



LA UTOPIA ANDINA

L. Cachiguango y otros



IECTA - Iquique
2004

LA UTOPIA ANDINA

Temas presentados en el 50º Congreso Internacional de Americanistas
Varsovia, Julio 2000

por

Luis Enrique Cachiguango:	Allpa Tarpuy: la siembra ritual del maíz
Domingo Llanque:	Modernidad andina
Porfirio Enríquez & Juan van Kessel:	Pacha-vivencia en Urqhurarapampa



IECTA - Iquique

2001

Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, Nº 17

© IECTA

Autores: L. Cachiguango, D. Llanque, P. Enríquez & J. van Kessel

Título: La utopía andina

Edición: IECTA-Iquique

Casilla 135 - Iquique - Chile

Primera edición: 2001

Impresión: Arte Serigráfico; 4a Poniente 2329 - Tocopilla - Chile

Hecho en Chile

ALLPA TARPUY: La siembra ritual del maiz en Kotama-Otavalo

Luis Enrique “Katsa” Cachiguango
Otavalo, Ecuador

En los últimos años, con el resurgimiento del movimiento indígena en el Ecuador, también las vivencias, prácticas culturales y tecnológicas andinas han hecho su acto de presencia viva, algunas de ellas ganando espacios dentro de la sociedad urbana. En este panorama, hablar del ciclo agrícola, es referirse a todo un complejo sistema de vida enmarcado dentro de la cultura, la pacha-vivencia¹ y la crianza de la vida².

La sabiduría de hacer *chakra* fundamentado en la praxis, la religiosidad y el entendimiento del lenguaje de la naturaleza ha caminado junto con la historia del pueblo andino del Norte de Ecuador y ha sufrido modificaciones a la medida de los acontecimientos vividos. Lo de hoy no es netamente autóctono, sino que es el producto del vivir cotidiano pre-incásico que tomó algunos elementos culturales de los *inka-runa*³, luego deformado por la presencia española y finalmente adaptado a los tiempos y las circunstancias en nuestros días.

En el ciclo agrícola de cada año, las comunidades vivimos de manera consciente o inconsciente nuestra propia religiosidad ancestral centrada en las divinidades supremas: *Atsill-Pachakamak*⁴ y *Pacha-mama*⁵, hoy representadas en algunas imágenes de santos católicos como San Francisco, San Isidro, San Juan, San Andrés, San Pedro, San Pablo y también en la Virgen María.

Un aspecto importante que se debe señalar, es la presencia del *Inti* (sol) como indicador cósmico principal del ciclo agrícola en nuestras comunidades, secundado por la Luna y los fenómenos naturales de la *allpa-mama*⁶ y complementado por el andino con las festividades. Esto nos lleva, necesariamente, a fundamentar que el trabajo agrícola es parte integral de todo un sistema tradicional de producción agrícola-ganadera, que occidente llama tecnología y que nosotros conocemos como la Crianza de la Vida. La Crianza de la Vida está basada en la cuidadosa observación de los fenómenos meteorológicos de la Pacha-mama, de las montañas, de los lugares por dónde sale y entra el sol, de las fases lunares, de las estrellas y de los rituales de mesas que ofrecemos en los campos, en las lomas, cerros y cementerios. Así damos a entender, la praxis de una tecnología de dos

dimensiones, muy propia de los pueblos andinos. Es decir, que el trabajo práctico-empírico como lo llaman los científicos de Occidente, es reforzado por la dimensión religiosa. En otras palabras: el rito y su simbología dan vida al trabajo del andino.

“Contraria a la tecnología occidental, la que se define en términos económicos y productivos, la tecnología andina no es uni-dimensional. El andino consciente de que se trata de “criar la vida” y que esta vida es el dominio sagrado de la pacha, acompaña todas sus actividades económicas con rituales de producción, sea para estimular simbólicamente el desarrollo de la vida criada, sea para agradecer y vitalizar a su vez la fuente divina de la vida en el “pago a la tierra”. De este modo la tecnología andina es inevitablemente bi-dimensional. Considera siempre una dimensión simbólico-religiosa como complemento a la dimensión empírica” (Van kessel y Condori, 1992:18).

En lo que respecta al análisis del tema que nos ocupa - la siembra ritual del maíz -, he seleccionado mi vivencia en la comunidad de Kotama, por ser un centro poblado, que a pesar de su cercanía a la ciudad de Otavalo, mantiene viva su expresión cultural originaria, vivenciando, aunque con influencias del modernismo, la tradición del ciclo agrícola y el proceso festivo en toda su integridad. Este testimonio es producto de una constante vivencia porque en Kotama, año tras año, revivimos y actualizamos nuestros orígenes por medio de esta festividad-ritual, al mismo tiempo que caminamos al ritmo de los cambios impués tos por la sociedad occidental, dando un aporte fundamental al proceso de recuperación de los valores culturales, reforzando con la praxis el prestigio de la pachavivencia y crianza de la vida de nuestros pueblos.

La *chakra*⁷ de maíz marca el ciclo agrícola de Kotama por ser el producto más importante cultivado en la región. Le siguen en importancia: el frejol, la papa, el trigo, la cebada, la calabaza, entre otros. Este ciclo se inicia desde el mes de septiembre.

1. *Allpa yapuy killa*; inicio de la preparación de la tierra (SEPTIEMBRE)⁸

Luego del período de descanso de la madre tierra que dura aproximadamente todo el mes de agosto, en septiembre iniciamos nuevamente los primeros trabajos del suelo con miras a la siembra del maíz. En este mes aramos la tierra, sacudimos y quemamos las hierbas no benéficas para la siembra, cuyas cenizas esparcimos por todo el terreno.

Para trabajar el terreno en lugares planos utilizamos la yunta, de procedencia española, y en terrenos de difícil acceso como laderas, quebradas y pedregosos trabajamos a mano con azadones y zapapicos. En la actualidad también usamos tractores para arar la tierra.

En el momento de la remoción de la tierra participa todo el *ayllu* (familia extensa), así unos removemos la tierra de las orillas del terreno que no alcanzó a remover el tractor o la yunta, otros limpiamos, sacudimos y quemamos el *kikuyu*⁹ y desmenuzamos los terrones golpeándolos con *waktana-s* (mazos de madera).

Nuestros mayores nos cuentan que hasta hace pocos años atrás, antes de iniciar el trabajo de la tierra, era obligación realizar ofrendas o pagos a la tierra aque consistían en compartir con el *ayllu* y la Pacha-mama comiendo y enterrando en el suelo un mediano¹⁰, para que “ella” sea más fecunda y produzca buenas cosechas. En nuestros días, aunque ya no realizamos ceremonias especiales, antes de iniciar los trabajos de la madre tierra, rezamos algunas oraciones y plegarias muy semejantes a las que se realizan en el momento de comenzar las siembras.

En lo que concierne al aspecto astronómico, en la antigüedad se realizaban grandes fiestas por el inicio del nuevo ciclo agrícola del maíz, en los que se preparaban con gran solemnidad el *yamur tuktuy*¹¹ (chicha, bebida de maíz cocida o yamor, que en el caso de las ciudades de Otavalo y Cotacachi, desde hace unos cincuenta años aproximadamente, han sido monopolizadas por las autoridades, quienes al apropiarse de la bebida ritual valorizan solamente la “bebida oficial” haciendo perder el simbolismo religioso de la fiesta.

2. *Tarpuy kallari killa*; el mes de las siembras (OCTUBRE)

Una vez culminado el ciclo de la preparación del suelo, continúa la fase de las primeras siembras. En Kotama comienzan desde el 4 de octubre, día dedicado a San Francisco de Asís en el calendario accidental-católico. Este santo es considerado protector de la agricultura. Él ayuda y bendice los sembríos. Es el momento propicio para poner en práctica los conocimientos tecnológicos que nuestros mayores nos han dejado para hacer buena *chakra*. Al respecto don José Antonio Cachiguango, agricultor de 65 años, originario de la comunidad de Kotama nos da el siguiente testimonio:

“Para sembrar maicito, se seleccionan las mejores mazorcas, se desgranar las que tengan granos gruesos, dejando de lado las mazorcas que tengan los granos delgados, igualmente al desgranar se escoge los granos gruesos dejando los granos delgados de la “cabeza” de las mazorcas. Hay maíz *chawcha*¹² y maíz *wata*¹³. El maíz *chawcha* madura rápidamente, pero solamente produce mazorcas pequeñas, en cambio el maíz *wata*, produce mazorcas grandes y granos gruesos. Sabiendo eso hay que sembrar.

Para sembrar maíz se hacen surcos y luego se siembra a una distancia de un metro (aproximadamente). Hay que dejar espacios en cada surco para tener tierra en los momentos del deshierbe y aporque. Al maíz se siembra junto al *maytu-purutu*¹⁴, *allpa-purutu*¹⁵, zapallo, sambo (calabaza) y unos tres o cuatro rayas de *kinua*. A veces, alrededor de la *chakra* se siembra choclos. Para sembrar, luego de realizar los surcos siempre hay que poner los canales de agua, para que las aguas lluvia no dañen la *chakra*, así no más se siembra”. (José Antonio Cachiguango:1998).

Por estar asentada en las faldas de la loma del mismo nombre, en Kotama practicamos la agricultura de alturas, como también de terrenos planos. Los surcos se realizan siempre de manera transversal, además se hacen con el azadón canales de desagüe en los cuatro lados del terreno y se ponen canales inclinados con dirección a los desagüaderos naturales de aguas lluvia. Para iniciar las siembras, los mayores siempre nos han enseñado a orar en el campo, como nuevamente nos testimonia Don José Antonio Cachiguango:

“Pienso que gritaban por agradecimiento y rezábamos mucho, hacíamos todo, nos santiguábamos para la cosecha y para sembrar. Luego de sembrar se sacaba el sombrero y se rezaba, a manera de ofrecerle un saludo al padre Imbabura. Así sembrábamos antes, así he visto a los mayores. Pero en este tiempo ya no hacemos eso, ahora sembramos como quiera y regresamos no más”¹⁶.

En Kotama los hombres hacen el surco y ayudan a las mujeres en la siembra. Las mujeres al momento de iniciar la siembra también realizan sus plegarias en Kichwa invocando a las deidades autóctonas e impuéstas. Así nos testimonia Doña Rosa Elena Cachiguango, agricultora de 60 años, originaria de la comunidad de Kotama: “Jesús, Jesús, Jesús, padrecito Atsil, padrecito San Francisco, madre tierra, permite que produzca bien para tener alimentos para mis hijos”¹⁷.

Junto a dos, tres o cuatro granos de maíz, como señalamos al inicio, sembramos el frejol de enredadera y el frejol rastrero. Esto responde a una tecnología de agricultura asociada.

3. *Wañu wakcha karay*, ofrenda a los muertos y crecimiento y primeros cuidados de la *chakra* (NOVIEMBRE)

Posterior a la siembra viene el ritual a los muertos que coincide con el 2 de noviembre, día de los difuntos. Para nosotros los muertos ocupan un sitio importante en nuestra vida. Ellos están vivos y continúan ayudándonos a hacer *chakra*, por eso tenemos que contarles que ya hemos sembrado y que nos ayuden a cuidar lo sembrado.

En Kotama hay días destinados a los muertos que son los lunes y jueves de cada semana. Así también las ocasiones especiales como el año nuevo, el jueves santo, el domingo de resurrección, Ascensión, San Juan, San Pedro, 2 de noviembre, entre otros. En estos días del año nos re-encontramos para “conversar” con nuestros antepasados, según nos cuenta nuevamente don José Antonio Cachiguango:

“Al cementerio acudimos según nuestras condiciones, así algunos hacen rituales cada semana y cada mes recordando a sus mayores y a sus hijos muertos, solamente los que no nos acordamos de esto lo pasamos por alto.” (José Antonio Cachiguango, 1997).

Es el tiempo del apareamiento de dos variedades de *katsu-s* (escarabajos), los unos de color negro llamados *aya-katsu* (escarabajo de misterio) y los otros de color café muy pequeños llamados *pyanchu* o *chayampillu*. Al aparecer estos animales en nuestros campos por las tardes y las noches, sabemos que estamos en el tiempo de las almas y los primeros cuidados de la *chakra* de maíz.

En esta temporada, en los campos sembrados empieza a brotar la planta de maíz y requiere de muchos cuidados contra el ataque de muchos depredadores (el mosquito, la lancha y otros). Para ello reunimos una buena cantidad de ceniza de fogón y la esparcimos por todo el sembrado, planta por planta. Con esta sencilla operación los pájaros no pueden comerse las plantas y las enfermedades no afectan a la *chakra*.

Igualmente, al momento de sembrar, se realiza el *chaki-sara*, que consiste en sembrar al otro lado del mismo surco. Con este recurso el comunero observa surco por surco y planta por planta. En caso que se llegue a detectar que una planta ha perecido, inmediatamente es

reemplazada por otra tomándola del surco de la chaki-sara. Estas actividades transcurren durante todo el mes de noviembre y parte del mes de diciembre.

4. *Chacra hallmay*; mes del deshierbe (DICIEMBRE)

Desde mediados de noviembre e inicios de diciembre, de acuerdo al tiempo en que hayamos sembrado y cuando las plantas de maíz llegan aproximadamente a los 10 cm. de altura, procedemos al deshierbe que consiste en limpiar con azadón todas las malas hierbas que hayan crecido alrededor de las plantas. Algunas familias, previo al deshierbe con azadón, realizamos el *wachu aysay*, que es romper cuidadosamente los surcos con la yunta y el arado para facilitar el trabajo con el azadón.

Para este trabajo en la víspera preparamos las herramientas, la comida y la chicha. Al día siguiente muy por la mañana, muchas veces antes del alba, nos dirigimos a la *chakra*. Los mayores, antes de iniciar el deshierbe, siempre se sacan el sombrero y musitan en voz alta oraciones como las señaladas anteriormente. Si no hacen ninguna plegaria por lo menos se santiguan respetuosamente.

Durante es deshierbe es necesario tener mucho cuidado para no dañar a las plantas y eliminar solamente las hierbas que perjudican la *chakra*. Para el deshierbe se selecciona un día del cuarto menguante y que el día tenga mucho sol, para que las hierbas no benéficas no vuelvan a revivir y multiplicarse de nuevo.

Es el tiempo del solsticio de diciembre, ocasión en que el Sol está al sur, sobre el Trópico de Capricornio. En este momento hasta hace unos 20 años atrás, existía una gran fiesta que consistía en bailar en círculo durante la noche de la “Misa de Gallo” (24 de diciembre). Igualmente existieron las peleas rituales entre las comunidades del sur con las del norte, entre las comunidades de arriba y las comunidades de abajo y las comunidades del este y las comunidades del oeste. Este ritual fue prohibido por las autoridades porque “atentaba contra el orden dentro de la ciudad de Otavalo”. Así nos testimonia Don José Manuel Cachimuel, agricultor de la comunidad de Monserrat:

“Recuerdo que el “ensayo” bailábamos en el mes de diciembre, precisamente la noche del 24 de diciembre. Recuerdo que la última vez que bailamos y peleamos contra los de Azama, porque así era de celebrar esa noche, acabamos rompiendo con todos los kioscos de venta del Mercado

24 de mayo de Otavalo. Por eso definitivamente nos prohibieron que sigamos bailando en los años siguientes”¹⁸.

5. *Chacra kutuy killa*; mes del aporque de las plantas de maíz (ENERO).

El aporque de tierra a las plantas de maíz la realizamos desde mediados del mes de diciembre hasta el mes de enero. Para ello, en algunos casos, nuevamente se procede a realizar el *wachu-aysay* con la yunta, pero en la mayoría de las veces no realizamos este trabajo. El aporque consiste en colmar tierra alrededor de cada planta. Esta actividad se realiza en cuarto menguante como también en cuarto creciente. Durante el trabajo, que por lo general es muy agotador. Cada familiar, hombre o mujer sin distinción coge de tarea un surco y el hombre que termina primero el surco tiene la obligación de ayudar a la persona más retrasada o a la persona que más estime.

El aporque de las plantas responde a varios factores:

- La tierra amontonada alrededor de la planta, evita que la planta se caiga ante cualquier arremetida del viento.

- Al realizar el colme se producen canales profundos en los surcos, que sirven para realizar riegos en los tiempos de sequía.

- En los tiempos de deshierbe y colme, la planta es más vulnerable a los cambios climáticos como las heladas y los granizos. Cuando el andino detecta que al día siguiente va a caer una helada, el día y la tarde anterior riega en la sementera para que las plantas se fortalezcan y resistan el frío. En otros casos, antes del amanecer realiza fogatas alrededor del sembrado para abrigar el ambiente y neutralizar la helada.

- Igualmente el aporque, se realiza antes de que las habas y los fréjoles florezcan, de lo contrario al realizar el colme se caen las flores y no hay producción de fréjol ni habas.

6. *Sisa pacha*; tiempo del florecimiento de la Pacha-mama (FEBRERO)

Luego del aporque, las plantas de maíz empiezan a crecer y desarrollarse con más rapidez, y durante los meses de enero y febrero brota el tuktu o la flor de la planta. Posterior a las flores, brota el *kiki* que es la primera formación de la mazorca de maíz con sus “pelos” medicinales diuréticos.

Además del ciclo anual del maíz, febrero es el mes de la *sisapacha* o el tiempo del florecimiento de la Pacha-mama¹⁹. Tiempo en que la madre tierra, fecunda y generosa, florece en toda su plenitud.

Es también la ocasión que indica el momento de la celebración agradeciendo a la siempre “paridora” Pacha-mama con juegos-rituales, que en el caso de nuestras comunidades, consiste en la recolección de flores silvestres recorriendo toda la región. Las flores son colocadas sobre la cabeza de los más respetados de la comunidad, tanto hombres como mujeres, con un poco de agua recolectada de varias vertientes. Esta actividad aún es practicada con frecuencia en el seno de nuestras comunidades por los ahijados hacia sus padrinos. Don José Antonio Cachiguango, de 65 años de edad, oriundo de la comunidad de Kotama nos testimonia: “Cuando era niño, recuerdo que el *tayta* Pedro Arellano, a quien le conocíamos como Pedro Mishu, realizaba el *tumay*²⁰ en los días de Carnaval. Recuerdo que él recogía flores de toda clase en las *chakras* y también recogía un poco de agua de varias vertientes de la comunidad. Con las flores y el agua recolectadas recorría por las casas de sus familiares más cercanos y a cada uno ponía en la coronilla de la cabeza un manojo de flores y un poco de agua luego de decir “con licencia”. Los que recibían este *tumay* le agradecían diciendo: “Dios se lo pague”, aunque en la mayoría de los casos a más de las palabras le brindaban un plato grande de caldo de carne de res con papas, agradeciendo el *tumay* recibido. Por eso su esposa le acompañaba llevando consigo una olla para recoger la comida que le brindaban los que recibían el *tumay*.”

Así he visto jugar el Carnaval a nuestros mayores, pero ahora ya hemos olvidado y sólo mojamos con agua.” (José Antonio Cachiguango:2000). La traducción al español y la adaptación literaria es nuestra.

7. *Tuktu pallay killa*; mes de la recolección de las flores de maíz (MARZO)

Dentro del ciclo agrícola anual de nuestras comunidades, marzo es *kari killa*, o sea el mes masculino, el tiempo propicio para la recolección del *tuktu* (flores de maíz) de la *chakra*. Cuando el maíz se encuentra en “señorita” procedemos a cortar el *tuktu*. Los mayores nos enseñan, que

antes de hacer esto, siempre se deben realizar rogativas para que la pachamama siempre continúe generosa y no falte alimentos para la familia y la comunidad. Estas flores recolectadas sirven de alimento para el ganado. El propósito de recolección de las flores de maíz, ayuda para que la mazorca engroce más rápidamente, produzca mejor, y para que la planta no se caiga ante la arremetida de los vientos. Es decir responde a una praxis de la tecnología agrícola ancestral. En este tiempo también hacen su aparición los ladrones de choclos (maíz tierno), por lo que es necesario realizar chozas *talankira*, que son construídas sobre cuatro palos, por lo menos a 1,50cm. de altura, para poder vigilar el sembrío.

El lado profundo de este ciclo agrícola es la constante aplicación de la crianza de la vida (tecnología) religiosa de nuestras comunidades, crianza que se manifiesta en el corte ritual de las flores de maíz, que es realizado por una mujer, porque su constitución y delicadeza no afecta ni daña el proceso de maduración del maíz. Pero la mujer que ejecuta esta acción no debe estar en su ciclo crítico (menstruación) porque de lo contrario la *chakra* “se enoja” y dañaría la producción.

En este tiempo también el *Inti tayta* (padre sol) está sobre nuestras cabezas porque retorna desde el sur, produciéndose el equinoccio solar de marzo, ocasión que para los pueblos kichwa-Kayampis indica el momento del *Akcha Rutuy Killa* o el Mes del Corte Rirtual del Pelo de nuestros hijos y para los Kichwa-otavalos, como también para la mayoría de los pueblos kichwas del Ecuador es el mes del *Mushuk Nina* o el Fuego Nuevo, que no se prende con fósforos, sino con el calor del *Inti tayta*. Es el tiempo del equinoccio solar, momento en que el Sol regresa del Sur bajando al Norte, ocasión que marca el poder de los rayos solares sobre la pacha mama, propicio para la recolección del *tuktu* para que la eterna paridora tenga más fuerzas para madurar y producir el maíz.

8. *Mushuk muru mikuy killa*; mes de la comida de los primeros granos (ABRIL)

La ocasión de comer los primeros granos despierta mucha expectativa en la comunidad, ya que luego de meses de trabajo y cuidados, llega la temporada de comer los granos tiernos. Para ello, la mujer es la encargada de dirigirse a la *chakra* y cogerlos. Estos frutos son tomados con mucha precaución, tratando de no dañar a las demás plantas que están en pleno proceso de maduración. Luego de cocinarlos y al momento de comerlos,

nuestros mayores nos han enseñado a rezar oraciones, como nos testimonia doña Rosa Elena Cachiguango:

“Jesús, Jesús, Jesús, padrecito San Francisco, madrecita vírgen, madrecita tierra, padrecito Imbabura, permitan que sigamos comiendo de estos granos como lo estamos haciendo hoy” (Rosa Elena Cachiguango, 1998).

Estas frases o algunas parecidas son pronunciadas por los mayores, quienes de manera severa nos han enseñado a repetirlas en los momentos en que se va a comer los granos tiernos por primera vez en el año.

En este tiempo acaece también la Semana Santa cristiana. En este ámbito nosotros acostumbramos a recolectar los primeros granos de la *chakra*, la cocinamos entre toda la familia y comemos el jueves y el viernes santo. A este plato único se le conoce como la *fanezca*, que está compuésto por zapallo (variedad de calabaza), choclo, fréjol tierno, habas tiernas, choclos, col, zanahoria, coliflor, remolacha, melloco, tomate riñón, entre otros ingredientes. También es condimentado con carne de bacalao seco.

Además de esta comida especial, el domingo de pascua de resurrección, antes de las 5 de la mañana, toda la familia acudimos a los ríos, lagos, vertientes, cascadas y otros lugares sagrados para bañarnos allí y limpiarnos corporal y espiritualmente, así como también llamar la suerte para el año. Al retornar de baño ritual, en la casa comemos un plato de caldo caliente de carne de res con papas. Alimentados de esta manera acudimos a la misa cristiana de resurrección. En este día de pascua, los padrinos aconsejan a sus ahijados con criterios de una vida recta y honesta, en muchos casos usando un látigo para el castigo corporal.

9. *Chacra pukuy killa*; mes de la maduración (MAYO)

A medida que transcurre el tiempo, también va madurando la *chakra* y las hojas de maíz empiezan a secarse, es el tiempo de coger *kau-chukllu* (choclo maduro) y elaborar la *chuchuka y chukllu tanta*, hoy conocidas como las humitas o pan de choclo molido.

Si bien las humitas son comidas momentáneas, la *chuchuka* tiene toda una tecnología de deshidratación para su elaboración cuyo resultado le permite permanecer durante años sin dañarse, constituyendo una muestra tecnológica de la conservación andina de los productos agrícolas.

Es el tiempo propicio para el juego del *chunkana*, es decir el juego con tortas²¹, que consiste en poner una determinada cantidad de granos de tortas dentro de un círculo y cada jugador con la ayuda de una *katsa*²² saca los granos con golpes certeros fuera del círculo. Gana el jugador que más granos logre sacar del círculo.

10. *Sara pally killa*; mes del inicio de la cosecha de maíz; *Inti Raymi* (JUNIO)

Desde mediados de mayo y durante todo el mes de junio, se realizan las cosechas de fréjol y el inicio de la recolección del maíz en las *chakras*.

Cuando las hojas, el tallo y el fruto están completamente secos, es el momento propicio para realizar la cosecha. Para ello, el dueño de casa invita a sus familiares preparando comida y chicha en abundancia. Al día siguiente, desde muy temprano se realizan *haluntsa-s* con una manta y se procede a coger maíz de toda la sementera. Los invitados a la cosecha, generalmente, son los mismos que ayudaron en el deshierbe y en el aporque. Muy raras veces se invita a personas que no cooperaron en estos trabajos. Don Luciano Cachiguango, agricultor originario de la comunidad de Kotama, fallecido en 1985, nos dejó el siguiente testimonio:

“Para la cosecha hacemos *haluntsa*, que sirve para recoger el maicito. Al momento de coger los granitos siempre hacemos chistes, especialmente a las mujeres, que al igual que nosotros están cogiendo juntos el maíz. Todos podemos hablar, gritar en voz alta. Es necesario hacer bulla para que el maicito sepa a qué casa va a ir, por eso tenemos que estar contentos. Antes de coger el maicito, primero tenemos que coger los porotitos secos, y si no hay mucho, cogemos el porotito y el maicito juntos en la misma *haluntsa*. Así como nacieron y crecieron juntos, así mismo van a la casa juntos. El maíz chiquito cogemos sin *katulu* y el maíz grande cogemos con todo *katulu* para hacer *wayunka*. Molestamos mucho con chistes a las mujeres, pero ellas tampoco se quedan calladas, ellas también nos hacen chistes, a veces muy pesados, así cosechamos el maicito”. (Luciano Cachiguango: 1998).

Luego de estas cosechas festejamos el *Inti Raymi*, aunque se puede decir que todo el mes de junio y parte de Julio es de cosechas y por lo tanto de alegría. Pero desde el 21 de junio, la celebración se torna general con ceremonias ancestrales, misas cristianas y otros hechos culturales que sobrepasan la simple definición del concepto de las fiestas del Sol por las cosechas obtenidas durante el año, dando una connotación religiosa que

bien podría ser redefinida como la festividad ritual del *Inti Raymi*, que por su profundidad es tema de otra investigación.

11. *Urku wakcha karay*; ofrenda ritual de alturas (JULIO)

Este ritual es celebrado en algunas comunidades, especialmente en la comunidad de Kotama del cantón Otavalo, en el segundo lunes del mes de julio. Es una ceremonia ancestral que, por medio de los gritos de los niños, busca generar la armonía entre el hombre, las divinidades y la madre naturaleza para producir lluvia en los campos e iniciar el nuevo ciclo de siembras.

Durante este mes se practican varias actividades en el campo como el corte de la hoja seca de maíz, que lo hacemos realizando mingas e iniciándolo desde mucho más antes del alba. Ello se debe a que el rocío de la madrugada ablanda las hojas de maíz y son más manipulables, mientras que con el calor del Sol se transforman en quebradizas.

Durante el corte, que se realiza con hoces, cada familiar coge una *tunka* que es una franja de espacio que no es invadido por otro familiar. Luego del corte se hace *wanku-s* considerables con fuertes cables y se carga al lugar de la *parva*, que consiste en un espacio circular donde se amontona ordenadamente la hoja apisonándola bien para que se pueda conservar durante todo el año y sirva de alimento para el ganado. Al terminar la *parva*, buscamos lianas de calabaza para apretar la *parva* y evitar que se caiga ante los vientos. Durante este trabajo, al igual que en los demás, se consume mucha comida, chicha y trago.

En esta temporada también almacenamos los granos secos de la *chakra* para el consumo de la familia durante todo el año. Para ello, junto a los granos bien secos al sol, colocamos plantas verdes como la ortiga y el marco para que el gorgojo no pueda penetrar en los granos.

12. *Allpa samay killa*; mes del descanso de la tierra (AGOSTO).

Agosto es el mes de descanso de la madre tierra, ya que es el mes donde se realiza menos actividad agrícola. Aquí se hace la sogueda del ganado (vacuno, ovino, porcino), que consiste en amarrar al ganado en los rastros de la sembrera con un triple fin: para que el ganado elimine las malezas, alimentándose con las hierbas; para que abone el suelo; y para que suavice el suelo.

Esta actividad se realiza desde muy temprano, cambiándoles de lugar al medio día para que los ganados se alimenten bien. Al mismo tiempo, abonamos el suelo esparciendo estiércol de animales, para asegurarnos de la fertilidad de la madre tierra.

A manera de conclusión:

Mucho podemos hablar sobre los valores culturales ancestrales aún vigentes de nuestras comunidades, pero lo que queremos destacar en este pequeño aporte es la resistencia cultural sobrehumana que poseemos los pueblos andinos, resistencia fundamentada en una experiencia religiosa milenaria, plasmada en nuestras festividades-rituales, en nuestros conocimientos del saber hacer *chakra* (entendiéndose por *chakra*, todo el saber hacer del runa) y en nuestra cotidianidad, raíces que nos animan a seguir “criando la vida” en la Pacha-mama .

La revitalización y la praxis cultural-religiosa, acogiendo y andinizando los simbolismos culturales foráneos por nuestras comunidades, son elementos que representan nuestro ánimo comunitario de enfrentar el futuro, reclamando un desarrollo con identidad, que no somos solamente pueblos del pasado, sino que aún estamos presentes y queremos ser parte del futuro sin dejar de ser nosotros mismos.

Cada pueblo y cultura poseemos el derecho a la vida, porque tenemos designios que cumplir en el tiempo y en el espacio, por eso, a pesar de todo intento de exterminio violento, métodos de marginación más humanas y sofisticados mecanismos de explotación, somos un pueblo que nos negamos a desaparecer. Creemos que estamos predestinados a ecologizar al mundo y a humanizar a la humanidad.

Las destrucciones ecológicas, la robotización y mecanización del hombre, el despertar y surgir de las voces, cada vez más fuertes de los pueblos originarios, nos dan la razón.

Notas

- ¹ PACHA-VIVENCIA: término compuesto kichwa-español que supe al término Cosmovisión.
- ² Crianza de la vida: es la definición andina más cercana a la palabra tecnología (Van Kessel).
- ³ *INKA RUNA*: ser humano inka.
- ⁴ *ATSILL-PACHAKAMAK*: Actualmente *ATSILL* se pronuncia *ACHILL TAYTA*. Es el nombre de Dios pronunciado desde los tiempos preincásicos hasta hoy por los pueblos originarios del norte del Ecuador. Junto al nombre *Pachakamak* (Deidad Suprema de los Andes Centrales) es una aproximación a la panandinidad de nuestra religiosidad ancestral.
- ⁵ *PACHA-MAMA*: término compuesto de dos voces kichwas: *PACHA*: igual a mundo, cosmos, espacio, tiempo, naturaleza, universo, y *MAMA*: equivalente a madre. Es la personificación femenina del universo en la pacha-vivencia andina.
- ⁶ *ALLPA MAMA*: madre tierra. Personificación de la tierra.
- ⁷ *CHAKRA*: campo sembrado de cualquier grano.
- ⁸ Esta festividad coincide con el equinoccio solar que ocurre cada 22 de septiembre.
- ⁹ *KIKUYU*: hierba rastrera considerada como maleza en los campos sembrados.
- ¹⁰ *MEDIANO*: alimento ritual conformado por papas, cuy, gallina, pan, plátanos y licor.
- ¹¹ *YAMUR TUKTUY*: el "floreamiento" de la chicha del *yamor*.
- ¹² *CHAWCHA SARA*: variedad de maíz que madura en corto tiempo.
- ¹³ *WATA SARA*: maíz anual, variedad de maíz que madura en un tiempo largo.
- ¹⁴ *MAYTU-PURUTU*: fréjol de enredadera.
- ¹⁵ *ALLPA-PURUTU*: fréjol rastrero.
- ¹⁶ JOSE ANTONIO CACHIGUANGO: entrevista en kichwa, traducción al español de Luis Enrique Cachiguango, 15 Mayo 1997.
- ¹⁷ ROSA ELENA CACHIGUANGO en su ponencia presentada ante el 49° Congreso Internacional de Americanistas en Julio del 1997, Quito-Ecuador.
- ¹⁸ CACHIMUEL JOSE MANUEL: intervención en español pronunciada el 22 de junio del 2000, con ocasión del Seminario "La Sabiduría Andina del *Inti Raymi*" en Otavalo.
- ¹⁹ *PACHA-MAMA*: palabra compuesta kichwa que significa: *PACHA*: tiempo, espacio, mundo, naturaleza, cosmos, universo, totalidad; y *MAMA*: madre. Es la personificación femenina del universo en el contexto de la pacha-vivencia andina.
- ²⁰ *TUMAY*: Viene del *TUMARI*, que es el juego ritual recíproco con flores y agua de varias vertientes, que generalmente se la ejecuta en el mes de febrero, que coincide con el carnaval occidental.
- ²¹ *TORTAS*: variedad de fréjol no comestible. Se usa para los juegos del *chunkana* en las comunidades

y hasta dentro de las ciudades.

²² *KATSA*: grano mayor de la torta que es utilizado para sacar los granos del interior del círculo en el juego del *chunkana*.

Fuentes de consulta

Cachiguango Luciano: Agricultor y *wayra-pichak* de la comunidad de Kotama. Fallecido el 13 de Agosto, 1985.

Cachiguango José Antonio: Agricultor de 65 años, originario de la comunidad de Kotama.

Cachiguango Rosa Elena: Agricultora de 58 años, originaria de la comunidad de Kotama.

Cachimuel José Manuel: Agricultor-catequista de 70 años, originario de la comunidad de Monserrath-Otavaló.

Bibliografía

Van Kessel, J. & D. Condori

1992 *Crear la Vida: Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*, Vivarium, Santiago, Chile.

MODERNIDAD ANDINA:

Los Aymaras del Altiplano del Perú

Domingo Llanque Chana,
Puno, Perú.

*“Arrancaron nuestros frutos,
cortaron nuestras ramas,
quemaron nuestros troncos,
nuestras raíces”.*

(POPOLVUH).

Hablar de modernidad y cambio cultural en la Región Andina, es hablar del proceso histórico del pueblo andino. El mundo andino había logrado vertebrar, política y económicamente, todos los logros socio – económicos de distintas naciones andinas en el Tahuantinsuyo. La base de la estructura socio-económica del Tahuantinsuyo fue el Ayllu o Comunidad, que a través de siglos continúa siendo hoy una institución importante en la sociedad contemporánea de países andinos. Es en estas circunstancias que con los conquistadores llega la modernidad a los Andes en el siglo XVI, bajo los símbolos de la cruz y la espada.

Los conquistadores españoles, con la superioridad militar y la astucia del saber occidental, impusieron un modelo socio – económico y cultural, contrario al Andino y a éste lo negaron totalmente. Por entonces reorganizaron a mayor parte de los Ayllua/Comunidades de acuerdo con sus intereses económicos, políticos y culturales. En esta coyuntura el grupo invasor dominante avasalló a los andinos en todo sentido. Por el contrario los andinos desarrollaron un sistema psicosocial y cultural de resistencia contra el invasor y usurpador. Durante este período, las culturas andinas en su conjunto sufrieron fuertes y profundas modificaciones en toda su estructura social, política, económica y cultural.

Más tarde, durante la república y bajo las políticas socio – económicas neocolonialistas, se impuso la igualdad legal, que en la práctica consistió en la igualdad de desiguales, sistema que condujo a la expropiación de tierras comunales y una política de desculturación de las poblaciones andinas, con el afán de construir una sociedad formalmente homogénea

En nuestros tiempos, durante los años ‘60 y ‘70 del presente siglo, los estudiosos del mundo andino verificaban que los comuneros andinos, todavía se hallaban empeñados en una activa defensa de sus tradiciones culturales contra la

creciente ingerencia del mundo exterior. Por el contrario, otros observadores señalan que se están operando cambios en todos los ámbitos de la vida campesina andina, incluso el cultural.

Ciertamente, durante los 500 años de encuentros y desencuentros al interior de la sociedad andina, la influencia de la cultura andina sobre la cultura dominante fue en general mínima y el impacto de esta fue muy fuerte y sigue siéndolo aún más. pues la cultura moderna llegó al mundo andino rural, aureolada con el prestigio del progreso, por lo cual lo tradicional andino es considerado como primitivo y destinado a desaparecer.

Como ninguna cultura es estática, cada grupo humano va recreando sus propios patrones de comportamiento, como también los parámetros de estructuración social de acuerdo a las nuevas exigencias históricas. En este contexto la modernidad está presente en todas las culturas, inclusive en las sociedades andinas; en cuanto que éstas van contextualizando su realidad desde su ubicación en la historia.

Cabe preguntarnos, ¿Cómo el pueblo Aymará en el Altiplano del Perú, está afrontando la actual globalización y el predominio de la economía del libre mercado en el mundo?

Ciertos observadores, durante la última década del siglo pasado, opinaban que la modernidad iba a arrastrar como una avalancha furiosa a todas las culturas primigénias; por ende, la globalización fue vista como un monstruo que engulle a todas las culturas en extinción. Sin embargo las culturas tradicionales, como la cultura andina, poseen en su estructura social y mental una sabiduría tal que le ha servido de instrumento de una toma de posición más acorde a la realidad histórica y cultural que les ha tocado vivir y como se les presente el futuro.

De tal modo el pueblo Aymara está encarando nuevos tiempos y nuevos desafíos. A raíz del proceso de cambios en el sector rural altiplánico, ha causado una movilidad social y un énfasis en la conciencia de búsqueda de mejores condiciones de vida. En dicha búsqueda se perfilan los grandes desafíos que podrían identificarse en: desarrollo del agro (tecnología o inversión); nueva educación para la vida (nuevos contenidos y nueva metodología); la organización comunitaria y barrial (liderazgo y protagonismo social); derechos del niño y de la mujer (defensa de la dignidad humana).

Frente a todo esto los Aymaras han manifestado, a través de sus talleres de reflexión y de búsqueda de soluciones a sus problemas, una voluntad de querer ser Aymará y moderno a la vez. ¿Cómo es esto posible?. En efecto la sabiduría de vida, fundada en su cosmovisión y la ritualidad de relaciones existenciales son elementos que permiten un diálogo con la modernidad occidental y de cuyo diálogo nace la propués ta de una modernidad andina que está en gestación.

I. CAMBIOS AL INTERIOR DE LA CULTURA AYMARA

No es mi propósito ahondar sobre los cambios que se están operando al interior de la sociedad Aymará. Por tanto, solo señalaré los principales espacios sociales del mundo andino en los cuales van operándose cambios estructurales y culturales. Desde luego, existen factores al interior como al exterior de estas sociedades que van generando dichos cambios que pueden ser considerados positivos o negativos, dependiendo de la postura que uno tome frente a la realidad andina.

La comunidad andina

La historia de la comunidad campesina Aymará del Perú es, por una lado, la historia del abuso, la prepotencia y la injusticia; y por otro lado es a historia de la resistencia heroica y consciente. En esencia es la continuidad del “ Ayllu “ preinca e incaico. Ha sobrevivido las reducciones del siglo XVI, las reformas agrarias republicanas; y lo que caracteriza a esta institución es su cohesión democrática sustentada por la ley de la reciprocidad.

Todas las comunidades rurales se encuentran en pleno proceso de cambio cultural y tratan de asimilar, adaptar, transformar o rechazar los elementos de la cultura moderna, de acuerdo con su integración. A pesar de los problemas de la escasez de recursos y de las migraciones a las ciudades, lo que les ha mantenido fuerte es la defensa de la integridad territorial y la cohesión social solidaria.

La familia andina hoy

La familia sigue siendo la base constitutiva de la sociedad Aymara. El ideal de llegar a constituir una familia mediante el matrimonio es mantenido como el sueño máspreciado de los hombres y mujeres aymaras. Sin embargo, por factores internos y externos que afectan a la sociedad

andina, la familia también está siendo afectada por la corriente modernizante de las sociedades nacionales.

En primer lugar, la familia andina comienza a variar sus funciones por la constante proletarización del trabajador y por efectos de la crisis económica. El padre comienza a migrar más; la madre comienza a asumir más funciones del conjunto de la actividad productiva. Los jóvenes ya no reconocen totalmente la autoridad paterna; pues, a partir de la educación recibida y por el contacto con los centros urbanos, la juventud tiende a tomar decisiones individuales, lo cual causa serios problemas al interior de las familias aymaras.

Lo más grave que está ocurriendo al seno de la familia, es en el campo de la educación de la juventud. Si la familia andina tradicionalmente ha jugado un rol preponderante en la formación de sus integrantes, ahora están cediendo este rol al centro educativo o por el contrario el sistema educativo nacional lo está desplazando. Como consecuencia, se crea una brecha cultural y generacional entre los padres y sus hijos, en detrimento de la continuidad de la transmisión de los valores y normas de conducta andinas. A su vez, el sistema educativo se ha convertido en un instrumento de alienación cultural de las juventudes andinas, como lo veremos a continuación.

La educación andina

Parte desde el hogar y es integral. Está relacionada al proceso evolutivo de la formación de la personalidad andina a través del cual el niño va interiorizando una visión de vida coherente a su entorno geográfico social. Este proceso natural es lo que ha sido descartado por el sistema educativo nacional alienante.

El sistema educativo nacional se ha convertido en un arma de doble filo, en detrimento de los intereses de las comunidades andinas y su cultura. Las escuelas en el medio rural por sus contenidos y métodos y por la lengua castellana impuesta, persigue la asimilación de la población autóctona a la cultura occidental capitalista.

En la escuela, la cultura criolla y mestiza es presentada como “moderna”, en oposición a la Cultura Andina (indígena) que es considerada “primitiva”. Es así como el niño/a campesino/a es colocado entre dos culturas; la propia y la ajena. En consecuencia, la lucha se desarrolla a nivel de su identidad cultural. Las consecuencias de esta situación pueden ser graves: el individuo debido a que está dividido entre dos culturas, pierde la plenitud de su identidad, pues su horizonte cultural se desarticula y ya no sirve totalmente para dar realidad a su mundo. Sin

embargo, un análisis serio del proceso de cambios culturales nos indica que los andinos no asumen dichos elementos culturales de tipo occidental sin ms ni menos, sino que los adaptan de acuerdo a los criterios y normas culturales andinos. De modo que estos pueblos continúan recreando su cultura y se mantienen en esencia originales.

La urbanización del mundo rural andino

Otro fenómeno que va afectando a la comunidad andina es la “descampesinización” de los comuneros que conlleva el debilitamiento de los valores y normas de comportamiento tradicionales. Los factores que han influido en generar este fenómeno son el proceso mismo de la movilidad social universal que ocurre en América Latina, la escolarización de la juventud y la misma pobreza campesina.

El proceso de la urbanización de las comunidades andinas presenta dos características:

a) Reorganización comunal en centros poblados, por lo que los mismos comuneros en la búsqueda del mejoramiento de sus niveles de vida y mejoramiento de servicios administrativos de la estructura social oficial, buscan reorganizarse en centros poblados que se proyectan hacia la conformación de un futuro centro urbano. Bajo esta perspectiva los comuneros abren nuevas posibilidades de actividades económicas diversas, incluyendo aquellos no vinculados con la agricultura como el comercio y la productividad artesanal, generando así nuevas fuentes de ingresos complementarios que superan a aquellos provenientes de la actividad agropecuaria.

b) La expansión urbana, proceso por el cual los centros urbanos altiplánicos van creciendo, pues el movimiento migratorio del campo a la ciudad ha generado una nueva dinámica a dichos centros en la demanda de servicios típicamente urbanos (agua potable, luz eléctrica, campos de recreación, postas médicas, escuelas, etc.).

Este proceso de urbanización responde a la intensa aspiración de los comunitarios andinos a convertir estos centros en distritos, lo que a su vez está presionando la redefinición de la comunidad, ya que ésta no satisface todas sus expectativas de una vida mejor. En resumen, los campesinos aspiran a convertirse en ciudadanos.

La política nacionalista y liderazgo andino

En la actualidad, en todas las comunidades existe la funcionalidad de representantes del sistema político nacional (Alcaldes, Tenientes Políticos,

Gobernadores, etc.), junto a la estructura tradicional de liderazgo que continúa afianzando las relaciones sociales tradicionales.

Asimismo se encuentran presentes en el seno de las sociedades andinas, como resultado de la extensión de los servicios del sector oficial o como también los representantes de las ONGs; los nuevos profesionales tanto de origen interno como del exterior de la comunidad. Los maestros, los técnicos, las enfermeras, los ingenieros, etc., son figuras de autoridad y prestigio, que gracias al sueldo que reciben, cuentan con un poder nuevo. De hecho, es uno de los problemas más sentidos por las comunidades. Antes el poder era determinado por la autoridad comunal: las personas valían por las cualidades personales que poseían, (buen agricultor, buen tejedor, etc.) y si sabía mediar los problemas; si sabía hablar, etc.. Ahora el poder/liderazgo está en el título profesional y la pertenencia a una institución gubernamental, entre otros.

En el terreno político, el campesinado andino en general no ha desarrollado una madurez política autónoma. Las organizaciones de base actúan fragmentariamente dependientes de caudillos y de los dirigentes de partidos políticos. Por esta razón, siempre han sido engañados por los gobiernos de turno como por los partidos políticos. Además, los partidos políticos nunca han presentado un programa de acciones que coayuden a dar solución al problema campesino. solo han sabido utilizar las organizaciones de base para sus fines políticos; por la multiplicidad de facciones sectarias y por estar divididos en bloques antagónicos de derecha (AP, DC, PPC, APRA) e izquierda (UDP, IU, PUM), son elementos de divisionismo dentro de las comunidades.

Las organizaciones gremiales como Confederación Campesina del Perú (CCP), Confederación Nacional Agraria (CNA), las Federaciones Departamentales de Campesinos poco o nada han logrado aglutinar programas coherentes y conducentes hacia la integración y desarrollo socio-económico de las distintas regiones andinas. Al respecto, urge el desarrollo de una conciencia de clase campesina andina, pues la masa campesina andina tiene que captar la noción y visión global de la secular marginación socio-económica y cultural en que se encuentra.

La economía de subsistencia y comercial

Tradicionalmente la producción agrícola y ganadera han sido orientadas hacia el autoconsumo. Pero esta práctica está cambiando aceleradamente hacia una producción orientada a la comercialización.

El principal problema del agro, continúa siendo la tenencia de la tierra. Las reformas agrarias nacionalistas (1979 Perú), en vez de dar soluciones, han empeorado el manejo del agro. El fracaso se puede atribuir a que dichas reformas se han realizado sin tomar en cuenta la estructura social y mental de las comunidades campesinas.

La economía comunitaria andina, ha sufrido muchos cambios. La construcción de carreteras y del sistema de mercado, favoreció el intercambio de productos entre las dos sociedades (campesina y ciudadana). Pero la introducción del dinero en el sistema del mercado, ha cambiado también la lógica de intercambio de productos: un objeto no tiene más valor cultural tradicional, sino un valor monetario. Se intenta producir más para vender en los mercados, o se vende lo poco que se produce. La conclusión es la misma; hambre en algunos períodos del año y el progresivo empobrecimiento de las comunidades. Sin embargo, la monetarización del intercambio no es total. En los límites con la sociedad nacional, se realizan el intercambio de manera monetaria, mientras que en el interior de las comunidades (cuando se mantienen las costumbres) continúa el intercambio tradicional.

En términos generales podemos decir que el cambio de una economía de subsistencia (todos producen lo suficiente para comer), a una economía de excedente (se produce una parte para comer y otra parte para vender), no es fácil, y lleva consigo una transformación muy profunda en la sociedad rural andina. En primer lugar el empobrecimiento: las sociedades andinas no pueden sustentar una producción continua para el mercado, porque su sistema no está hecho para esto y, por otro lado, es la sociedad nacional la que domina el mercado. En segundo lugar, también la organización del trabajo comunitario cambia: antes se trabajaba para producir lo necesario y el resto del tiempo se dedicaba a otras actividades; ahora hay que trabajar todo el día y no hay más tiempo para descansar y divertirse. Además, algunos con más dinero ya emplean a sus mismos parientes para trabajar en sus tierras.

Por otro lado, asistimos también a intentos de crear un sistema mixto: participación en la economía de mercado y mantenimiento de la organización tradicional de trabajo. Por esto, muchas organizaciones comunales intentan formar pequeñas empresas productivas, en las cuales la organización comunitaria podría mantenerse en las dos economías (tradicional y de mercado), sin necesidad de vender el trabajo.

La introducción de la tecnología mecanizada, también produce varias consecuencias: a) Se consigue producir más, pero la tierra se agota fácilmente y es

necesario utilizar abonos artificiales y se gasta más dinero. b) La tecnología mecanizada (por ejemplo los tractores), necesita mantenimiento y combustible. Ambos elementos son vendidos en el mercado. Así, aumenta la dependencia y la necesidad de producir cada vez más. c) Utilizando tractores, la tierra no es respetada como antes. La gente campesina comienza a tratarla como una cosa y no como un sujeto dialogante; cambian poco a poco las concepciones culturales tradicionales y la identidad de los campesinos entra en crisis. Frente a estos problemas, se está intentando utilizar una tecnología “intermedia” y más adaptada a la cultura local. Por ejemplo, abonos naturales en lugar de los artificiales.

La religión andina

Después de los 500 años de evangelización, la religión andina se ha transformado. Los observadores modernos, tanto científicos sociales (sociólogos, antropólogos, historiadores, etc.), como teólogos y pastoralistas opinan: unos dicen que la religión practicada por los pueblos andinos es la antigua religión pre-colombina, barnizada de términos y símbolos cristianos; y otros opinan que se trata de una religión cristiana a la que se han incorporado más o menos elementos de la tradición andina.

Sea cuales fueren las opiniones de los observadores, testimoniamos que nuestro pueblo es profundamente religioso y explica su vivencia sacral mediante la cosmovisión andina. Siendo la cosmovisión el corazón de las culturas, la que orienta el caminar de la vida andina. El modelo de cosmovisión que los andinos han heredado de sus antepasados es cosmocéntrico. Según esta perspectiva, la tierra y toda la realidad cósmica es el gran teatro universal en donde se realiza la existencia en un diálogo permanente de los sujetos que ocupan este espacio, sean estos materiales o espirituales. Las realidades humano-cósmicas y las realidades divinas interactúan tratando de mantener el equilibrio armónico de relaciones.

En el plano social, toda actividad humana andina, se realiza en un ambiente sacral. De ahí que toda actividad económica y social está enmarcada en ceremonias y ritos religiosos. Por esta razón, en la actualidad, dentro de las sociedades andinas más tradicionales, la estructura de la actividad agrícola y ganadera está marcada por este carácter sacral y ritual desde la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha; el ciclo vital humano y animal, las prácticas de salud, las construcciones de las casas, las transacciones comerciales, los viajes, etc., son realizados dentro de este parámetro ritual religioso.

En los sectores más modernizados de los Andes, aunque ya no practican los ritos, la religiosidad se expresa en las celebraciones festivas, que vienen a ser el espacio central de renovaciones espirituales, como también la reafirmación de pertenencia y lealtad a la familia y a la comunidad de origen. Aunque la postura pasiva e indiferente de la juventud hacia los ritos tradicionales andinos, muestra el grado de alienación secularizante que han sufrido, pero por otra parte hay reacciones de recreación de ciertos ritos en contextos nuevos y urbanos.

En lo tocante a la relación entre la religión cristiana y la religión andina, ha habido un proceso de sincretismo religioso en los Andes, mediante el cual, los pueblos andinos han asumido lo esencial del mensaje evangélico, pero lo han reinterpretado según el contexto histórico y cultural que les ha tocado vivir.

Por otra parte, la actividad pastoral de la Iglesia Católica en el área del Altiplano del Perú, ha cambiado de postura y ha contribuido a sacar a la religión andina de la clandestinidad y posibilitar un diálogo con la modernidad. La Iglesia Católica en el Sur Andino del Perú, ha hecho un esfuerzo para el estudio y sistematización de la cultura y religión andina, lo que a su vez ha traído consigo la validación de la cultura y riqueza espiritual andinos

II. COSMOVISION ANDINA Y MODERNIDAD

La Cultura Andina esencialmente es una cultura de vida en relación armónica y dialéctica a todo lo que existe. En esta perspectiva, la existencia vital gira en torno a las relaciones armónicas con la naturaleza, la divinidad y con la sociedad. El andino se siente hermano de la creación y una autoexigencia de relación unitaria con todo lo creado. Percibe la presencia permanente de lo divino en toda la existencia y en torno a todo quehacer humano; siente la necesidad de una interdependencia solidaria a toda la humanidad.

Como hemos referido, la experiencia de la modernidad no es nueva para los pueblos andinos. Este fenómeno socio-económico, político y cultural ha avanzado por etapas. Ahora en el presente, aparece con una fuerza avasalladora y devastadora, mediante la globalización del mercado capitalista neoliberal. Su propúes ta es la integración de todas las economías a un sistema de control financiero del mercado global o mundial. Ahora veamos como esto afecta a la cultura andina en relación a sus patrones culturales y criterios cosmovisivos que la sustentan.

Desde el punto de vista conceptual, la cosmovisión andina en relación a la modernidad se ve gravemente agredida, en cuanto que ésta desacraliza la naturaleza, rompe las relaciones humano cósmicas y libera al hombre de la dependencia del poder divino. Por eso, en ambientes andinos más modernizados, tienen “duda” de su relevancia y “vergüenza” de su vigencia. Desde el punto de vista de la modernidad, lo andino es despreciado. De esta manera se establece una relación de sujeto y objeto, entre el hombre y la naturaleza; y todo lo que contiene ella es considerado como objeto disponible.

En la cultura andina el valor supremo y el motor de la acción no es el cambio, sino la armonía y el *equilibrio*. No es una permanencia estática, sino un proceso dinámico de renovaciones reestructuraciones mentales y sociales según los contextos históricos coyunturales basadas en normas de conducta relacionales e integradas.

Para la modernidad lo más importante es el individuo y lo privado, sin intervenciones de ninguna clase. Es ideal la autorealización, la satisfacción y el éxito personal. Esto conlleva el modo individualista de la conducta social. Los medios de comunicación masivos presentan los modelos/ídolos de esta conducta mediante las telenovelas. Lo que se busca es la felicidad en abundancia y es una felicidad privada. Es feliz el que tiene éxito individual y libertad de escoger los productos que el gran mercado de la vida le ofrece.

Para la sociedad Andina la propuésta del individuo como sujeto de transformaciones socio-económicas, destruye la comunidad y la familia como el espacio modelo de relaciones humanas, según la ley de la reciprocidad y solidaridad. La felicidad en los Andes consiste en la realización de la vida en relación a todo lo que le rodea. Esta filosofía de reciprocidad es pues ta en práctica en todas las relaciones humanas, cósmicas y espirituales mediante los ritos, en donde todos los elementos simbólicos interactúan dialécticamente.

Por el contrario la modernidad del capitalismo neoliberal – globalizante funciona según la ley de la no reciprocidad. En contextos económicos, la filosofía del lucro o de la plusvalía practica la mínima inversión para una máxima ganancia.

La globalización de la economía hace más crítica la situación de las sociedades andinas, pues la liberalización de los mercados y la inserción de la economía nacional en el mercado internacional, convierte a las poblaciones andinas en meros consumidores de los productos que el capitalismo mundial ofrece. Al acentuar la noción de que todo lo importado (foráneo) es de calidad y barato,

provoca la menosvaloración de los productos locales y nacionales, considerados de baja calidad.

Así mismo, el énfasis en el valor adquisitivo del dinero por parte de la sociedad capitalista, va causando las polarizaciones sociales entre los que tienen por demás y los que no tienen. De esta manera las sociedades andinas que dependen de una economía de subsistencia quedan relegadas y marginadas, cada vez más.

Las propuestas de desarrollo modernizante, parten de un modelo conceptual y de un modelo social distintos de la cultura andina, pues los estados capitalistas neoliberales proponen un modelo de desarrollo socio-económico individualista y acumulador. Las sociedades tradicionales no son valoradas ni por los recursos naturales que su territorio pudiera contener. Son vistos como obstáculos a la modernidad y al desarrollo. Por eso los proyectos de desarrollo de origen local son negados y los proyectos diseñados son operativizados sin la participación de los supuestos beneficiarios. En resumen, los proyectos de vida andinos no cuentan para los proyectos globalizantes.

Contrariamente, el desarrollo desde la óptica andina, busca la satisfacción de las necesidades de una vida digna: alimentación, vivienda, salud, educación, convivencia, cooperación, reciprocidad, relaciones sociales integradas. Este desarrollo es dialogante, participativo y democrático.

La imposición cultural englobante no solamente propone nuevos valores y metas como valores supremos, sino se autovalora como la cultura superior, que civiliza a los indios primitivos. La violencia ocurre cuando la cultura hegemónica no viene a sumarse a los valores pre-existentes, sino a destruirlos.

El capitalismo neoliberal globalizante exige que el “ nuevo hombre “ sea productor y consumidor, en vez de mantener a poblaciones indígenas en la ignorancia, le es más importante tener obreros calificados quienes sepan leer y escribir, quienes se sientan capaces de producir y crear, quienes adquieran toda una documentación jurídica; ya no importa que el obrero sea Aymara o Quechua, lo que importa es que trabaje y que su trabajo produzca un excedente para el mercado.

Por otro lado, para el capitalismo neoliberal, es necesario ampliar el mercado interno y que las poblaciones indígenas andinas se conviertan en consumidores. Ya no conviene que los campesinos andinos mantengan

sus sistemas de trueque, sino que compren y vendan mercancías en los mercados o en vez de usar ropa tradicional hecha por él mismo, más bien que compre tejidos producidos por los capitalistas. No importa que el campesino andino se emborrache, sólo importa que siga comprando cerveza.

Es hartamente conocido que la filosofía de desarrollo de los gobiernos de turno ha sido esencialmente capitalista. Bajo esta perspectiva, las políticas de desarrollo económico en el país están insertos en los intereses del mercado capitalista mundial. Por tanto, no encontramos en los planes de desarrollo económico nacional mayor preocupación por el sector agrícola integrado por la población mayoritariamente andina. En consecuencia, el sector rural seguirá siendo exportador de materias primas. De hecho a medida que las políticas de gobierno buscan insertarse al sistema económico capitalista para una posible modernización y técnica del país, el campesinado continúa en su marginación y en su proletarización, no pudiendo vender sino su fuerza de trabajo.

En resumen, la continuidad y vigencia de los valores culturales tradicionales andinos, peligra por la penetración de la cultura dominante, pues se convierte en instrumento de la globalización, (escuelas, medios de comunicación, el comercio, etc.) y las generaciones venideras tienen que enfrentarse a nuevos contextos socio-históricos.

Una modernización andina

Después de haber verificado los cambios que han ocurrido al interior de las sociedades andinas y como la modernidad ha afectado al pensamiento andino, el desafío que se presenta resulta ser enorme en las palabras de Juan Ansión: “ el reto es de tal magnitud que la única posibilidad de supervivencia de la vertiente cultural andina en el contexto nacional e internacional actual, es que sea asumida como una fuente central de construcción de una nueva matriz cultural que genere bases comunes para el entendimiento, que a la vez permita e incentive la diversidad de expresiones culturales. La tradición andina de manejo de la diversidad (cultural), puede constituir un aporte central en este proceso “. (SEPIA – 1993).

La utopía andina nos orienta hacia un nuevo PACHAKUTI, por el cual la sociedad andina nuevamente tomará el control de su destino y se hará el protagonista de su historia. Ciertamente que esa nueva sociedad ya no será tradicional, ni será copia y calco de las sociedades del sistema económico neoliberal. Será pues una nueva sociedad andina que está gestándose.

Frente a la modernidad globalizante, las poblaciones andinas han de tomar dos posturas:

a) Una capacidad de resistencia de los modos de ver y comprender el mundo típicamente andinos aún en poblaciones jóvenes expuestos a la modernidad por la escolarización, los medios masivos o por la emigración a los centros urbanos. Es decir, hay una coincidencia de identidad y una desconfianza hacia las propuestas globalizantes que “desprecian” lo andino, como ya habíamos señalado, por considerarlo obstáculo a la modernización.

b) Una voluntad de diálogo y apropiación de lo moderno que se expresa en: la búsqueda de una educación óptima y práctica; la realización del progreso socio-económico en la vida. En una palabra quieren ser “Andinos Modernos”.

La comprensión y práctica de la “modernidad andina” tiene muchos matices. Dependiendo de las áreas o espacios de modernización; migración y urbanización, educación, salud, economía y tecnología, cosmovisión y religión, personalidad individual y colectiva, familia y comunidad, etc.

Hasta ahora hemos señalado las consecuencias negativas de la inserción de la modernidad capitalista neoliberal. Sin embargo, la modernidad cultural también tiene un signo positivo en cuanto que permite un mayor espacio para el ejercicio de la capacidad de discernimiento (visión crítica) y opción y entre la juventud un mayor espacio de libertad.

Desde el punto de vista psicosocial, la migración del campo a las ciudades ha causado la redefinición de nuevas identidades, pues romper con el agro y la tradición cultural de corte rural les ha conducido hacia una opción por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el progreso. De esta suerte, la juventud andina al liberarse subjetivamente de las amarras de la tradición del pasado se autodefine como “moderna”, es decir, se convierten en “hombres libres”. Por lo tanto, la migración significa un avance desde la exclusión y marginalidad hasta las fronteras de la inclusión y la integración. Así la migración hacia las urbes conlleva la recuperación del espacio socio-geográfico que había sido usurpado, como también este fenómeno conduce hacia la andinización de estos centros urbanos.

El sistema educativo, los medios de comunicación, la informática, etc., representan un desafío a la educación de las generaciones del presente y venideras. La ciencia y la tecnología nos presentan la urgencia de implementar contenidos por métodos modernos cuya finalidad será la de

generar la capacidad de aprender constantemente, de innovar y crear nuevas estructuras sociales. La modernidad en los Andes, nos está presentando una tarea para la formación de una nueva cultura de gestación. De hecho, este proceso se está dando en los Andes. Existe una modernidad andina con sus propias características cuyas notas sobresalientes consisten en:

a) Una unidad existencial: El mundo, en sus diversas dimensiones, constituye una unidad donde los sujetos vivientes (humanos, divinos, cósmicos), interactúan y dialogan. El andino afirma que los seres vivientes comparten la misma esencia de la vida (mä gamasaniktawa). Por el contrario, la modernidad universal nos propone una visión dicotómica de sujetos y objetos, enfoque por el que hay que explotar, dominar, consumir y destruir.

b) La sabiduría para vivir en solidaridad y reciprocidad: En el Ande todo es interdependiente y recíproco. Por eso la educación consiste en la transmisión de conocimientos para saber vivir en relaciones armónicas sociales, cósmicas, divinas. La sabiduría como la acumulación de conocimientos especializados, si no sirve para la solución de problemas de la colectividad, es repudiada.

Esta es la razón por la cual los andinos profesionalizados y tecnificados al estilo occidental son vistos con mucha duda y sospecha (pura palabra). Asimismo en la perspectiva andina nada ni nadie domina. Los polos opuestos se necesitan mutuamente. Así lo divino no puede darse sin lo humano y recíprocamente. Lo espiritual no tiene sentido sin lo material o viceversa. Ejemplo de la complementariedad en lo humano se da en lo masculino y femenino y esto mismo se extiende a toda la existencia.

c) La capacidad de celebración de la vida: pues lo que la vida es lo que importa en el mundo andino, los ritos y fiestas están en el corazón de la vida. Para el andino la preocupación no es el dominio del espacio y tiempo, sino el de gozar mejor las relaciones humanas cósmicas que constituyen la vida de toda la creación. Por eso, en la vida social andina, todo apunta al rito y a la fiesta. Al respecto Simón Pedro Arnold observa: “La Utopía andina apunta esencialmente a la fiesta, es decir, a la celebración gozosa y colectiva de la armonía preservada o recuperada por la práctica ética”.

En esta sociedad, “lo económico no constituye en el Ande, como es cada vez más el caso de la modernidad, el área significativa fundante de la cultura. Más bien nos parece cada vez más que el corazón del sentido

andino está en la fiesta y su derroche religioso – orgiástico. La fiesta es como la realización cósmica. En tal sentido, la borrachera y la danza aparecen como anticipación o realización del ideal de complementariedad. Aquí, sujetos como Dios y comunidad se entrelazan para hacer y decir “Pacha”/Mundo”.

d) El modelo de vida: Familia y comunidad: Frente al individualismo aislacionista, el modelo de vida andina: la familia y comunidad, siguen siendo la base fundamental de la sociedad andina. Sin duda la familia es la ventana o la puerta desde donde uno se proyecta hacia todo lo que le rodea. Es el primer espacio donde el individuo ha ido apropiándose de los medios necesarios para la interacción humana y social. La familia y la comunidad es el depósito de la sabiduría de la vida, de donde el individuo va tomando el agua de la vida en solidaridad y reciprocidad. Por eso el andino es dependiente y contribuyente al grupo. De esta manera hace resaltar la participación colectiva. El individuo si no participa del grupo no solamente se autoexcluye, sino que se convierte en un “paria”.

La propuesta del individuo como sujeto de transformaciones socio-económicas destruye la existencia de mutuas responsabilidades en reciprocidad y solidaridad; así mismo destruye la comunidad como espacio modelo de realizaciones humanas.

Desde la experiencia Andina podemos contribuir a dar soluciones a una cultura englobante que ha perdido horizontes de humanidad, que den razón de su existencia, que a su vez son valores permanentes y universales, tales como: la centralidad de la vida, la dignidad de la persona (individual y colectiva), los valores religiosos y espirituales centrado en la realidad de Dios, la responsabilidad de mantener el ecosistema como condición de la supervivencia de la vida humana sobre la tierra, la existencia solidaria y el uso redistributivo de la economía.

Líneas arriba hemos señalado que la modernización en los Andes nos está presentando retos para la formación de una nueva cultura en gestación. Estos retos también generan tareas, en cuanto que los andinos ya han ingresado a la modernidad y se enfrentan a la globalización. Hasta ahora el diálogo con la modernidad ha sido a nivel individual y sectores sociales que han tomado los riesgos del rompimiento con el tradicionalismo andino. Lo que ha faltado es diseñar una alternativa de modernización desde las raíces andinas. A continuación presentamos algunos elementos claves señalados por observadores de la realidad andina y de los mismo Andinos.

a) Si la estructura social más característica de la Andinidad es la comunidad, obviamente la tarea urgente es la de iniciar un proceso de

desarrollo centrado en las comunidades humanas, con base en iniciativas asociativas y en la cooperación que reduzca la dependencia respecto a los macromercados y a sus agentes, es decir, construir la globalización a partir de la diversidad de las comunidades y culturas humanas.

b) La revaloración de la cultura y tecnología populares: Todo pueblo ha forjado una sabiduría propia para resolver los problemas de la vida. Esto significa que hay que valorar la sabiduría de vida de los pueblos andinos y defenderla contra toda dominación y marginación por tratarse de un derecho humano universal inalienable. pues to que cada cultura actúa según su propia racionalidad, el saber popular andino tiene su propia lógica. No es posible conocer y entender su realidad desde afuera con categorías externas, sino solamente con las categorías y percepciones del propio campesino andino.

c) El fomento del diálogo y de la comunicación: Los conflictos interculturales ocurren cuando hay una colonización del grupo dominante que trata de eliminar a un grupo social con toda su estructura mental y social. El hecho es que las políticas de desarrollo socioeconómicas y culturales oficiales han sido unilateralmente impuestas para la integración o asimilación de poblaciones autóctonas. El reto es fomentar el diálogo mediante vías de comunicación masivas en forma biunívoca, que les permitan no solo informarse sobre los eventos locales, nacionales o globales. Así mismo canalizar la comunicación con la sociedad englobante y con el Estado para generar flujos de información.

d) El fortalecimiento de la organización autóctona: Las comunidades andinas se encuentran en una situación de desorganización. No hay una situación que vertebre una visión común para enfrentarse a las políticas de desarrollo socio-económicas. La tarea principal en este campo, es fomentar la capacidad de organización del campesinado andino, basado en la visión colectivista de la sociedad interdependiente, solidaria y recíproca. Esto conlleva a respetar sus modos de articulación recíproca e interrelación, sus leyes, sus creencias y modos de organización.

Así mismo, la organización autóctona exige la reanimación del liderazgo en la perspectiva de cargos de servicios mutuos. De esta manera se regenerarán organizaciones andinas que asuman velar por los asuntos tecnológicos, ecológicos y sociales. Hasta ahora la ingerencia de partidos políticos en asuntos comunitarios ha instrumentalizado al liderazgo campesino andino y ha desvirtuado las luchas campesinas andinas.

Frente al verticalismo de la sociedad englobante hay que redefinir el papel de las instituciones del Estado, abriendo espacios de diálogo auténtico, garantizando formas de representatividad en las instituciones públicas y reconociendo a cada persona y comunidad andina su condición de sujeto de su propia existencia y cultura.

Por último señalamos que un buen sector de la población andina quiere el avance de la modernidad en cuanto que sea: humanizador, liberador, pluricultural y multiétnico. El andino en su inserción al mundo moderno globalizante no se deja asimilar sin más ni menos, sino que interpretan, reinterpretan y reconstruyen con criterios propios de la andinidad.

Bibliografía

Arnold, Simón Pedro

1998 Ritual y cambio socio – económico, el caso Aymara; Chucuito, Perú.

Estermann, Josef

1998 Filosofía andina, ABYA-YALA: Quito, Ecuador.

Irarázabal, Diego

1992 Tradición y porvenir andino, IDEA, TAREA; Lima, Perú.

Llanque Ch., Domingo

1992 La cultura aymara, IDEA, CEP; Lima, Perú.

1995 Ritos y Espiritualidad Aymará, ASETT, IDEA, CTP; La Paz, Bolivia.

Van den Berg, Hans

1989 “La tierra no da así no más” – Los ritos agrícolas en la religión de los Aymarás Cristianos. HISBOL; La Paz, Bolivia.

1998 Ritos Agrícolas, en: Boletín IDEA, Serie 2 No.30; Chucuito, Perú.

Van Kessel, Juan

1991,a Tecnología aymara: un enfoque cultural, Cuad. CIDSa, No. 3; Puno, Perú.

1991,b Ritual de producción y discurso tecnológico andino, Cuad. CIDSa, No. 5; Puno, Perú.

URQHURARAPAMPA; la Pacha-vivencia en la agricultura alto-andina

Porfirio Enrique Salas y Juan van Kessel

La visión que expresan académicos y políticos capitalinos referente al medio natural andino es una visión científica y economicista, alimentada por una cosmovisión de occidente que es de origen judío-cristiana, y por la ideología colonial española, que sigue penando en la cordillera. Sin embargo, desde la perspectiva andina es esta una visión foránea, etnocéntrica, visión carente de conocimientos básicos e información, visión con extensas manchas blancas: la ignorancia. En cambio, en la visión andina del medio, se trata de una *Pacha* que es viva y dinámica, armoniosa y caprichosa, variada y fértil. Esta concepción conlleva la responsabilidad por la vida, la que es una sola vida de infinita diversidad. En la *Pacha* andina, las tres comunidades de *Wak'as*, *Sallqa* y *Runa* comparten la responsabilidad por la vida y su crianza. En esta Pacha el trabajo es *crianza de la vida*, la tecnología agrícola es *saber criar la vida* y la sabiduría andina es *saber criar la vida y saber dejarse criar por la vida*.

La visión de desarrollo del agrónomo moderno - definida ideal-típicamente - es una visión futurista, una utopía proyectada en un futuro que se acerca inevitablemente, donde el hombre con su ingeniería genética y su informática será todopoderoso y omnisciente, capaz de controlar y dominar totalmente las leyes de la vida y la naturaleza, para crear un producto agrícola perfecto, brotado de su imaginación creadora y realizado bajo su conducción hegemónica, sin riesgos ni incógnitos, sin pérdidas ni daños. ¡Qué diferencia! con la utopía andina, proyectada en el pasado mitológico, radicado en su actitud religiosa y su ética cósmica, su respeto por la vida que desde siempre brota milagrosamente de la Madre Tierra, SU madre divina. En la *chakra*, el templo de la Pachamama, brota la vida entre sus manos cuidadosas y sabias, guiadas por una tecnología bi-dimensional, que es empírica y religioso-ritual a la vez. En este artículo queremos profundizar las dos visiones encontradas sobre medio natural andino. Nos guiamos por la comunidad de Urqharapampa, donde se crió Porfirio, y por las sabias enseñanzas de sus labores, fiestas y celebraciones agrarias.

1. La visión foránea y la visión andina del medio

Antes de la revolución industrial, todas las sociedades estuvieron consideradas como tradicionales (Hinkelammert, 1970). Como tales, se fueron estructurando,

especialmente desde el punto de vista económico a partir de una condicionante primaria: la situación ecológica y en particular los recursos naturales que ofrece su medio ambiente (Van Kessel, 1980). La disponibilidad de recursos naturales del medio ambiente, permitió generar actividades económicas primarias como la agricultura y la ganadería. Sin embargo, el modo de la adecuación de estas actividades al medio ambiente, es muy particular en cada cultura y se fue estructurando en concordancia con las características propias de su medio natural, los recursos disponibles y la percepción específica que cada sociedad tiene sobre su medio natural.

Esta particularidad implica que cada sociedad o sistema social, sustenta la realización de ambas actividades en un pensamiento generado en «una cierta visión del mundo, una estructura mental regida por una lógica particular. (Por tanto), los acontecimientos de la historia al igual que los fenómenos de la naturaleza se ubican en un orden explicativo de los ritos y cosmogonías correspondientes a cada cultura» (Wachtel, 1971: 50). No existe una sola forma de concebir e interpretar el medio natural. En cada cultura donde existen grupos de seres humanos organizados, el hombre posee una racionalidad propia, porque «...percibe y reacciona a la realidad de una manera paradigmática» (Cadorette, 1986: 115), según la cosmovisión interpretativa vigente en cada sistema social.

Estos puntos de vista indican que no existen paradigmas teóricos de validez universal. Cada cultura tiene sus propias formas o modos de percibir el mundo. Al respecto Heise, et al. (1992), precisa lo siguiente: «Es conocido el hecho de que los nativos amazónicos escuchan, observan y sienten dentro de un bosque mucho más de lo que percibe un hombre occidental. La percepción sensorial de colores o sonidos está determinada selectivamente por la forma como una cultura percibe su propio medio ambiente. Está presente también un conjunto de formas o modos particulares de expresar la vivencia del mundo y de la vida. Con esto queremos señalar la diversidad de estilos de expresión de lo vivido individual y colectivamente, que se plasma en obras concretas, desde la cerámica hasta el teatro y desde la danza y la música hasta la textilera. Asimismo en toda cultura hallamos formas o modos de comportamiento particulares».

Sin considerar previamente estos postulados, para el hombre occidental, por sus características muy peculiares, el medio natural andino sólo está considerado como un gran depósito de recursos materiales disponibles - no sólo minerales; también vegetales, biológicos,

climatológicos y otros. - los cuales deben ser explotados considerando la rentabilidad y la ganancia que pueda dar cada recurso. El mito cosmogónico - en occidente definido en la Biblia (Génesis, cap. 1-3) - fija la relación existente entre el ser humano y las demás cosas de la naturaleza. Ahí el concepto de la explotación de recursos naturales mediante el trabajo humano. En Occidente el concepto de trabajo se guía, se define, se justifica y se sanciona en última instancia como de “confeccionar cosas”, es decir: producir bienes materiales a partir de los recursos que ofrece el medio. El anhelo máximo es controlar los procesos de la naturaleza: “Id y dominad la tierra...” (Van Kessel & Condori, 1992). La filosofía occidental posteriormente vino a completar el paradigma bíblico con su principio de “saber es poder”.

La efectividad de hacer y producir, se logra en la medida que la ciencia y la tecnología brinden mayores y mejores conocimientos e instrumentos, o maquinarias, para llevar a cabo su actividad de hacedor. En este propósito, le invade el afán de enfrentarse con el medio natural a través del conocimiento, para transformar o crear su medio (Pinto y Pasco, 1989). Por consiguiente, va depredando conscientemente los bienes y servicios concedidos por la naturaleza, porque supone que son ilimitados o de algún modo sustituibles por las innovaciones tecnológicas que el propio hombre es capaz de ingeniar.

Por otra parte, para esta misma visión, el medio natural andino, por sus características climatológicas variables y heterogéneas, con frecuentes heladas, granizadas, sequías e inundaciones y por la presencia dominante de laderas como consecuencia del terreno montañoso (por encima de los 3.500 msnm), está considerado como un medio agreste, hostil y severo para la vida. Estas características lo condicionan para ser calificado como «el más variado e impredecible del mundo» (Earls, 1991). Se afirma que como producto de esta impredecibilidad, todo es azaroso, nada está previsto, de modo que la agricultura es altamente aleatoria en la opinión de los especialistas. Desde una perspectiva diferente a la andina, al medio natural de la cordillera se la considera con muchas limitaciones para la agricultura y la actividad pecuaria.

Es así que la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, caracteriza los suelos de Urqurapampa de la siguiente forma: «La capacidad productiva de estos suelos es baja, ligada a parte de las condiciones climáticas limitantes, directamente a las características físicas inapropiadas. Son suelos que pueden prestar cierta utilización para una actividad pecuaria (ovinos) a base de

pastos naturales mejorados. En los lugares más elevados y fríos quedan relegados para el pastoreo de ganado auquénido, sobre la base exclusiva de pastos naturales» (ONERN-CORPUNO, Vol.3, 1965). Por su parte Zuzunaga (1976), precisa que «la altitud del Ande condena las tierras a la sed y al hombre a la pobreza». En la misma línea Martínez, detallando la explicación indica que «Las adversas condiciones naturales, reflexión de las grandes altitudes, de la difícil topografía, del clima en extremo riguroso y de las catástrofes naturales, son una limitante para el desarrollo de la agricultura. Las bajas temperaturas medias restringen la diversificación de los cultivos; las heladas, granizadas y frecuentes sequías en los períodos más críticos de la producción, ocasionan graves daños a los cultivos, reducen drásticamente los rendimientos o destruyen en muchos casos, irremediablemente las pobres cosechas. En general, los fenómenos climáticos hacen muy aleatoria la producción agrícola... como en el Altiplano del Collao. La topografía, en extremo abrupta y de elevaciones insospechadas, restringen el desarrollo de la agricultura. Las faldas de los cerros y las mesetas planas y onduladas por lo general situadas sobre los 3.500 metros, donde son más frecuentes las heladas, las granizadas e inclusive las sequías, ofrecen obstáculos para la vialidad, existiendo zonas inaccesibles por falta de caminos, donde la agricultura tiene que ser necesariamente de subsistencia» (Martínez, 1969).

Estas interpretaciones y puntos de vista sobre la ecorregión andina, no sólo se mantienen como opiniones presentadas con la debida modestia, sino como verdades fuera de discusión y actualmente valederas. En estas “verdades” se fundan la estrategia del desarrollo nacional y los proyectos estatales y privados de desarrollo agropecuario del Ande que se inscriben en esta estrategia foránea. Esta visión del medio andino, además, se difunde a partir del sistema educativo. En los libros de geografía destinados a la enseñanza en la escuela peruana, la ecorregión andina está presentada como un lastre para el desarrollo y la economía del país, por ser la causante de muchísimos males que afectan a la sociedad peruana. En ellos se precisan (cf. Benavides, 1984) 12 obstáculos, que limitan el desarrollo del Perú. Citamos de ellos sólo los siguientes:

- La presencia de una morfología muy difícil. Se indica que «la presencia de los Andes determina una morfología muy variada en la que predomina las altas cordilleras, un tanto inaccesibles para el hombre... Estas formas morfológicas constituyen obstáculos permanentes para el desarrollo...»

- Las condiciones naturales de los Andes obstaculizan la integración nacional. Se dice que «los Andes peruanos con su complicada morfología y elevada altitud, han sido un factor decisivo de la desintegración nacional...»

- Limitan la disponibilidad de las áreas productivas del Perú. «La cordillera de los Andes es de estructura rocosa. Los suelos de cultivo se localizan sólo en los valles interandinos y en los flancos de suave pendiente... El resto del territorio está conformado por áreas rocosas cubiertas de nieve, en donde no hay suelo por los empinados flancos andinos... Por las dilatadas punas, las bajas temperaturas son un obstáculo para el desarrollo agrícola».

- Limitan el desarrollo biológico. Se indica que «La altitud de los Andes y sus bajas temperaturas actúan como factores limitantes del desarrollo de la vida vegetal y animal... La vegetación imperante en las altas punas se reduce a un conjunto de especies raquílicas ...»

La visión foránea sobre la ecorregión andina, también se sustenta en teorías extravagantes que tratan de explicar la resistencia al cambio por parte de poblador andino, como resultado de la influencia del medio natural sobre su forma de ser. Así, Erasmus (1968), desarrolló la teoría del «síndrome del encogido». Según esta teoría, el campesino es tímido, desconfiado y apático, no quiere relacionarse con gente de un estatus económico superior, ya que está convencido de la escasez de todo lo material. No se puede esperar iniciativa o progreso de una persona que tiene este síndrome, este «cuadro patológico». Esa gente -continúa el autor- se encuentra generalmente en lugares aislados social y geográficamente, donde hay un deficiente sistema de transporte, comunicación y una agricultura de subsistencia (Citado por Gianotten & de Witt, 1987).

Estos contenidos desvirtuados y etnocentristas, fueron imponiendo una imagen ideologizada sobre la ecorregión andina. De su natural e histórica vocación agropecuaria antes de la llegada de los españoles, pasó a ser considerada desde la colonia y hasta hoy día como un gran depósito de plata y otros minerales para la exportación de materias primas y secundariamente como regiones de vegetación demasiado pobre y utilizable solamente para la actividad ganadera extensiva. Esta visión es la que perdura hasta hoy, a pesar de que los pobladores de las comunidades campesinas se dedican generacionalmente a producir alimentos provenientes de la actividad agrícola y pecuaria y que satisfacen en gran parte la necesidad alimenticia popular del país.

La visión del andino frente a su medio natural, y consecuentemente su actitud y su modo de relacionarse con el medio, son muy diferentes, como nos señalan las investigaciones antropológicas de los últimos veinte años. Los estudiosos de la “cosmiovisión andina” enseñan que para el

hombre andino, su medio natural no está considerado como un mero recurso material aprovechable o no-aprovechable. En su concepción, la cordillera - en efecto, la tierra - está considerada como un macro-organismo vivo, donde todo tiene vida y donde todo es necesario para la integridad de la vida de la pacha. Es que esta misma vida corre en todo ser de la naturaleza, tanto flora y fauna, como cerros, ríos, piedras, lagunas, astros y fenómenos climáticos. Este cosmos animal, del cual forma parte el hombre mismo, le exige respeto, cariño y comprensión. Así mismo, la tierra llamada Pachamama, es divina y es la madre universal de la vida (Kusch, 1970; Van Kessel & Condori, 1992)

Efectivamente, en este cosmos animal todo cuanto existe comparte el atributo de la vida. Todo cuanto existe también se cría. No sólo se crían los animales domésticos. También se crían, real y efectivamente, las plantas y los animales en general junto con los suelos, las aguas y el clima; es decir, se cría todo el paisaje (Valladolid, 1993b). En la crianza múltiple de la vida no sólo participan los hombres. Esta es una crianza que se lleva a cabo en completa armonía e interrelación con las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos o pacha: la naturaleza silvestre (*Sallqa*), la sociedad humana (*runakuna*) y la comunidad divina, (*wak'akuna*) (Van den Berg, 1989). La *chakra* es el centro donde confluyen armónicamente estas tres energías positivas para criar (*uyway*) la vida en reciprocidad .

En pensamiento andino, todos los procesos y fenómenos naturales son “crianza”. Y son “crianza la vida”. Como tales deben desarrollarse en armonía y en su conjunto constituyen la armonía de la *Pacha*. El hombre juega un rol importante en ese proceso generativo de la vida. Por eso la crianza de la vida, está estrictamente relacionado con los términos metafóricos quechuas “*makichana*” y “*runachana*” que generan a la vez sus correspondientes resultados expresados en los términos *miray*, *ripuy* y *chinkay*. Es que la crianza de la *chakra* para el agricultor andino no sólo es sembrar los cultivos al inicio del ciclo agrícola, cumplir con las labores culturales y esperar el producto final para la venta (como lo es en la lógica tecnocrática). *Uyway*, es una crianza enraizada en una profunda responsabilidad ante la vida que el hombre comparte con la *Pacha*. El modo de ser del *runa* es cuidar comprometidamente la perpetuación de la vida a través de la semilla (*muhu*) de una especie, por siempre, por generaciones, sin límite de tiempo. Sólo así el *runa* se siente plenamente realizado.

Mientras el productor agrario moderno habla de trabajar, o producir, el *runa* diría “*makichana*” para expresar que esto es: realizar el proceso de

la crianza de la vida. El proceso de crianza de la vida es *makichana* (*maki* 'mano', el factivo /-*cha*/ y el instrumentalizador /-*na*/: "hacer con la mano"). Este término comprende un profundo contenido, una visión y una experiencia del *runa* respecto a su labor agropecuaria. Por lo mismo, su labor relacionada con la crianza de la vida en la *chakra* implica dos tipos de actividades y cuidados: empíricos y simbólicos. El *runa* debe: realizar las labores culturales de la *chakra*, como son: sembrar, desyerbar y aporcar a su debido tiempo; ver constantemente si la *chakra* tiene plagas o enfermedades y darle un tratamiento oportuno; defender a la *chakra* de las inclemencias climatológicas como la granizada (con cohetes y humo) y de la helada, cuidarla toda la noche y amanecer junto con la *chakra* "dándole humo"; acompañar esta crianza empírica de una "crianza simbólica" cumpliendo fielmente los rituales de la producción, ya que "la mano del *yachac*", el ritualista da el impulso generador a la vida que se desarrolla en la *chakra*. En otras palabras, el término *makichana* esta relacionado con cuidar, atender cariñosa y afectuosamente a la *chakra*, pero a la mano, sin despegarse de ella; estar atento con todo lo que pueda sucederle atendiendo sus necesidades. Por ejemplo, si tiene frío, hay que darle ropa (aporcarle) para que crezca y dé buenos frutos. Sólo cuando se cuida bien, la *chakra* se da con la persona.

Para formarse una idea de la riqueza semántica del vocablo *makichana* - tomar de la mano, criando - hay que comprenderlo en su significado meta-empírico, metafórico y tomerlo tal como es: un concepto cargado de un significado ético y cúlctico. Hay que entender *makichana* como actividad ritual y como celebración. Efectivamente, *maki* ('mano') tiene un significado tan metafórico como por ejemplo 'corazón', u 'ojo'. La expresión *makimanta* ('lo que sale de la mano') indica todo trabajo y todo ritual que sale de las manos del agricultor (que está criando la vida en su *chakra*) y también del *yachac* (que se ocupa del ritual de producción y de todo ritual). Indica la actividad de crianza en su doble dimensión, empírica y simbólica. El *yachac* con sus 'manos sabias', expertas y diestras, es el especialista encargado de la preparación de las complicadísimas ofrendas para los rituales de producción. Estas ofrendas son platos rituales, delicados y refinados con gran variedad de ingredientes y sabores, según la preferencia de cada *wak'a* (con su personalidad y carácter particular) y la necesidad de cada caso (sequía, helada, lluvia, granizada). Estos platos se ofrecen a la *Pachamama*, los *Apus* y los *wak'as* locales, comprometidos todos con la crianza de la *chakra*, para ganar su benevolencia y para estimular su fuerza generadora en la *chakra*. La experiencia y la eficacia del *yachac* está en sus 'benditas

manos'. Citando a Ina Rösing (1996, 525): “La mano es de gran importancia en la acción ritual y la invocación. En la acción ritual se distinguen diferentes “manos”, manos del ritualista, que tienen un poder específico: así hay ritualistas que tienen una *wayra maki* (literalmente: mano de viento, es decir que tienen poder sobre el viento y que sobre todo lo llaman también (incluso, sin querer); en el mismo sentido hay ritualistas con *ghasa maki* (mano de helada), *khaqya maki* (mano de rayo), *ruphay maki* (mano de sequía) *para maki* (mano de lluvia) y *mikhuy maki* (mano de comida)¹. En las oraciones con que los ritualistas kallawaya acompañan sus rituales de producción, aparece la expresión ‘*makinmanta*’ (de la mano de...) como una fórmula muchísimas veces repetida. En este contexto significa también “en nombre de...” , o “en el sentido de...” Por ejemplo, en las siguientes oraciones transcritas por Rösing (1996; 304,309):

Ima sumaqtasirvishaykicheq,
sumaq sonqowan jamushayku...
Tukuyyachaqkunaq makinmanta,
kaytaq mari T'iliakán qochapaq,
Uj platotasirvirimushaykicheq.
 De la mejor manera les ofrecemos un convite,
 con buena voluntad hemos venido aquí...
De las manos de todos los ritualistas,
 es esto para tí, lago del T'iliakán.
 Te traemos un plato para que te sirvas.

Tukuy Ankari sirviriq makinkunamanta
tukuy kay lugarniyoy sirviriq makinmanta,
sirvimushaykicheq Ankari
tukuy mayqenpaq maqinta chari munankicheq
chaykunamanta
sirvimushaykicheq, Ankari,
makinmanta recibirikunki kunansumaqta puni,
lugarniyoy ...

De la mano de todos los que ofrecen sacrificios a *Ankari*,
con la mano de los ritualistas que sacrifican a los dueños de los lugares sagrados,
 te ofrecemos ahora un convite, *Ankari*,
de la mano de quien Ustedes siempre quieran,
 de parte de esas manos
 te presentamos ahora un convite, *Ankari*,
de sus manos recibelo ahora de la mejor manera,
 dueño del lugar sagrado...²

Rösing explica (ibid., 526): “En nombre de otro yo puedo orar, actuar, curar, etc. Las manos a que se alude en las oraciones son siempre las ‘manos’ de un sabio, de un médico, de un ritualista. Y lo que ocurre en su ‘nombre’, ocurre realmente mediante sus manos: son las manos que preparan la mesa sacrificial, que levantan el brasero hacia el cielo nocturno, que atizan el fuego sacrificial. Y cuando se dice...*makimanta*, se está significando que lo que aquí acontece, acontece mediante las ‘manos’ de aquel otro”. Nuestra conclusión es simple: Si *makichana* indica una actividad ritual, entonces ‘trabajar’ es para el agricultor andino: *celebrar la vida*; y es: *criar la vida celebrándola*.

El *runa*, en el proceso de la crianza de la vida en la *chakra*, utiliza también el término *runachana* (*runa* ‘ser humano’, el factivo /-cha/ y el instrumentalizador /-na/), con la crianza cuidadosa de la *chakra*: «*Allinta chakrata runachana. Runata hina uywana. Unquptimpis sumaqta hampina. Runata hina, wawanchista hina uywana*” (La *chakra* hay que cuidar como si fuera una persona; cuando se enferma hay que curarle cariñosa y afectuosamente, como si se tratara de nuestro propio hijo, como a una *wawa*), dirá muy comprometidamente cualquier agricultor andino.

Si el agricultor cumple afectuosamente con ambas responsabilidades éticas para la vida - tanto la labor empírica como la simbólica -, la *chakra* se reproduce, se multiplica. En la acepción quechua más exactamente sería *miray*, que no es una simple multiplicación de cultivos (en los términos de producción y productividad), sino un concepto relacionado con la vigorización y la multiplicación de la vida en la *chakra*. Por el contrario, cuando el agricultor, no cumple con sus obligaciones de criar y multiplicar la vida, los cultivos no se hallan, no empatizan con la persona (*mana yachakunchu*); y si no empatizan, se pueden perder (*chinkapun*), o se van de la mano del agricultor (*ripun*), a manos de otro que, sí, sabe cumplir con su responsabilidad de criador.

Por eso muchas veces, los agricultores experimentados durante la cosecha, antes de llevar las papas a la casa para ser seleccionadas y almacenadas, hacen un ritual a la Pachamama. En este ritual, el agricultor se pone de pie, levanta su *ch’uspa* lleno de coca en la mano derecha y moviéndose en círculo llama simbólicamente a las papas que no fueron bien tratadas en las *chakras* vecinas en los siguientes términos: “*Niñacha, hampuy makiyman, ñuqap makiypi sumaqta urinki, sumaqta miranki*” (niñita, vente a mis manos, en mis manos crecerás bonita, te multiplicarás bonita).

El clima, que es variable y diversificado, es un factor que juega un papel muy importantes en la crianza de la vida en el medio natural andino. A los ojos del agricultor local es un papel positivo y favorecedor. La variabilidad y diversidad que se acentúa más aún con la presencia de heladas, sequías, granizadas e inundaciones, no es un impedimento para criar la vida; por el contrario, contribuye a su mayor diversificación. Sin embargo, lo más importante para el agricultor andino será saber criar la vida en ella, en armonía con todos los elementos de su *pacha*.

Con este propósito, no tiene necesidad de enfrentarse, transformar, ni forzar a la naturaleza, ni tratarla violentamente. En su concepción, estos postulados simplemente no tienen lugar. En oposición, el proceso generativo de la vida en la *chakra*, se da en un ambiente de comprensión. Para acompañar este proceso el *runa* desarrolla un diálogo acucioso y una acción recíproca con la naturaleza a fin de sincronizarse fina y delicadamente con sus diferentes ciclos o ritmos. Esta cualidad indica, que el agricultor andino no se distancia de la naturaleza, ni pretende dominarla, ni violentarla, ni controlarla por la fuerza. sino que se adapta a su propio ritmo, guardando un profundo respeto por los acontecimientos que se generan en ella, según «la manera de mostrarse de los ciclos cósmicos y telúricos...» (Grillo, 1993).

Para lograr esa sincronización con su medio natural, le toma el pulso a la naturaleza, contemplando con dedicación y sabiduría sus acontecimientos, con el propósito de adecuar y adaptar lo más conveniente a una situación determinada. Por ejemplo, por tradición sabe el agricultor andino que un medio natural variable y diverso como es la naturaleza andina, se caracteriza por la presencia de fenómenos climatológicos caprichosos, con helada, granizada, sequía e inundación, y todo ello en una topografía irregular. Como respuesta a ambas particularidades, a partir de su propia racionalidad (Peña, 1992), se guió por las bondades de los múltiples microclimas de su lugar y generó la práctica del uso múltiple y complementario de zonas de producción, por John Murra (1975) denominado “el control vertical de pisos ecológicos”. Esta estrategia típicamente andina, al interior de las comunidades campesinas, se manifiesta en la actualidad, como el usufructo de varias zonas de producción o lugares, donde se encuentran fragmentadas y dispersadas las parcelas familiares de uso agropecuario. Por otra parte, la agricultura andina en sí misma, es también una adecuación y adaptación resultante del diálogo minucioso del ciclo climatológico en el medio natural andino, el mismo que generó la estructuración del ciclo agrícola que respeta estrictamente el acontecer del ciclo climatológico.

2. La cosmovisión andina: “Pachavivencia”; el fondo mitológico de la agricultura alto-andina.

La cosmovisión andina es el marco que define la percepción que el agricultor andino tiene de su medio natural y de su vivencia del mismo. Efectivamente, en su cosmovisión encontramos el secreto del éxito que logra este agricultor. Debemos detener unos instantes en este tema para desarrollarlo sistemáticamente ya que es la matriz en que se han gestado las impresionantes culturas y tecnologías andinas del pasado, y el paradigma que garantiza un auténtico desarrollo endógeno para los Andes, un “desarrollo-con-identidad”. Sin embargo, encontramos un obstáculo muy serio para ello en nuestra terminología, no sólo en el término “cosmovisión”, sino también en muchos otros términos claves, ya que representan categorías típicamente occidentales que no tienen su equivalente andino. Sin embargo, cuando decimos “*miray - makichana - runachana*”, ya nos aproximamos a describir la concepción andina de la tecnología en oposición a “producir, hacer o labores culturales”. Nosotros mismos, los autores de estas líneas, somos conscientes de que el castellano, sus términos, conceptos y categorías, nos alejan, nos marginan y nos excluyen de la visión y la vivencia andinas que pretendemos interpretar en estas páginas, o al menos que el idioma nos limita seriamente. Términos como: cosmovisión, tecnología, tecnología empírica, capital, producción, producto, recursos naturales, meteorología, indicadores, y una lista mucho más larga, implican una percepción y valoración occidental de tales realidades - llámese una concepción científica, concreta, real, material, positiva de la realidad referida. Lo mismo vale decir para términos mucho más cotidianos en el marco de la cosmovisión andina, como: trabajo, herramienta, casa, cuerpo, salud, vida, dios, alma... No podemos expresar adecuadamente con los términos del ambiente académico (nuestro conocimiento occidental ‘científico’) o del ambiente de nuestra vida cotidiana (nuestro conocimiento occidental ‘vulgar’) lo que es la percepción, la valoración y vivencia del andino al respecto. La única solución perfecta sería: expresarnos en el idioma nativo. Efecto de lo mismo es también que estas páginas están plagadas de términos y citas en quechua. Si nos expresamos en castellano no podemos interpretar la ‘cosmovisión andina’. En algunos casos hacemos un débil intento a remediar esta mudez, cuando tratamos de acuñar nuevos términos, descriptivos, inventados a propósito, que sean capaces de indicar un contenido específicamente andino. Así podríamos hablar oportunamente de ‘pacha-vivencia’, en vez de decir: ‘cosmovisión andina’; de ‘costumbres’ en vez de ‘rituales religiosos de producción’; de ‘crianza’ en vez de ‘producción’; de ‘elpreciado chuñito’ o ‘la papamama’ en vez de decir: ‘el producto’; ‘el trato de las alpaquitas’ en vez de ‘el manejo del ganado’; ‘la madre tierra, la madre *qocha*’ en vez de ‘el recurso tierra, el recurso

agua'; el 'saber conversar con los animalitos, las plantitas' en vez de 'la observación de los indicadores meteorológicos', o de nuestro término 'meteorología'; 'saber tratar con el agua' en vez de 'tecnología hidráulica', o 'riego'.

Con este aviso previo, nos atrevemos a bosquejar a continuación el marco del *ayllu* entendido como el universo (humano, natural y divino) del agricultor andino.

La cosmovisión andina es más bien una 'pachavivencia'. La alternativa del idioma - castellano o andino - constituye un problema que es necesario reconocer en toda su gravedad. Es en el fondo un problema epistemológico, y un problema de visión y de vivencia de la realidad; y más allá, un problema a nivel de teoría y de ética. La visión andina y el modo de conocer correspondiente se expresan en los conceptos y términos quechwa o aymara, cuyo contenido es concreto, experiencial y metafórico por lo que el modo de conocer correspondiente es eminentemente simbólico y apto para la ritualidad: significan mucho más de lo que indican en primera instancia; conllevan un mundo de significados y de sentido a la palabra; significan y movilizan realidades relacionadas a lo que se refieren en primera instancia en un mundo coherente. En cambio, la pretensión de la visión científica es que sea objetiva y basada en conceptos claros y precisos, aptos para construir "teoría", para esquematizar y reducir realidades holísticas a esencias y estructuras. Sin embargo, en esta investigación estamos condenados a buscar puente para interpretar la cultura andina, su agri-cultura, en términos y conceptos propios del castellano. Con este fin analizamos en el siguiente párrafo la cosmovisión andina en su calidad de "pacha-vivencia".

Con nuestro afán de esquematizar y reducir realidades holísticas a esencias y estructuras, diríamos - siguiendo las publicaciones del PRATEC, Lima - que el *ayllu* andino es más que un grupo humano emparentado porque incluye también su Tierra-Madre, todas sus divinidades: cerros, ríos, *uywiri*, *juturi*, otros "lugares fuertes" y también a la naturaleza silvestre circundante. El *ayllu* andino incluye tres "comunidades": la comunidad de los *Runa*, los humanos; la de los *Wak'a*, las divinidades andinas y la del *Sallqa*, la naturaleza silvestre. Estas tres convergen en la *chakra* andina que es el centro y el escenario de la vida cósmica en su plenitud, a la vez que el templo natural del culto andino a la vida.

Los *Wak'as* son múltiples. Los más importantes para los aymaras de la zona circunlacustre son *Pachamama* y *Qutamama*, (la madre Tierra y la madre

Lago); los *Achachilas* y las “*Mamas*”. Los *Achachilas*, *Luwaranis* o *Uywiris* son los cerros protectores; los más importantes de ellos se llaman *Mallkus* y *T'allas*. Las “*Mamas*” son las deidades de los productos, como las *Ispallas*, las deidades de los tubérculos y los *Much'us* que son las deidades de los granos. La *Pachamama* es la madre tierra. *Lamar Mama Quta* es la deidad de los mares. *Mama Quta* es la deidad del Lago. *Ch'ullumpi* es la deidad de las llamas; *Ch'urulla* es la de la vaca; *Panchuli*, es de la oveja; *Illa* o *Mullu* es la deidad de todos los ganados. *Anchanchuni*, la deidad de los malos parajes o de la riqueza. *Inti tata*, o *Willka Inti tata* es el dios sol; *Phajsi Awicha* es la luna; *Anqari*, la deidad del viento; *Qasa*, la deidad de la helada; *Supu-supuni*, de las nevadas; *Awiyatura* es la deidad que envía (o transporta) los productos; *Kawilto* es la deidad que armoniza la conversación” (Apaza, 1996,5-6).

Nótese que en el lenguaje andino como también en la terminología de la escuela de PRATEC, “la *chakra*” es un sinécdoque y representa un concepto amplio e inclusivo. Reúne todo: trabajo y culto; vida social y económica; ética, vivencia y convivencia cósmica. La crianza mutua entre humanos se realiza en la *chakra* y en ella también se concentra la crianza entre comunidades. Además, encarna la manera de ser andina y el sentido de vivir. La *chakra* andina es la del agricultor, pero también es la “*chacra con patas*” del pastor (Quiso, 1994). También se habla de la “*uma chakra*” de los pescadores circunlacustres para indicar la “*Cochamama*”, el lago Titicaca, con su flora y su fauna.

“Todo cuanto existe en el mundo andino es vivo. No sólo los hombres, los animales y las plantas sino también las piedras, los ríos, los cerros y todo lo demás. En el mundo andino no existe algo inerte. ... Todos comen, todos duermen, todos danzan, todos cantan: todos viven en plenitud” (E. Grillo Fernández (1991, 37). Basta con observar por un momento los rituales andinos de producción agrícola o pastoril. Para el andino, la convivencia entre humanos y los elementos de la naturaleza es fundamentalmente distinta: no se considera dueño, ni “rey de la creación”, sino más bien hermano de los otros seres (tan vivos como él), porque comparte básicamente la misma vida universal proviniendo de la misma Madre Tierra.

Al interior de cada comunidad los componentes no tienen una existencia “en sí” (o como “individuo”), sino una existencia relacionada. El existir está determinado por las relaciones de diálogo e intercambio con sus semejantes, relaciones mediante las cuales se crían mutuamente. Esto vale en primer lugar para la pareja humana, modelo básico de toda relacionalidad. Para el andino la

pareja es, lógica y ontológicamente, anterior a sus dos componentes; éstos no tienen ningún sentido por sí solos. El soltero y la soltera son seres incompletos hasta que al casarse “se hacen gente”, en aymara: “*jaqichasiña*”. Lo mismo vale para la familia, la que se compone de dos mitades paralelas y equivalentes que se complementan: hombres y mujeres, cada una con sus tareas y funciones sociales, económicas y cúltricas. Es válido también para la comunidad local con sus dos “*sayas*”. El diálogo con el intercambio de regalos y servicios entre los componentes de la comunidad - grande, pequeña o familiar - es constitutivo y da sentido a la existencia de cada cual: es la reciprocidad entre seres y entre grupos que por sí solos son incompletos y estériles.

Al interior de la comunidad de los *Wak'a* - lo mismo que en la comunidad de la *Sallqa* - existe también una permanente convivencia y solidaridad, un continuo dialogar y reciprocarse, tal como nos cuentan los mitos actualizados en los rituales de salud y de producción (Grillo, 1991,45). Esta convivencia no es de pura paz y armonía, porque los cerros, las aguas, los fenómenos climáticos, todos los *Wak'a* y todos los componentes de la *Sallqa*, tienen su carácter y su genio, sus caprichos, sus apetitos y sus sensibilidades que hay que respetar. Su actuar no es siempre previsible. Del mismo modo sucede en la vida social de la comunidad humana.

Entre las tres comunidades constitutivas del ayllu pasa lo mismo: existe un continuo conversar y reciprocarse entre la comunidad de los *Wak'a* y la de los *Runa*. Los humanos alimentan y crían a los *Wa'kas* y éstos hacen igual con sus “crías”: los humanos. Las incesantes costumbres y ritos de producción del campesino andino consisten, básicamente, en alimentar a los *Wak'a* y así procurar que éstos alimenten a los humanos. Las múltiples y sofisticadas formas del ritual básico aymara: la mesa, tal como se desarrolla en las comunidades de Sotalaya, Cajiata y Toque-Ajllata Alta ubicadas todas en la región circunlacustre de Bolivia, provincia de Omasuyu, departamento de La Paz, las describe en extenso el Dr. Gerardo Fernández Juárez en su tesis de doctorado: “El Banquete aymara: mesas y *yatiris*” (1995). Otra investigadora que describe e interpreta detalladamente gran número de “mesas kallawayas” es Ina Rösing en los cinco tomos de su obra “Mundo Ankari” (1987-1993).

La *chakra* es una forma de crianza, dice Grillo. En la *chakra* andina no sólo se cría a las plantas y a los animales considerando como condiciones ya dadas al suelo, al agua y al clima, sino en la *chakra* también se cría al suelo, al agua y al clima. Se trata pues de una crianza en un mundo vivo.

En la *chakra* se concentra la actividad económica y social de los humanos. Pero es más, es el lugar de la crianza cósmica. En ella convergen también los diálogos y las reciprocidades de las tres comunidades - de *Wak'a*, *Runa* y *Sallqa* - desde el momento en que el agricultor, insertándose al ritmo de vida de la Pachamama, desarrolla allí sus actividades las que en cada momento tienen esta doble dimensión y significado: labranza y culto.

La *chakra* es crianza de la naturaleza, del paisaje y del clima. Grillo, agrónomo andino, lo describe con gran certeza y sensibilidad: la crianza del microclima se realiza desde el mismo momento de la labranza del suelo, que permite retener el agua de la lluvia o de riego porque el suelo labrado actúa como una esponja que evita el rápido escurrimiento del agua y de esta manera se modifica el microclima original. También se interviene modificando el microclima cuando en la *chakra* se construyen cercos de piedra, de tapial o de champa que protegen contra el viento y el frío. Asimismo, la nivelación del terreno, la fertilización con abundante guano, la asociación y rotación de cultivos contribuyen a criar un microclima adecuado. Pero hay otras formas de criar clima, no sólo específicamente a nivel de la *chakra*, sino también a nivel del paisaje en que ella vive. Se trata, por ejemplo, del riego y del drenaje. El riego permite que el agua de los ríos se acerque a dialogar y reciprocitar con las *chakras*, mientras que el drenaje extrae de las *chakras* el exceso de agua y lo devuelve al río. Estas obras modifican el ambiente, cuando lo “crian”.

En las pampas que rodean al lago Titicaca encontramos alrededor de 80.000 hectáreas donde existen restos de camellones o *waru-waru*, que datan de hace 3000 años (Denevan y Turner, 1974). Allí se ha hecho una crianza especial del suelo. De esta manera se modifica el clima de la zona a la vez que se mejora la calidad de los suelos, se protege a las *chakras* contra la helada, se mejora la tasa de crecimiento de las plantas y se regula la humedad. Otra configuración muy antigua en las pampas próximas al lago Titicaca es la que se conoce con el nombre de “*qocha*”: depresiones criadas en el suelo a modo de grandes hoyos para almacenar el agua de las lluvias. La superficie estimada de esta configuración es de unos 528 Km², comprendidos entre los ríos Pucará y Azángaro (Flores Ochoa y Paz Flores, 1986). Las *qochas* están conectadas entre sí, por canales y mantienen las aguas hasta en los meses más secos: septiembre y octubre, para utilizarlas en la agricultura y el pastoreo. Otra forma de crianza intensiva del paisaje son los andenes, que se encuentran en extensas superficies de laderas secas de los valles interandinos: las bondades de esta forma de crianza del paisaje y sus efectos favorables sobre el clima y la agricultura, explican Isbell (1974)

y Earls (1976). Según Masson (1986), existen en el Perú un millón de hectáreas de andenes en diversos estados de conservación y utilización. Concluye Grillo (1991,41): “En resumen, el mundo andino es un mundo de crianza en el que la sabiduría consiste en saber criar y en saber dejarse criar”. La *chakra* es la zona caliente de la crianza andina donde el diálogo y el intercambio se concentra; donde los humanos y los elementos de la naturaleza reciprocán intensamente. En la *chakra* el hombre cría a las plantas, a los animales, al suelo, al agua, al clima y ellos, a su vez, crían al hombre. Así lo entiende el campesino y así se expresa en sus ritos de producción. En la culminación del rito de las *ispallas* - los *Wak'a* de la cosecha -, las papas viejas dicen a las papas nuevas: “Críen a estos hombres como nosotras los hemos criado”. Esta frase resume y concentra el modo de pensar y de vivir andino.

Otro ejemplo de la crianza mutua entre humanos y naturaleza, ofrece el ritual del *Inti Raimi* en la zona quechua. En ese momento, 24 de junio, el Sol está muy lejos, calienta poco y parece débil. Es entonces cuando la comunidad humana hace ritos de reforzamiento al Sol, brindando chicha con él para alimentarlo y prendiendo fogatas para contribuir a su calentamiento. La conclusión está clara: si bien el Sol nos cría y es fuente de vida, él también necesita que nosotros lo criemos.

“Así como el hombre hace *chakra*, combinando la forma de vida de las plantas, los animales, los suelos, las aguas y los climas que toma de la naturaleza con la aquiescencia de los *Wak'a*, del mismo modo los *Wak'a* tienen su *chakra* que es la naturaleza - *Sallqa* - y tienen su rebaño que es la comunidad humana. En este contexto, el método de cacería denominado *chaku*, la caza y la recolección sagradas que hace la comunidad humana en la *Sallqa* (Rengifo, 1990) - equivale al pastoreo de las llamas y alpacas en las praderas y los bofedales” (Grillo, 1991,43).

La vivencia milenaria de esta *chakra*, encontré - a través de una decena de “horizontes culturales” y más de una centena de generaciones - su expresión adecuada en la mitología y en el ritual andino. En mito y rito, los andinos desarrollaron un modo de pensamiento profundo que no se mueve según la lógica aristotélica, el análisis y la explicación causal de los fenómenos. El modo andino de pensar toma su modelo fundamental - no de los procesos mecánicos que han marcado las ciencias naturales, su filosofía de fondo y finalmente el discurso del diario vivir occidental sino - de los procesos orgánicos de la naturaleza, donde las cosas y los fenómenos nacen, crecen, se desarrollan, florecen, se diseminan, se agotan y mueren

para volver a brotar. Rodolfo Kusch (1970) denomina a este modo de pensar: “pensamiento seminal”, para diferenciarlo del “pensamiento causal” que ha marcado la filosofía, la ciencia y la tecnología de Occidente. De la misma manera, el pensamiento seminal, modelado en la contemplación de la vida y de los procesos orgánicos de la naturaleza, caracteriza la sabiduría y la “tecnología” andinas, dejando de manifiesto su condición radicalmente distinta de las anteriores. Por lo mismo, el pensamiento seminal andino bien considerado, no puede servirse (y de hecho no se sirve) de las categorías aristotélicas de Esencia y Existencia; Sustancia y Accidentes; Forma (o Espíritu) y Materia; Cuerpo y Alma; Individuo y Relación; Género, Especie y Diferencia Específica; lo Uno y lo Múltiple; y otras más. Para el andino las cosas “son y no son” a la vez; mueren y viven al mismo tiempo. El andino tampoco está limitado por el “principio de contradicción” y por el “*tertium exclusum*” (“aparte del ser y no-ser, no existe un tercero”) que son la base de la lógica aristotélica y del pensamiento científico. José Estermann, resume los principios del pensamiento andino en un artículo titulado: “Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado”³.

Finalmente vale recordar un aviso fundamental y tomarlo en cuenta: no se trata para el andino, tener una clara visión de su ayllu - una ‘cosmovisión’. La visión, en el sentido de una teoría, no le interesa de ninguna manera, por ser un hombre ‘práctico’ - un hijo de la Tierra que existe, que vive, piensa y siente, *en, por y para la praxis*. No puede interesarle porque - según la expresión de los maestros de PRATEC - el andino no se ha acostumbrado a separarse de su mundo, ni a separar sujeto de objeto. Ciertamente podemos nosotros analíticamente distinguir entre su cosmo-visión y su cosmo-praxis (lo haremos en su oportunidad y para fines académicos); para el andino ‘es lo mismo’. Sin embargo, más importante que hablar de cosmo-visión y cosmo-praxis andinas, es que aquí tratamos de sintonizarnos con su modo de ver y vivir su mundo aunque tenemos que expresarnos en un mal castellano y hablar de su ‘ayllu-vivencia’ o de su ‘pacha-vivencia’.

Resumimos y concluimos: en un mundo vivo, variable y diverso que se comunica, criar la vida requiere de mucha sensibilidad, tal que permita sincronizar plenamente al hombre dentro de su propio medio. De las dos cualidades de alta sensibilidad, que es la herencia del agricultor andino y que se resumen en saber prever y saber criar, la primera es tal vez la más importante: el saber conocer, detalladamente, el carácter o las variaciones cotidianas del medio natural andino, a fin de prever oportunamente los cambios del clima. Con este propósito pone en juego su capacidad de saber conversar, dialogar y reciprocarse con la naturaleza mediante sus diferentes elementos (astros, plantas, animales, meteoros, y

fenómenos físicos), a las que se denomina señas para dialogar o conversar con el clima.

Concluimos también que la tecnología andina es una realidad bi-dimensional que incluye una dimensión meta-empírica, una dimensión simbólico-religiosa, una ritualidad considerada decisiva para la producción económica, puesto que ésta es en realidad: reproducción y crianza de la vida misma. Producir o manipular la vida sobrepasa de una vez la capacidad y la competencia del *runa*. Los rituales religiosos que acompañan toda la campaña agrícola son parte indispensable de la agrotecnia andina, parte indispensable también del arte y saber de la previsión climática y del trato de los fenómenos meteorológicos. En el siguiente acápite describiremos los principales rituales con que el andino se diferencia de la economía y la tecnología uni-dimensionales de Occidente. Lo hacemos con un aviso previo: aunque los describiremos en un acápite aparte y separado del capítulo sobre las técnicas y conocimientos empíricos del andino, esto no significa de ninguna manera que estuvieran separados de las actividades empíricas de la labranza, ni en el tiempo, ni en la conciencia del agricultor. Se trata de una misma cosa: la crianza de la vida.

3. Los rituales andinos de la producción como tecnología simbólica

En la comunidad de Urqharapampa y el distrito de Nuñoa en general, la crianza de la *chakra* no se limita al manejo eficiente de técnicas, es decir a la aplicación práctica de conocimientos, habilidades y procedimientos, como formas específicas de hacer y/o producir algo. La crianza de la *chakra* se sustenta en gran cantidad de celebraciones mayores y menores, rituales propiciatorios y suplicatorios por la fertilidad de la *chakra* y del ganado, expresiones de pena y de alegría ante las divinidades por los logros y los fracasos, y gestos agradecidos de reciprocidad dirigidos básicamente a Pachamama, la madre tierra, la principal divinidad que cobija y provee el sustento y que hace posible la vida de los hombres. Los rituales religiosos que se realizan en la comunidad de Urqharapampa en honor a la Pachamama son de diversa magnitud y se les puede agrupar en tres: las *ch'allas* cotidianas, el ritual del *k'intusqa* y un complejo ritual llamado *jaywakuy* o *Pachamamaman jaywakuy*, traducido como "alcanzarle (a la Pachamama)". A continuación describimos brevemente los siguientes rituales:

3.1 Las *ch'allas* tienen el significado de hacer beber a la Pachamama una bebida refrescante o licor, primero y antes de que la persona sienta deseos de beber y lo haga por su cuenta. Es un gesto respetuoso de compartir con Ella y una súplica piadosa por su protección. Para llevar a cabo este sencillo ritual de profundo significado simbólico, la persona echa, antes de servirse, algo de la bebida de la

botella al vaso, se inclina muy respetuosamente hacia la Pachamama y echa el licor con un movimiento firme de donde está parado hacia el oriente, dirección de la salida del sol. Al mismo tiempo que echa el licor, la va implorando con las siguientes palabras: “*Pachamama sumaqlla kachun tukuy imapas*” (Pachamama, que sea bonito/bueno no más todo). Terminada la *ch'alla*, la(s) persona(s) que circunstancialmente lo acompaña(n), “lee(n)” la línea de manchas que el licor dejó en el suelo, y la van interpretando, según se haya formado alguna figura lineal, como buen o mal augurio, para aquello que están realizando o lo que se tiene pensado realizar. Así leen la respuesta de la Tierra como un aviso, una expresión de complacencia, de descontento, de desagrado, de respaldo de apoyo. Durante las ceremonias que se llevan a cabo a lo largo del calendario ritual agropecuario, se realizan las *ch'allas* en varios momentos, habitualmente con vino y alcohol.

3.2 El *k'intusqa*, a diferencia de la *ch'alla*, es un ritual más solemne y de mediana complejidad que realiza generalmente la familia para agradecer o pedir licencia de la Pachamama, previa a la realización de alguna actividad propia del calendario agrícola o pecuario, como: sembrío, cosecha, o almacenamiento de productos, floreo, y de cualquier otra actividad relacionada con la salud, los negocios, viajes, matrimonios, etc. Según la actividad que se está iniciando con la *k'intusqa*, ésta puede realizarse en el hogar de la familia, en su patio, en la *chakra* o en el canchón del ganado.

El ritual del *k'intusqa* es también una ofrenda para alimentar a la Madre Tierra y tiene un significado y una estructura similar al anterior. Sólo el modo de entrega de la ofrenda es diferente. Si la ceremonia se realiza dentro de la casa, se atiza el fuego del fogón dentro de la cocina de la vivienda familiar para hacer que el fuego consuma la ofrenda. Si la ceremonia se realiza fuera de la casa o del *kawiltu*, se prende una fogata en la *chakra* o en el corral del ganado; esta fogata es denominada *awila* (abuela), nombre cariñoso y respetuoso para indicar a la Madre Tierra.

Lejos del fuego en que se entregará la ofrenda a la Pachamama, el jefe de familia inicia el ritual con la preparación del plato ritual. Para ello la esposa extiende al suelo o sobre una mesa la *inkuña* con coca, coloca una botella de alcohol y vino a ambos lados de la *inkuña*, luego invita a toda su familia y sus parientes. Después de la invitación, todos se congregan alrededor de la *inkuña* y se ponen de rodillas con el propósito de escoger tres hojas de coca *k'intu*. El ritual empieza cuando el jefe de familia, que es el oficiante principal del ritual, escoge tres hojas de coca *k'intu*, los levanta hacia arriba y ora con profunda devoción invocando a la

Pachamama y a los diversos Apus de la localidad (*Apu Urqhurara, Apu Karan Karani, Apu Chuqurusinu, Apu Qhanqawi*), para que les ampare, les apoye y les dé licencia para realizar en forma exitosa aquella empresa o actividad que tiene decidida a realizar la familia. Dobra una hoja de papel blanco a manera de un depósito cuadrado, que representa el plato en que se aderezarán los alimentos para la Madre Tierra y los Apus. Terminada la imploración por licencia y buen éxito, el oficiante deposita las hojas en el plato. Seguidamente invita a toda su familia y sus parientes a que hagan lo propio. Finalizada la puesta del coca *k'intu*, el oficiante le agrega un poco de incienso y unas gotas de alcohol y vino, lo envuelve muy cuidadosamente y les acerca a todos los presentes, indicando: “*Perdunakusunchis Pachamamanta!* (nos perdonaremos de la Pachamama)” y los presentes le dan un pequeño beso respetuoso. Luego el oficiante les dice a todos los presentes: “*Lisinsiyaykichiswan* (con vuestro permiso)” y los asistentes le responden: “*Tatanchispa lisinsiyawan* (con el permiso de nuestro Señor)”. Seguidamente lleva la envoltura u ofrenda con profunda fe y devoción a la fogata para colocarla en ella. Luego le *ch'alla* con alcohol y vino hacia la salida del sol y se retira para juntarse nuevamente con la familia mientras que el fuego consuma la ofrenda.

El oficiante retorna donde está el grupo y les dice: “*Dios pagarachun ninmi Pachamama* (“gracias”, ha dicho la madre tierra)”. Seguidamente el oficiante dice: “*Kunanqa pirdunakusunchis llapanchis* (nos perdonaremos mutuamente todos)” y todos se abrazan mutuamente, diciendo: “*Allin urallapi kachun* (que sea en buena hora)”. Antes de finalizar el ritual, la esposa del celebrante reparte pequeños puñados de coca a todas las personas mayores presentes para que picchen, a la espera de los resultados de la quema de la ofrenda. El acto de picchar empieza con el convido recíproco por persona de tres hojas de coca en la boca de cada asistente a la ceremonia.

El ritual termina, con la observación de las cenizas por el oficiante. Si ‘la quema’ de la ofrenda quedó con una ceniza blanca, es señal de buen augurio, porque la actividad o empresa que está emprendiendo la familia resultará en forma exitosa, pero si la quema de la ofrenda quedó con una ceniza negra o mal quemada, la actividad o empresa que está emprendiendo la familia tendrá dificultades. Así termina la ceremonia del *k'intusqa*, para proseguir con la libación de algunas copas de licor entre las personas mayores asistentes a la ceremonia.

La crianza de los diferentes cultivos andinos durante su ciclo productivo - especialmente de la papa que es el principal cultivo y el alimento básico de la familia - y la realización de las labores agrícolas y pastoriles, va acompañado en todo momento del ritual del *k'intusqa*, desde la roturación de la tierra (*chakmeo*),

pasando por la siembra, el desyerbe y el aporque, la cosecha, la selección y el almacenamiento de la papa, la elaboración y almacenamiento del *chuño* y la *tunta*. Los rituales y el trato respetuoso a la papa como a una persona respetable y querida, se realizan en forma sostenida a lo largo del ciclo agrícola. Durante el período de crecimiento de los cultivos, se celebra la fiesta de Carnavales que está dedicada a todos los cultivos que cría la familia, y principalmente al cultivo de papa. Estos ya son rituales más extensos que se desarrollan a modo de celebraciones festivas. Las describimos a continuación.

3.3 El *chakrakurus apaykuy*. Durante la semana de Carnavales, hasta antes del Domingo de Tentación⁴, todas las familias se dedican a realizar dos ceremonias muy importantes: el *chakra kurus apaykuy* (llevar la cruz de la *chakra*) y el *papa chakra taripay* (alcanzar a la *chakra* o fiesta de floreo de la *chakra*) en sus correspondientes sembríos de papa. En la ceremonia del *chakra kurus apaykuy*, la cruz cristiana es uno de los símbolos que se moviliza para la protección de los diferentes cultivos andinos que se crían en la *chakra*. Con este propósito se coloca la cruz vestida y engaloneada en un calvario o promontorio muy cercano a las *chakras*, para que las proteja de la helada, la granizada y otros daños en el momento en que los cultivos entran a la floración y fructificación.

La celebración del *chakra kurus* comienza con la bajada de la cruz de su calvario, una semana antes de los Carnavales. Durante toda una semana la cruz permanece en la casa o *kawiltu* para ser velada y sahumeada con incienso hasta el domingo de Carnavales. Ese día todas las familias concurren cargadas de sus cruces a la iglesia de Nuñoa para hacerlas escuchar misa: las cruces, cual personas vivas y protectoras, escuchan misa. Si bien el género gramatical de la palabra “cruz” es femenino, se considera y se trata este símbolo central de la fe popular andino como hombre, como patrono masculino y como Santo protector, individualizado y relacionado a la *chakra* familiar. Es una divinidad masculina, fertilizadora, del lugar. El elemento “sangre” o “sacrificio” a que se refiere la cruz es el elemento fertilizador y los adornos de hojas y flores expresan también su efecto: la abundante fertilidad del Santo visible en la vegetación de la tierra y los cultivos de la *chakra*.

Después de la misa, durante un día fijado en la semana de Carnavales, cada familia se prepara para retornar la cruz a su calvario. Este día la familia a tempranas horas de la mañana realiza el ritual del *k'intusqa* como anticipo al *kurus p'achachiy* (vestir la cruz). El vestimento consiste en adornarla con flores del lugar, con las hojas de una planta selvática llamada *k'intu*, con globos y duraznos y finalmente se la viste con su chalina.

Mientras el jefe de familia, sus familiares y el *carguyoc* visten la cruz, se concentran en la casa los músicos y bailarines de la *q'aqcha*, los familiares y vecinos para acompañar el *chakra kurus apaykuy*. Los músicos y bailarines se prepararan con los atuendos necesarios, se pintan las caras y se adornan con misturas y serpentinas.

Finalizado el *kurus p'achachiy*, se le adorna con serpentinas y mistura, e inmediatamente se ponen de acuerdo para dirigirse a la *chakra*. El alferado del año adornado también con serpentinas, lleva la cruz cargando al hombro hasta el calvario de la *chakra*. Los músicos interpretan las diferentes tonadas de la *qhachwa* (música de Carnavales). Los bailarines cantan y bailan acompañando el *chakra kurus apaykuy*. Por delante de todos va una persona portando la bandera peruana y bailando, agitándolo al mismo tiempo al son de la música. A la vez de abrirle camino a la cruz y su cortejo, espanta a los espíritus caprichosos y traviosos y “limpia” el camino de todo mal, peste, enfermedad e infortunio.

Una vez en el calvario, la cruz es puesta al pie de éste, para ser challado con vino y alcohol y saumeada con incienso. Después de haber compartido entre todos el fiambre, el jefe de familia invita al alferado, a los familiares y asistentes en general, para que se sienten alrededor de una mesa de piedra y dar inicio a la ceremonia del *k'intusqa* en nombre de la Pachamama. Terminado este ritual el jefe de familia abre la tapa de piedra de un pequeño hoyo que hay al pie de la mesa y deposita en ella la ofrenda, el plato de comida preferida de la Pachamama. Así se alimenta a la Tierra y se le da fuerza.

Seguidamente el alferado saliente toma la palabra indicando que ha cumplido y entrega la cruz al nuevo alferado, previamente convenido, para que éste la ponga en su asiento en el calvario. El nuevo alferado se preocupa por convocar a la colaboración recíproca a todos los asistentes para la fiesta del año siguiente. Así las personas voluntariamente se ofrecen a aportar licores, cohetes, ropa y chalina para la cruz, serpentinas, misturas, flores de *tani tani*, y todo lo necesario como para garantizar la nueva fiesta.

3.4 El *papa chakra taripay*. La otra ceremonia muy importante en la crianza de la papa, durante la semana de Carnavales, es el *papa chakra taripay* o floreo de la *chakra* de papa. Esta ceremonia se realiza en un día de la semana de Carnaval seleccionado según la tradición de la familia. Durante este día, la familia que desea florear la *chakra*, se reúne en la casa con sus parientes más cercanos y sus vecinos para llevar a cabo esta ceremonia. Asimismo se reúnen los músicos y bailarines de la *q'aqcha*.

Antes de dirigirse a la *chakra*, preparan en la casa los insumos necesarios para florear la *chakra* como: mistura mezclada con flores de *tani tani* y polvos, serpentinas, cohetes, coca, vino, alcohol y comida. Los músicos y bailarines de igual forma se preparan con todos sus atuendos para bailar, se pintan las caras con polvos y se adornan con misturas y serpentinas.

Con todos estos preparativos la familia se dirige a la *chakra* bailando alegremente la *q'aqcha* encabezado siempre por el abanderado que lleva la bandera peruana, agitándolo y bailando al son de la *q'aqcha*. Por el camino se realizan diferentes bailes y se revientan cohetes para espantar a los espíritus caprichosos y malignos que pueden molestar o frustrar la ceremonia. Una vez llegado a la *chakra*, antes de empezar con el floreo de las plantas, el jefe de familia invita a todos los presentes a realizar el ritual del *k'intusqa* pidiendo licencia a la Pachamama para hacer el floreo. La ofrenda es enterrada en un pequeño hoyo al pie de la *chakra*.

Terminado este ritual, todos los presentes ch'allan con vino y alcohol hacia la salida del sol y picchan coca. Se sueltan cohetes y los músicos y bailarines entonan su mejor música y canciones, como el *chakra taripay*, y bailan alegremente al rededor de la *chakra* de papas. Mientras la familia y la comitiva entran por los surcos a la *chakra* y empiezan a arrojar misturas y serpentinas cantando al son de la música. Toda esta fiesta se desarrolla como un alegre diálogo de bienvenida y de agradecimiento entre el chacarero con su familia y la papa nueva, personificada y tratada con todo respeto y cariño. Después de florear la *chakra*, se escogen las mejores matas de papa y se saca al azar una papita o más, dependiendo de lo que encuentre la persona al buscar la papa. Lo primero que hace la persona que saca la papa es alegrarse y besar muy respetuosamente a las papas que sacó .

Todas las papas sacadas por las personas se juntan en una *inkuña* se las adornan con mistura y flores de *tani tani*, se las challa con vino y alcohol y se le agregan las mejores hojas de *coca k'intu*. Los músicos y bailarines se acercan al grupo y empiezan a bailar al rededor de la comitiva. Seguidamente todos los presentes se disponen a dar un beso muy respetuoso a las primicias de la papa, haciendo fila, desde la primera hasta la última persona. Cada persona que besa pronuncia palabras de cariño hacia el *musuq papa* (papa nueva). Por ejemplo se dice: «*Kaitaq papamamaqa, sumaqta urisqa, mikhusqallacha kasun*» (aquí está la madre papa, bonito había crecido, estaremos comidos nomás), «*Papamama, sumaqllata uywawanki*» (madre papa bonito no más me crías).

Finalizada la ceremonia, se beben de alegría algunas copas de licor y todos los presentes bailan al rededor de la papa nueva. El jefe de familia carga las papas en la espalda y hace bailar a la papa con todos los presentes. Los que desean también pueden cargar la papa y bailar con ella. En horas de la tarde al son de la música todos se disponen a regresar a la casa. El jefe de familia lo hace bailando y cargando las papas nuevas. Por turno lo puede hacer también la persona que desee. Al llegar a la casa, empieza nuevamente la alegría. Entre conversación y conversación se va evaluando la dedicación y esmero que puso el criador en a crianza de la papa. La celebración termina a altas horas de la noche después de bastante alegría.

3.5 Uywa t'ikachay: el floreo del ganado. Una tercera ceremonia agropecuaria de mayor importancia es la que acompaña la crianza de las alpacas, llamas, ovejas y vacas. Cada una de estas especies pecuarias que cría la familia comunera tiene su propio día ceremonial en que reciben los honores y las expresiones de gratitud de la familia que la cría y que a su vez es criada por ella. La ceremonia expresa esta conciencia de reciprocidad entre el pastor y su ganado y permite cumplir responsablemente con las obligaciones de reciprocidad propias a la crianza mutua en respeto y cariño.

a) La ceremonia de los vacunos se realiza generalmente en los días de Carnavales. Unos días antes de la ceremonia, la familia se provee de coca, licores (vino y alcohol), serpentinatas, mixtura, dulces, maná, galletas, globos, flores de *tani tani* y la fruta llamada *lokma* (membrillo).

En este contexto ritual las vacas son denominados cariñosamente *ch'uru mama*. En el día ceremonial, muy temprano, el jefe de familia las suelta a la *moya*, el mejor pasto que ha sido reservado para esta oportunidad. Después del desayuno, todos los miembros de la familia y los parientes congregados para la ceremonia se dirigen al *waka kancha* (al canchón de vacas) para realizar la *k'intusqa*, la ofrenda a la Pachamama, con el propósito de agradecerle por la buena producción de vacas con que favoreció a la familia, así mismo para pedir permiso para realizar la ceremonia del *Waka t'ikachay*, el floreo de las vacas.

Para entregar el *k'intusqa* - el plato favorito a la Pachamama - el jefe de familia prende una pequeña fogata con bosta de vacuno en un rincón del cerco de vacas, mirando hacia la salida del sol y luego da inicio a la ceremonia. Finalizado el ritual se challan a todas las vacas con alcohol y vino, se les pone collares de flores de *tani tani* con globos al cuello y serpentinatas, se les arroja mixtura, confites, galletas, maná y dulces, durazno y *lokma*. Si esta fruta se parte al ser arrojada a la vaca significa buena

producción y buen augurio para el criador. Terminada la ceremonia, los niños se acercan al lugar de la ceremonia y recogen todas las golosinas arrojadas a las vacas. Después de la ceremonia la familia almuerza y se alegra bebiendo algunas copas de licor y picchando coca.

b) La ceremonia a las ovejas, en esta oportunidad cariñosamente llamadas *chita mama*, se realiza el día 24 de junio día de San Juan⁵. Durante este día, las familias tienen la costumbre de llevar por la mañana temprano a las ovejas al mejor pasto, para después ser arreadas a la *chita kancha* (canchón de ovejas). La esposa del criador trae el *chita q'ipi*, una *llijlla* que contiene la parafernalia para esta ceremonia: serpentina, cohetes, dulces, coca, alcohol y vino. Seguidamente toda la comitiva se dirige al *chita kancha* para realizar el ritual del *k'intusqa* a la Pachamama, con el propósito de agradecer por la buena producción de las ovejas y pedir licencia para proceder con la ceremonia de las ovejas.

La parte central de la ceremonia consiste en realizar el *irpa*, que es el casamiento ritual de un cordero macho y una oveja hembra. Con este propósito el jefe de familia agarra al cordero más preferido y la mujer a una oveja hembra. Antes del matrimonio se viste a ambos animalitos. El vestir a las ovejas consiste en pintarles con *tako* - una tierra roja especial - sus atuendos característicos: al cordero se le pinta en el cuerpo la forma de un poncho y a su oveja la forma de un *phullu* o mantón; a ambos se los pinta así desde la cabeza a la espalda y se les pone al cuello collares hechos de la flor llamada *jallu jallu* y de duraznos.

Después, se les amarra y se les pone sobre una manta frente a frente abrazados. A manera de cadena de matrimonio se les pone en el cuello la *warak'a* (honda) de pastor, serpentinas y misturas. Se les hace picchar coca y se les hace tomar vino. Seguidamente se les corta la puntita de la oreja para sacarles un poco de sangre y a la vez hacer la *ch'alla* con vino y alcohol a toda la majada de ovejas concentradas en el *chita kancha*. Durante la *irpa* de las ovejas, toda la familia se alegra como si se tratara del matrimonio de unos miembros de la familia. Terminado el matrimonio se hace levantar a los recién casados y se les integra a la majada. La última parte de la ceremonia consiste en que las ovejas salen del *chita kancha* para ser llevadas al mejor pasto. Durante el camino, la familia acompaña a la majada *ch'allando*, bailando y cantando a los recién casados. Antes de finalizar la ceremonia, se juntan todos los restos de serpentina, hojas de coca y otros elementos utilizados en el ritual que cayeron al suelo, para hacer un

pequeño bulto y enterrarlos en el mismo *chita cancha* ch'allándolos con vino y alcohol.

c) **Los camélidos también** se crían en el contexto de rituales. Las llamas, a las que se denomina ritualmente *chullumpi* y *machu*, tienen su ceremonia del *señalakuy* en el mes de octubre. Para las alpacas se realizan dos ceremonias muy importantes: el "*señalakuy*", que se lleva a cabo en octubre y que está dedicado a las alpacas adultas y la "*wualqhacha*" de la crías, que generalmente se hace en los días de Carnavales. Ambas ceremonias son muy importantes en la crianza de la alpaca, al que en este período se le llama ritualmente como *ch'usllu mama*. Aquí sólo describimos la ceremonia de la *walqhacha* de la crías. Para esta ceremonia, el criador se preocupa por conseguir todos los insumos necesarios: serpentinas, misturas, manzanas y membrillos verdes, flores de *tani tani*, *jallu jallu*, coca, cohetes, alcohol y vino.

Antes de la ceremonia, durante el día indicado, las alpacas son repuntadas a tempranas horas de la mañana en la *moya*, mientras la familia se dedica a confeccionar en casa las *hualqhas* (collares), para las crías de alpaca. Para ello cortan en rodajas las manzanas y duraznos verdes y los ensartan junto con las flores de *tani tani* y lanas de color rojo y blanco. confeccionan un collares para cada una de las crías de alpaca que nacieron en la majada. Las alpacas son conducidas al *ch'usllu cancha* y encerradas en ella. Para dar inicio a la ceremonia la familia realiza el *k'intusqa*, para pedir licencia y en agradecimiento a la Pachamama. Seguidamente se agarran una cría macho y hembra. Se les pone la *hualqha* y se les hace una especie de cadena de matrimonio con serpentinas. Se les cha'lla y se les hace picchar coca y beber vino. Después se agarra a las crías de alpaca una por una y se les pone la *walqhancha* al cuello juntamente con serpentina y se les ch'alla con mistura. Seguidamente se ch'alla a toda la majada de alpacas y luego se les arroja con dulces, durazno, misturas, serpentinas y con las flores de *jallu jallu* y *tani tani*. Terminada la ceremonia, la familia y los parientes se abrazan y se dan muchos parabienes, se alegran bailando, cantando, bebiendo algunas copas de licor y picchando coca. Luego la majada es conducida a los bofedales reservados para esta ocasión para paste.

3.6 El Pachamamaman jaywakuy. Aparte de todo los rituales y ceremonias descritas aquí se realizan otras, más complejas, dedicadas a la Pachamama, que se conocen con el nombre de *Pachamamaman jaywakuy* (alcanzarle a la Pachamama). Estas se realizan en dos épocas del año: la

primera en los meses de enero o febrero, en todo caso antes de la Semana Santa, y la segunda, la más importante, en el mes de agosto. Durante este mes, la Pachamama «está viva y tiene la boca abierta» (para comer, porque está con hambre antes de comenzar el nuevo ciclo vegetal, y para hablar mediante la coca, avisando, pidiendo, recordando, señalando. Es en este momento que predice también el desarrollo del año agrícola y las particularidades del clima durante los próximos meses. En agosto Ella recibe con ganas todo aquello que se le pueda alcanzar en agradecimiento de las cosechas recibidas y la procreación del ganado y las peticiones de buena salud y protección para la realización de alguna empresa familiar a ser emprendida.

La realización del *jaywakuy* está a cargo del *yachaq*, la autoridad ritual encargada de preparar y ofrecer las mesas solemnes según la necesidad de la familia que solicita su servicio.

Conclusión: “*nova et vetera*”

Es inevitable que el ingeniero agrónomo, el académico y el político, el economista del desarrollo y cuantos otros forasteros más, se pregunten: “¿Para qué tanto derroche de tiempo, de dinero y recursos?” y que algunos griten: “¡Borrachera...! ¡Paganismo...! ¡Oscurantismo...!” Por eso parece necesario agregar una palabra sobre la funcionalidad la tecnología simbólica: En otra oportunidad (Van Kessel, 1993) hemos hablado de la funcionalidad múltiple de la tecnología simbólica. Es inevitable volver aquí a la pregunta por la funcionalidad del ritual de producción. La expresión «costumbres mágico-religiosas», que encontramos muy a menudo en la literatura antropológica, sugiere que los autores, personalmente, tienden a rechazar este ritual religioso como expresión de un pensamiento primitivo y no compatible con un sistema serio de producción agropecuaria y menos aún con un proceso exitoso de desarrollo andino. Otros autores, más benévolos, consideran estos ritos y costumbres como folklore o como algo indiferente que no interesa ni afecta al proceso de producción, porque dicen: «Con o sin el *Jallu jawsaña*⁶, siempre se registra la misma cantidad de precipitaciones». Nosotros, sin embargo consideramos el ritual de producción en la agricultura andina como expresión del sentido profundo que para el hombre andino tiene el trabajo productivo: un sentido que trasciende el nivel de los valores económicos y que además puede influir favorablemente en los niveles de producción, por cuanto da sentido motivador profundo al trabajo. Cabe la pregunta: «¿Cómo funciona el ritual de producción, llamada la dimensión simbólica, en la tecnología andina?» Señalamos una funcionalidad en los siguientes aspectos.

Es un estímulo psicológico. Indudablemente, el amplio ritual de producción que acompaña la tecnología andina, tiene efectos positivos muy notorios, tanto para el buen funcionamiento del sistema de tecnología como también para el sistema económico andino. Curiosamente, el único efecto favorable que se menciona de vez en cuando, es el efecto psicológico. Estas ceremonias harían sentirse más seguro y más optimista al andino, angustiado y agobiado por una existencia tan dura, hazarosa y expuesta a las inclemencias y riegos de la ecología andina. No negamos que el ritual de la producción le da una confianza saludable en el buen éxito de su trabajo en una ecología difícil y un clima “enemigo” al hombre, y que este ritual estimula su resisitencia y tenacidad, cuando las adversidades lo agobian, que moviliza sus energías morales y su combatividad y que alivia sus angustias, como acentúa el antropólogo sicologista Harry Tschopik⁷. Pero dudamos de que estos efectos se expliquen por tratarse de un “síndrome del encigido” (Erasmus) o de una mentalidad ingenua e infantil, o que sean el resultado del auto-engaño por una drogación religiosa. Además, recordamos que el hombre andino es muy realista y muy utilitarista y que no tiene nada de ingenuo. Más bien puede demostrarse en presencia de mestizos y blancos una ingenuidad aparente y calculada, que es parte de su estrategia de supervivencia bajo la permanente represión colonial y criolla, así nos dice Montes (1986; 290-299). Hay que rechazar la hipótesis que dice que los efectos psicológicos favorables del ritual de producción se explican simplemente por “una mentalidad ingenua, infantil del indio” o que sean el efecto de un auto-engaño religioso del “encogido”.

El ritual de producción es un contralor de experimentos técnicos. Con los efectos psicológicos favorables, no se agota la explicación de la funcionalidad que algunos autores dan del ritual productivo. Van der Ploeg (1987) reconoce que su práctica reduce el espacio de los experimentos a proporciones socialmente aceptables, y que, así, constituye una auto-defensa necesaria contra la posible turbulencia y destrucción que son los riesgos de cualquier experimento técnico. Dice que «la magia funciona como el conjunto necesaria de símbolos que guía al andino experimentador en un mundo desconocido»⁸. Este contralor social es muy débil en el sistema tecnológico occidental, de modo que pueda prosperar la tiranía de la tecnocracia.

Es también un integrador de valores. La explicación sustancial de la funcionalidad del ritual de la producción viene de la alta sensibilidad del hombre andino para los valores no-materiales de la existencia. Sin menospreciar, en ningún momento, los valores económicos, que le cuestan tanto producir, el andino sabe establecer prioridades en la jerarquía de valores. Es particularmente sensible a los

valores del misterio de la vida, del ser humano y de la naturaleza; al misterio del bien y del mal, del sufrir y de la felicidad. Además tiene mucha sensibilidad para la relación misteriosa que existe entre su propia existencia y su medio natural. Son esta sensibilidad y la valoración del misterio de su existencia, que han creado su ritual de la producción. Ambos ciclos de rituales: el ritual del ciclo de la producción agrícola y el ritual del ciclo vital humano, son concebidos en una misma percepción del misterio de la vida. Se comprende el sentido y significado del uno, solamente, si se entiende el otro. El cumplimiento de las «costumbres» garantiza aquella visión integral de la existencia humana y estimula la conciencia de la unidad jerarquizada que es su sistema de valores. No hay sectores autónomos en el sistema andino de valores.

Es un marco y un método de observación. Constatamos en los rituales pronósticadores del clima, un hecho que se ha destacado muchas veces: la gran capacidad de observación del andino, una observación refinada y penetrante, guiada por la intuición y la contemplación, más que por el análisis sistemático. El rito religioso le ha provisto de un método contemplativo y sistematizado de observación. En particular el ritual de la producción incluye la ritualización de la observación, de la comunicación adecuada de lo observado, y de su aplicación moderada y bien contextualizada. La observación contemplativa, más adecuada para captar los fenómenos de la vida y la naturaleza, que para registrar analíticamente los experimentos de laboratorio, es la que ha guiado la gestación y el desarrollo del sistema tecnológico andino.

Es un protector contra materialismo, consumismo y tecnicismo. El rito de la producción, la dimensión simbólica de la tecnología andina, procura un nexo, o puente, entre valores económicos, materiales y valores ético-religiosos, no materiales. No cabe para el andino una racionalidad económica autónoma, descontrolada, liberada de normas ético-religiosas. Tampoco percibe una tecnología autónoma, ni caerá jamás en el error tecnocrático, gracias al equilibrio humanizante que sus normas ético-religiosas y su ritual de la producción procuran a su sistema tecnológico y económico.

Es un acumulador y reproductor de la tecnología. Esta es otra función muy particular que cumple la tecnología simbólica en la sociedad andina, la que en cierto modo y a pesar de la escolaridad y la amplia alfabetización, sigue siendo una sociedad ágrafa con una tecnología no codificada ni transmitida por libros. En la sociedad andina, el ritual de la producción representa el principal sistema mnemotécnico y cumple con una misma función que la biblioteca en la sociedad urbana occidental. «La *pachayampe*

(fiesta de la cosecha, con evaluación ritualizada del producto) es para nosotros como una clase magistral», decía una mujer aymara. El sistema andino - la codificación de la tecnología en formas rituales - será menos exacto y preciso que la registración escrita y guardada en bibliotecas; será más expuesto al olvido y la pérdida de la información, pero es de todos modos más flexible y reajutable al desarrollo local porque ofrece un recurso estratégico particular - justo por ser un sistema de codificación bastante «suelta» - para el desarrollo de la tecnología agropecuaria andina, que está centrada en la comunidad local y que es una tecnología del detalle, de la máxima variación y del recurso microclimático.

Es un estímulo a la responsabilidad. Los rituales de producción estimulan la responsabilidad del comunero, tanto por su trabajo como por el fruto de su trabajo. Los rituales de producción interiorizan compromisos, sociales y personales, que son altamente normativos, estimulando la responsabilidad del comunero, garantizando la cohesión del sistema social del ayllu y sancionando límites y normas técnicos, sociales, religiosos y éticos. En los rituales concluyentes, de acción de gracias, el producto mismo aparece en un papel protagónico y como personificado: «*mama sara*», etc.: es objeto de aprecio, cariño y estima, de modo que el ritual compromete la responsabilidad personal del agricultor con su producto (la cosecha, el ganado, la nueva casa o terraza). Es al mismo tiempo un compromiso social con la familia y la comunidad referente al producto festejado. Los rituales de iniciación de trabajos en cambio establecen compromisos que acentúan las normas (sociales, religiosas, éticas y tecnológicas) del proceso de producción, es decir: del trabajo.

El ritual de producción funciona también como una garantía de acceso pleno y propiedad colectiva. Como los rituales de la producción siempre son rituales colectivos, la tecnología simbólica es una garantía de que la tecnología agraria andina siempre sea propiedad colectiva y que su buen manejo y su reproducción sean responsabilidad colectiva. Los rituales concluyentes, por ejemplo, tienen función de una evaluación colectiva y ritualizada del producto y «una clase magistral» en la que participa críticamente la familia y la comunidad. En este contexto no cabe reservarse la propiedad intelectual de la tecnología al especialista, ni menos apropiarse de la tecnología mediante patentes.

Finalmente: es una garantía para el equilibrio ecológico. El ritual del «pago a la Tierra» expresa el pensamiento básico de las «costumbres» que acompañan el trabajo agrícola y pastoril. Su intensidad es siempre «devolver

a la Tierra algo de lo que Ella nos ha regalado», «para que todo esté bien cumplido» en términos de *tinku*, equilibrio. Esto se refiere al principio andino del buen equilibrio en el intercambio entre las tres comunidades de los *Runa*, la *Sallqa* y los *Wak'as*, y en particular al equilibrio ecológico. En palabras que nos suenan tal vez más familiares, diríamos la reciprocidad entre el hombre y su medio natural.

Podemos resumir la múltiple funcionalidad del ritual de producción, llamada tecnología simbólica, diciendo que este ritual ofrece la garantía del equilibrio social y ecológico al sistema económico de la comunidad, movilizándolo - dentro de la cosmovisión, o 'pachavivencia' andina - los recursos éticos y religiosos del hombre andino.

Todo esto no es una sugerencia a volver al pasado incaico, sino a valorizar los sanos principios andinos y así proyectar un desarrollo auténtico y duradero, de identidad andina, y que responda a las necesidades no-artificiales que el mismo hombre andino en su sabiduría milenaria sabe definirse, desafiando la propaganda por el consumismo y el ilusionismo de los políticos de turno.

El concepto andino del trabajo y de la tecnología tiene como fondo una cosmovisión religiosa: parte del concepto de un mundo vivo, sagrado y divino, un mundo-animal y una tierra-madre. El cosmos es entero: no quebrado por la oposición materia-espíritu, ni desintegrado por la contradicción religión-tecnología ni dividido por el divorcio entre ética y economía; no partido por la separación entre el hombre trabajador y su producto enajenado.

De esta percepción del trabajo se ha desarrollado una tecnología bidimensional, que aparte de su dimensión empírica, cuenta con una dimensión religiosa. Trabajo significa para el hombre andino: criar la vida del mundo, pero vida en su sentido más pleno, como vida biológica, ecológica, humana y espiritual. El trabajo en el fondo es una actividad religiosa. En última instancia, el trabajo tiene sentido profundo a partir de su calidad religiosa, en su contexto comunitario, y como diálogo e intercambio con la *Sallqa* y los *Wak'as*. Por lo mismo, el trabajo es: contemplación, meditación y celebración. El trabajo converge, siempre y en todas sus dimensiones, en la *chakra*. Esta tiene rango de templo, y el trabajo tiene calidad de celebración. El trabajo es, además, una actividad orgánica y cíclica, sintonizada siempre con el ciclo del año y de la vida, y como tal tiene rango de liturgia. La *chakra* es el principal y más antiguo lugar de culto del hombre andino, y el punto permanente de encuentro, diálogo e intercambio entre las tres comunidades de *Runa*, *Sallqa* y *Wak'as*; es punto de intercambio interno también en cada uno de estas comunidades. Por la inmanencia divina y por la cosmovisión de un mundo entero, no roto por dualismos y contradicciones internas, el trabajo y la tecnología andinas nunca llevan a violentar al medio natural ni al mismo trabajador; no llevan