historias que narran pero que así siempre han hecho y así se les va ocurriendo cuando van a tejer algo.

Muchas de las figuras que utilizan son animales y plantas que se observan en la naturaleza, en especial cuando se utilizan las figuras de animales, ahí se menciona que las mismas tratan de expresar el carácter de las personas o el uso que tienen las autoridades (por ejemplo en las ch'uspas). Por ejemplo, se pone un pajarito porque es vivaz y se usa para niños o personas inteligentes y vivaces, la viscacha tiene ese mismo significado indican.

Como se mencionó la revalorización del rol de las autoridades ha hecho que algunas prendas se vuelvan a confeccionar revitalizado el uso de figuras en las mismas, en especial se señala que son las ch'uspas las que se elaboran ahora para las autoridades con mayor esmero y se busca representar figuras acordes con la tarea que desarrollan. Otra de las prendas que todavía se confeccionan en telar a pesar de los años son las wak'a (fajas), estas son de las pocas prendas que todavía se confecciona en mucha cantidad para el uso local, lo demás está más destinado al mercado del turismo.

Entre las figuras de animales que se utilizan se han introducido la del caballo y el perro, algunas investigaciones señalan que los textiles aymaras tenían menos figuras de animales o seres humanos y más formas simbólicas del cosmos. Sin embargo, las que se utilizaban fueron prohibidas en la colonia y la época de la extirpación de idolatrías ya que eran “sospechosas” de idolatría a la naturaleza y los ancestros y ancestas. Por ello, en muchas comunidades introdujeron figuras de animales venidos con la invasión

européa como los caballos y perros, ya que al no ser animales locales la prohibición no llegaba a ellos. En la zona se mantienen estas figuras de caballos y perros, y conviven más con pajaritos, viscachas e insectos.

Los diseños elaborados exigen un trabajo matemático profundo como ya se mencionó, y todo es prefigurada en la cabeza de las tejedoras, para ello se hace contando alzando los hilos para ir haciendo esas figuras que brotan desde la inspiración de la artista tejedora. Dicen las awichas, que más que figuras se preocupan por la combinación de los colores para que quede bonito lo que se hace. Esas combinaciones también fueron aprendidas de los abuelos y abuelas, a otras les nace nomás al hacer, sobre este punto les cuesta explicar el por qué de algunas combinaciones, dicen los saberes se viven nomás, no se explican podríamos decir.

Al combinar hilos y colores lo que producen son las siguientes figuras, según su nominación tradicional:

- a. K'ili; sale de dos colores
- b. Phuyu; sale de tres colores
- c. Salta; sale de tres colores y seis amarros
- d. Sillana pequeño; cinco amarros
- e. Sillana grande; seis amarros y tres colores.}
- f. Pichuka; cuatro amarros
- g. Corte; seis colores y amarros

- h. Caballo grande; de veinticuatro amarros Camino del ratón: cuatro amarros
- i. K'achi; tres colores y seis amarros
- j. Pichjalla; sale de dos y seis pares, de dos colores
- k. Viscacha; sale de 12 pares y de dos colores
- l. Jamach'i; sale de 12 pares y de dos colores
- m. Anucayuitu (pie del perro): sale de 12 pares y de dos colores

Entre algunas de las técnicas compartidas por las awichas se mencionó que un phullu o frazada se elabora con franjas de color azul, verde y anaranjado, eso tiene que ser torcido hacia la izquierda. También se menciona que antes se tenía tejidos de luto con colores negro y violeta y par el borde con hilado a la izquierda, una técnica especial pero que ahora ya no se elaboran los mismos porque que se han perdido.

Otro elemento interesante a destacar es que las prendas tejidas o los textiles en general se hacen enteros; es decir, de una sola pieza, solo los awayos, frazadas y ponchos son de dos piezas unidas por el centro. Las bayetas se cortan para costurar las prendas ya sean polleras, pantalones, etc.

Por último cabe señalar que no se tejía con lanas, sino también con plantas como la to-tora y la paja brava, usadas para hacer telas de carga y sogas con sus propias técnicas de tejido, productos valorados también en

la construcción de viviendas especialmente para los amarres.

SABERES DE LAS AWICHAS EN MITOS, LEYENDAS Y LA TRADICION ORAL

La tradición oral de nuestros pueblos de las comunidades aimaras en específico, es bastante grande, los mitos, las leyendas y las narraciones de la tradición oral abundan en todas las regiones y suelen cumplir por lo general, dos funciones claves en la reproducción y la socialización de los colectivos y comunidades:

- A. Cuentan la manera en que cada pueblo o cultura se explica a sí misma; es decir, es un referente que explica sus orígenes, sus maneras de vivir, sus formas de relacionarse. Son auto explicaciones de lo propio que permiten darle sentido y contenido a los ritos y costumbres, los mitos son los que más aportan en este sentido.
- B. Son narraciones que sirven como criterios éticos para regir los comportamientos cotidianos y ayudar a decidir sobre lo correcto o no de nuestras opciones en función del bien colectivo y las costumbres del grupo. En este sentido muchas de las leyendas y las narraciones orales cumplen esa tarea de “educar” a las personas en los criterios compartidos por la comunidad.

Por ello gran parte de las narraciones de la tradición oral está encargada a las personas mayores de la comunidad y las familias, a

las abuelas y abuelos, porque con su experiencia tenían la tarea de encaminar las costumbres y el buen proceder de las nuevas generaciones. Los niños, niñas y jóvenes se encargaban de escuchar repetidas veces estas historias, para que vayan configurando sus comportamientos, para ir incorporando las propias historias en su memoria para luego narrar a las nuevas generaciones. Así se garantiza la transmisión de generación en generación.

Las noches solían ser los momentos de lo sagrado, del encuentro familiar y la disposición para escuchar estas narraciones mezcladas con una serie de anécdotas. Ahí se congregaba la familia y las historias daban cohesión a un relato unificador. La importancia de estos mitos, leyendas y narraciones de la tradición oral también se viene erosionando, la sustitución del tiempo familiar por la televisión y el video, la distancia generacional creciente, la poca valoración de las abuelas y abuelos influyen en esta suerte de desencantamiento del espacio familiar compartido de estas historias casi siempre nocturnas.

A pesar de ello las awichas nos muestran que muchas de estas historias siguen circulando, los niños y niñas nos mostraron que ellos también las conocen, aunque muchas veces recortadas y modificadas drásticamente. Muchas de estas historias se han entremezclado con otros frutos de la colonización y la evangelización, pero que todavía esconden rasgos de las propias cosmovisiones. A veces aparecen como intentos de una moralidad excesiva, casi sancionadora

y castigadora, pero si se escuchan bien se puede notar que muestran otra ética, más abierta y celebrativa de los encuentros y las relaciones.

En los eventos realizados poco dijeron las awichas y otras personas de las enseñanzas que dejan estas historias, como poco se dice de las telenovelas pero se sabe que entre más circulan como esas telenovelas, más impactan sobre el tejido de las subjetividades de las personas. Siguen jugando, aunque erosionado un rol socializador y educativo, por ello es importante volverlas a escuchar, leerlas y compartirlas.

A continuación compartimos algunos de los relatos con sus propias variantes locales que nos compartieron las awichas en los distintos eventos del proceso, también compartidos por niños y niñas de las escuelas en base a lo que escucharon de sus propias abuelas. Algunos de los relatos son conocidos con ligeras variantes en diversas regiones aymaras y andinas en general, otros son más locales:

QATI QATI

Es una historia basada en hechos reales. Se dice que cuando una persona descansa o se duerme sin tomar agua teniendo sed, en la noche dicen que empieza a roncar y su cabeza de la persona que no ha tomado agua en la noche va en busca de agua. La cabeza en la noche se va, y en la noche hay redes por ahí que dicen son una trampa para la cabeza, también son una trampa para las mujeres porque sus cabellos fácilmente se

enredan y no se salen, si la cabeza o las mujeres siguen ahí enredados cuando se hace de día las personas se mueren. Cuando la cabeza vuela no se hace enredar, va diciendo qatqat, qatqat y ahí algunas vecinas o comunarios escuchan y le imitan; qatqat, qatqat; le ven y le topan, después le botan al mismo lugar como si alguien lo hubieran pegado.

Cuando qati qati vuela encima de la casa diciendo qatqat, los comunarios escuchan en la casa y sus esposas rápidamente le dicen mañana vas a venir y te prestaré sal y ají, después le marcan con un palo de hacer mover el fogón, como es de color negro le marcan en forma de equis (x) y al día siguiente la persona que estaba yendo de qati qati va donde le han marcado y dice que le preste sal y ají, con una cara marcada y le dicen porque caminas de qati qati ayer has venido flojo(a), y esa persona le responde yo no era.

EL CONDENADO DE QALA QALA

Hace mucho tiempo había un joven rico de una comunidad de Qala Qala que era huérfano, a este joven todas las otras personas le tenían envidia porque era muy rico y eso les despertaba la envidia. Uno de esos días, el joven decidió ir a la ciudad de La Paz (Chuquiago Marka), llegó a la ciudad y fue a la feria de la 16 de Julio donde se conoció a una cholita hermosa. La cholita era de su comunidad, e joven rico le habla a la cholita y le cuenta de su riqueza, la cholita interesada aceptó al joven y se casaron. El joven rico o gamiri estaba muy enamorado de la

muchacha y le confió todo su dinero, la cholita a escondidas tenía su muniri (amante) y un día la cholita se escapó con su amante llevándose todo el dinero. El joven rico por la tarde después de haber trabajado su chacra feliz retorna a su casa pero grande fue su sorpresa al ver un terrible desorden en su casa, buscó a la chica por todo lado de día y noche al no encontrarla juró venganza.

Desde entonces el joven se dedicó a buscarlos, buscaba y buscaba por todo lado hasta que una noche encontró a su rival el amante de su mujer, enfurecido le agarro diciendo ¿dónde está mi mujer?, la pelea fue dura, pelearon hasta casi el amanecer pero en uno de esos el joven trastabilló y se cayó, se golpeo la cabeza contra algo duro con tan mal suerte que murió, el amante muy asustado se escapó del pueblo. Cuentan que después de tres semanas el joven rico se despertó, es decir salió de la tumba y empezó a caminar.

Los rumores corrieron por toda la comarca el joven qamiri se había condenado y toda la comunidad tenía miedo. El joven rico como ya era condenado, fue en busca de la cholita tan linda y hermosa, cuando la encontró a la cholita le agarró muy fuerte, pero muy fuerte hasta dejarla bien seca de sangre, es decir muerta. Así cumplió su venganza el joven condenado, sólo así descansó en paz cuentan que se fue convertido en un remolino de viento hasta perderse en el cielo.

CONDENADO DE PALQUQU (HOY PALCOCO)

Era una vez un joven se había enamorado

de una tawaqo (mujer joven), y decidió llevarla a su casa para presentarla a sus padres, pero sus padres no la aceptaron por considerar que la joven no es para su hijo. El joven, ante la negativa de sus padres se llevó a chica y se fueron a vivir a otra comunidad Palcoco a la casa de una awicha, el joven había vuelto a su casa una noche para recoger su ropa sus padres confundiéndolo con ladrón lo habían matado y después enterrado.

El joven enamorado se había condenado por la chica y había llegado a Palcoco donde estaba la tawaqo en la casa de la awicha. Dice que el joven se veía enfermo, y la awicha había observado que en la pampa el joven se había dormido con su bicoco puesto dicen que antes enterraban a los muertos con una gorra con bicoca (gorra puntiaguda en la parte superior), la awicha vio que el joven se había acostado al lado de la tawaqo con su bicoca puesta. La abuela, le había dicho – sonsa tawaqo – ese es un condenado, anda a despacharlo te llevas una abarca izquierda, un espejo y la chajraña⁶ (peine andino antiguo).

La tawaqo haciendo caso a la anciana se había llevado al condenado, dice que lo cargaba para hacer cruzar los ríos porque los condenados no se meten al agua, lo había hecho cruzar varios ríos, pero en el “Qeqa jahuirá” (es un río de Achacachi) le había dicho, primero yo iré a dejar estas ropas y después te cargo, le había dicho la tawaqo al condendo y había cruzado sola el río, y sin volverse

⁶ Para el condenado el espejo se convierte en lago, la chajraña es un monte infranqueable y el wikhu, así ya no podrá volver a la tierra de los vivos.

atrás, le había tirado el espejo, el wiskhu y la chhajaña al condenado, tal como le había enseñado la awicha, y se había escapado del condenado. El condenado al verse abandonado dicen que vagaba como viento llorando “palqoqoni awila, munirir ar churiri” (vieja de Palcoco, has instado a mi amada), después convertido en huracán había ido a Palcoco y destruido la casa de la awicha y la había matado, en ella la abuela que ayudó a salvarse a la tawaqo... La tawaqo, se había escapado a su comunidad que debe ser una de las comunidades de por aquí...

EL BEBE DE PUTUNI

Hace mucho tiempo en la comunidad de Putuni junto al río de aguas cristalinas que cruza la comunidad en una casita rodeada de árboles vivía una familia que tenía una única hija a quien sus padres cuidaban celosamente y no la dejaban relacionarse con nadie. Era una muchacha muy joven y hermosa de largas trenzas, carita redonda y sonrosada que mostraba una hilera de dientes blanquitos y perfectos. Era muy alegre, revoloteaba en las praderas de la ribera del río corriendo tras las ovejas seguidas de su perrito. Sus padres le encargaban que no hablara con nadie y menos con desconocidos. Ella decía: ya mamá.

Un día de esos un joven vio a la hermosa muchacha y quedó prendado de su belleza, oculto detrás de los árboles y entre las piedras del muro que marcaba los linderos con la casa vecina la vigilaba en sus faenas diarias que ella disfrutaba corriendo arriba y abajo por la verde pradera. Un día en que

persiguiendo a su cerdito que se le escapó se aproximó a los linderos de su sayana sin saber que era vigilada desde la arboleda. El joven muy emocionado la estaba observando, pero al verla de cerca la reconoció, era la hija de aquel hombre que mantenía una rivalidad con sus padres, aquel que habla a todos mal de sus padres, los criticaba y discriminaba gracias a su poderío en la comunidad. El odio hacia los padres de chica fue más fuerte y decidió vengarse de ellos.

Desde entonces se puso al acecho. Le alumbraba con el espejo y se escondía, la joven que nunca había tenido ninguna relación con nadie respondió al juego, con cualquier pretexto buscaba acercarse a la arboleda donde estaba escondido su galán, así se inició una relación con el desconocido, la muchacha estaba profundamente enamorada del joven e ingenua cayó en la trampa. De pronto, el joven desapareció, la muchacha lo buscaba desesperadamente entre la arboleda testigo de sus amores, los días pasaban para su desesperación y nunca más volvió.

La hermosa joven ya no era más esa alegre mariposa, al contrario, su vientre empezó a crecer, sus padres al enterarse de sus salidas y cambios la encerraron, ella dio a luz a escondidas a su bebé. Sus padres no podían creer lo que estaban viendo, el padre se enfureció, No puede ser, ¿Qué va a decir la gente? Ellos habían criticado tanto a las hijas de otros comunarios y no podían aceptar que la gente ahora se les ría igual. Su orgullo pudo más, agarraron al bebé y se la llevaron, aprovechando que su hija no se encontraba, porque había salido a buscar

al padre de su hijo. ¿De quién será? Se llevaron al bebé. ¿La matamos?, no, bótala al río. Así se deshicieron del bebé, por el qué dirán. No se sabe cómo murió el bebe, si de frío o ahogado en el río. Desde entonces se escuchaba en ese lugar el llanto de un bebé, todos los transeúntes lo escuchaban pero no lo podían ver, un día se le apareció a la madre de la muchacha. El susto fue mayor cuentan que los padres se arrepintieron en el alma el haber botado al bebé y murieron escuchando el llanto todas las noches.... Solo entonces dejó de llorar el bebé del río de Putuni.

EL BORRACHO Y LAS TRES DONCELLAS

Había un borracho en una población que tomaba alcohol y caminaba por todo lado (lugares céntricos y lejanos). En unas de esas noches, se le aparecieron tres doncellas que lo seguían a todo lado, el borracho asustado ante esta aparición intentó escapar de ellas corrió y corrió, y las doncellas le seguían al borracho por donde sea que fuera. El borracho en su huida se cayó, y al querer levantarse vio que aun le estaban persiguiendo, así se murió el borracho viendo siempre a las tres doncellas. Ellas, a un solo ritmo dieron un suspiro y se comieron el ajayu del borracho.

EL MATRIMONIO DEL TIWULA

Un joven apuesto de terno negro y chalina color vicuña había llegado a la comunidad y había enamorado una tawaqo, el joven fue a pedir la mano a los padres de la chica,

la chica les pidió a sus padres que les perdona (aceptar al novio), sus padres aceptaron y se pusieron a preparar el matrimonio. El joven le había pedido a la chica que no hicieran reventar petardos o nada que suene fuerte, la chica les pidió a sus papas que no hicieran reventar nada, bueno, los suegros habían aceptado y no hicieron reventar nada de petardos, ni dinamitas como se estilaba. El día de la ceremonia ya estando los novios en la enramada, empezaron a llegar los invitados, los parientes de la joven dicen que se anunciaron haciendo reventar una dinamita qhooooooooonnnn diciendo, el novio de susto ante el estruendo se había escapado convertido en zorro wuayyyyyyayj , wuayyyyyyayj wuayyyyyyayj diciendo se había escapado. Sus padres, hay imilla, zorro también había sido con quien pues has hablado, le habían dicho....

EL RATÓN

Mi nombres es Tonsalawaita es mi nombre había dicho, el pobre se había encontrado con el ratón que se había presentado como jaqi (gente, persona), me llamo Tonsalawaita – le había dicho, y le había pedido quesos, tráemelo te voy a pagar bien, le había dicho. El pobre había ido a buscarlo, se había preguntad, donde es la casa de don Tonsalawaita, se lo he traído queso, la gente se le había reído del pobre, aquí arto queso hay esta en vano, le habían dicho, y en un rincón solo cuevas de ratón dice que había, eso debe ser le habían mostrando las cuevas del ratón burlonamente. El pobre se había vuelto nomas dicen. Asi dice que había anidado el ratón convertido en gente...

EL ANCHACHU (MALIGNO) DE LA LAGUNA VERDE

Dicen que esta laguna verde existe desde la antigüedad y nadie podía acercarse, era bien temida esta laguna verde. Asimismo sus aguas se ven bien verdes desde lejos, era temido por todos, dice el jilaqata Saturnino. Yo vivo desde chico en “Ch’iar uyu” (hoyo negro), y se llevar a pastar a las llamas todos los días a los cerros que rodean la laguna verde⁷, por eso mi padre me encargaba, no vas a llevar a las llamas a ese lado, no vas a ir a ese lado, así me sabe encargar, yo haciendo caso a esos encargos después despacio se estar llevando las llamas, además esa laguna bien verde sabe ser en su hora. Dicen que tanto animales como gente, si se encuentran cerca poco a poco se saben entrar de por sí a la laguna es cuando la laguna se los come.

Recuerdo que una vez he debido ser adolescente, unas personas bien asustadas a mi padre y a mi madre se lo han llevado diciendo que el jilata Pedro esta botado cerca de la laguna escuchando es, bien preocupados sabernos estar con mis hermanos menores y por la tarde muerto nomas ya saben hacer llegar cargado en la llama. Por la noche mi padre sabe hacer una fogata y sabe sahumar al difunto, luego al día siguiente lo saben llevar a enterrar desde entonces siempre nos encargaba mi padre – no van a ir a ese lago, sabe comerse diciendo.

⁷ “Ch’ujña Qota” (laguna verde) es una laguna que queda al pie del Illampu, el Río Qeqa es una de sus afluentes y pasa Achacachi, en el río hay peces grandes sobre todo truchas de agua dulce, donde hay muchos pescadores que muchas veces se atreven a subir hasta la laguna.

Un día mi padre me dijo, esa laguna desde antes a muchos animales se los ha comido desde lejos sabe jalárselo a los animales al agua y para comérselos, después de lejos junto con el viento sabe expulsarlos en los desagües de la laguna. A esos difuntos sólo el yatiri puede levantarlo nunca ninguna otra persona.

Solo cuando la laguna se pone verde es que el anchanchu sale, si las aguas están cristalinas, no pasa nada, el anchanchu debe estar durmiendo. También han dicho que sólo sale de noche convertido en viento anda en estos cerros, parece una neblina negra, eso solo ve el yatiri me sabe decir.

Hace muchos años ya no recuerdo cuantos, mi abuelo me sabe decir que un avión que estaba volando se había caído y muchos habían muerto y muchas persona habían llegado para sacar a los muertos, y con muchos yatiris habían llamado a sus ajayus para que los suelten para que se vayan a las alturas, con wajt’as habían pedido al anchanchu que los suelten a los difuntos. Yo, caminando por esos cerros se ver en el centro de la laguna en algunas horas, unos arbustos que brillan mucho. Después de muchos años, ya debo tener más de 50, he desoído el encargo del abuelo y he bajado con mucho miedo ese cerro y me he acercado a la laguna, y nada también me ha pasado he visto las latas del avión caído, también he visto caminar a los flamencos, además muchos huesos pequeños dentro del agua saben estar botados. También se caminar por las orillas y dentro del agua un pez negro grande sabe pasar y bien arto se asustarme, saben apa-

recer muchos aquí, allá, grandes pequeños muchos peces saben levantarse.

EL CUENTO DEL PERRO

Dicen que antes hubo un dios que hablaba y le mandó con una orden o mensaje al perro para las personas que viven en la tierra, que deben comer dos veces al día, no más. Pero el perro cambió el mensaje y pensó mucho, y dijo de la siguiente manera; si la gente come dos veces al día, yo comeré dos veces al día también; y otra vez dijo; si la gente come tres veces, yo comeré tres veces también. Así cambio el mensaje de orden, por eso comemos tres veces al día y el perro es castigado con su boca grande y ya no habla.

LA NIÑA CONDENADA AL SUFRIMIENTO

Hace mucho tiempo en el siglo XX, aquí en la ciudad de Achacachi se cuenta de una niña de edad de 8 a 9 años aproximadamente ha sido abusada por uno de sus familiares o sea su padre, y cuentan que la niña siempre lloro y lloro por el abuso del padre hasta que un día la niña se armo de coraje de todo el abuso y daño que cometió su padre, hasta que le mato a su padre y ella misma se ahorco y se muere. Desde ahí se cuenta que la niña camina por la ciudad de Achacachi vestida de negro, y también se cuenta que la niña persigue a todos los hombres ebrios vestida de negro como a horas de media noche y 2 de la mañana o en la madrugada. Hasta que habla con la gente de lo que le han hecho una maldad antes que se repita.

EL HOMBRE EN BUSCA DE LA SUERTE

Había un hombre que tenía una mala suerte, pero muy mala suerte. Un día un peregrino le dijo que tendría que ir donde dios en la montaña, entonces el hombre le dijo ahora mismo emprenderé el viaje. Cuando ya emprendió a pie su plan pasó por un bosque y en ahí se encontró a un tigre, y el hombre le dijo no me comas tengo una mala suerte, mi carne no te gustaría y dejará un mal sabor y olor. El tigre le dijo no te preocupes no tengo hambre, ya hace mucho tiempo que no me llega hambre, no tengo apetito. Entonces el hombre le dice yo voy en busca de la suerte y voy donde el dios, y de paso le preguntaré porque no tienes hambre.

Así camino un poco más, se encontró con un árbol y el árbol estaba muy triste, y el hombre le dijo: ¿por qué estas muy triste?, y el árbol le respondió; no entiendo por qué no creceré grande y robusto como los demás. Y el hombre le dijo que estaba yendo donde el dios y que le podía preguntar por qué no crecía. Así siguió caminando casi al llegar al monte, en ahí, se encontró con una mujer muy bonita que estaba desconsolada, estaba llorando, y el hombre le dijo ¿por qué lloras?, y la mujer le dijo que no podrá ser feliz, que le faltaba algo, pero no sabía qué era. Él también le dijo que va preguntar al dios que le falta para ser feliz.

Así camino un poco más y llegó donde dios, estando en la puerta le apareció el dios y le dijo; solo tienes tres preguntas para mí, yo te las responderé. Primero el tigre no puede comer, segundo el árbol no crece y tercero la mujer que llora no sabe que le falta.

Le dijo dios; la mujer tiene que conseguir su marido y casarse, el árbol no puede crecer porque tiene un tesoro que no le permite el paso de sus raíces, y el tigre tiene que comer todo lo que quiera, y dios le dijo ve tú con suerte y que te esperan. Y el hombre bajó y dijo a la mujer tienes que casarte, y la mujer le dijo cástate conmigo, y le dijo que no podía porque mi suerte me espera, y le encuentra al árbol y le dice que tienes un tesoro atascado, y eso es lo que te impide el paso de tus raíces. El árbol le dijo ayúdame y yo creceré y tú te agarras el tesoro. Y el hombre le dijo, no puedo, mi suerte me espera y fue donde el tigre y le dijo tienes que comer al hombre más tonto del mundo, y el tigre le hizo una pregunta ¿un hombre que deja a una mujer bella y que no toma un gran tesoro... qué es?, y el hombre le responde: UN TONTO, y de una vez y rápido el tigre se lo come al hombre sin que diga nada.

Algunas breves conversaciones sobre los contenidos de los mitos, leyendas y narraciones orales

En los eventos realizados, poco se pudo recoger sobre la interpretación que dan las awichas y otras personas respecto a los contenidos de los mitos, leyendas y narraciones orales. Sin embargo, llama la atención algunos elementos de lo conversando especialmente en momentos más informales de encuentro.

Uno de esos elementos tiene que ver con que aparece con fuerza la noción de sanción y castigo cuando los comportamientos no son los adecuados o “correctos” para la co-

munidad. El perro por sacarle beneficio a lo que no le correspondía termina mudo y con la boca grande, el borracho y la niña que destroza los objetos (muñeca en este caso) que su familia le regala terminan muriendo, la ambición de la cholita interesada en la riqueza del joven termina muriendo trágicamente. Muchas de esas narraciones son a través de la muerte y esto no genera necesariamente la noción de algo malo, de algo trágico, sino como parte normal de la propia vida. Los comportamientos son incorrectos en la medida que estos son dañinos para el bien común o el equilibrio de las relaciones, estar siempre borracho, ser alguien “interesado” y querer sacar provecho de toda situación o no cuidar los bienes que se tiene. La muerte como castigo también puede ser simbólica; es decir, que ese comportamiento excesivo que no ayuda al equilibrio de las relaciones comunitarias termina sacando a las personas de las redes de amparo y de reciprocidad en su familia y/o en la comunidad, la muerte como salida de su forma de vida compartida y comunitaria.

Un aspecto interesante a resaltar es que en las interpretaciones que hacen las awichas de estos relatos, se señala que una persona se condena porque sufre mucho y porque ese su sufrimiento fue la causa de su muerte. Esto es clave, ya que si combinamos con las nociones de las causas de las enfermedades que nos dieron en otras conversaciones, en las que señalaron que una persona se enferma más por renegar, por no estar bien en su vida lo que le provoca ese malestar espiritual. El condenado así como las enfermedades nos están mostrando desequilibrios

y malestares espirituales como sus causas, no son problemas físicos en sí mismos, sino consecuencias de esos desequilibrios.

En el caso del hombre que buscaba la buena suerte es interesante observar que esa persona termina también muriendo devorado por el tigre, porque no fue capaz de aceptar su suerte justamente por creer que más allá de lo que tenía al alcance de su mano su suerte estaba más allá. Este relato es interesante porque podría estar mostrando como la cosmovisión aymara no se rige por la noción de futuro deseado, sino la aceptación de lo presente que la vida te ofrece. Que los sentidos de vida no se organizan en función de lo que se quiere conquistar en un objetivo imaginado distante, sino a través de lo que se tiene en el presente aunque mejorado. Las interpretaciones con mayor profundidad de la propia gente del lugar sobre el valor de este relato pueden ser claves para comprender mejor sus sentidos.

Llama la atención que tres relatos que tienen como centro el embarazo de cholitas o jóvenes sin la aceptación o a escondida de los padres. Dos de ellos son similares con ligeras variaciones, pero componen una unidad de relato, en todos estos relatos lo que más llama la atención es la muerte de los hijos que nacieron a escondidas de los padres, más que por una acción intencionada de los mismos padres, por una suerte de desconocimiento de la situación de los bebés. Se mata sin saber que son los bebés de las hijas y son los padres los que terminan castigados muriendo sin poder alejarse del llanto de los bebés asesinados; es decir, lo

que se castiga no es que las hijas hayan tenido hijos a escondidas o sin el beneplácito de la familia, aunque esto es causante en parte de la situación negativa de las relaciones, pero el mayor castigo es para los padres de las muchachas que sin saberlo no aceptan a sus nietos o nietas, esto es muy interesante, ya que en ninguno de los relatos se sanciona o se habla mal de que las muchachas hayan tenido hijos en sí mismo, sino de la situación de distancia con los padres que genera confusión, y el que los padres sin saberlo rechacen a su familia expresada en los nietos, esto termina siendo la acción más negativa y sancionada.

En las conversaciones con algunas personas del lugar sobre estas leyendas, se interpreta mucho desde las nociones de que no hay que enamorarse mucho porque eso genera estas situaciones, pero parece que hay nociones éticas transgresoras de una moralidad que se instaló discursivamente desde las lógicas colonias y evangelizadoras.

Los mitos, las leyendas, las narraciones expresan también formas de resistencia y muestras las cosmovisiones aunque como ya se mencionó hoy en día están siendo erosionadas en su importancia por un desplazamiento de la importancia educativa de las abuelas y los abuelos, y una presencia creciente de la televisión y el video en la vida de las comunidades. Sin embargo, todavía quedan bolsones fuertes de resistencia y presencia que pueden ser vigorizadas.

PROPUESTAS DE POLÍTICAS PARA VIGORIZAR LOS SABERES AYMARAS A TRAVÉS DE LA VALORACIÓN DE LAS AWICHAS

¿Es importante revalorizar y vigorizar los saberes tradicionales aymaras a través de las awichas? ¿O solo son nostalgias tendientes a desaparecer o a ser arrinconadas en su importancia y que por tanto no se necesita trabajar en ello?

Estas dos preguntas nos parecen las claves para tratar de comprender si se hace necesario plantear algunas políticas para vigorizar los saberes aymaras a través de la valoración de las awichas. No seremos nosotras y nosotros quienes respondamos únicamente, sino a través de las conversaciones compartidas con otras mujeres autoridades, lideresas y dirigentas de sus comunidades, con niñas, niños y jóvenes de comunidades y con las propias awichas.

Unas mujeres nos dijeron: “lo que saben las awichas es para el presente, es para ahora y para el futuro también, es para que no se pierdan nuestros saberes que son tan ricos y valiosos”; “las awichas mantienen como nuestra ciencia, son tantas cosas tan profundas y que nos ayudan hoy en día que no podemos perder eso”.

Pero esas mismas dirigentas, autoridades y lideresas reconocen que hoy en día a las awichas no se las toma en cuenta, no se las valora y no se reconoce sus saberes. Ellas

admiten que mucho de lo que saben lo recogieron de sus propias mamás y abuelas, que cuando escuchan a las abuelas se dan cuenta que saben mucho y que deben saber mucho más que no nos cuentan porque no les dan espacio o no las valoran, pero reconocen que ya no se las valora como antes, ni en las familias, ni en las comunidades ya son tan importantes como antes. Por eso no basta reconocer que las awichas tienen un saber muy rico y profundo, sino que hay que trabajar para revalorar el lugar de las awichas en las familias y las comunidades.

Esas mismas mujeres reconocen que va ser muy difícil cambiar esa tendencia, ya que las nuevas generaciones cada vez escuchan y valoran menos a las awichas porque la escuela se valora más, los niños, niñas y jóvenes creen que ya saben más que las awichas y no valoran lo que pueden aprender de ellas.

Con los jóvenes de las Unidades Educativas con las que se trabajó acontece una mirada parecida. A pesar de constatar una erosión de los saberes tradicionales aymaras también se reconoce que todavía muchos siguen siendo parte de los saberes de las nuevas generaciones. Muchos de los y las jóvenes guardan los saberes de sus abuelas, reconocen el valor de los mismos, en especial en la alimentación y la riqueza nutritiva de la alimentación tradicional. Sin embargo, al igual que las mujeres con las que conversamos reconocen que la influencia de los medios de comunicación, la escuela y su creciente consumo de comida “chatarra” han contribuido a que los saberes de

las awichas sean guardados, arrinconados y reemplazados por otros.

No se puede soslayar los cambios que la escuela produce en los y las jóvenes, a muchos de ellos y ellas les costó entrar en la dinámica de la revalorización de saberes, les avergonzaba hablar de sus abuelas y los saberes de sus antepasados/as, lo expresan con su silencio y otros con su reacción contraria y contestataria a los que se estaba tratando. Sin embargo, también en la medida que se conversa de esos saberes, en la medida que se escucha a las abuelas y abuelos reconocen que ahí hay saberes que las nuevas generaciones todavía portan, pero que hay mucho más que deberían aprender porque reconocen que son saberes valiosos que expresan unos modos de vida más sanos, más recíprocos y equilibrados con la naturaleza y la vida misma.

Entonces las mujeres dirigentes, autoridades, lideresas, las y los jóvenes comparten que esos saberes deben ser vigorizados y deben estar presentes en la escuela, que las awichas son unas verdaderas “maestras” de la vida, del buen vivir, de los saberes tradicionales aymaras. Se habla de que los mismos deberían aparecer en libros o en videos, y que ellas y ellos comprarían esos materiales para aprender más de las awichas. Es interesante observar cómo se menciona a los videos ya que es un nuevo soporte comunicativo muy introducido en las familias, se menciona como los mismos podrían ser vistos, adquiridos y facilitarían la circulación de esos saberes bajo formatos más contemporáneos.

Las awichas con su profunda sabiduría nos dicen: *“Hoy en día nosotras ya no tejemos, sino que compramos los que son fabricados de los extranjeros y eso nos hace enfermar; tampoco ya comemos como antes, comemos lo fácil nomás y eso también nos hace enfermar”*. Y nos siguen diciendo, antes *“chacha-warmi (varonmujer) caminaban y educaban a sus hijos desde pequeños, se sabía dar consejo para que mejore más que los padres”*. Ellas saben que la mejor educación sigue siendo la de caminar junto a las nuevas generaciones, el compartir (se), el mostrar con el ejemplo y la práctica. Sin relación próxima no hay *“buena educación”* parecen decir, y eso nos está desafiando otra manera de entender la propia escuela y el lugar de las awichas en ella.

Sin duda estar cerca de las awichas es un motivo de aprendizajes siempre profundo y muy valioso, conversar es la manera más sabrosa de aprender. Todavía podemos recordar nuestro último encuentro cuando una awicha dijo *“la charla es siempre bien sabrosa”*, porque como se dijo al inicio de este documento cada saber tiene su sabor, conversar es compartir esos múltiples y diversos sabores.

Otra awicha dijo para irse lo antes posible, luego de compartir esa sabrosa conversación: *“Yo bien comido y tomado refresco y ¿mis ganados?, pobres de sed y hambre!!!”*. Es que en cada frase, en cada palabra se aprende de las awichas. El ganado, los animales son parte de nuestra familia, son parte de esta manera de comprender la familia, la comunidad y el ayllu junto con la naturaleza,

junto con los animales, no para dominarlos, sino para convivir y reciprocarse con ellos porque son semejantes, porque son familia!!!.

Por estas razones compartidas por las mujeres dirigentes, autoridades y lideresas por lo dicho por niños, niñas y jóvenes, por lo mencionado por las mismas awichas, por lo compartido en este documento sobre los saberes de las awichas en alimentación y producción, en salud y medicina tradicional, en tejidos y textiles, y en mitos, leyendas y narraciones orales, creemos importante plantear unas políticas para la vigorización de los saberes tradicionales aymaras a través de la valoración de las awichas como educadoras y maestras.

Objetivo general de la política

Vigorizar los saberes tradicionales aymaras a través de la valoración de las awichas como educadoras y maestras del Vivir Bien o Buen Vivir.

Objetivos específicos de la política

- A. Generar espacios de encuentro, intercambio y conversación entre awichas para vigorizar la circulación de saberes entre ellas, la generación de confianza colectiva para retomar la importancia de sus roles en las familias y la comunidad, y la generación de un sujeto colectivo capaz de irrumpir en los espacios educativos oficiales.
- B. Profundizar la recolección, sistematización y circulación de los saberes tradicionales aymaras a través de las conversaciones y narraciones de las awichas y la producción de materiales que permitan la conservación de los saberes, su circulación y regeneración de los mismos.
- C. Incorporar la presencia de las awichas en el sistema educativo regular a través de compaginar sus saberes con el currículo regional aymara, los programas escolares y los materiales educativos.

Cuadro 1: Líneas de acción y criterios estratégicos para la implementación de los objetivos específicos de la política

OBJETIVO ESPECIFICO	LINEAS DE ACCIÓN	CRITERIOS ESTRATÉGICOS
<p>Generar espacios de encuentro, intercambio y conversación entre awichas para vigorizar la circulación de saberes entre ellas, la generación de confianza colectiva para retomar la importancia de sus roles en las familias y la comunidad, y la generación de un sujeto colectivo capaz de irrumpir en los espacios educativos oficiales.</p>	<p>Centros de encuentros para awichas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Actividades de intercambio y relaciónadas con su salud: recreativas, festivas y otras. - Actividades de intercambio con las familias y la comunidad. 	<p>Espacios físicos para uso de las awichas donde se produzcan encuentros regulares y sostenidos.</p> <p>Se puede contar con una o dos personas dinamizadoras de estos centros, mujeres preferiblemente con mucha empatía para trabajar con awichas.</p> <p>El local debe ser culturalmente adecuado, por el ejemplo, el tener espacio abierto para sentarse en el piso y compartir en círculos de conversación de fiambre comunitario.</p>
	<p>Encuentros y convivencias intercomunales, cantonales y municipales de awichas</p> <ul style="list-style-type: none"> - Compartir saberes. - Compartir producciones de awichas. - Compartir comidas, canciones, danzas y otras formas de saber vivencial. - Visibilización de las actividades de las awichas. 	<p>Realizar con cierta periodicidad estos encuentros y convivencias.</p> <p>El carácter festivo de los mismos en clave para sostener el interés de los mismos.</p>
<p>Profundizar la recolección, sistematización y circulación de los saberes tradicionales aymaras a través de las conversaciones y narraciones de las awichas, y la producción de materiales que permitan la conservación de los saberes, su circulación y regeneración de los mismos.</p>	<p>Recolección y sistematización de los saberes de las awichas: En los centros y encuentros de awichas a través de un trabajo permanente.</p> <p>Diseño de un proceso de investigación etnográfica y de la tradición oral para ser ejecutada en esos eventos cotidianos.</p>	<p>Tener un equipo de acompañamiento con experiencia en el trabajo de recolección y sistematización de saberes para formar a las personas que acompañen los centros de encuentro y convivencia de awichas, así como los encuentros, para convertir a esos espacios en el mecanismos de recolección permanente de saberes con mecanismos de sistematización centralizados para garantizar la calidad de los productos finales.</p>
	<p>Producción de materiales con los saberes sistematizados:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Libros. - Revistas o historietas para jóvenes y niñas/os. - Vídeos documentales. - Vídeos de ficción. - Programas de radio y audios debates. 	<p>Contar con un equipo, de jóvenes y local en lo posible, que cuente con el apoyo profesional que acompañe sus capacidades de producción de materiales, para traducir la sistematización de los saberes en materiales comunicativos y educativos de amplia difusión.</p>

<p>Incorporar la presencia de las awichas en el sistema educativo regular a través de compaginar sus saberes con el currículo regional aymara, los programas escolares y los materiales educativos.</p>	<p>Jornadas educativas de escucha, encuentro y conversación con las awichas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Jornadas escolares. - Organización de lo aprendido por parte de los estudiantes. - Ferias estudiantes y de maestros para compartir lo aprendido de las awichas. 	<p>Es importante que las awichas vayan en grupo, colectivamente para ganar fuerza y confianza. Se deberían organizar actividades/jornadas especiales de uno o varios días para escuchar y conversar sobre los saberes de las awichas. Deberían participar tanto maestros como estudiantes, y toda la comunidad escolar debería preparar con lo aprendido de las awichas unas ferias en las que las propias awichas sean las homenajeadas. Esta actividad puede ser anual en cada establecimiento educativo.</p>
	<p>Incorporación de los materiales educativos y comunicativos producidos en el currículo educativo:</p> <p>Compaginación con el currículo regional aymara.</p> <p>Publicación y circulación de los materiales.</p> <p>Formación de maestra/os y maestras en saberes ancestrales y tradicionales aymaras, y el rol de las awichas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Talleres de formación. - Acompañamiento educativo. - Manejo y uso de los materiales educativos y comunicativos producidos. 	<p>Trabajo en constante coordinación con el Consejo Educativo Aymara (CEA).</p>
		<p>Organizar uno o dos talleres anuales con maestros/ maestras para trabajar estos temas.</p> <p>Coordinar con el municipio y el CEA para sostener un equipo de acompañamiento en saberes tradicionales aymaras a los establecimientos educativos.</p> <p>Trabajar en primera instancia con maestros/as dispuestos y abiertos a este trabajo.</p>

Estrategia de alianzas para la aplicación de esta política

Para la posibilidad de que esta política se aplique y sea sostenible, se requiere que la misma encuentre presupuesto en los Planes Operativos Anuales (POAs) del Municipio y en otras opciones como los presupuestos del Ministerio de Educación a través del Consejo Educativo Aymara, así como programas del gobierno central como “Evo Cumple”.

Para ello la alianza inicial de trabajo para la política debería convocar a:

- a) Las organizaciones de mujeres campesinas: Federación de Mujeres Campesinas Indígenas y Originarias “Bartolina Sisa”
- b) El Consejo Educativo Aymara (CEA).
- c) Autoridades municipales sensibilizadas con el valor de las awichas.
- d) Otras organizaciones interesadas.
- e) Instituciones que pueden aportar en el trabajo especializado sobre elaboración de políticas y presupuestos sensibles a género como la Fundación Colectivo Cabildeo.



REVITALIZACIÓN DE SABERES Y
RECONSTITUCIÓN DE IDENTIDADES
TERRITORIALES EN LOS AYLLUS
DEL NORTE POTOSÍ





REVITALIZACIÓN DE SABERES Y RECONSTITUCIÓN DE IDENTIDADES TERRITORIALES EN LOS AYLLUS DEL NORTE DE POTOSÍ

Veimar G. Soto Quiroz¹

Viceministerio de Ciencia y Tecnología

CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

En el pasado precolombino los territorios que actualmente comprenden los departamentos de Potosí, Chuquisaca, Oruro y parte de Cochabamba fueron habitadas por entidades territoriales de origen pre-inca denominados en los registros y crónicas del periodo colonial como naciones, reinos aymarás y/o señoríos². Se establecieron los: “Carangas y los Asanaque, y junto a ellos; un poco hacia el sureste, estaba el señorío Charka, en la zona que ahora corresponde al norte de Potosí y sur de Cochabamba. En medio de estos dos señoríos estaban los Soras, más al sur, los Qara Qara, un poco más hacia el este, donde ahora esta Cochabamba, estaban los Chui, y hacia el sur, en lo que hoy es el sur del departamento de Potosí, los Chicha.”³

Las naciones Charka⁴ y Qhara Qhara⁵ se establecieron en los actuales departamentos de Potosí y Chuquisaca consolidando su

¹ Veimar G. Soto Quiroz, es Gestor de Investigación en Saberes y Conocimientos Ancestrales del Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación.

² El concepto de Señorío fue introducido por las autoridades coloniales para referirse a los territorios aymaras gobernados por Kurakas, Caciques y Mallkus a los cuales se les denominaba Señores.

³ Arze y Medinaceli (1997)

⁴ La nación Charka, abarcaba el territorio que actualmente comprende el norte del departamento de Potosí (Provincias: Bustillo, Ibañez, Bilbao y Charkas).

⁵ La nación Qhara Qhara es mucho más extensa, y abarcaba gran parte del departamento de Potosí y Chuquisaca.

territorialidad en base a las parcialidades de Urinsaya y Aransaya.

Por un lado, los Charka se extendían por la franja territorial de los ayllus mayores de Sacaca y Chayanta en el norte del departamento de Potosí; mientras, que los Qhara Qhara se establecieron en toda la franja de Pocoata, Macha donde coexisten numerosos ayllu hacia el centro y sur del departamento de Potosí y gran parte de Chuquisaca.

La nación Charka

La nación⁶ Charka se organizaba en dos grandes parcialidades. Por un lado, comprendía la parcialidad Aransaya con una compleja distribución de ayllus mayores y menores ubicados en toda la franja Sacaca cuya capital y pueblo de reducción es San Luis de Sacaca ubicado

actualmente en la provincia Alonso de Ibañez, constituyéndose en el centro ceremonial y espiritual más importante de la región. Por otro lado, comprendía la parcialidad Urinsaya con nueve ayllus mayores y menores distribuidos en tierras del suni y el

⁶ Utilizaremos el término de nación para referirnos a las antiguas formaciones socioculturales como los Charka y Qhara, denominados también como señoríos y reinos de origen aymara. Actualmente también se los denomina como Suyus por el CONAMAQ.

likinia (Puna y Valle) de la marca Chayanta cuya capital ceremonial fue, el pueblo de reducción denominado también Chayanta (Espíritu Santo), actualmente es el municipio de Chayanta de la Provincia Bustillo del norte de Potosí.

La franja de Sacaca corresponde a una antigua marca de la nación Charka organizada en dos parcialidades. Por un lado, la parcialidad de arriba (Aransaya), comprendía a los ayllus de Qullana, Chaykina, Samka, Qulqi y Jilatikani; y por otro lado la parcialidad de abajo (Urinsaya), comprendía a los ayllus Urinsaya, Jilawi, Qati, Tarawqa y Saqa. En la marca Chayanta⁸ que también corresponde a la nación Charka se tenía a la parcialidad alaxsaya con cuatro ayllus; Laymi, Puraka, Chullpa y Jukumani y, en la parcialidad manqhasaya se tenía a cinco ayllus; Chayantaka, Sikuya, Aymaya, Kharcha y Panacachi; y, en el valle se tenía al ayllu mayor Chayantaka que se subdivide en cuatro ayllus menores (Wayk'a Yapu Takapupa, Wapaxi, Ura Warak'a y Pawqachi); el ayllu mayor Phanakachi tiene un ayllu menor, Sintu, y los ayllus menores Laymi y Puraka, tienen también un ayllu menor, el Wayra Q'asa.⁹

La nación Qhara Qhara

La nación Qhara Qhara se, extendía por las actuales provincias de; Quijarro, Linares, Tomás Frías, Saavedra y Chayanta del departamento de Potosí; asimismo, se extendían por las provincias Oropeza y Nor Cinti

del departamento de Chuquisaca. Los Qhara Qhara, al igual de los Charka se encontraban organizados en dos parcialidades; el Aransaya con su capital Macha (Norte de potosí); y el Urinsaya con su capital Chaqui (Centro del departamento de Potosí). La franja Macha correspondía a una de las marcas más antiguas de los Qhara Qhara, y se subdivide a su vez en dos parcialidades; en su parcialidad Aransaya, encontramos a numerosos ayllus aglutinados alrededor de su capital Macha como el centro ceremonial más importante; y en la parcialidad Urinsaya, encontramos a la marca Pocoata también organizado por numerosos ayllus y comunidades. En cambio los de Chaqui, solo conservan algunos ayllus concentrados en el municipio del mismo nombre muy distantes a sus vecinos como son los ayllus de Caiza y Yura que en otrora pertenecieron a la gran nación Qhara Qhara.

⁸ El gran ayllu Chayanta de la parcialidad Urinsaya corresponde actualmente a toda la Provincia Bustillo donde se encuentran 9 ayllus.

⁹ En: Programa de Autodesarrollo Campesino, 1997.

Cuadro 1
Aproximaciones territoriales ocupadas por los señoríos aymaras

Departamento	Señoríos	Ubicación actual	Territorios discontinuos
Potosí	Killakas	Tomave, Tolapampa, Porco y Coroma	En valles de Chuquisaca.
	Charkas	Actual Norte de Potosí (Sacaca y Chayanta)	En Valles de Potosí (Moscarí, Toro Toro y San Pedro de Buena Vista)
	Qara-Qaras	Norte de Potosí (Macha, Pocoata y Chaquí-Caiza y Yura)	En Potosí y Chuquisaca
	Lípez	Altiplano sur oeste potosino.	
	Chichas	Altiplano sur potosino. (Calcha, Cotagaita, Talina, Tupiza)	

Fuente: Elaboración propia

Gráfico 1
Franjas étnicas en el norte de Potosí



Fuente: Atlas de los Ayllus del norte de Potosí (1997)

Con relación a los Macha y Pocoata ubicados actualmente en la Provincia Chayanta del Norte del departamento de Potosí, al igual que los ayllus de la marka Chayanta tenían acceso a las tierras del valle (Likina), en Moscari, San Pedro de Buena Vista, Cari y Mikani en la Provincia Charcas. En la actualidad estos ayllus todavía se caracterizan por el acceso a territorios discontinuos según la lógica del ARAN y el URIN, que implica el manejo de pisos ecológicos desde la Puna, Chawpirana y el Valle con un control vertical de los ecosistemas verticales andinos. Este principio de acceso a diferentes nichos ecológicos explica el tema de la complementariedad y la redistribución de productos desde la puna al valle y viceversa, y el establecimiento de rutas de intercambio constituyendo enclaves identitarios en otras zonas.

Como es posible apreciar la configuración territorial de los ayllus y markas en el pasado precolombino implicaba manejar una compleja distribución del espacio basado fundamentalmente en parcialidades según la lógica dual del mundo andino, estas formas de organización estaban acompañadas de estructuras políticas gubernativas en cada nivel organizativo, desde la marka, ayllu, cabildo y comunidad conformada por autoridades originarias cuyos roles y responsabilidades se circunscribían en el ámbito de sus costumbres y saberes ancestrales promoviendo la convivencia pacífica en la relación del hombre con la naturaleza. Estas son las estructuras organizativas que quisiéramos revitalizar y fortalecer en el marco de la actual coyuntura política, económica y social que vive el País, aunque los

procesos de aculturación son inevitables es posible fortalecer las actuales identidades territoriales con todos sus saberes y conocimientos ancestrales que son transmitidas de generación en generación a través de la tradición oral.

VIGENCIA DE AYLLUS Y MARKAS EN EL NORTE DE POTOSÍ

Las políticas de reordenamiento territorial impuestas por el Estado colonial y republicano provocaron procesos irreversibles de fragmentación territorial en la mayoría de los ayllus y markas de las naciones originarias. Sin embargo, pese a ello muchas comunidades y ayllus en la región norte de Potosí continúan vigentes aunque desarticuladas territorialmente de sus unidades o enclaves territoriales mayores discontinuas como consecuencia de la creación de los departamentos, provincias, cantones¹⁰ y secciones municipales (Municipios).

En la actualidad se mantiene la estructura de cargos tradicionales con absoluta vigencia donde cada autoridad originaria cumple sus funciones y responsabilidades en el marco de sus propias normativas internas, y en relación a su espacio de representatividad territorial como es la; Comunidad, Cabildo, Ayllu y Parcialidad. Las autoridades mayores más representativas en el nivel ayllu son; los Kurakas y Segundas Mayores; en el cabildo son los Jilanqus; y en la comunidad son los Alcaldes Comunales y Pa-

¹⁰ Actualmente la Constitución Política del Estado ya no reconoce al Cantón como unidad política administrativa. Sin embargo, desde su creación con el inicio de la vida republicana fue un factor determinante para la desarticulación de unidades territoriales ancestrales. Los cantones se proliferaron en todo el territorio nacional provocando fragmentación en los ayllus y markas que tenían una lógica diferente en el manejo del espacio territorial ancestral.

chakas. Estas autoridades originarias cumplen funciones en el ámbito de los sistemas sociales y productivos con un fuerte componente cultural y espiritual basado principalmente en la reproducción de sus valores, normas, prácticas consuetudinarias, saberes y conocimientos ancestrales para el cuidado de la integridad territorial como espacio de reproducción económica social. Es decir, el ayllu tiene tres componentes funcionales; lo político organizativo, económico productivo y el mundo ritual cosmológico donde las autoridades originarias cumplen un rol articulador entre la pacha y el cosmos (Kay Pacha – Janaq Pacha) como parte de la visión dual y de convivencia entre los seres humanos y los seres tutelares.

Durante los últimos años los ayllus del norte de Potosí han iniciado un proceso de fortalecimiento organizacional e identitario recuperando y promoviendo sus formas tradicionales de organización en base a sus saberes y conocimientos ancestrales, anexándose a su organización matriz de la Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí (FAOI-NP), denominado también Suyus Charka Qhara Qhara¹¹. Esta organización desde su creación en 1993, ha iniciado procesos de reconstitución territorial y de fortalecimiento de la identidad cultural como una estrategia de revalorización de sus formas de organización y revitalización de sus saberes ancestrales que les fueron heredadas de generación en generación en el marco de su plataforma de lucha y rei-

¹¹ El término de Suyu fue incorporado por las autoridades originarias como parte de las decisiones del Consejo de Mallkus para autodefinirse como una regional del CONAMAQ que tiene 16 Suyus y 10 naciones. Aunque la denominación más utilizada en la región es como Nación Charka y Qhara Qhara.

vindicación histórica por el reconocimiento y ejercicio de sus derechos inscritos en la Constitución Política del Estado.

La reconstitución territorial no implica necesariamente la rearticulación y cohesión de unidades territoriales ancestrales, sino un proceso de revalorización identitaria y de sentido de pertenencia a un determinado ayllus, marka y suyu respectivamente. En aquellos ayllus donde la organización originaria ha sido poco afectada por los procesos de aculturación y la inclusión de otras formas de organización como el sindicato, el proceso de anexión a la FAOI-NP fue de manera inmediata, pero en aquellos ayllus donde se consolidaron las haciendas y se instauraron los sindicatos agrarios después de 1952 hubo una fuerte resistencia de anexarse a la organización originaria por sus vínculos consolidados con la organización sindical. Aunque en la actualidad muchas autoridades originarias del nivel marka hayan desaparecido, se trabaja en el fortaleciendo y el empoderamiento de las autoridades originarias en el nivel ayllu como parte de la estrategia de reconstitución identitaria.

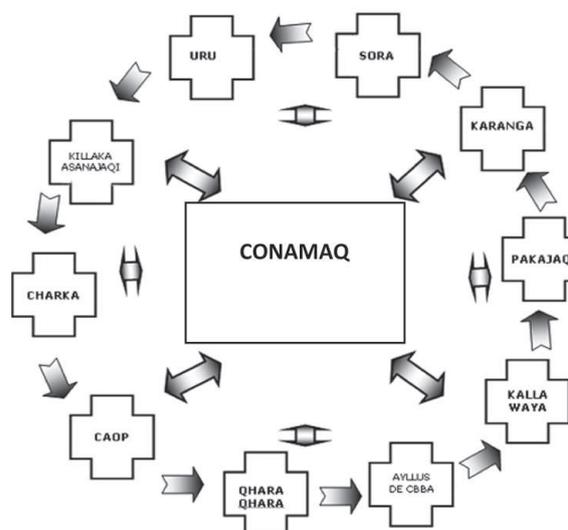
Visiones de reconstitución y fortalecimiento de identidades territoriales

Durante los últimos años se fueron generando nuevos escenarios de discusión y reflexión en torno a los derechos de los pueblos indígenas originarios donde se gestaron demandas de carácter reivindicativo para el reconocimiento y promoción de formas de organización tradicional, revitalización de saberes, costumbres y conocimientos ancestrales en el marco de la necesidad

de reconstituir sus territorios como organizaciones socioculturales de origen prehispánico, a esto se acompaña la necesidad de restituir a sus autoridades originarias con nuevos roles de representatividad política en los nuevos escenarios de la democracia participativa y representativa del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia.

Desde la visión política organizacional la reconstitución territorial también se fortalece con el establecimiento de organizaciones regionales como es el Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP) conformado en 1997, como una instancia representativa de los ayllus del departamento de Potosí cohesionando al conjunto de las organizaciones regionales dispersos a partir de la conformación de los Consejos de Autoridades por zonas; (Centro, Sud, norte y Sudoeste de Potosí). Finalmente con la creación en la población de Challapata del Consejo de Ayllus y Markas de Qullasuyu (CONAMAQ) en 1997 como una instancia representativa d ayllus, markas y suyus de tierras altas que aglutina a un conjunto de naciones y/o suyus como; Pakajes, Jacha Karangas, Soras, Charka, Qhara Qhara, Urus, Chuis entre otros.

Gráfico 2
Suyus anexados orgánicamente al
CONAMAQ



*Fuente: En: CONAMAQ,
Plan Estratégico, 2009*

Con el reconocimiento de los suyus legítimamente constituidos, el CONAMAQ fortalece su discurso de promover los derechos sociales, económicos, políticos y culturales de los ayllus, markas y suyus consolidando la visión de la reconstitución de sus identidades territoriales con la consigna de mantenerlas y fortalecerlas en el contexto de su peculiaridad cultural que implica fundamentalmente el empoderamiento de su estructura política orgánica y las prácticas consuetudinarias de usos, costumbres y saberes ancestrales. Es importante mencionar que, el proceso de reconstitución también implicaría ganar espacios de representatividad política en el nivel orgánico sin perder de vista el componente espiritual centrado principalmente en la revalorización de los saberes y conocimientos milenarios. Es decir, los ayllus reconstituidos y sus autorida-

des originarias restituidas en contextos socioculturales actuales fortalecerán en gran medida la revitalización de los saberes y conocimientos ancestrales que promoverán de mejor manera la gestión política de sus representaciones originarias.

Ahora bien la reconstitución territorial también se la puede entender como un proceso de cohesión de territorios ancestrales en términos geográficos, aunque esta idea en la actualidad tropezaría con una enorme dificultad que, es la fragmentación de los territorios. Por ejemplo, la nación Charka está ubicada en las provincias Charcas, Bilbao, Ibáñez y Bustillo con una enorme cantidad de ayllus y comunidades ubicadas al mismo tiempo en distintos municipios. Asimismo, los procesos de aculturación han generado cambios en sus formas tradicionales de organización, algunos mantienen su estructura organizativa originaria, y otros mantienen la estructura organizativa sindical heredada después de 1952, estos últimos resisten la reconstitución y su incorporación orgánica a la FAOI-NP ¹².

Lo mismo sucede con la nación Qhara Qhara distribuida en la provincia Chayanta en sus parcialidades de Pocoata y Macha, este último tiene una buena cantidad de ayllus y comunidades organizados bajo la estructura sindical dejando de lado la reconstitución y restitución de sus estructuras originarias, del mismo modo, los Qhara Qhara que se encuentran en Chuquisaca enfrentan conflictos de representatividad política entre los ayllus y sindicatos.

En todo caso la reconstitución territorial desde la visión del CONAMAQ más allá de tratar de proponer el reconocimiento y fortalecimiento de ayllus, marcas y suyus, propicia la restitución de sus autoridades originarias para lograr un mayor protagonismo en la vida social, política, económica y cultural de las unidades socioculturales. Asimismo, seguir lidiando con los efectos de la aculturación y las consecuencias que trajo la desarticulación territorial con la yuxtaposición de una nueva estructura política administrativa de provincias, municipios y recientemente Distritos Municipales Indígena (DMIs) se complica aún más la pertenencia de tipo identitario a una determinada jurisdicción territorial en términos de ayllu y marka. Por ejemplo; en la Marka Macha se presenta una fuerte crisis identitaria entre los Qhara Qhara descendientes del antiguo reino aymará, los Jalqas ubicados entre la frontera de la Provincia Chayanta (Potosí) y la Provincia Oropesa (Chuquisaca), los llamados Llameros de Tinkipaya. Asimismo, el sentido de pertenencia de algunos grupos que viven en territorio macha que aún se reconocen como Yampara.

A esta entramada de complejidades identitarias y de confusiones de correspondencia a sus antiguos territorios se suma la estructura política representativa de distintos sectores. Por un lado, la organización originaria que mantiene la estructura orgánica tradicional de Kurakas, Jilakatas, Segundas Mayores, Jilanqus y otras autoridades originarias menores; y por otro lado, la estructura sindical enraizada en medio de estructuras originarias como en la Marka Macha, Pocoata y Sacaca donde la pugna por el poder

¹² Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí.

y de representatividad política ha dividido virtualmente a estas dos formas de organización en la consecución de sus demandas y derechos como indígenas y originarios.

Pese a la presencia y consolidación de unidades territoriales políticas administrativas como las provincias y municipios, el nivel ayllu se ha mantenido en sus límites jurisdiccionales ancestrales reconociendo sus linderos y mojones desde tiempos inmemoriales. Solo se tiene referencia de conflictos de límites entre ayllus durante las últimas cuatro décadas, la primera entre Laymes y Jukumanis por incursiones a propiedades comunales, el mismo que fue superado por las mismas autoridades originarias después de largos años de enfrentamientos. Asimismo, el conflicto entre Laymes y Qaqachacas donde también intervinieron los Jukumanis y Pocoatas como consecuencia de la indefinición de los límites interdepartamentales con resultados lamentables para ambos ayllus. En la actualidad los ayllus han consolidado sus límites jurisdiccionales a raíz de la actualización y puesta en marcha de sus estatutos (normativas internas), que priorizan las rondas (Muyus) por los linderos como una acción preventiva y de cuidado de sus límites inter-ayllus como parte de su estrategia de precautelar sus territorios.

INCIDENCIA POLITICA DE LA FAOI-NP

La Federación de Ayllus Originarios Indígenas del norte de Potosí (FAOI-NP) desde su creación en 1993, viene trabajando la reconstitución territorial en el ámbito del fortalecimiento organizacional, y al mismo

tiempo en la construcción de una identidad étnico cultural. Para este propósito se ha organizado el Consejo Provincial que se constituye, en un punto de referencia importante para la designación y representatividad política de Mallkus que conformaran la FAOI-NP.

Foto 1
Bastón de mando
(Símbolo de Autoridad)



El proceso de fortalecimiento organizacional promovida por al FAOI-NP tiene mayor incidencia en la Provincia Bustillo, y parte de la provincia Charcas dejando de lado a la Provincia Bilbao por la fuerte presencia de la organización sindical donde los ayllus están muy debilitados orgánicamente, de la misma manera en la Provincia Chayanta solo se tiene a los ayllus de Pocoata dejando de lado a los ayllus de Macha por la complicada reconfiguración de estructuras de tipo sindical que se fueron consolidando durante las últimas décadas.

Cuadro 2 Provincias, Markas y Ayllus anexados a la FAOI-NP

PROVINCIA	MARKA	AYLLU
R a f a e l Bustillos	CHAYANTA	Jukumani
		Laymi
		Puraka
		Aymaya
		Kharacha
		Chayantaka
		Phanakachi
		Sikuya
		Chullpa

PROVINCIA	MARKA	AYLLU EN EL VALLE
Charcas	CHAYANTA	Chiru
		Coacari
		Takawani
		Sullk'a
		Palli Palli
		Chullpa
		Jatum Surawa
		Laymi – Puraka
		Jukumani
PROVINCIA	MARKA	AYLLU
Alonso de Ibáñez	SACACA	Jatum Urinsaya (4 Ayllus)
		Sullk'a Jilatikani
		Saqa
		Sullk'a Urinsaya
		Amsta Chaykina Kuyrpu Chaykina
PROVINCIA	MARKA	AYLLU
Charcas	SACACA	Qulla
		Urinsaya

PROVINCIA	MARKA	AYLLU
Chayanta	POCOATA	Chakaya
		Phari
		P'iasaqa
		Qariwa
		Uma Uma
		Jilawi
		Qhapaia
		Jilatha
		Sullkhata
		Sullkhawi
		Jila Qullana
PROVINCIA	MARKA	AYLLU
Chayanta	MURUMURU	Muququtani

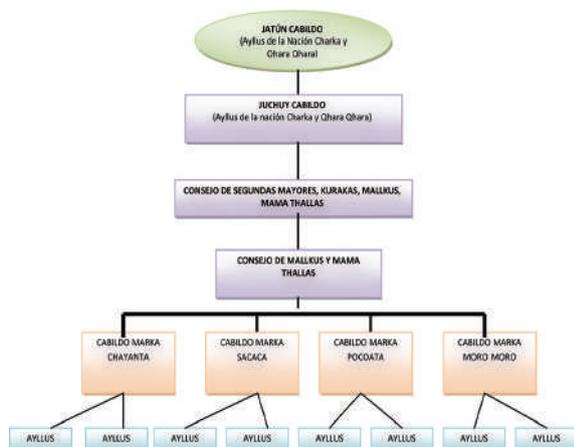
*Fuente: Plan Estratégico
y Político de la FAOI-NP, 2007*

La Marca Chayanta, ubicada en la Provincia Bustillo tiene nueve ayllus en la Puna con territorios discontinuos en el valle de la Provincia Charcas, este conjunto de ayllus forman parte orgánica de la FAOI-NP, y se encuentran en proceso de fortalecimiento organizacional e identitario. En la Marca Sacaca, solo se tiene a ocho ayllus en pleno proceso de reconstitución. En la marca Poccoata de la Provincia Chayanta, se tiene a once ayllus con una mayoría anexada a la FAOI-NP, y posteriormente se incorpora la Marca Muru Muru también de la Provincia Chayanta frontera con la Provincia Oropeza donde se encuentra el ayllu muququtani de la nación Qhara Qhara.

La organización matriz (FAOI-NP) tiene una estructura orgánica basada en el principio del Cabildo como una instancia de deliberación y de representación de Mallkus y Mamathallas. Asimismo, se tiene al consejo de autoridades en el nivel orgánico regional

y el consejo de segundas mayores y kurakas que representan a las marcas y ayllus en proceso de reconstitución.

Gráfico 3
Estructura orgánica de la FAOI-NP



Fuente: Plan Estratégico y Político de la FAOI-NP, 2007.

La reconstitución territorial desde la visión de los ayllus implicaría dos visiones. Por un lado, precautelar la integridad territorial jurisdiccional de las unidades socioculturales (Ayllus) evitando una mayor fragmentación; y por otro lado, promover el fortalecimiento organizacional generando mayores y mejores capacidades en la gestión y gobernanza de sus autoridades originarias con un fuerte sentido identitario recuperando y revalorizando su origen étnico cultural, valores, sabiduría, creencias, cosmología y todos los conocimientos ancestrales que les fueron heredadas de generación en generación. En la actualidad estos son los temas de mayor atención que se vienen trabajando en las organizaciones indígenas originarias orientadas fundamentalmente a la reconstitución y recuperación de saberes

locales e identitarios en los ayllus y marcas originarios.

A continuación describimos la peculiaridad de estos temas en un contexto de revalorización y revitalización contemporánea.

Cosmovisión y Ayllu Andino

Trabajar la cosmovisión andina da lugar a profundas reflexiones en torno a temas de identidad, cultura y cosmología, por ello intentaremos comprender la pacha (Tiempo) en el mundo andino:

“...de acuerdo a la cosmovisión de los mismos [hombre andino], toda la naturaleza es un ser viviente, desde sus dioses protectores, el pasado era el presente, el presente la armonía y el futuro la recompensa. En la visión cosmogónica se dividen tres espacios, con lo que el número tres resulta sagrado. A) Alax Pacha, espacio infinito o sea el espacio sideral, donde moran las divinidades omnipotentes como el Tata Inti “Dios Sol”; B) Aka Pacha, la vida en el espacio Tierra; C) Manqha Pacha, una vida eterna sin límites de todos los que han fallecido. (Mamani, 2001:105)

Esta concepción de tiempo y espacio invita a reflexionar el entorno viviente de manera armónica dividiendo la naturaleza entre lo silvestre y lo domestico, lo humano y lo animal, arriba y abajo, grande y pequeño, lo cual hace que se conciba la toponimia

geográfica de manera dual en Alaxpacha y Manqhapacha (aymara); y Aransaya y Urinsaya (quechua).

Si relacionamos dicha dualidad con la comprensión de la categoría Pacha encontraremos que la dualidad arriba y abajo tiene su expresión en la misma:

Grafico 4
La Visión dual del territorio



Esta comprensión dual será fundamental para fortalecer la estructura organizativa de los ayllus andinos. También es importante tomar en cuenta la dimensión, **Aka Pacha**, la ubicación en nuestro esquema dual de dicha dimensión dará origen a la comprensión de otro elemento que según Bayá, Méndez, Mamani y Villca (1996) trasciende la concepción de simple medio, nos referimos a la **Taypirana o Chawpirana**, que implica el centro equilibrador y ordenador de los extremos, tal situación generará determinante influencia en el plano organizativo haciendo que se visualicen los espacios de Puna y Valle como elementos importantes en la distribución espacial de su territorio y conformación estructural de sus organizacio-

nes con el fin de asegurar la complementariedad y reciprocidad basada en relaciones de parentesco, sean estos consanguíneos o rituales.

La dualidad se complementa con la concepción de izquierda – derecha que también representa lo extremo pero que colocado junto a la categoría arriba - abajo llegan a formar un cuatripartismo que tendrá su representación cósmica en la cruz del sur o constelación Chacana que además responde a los cuatro puntos cardinales como principio rector del mundo andino. Este cuatripartismo será la base para determinar las relaciones de parentesco en el marco de la visión dual del cosmos y el equilibrio del mismo. La lógica dual del territorio se materializa de mejor manera en la organización del ayllu andino como unidad sociocultural y de parentesco.

“El Ayllu es una familia extensa en la que sus miembros aglutinados en familias nucleares, simples y compuestas estaban y están vinculados por el parentesco real y no meramente ficticio. Existía la prohibición del incesto o endogamia entre los sujetos componentes de una familia nuclear, más no entre los del Ayllu o familia extensa; o sea que las uniones sexuales debían llevarse a cabo entre varones y mujeres pertenecientes a un mismo Ayllu.”¹³

Queda claro que las relaciones de parentesco marcan la identidad del ayllu como parte de la familia extensa conformada por varias

¹³ Espinoza, 1997. Pág. 115

familias nucleares. Ahora bien, según Espinoza se prohibía el incesto al interior de la familia nuclear lo que significa que estaban prohibidas las uniones sexuales entre parientes en primer y segundo grado (Hermanos y primos) que de una u otra manera está presente en todas las culturas, y por el contrario se privilegiaba las uniones endogámicas al interior del ayllu.

Otro elemento para comprender la conformación de las unidades socioculturales básicas es la identificación mítica colectiva de un mismo origen compartido, en este caso de una pareja de antepasados remotos (Cf. Espinoza, 1997:115) a quienes les rendían culto y cuya autoridad estaba reconocida entre sus descendientes a los que daban el nombre de **Kuraka**: el mayor de todos; ocupando por tal hecho un rango superior dentro del Ayllu, pero sin facultades personales imperiosas, de modo que se lo denominaba como un auténtico *Primus inter pares* [*primero entre los iguales*]. Esta es una aproximación mítica al origen del principio de autoridad de la cual estaba y está investido el Kuraka.

La reconstitución de los ayllus en términos identitarios implica precisamente la recuperación y revitalización de su esencia como unidad territorial, política, social y cultural que se mantuvo por cientos de años con sus formas tradicionales ancestrales de reproducción social y económica en base al uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales.

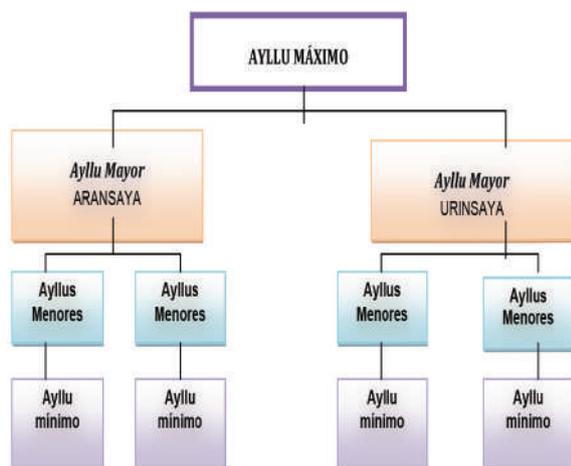
Tristan Platt (1976), quién trabajo en el norte Potosí, particularmente entre los ayllus

de Macha nos propone una concepción un poco más exacta del ayllu en el plano estrictamente organizativo:

“La sociedad macha tiene una jerarquía de grupos complicada. La unidad más grande es el Ayllu de los machas propiamente tal, un grupo teóricamente endógamo con un territorio de límites precisos. Puesto que el término Ayllu se usa con cuatro sentidos distintos, llamaré a éste el Ayllu máximo. Está dividido en dos mitades (Ayllus mayores): Aransaya (o Alasaya) y Urinsaya (o Majasaya). Los nombres significan “mitad superior” y “mitad inferior” respectivamente; se sabe que han sido empleados comúnmente en todo el sur del Perú y Bolivia por las numerosas sociedades duales que antes florecieron allí. Cada una de estas mitades o Ayllus mayores se subdividen en cinco Ayllus Menores, cada uno con su nombre tradicional. Finalmente, estos a su vez están fragmentados en un número variable de Ayllus mínimos, a los que se denominan también Cabildos.” (Platt, 1976:6)

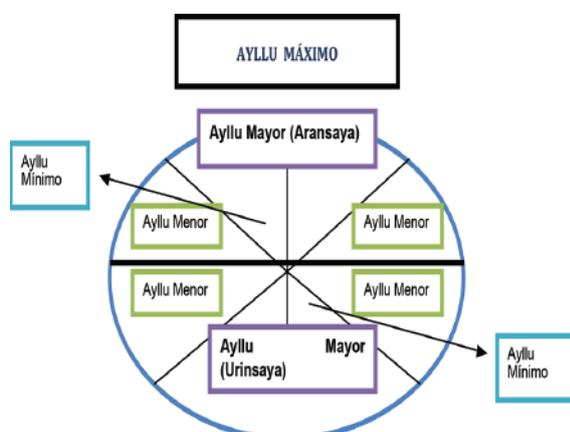
Esta visión desde el interior de los ayllus que nos proporciona Tristan Platt resulta bastante revelador, pues nos muestra al ayllu no como una simple familia extensa que alberga familias nucleares, sino como un complejo sistema de organización y distribución espacial que se la puede representar gráficamente de la siguiente manera:

Gráfico 5
Distribución de Ayllus en el Jatun Ayllu Macha



Este esquema también puede ser representado mediante gráficos circulares con los cuales trabajan Natan Wachtel y Jhon Murrá.

Gráfico 6
Distribución de Ayllus según la lógica dual del territorio



La concepción del ayllu sin duda refleja una forma tradicional y particular de organizar el territorio en base a parcialidades y la lógica dual en la relación hombre – naturaleza.

Roger Rasnake (1989) logró recoger toda una información etnohistórica con relación a los ayllus en el departamento de potosí:

“Los antiguos diccionarios del quechua, recopilados durante las primeras décadas de la conquista, nos permiten un ingreso apropiado al problema. Fray Domingo de Santo Tomás, un dominico que alcanzó gran pericia en el idioma quechua, tradujo, en 1560, el término Ayllu como sinónimo de “linaje, generación o familia” ([1560] 1951: f107v). En 1608 Diego González Holguín caracterizó el Ayllu como “segmento Social, genealogía, linaje o parentela, o casta”. En un párrafo aparte, González Holguín añade “...en las cosas, [Ayllu significa] género o especie” ([1608] 1952:39). La definición que da en 1586 el diccionario “Ricardo” confirma estas connotaciones al indicar que el Ayllu es una “tribu, genealogía, hogar familiar” (1951:18). (Rasnake, 1989:51)

Estas connotaciones a juicio de Rasnake deberían definir al Ayllu en términos de clan totémico, cosa que no es así, por tanto lo determinante no es la parentela puesto que esta no define al Ayllu, ni patrilinealmente, ni matrilinealmente. Lo que a su juicio define la pertenencia es la posesión o tenencia de las parcelas (1989:54); lo cual representa otra manera de concebir al Ayllu.

Con todo lo expuesto tenemos un panorama para la comprensión de las implicancias de esta unidad básica de organización, vista de afuera como desde el interior nos permitirá contextualizar el camino que implica

la reconstitución de entidades territoriales ancestrales (Ayllus) actualmente vigente en el discurso de las organizaciones indígenas originarias como es el caso de la FAOI-NP y el CONAMAQ.

EL TERRITORIO PARA LA RECONSTITUCIÓN IDENTITARIA

¿Qué entendemos por reconstitución de los ayllus? La reconstitución es parte de un proceso de consolidación de la identidad cultural y el acceso al territorio con el disfrute de los beneficios que le proporciona la tierra. Con la reconstitución de los territorios ancestrales valoramos nuestra identidad milenaria e histórica de pueblo aymará, quechua, Uru y otros, retomamos el modelo social del ayllu para reconstruir nuestra estructura organizativa y política de Marka y Suyu. Protegemos y resguardamos nuestra vida en comunidad, nuestra forma de ver el mundo, nuestros usos y costumbres, y nuestras instituciones económicas comunitarias como el ayni, mink'a, waki y otros.

La consolidación de estructuras organizativas y políticas con identidad es uno de los pilares para iniciar un verdadero proceso de reconstitución. Sin embargo, el tema del territorio resulta ser un aspecto determinante para plantear propuestas sobre temas de gestión, gobernabilidad y autodeterminación.

El tema de la tierra y el territorio se constituye en uno de los temas más importantes para las organizaciones indígenas originarias, por ello las constantes movilizaciones indígenas durante la últimas décadas que

marcaron el itinerario de los movimientos sociales para lograr el reconocimiento de sus territorios.

... en la actualidad, el territorio y la territorialidad adquieren para los pueblos indígenas y originarios una prioridad y centralidad, tanto en su cultura, despliegue histórico, proyecto, propuesta, reivindicación, movilización y demanda indígena. Sin ser lo mismo, la temática territorial empalma directamente con la temática del acceso y manejo de los recursos naturales, la problemática ambiental y de biodiversidad.¹⁴

Sin duda, el tema del territorio no implica necesariamente referirse al ámbito geográfico, sino tiene un fuerte contenido social y cultural, tiene que ver con el aprovechamiento sostenible de los recursos con relación a la cosmovisión y respeto a la madre tierra.

¿Cuál es la concepción del territorio?. Es importante tener claro la concepción que se tiene sobre territorio, para luego plantear propuestas de reconstitución en función a sus implicancias, la noción que más se acerca a territorio indígena desde una perspectiva indígena toma en cuenta a todo los elementos naturales que compone un determinado espacio (naturaleza, montes, ríos, etc.). Por ejemplo, algunos líderes indígenas nos mencionan:

¹⁴ MACPIO, 2001:53

Damian Tibijam (Aguruna – Colombia)

“Son los montes y los ríos que permiten vivir a mi pueblo; ésta es la herencia que hemos venido recibiendo de nuestros abuelos, y voy a derramar mi sangre antes de pasar la vergüenza de mirar los ojos de nuestros hijos cuando la hayamos perdido”.

Ampam Karakras (Shuar – Ecuador)

“Somos pueblo, somos nacionalidades, tenemos procesos nacionales propios. Entonces nosotros planteamos el derecho a un territorio, a un espacio para desarrollar nuestros elementos nacionales esenciales”.

Dario ñandureza (Capitan de Izozog – Bolivia)

“Viven en nuestras tierras y todavía se burlan de nosotros. Disponen de todo a su capricho y tenemos que ver cómo van malogrando nuestros suelos. No se puede vivir soportando todo esto”.

El concepto de territorio desde el punto de vista de los líderes indígenas coincide en sus fundamentos más importantes. Es un espacio que comprende todo los recursos naturales; ríos, montes, bosques, lagunas:

Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo indígena y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus

descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de la vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de los seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento; el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio permitiéndole desarrollar sus elementos nacionales esenciales y por cuya defensa o reivindicación estará dispuesto a derramar su sangre cada miembro de ese pueblo, antes de soportar la vergüenza de tener que mirarse en los ojos de su pueblo despojados. (Ibíd...)

La concepción sobre la tierra se limita a un espacio y/o propiedad agrícola. Al respecto se dice que, es una porción de tierra que puede ser propiedad de un individuo o de varios. “... es un espacio en la cual cada día desarrollamos las actividades que nos permiten subsistir como unidad familiar, tener un lugar para obtener nuestros alimentos, criar nuestros hijos, cultivar nuestros alimentos”. Es evidente que, el concepto de tierra es mucho más limitado con relación al de territorio, pero no deja de ser importante en las demandas de las organizaciones indígenas, por ello se habla de la lucha por la tierra y el territorio.

El tema de la competencia y la jurisdicción de los territorios indígenas originarios tomando en cuenta a los departamentos, provincias y municipios no incide negativa-

mente en el proceso de reconstitución de los ayllus, no se trata de recuperar territorios y de establecer ciertas competencias sobre las mismas, porque la organización política administrativa está definida dada las fronteras jurisdiccionales, más bien se trata de ver la jurisdicción de una determinada identidad étnica cultural y de fortalecerla. Ahora bien una determinada identidad puede estar en distintos departamentos, provincias y municipios como es el caso de la nación Qhara Qhara, entonces pensar en una reconstitución en términos de espacio con competencia y jurisdicción sería una utopía, pero sería una realidad en términos identitarios. La reconstitución de los ayllus con competencia jurisdiccional sería posible si tomamos en cuenta el derecho a las autonomías indígenas, si bien el proceso de descentralización coadyuvaría a un proceso de autogestión administrativa no sabemos hasta qué punto los ayllus podrían ejercer autonomía y competencia administrativa sobre sus territorios teniendo en cuenta su reconocimiento jurídico y el reconocimiento como Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) ahora Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) en la mayoría de los casos.

Para las organizaciones indígenas originarias la reconstitución territorial se fundamenta en tres razones desde la visión de las organizaciones indígenas originarias:

1. Hay una fuerte ligazón histórica de los pueblos con los espacios territoriales que ocupan tradicionalmente donde producen y reproducen sus valores, rituales y saberes ancestrales

en sus distintos sistemas sociales, económicos productivos y culturales.

2. Las culturas indígenas se han desarrollado estrechamente con esos espacios para el manejo y conservación de la biodiversidad, cuentan con conocimientos y tecnologías milenarias asociadas a su vida ritual, sus creencias y su orden de valores.¹⁵
3. La vida social indígena basada en formas comunitarias está organizada en relación con la ocupación de esos territorios.

Los ayllus andinos están históricamente ligados al territorio con sus propias estrategias de subsistencia, tecnologías y una visión del mundo. Actualmente los pueblos indígenas y originarios tienen la capacidad de gestión sobre los recursos naturales que hay en sus territorios según sus usos y costumbres aplicando la racionalidad y el cuidado de la madre tierra.

Con todo lo mencionado es importante tomar en cuenta que las propuestas de reconstitución territorial ligadas al tema de la revalorización de contextos culturales particulares como son los ayllus, son temas importantes que se relacionan perfectamente con la demanda histórica de los pueblos indígenas originarios y campesinos por el reconocimiento y promoción de sus derechos sociales, económicos, políticos y culturales inscritos actualmente en la Constitución Política del Estado y otras leyes vigentes.

¹⁵ Instituto Interamericano de Derechos Humanos. En: *Los derechos de los pueblos indígenas: documento para la discusión*.

El camino de la revitalización cultural que implica la recuperación y revalorización de los saberes ancestrales traducidos en la gestión política de las autoridades originarias ya tiene un avance significativo, es una constatación que todas las organizaciones indígenas, originarias, campesinas y los movimientos sociales tienen muy claro la necesidad de fortalecer lo propio, de revalorizar los saberes ancestrales en todos los ámbitos del conocimiento, y toda forma de organización tradicional para su propio desarrollo.

Ahora bien la recuperación de los saberes locales en el marco de los procesos de reconstitución de identidades territoriales no solo implica su utilización en los ámbitos rituales y políticos, sino más bien implica su vinculación con los saberes y conocimientos occidentales, es decir, se prioriza en la complementariedad de los saberes ancestrales y los saberes occidentales para el desarrollo de mejores estrategias tecnológicas para el desarrollo integral de las comunidades y ayllus, a este proceso se lo conoce como el Diálogo de Saberes, el encuentro de conocimientos para efectivizar el desarrollo de los sistemas sociales y productivos.

Hasta ahora se han desarrollado experiencias significativas relevantes en la complementariedad de los conocimientos, sobre todo para trabajar procesos de distribución y redistribución productiva en la relación entre los distintos ecosistemas verticales andinos (pisos ecológicos), se continúa utilizando la tecnología tradicional heredada de generación en generación, pero al mismo tiempo incorporando tecnología moderna sobre todo en infraestructura productiva, lo

que permite un mejor rendimiento y aprovechamiento de algunos recursos como el agua y suelo.

En síntesis es una constatación que los procesos de reconstitución de identidades territoriales coadyuvan a fortalecer las prácticas milenarias de la gestión del territorio desde los saberes locales y desde los conocimientos universales que optimizan los sistemas productivos, esto implica la revalorización de ciertas prácticas y conocimientos ancestrales que son en la actualidad muy efectivas para la productividad y el cuidado de la tierra, utilizando por ejemplo, los sistemas de rotación de mantas o aynoqas para contrarrestar los procesos de degradación de los suelos. Asimismo, la reconstitución coadyuva en el fortalecimiento de la gestión política de las autoridades originarias coadyuvando en la revalorización de ciertas prácticas de gobernanza y gobernabilidad que se fueron perdiendo en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

BARNADAS, Josep y Albo, Xavier 1990

La Cara India de Nuestra Historia: La Paz

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

El memorial de Charkas. (Crónica inédita de 1582.) Ediciones Universidad Nacional de Educación. Sucre, Bolivia.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS 1993

Los Derechos de Los Pueblos Indígenas: Documento para la discusión.

FERNÁNDEZ, Marcelo 2001

La Ley del Ayllu, PIEB: La Paz

ARZE, Silvia; MEDINACELI, Ximena; CALLA, Ricardo. 1997

“Las culturas más antiguas”. En: **Historia y Actualidad, Norte Potosí:** No.1, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaria Nacional de Participación Popular.

“La rebelión indígena de 1927 en el norte Potosí”. En: **Historia y Actualidad, Norte Potosí:** No.6, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaria Nacional de Participación Popular.

ARZE, Silvia; MEDINACELI, Ximena 1997

“Los señoríos aymarás”. En: **Historia y Actualidad, Norte Potosí:** No.2, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaria Nacional de Participación Popular.

“Los Territorios Etnicos”. En: **Historia y Actualidad, Norte Potosí:** No.3, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaria Nacional de Participación Popular.

“La invasión española”. En: **Historia y Actualidad, Norte Potosí:** No.4, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaria Nacional de Participación Popular.

“Situación económica y social en el momento de la creación de Bolivia”. En: **Historia y Actualidad, Norte Potosí:** No.5, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaria Nacional de Participación Popular.

Foto 2
Taller de Capacitación con Ayllus del Norte de Potosí

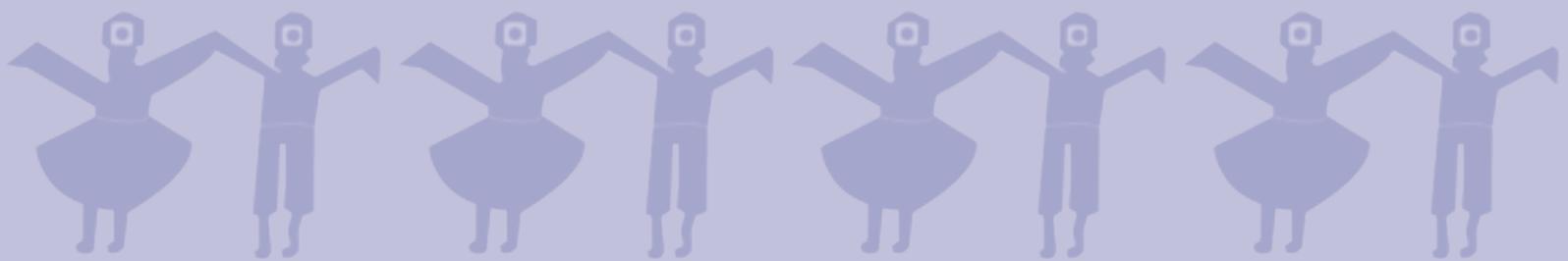


Foto 3
Alvaro Garcia Linera con autoridades originarias del Norte de Potosí

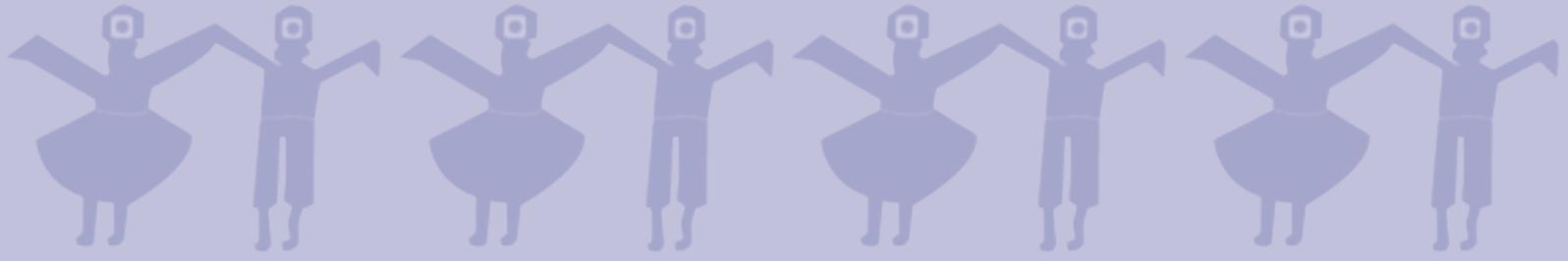


Foto 4
Autoridades Originarias en Talleres de formación política





¿POR QUÉ ES PRIORITARIA LA DESCOLONIZACIÓN ALIMENTARIA





¿POR QUÉ ES PRIORITARIA LA DESCOLONIZACIÓN ALIMENTARIA?

Cancio Mamani López¹
Viceministerio de Descolonización

CONSIDERACIONES GENERALES

Sobre la cosmovisión y filosofía nuestra:

- a) Que todo tiene vida.
- b) Todo ser viviente está constituido de dos fuerzas; lo femenino y lo masculino. Todo ser está formado por dos fuerzas; energía o espíritu y materia.
- c) Somos parte de la Pacha (naturaleza y cosmos) y en consecuencia somos también Pacha.
- d) Nuestra cosmovisión es respeto y unidad entre los seres humanos y unidad entre los seres humanos y la naturaleza - cosmos (Pacha).
- e) Nuestra filosofía es la búsqueda y práctica cotidiana de una vida equilibrada, complementaria y consensuada con respeto a la identidad diferente y semejante; es el ayni o cooperación mutua.
- f) Los indígenas originarios por cosmovisión y filosofía; “somos infinitos y finitos, porque existimos desde más allá del vientre hasta más allá de la muerte”. Infinito quiere decir que no tene-

mos comienzo ni fin, somos siempre. Finito significa que somos mortales, y para tener una vida finita equilibrada e integral en armonía con la naturaleza, es imprescindible el consumo diario de alimentos nutritivos elaborados en base a una dieta adecuada.

Hablando en términos de desarrollo humano (desenrollo=desenvolvimiento de nuestra sabiduría ancestral) es vital lograr una nutrición adecuada de toda la población boliviana, es decir, el sueño o anhelo u óptimo es el consumo suficiente de alimentos orgánicos con nutrientes equilibrados o balanceados (proteínas, vitaminas, minerales, carbohidratos, agua, aire, calor, etc.), desde el vientre materno hasta la tercera edad para coadyuvar a la salud integral para el rendimiento óptimo en el trabajo físico e intelectual hacia el “desarrollo humano sostenible y sustentable” o “Vivir Bien” de todas y todos.

¹ Cancio Mamani López es investigador aymara miembro activo de la Red de Saberes y Conocimientos Ancestrales, nacido el 14 de octubre 1951 en Achiri, Pacajes, La Paz. Lic. en Antropología y Egresado en Comunicación (UCB); Egresado en Maestría Seguridad Alimentaria y Desarrollo Humano. (UMSS 2001). Egresado en Maestría Desarrollo Sustentable (NUR, 2002); Director General de Ceremonial del Estado - Cancillería (2006 - 2008). Actualmente es Jefe de Unidad de Antropología y Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas y Turismo. Autor de varios textos sobre Cosmovisión y Filosofía Aymara Andina.

La salud integral es la suma de la salud física, salud espiritual, salud emocional, salud intelectual y salud ambiental. Teniendo salud integral podremos desafiar al óptimo rendimiento en el trabajo físico y en el trabajo intelectual para que Bolivia ocupe los primeros puestos en el Índice de Desarrollo Humano (IDH), en cuya escala actualmente ocupamos el puesto 108, entre los 187 países del mundo.

¿Qué ha pasado?

En la actualidad, la esperanza de vida en Bolivia alcanza a 66 años, pero en la época del Tawantinsuyu (hace 500 años) nuestros antepasados vivían sanos y fuertes por más de 150 años, consumiendo alimentos nutritivos y naturales. **¿Por qué se ha depreciado tanto la esperanza de vida de las bolivianas y bolivianos en todo ese tiempo?** Claro, esto es increíble, pero es una realidad; el cronista Guamán Poma de Ayala por ejemplo, establece en 8 las etapas del ciclo vital de mujeres y hombres tawantinsuyanos que a continuación transcribimos:

Ciclo vital de los hombres

a. UAUA QUIRAUPICAC

De 0 a un año; niño de teta recién parido que está en la cuna servido y atendido por su madre. Recibía tierras para ser cultivadas por sus familiares y mantenerse.

b. LLULLOC UAMRACONA

De 2 a 5 años de edad; son niños que comienzan a gatear y están bajo el cuidado de su madre.

c. PUCLLOCOC

De 4 a 9 años de edad; son niños que juegan, estos niños servían a sus padres. Son los niños apropiados para la doctrina y la escuela ayudaban a su madre en la crianza de sus hermanos menores.

d. TOCLLACOC UAMNRACUNA

De 9 a 12 años; eran los muchachos cazadores, servían a sus padres y al Cacique. Se dedicaban a cazar pajaritos para obtener carne, hacer charque y recolectar plumas para ser utilizadas en tejidos. A esta edad se les adoctrinaba, se les enseñaba diversos trabajos y oficios, y estudiaban en las escuelas.

e. MACTACONA

De 12 a 18 años de edad; servían a la comunidad y en chacras del Sol y del Inca. Se les enseñaba a cuidar el ganado y se dedicaban a la caza de aves para obtener carne, charque y plumas; se les enseñaba la obediencia y la humildad.

f. SAYAPAYOC

De 18 a 20 años de edad; jóvenes que siempre están listos, servían de men-

sajeros y cuidaban ganado acompañados de indios de guerra. Estaban sujetos al servicio del Dios Sol y del Inca. Se les daba una educación física rigurosa con muchas pruebas de resistencia.

g. **AUCACAMAYOC**

De 25 a 50 años; valiente soldado de guerra, eran los indios tributarios. De éstos se formaban los soldados y los mitimaes que poblaban otras provincias en donde se les daba tierras, pastos y sementeras de sobra para toda su generación. Estos indios trabajaban para el Inca como cultivadores de tierras, también laboraban en las minas.

h. **OUREC MACHO**

De 50 a 80 años de edad; servían en las chacras, traían leña, paja y limpiaban las casas del Inca o de un señor principal. A esta edad ya no iban a la guerra y no pagaban tributos.

i. **ROCTO MACHO**

De 80 a 100 y 150 años de edad; ya no tributaban. por su edad se dedicaban a hacer sogas, frazadas y criaban cuyes. Predicaban buenos ejemplos, trabajaban como porteros de las doncellas y vírgenes.

Ciclo vital de las mujeres

a) **LLULLU UAUU UARMI,**

De 0 a 1 año de edad; eran las niñas de cuna que requerían los cuidados de su madre. Le asignaban tierras para que todos trabajen y se mantengan.

b) **LLULLOC UAMNRA**

De 2 a 4 años de edad; eran las niñas que gateaban criadas por su madre.

c) **PUCLLOCOC UAMNRA**

De 5 a 9 años de edad: muchachas que andaban jugando, servían de pajes a la coya, a la ñusta o de las señoras. Servían a sus padres y madres, les llevaban leña y paja. Hilaban y tejían; se les enseñaban la limpieza, a llevar agua, cocinar y lavar.

d) **PAUUA PALLAC**

De 9 a 12 años de edad; servían a sus padres, recogían flores y hojas para comer y teñir. Guardaban las verduras deshidratadas en las colcas.

e) **COROTASQUE**

De 12 a 18 años de edad: servían a sus padres y abuelos, aprendían a hilar y tejer cosas delicadas; servían de pastoras, recogían leña, paja y hacían chicha.

f) **CIPASCUNA**

De 18 a 33 años de edad; mozas casaderas. De este grupo se seleccionaba jóvenes para las vírgenes perpetuas del Sol, la Luna y el Inca.

g) **CAMAYOCPA UARMEN**

De 33 a 50 años de edad; tejedora, su oficio era tejer ropa para el Inca y demás señores. Se casaban con hombres de la misma edad, hacían trabajos para la comunidad y el Inca.

h) **PAYACONA**

De 50 a 80 años de edad; se ocupaban de tejer ropa gruesa de la comunidad, entraban a servir a las mujeres principales, servían de pastoras, despenseras, camareras, cocineras y servían a las vírgenes del Sol.

i) **PUNOC PAYA**

De 80 a 100 y 150 años de edad; servían de parteras y acompañantes, tejían costales, cuidaban cuyes y ayudaban a criar niños.² (La Alimentación en el Tahuantinsuyo, Ciro Jesús Hurtado Fuertes, Lima – Perú, 2000).

Asumimos como una necesidad que para reivindicar lo que era común en el tiempo ancestral una vida larga y sana, es prioritario el consumo de alimentos nutritivos ali-

menticios ecológicos propios o producidos de las tierras bolivianas que son parte del hemisferio Sur del planeta Tierra, por cuanto el entorno natural donde habitamos nos da la identidad cultural; es decir, el ecosistema donde vivimos nos formatea nuestro sentir, pensar, hacer y vivir. Ese territorio nos enseña a producir y comer los alimentos nutritivos que producen en ese lugar, no sólo eso, sino que ese ambiente nos da vivienda, vestimenta, bienes y protección mediante las energías telúrica - cósmicas, modela nuestra emoción y actitud de vida en equilibrio, complementación, consenso, respeto a la identidad diferente y semejante. Se practica la ley del Ayni o cooperación mutua permanente, en la parte intelectual nos enseña las sabidurías en todo campo. En otras palabras, en el entorno natural donde existimos o moramos simplemente somos una especie más entre cientos o miles de especies que forman el conjunto de la biodiversidad de ese ambiente determinado. Esta realidad o esta visión pluri-versal, a veces no quieren aceptar los teóricos separatistas de la naturaleza.

En el mundo existen 103 ecosistemas fértiles para producir alimentos ecológicos de los cuales 84 están en Bolivia y el 40 % de la alimentación mundial proviene de los Andes (Jorge Miranda Luizaga, 1995). Los macroecosistemas o macro-entornos naturales bolivianos son; Altiplano, Valles, Yungas, Trópico, Chaco y Amazonía, esto quiere decir que los alimentos históricos e introducidos que se producen actualmente constituyen en sí mismos la base de la nutrición y dieta de todas las bolivianas y bolivianos.

² Ciro Jesús Hurtado Fuertes: *La Alimentación en el Tahuantinsuyo*, Lima – Perú. 2000

Históricamente, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y la comunidad afroboliviana tienen experiencia, capacidad y especialidad milenaria en la producción, transformación, uso biológico, almacenamiento e intercambio de alimentos ecológicos nutritivos y medicinales de manera que hay que recuperar, actualizar y aplicar las técnicas y tecnologías de producción, transformación, uso biológico e intercambio de alimentos orgánicos con nutrientes en complementariedad con la ciencia y tecnología de la humanidad actual.

El colonialismo con su mensaje misógono, que significa “odiar a nuestro origen, a nuestra raíz cultural”, nos ha hecho odiar a nuestros alimentos y ha tratado de alejarnos o separarnos de nuestro entorno natural. Con el “wanu” (guano) de nuestra costa del Océano Pacífico fertilizábamos nuestras tierras; por ello es que con la técnica de Sukaqullu en una hectárea producíamos 70 toneladas de papa (1.400 quintales). Esta técnica está estancada y tiene que ser actualizada., debemos despertar nuestros genes de sabiduría en las ciudades, cada familia debe producir un 25 % de nuestros alimentos nutritivos a través de micro-cultivos bio-ambientales.

Nuestros antepasados a nivel familiar y del Ayllu guardaban en Pirwas a nivel de Marka, en Qulqas; Laya, en Tampu y Suyu, en Phuqharas. **¿Por qué almacenaban alimentos?** Porque ellos, en tanto Laramas o astrónomos sabían que cada 7 ó 9 años volvían los fenómenos naturales y cósmicos

como ser exceso de lluvia, exceso de sequía, etc. Entonces la llegada de esos desequilibrios naturales no les causaba llanto y pérdida, sino que descansaban y se dedicaban a la investigación pues tenían alimentos almacenados.

Los agricultores avezados a través de los y las laramas o astrónomos(as), observan la naturaleza y el cosmos mediante los indicadores bióticos, atmosféricos, astronómicos y energéticos:

- a) **Indicadores bióticos;** se refieren a la flora y fauna. Por ejemplo, el ave altiplánica denominada LiqiLiqi cuando prepara su nido casi al filo del suelo quiere decir que habrá sequía; cuando lo eleva un poco, significa que la lluvia será regular o normal, y cuando eleva un poco más quiere decir que lloverá bastante.
- b) Un ejemplo sobre el Indicador atmosférico resulta que en la comunidad Cohana, provincia Los Andes del departamento de La Paz, la Mama Marcela Mendoza Sillerico, en Jisk’a Anata (lunes de carnaval) de 2014, a eso de las 7 de la mañana observó que la nube se estaba dirigiendo hacia el norte y dijo que no va a llover, al día siguiente (martes de Ch’alla) ocurrió lo mismo, y se alegró porque sus cultivos en las orillas del lago Titikaka no corrían riesgo porque cuando llueve mucho crece el lago y afecta a los sembradíos.

- c) Un ejemplo sobre el Indicador astronómico para elaborar el chuño observan al qutu (estrellas pléyades), cuando éste aparece inmediatamente se tiende la papa; muchos han olvidado esta sabiduría y las pérdidas son enormes.
- d) Indicador Energético, se realiza mediante yatiris o guías espirituales pues ellas y ellos mediante las ceremonias rituales utilizando la coca o en el sueño, interpretan los mensajes de la Pacha (naturaleza-cosmos).

Percepciones de maestros y amawtas

A continuación consignamos algunas opiniones de maestros amawt'as e investigadores:

Luis Moreno Balandrán

El experto en nutrición, Maestro Luis Moreno de nacionalidad mexicana señala:

“Nuestro cuerpo es la casa donde habitamos, es nuestro hogar y debemos cuidarlo para poder sentirnos bien, con energía, alegría, realizando nuestro trabajo y conviviendo con nuestros seres queridos. El problema es el alejamiento de un estilo de vida simple y natural. El olvidarnos de nuestra relación con la Naturaleza y lo natural. Preferimos llevar un estilo de vida en que dependemos de cosas artificiales, alimentos industrializados,

con químicos, preservadores y sustancias nocivas, exceso de cigarro, café, alcohol, comida condimentada, grasosa. La falta de energía, el cansancio, la irritabilidad, la impaciencia, la fatiga, tensión física y emocional, la poca resistencia y la creciente frecuencia de enfermedades, son productos de la autointoxicación. Las enfermedades en la civilización moderna son provocados por los malos hábitos en la alimentación, con un exceso de alimentos refinados, harinas blancas, pan blanco, azúcares refinados, arroz pulido, latería, galletas, pastel, exceso de carnes, refrescos embotellados contienen una gran cantidad de tóxicos, colorantes artificiales, exceso de sal, alimentos chatarra, comer en exceso, falta de ejercicio, no se duerme 7 a 8 horas, junto con un aumento de la tensión y preocupaciones, nos conducen inevitablemente a padecer enfermedades. La salud no se compra en la farmacia ni en los hospitales, la salud se cultiva y se cuida como una planta para que vaya creciendo y fortaleciéndose con el tiempo. Una alimentación saludable, ejercicio, descanso adecuado, aire fresco, sol, una concepción equilibrada de la vida, no tener ira a nadie, la leche hace daño a los adultos. La enfermedad no es otra cosa que el resultado de un proceso, que en ocasiones dura años, por tal motivo

debemos saber qué es lo que nos beneficia para mantenernos con una salud óptima, como una medicina preventiva” (Maestro Luis Moreno Balandrán. Mecanismos de Desintoxicación por Medios Naturales, 2013. México).

José Illescas y Jimena Tatiana Gonzales

Expresan sus criterios desde diferentes enfoques:

“La descolonización de la alimentación en el marco de la soberanía y seguridad alimentaria tiene que conducirnos a la cultura de la vida. El alimento es como un ser vivo que da vida. El alimento no es objeto o mercancía con valor de uso y de cambio, tampoco capital variable o capital constante. En este sentido es prioritario reestructurar la identidad alimentaria y la identidad fenotípica, recuperando la ciencia culinaria ancestral’ para sentir y comprender que ‘todo lo que se come y se bebe no solo es alimento, sino medicina al mismo tiempo”.

Desde la antropología:

La Antropología como ciencia física y cultural del desenvolvimiento de la condición humana boliviana nos ubica en el sentimiento y comprensión del carácter esencial del boliviano en su evolución como fenotipo humano que luego de su autonomía

pre-colonial se inscribe en un desarrollo articulado a la realidad de la colonización y de la evangelización española, a la neocolonización inglesa y norteamericana y a la actual recolonización y reevangelización en el actual escenario mundial de carácter post neoliberal.

Desde la identidad física y la identidad cultural:

“La identidad física (Art 300 de la CPE) y la identidad cultural (considerada como auto-identificación cultural en el Art 21.1 de la CPE) constituyen dos aspectos unitivos, complementarios e inseparables de la identidad de la boliviana y boliviano actual.

Desde el grupo sanguíneo y el factor Rhesus:

“El grupo sanguíneo es elemento inseparable de la identidad sin excepción, de la boliviana y boliviano del presente y del futuro” (José Illescas y Jimena Tatiana Gonzales).

Germán Crespo

A continuación transcribimos las opiniones científicas, entre ellas las de este destacado médico boliviano:

“Porque si un niño menor de dos años está desnutrido y llega a esa edad, su cerebro después de dos años no va a poder repararse de los daños que han sufrido las neuronas porque hasta sus dos años ha culminado el desarrollo neuro-

nal y después ya no se puede hacer nada, después ya es solamente hambre, y lo que queremos hacer es que nuestros niños sean inteligentes, que sepan pensar, sepan dilucidar, sepan ubicarse, sean sabios; entonces esto es hasta los dos años, podemos dar garantía hasta los dos años después es importante también ayudarles con la nutrición y eso es para que ya no se duerman en las escuelas, más es un problema de hambre y no un problema de la estructura de los cerebros” (Dr. Germán Crespo, 2004, Programa Taypi en RTP Canal 4).

Pedro Medrano

Lo que sigue es el comentario del experto Pedro Medrano, Director Regional de América Latina y El Caribe del Programa Mundial de Alimentos (2006):

“El problema es que muchas veces los niños o las personas tienen acceso a alimentos; comen pero no se alimentan, comer no es lo mismo que alimentarse: el alimento nutritivo, balanceado es la base del desarrollo biológico armónico de una persona; entonces nos encontramos muchas veces que **los niños menores de tres años**, por ejemplo, después de la lactancia materna no reciben los alimentos que necesitan, los alimentos nutritivos con la vitamina, con el hierro, con

los micronutrientes que son fundamentales para el desarrollo del organismo para el desarrollo biológico; entonces, cuando decimos mal nutridos, decimos que no están bien alimentados, en algunos casos ni siquiera reciben los alimentos en muchas comunidades rurales, y muchos niños, lamentablemente tienen problemas serios; no es cuestión solamente de alimentos es también agua potable, es también educación, pero por sobre todo es que toda la familia, toda la comunidad entiendan que son ellos los que tienen la primera responsabilidad en educar, en alimentar y sobre todo enseñar cómo vivir, cómo más adelante ser útiles a la sociedad. Entonces, nuestro mensaje es preocupémonos de los niños, de su alimentación, de su educación, de su salud y entonces empezaremos a resolver los otros problemas, pues como dijimos en una oportunidad si no nos preocupamos de los niños si tenemos 30, 40, 50 % de niños desnutridos es como construir un país o un edificio sin el primer piso, y eso significará que podemos hacer el segundo, el tercero pero tarde o temprano ese país o esa sociedad va a desplomarse pues ningún país pueda tener estabilidad política y sobre todo estabilidad económica si no resuelve este problema” (Pedro Medrano, Director Regional de América Latina y El Caribe del

PMA. 2006. Programa Inkillkuna, Canal 7 BTV).

En consecuencia la alimentación nutritiva es un gran desafío para los futuros papás y futuras mamás, para la familia, la comunidad, la sociedad y el Estado, porque con alimentación nutritiva correcta las niñas y niños menores de 3 años completarán con éxito el desarrollo de la masa cerebral o de las neuronas. Luego, con una formación adecuada podrían incursionar al campo del conocimiento científico y fortalecerían la generación de las ciencias y tecnologías propias entonces el sueño del Vivir Bien o desarrollo sostenible y sustentable sería una realidad en los próximos 25 años.

Edmundo Pacheco:

“La única forma de descolonizar es a través de la educación y la alimentación (...) En el mundo entero casi el 70 % de los alimentos son transgénicos. Se ha manipulado la semilla, según la ciencia materialista se mejoraría el rendimiento de la tierra con la manipulación de la semilla, esto significa la autodestrucción y la causa del deterioro ambiental sería el vehículo, esto es falso. La polinización está destruyendo el bio-natural. ¿Qué es polinización?: las flores de las semillas transgénicas votan el polen y el viento lo dispersa, esta polinización está deteriorando la tierra, en poco tiempo vamos a tener más tierras biodegradadas. El monocultivo también está afectando la fertilidad de la tierra, quieren exterminar las semillas naturales y a estos señores que manipulan la semilla les vamos a considerar como a

dios. Entonces, prácticamente vamos a tener que sobrevivir debajo de la tierra. Ahorita los únicos recursos que la humanidad tiene están en América, pues los otros continentes están devastados, porque se cultivan alimentos con puro químicos. Por ejemplo, el espermatozoide y el óvulo femenino ya no tendrán potencia y la procreación ya estará a la deriva”.

La única forma de recuperar la vida de la tierra y la vida humana es justamente mediante la educación. La educación nos permite la vitalidad, y la vitalidad es la salud; lo propio, la educación tiene que ser vital, tiene que ser saludable. La ley Avelino Siñani puede ser una estrategia pero los profesores tienen que tener una estrategia.

Entonces, la semilla, la jatha, se está volviendo sagrada, por lo tanto, ¿qué es lo que necesitamos hacer?: Bancos de Semillas en todos los pisos ecológicos y Banco genético de los camélidos, etc.).

“Si solamente bajaríamos de consumir la carne en un 10 % esto viene de la OMS-, estaríamos cerrando hospitales y clínicas. La Organización Mundial de la Salud ha planteado que la leche no es apta para el ser humano, pero ha dado libertad de consumo al ser humano por eso tenemos que hacer políticas educativas de vitalidad para no ser atrapados por el capitalismo.

Ya no tenemos que preocuparnos de la religión y de las sectas, tenemos que preocuparnos de la alimentación; la alimentación va a permitir sostener en el tiempo y susten-

tar con calidad una vida saludable, a través de las semillas naturales en nuestros pisos ecológicos.

A nadie le interesa la vida sustentable, es una pena; lo que les interesa es la destrucción, de qué manera ganar más, eso es lo que les interesa. Entonces, la única manera de trabajar es con la educación desde los niños, hay que recuperar justamente la qamasa (coraje), la energía de nuestros alimentos. La plata va a la cerveza, a la carne por lo tanto tenemos comunidades destruidas, ya no tenemos comunidades alternativas.

La semilla tiene ajayu (espíritu, alma).

¿Cómo la semilla tiene ajayu? Un ejemplo; hace años en la comunidad de mi suegra la papa se agusanaba... y mi suegra me decía 'estamos destruidos, ¿qué ha pasado?'. Entonces he agarrado a unos tres ancianos familiares de mi esposa nos hemos ido a la apacheta a realizar el rito, hemos pedido para que se mejore la semilla en diferentes Wak'as hemos hecho la luqta (ceremonias rituales), y con esto hemos descubierto que el rito le da ajayu a la semilla. Eso les expliqué en Europa y los españoles realizaron ritos en sus parcelas; entonces en Europa he comprobado que esto que estoy diciendo funciona que la semilla tiene esa energía, esa qamasa, entonces hay que llamar el ajayu de la semilla. Son estrategias que hay que cumplirlas. Honro a Vladimir Schmidt Colque, él hacía eso en su comunidad la waxt'a a la semilla y el sabio Tata Marcelino hacía lo mismo. No puede haber una siembra sin rito porque el ritual va a dar sentido.

Plantear en lugar de la carne y la leche consumir la semilla. Entonces la próxima política es la producción de semilla con ajayu. Esto nos va a dar una nueva civilización y la nueva civilización no sólo está en las comunidades, sino que está también en las ciudades. Al hacer la semilla con ajayu, el entorno o el territorio volverá a recuperar su ajayu y por tanto el medio ambiente se protegerá por sí mismo, a esa conclusión he llegado.

¿Qué tenemos que hacer en la ciudad, por ejemplo? Se está planteando el micro-cultivo bioambiental, ¿qué quiere decir esto? En botellas plásticas realizar micro-cultivos bio-ambientales, en la terraza y ventanas de patio. Estos micro-cultivos, por una parte, nos darán alimento natural nutritivo y por otra parte una oxigenación sana, porque respirar el aire puro es también salud. Así, en cada casa tendríamos nuestro eco-aldea de donde todos comeríamos y compartiríamos y, al mismo tiempo fortaleceríamos las prácticas ancestrales como el trueque y el ayni (cooperación mutua), conforme a la ley natural de equivalencia. Por ejemplo, si cambiamos la cebolla con la quinua, entonces tenemos que analizar varias cosas; la quinua tiene más valor nutricional y producir la quinua es sacrificada, mientras que la cebolla un poco destruye la tierra...

Los que vivimos en la ciudad tenemos una vida sedentaria, cuando comemos mucha carne automáticamente nos ataca a los riñones, páncreas, pulmones y se puede contraer cualquier enfermedad. Pero, **¿cuál podría ser una alimentación más saludable**

para una persona urbana? ¿Qué comer?

Se tiene que comer, entre 60 y 70 % cereales integrales que tengan fibra, como tenemos una vida sedentaria necesitamos fibra. La fibra va a permitir que reaccione esa languidez del cuerpo; entre 20, 30 y 35 % tenemos que consumir verduras y el resto entre un 5, 10 y máximo 15 % carnes con preferencia el charque, porque cuando el animal muere, por ejemplo; la vaca o la llama sufre una alteración nerviosa porque el animalito no fue matado como corresponde; los únicos que faenan correctamente son los yatiris que primero hacen el rito a la llama y así la llama no sufre al morir.

Los cereales llevan oxígeno a la sangre y las verduras llevan a la sangre vitaminas, entonces tienes que tener un PH de sangre equilibrado o en equilibrio. Cuando hay un PH de equilibrio, la sangre tiene que ser alcalina y entonces no se tendrá enfermedades”.

Jorge Miranda Luizaga

“Las Culturas prehispánicas han priorizado todo lo que significa alimentación, por ello la ciencia y la tecnología que han desarrollado hace más de 5000 años está concentrada en la producción agrícola y pecuaria de la historia de la humanidad, accediendo a todos los pisos ecológicos del territorio andino y amazónico desde el océano Pacífico hasta el Atlántico. En esta primera revolución agrícola y pecuaria existieron dos grandes centros de revo-

lución hidráulica; la de MOXOS con el manejo del excedente hídrico y la de los ANDES con la cosecha de este líquido elemento. Es en esta región donde se ha desarrollado el 40% de la alimentación que hoy cuenta nuestro Planeta Tierra (Miranda, Del Carpio, 2010, manuscrito).

También esta gran civilización bajo su principio primordial que todo tiene VIDA, y que la Pacha Mama es el vientre y el origen de la misma ha logrado una inmensa diversidad genética, que por una parte logró dar solución natural al riesgo climático de la región y asegurar la alimentación correcta de su población.

La alimentación desde el inicio de la vida en las culturas ancestrales ha sido de vital importancia. Una madre gestante no puede ingerir cualquier alimento, ya que ella es responsable de una nueva vida, es por eso que la alimentación es primordial desde la gestación. Los pueblos originarios antes de la colonia, no utilizaban sal en sus alimentos y menos azúcar refinada.

Uno de los elementos cruciales de la dieta prehispánica que describieron los españoles que llegaron a América fueron los productos originarios de la tierra en sus distintas formas; por ejemplo, refiriéndose al maíz, la quinua, la yuca, la mandioca, la oca y la cañawa.

En el caso del maíz existe una inmensa variedad de especies y cada una de ellas se utiliza hoy en día en las poblaciones andi-

nas de países como Bolivia, Ecuador, Chile, Argentina y Colombia en forma fresca o de guarda, y como distintos productos. La pasanqalla es un invento prehispánico extraordinariamente rico y nutritivo.

Otro alimento andino muy nutricional de un piso ecológico distinto al del maíz, que es del complejo subtropical y se encuentra adaptado a los valles cálidos oriental y occidental, es la *quenopodiumquinoa*, conocida como quinua. Es uno de los cereales con más nutrientes a nivel mundial, su aporte para los niños y niñas es equivalente al de la leche materna. La quinua es un producto que se compra y cocina con más facilidad que el arroz, y ofrece mucha energía, proteínas, etc. Propio del ecosistema altiplánico, la quinua se puede producir junto con la oca y la cañawa; es decir, con otros tubérculos y gramíneas en alturas que van de los 3.800 a los 4.300 metros sobre el nivel del mar.

En el ámbito de la selva hay muchos alimentos que, gracias al estilo de vida móvil del mundo andino, pudieron trasladarse de un piso ecológico a otro. Así, en la selva amazónica existe, por ejemplo, la yuca, y en todo el complejo tropical, que es nutritivamente extraordinario.

Cuando los americanos andinos lograron domesticar los camélidos entre ellos la llama, obtuvieron una herramienta para el transporte a larga distancia y diversificaron aún más la dieta de los grupos que habitaban distintos pisos ecológicos. Las recuas de llamas trasladaron la quinua desde el altiplano y desde el Titicaca hasta la costa;

por ejemplo, al valle de Yuta, y desde allí trajeron de vuelta productos tropicales hasta las tierras altas.

Los arqueólogos han encontrado evidencias y registros de quinua en sepulturas del altiplano de 1.000 años antes de Cristo ya que, según la cosmovisión andina el difunto debía llevar su comida para transitar hacia la otra vida. Se sabe con certeza que 6.000 años a.c. la mayoría de las plantas cultivadas que aportan a la nutrición mundial ya estaban domesticadas y, a lo largo del tiempo se han encontrado muchas manifestaciones de esta movilidad y de la riqueza de la dieta que combina con elementos de distintos pisos ecológicos. También están los aportes de los mares, los océanos y los lagos donde la avifauna entrega una enorme riqueza en huevos de parina, de suri, de guayata y, en fin de una diversidad de aves nativas.

Hay una serie de recursos que se pueden almacenar como el maíz y el chuño. Este último es un alimento extraordinario que se produjo 3.000 años antes de Cristo, a partir de una de las variedades de papas del mundo andino.

El complejo tropical cuyo aporte también es reconocido a nivel mundial representado por la chirimoya, la lúcuma, el tomate, las piñas, los cocos, los plátanos, los mangos, las sandías etc., todos estos alimentos fáciles de llevar e intercambiar. En la dieta andina, la posibilidad de contar con elementos selváticos en ámbitos altiplánicos y de moverse grandes distancias para obtener

estos recursos significó una verdadera revolución; los caminos prehispánicos.

Actualmente en el altiplano se cultivan campos pareados de papas y de quinua siempre amparados por la geografía maravillosa de los Andes que proporciona a los andinos una dieta que se inserta en un estilo de vida en el que el movimiento, el equilibrio y la diversidad tienen importancia fundamental.

“En esa época, entre los 6.000 y 4.000 años antes de Cristo también se cultivaron y domesticaron la calabaza, por lo menos ocho variedades de zapallo y muchas variedades de porotos; es decir, también se usaron productos de recolección, productos guardables, almacenables e intercambiables propios del sistema de producción de alimentos de conservación y de almacenamiento (Pirwa). En los grandes espacios a la orilla de los ríos que se encuentran en todas partes, hasta en los desiertos crecieron plantas como los berros o mímulus que se utilizaron como elementos de intercambio para servir de ensaladas. Hasta el día de hoy hay intercambio de berros entre una cuenca y otra.

Otra planta que se ha usado para secar es el atriplex que crece en zonas desérticas, de sabor algo salado que sirve para ensaladas y guisos, y crece en cantidades increíbles como planta autóctona del desierto.

En el modo de vida asociado a la dieta andina hay una dimensión de equilibrio que siempre debería estar incorporada en cualquier dieta. La gente andina se mantiene

activa en su producción, pero es muy respetuosa de la tierra y sus productos. Asimismo, acostumbra pagar a la tierra y hacerle ofrendas de comida; por ejemplo, en agosto para la siembra de la papa con lo cual se asegura que la tierra le seguirá otorgando sus frutos. En su forma de mirar el mundo no hay excesos, todo lo hace con equilibrio, no come de más ni de menos sino lo necesario, guarda lo que puede necesitar más adelante y produce lo que necesita ahora, pero siempre le ofrece parte de su cosecha a la tierra aquel ente que le entrega todo lo necesario para su supervivencia.

Se agradece por los frutos alimenticios que nos entregan la Pacha Mama y la Quta Mama con el rito donde se Ch’alla y se dialoga con las deidades a través de la hoja de coca. Este rito crea la integración con la fertilidad y el equilibrio con el ambiente ya que siempre tenemos que estar conscientes que son la tierra y la naturaleza quienes proveen todo esta alimentación. Es por eso que una dieta desde el vientre a la ancianidad es de suma importancia para la vida de nuestros hermanos y hermanas.

CONSIDERACIONES ESPECÍFICAS

Es urgente atender de una manera integral y sistémica a las generaciones presentes y generaciones futuras.

Generaciones presentes

Las generaciones presentes abarcan desde el vientre materno hasta la tercera edad, mismas que clasificamos en las siguientes dos

etapas; a) “Semillas: seres humanos desde el vientre materno hasta 3 años de edad”; y b) “desde 3 años hasta la tercera edad”.

De lo que se trata es prevenir enfermedades a través de una alimentación nutritiva, medicinal y ecológica para el goce de una salud integral y rendimiento óptimo en el trabajo físico e intelectual; de esta manera encaminarnos hacia el paradigma del desarrollo integral y el “vivir bien”.

Sector “Semillas: seres humanos desde el vientre materno hasta los 3 años”

Este sector de “Semillas seres humanos desde el vientre materno hasta sus 3 años” es prioritario, es el número uno, porque es el más estratégico porque de ellas y de ellos dependerá principalmente la grandeza de la sociedad boliviana y del Estado Plurinacional. Por eso hay que atenderlos inmediatamente y de una manera integral y sistémica.

La ciencia indica que las hijas e hijos sean científicos y sabios. Para ello hay que darles una alimentación excelente hasta los 2 y 3 años de edad porque hasta esa edad las neuronas terminan de crecer. Después, lo que hay que hacer es dinamizar ese cerebro para que los niños y niñas tengan capacidad de convertirse en grandes inventores o inventoras.

Según los científicos el ser humano en el vientre materno a sus 20 días de vida ya siente, ya escucha y en consecuencia requiere una atención integral y sistémica por par-

te de la mamá, papá, familiares, comunidad, sociedad y Estado. En ese sentido, el futuro niño o niña pide la siguiente atención:

- a) Reflexionar que los nuevos seres humanos desde el vientre materno hasta su nacimiento y hasta sus 3 años deben consumir una alimentación 100 % nutritiva, medicinal y ecológica, porque hasta los 3 años de edad culmina el desarrollo de las neuronas o masa cerebral. Con este logro Bolivia contará con miles de científicos en los próximos 20 años.
- b) **Afecto;** darle conscientemente mucho cariño y amor en todo momento.
- c) **Alimentación adecuada;** la madre tiene que consumir suficientes alimentos con nutrientes equilibrados conforme a la ciencia de la nutrición y dieta observando el horario de comidas.
- d) **Inculcar dimensiones axiológicas;** el sentir, hacer, pensar y existir en el camino de la vida de equilibrio, complementación, consenso, respeto a lo diferente y semejante y cooperación mutua ayni, tumpa o cuidarnos mutuamente dentro la filosofía de la unidad entre las gentes y la naturaleza - cosmos o Pacha.
- e) **Estimular el desarrollo y desenrollo (desenvolvimiento) de la inteligencia integral;** matemáticas, lingüísti-

ca, musical, espacial, física, natural, interpersonal, intrapersonal, etc.

- f) **Sector “Desde 3 años hasta la tercera edad”;** este sector desde 3 años hasta la tercera edad se refiere alimentar con alimentos nutritivos, medicinales y ecológicos a toda la población boliviana, a todas las niñas y niños desde sus 3 años en adelante hasta la tercera edad (niñas, niños, adolescentes, jóvenes, adultos y tercera edad). Y darles también una atención integral y sistémica en todo aspecto, lo mismo que en el punto anterior.

Generaciones futuras

A las generaciones futuras hemos denominado: **“Semilleros: futuras mamás y futuros papás”**.

La idea es asegurar una excelente salud integral de nuestras futuras generaciones y al mismo tiempo asegurar que estas nuevas generaciones sean grandes científicos e inventores en base a la sabiduría ancestral tiwanakota y de los pueblos milenarios del hemisferio Sur del planeta Tierra para recuperar el poder total y constituirnos en referencia mundial en todo aspecto en la próximas décadas.

En nuestra sociedad boliviana existe un sector clave que merece una atención prioritaria de una manera integral y sistémica para “constituir una sociedad justa y armónica; ese sector social está compuesto por

los “semilleros” que son los futuros mamás y papás, “semillas” que son nuevos seres humanos que se encuentran en el vientre materno, y niñas y niños de “0” a 3 años de edad.

¿Quiénes son los semilleros futuras mamás y futuros papás? Son los convivientes recientes y recién casados. Lo lógico es que para traer nuevos seres humanos con salud vital e integral en lo físico, emocional, espiritual, intelectual y con energía de la naturaleza tienen que prepararse por un tiempo prudente en los siguientes aspectos:

- a) Limpia del estómago consumiendo alimentos nutritivos y medicinales producidos principalmente en el entorno natural donde habitamos. Para la venida de la hija se consumirá una determinada dieta y para la venida de hijo otro tipo de dieta.
- b) Limpia de la conciencia y emoción, dejar a un costado las actitudes de discriminación, patriarcalismo, señorialismo, racismo, egoísmo, individualismo, hipocresía, envidia, flojera, misoginia (odio al origen o raíz cultural) y misoginia (odiar a la mujer). ¿Cómo? Recuperando y aplicando los valores axiológicos y las leyes naturales como ser; equilibrio, complementación, consenso, respeto a la identidad diferente y semejante, cooperación mutua ayni, cuidarse mutuamente tumpa, respeto al entorno natural.

- c) Limpia de la mente; priorizar la filosofía de vida equilibrada y respeto a la Madre y Padre Naturaleza - Cosmos o Pacha y dejar en segundo plano la filosofía antropocentrismo.
- d) Limpia espiritual; Llenarse de las energías del entorno natural.
- e) Además, esta preparación deberá contemplar el manejo de la astronomía, pues deberán saber en qué luna fecundar un nuevo ser querido, así como hacían los antepasados.
- f) Las futuras mamás y futuros papás (convivientes recientes y recién casados) que todavía no tienen hija o hijo deberán recibir orientación para que emprendan una actividad socioeconómica conforme a su vocación y jaysi o predicción de la vida (o para que actividad económica tiene “suerte”), para que esperen alegres y con trabajo la llegada de su hija o hijo, y que la unidad de la familia perdure por siempre y el “vivir bien” sea una realidad.



PROYECTO DE SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS
DE ARTICULACIÓN INTERCULTURAL ENTRE
LA MEDICINA TRADICIONAL ESPIRITUAL
Y LA PSICOLOGÍA SISTÉMICA EN EL MUNICIPIO
DE EL ALTO





PROYECTO DE SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS DE ARTICULACIÓN INTERCULTURAL ENTRE LA MEDICINA TRADICIONAL ESPIRITUAL Y LA PSICOLOGÍA SISTÉMICA EN EL MUNICIPIO DE EL ALTO

Katya Morales Rainoff
Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad

179

CONTEXTO DEL TRABAJO DE LA EXPERIENCIA DE ARTICULACIÓN INTERCULTURAL ENTRE LA MEDICINA TRADICIONAL ESPIRITUAL Y LA PSICOLOGÍA SISTÉMICA EN EL MUNICIPIO DE EL ALTO

La ciudad de El Alto, se está convirtiendo en la ciudad más poblada de Bolivia con mayor índice de crecimiento de Latinoamérica y, como contraparte, es en la que en los últimos años se ha invertido la menor cantidad recursos dirigidos a la gestión pública. Esta característica ha hecho de El Alto una ciudad muy particular en la que se están desarrollando una serie de proyectos de desarrollo e investigación de parte de las autoridades nacionales, departamental y municipal, desde perspectivas diversas y con criterios también diversos que no necesariamente son compatibles y/o complementarios con la realidad cotidiana de los alteños.

Por ésta razón nos parece importante entender las diferentes percepciones a partir de las cuales se han construido distintas ideas de lo que es la ciudad de El Alto. Las ideas

de mayor predominancia son aquellas que surgen de personas que no han estado en las calles de esta ciudad. Además de éstas ideas que circulan como representaciones sociales de las personas que no conocen El Alto, después de octubre de 2003, El Alto también se piensa como gente movilizadora, muy combativa y fuertemente enraizada a su identidad cultural con alto orgullo.

Pero ¿Qué pasa cuando uno rompe esa barrera y entra a ser parte de la dinámica cotidiana de esta ciudad de alguna manera; o simplemente, alguna persona se anima a conocer esta ciudad?

En 1976 ya se habían establecido 78 barrios y la población se había incrementado hasta llegar a 223,000 habitantes. Con estos antecedentes que desembocan en mayores demandas la “sub-Federación de Juntas Vecinales” en 1979 se convierte en “Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE)” logrando

1 Katya Morales Rainoff es miembro fundadora de Centro de Investigación Andina y Salud Intercultural. Es investigadora de Psicología Sistémica Intercultural y la Medicina Ancestral Espiritual Andina - Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad.

mayor jerarquía para la organización social. A partir de este acontecimiento y en función a las demandas específicas a nivel de gestión y obras que no son escuchadas por las instancias del Estado van surgiendo mayores iniciativas para continuar con el proceso de constituir mecanismos que puedan satisfacer aquellas demandas. De esta manera, el año 1985, luego de varios de años de promesas políticas se aprueba en el Parlamento la Ley que declara la autonomía administrativa, pero El Alto seguía definida como cuarta sección de la Provincia Murillo, esto significó la primera ruptura con la ciudad de La Paz., para este tiempo ya se había consolidado cien urbanizaciones y la población llegaba a 356.000 habitantes.

Finalmente se logra la autonomía de gestión en el año 1988, cuando logra el rango de ciudad diferenciada de la ciudad de La Paz y su funcionamiento administrativo depende desde esa fecha de un alcalde y un consejo municipal propios. En el año 2001, el Censo Nacional muestra que la población alteña había superado el medio millón de habitantes, la cifra ascendía a 649.958 alteños. Hasta el año 2012 se estimaba que El Alto era la segunda ciudad más poblada de Bolivia, luego de La Paz con algo más de 800.000 habitantes.

Sin embargo y pese a esta separación administrativa entre la ciudad de El Alto y la ciudad de La Paz los alteños están ligados a La Paz de muchas formas en aspectos sociales, económicos, culturales, políticos, religiosos, etc. Porque existe población alteña que trabaja en la ciudad de La Paz y también existen paceños que trabajan en El Alto, además

los flujos comerciales están muy entrelazados entre estas dos ciudades. La feria 16 de Julio es frecuentada por gran cantidad de gente paceña y los productores alteños también transitan por las ferias comerciales de la ciudad de La Paz, así como inversionistas paceños tienen sus empresas en El Alto.

Si bien no es con la misma intensidad, pero algunas actividades culturales que se realizan en La Paz también se realizan en la ciudad de El Alto sobre todo a nivel político, El Alto es como “mecanismo de control” de algunas políticas a partir de las cuales se intenta o se niega favorecer a las mayorías del país. Octubre 2003 fue una muestra fehaciente paralizando más de un mes el aeropuerto internacional de El Alto y bloqueando la ciudad de La Paz hasta generar una crisis con el acceso a los alimentos básicos y sobre todo el cambio de Gobierno en la recta final antes de la subida democrática de Evo Morales a la presidencia en el año 2006.

Es importante también mencionar que más del 60% de la población de esta ciudad es inmigrante de las áreas rurales del Dpto. de La Paz y la restante población viene de otros departamentos sobre todo de las ciudades de Oruro y los centros mineros luego de la relocalización. Otra característica de la ciudad de El Alto es la predominancia de población joven, el 50% de sus habitantes tiene menos de 19 años además de ser la urbe más joven en relación a su historia como ciudad.

DATOS SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES Y LOS INFANTES, NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES

Desde una visión intercultural que es motivo del presente artículo para ofrecer atención psicoterapéutica a familias desfavorecidas con situaciones de violencia, los datos generales identificados anteriormente dan cuenta que El Alto presenta índices de pobreza importantes y por lo tanto la población de ésta ciudad necesita ser apoyada para acceder de manera gratuita a servicios especializados de recuperación psicológica.

Las problemáticas de la violencia a nivel general y de la violencia sexual en específico permanecen elevadas por la mayor parte de la población. Las situaciones de violencia contra los infantes, niños, niñas y adolescentes (INA²) permanecen ocultas y son parte de las dinámicas cotidianas de las ciudades del mundo; y por lo tanto, la magnitud de ésta problemática no termina de visibilizarse. Los INA se encuentran en situación de riesgo constante y las ausencia de buenos sistemas de protección y la mala intención de pedófilos ha profundizado la dificultad de los riesgos en cuanto a la trata y tráfico de personas con fines de abuso sexual, explotación laboral, tráfico de órganos y de personas.

Las definiciones de violencia que tomaremos en cuenta en el presente documento son dos. La primera, según el artículo 19 de la Convención sobre los Derechos del Niño es *“toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o*

2 Infantes, Niños, Niñas y Adolescentes

*explotación incluido el abuso sexual”*³. La segunda es la concepción dada por la Organización Mundial de la Salud y define la violencia como: *“El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones”*⁴. La *investigación mundial sobre la violencia contra los INA de 2006*⁵, muestra que encontramos violencias no sólo en espacios deshumanizados como las calles de las ciudades modernas y los espacios laborales; sino también en las escuelas y las familias sin contar las organizaciones de trata y tráfico. Las situaciones son diversas y van desde el abuso sexual en la casa hasta las guerras entre bandas en las calles donde los niños juegan y trabajan y el infanticidio hasta los llamados asesinatos por honor.

A nivel nacional, el informe temático sobre Desarrollo Humano del PNUD del año 2006⁶ muestra que el 48% de los INA bolivianos viven maltrato psicológico siendo la forma más común la expulsión de los hogares, y que el 53 % de los INA bolivianos viven el maltrato físico, siendo el más común con el uso del chicote o la correa. El Censo 2001, nos han referido la siguiente información de base:

3 Convención sobre los Derechos del Niño. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 44/25, de 20 de noviembre de 1989. Entrada en vigor: 2 de septiembre de 1990, de conformidad con el artículo 49.

4 Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud. Organización Mundial de la Salud, 2002.

5 Pinheiro, Paulo Sergio: Informe mundial sobre la violencia contra los niños y niñas. Secretaría General de las Naciones Unidas sobre la Violencia contra los niños. Ginebra – Suiza, 2006.

6 PNUD: “Informe temático sobre Desarrollo Humano. Niños, niñas y adolescentes en Bolivia. 4 millones de actores del desarrollo. PNUD. La Paz – Bolivia, 2006.

Según el Censo 2001, de la población general en Bolivia, la población de 0 – 18 años ascendía al 47%, la población urbana correspondía al 60.51% y el 49% son mujeres. Una consultoría realizada por el Dr. Guillermo Dávalos en el año 2004 sobre las DNA⁷ y datos recogidos el año 2006 de UNICEF, DNA, Brigada de Protección a la Familia y PTJ refieren que la tasa de mortalidad infantil era de 61 x 1000 niñas y niños nacidos, la tasa de desnutrición alcanzaba a 58 de mil niñas y niños. En Bolivia, habían entonces: 800.000 INA trabajadores equivalente al 18% de la población económicamente activa, 400.000 INA indocumentados, 3.000 INA que vivían en la calle, 8 de 10 INA maltratados y violentados, 8.000 INA institucionalizados, 9.000 INA jefes de familia y 11.000 huérfanos. En la escuela, el 90% de los INA sufren maltrato psicológico y el 50% viven maltrato físico. En la familia, el 70% de los INA sufren maltrato psicológico y el 60% sufren maltrato físico.

En La Paz y El Alto se identifican 1000 abusados sexualmente por año, 27 INA en situación de violencia sexual comercial en PTJ y 37 casos en Terapia Mujeres. Las Defensorías de la Niñez y la adolescencia (DNA) de ambas ciudades muestran 6028 denuncias de transgresión de los Derechos de los INA. El 40.34% de estas denuncias se dan en La Paz y el 59.66% en El Alto, la Brigada de Protección a la Familia de La Paz y El Alto informa la denuncia de 7.174 casos denunciados de los cuales el 89.56 fueron de violencia intrafamiliar.

De los 6.028 casos denunciados en las DNA de La Paz y El Alto, el 31.58% (1.903 casos) corresponde a maltrato físico, psicológico, y 5.16% (312 casos) de abuso sexual. No olvidemos que estas cifras corresponden aproximadamente al 10% de las situaciones reales (posibles 22.150 casos de maltrato y abuso sexual, sin contar las situaciones de trata y tráfico).

De las INA en situación de abuso sexual de La Paz, el 13.13% fue ejecutado por el padre o la madre, el 7% por el padrastro, el 7.89% por tíos y amigos. Mientras que en El Alto el 3.03% de los abusos sexuales fue ejercido por el padre o la madre, y el 12% por tíos y amigos. En cuanto a enfoque de género el 10.6% contra niños y adolescentes varones y el 82.6% de los casos son abusos contra niñas y adolescentes mujeres de las cuales 57% son adolescentes y 26.6% son niñas.

En cuanto al tipo de abuso sexual se identifica que el 32% vivió abuso deshonesto, el 59.55% violación con penetración, el 5.8% estupro y el 1.33% acoso y corrupción. El INA ha referido que del 100% de casos denunciados que ingresan a proceso judicial, sólo el 2% concluye el juicio, y las DNA informan que sólo el 7% de las situaciones denunciadas son conciliadas. Esto nos permite identificar que el 93% de los casos queda sin protección en situación de riesgo y sin tratamiento terapéutico de recuperación.

Esta situación altamente inquietante nos lleva a tomar consciencia del fracaso del sistema de protección estatal del riesgo de vida y de inmolación psicológica de los INA en situaciones de maltrato y violencia. Por

⁷ Defensoría de la Niñez y Adolescencia

éste motivo, Fundación Encuentro con el apoyo financiero de UNICEF abre en el año 2007 el Centro de Atención terapéutica en los SEDEGES⁸ de La Paz, Tarija y Oruro y en el GAMEA⁹.

Los datos de las DNA del año 2007 dan cuenta de que las situaciones de violencia sexual contra los INA dan cuenta de un incremento entre el 8% y 10% de los casos denunciados¹⁰. Para el año 2009, los datos de las DNA de El Alto dieron cuenta de un incremento significativo de denuncias como consecuencia del trabajo preventivo del maltrato y la violencia impulsado por UNICEF. Así el hábito de denuncia sube a 3.596 casos en el año 2006. Esta cifra da cuenta de que el sistema de protección estatal de El Alto llega a captar casi el 100% de las situaciones de los INA de El Alto.

En el año 2011, la UNFPA ha realizado un informe sobre la situación de violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre¹¹ identificando que en el año 2008, una de cada tres mujeres en el mundo es golpeada, forzada a mantener relaciones sexuales, o sufrirá otro tipo de maltrato a lo largo de su vida. En la mayoría de los casos el agresor será una persona de su familia o conocida. En tanto que una de cada cinco mujeres será víctima de violencia sexual o un intento de violación, en los casos de violación, el 87% de las víctimas son mujeres, de cada 12 mujeres agredidas menores de 17 años, una queda embarazada y una de

cada 23 personas agredidas presenta alguna infección de transmisión sexual¹².

El mismo documento refiere que en Bolivia en la gestión 2009, los Servicios Legales Integrales del Municipio (SLIM)¹³, refirieron 21.870 casos nuevos de violencia intrafamiliar o doméstica, de los cuales el 87% corresponden a mujeres. Es decir 9 de cada 10 casos. El 46.9% de las denuncias responde a una combinación de violencia física, psicológica, sexual y económica, lo que determina que la violencia por lo general es múltiple. El 72.4% de los casos se da en el ámbito privado lo que ratifica que para las mujeres el hogar se ha convertido en el lugar de mayor riesgo y amenaza a su seguridad, salud e integridad.

Más del 90% de las mujeres que sufren algún tipo de violencia intrafamiliar se encuentra en edad reproductiva (15 – 49 años), convirtiéndose en un indicador de alto riesgo para contraer infecciones de transmisión sexual incluyendo el VIH - SIDA, cáncer del cuello uterino, embarazos en adolescentes y embarazos no deseados.

Según IPAS - Bolivia¹⁴, 2 de cada 100 casos de violencia sexual denunciados concluyen los procesos judiciales, se tiene un 98% de casos en impunidad. Un informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) del 2006, refiere que 0,04%

8 Servicio de Gestión Social Dependiente de las Gobernaciones.

9 Gobierno autónomo Municipal de El Alto.

10 UNICEF: "Reporte niñez 1. Ed. Estación de conocimientos para los Derechos de la Niñez en Bolivia. 2012.

11 UNFPA: "Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre". Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Pág. 9 – 14.

12 "Protocolo para el abordaje integral de violencia sexual desde el Sector Salud" UNFPA. Bogotá 2008 en UNFPA "Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre". Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Ps: 11.

13 "Registro Único de Violencia Intrafamiliar (RUVI). Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, en base a datos proporcionados en el INE, 2010" en UNFPA: "Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre". Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Pág.: 11 y 12.

14 ONG internacional que trabaja en el tema de derechos, salud sexual y reproductiva.

de los casos de violencia sexual recibe una respuesta penal. La forma más extrema de violencia, que es el femicidio – asesinato de mujeres, ha incrementado significativamente y en los primeros seis meses del año 2010 se registraron 69 femicidios en Bolivia¹⁵.

El cuarto informe periódico¹⁶ emitido por UNICEF refiere 121 casos denunciados de trata y tráfico entre las gestiones 2006 – 2008 (48, 23 y 50 casos respectivamente para ambos géneros), siendo la corrupción de menores el delito mayor en el año 2006 y la trata de personas, los delitos más significativos en los dos años siguientes. Los datos con visión de género refieren que el 87% de las personas agredidas fueron de sexo femenino, equivalente en un número de 44 en el año 2006, 19 en el 2007 y 42 en el 2008. Las personas agredidas de sexo masculino alcanzan al 13%. Los rangos de edad de mayor riesgo para las mujeres son de 11 – 15 y 16 – 20 siendo el último el de mayor incidencia; mientras que para los varones los rangos de edad de mayor riesgo son de 0-5 y de 6 – 10. Sin embargo, los datos del año 2008 refieren igualdad de riesgo por rango de edad.

Este informe refiere que en el marco de éste contexto, Bolivia cuenta con los Centros de Atención Terapéutica (CAT) pertenecientes a las gobernaciones de los departamentos de La Paz, Oruro y Tarija contando con profesionales psicólogos que realizan sesiones terapéuticas a pacientes derivados de insti-

tuciones acreditadas. Los últimos datos del Censo 2012 polémicamente refieren que la cantidad de población en el Estado Plurinacional de Bolivia asciende a 10.027.254 habitantes con una densidad de 9.13 habitantes por Km² y un crecimiento de 21.18% desde 2001, año del último censo. La tasa de crecimiento anual es de 1.71 habitantes. El departamento de La Paz cuenta con 2.706.351 habitantes siendo el departamento más poblado con una densidad poblacional de 20.20 habitantes por kilómetro cuadrado. La tasa de crecimiento es sin embargo la cuarta debido a que los departamentos de Potosí, Oruro y Tarija tuvieron mayor crecimiento.

En cuanto a temas de género se identifica que el índice de masculinidad es de 99.67 hombres por cada 100 mujeres. Es decir, hay menos hombres que mujeres. La distribución etaria por rangos es la siguiente: De 0 – 14 años corresponde al 31.02%, de 15 – 64% es de 62.86% y de 65 a más 6.12%; sin embargo, visibilizando la pirámide de distribución etaria por rangos más pequeños se identifica que el número de INA es menor frente a la población joven adulta y adultos mayores.

El porcentaje de habitante entre 0 y 19 años alcanza al 41.58% de la población total. Porcentaje que disminuyó en relación al censo 2001 en el que alcanzaba al 49%. Y la tasa de varones es más alta, en relación a la tasa de mujeres y por lo tanto invertida en relación a la población total. El rango de edad entre los 10 y 14 años es el que tiene mayor densidad poblacional frente a los otros rangos establecidos entre los 0 y 19 años.

15 Informe sobre Derechos Humanos en Bolivia. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. 2010 en UNFPA: "Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre". Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Pág.: 11 y 12.

16 UNICEF: El Estado Plurinacional de Bolivia ante el Comité de los Derechos del Niño. Cuarto Informe Periódico. Ed. BEHOBE. La Paz – Bolivia, Agosto 2012. Pág.: 57 – 47 – 51.

Los datos del CAT – GAMEA del trimestre, mayo – julio 2013, refieren 71 casos en mayo, 96 en junio y 82 en julio, haciendo un promedio de 86 casos atendidos por mes. De éstos. el 23% fueron sólo derivados por las diferentes instancias del sistema de pro-

tección, 48% casos se hallan en proceso terapéutico, 3% se reabrieron, 8% se hallan en espera, 7% concluyeron la terapia, 5% abandonaron el proceso de terapia, 3% se hallan en proceso de cierre y 1% suspendió el proceso terapéutico.

CUADRO 1
Centro de Atención terapéutica

CASOS 2013	MAYO		JUNIO		JULIO		PROMEDIO	
	TOTAL	%	TOTAL	%	TOTAL	%	TOTAL	%
Recepcionados	20	28%	19	20%	17	21%	20	23
En Proceso	29	41%	48	50%	46	56%	41	48%
Reapertura	7	10%	2	2%	0	0%	3	3%
En Espera	4	6%	6	6%	12	15%	7	8%
Cerrados	4	6%	10	10%	3	3%	6	7%
Abandonados	3	4%	9	9%	1	1%	4	5%
En Monitoreo/ Procs. espaciados	3	4%	2	2%	3	3%	3	3%
Suspendidos	1	1%	0	0%	0	0%	1	1%
Intervención Social Sistémica*			18	19%	13	16%		
TOTAL DE CASOS	71	100%	96	99%	82	99%	86	98%

*Intervención Social Sistémica no entra a ser parte de la sumatoria total debido a que son acciones integrales que acompañan los casos ya identificados anteriormente.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Pese a todo el trabajo realizado con la apertura, institucionalización y sostenibilidad de los CAT's¹⁷, fortaleciendo los Servicios de Gestión Social (SEDEGES) y el Gobierno Autónomo Municipal de El Alto; para que el sistema de protección de la infancia, la

niñez y la adolescencia tenga la posibilidad de ofrecer un servicio de atención sistémica e integral de manera sostenida a INA's y sus familias en situaciones de violencias; reconocemos que el abordaje sistémico podría funcionar mejor aún si tomáramos en cuenta la interculturalidad para responder a la gran necesidad de construir nuestras propias alternativas científicas en psicología.

La interculturalidad entendida como la relación entre culturas, y como transversal ha sido mal utilizada durante la época republicana de Bolivia que ha producido su

¹⁷ Centro de Atención Terapéutica.

desvalorización y lamentablemente no fue profundizada¹⁸. Ahora que hemos cambiado de época histórica en Bolivia con la nueva Constitución Política del Estado organizada sobre la base del reconocimiento de la pluriculturalidad y del multilingüismo; es pertinente redefinir la relación entre los actores sociales de culturas diferentes que han co-existido en el mismo espacio, pero que no han convivido. Así en el marco de la psicología debemos preguntarnos: ¿qué tipo de clínica es necesaria para un contexto pluricultural?

En el contexto social de los INA de Bolivia constatamos que una de las problemáticas menos escuchadas, y por lo tanto muy inquietante es aquella de las diferentes formas de violencias, malos tratos y abuso sexual. Lamentablemente este tema se ha vuelto importante para trabajar tanto por las tasas de incidencias elevadas, como por la inquietud de dar una respuesta seria a numerosas familias confrontadas en dinámicas de violencias que tienen necesidad de un espacio de escucha y de acompañamiento para salir adelante y “vivir bien” como principio fundamental del Plan Nacional de Desarrollo del actual Gobierno. Es entonces necesario dar continuidad al trabajo terapéutico de abordaje sistémico en el marco de los CAT's.

Los indicadores nacionales de violencia muestran que una de las ciudades de Bolivia más compleja en éste tema como en el aspecto intercultural es El Alto, y por lo tan-

to es la ciudad más pertinente para la investigación que visibiliza tanto la continuidad del trabajo terapéutico para la vida como la construcción de una estrategia de terapia intercultural entre la medicina tradicional espiritual y la psicología sistémica.

La problematización de la investigación

El estado de situación del contexto público del sistema de protección de los derechos de los INA en El Alto nos muestra que existe:

- A. Defensorías de la Niñez y la Adolescencia (DNA) dependientes del GAMEA con equipos multidisciplinarios
- B. Un Juez de la Niñez y la Adolescencia
- C. 3 fiscales de menores y contra delitos de comercio sexual
- D. El CAT que trabajo con un abordaje sistémico que fue transferido de Fundación Encuentro al GAMEA
- E. El tribunal de justicia
- F. Las organizaciones sociales

En este contexto empezaremos a plantear el problema a partir de la primera parte de la pregunta: ¿Qué clínica? La epistemología sistémica de segunda orden leída a la luz de Guy Ausloos, nos propone una clínica del cambio, del renacimiento para la vida. En ella el síntoma revela una demanda de cambio al sistema familiar y toma sentido inteligible cuando es leído en su relación con el contexto humano que lo rodea. Otros

¹⁸ Koen de Munter: «Nayra: ojos al sur del presente» Aproximaciones antropológicas a la interculturalidad contemporánea» Ed: CEPA y Latina Editores. Oruro – Bolivia, 2007.

conceptos importantes para este enfoque que trabaja con la comunicación y relación en los sistemas humanos son “familia” y su relación con la “salud”. Este enfoque considera que la familia perfecta es un mito y siendo que el concepto de salud se flexibiliza para incluir dificultades del funcionamiento familiar nos plantea la recuperación de las capacidades y competencias de sus miembros para encontrar alternativas de resoluciones de las dificultades, podemos entonces decir que el CAT funciona como una clínica para el renacimiento de la vida.

Avanzando un paso más en nuestra problematización de nuestra concepción clínica nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Qué clínica en un contexto multicultural con niños, adolescentes y sus familias en situación de abuso sexual? Un tema de trabajo tan delicado exige respuestas acogedoras y calurosas que no acentúen la victimización, esto es importante para que la familia se apegue a la terapia y que el sistema de protección evite la inmolación psicológica de la persona sobreviviente y la estabilización de la etapa represiva del proceso de instalación de la violencia planteado por Jorge Barudy¹⁹. Nosotros hacemos este trabajo en el marco de una Intervención Sistémica de red para redefinir el contexto y dar sentido al trabajo clínico, vigilando que el mismo no se centre en el síntoma o en el INA sobreviviente. Las instancias judiciales establecidas en la ciudad de El Alto, podrán entonces prestar atención más extendida a las informaciones del contexto y no únicamente al sufrimiento y al estado emocional del INA sobrevivien-

te, así intentamos practicar una clínica cuyo eje será la protección de los INA y que toma en cuenta su renacimiento, la resiliencia y la promoción de la salud.

Hasta aquí hemos avanzado en la introducción y valorización de la psicoterapia sistémica en el sistema público de protección de los derechos de los INA. Sin embargo, nos falta dar respuesta a la segunda parte de nuestra pregunta inicial que se refiere al contexto pluricultural y a la interculturalidad. Sabemos que las familias que se atienden en el CAT tienen identidad originaria y/o indígena como consecuencia del proceso migratorio rural-urbano. Lejos de discutir sobre la incidencia de la pertenencia cultural sobre la violencia intrafamiliar y el abuso sexual contra los INA, centramos nuestra atención sobre el ángulo antropológico para conocer al otro y buscar estrategias de intervención respetuosos de las diferencias de procedimientos de recuperación.

En nuestro caso compete entonces conocer la medicina espiritual ancestral basada en la cosmovisión y cultura andina a partir de una experiencia de co-intervención en familias con un miembro en situación de abuso sexual. Pero, ¿De qué clínica intercultural hablamos? Para evitar una proposición muy radical importa que los actores académicos y médicos espirituales ancestrales se rencuentren y puedan definirse positivamente respetando al otro para encontrar alternativas a las dificultades. Es entonces una clínica intercultural donde se asocian el terapeuta sistémico y el terapeuta ancestral en espacios diferentes con sus propias cosmovisiones y sistemas de creencias en vista

¹⁹ Barudy, Jorge: “El dolor invisible de la infancia. Una lectura ecosistémica del maltrato infantil” Colección Paidós Terapia Familiar N° 74. Ed. Paidós Ibérica. 1998.

de una co-construcción para el cambio del sistema de protección y el bien estar de los INA y sus familias hacia el “vivir bien”.

Nuestra proposición y nuestro punto de vista desde el momento del inicio de la investigación se ha movido de una posición del cuestionamiento de la sistémica a la luz de una lectura fundamentalista cultural, hacia una posición intercultural basada en la epistemología de la relatividad que nos plantea el reconocimiento mutuo que busca la construcción de intervenciones separadas respetuosas de las diferencias y de las coherencias internas culturales, pero coordinadas para el bien estar de las familias y de las personas en situación de violencia.

Pero una pregunta de fondo, es saber si en el marco de la historia de violencia cultural boliviana nos es posible construir una relación intercultural de colaboración entre los psicólogos académicos y los médicos espirituales ancestrales sean éstos Amawtas y/o Yatiris – pares aymaras de los psicólogos clínicos académicos. Este paso es el primero para construir una proposición de terapia intercultural entre el abordaje sistémico y la medicina espiritual ancestral. ¿Cómo situarnos en tanto que psicólogos – psicoterapeutas sistémicos? ¿Cómo situarnos en tanto que médicos espirituales ancestrales?

Pensamos que para construir o para destruir una relación cualquiera se necesitan siempre dos partes co-responsables y un consenso o acuerdo de interés mutuo como punto de partida y de llegada. Este consenso se centrará en nuestro caso en la creación de alternativas científicas de co-construcción

que puedan ser útiles para el reencuentro de culturas y de prácticas terapéuticas utilizadas por otras culturas del Estado Plurinacional de Bolivia. Para el psicólogo sistémico, será necesario tener siempre presente nuestra consciencia de compromiso social tanto con los INA, como con el proceso de transformación; pero sobre todo aprender a conocer al otro desde el otro y desde su coherencia cultural interna y estar dispuesto a atravesar un proceso difícil de relación intercultural. Y para los amawtas y/o yatiris ¿cuál es ese compromiso con el proceso de construcción intercultural?

Así la pregunta principal de investigación es:

¿Qué dispositivo clínico intercultural se puede crear para El Alto – Bolivia, para conciliar la terapia espiritual ancestral y la terapia sistémica para el vivir bien de los INA y sus familias con un miembro en situación de abuso sexual?

PLANTEAMIENTO TEORICO

El diagnóstico inicial para conocer la opinión de las familias del CAT de El Alto sobre la idea de introducir la interculturalidad en la terapia nos ha vertido informaciones interesantes. Las familias han encontrado un espacio abierto a la interculturalidad para hablar libremente sobre sus creencias, hasta entonces no expresadas en espacios terapéuticos clásicos, identificamos que las familias del CAT, además de realizar la terapia sistémica realizaban en paralelo procesos de recuperación con “maestros o yatiris” practicando sus creencias culturales.

Carmen Loza²⁰, investigadora boliviana nos muestra también que las familias migrantes de El Alto hacen un camino de cura que toma en cuenta también otras terapias alternativas, así nosotros reconocemos que no debemos “introducir” la interculturalidad en las familias pero que debemos seguir sus caminos y hacer una coordinación con los “maestros o yatiris” para introducir la interculturalidad “en nuestra práctica profesional”, y que somos nosotros los psicólogos académicos los que debemos hacernos interculturales.

Entre datos interesantes identificamos que el 50% de las familias que asisten al CAT pertenecen a la iglesia evangélica conservadora, identificamos que en general estas familias tienden a no practicar sus creencias ancestrales en el campo de la espiritualidad. Así nos preguntamos sobre la relación entre la elección religiosa, la creencia y la práctica ritual o espiritual ancestral. Sin embargo, a tiempo de consultar su opinión acerca de la apertura de un CAT Intercultural, el 95% de las familias se muestran interesadas en que se revaloricen de manera oficial en el marco de un CAT institucionalmente reconocido como parte del sistema de protección de nuestras prácticas ancestrales ligadas a nuestra identidad originaria.

Un CAT intercultural en éste contexto poblacional implicaría que las diferentes familias tengan la opción de contar con un servicio de atención co-construido con diferentes referentes religiosos y culturales para una intervención conjunta según el caso lo ame-

rite. Sin embargo, el consenso con los actores protestantes evangélicos no fue posible quizás porque la temática de violencias es muy delicada, tiende a producir sensación de riesgo, necesidad de protección, y no nos dimos la opción de firmar un convenio de acuerdos, así la participación intercultural quedó “paradójicamente reducida” al trabajo con los médicos espirituales ancestrales.

Las respuestas a nuestras preguntas planteadas en el anterior acápite se irán construyendo en el camino de la creación de la propuesta o estrategia intercultural de intervención con las familias; pero es fundamental reflexionar y buscar información sobre algunos temas centrales. La construcción de una propuesta científica de atención intercultural en general implica reflexiones filosóficas y/o sabidurías teóricas y prácticas sobre los procesos de intervención terapéutica; en el campo filosófico será necesario reflexionar sobre la relación entre la filosofía andina, el nuevo paradigma de civilización del “vivir bien” y la epistemología sistémica. ¿Cuáles son los conceptos filosóficos que nos ayudarán a construir puentes de articulación?

En cuanto a los aspectos teóricos será fundamental profundizar sobre el concepto de interculturalidad de los médicos espirituales ancestrales, dar cuenta de la forma en que se construye la terapia intercultural, la propuesta del modelo terapéutico intercultural y conocer las explicaciones diferenciadas de la presencia del abuso sexual intrafamiliar y el concepto diferenciado de violencia.

20 Loza, Carmen Beatriz: « El laberinto de la curación. Itinerarios terapéuticos en las ciudades de La Paz y El Alto.» ISEAT, La Paz – Bolivia, 2008.

En el nivel de la práctica de intervención, la reflexión se centrará en los procedimientos terapéuticos interculturales en sí, tanto para el enfoque sistémico como para la medicina espiritual ancestral será importante dar a conocer los procedimientos de diagnóstico e identificación del problema, las visiones de la resolución de la situación que determinan las estrategias del proceso de intervención, las técnicas de recuperación, los alcances de la intervención y el seguimiento a la persona y a la familia.

JUSTIFICACIÓN

La pertinencia intercultural en los servicios de salud

Debido a que es un hecho que las culturas andino-amazónicas han sobrevivido a la violencia cultural, y con el inicio del proceso de construcción de un país digno y soberano con un camino de recuperación hacia la cultura de la paz y el vivir bien es totalmente pertinente cerrar las brechas interculturales para el acceso a la salud. El Ministerio de Salud orienta con la identificación de normas para respaldar la pertinencia cultural en salud identificando los siguientes instrumentos legales²¹:

La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia del febrero de 2009 señala:

Art. 1: Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, inde-

pendiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Art. 2: Dada la existencia pre-colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consisten su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Más específicamente, en la CPE²² del EPB²³, se reconoce la medicina tradicional en los siguientes artículos²⁴:

Art. 30. II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:

Numeral 9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.

²² Constitución Política del Estado.

²³ Estado Plurinacional de Bolivia

²⁴ Camaqui, Alberto y Escobar Lucio: "La medicina tradicional en el nuevo contexto de la interculturalidad en salud." en el Primer Encuentro Nacional de Interculturalidad en Salud. VMTI y FAB con el apoyo del Fondo Indígena, Visión Mundial y GIZ. Publicación Electrónica. La Paz - Bolivia, Nov. 2012.

²¹ Paz Ballivian, Marcos: "Mapeo de Normas sobre salud materna y factores culturales en Bolivia. 1994 - 2010. Serie: Documentos de Investigación. Publicación N° 13. La Paz, Bolivia - 2011.

Numeral 13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.

Art 35. II: El sistema de salud es único e incluye a la medicina tradicional de las naciones y pueblos indígenas y originario-campesinos.

Art 42. I: Es responsabilidad del Estado promover y garantizar el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional, rescatando los conocimientos y practicas ancestrales desde el pensamiento y valores de todas las naciones y pueblos indígenas y originario campesinos.

II. La promoción de la medicina tradicional incorpora el registro de los medicamentos naturales y de sus principios activos, así como la protección de su conocimiento como propiedad intelectual, histórica, cultural, y como patrimonio de las naciones y pueblos indígenas y originario – campesinos.

III. La ley regulará el ejercicio de la medicina tradicional y garantizará la calidad de su servicio.

Ubicación programática en el contexto de salud

La presente experiencia tiene la facultad de ser intersectorial e intercultural, pues integra tanto la temática de Derechos Humanos de los INA como la temática de salud. Es así que estructuralmente, el CAT – GAMEA, por ser parte del sistema de protec-

ción a la INA se encuentra ubicado al nivel de las DNA y los SLIM's en la Dirección de Género y Gestión Social dependiente de la Unidad de Protección Integral a la Familia en el marco de la Oficialía de Desarrollo Humano.

La idea de ir un paso más allá del trabajo clínico con enfoque sistémico y de hacerlo intercultural con ruptura de esquemas implica por supuesto la articulación con los Médicos Ancestrales, tema que en la estructura estatal se encuentra en el Ministerio de Salud como parte del trabajo a ser desarrollado por el Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad (VMTI). Por lo tanto, ha sido necesario hacer un salto cualitativo para introducirse en el espacio de la Salud y aportar a la construcción de modelos de atención de la SAFCI (Política de Salud Familiar Comunitaria Intercultural) que se encontraba vacía hasta el momento).

Existe la Unidad de implementación de la política SAFCI dependiente de la Dirección de Promoción de la Salud del Viceministerio de Salud, su trabajo ha hecho hincapié en el eje del Modelo de Gestión Social de ésta política, y por tanto ha conformado la estructura de salud basándose en el Plan de Desarrollo Sectorial (PDS). En dicho plan, se establece la promoción de la Salud con participación social, intra e interculturalidad promocionando y revalorizando la Medicina Tradicional conjuntamente con la participación social en cuanto al eje de los Modelos de Atención Intercultural de la SAFCI, esta unidad ha trabajado con la formación de los Médicos SAFCI y con la experimentación de los Equipos SAFCI.

En el marco de nuestra experiencia la búsqueda de incorporación y articulación en éste contexto institucional fue vano, enfrentamos varias dificultades; la primera fue de coordinación con la estructura de los equipos SAFCI, debido a una dinámica extremadamente vertical desde el nivel central que quitó toda libertad y creatividad a los equipos de terreno. Otra dificultad fue el cierre del espacio de formación de los médicos SAFCI²⁵ a reflexiones conjuntas para redefinir el campo psicológico y, por supuesto aún más lejana aún fue la aceptación de incorporar esta experiencia en la planificación comunitaria de la estructura social de salud. Concebimos que éstas dificultades se dieron por una cuestión de prioridades coyunturales, la ocupación recién nacida de la construcción de las bases para la aplicación de la política SAFCI en el Ministerio de Salud, centraba entonces su atención fundamentalmente en el campo interno de salud y por lo tanto no se visibilizaba la prioridad de dar respuesta intercultural al tema de las violencias y menos aún en situaciones contra los INA. Es así que en lugar de seguir luchando contra el sistema para construir ésta experiencia hemos encontrado eco en el VMTI.

La experiencia de aplicación de una propuesta de terapia intercultural para situaciones de violencias contra los INA, articula no sólo dos pensamientos y formas culturales de tratar la violencia, ni dos campos académicos como ser la salud y la psicología clínica; sino también dos transversales como ser la interculturalidad y los derechos de los INA, por lo que la experiencia de

construcción de un modelo de terapia intercultural se hace intersectorial, intercultural e integral aportando al avance de la aplicación de tres de los principios del SAFCI.

Metodología

Generación de las condiciones de factibilidad

El estudio de factibilidad de la experiencia realizado en el año 2009, ha referido ciertas condiciones indispensables:

La continuidad del CAT en el GAMEA

Abrir un centro de terapia hacia la interculturalidad implica contar con un centro de terapia estabilizado y un equipo con predisposición y apertura. En el año 2011, tiempo de realizar la experiencia, si bien el equipo del CAT – GAMEA, conformado por tres psicólogos y una trabajadora social a tiempo parcial presenta una buena predisposición de apertura, se encontraba la dificultad en la estabilización del CAT en el GAMEA. Fundación Encuentro se hallaba en proceso de transferencia del CAT al GAMEA, el proceso de transferencia duró desde septiembre del año 2009, hasta el año 2012 cuando el GAMEA asume el CAT y uno de los terapeutas de Fundación Encuentro es contratado por el GAMEA, consolidando así el enfoque sistémico de trabajo fue solo en enero 2012 que pudimos iniciar la construcción de la experiencia de articulación intercultural.

25 Política del Salud Familiar Comunitaria Intercultural.

El permiso del GAMEA para la experiencia de articulación

La segunda condición indispensable para la realización de la experiencia fue conseguir el permiso del GAMEA. Para las autoridades de los niveles intermedios era difícil comprender la relación con la Medicina Espiritual Ancestral, para dicho fin, en coordinación con el VMTI realizamos un taller para sensibilizar a las autoridades del GAMEA y del sistema de protección de los INA como ser fiscalía, la unidad de atención a víctimas de la fiscalía donde funciona la Cámara Gessell y juzgado de la niñez y la adolescencia. El VMTI nos puso en contacto con las Organizaciones de Médicos Espirituales Ancestrales de El Alto cuya participación fue fundamental para que en dicho taller obtengamos el permiso relativo de las autoridades intermedias con mucha duda.

La incorporación de los Médicos Espirituales Ancestrales

El VMTI invitó a 6 Organizaciones de Médicos Espirituales Ancestrales, cinco de El Alto y uno de La Paz: El consejo de Amawtas Indígenas del Tawantinsuyu, la Apacheta Quisirmitani, Apacheta Warako, Asociación de Amawtas Central Gimenez y Linares (La Paz), Consejo Mallku Qaqaqi y Asociación Curmi "A".

Si bien la investigación mostró una apertura de recepción y de reconocimiento de la competencia de todas las organizaciones, las diferencias relacionales entre ellos generó un conflicto de participación y quedaron activos, sólo el Consejo de Amawtas Indí-

genas del Tawantinsuyu y dos Yatiris, un hombre y una mujer decidieron participar a título personal.

Debido a la necesidad de mayor participación de Amawtas y Yatiris para la atención de casos, el VMTI nos puso en contacto con la Universidad del Tawantinsuyu, así contamos con la presencia de 3 nuevos Médicos Espirituales Ancestrales, dos varones y una mujer.

Aspectos éticos

Desde el punto de vista académico científico era fundamental que:

- A. Los diferentes actores de la investigación, tanto médicos espirituales ancestrales, como familias y los miembros del equipo técnico del CAT; lo hicieran voluntariamente, de mutuo propio y sin ningún tipo de presión.
- B. La terapia con enfoque sistémico no deberá ser alterada para ser puesta al servicio de la investigación.
- C. No se debe abrir los casos con una visión estipulada, rígida o estructurada.

Método

Experiencia de articulación terapéutica intercultural

Como dijimos anteriormente el método que corresponde a una investigación que aplica por primera vez una propuesta de articulación entre dos formas diferentes de trabajo que responden a formas diferentes de pen-

sar y de ser, corresponde a un método de la investigación exploratoria. Es decir, explora el terreno, se acerca a conócelo y busca información profunda y cualitativa más que cuantitativa. Por ello, el método de la investigación exploratoria será el cualitativo.

Además de éste aspecto fundamental nuestra perspectiva de investigación es la de una construcción del conocimiento a partir de la sistematización de la experiencia en terreno para proponer al GAMEA de instituir si es posible, una estrategia intercultural de terapia con los INA y sus familias en situaciones de abuso sexual que abrirá las puertas al cambio emancipador de la psicología clí-

nica. Es decir, nos interesa una investigación útil para un proceso de transformación social a partir de la ida y vuelta entre la reflexión y la acción.

Desde éste punto de vista, el método de la investigación que necesitamos es el de la Investigación – Acción (I/A) crítica. Siendo que construiremos una propuesta de intervención y que la aplicaremos por primera vez, será una I/A crítica y exploratoria. Diversos tipos de I/A producen diferentes tipos de conocimiento y tienen diferentes objetivos. S. Grundy²⁶ (1982) menciona tres modelos de I/A :

CUADRO 2
Procedimiento metodológico a utilizar

Autores y Épocas	Modalidades de I/A	Tipo de conocimiento producido	Objetivo	Forma de Acción	Nivel de Participación
Kurt Lewin 40's – 50's	I/A Técnica	Técnico y Explicativo	Mejora las acciones y la eficacia de la práctica	Sobre la acción	O p c i ó n conjunta por nominación
J. Elliot y L. Stenhouse 70's	I/A Práctica	Práctico	Comprende la realidad	Desde y para la acción	Cooperación
Car y Kemmis 80's Habermas 70's	I/A Crítica	Emancipador	Participar en la transformación social	A través de la acción	Implicación de los actores

26 Grundy, S. (1982) *Three modes of Action – Research en Kemmis, s y Mc. Taggart, R.: The action research reader. 3º Ed. Victoria: Daeken University. Ps: 353 – 364.*

Según Chuquimia²⁷ durante los años 70, Habermas propone un concepto de ciencia social crítica que tiene como objetivo revelar a través de la auto reflexión la toma de consciencia que no siempre es posible realizar, el modelo práctico de I/A y que es entonces necesario conocer como fracasan y se deforman los objetivos.

Esto tiene como objetivo eliminar los obstáculos que evitan la transformación las estructuras restrictivas con un aporte teórico crítico a propósito de las barreras de la práctica para la transformación de la realidad. Para él, el consenso racional se asocia a “la verdad” y el conocimiento se construye alrededor de tres intereses fundamentales; técnicos, prácticos y emancipadores. Los dos primeros intereses no son relevantes para una ciencia social crítica, ellos se encuentran en el marco de la producción, de la eficiencia, de la relación práctica con un objetivo que se sigue. El conocimiento emancipador es interesante debido a su lazo con el proceso de transformación de la realidad.

Sistematización de la experiencia

La información recolectada para cada caso será analizada cualitativamente en el marco de una estructura construida con categorías diferenciadas de lo que sería una terapia intercultural, para identificar los procesos de atención, sus lecturas sobre la situación de violencia, procedimientos de intervención y sus resultados.

²⁷ Chuquimia Chuquimia, R.C.: Investigación - Acción. Notas de Kemmer, D & Gow, and Lyn (1992) Action-Research as a form of staff development in Higher Education" Kluwer Academic. Netherlands: 23, 297, 310. Traducción : Pedro D. Lafourcade. SDI.

Experiencia de articulación terapéutica intercultural

La técnica del método cualitativo para la investigación exploratoria que fue utilizado es el estudio de caso que se caracteriza por profundizar el análisis sobre casos concretos en los que se buscará articular en la terapia de recuperación a los INA y sus familias en situaciones de violencia sexual. En nuestro caso trabajamos seis casos referidos por el terapeuta del CAT y cada uno fue trabajado como caso único; dándole atención especial para definir de manera coordinada y conjunta las estrategias de intervención entre el psicólogo – psicoterapeuta del CAT y el médico espiritual ancestral respetando los procedimientos diferenciados.

La técnica de la I/A emancipadora fue la observación participante con el fin de conocer el trabajo de la Medicina Espiritual Ancestral desde adentro, la investigadora participó acompañando de cerca el trabajo de los Amawtas y Yatiris, desde la recepción de la familia hasta el seguimiento pasando por la lectura de coca y los rituales de cura. En algunos casos tuvimos que recurrir a la traducción del Aymara al español de algunas intervenciones por tratarse del uso del idioma aymara.

La técnica de la entrevista en profundidad fue utilizada especialmente para el seguimiento del proceso de terapia. Los instrumentos cualitativos utilizados fueron los casos en sí, los genogramas, las grabaciones, fotografiado de los eventos ancestrales, del proceso de atención y cuaderno de campo.

Sistematización de la experiencia intercultural

La técnica cualitativa de análisis de casos se realizará con la presentación del caso a través del Genograma, el vaciado de información significativa de cada caso en la estructura de categorías diferenciadas para una visión general de la atención terapéutica intercultural, las interpretaciones de las partes importantes de la intervención de cada caso y los resultados observados en las visitas de seguimiento.

Recolección de información

Todos los casos atendidos aceptaron voluntariamente el trabajo con medicina espiritual ancestral y llevaron paralelamente la atención terapéutica con enfoque sistémico. Se realizaron reuniones de coordinación y los procedimientos de atención se realizaron separadamente respetando las diferencias en los usos y costumbres culturales de los procedimientos. También se realizaron seguimientos después de las intervenciones espirituales ancestrales.

Los casos atendidos

Se atendieron a seis familias:

- 1) Familia 1: Rojas Mamani; Caso de dificultad relacional materno – filial, por mala separación entre los padres. Familia desestructurada por situaciones de violencia de alta intensidad.
- 2) Familia 2: Mamani Condori; Caso de abuso sexual intrafamiliar con embara-

zo de la adolescente abusada. Proceso judicial contra el agresor en ejecución y con detención preventiva del padrastro supuesto agresor.

- 3) Familia 3: WiphalaKurmi; Caso de prevención de trata y tráfico de menor y desestructuración familiar.
- 4) Familia 4: PusiJanq'u; Caso de familia entreverada con sintomatología múltiple y abuso sexual en el nivel fraternal y detención del hermano adolescente agresor.
- 5) Familia 5: PhisqhaChiyara; Caso de adolescente agredido por un miembro masculino de la familia adoptiva del padre.
- 6) Familia 6: SiriraCh'iyara; Caso de familia en riesgo de desestructuración con padre detenido por delito contra la ley 1008 (tema drogas). El hijo adulto joven que comete abuso deshonesto con hermanas menores, se encuentra con detención preventiva.

El taller de cierre y la validación

Concluido el proceso de recolección de información, se llevó a cabo un taller de cierre en el que participaron los actores directos; los Médicos espirituales ancestrales, las familias, el equipo del CAT y la investigadora. En él todos dieron su testimonio de participación y se identificaron consensos y dificultades vivenciadas sobre la terapia intercultural en situaciones de violencia.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

- La investigación rescata el contenido de los casos atendidos a pacientes niños, adolescentes y familias por los médicos ancestrales espirituales y terapeutas psicólogos sistémicos, a través de la sistematización de los procedimientos de atención terapéutica intercultural en la ciudad de El Alto.
- Los contenidos de los procesos terapéuticos respetaron la coherencia interna de cada modelo de atención. Esta coherencia se expresó en las dinámicas de diagnóstico y/o identificación de los desequilibrios emocionales, espirituales y sus prácticas de intervención espera el desarrollo del tratamiento terapéutico intercultural.
- Se plantea una innovación del concepto de interculturalidad fundamentada en la interpretación de la cosmovisión de la Cruz Andina y/o Chakana como un elemento articulador y relacional entre todos los elementos del Pacha (tiempo-espacio), constituyéndose en un puente de las dimensiones energéticas del camino de la vida, del camino recto y de una lectura sistémica de la relación y la comunicación humanas en pro del vivir bien de la familia y la comunidad.
- Se rescata, pondera y revaloriza la espiritualidad de la medicina tradicional andina como la base fundamental en la comprensión e interpretación de la salud/enfermedad (equilibrio y desequilibrio bio - psico social y cultural) de las familias y la comunidad.
- Para la fácil comprensión del proceso de atención de los seis casos clínicos de familias con un miembro en situaciones de violencia, se ha intentado ordenar su presentación; partiendo de los datos generales y específicos de los pacientes para luego desarrollar el procedimiento terapéutico tanto de psicología sistémica como de la medicina ancestral espiritual.
- Las familias han alcanzado resultados favorables como la recuperación del equilibrio espiritual, emocional, mejoramiento en el estado de salud, de la relación, de la comunicación familiar, mejoras en el rendimiento escolar en los INAS y alternativas favorables en el aspecto laboral, económico para las personas mayores de edad.
- Como resultado de ésta experiencia de I/A exploratoria y emancipadora se ha creado un modelo de atención terapéutica intercultural sistémica – espiritual ancestral.
- La sistematización de; “Experiencias de Articulación Intercultural entre la Medicina Espiritual Ancestral y la Psicología Sistémica en el Municipio de El Alto”, tiene un contenido importante de revalorización, promoción y fortalecimiento de los saberes de los Médicos Espirituales Ancestrales y es un documento innovador. Por lo tanto, se considera pertinente su recomendación,

más aun tratándose de un documento de investigación inicial inédito, se sugiere su publicación y difusión como un instrumento indicativo y de información básica a la población en general mediante la instancia del VMTI.

- Siendo que el presente documento de investigación se constituye en un referente de atención terapéutica intercultural con la participación de los médicos espirituales ancestrales, concedores de la cosmovisión, cultura y procedimientos terapéuticos propios; se recomienda:
 - a) Su incorporación oficial como miembros activos del equipo del CAT – GAMEA y su posterior incorporación a las redes de salud de El Alto.
 - b) La repetición de la experiencia en las diferentes Gobernaciones del EPB, con la colaboración de Fundación Encuentro y que las diferentes oficinas de interculturalidad de los SEDES tengan un especialista en terapia sistémica y un médico espiritual ancestral para la incorporación a las redes de salud.
 - c) De esta manera se cumplirán los desafíos de emancipación y de disminución de los índices de violencia física, psicológica, espiritual en las familias alteñas. En este contexto se recomienda incorporar Programas de atención y prevención familiar comunitaria con enfoque

de intervención intersectorial e intercultural sistémico – espiritual ancestral para situaciones de violencia en la ciudad de El Alto.

BIBLIOGRAFÍA

Barudy, Jorge: “El dolor invisible de la infancia. Una lectura ecosistémica del maltrato infantil” Colección Paidós Terapia Familiar N° 74. Ed. Paidós Ibérica. 1998.

Camaqui, Alberto y Escobar Lucio: “La medicina tradicional en el nuevo contexto de la interculturalidad en salud” en el Primer Encuentro Nacional de Interculturalidad en Salud. VMTI y FAB con el apoyo del Fondo Indígena, Visión Mundial y GIZ. Publicación Electrónica. La Paz – Bolivia, Nov. 2012.

CAT-GAMEA: estadística mayo – junio, 2013.

Convención sobre los Derechos del Niño. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 44/25, de 20 de noviembre de 1989. Entró en vigor: 2 de septiembre de 1990, de conformidad con el artículo 49.

DNA – El Alto: estadística mayo-junio, 2013

Grundy, S. “Three modes of Action – Research” en Kemmis, S. y Mc. Taggart, R.: The action research reader. 3ª Ed. Victoria: Daeken University, 1982. Ps: 353 – 364.

Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud. Organización Mundial de la Salud, 2002.

Kember, D & Gow, and Lyn: *“Action-Research as a form of staff development in Higher Education”* en Chuquimia Chuquimia, R.C.: *“Investigación-Acción”* guía de formación en Diplomado Educación Superior, UMSA – Bolivia, 2011.

Koen de Munter: «Nayra: ojos al sur del presente. Aproximaciones antropológicas a la interculturalidad contemporánea» Ed: CEPA y Latina Editores. Oruro – Bolivia, 2007.

Loza, Carmen Beatriz: «El laberinto de la curación. Itinerarios terapéuticos en las ciudades de La Paz y El Alto.» ISEAT, La Paz – Bolivia, 2008.

Medina, R.: *“Historia de la UPEA. Una lucha en contra de la corriente privatizadora”*. Ed. Cala. El Alto – Bolivia, 2007.

MSyD: *“Lineamientos Estratégicos de Medicina Tradicional e Interculturalidad en Salud. 2012 – 2016.”* Documentos Técnico-Normativos N° 283. Ed. MSyD y OPS/OMS. La Paz – Bolivia, 2012. Pg. 30.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos: *“Informe sobre Derechos Humanos en Bolivia, 2010”*. en UNFPA: *“Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre”*. Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Ps: 11 y 12.

Paz Ballivian, Marcos: *“Mapeo de Normas sobre salud materna y factores culturales en Bolivia. 1994 – 2010”*. Serie: Documentos de Investigación. Publicación N° 13. La Paz, Bolivia – 2011.

Pinheiro, Paulo Sergio: Informe mundial sobre la violencia contra los niños y niñas. Secretaría General de las Naciones Unidas sobre la Violencia contra los niños. Ginebra – Suiza, 2006.

PNUD: *“Informe temático sobre Desarrollo Humano. Niños, niñas y adolescentes en Bolivia. 4 millones de actores del desarrollo.”* PNUD. La Paz – Bolivia, 2006.

Puig Borrás, Cristina: *“Servicios de salud materna con pertinencia intercultural: son nuestro derecho. Bolivia, Ecuador y Perú”*. UNFPA, FCI, AECID. Quito – Ecuador, 2011. ps. 19-21.

UNFPA: *“Protocolo para el abordaje integral de violencia sexual desde el Sector Salud”* UNFPA. Bogotá 2008 en UNFPA *“Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre”*. Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Ps: 11.

UNFPA: *“Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre”*. Ed. Cuatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Ps: 9 – 14.

UNICEF: *“El Estado Plurinacional de Bolivia ante el Comité de los Derechos del Niño. Cuarto Informe Periódico”*. Ed. BEHOBE. La Paz – Bolivia, Agosto 2012. Ps: 51, 57 – 47.

UNICEF: *“Reporte niñez 1”*. Ed. Estación de conocimientos para los Derechos de la Niñez. Bolivia, 2012.

VIO: *“Registro Único de Violencia Intrafamiliar (RUVI) en base a datos proporcionados en el*

INE, 2010" en UNFPA: "Violencia sexual en situaciones de emergencia y/o desastre". Ed. Quatro Hnos. La Paz – Bolivia, 2011. Ps: 11 y 12.

SNIS-VE: Sistema Nacional de Información en Salud y Vigilancia Epidemiológica
 VMTI: Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad

ABREVIATURAS

BPF: Brigada de Protección a la Familia
 CAT: Centro de Atención Terapéutica
 CPE: Constitución Política del Estado
 DNA: Defensorías de la niñez y la adolescencia
 EPB: Estado Plurinacional de Bolivia
 GAMEA: Gobierno Autónomo Municipal de El Alto
 I/A: Investigación / Acción
 INA: Infantes, niños, niñas y adolescentes
 JNA: Juzgado de la niñez y la adolescencia
 LEMTIS: Lineamientos Estratégicos de Medicina Tradicional e Interculturalidad en Salud
 PDS: Plan de Desarrollo Sectorial
 PIOC: Pueblos Indígenas, Originarios y Campesinos
 PTJ: Policía Técnica Judicial
 SAFCI: Política de Salud Familiar Comunitaria Intercultural.
 SEDEGES: Servicio de Gestión Social dependiente de las Gobernaciones. Instancia Departamental Encargada de velar por el bienestar de los INA
 SLIM: Servicio Legal Integral del Municipio