

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
ESCUELA DE POSGRADO



PACHAMAMA KAWSAN

**Aproximaciones a la naturaleza y sus cambios
en Andahuaylas y Chincheros, Apurímac**

Tesis presentada para optar el grado de doctor en Antropología por:

Luis Felipe Mujica Bermúdez

Asesor:

John Earls Dalton

Miembros del jurado:

Jean Marie Ansion Mallet

Augusto Castro Carpio

Rodolfo Cerrón Palomino

Bruce Mannheim Herman

Lima, abril 2016

*A Irene,
In memoriam.*

Para Antonia,

que comenzó a vivir y sentir a Pachamama en Lima y Cusco... desde la isla de Pascua hasta el volcán Vesubio, desde las selvas de Madre de Dios hasta las costas del Caribe, desde Barcelona hasta la cordillera del Atlas y las praderas de Capadocia y ... para que cuando llegue a la plenitud, su esperanza de ver volar las mariposas y jugar con los unicornios no haya sido destruida por unas cuantas mezquinas voluntades.

Andahuaylas Chincheros warmankunapaq,

*paykunapim imaymana riqsiykuna pullpuchkan
Pachamama mana qanrchasqa nitaq kallpanchasqa
kananaq, hinallataq lliw qari warmikuna allinta
kaswsaspanku hawka kanankupaq, wiñaypaq.*

Para los niños y niñas de Andahuaylas y Chincheros,

Porque en ellos está bullendo muchos conocimientos para que la Pachamama no sea contaminada ni violentada para que todos los hombres y mujeres, teniendo una buena vida, puedan vivir en paz para siempre.

“El niño que nace y crece en un mundo en que la ‘vida’ humana está relacionada y depende de la ‘vida consciente’ de las montañas, de las piedras, insectos, ríos, lagos y manantiales, se forma considerando el mundo y su propia existencia de una manera absolutamente diferente que el niño de una ciudad, en que solo el ser humano está considerado como animado por un espíritu.

Cuando yo tenía unos siete años de edad encontré en el camino seco, sobre un cerro, una pequeñísima planta de maíz que había brotado por causa de alguna humedad pasajera o circunstancial del suelo o porque alguien arrojó agua sobre un grano caído por casualidad. La planta estaba casi moribunda. Me arrodillé ante ella; le hablé un buen rato con ternura, bajé toda la montaña, unos cuatro kilómetros, y llevé agua en mi sombrero de fieltro desde el río. Llené el pequeño pozo que había construido alrededor de la planta y dancé un rato, de alegría. Vi cómo el agua se hundía en la tierra y vivificaba a esa tiernísima planta. Me fui seguro de haber salvado a un amigo, de haber ganado la gratitud de las grandes montañas, del río y los arbustos secos que renacerían en febrero”.

José María Arguedas

(2011: 394)

ÍNDICE GENERAL

Presentación general / 1

Planteamiento y propósito /1

- a. La vida cotidiana: *Sapa punchawpa kawsaynin* / 2
- b. Un título que requiere una explicación: *Pachamama kawsan* / 6
- c. Los lugares y objetivos del estudio: *Pachamamapa kaynin* / 8
- d. La metodología: *Taripaynin* / 11

Agradecimientos: *Yupaychaykuna* / 17

PRIMERA PARTE:

El medio ambiente: Andahuaylas y Chincheros / 19

Capítulo 1. El medio ambiente y estrategias sociales / 20

Introducción / 20

1. Adaptación y adaptaciones / 24
2. Mitigación: vulnerabilidad y riesgo / 32
3. El ser humano y su desarrollo en el mundo andino / 39

Capítulo 2. Región Apurímac: Andahuaylas y Chincheros / 48

1. La región Apurímac / 49
2. Las provincias de Andahuaylas y Chincheros / 53
3. Las subcuencas y sus características / 57
 - 3.1. Territorio / 58
 - 3.2. Las aguas de las subcuencas / 62
 - 3.3. De la vegetación y los animales / 65

Capítulo 3. Las cuencas: *pachamamapa wayqunkuna* / 67

Introducción / 67

1. Sobre las cuencas o los *wayqunkuna* / 68
2. Las cuencas de Andahuaylas y Chincheros: *wayqunkuna* / 75

- 2.1. *Pacucha wayqu* / 75
- 2.2. *Huancaray wayqu* / 76
- 2.3. *Chumbao wayqu* / 81
- 2.4. *Chincheros wayqu* / 85
- 3. Aproximación a una cuenca andina: *wayqu* / 87
- 4. De las aguas: *yakumanta* / 91
- A modo de conclusión / 94

SEGUNDA PARTE:

Para entender a pachamama / 96

Capítulo 4. Conocimientos: *riqsiymanta yachaykunamantapas* / 97

Introducción / 97

- 1. La acción práctica: *Ruraykuna o ruwaykuna* / 100
- 2. Los conocimientos experimentados: *Yachaykuna* / 104
- 3. El conocimiento interpretado: *Musyay* / 109
- 4. Una epistemología andina: *Riqsiy* / 115
- A modo de puente / 119

Capítulo 5. Las amenazas de siempre: *sasachakuy pacha* / 123

Introducción: incertidumbre y *sasachakuy pacha* / 123

- 1. *Muchuy*: la escasez y el padecimiento / 129
- 2. *Unqy*: la fragilidad o vulnerabilidad / 133
- 3. *Chullay*: el aislamiento y la pobreza / 136
- 4. *Mana kaq o chusaq*: lo no-conocido y los ritos / 139
- 5. *Imaymana o ñawray*: La diversidad y la multiplicidad / 145
- A modo de conclusión / 149

TERCERA PARTE:

Pachamama: sus mitos y sus cambios / 152

Capítulo 6. Discursos y mitos: *pachamama willakuypi* / 153

Introducción / 153

- 1. Mitos sobre *pachamama*: muerte y maldad / 156
- 2. *Pachamama* entre los pobladores / 161
- 3. *Pachamama, yupaychakuy* o el “respeto” / 172
- A modo de reflexión / 180

Capítulo 7. Espacios y tiempos: *pachamanta* / 183

Introducción / 183

1. *Pacha* como espacio: *hana, chawpi, ura, uku* / 185
 2. *Pacha* como tiempo: *pacha muyu* / 191
 3. *Pacha* como subjetividad: *sunqu* y *uku sunqu* / 196
- A modo de conclusión / 204

Capítulo 8. Tiempos diferentes: *paray mita, usyay mita* / 208

Introducción / 208

1. *Pacha* como tiempo en la tradición andina / 210
 2. El tiempo en la actualidad / 215
 - 2.1. *Mitakuna* o *uku* / 215
 - 2.2. Una etnografía de *mitakuna* o *uku* / 219
 3. El tiempo y su planificación / 230
- Conclusión / 234

Capítulo 9. Cambios en la naturaleza: *pacha kuyu* / 236

Introducción / 236

1. La naturaleza y sus formas: *sallqa, qichwa, purun, y kita* / 238
 2. El sentido de los cambios en la naturaleza y *pacha kuyu* / 245
 3. Algunos cambios en la naturaleza: *chulluy, rupay, qispiy* / 250
- A modo de conclusión / 262

CUARTA PARTE:

El cuidado de la pachamama / 264

Capítulo 10. El lugar del ser humano: *Runapa kawsaynin* / 265

Introducción / 265

1. El ser humano en las narrativas: *runachu kanki icha imataq* / 267
 2. Los principios de *runa kay* / 272
 3. Las dimensiones de lo humano: *runapa ukunninkuna* / 276
 4. El ser humano un *uku* complejo: *imaymana ukunkunayuq* / 284
 - A. Dimensiones individuales / 286
 - B. Dimensiones colectivas / 290
- A modo de conclusión / 294

Capítulo 11. **Hacia una ética ecológica: *uywana, hawka kanapaq* / 296**

Hacia una ética / **296**

1. *Uyway* y la ética del cuidado / **299**
 2. *Allin ruray / ruway* o la ética del hacer bien las cosas / **303**
 3. *Pukllay* o la articulación de lo diverso y múltiple / **306**
 4. *Harkay* o la ética de la defensa y la protección / **309**
 5. *Aypunakuy* o la ética de la distribución / **313**
 6. *Yupaychay* o ética del agradecimiento y el respeto / **317**
- Colofón: *allinta kawsana hawka kanapa* / **319**

Conclusiones generales / **321**

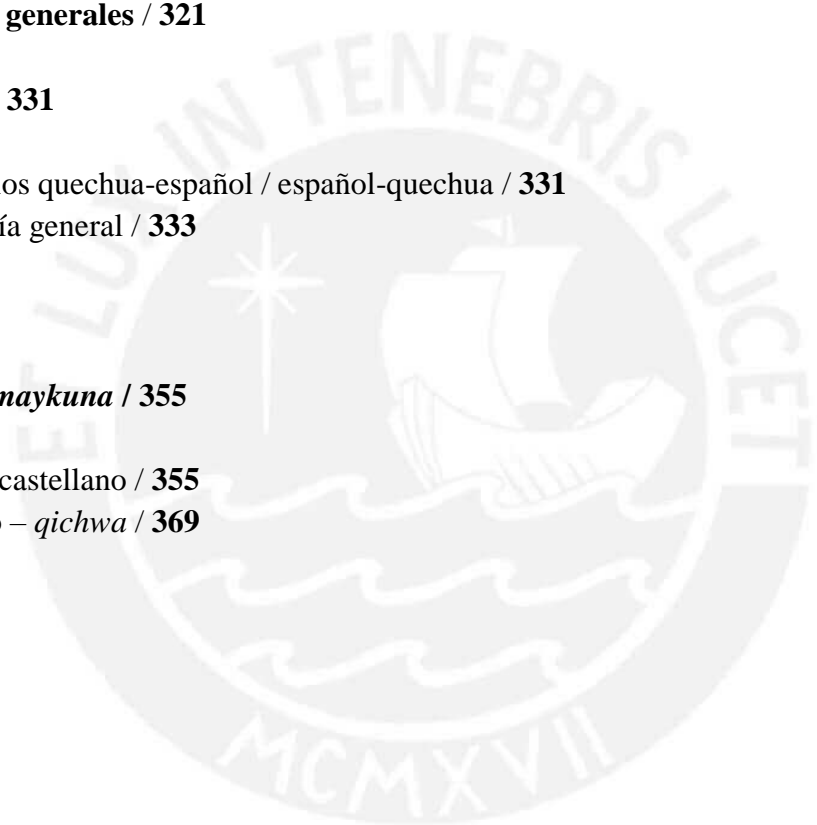
Bibliografía / **331**

1. Diccionarios quechua-español / español-quechua / **331**
2. Bibliografía general / **333**

Anexo:

Glosario / *Rimaykuna* / **355**

1. *Qichwa* – castellano / **355**
2. Castellano – *qichwa* / **369**



PRESENTACIÓN

Planteamiento y propósito

Durante los últimos años, la población en general ha ido tomando conciencia acerca de los grandes desarreglos en el medio ambiente que han puesto en peligro la vida humana y la del mismo planeta. El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) ha contribuido a conocer mejor los problemas que en estos tiempos atraviesa la tierra o la *pachamama*. Desde otros sectores de la sociedad hay también una profunda preocupación por entender y aportar para comprender las implicancias de los cambios climáticos en la vida social en general (Jaquenod 2014), desde la experiencia de comunidades locales (Oltra *et alter* 2009; Secretaría General de la Comunidad Andina 2008; y también desde el mundo andino (PACC 2012; Postigo 2013). De este modo, se están revalorando tanto las concepciones como las formas de relación que las culturas vivas tienen con su medio, donde la investigación tiene un papel muy importante. En este contexto, nos hemos acercado a comunidades de agricultores de las zonas altoandinas, que de algún modo siguen siendo aquellas que sostienen y van transformando sus conocimientos para enfrentar los cambios que van ocurriendo en el tiempo (Antúnez de Mayolo 2009; Pratec 2012; Ansión y Villacorta 2014), con el propósito de conocer y aportar desde las maneras de ver su contexto para contribuir a un diálogo de conocimientos.

En este trabajo, por ello, abordamos las concepciones quechuas que pobladores y agricultores andinos, de las provincias de Andahuaylas y Chincheros (Apurímac, Perú), desarrollan sobre la naturaleza y los cambios que hay en ella, conocida bajo el término *pachamama*. Se aborda las concepciones que los habitantes (*runakuna*) tienen de su contexto y de las maneras de vincularse con la naturaleza en la zona quechua (*qichwa*). En efecto, esta propuesta busca comprender y hacer conocer las concepciones y la polisemia que están presentes en la *lengua quechua* en los pobladores andinos de Apurímac.

Nuestro trabajo aboga por la fundamentación teórica desarrollada por las culturas andinas sobre la relación entre naturaleza y cultura. Por ello, en primer lugar, se analiza el medio ambiente como naturaleza en perspectiva de desarrollo humano y las implicancias de las estrategias de adaptación y mitigación en este campo. Para esto buscamos construir un conjunto de instrumentos para entender a la *pachamama* y por ello elaboramos notas para una teoría de conocimiento (*riqsiy*), distinguiendo formas diversas de ese conocimiento. Del mismo modo, siguiendo esta perspectiva reconocemos cinco indeterminantes o formas de amenazas (*sasachakuykiuna*) que están siempre presentes en la vida de las poblaciones y que han sido afrontados culturalmente. En segundo lugar, nos acercamos a las percepciones de la *pachamama* y los cambios que se observan, considerando los discursos, mitos, las maneras de vincularse con ella y sobre todo desde las concepciones como naturaleza, sus movimientos (*pacha kuyu*) y las implicancias sociales y culturales. En tercer lugar, el trabajo considera a todos aquellos (*kawsaykuna*) que habitan la *pachamama*, y sobre todo al ser humano (*runa*) que vive en ella y tiene responsabilidades con y en el medio donde vive; desde esta perspectiva incluimos reflexiones para una ética ecológica (*uywana, hawka kanapaq*).

Pensar la *pachamama*, de la que somos parte y responsables directos, es entonces el propósito de este trabajo. Pero solo se trata de aproximaciones en el conocimiento de ese mundo en su propia lengua: el quechua. La *pachamama* ha sido y sigue siendo la única oportunidad histórica para que todos tengan vida (Oxfam 2016). Así creo que lo sienten los niños y ancianos, los jóvenes, las mujeres y los varones de Andahuaylas y Chincheros, de la región Apurímac. Entonces, ¿qué es *pachamama* y qué hace en ella el ser humano? (¿*Imataq pachamama, imatataq runakuna chaypi ruranku?*). La respuesta a esta pregunta son las aproximaciones que presentamos para entender la naturaleza y sus cambios, así mismo saber cuál es el comportamiento ético de los pobladores en relación al ecosistema en esa parte de la región del Perú donde se dice que «hablan los dioses» (Apurímac).

a. La vida cotidiana: *Sapa punchawpa kawsaynin*

Eran como las diez de la mañana de un día del mes de marzo de 2015. Había mucha gente en el parque de Talavera, Andahuaylas. Un niño, de diez años aproximadamente, se sentó

en el banco, donde juntos observamos la *tullpa* (fogón de leña) con la que un grupo de mujeres cocinaba alimentos en ollas muy grandes para los manifestantes venidos de *tukuy ima llaqtakunamanta* (muchos lugares). Allí comenzamos a conversar:

- Hace mucho calor...
- Hay mucho calor en Talavera porque en la capa de ozono se ha hecho un hueco y están cayendo meteoritos.
- ¿A qué se debe que la capa de ozono....?
- ... es por la contaminación.
- Como qué, por ejemplo...
- Tiran mucha basura... todo ese gas sube hacia arriba y lo hace hueco. Mucha contaminación a nivel mundial.
- Y esas personas que cocinan allí en la plaza, ¿están contribuyendo a la contaminación?
- Ah, sí, el humo de eso también está haciendo hueco a la capa de ozono.
- Eso, ¿qué significa?
- Están contaminando... Están haciendo un mal y encima se van a quejar porque están haciendo un hueco en la capa de ozono con la contaminación. Los de la ciudad echamos la basura en el tacho, en el campo en cualquier parte.
- ¿Quién contamina más, la ciudad o el campo?
- Pocos son los de la ciudad, los del campo contaminan más.
- ¿De qué manera contaminan más los del campo?
- Botando cosas, quemando chacras, haciendo mucho humo, botando basura también.
- ¿Qué habría que hacer para eliminar la contaminación?
- ... están haciendo mucho humo.... Ya vienen, vámonos.

La conversación quedó trunca. Pero conversando otro día con Moisés, de unos ochenta años, migrante de Ongoy, Chincheros, agricultor de oficio, que vive en San Jerónimo, este decía que conocía lo que había pasado desde hace tiempo y los cambios que había vivido.

- *Muchuy pachapi manam kaqchu mostaza ni ataqu, solo alfa resiste, chayta mikuqku, alfata mostasatahina...* [En el tiempo de escasez no hay ni mostaza, *ataqu*,¹ solo alfalfa resiste, se comía la alfalfa como si fuera mostaza...].
- ¿Eso era en los años setenta?
- Eso era *muchuy* (escasez), hambruna...
- Pero, ¿eso fue en Ongoy?
- Mayormente en la parte de la serranía.
- ¿Ahora ya no hay eso?
- Felizmente no hay, aunque escasea; aunque sube el precio, pero hay para comprar, pero en esa fecha no había para comprar *maynaña qullqiki kaptinpas mana*

¹ La mostaza es una hierba silvestre no comestible. El *ataqu* es una hierba silvestre comestible y representa lo que se puede comer.

rantiwaqchu, mana kaqchu... [aunque tuvieras mucha plata no había para comprar, no había...].

Añade, cuando le hice una pregunta:

- ¿Maypitaq muchuyqa karqa?
- Karqayá kay Apurimacpi, Andahuaylaspi, kay Abancay, mayor parte se siembra con lluvia nomas, muy poco tiene riego, mana yakuyuqchu. Por ejemplo, en Ongoy es con aguacero, para qallaykamuy hinaptinga inmediatamente runaqa lampantinña achikyachkan, tarpukurunku... hinaptinga la plantita ya va creciendo, wiñachachkanña sumaqllataña, kutipaykunki; hinaptinga, entonces ya está ya guapollaña, plantaqa, sarapas rikcharikusparaq... Hinaspan sumaqtariki rurun, pero chay usyarparimuptinqa manaya, uqiyarquspan chakiyta qallaykun. Reganki hinaptinga raizllanta... cuerponqa mana yakuta chaskinchu, hinaspa qilluyan plantaqa, mana allintachu mejoran, raquíto, amarillo de fruta también chiquitos no más. Tallonpas delgadollayá, chay napiñataqmi raku robustullaña sumaq tiempollanpi para kaptinqa.
- ¿Dónde hubo escasez?
- Hubo en Apurímac, en Andahuaylas. En Abancay. mayor parte se siembra con lluvia nomás, muy poco tiene riego, sin agua. Por ejemplo, en Ongoy es con aguacero, para cuando empieza entonces inmediatamente la gente amanece con su lampa, hacen su siembra... y entonces la plantita ya va creciendo, va creciendo lozano, haces el aporque; y, entonces, ya todo crece muy guapo, la planta, el maíz, se levantan solas... Y entonces, crece y produce muy bien, pero si hay sequía, haciéndose gris comienza a secarse. Comienzas a regar y entonces solo su raíz... y su cuerpo no recibe agua, entonces la planta comienza a amarillear y no mejora casi nada, raquíto, amarillo de fruta también chiquitos nomás. El tallo es también muy delgado pero cuando hay buena lluvia en su tiempo la planta crece con el tallo robusto.

Las palabras del niño y de Moisés pintan una experiencia concreta de los efectos de cambios en la naturaleza que los pobladores en la zona viven y las maneras como están viviendo y enfrentado dichos cambios. La *pachamama* es un sistema organizado en el que todos los seres que lo habitan son interdependientes y por esta razón las acciones de los seres humanos repercuten en ella de manera peculiar (Lovelock 1983). Todos los elementos que lo conforman están vinculados y hacen que la vida sea una experiencia única. Según la experiencia de los pobladores, la vida en la *pachamama* ha ido cambiando durante los últimos años. Las lluvias no llegan a su tiempo, las heladas son más intensas y dañinas, los vientos se manifiestan más furiosos, el solo quema más, han aparecido «nuevas» enfermedades que amenazan los cultivos, el agua escasea por el aumento de la demanda de

las poblaciones, los niños y los ancianos padecen las inclemencias de la naturaleza, etcétera.

Dicho de otra forma, los pobladores experimentan cambios en la temperatura y algunas zonas frías que no se cultivaban, comienzan a hacerlo; a este fenómeno algunos agricultores le dicen *qichwayarqunñam*, es decir, «las zonas más frías se han convertido en zona templada o quechua». En efecto, en las partes altas de la zona donde antes no se sembraba, en la actualidad muchos lo están haciendo tras años de experimentación, porque hay más gente que alimentar y hay más demanda del mercado y se necesita más espacios para sembrar. Los agricultores, para ser más eficaces, recurren a técnicas diversas para «cumplir» con la demanda del mercado sin atender necesariamente el «cansancio» de las tierras, la contaminación de las aguas y de las mismas tierras. Los pobladores van tomando conciencia, por ejemplo, que en los últimos tiempos hay lluvia ácida (*puchquta paramun*), porque:

- ... llapa qanra carrokuna botan qusñita, chaymi kanan parapas ancha sanoñachu plantakunapaq chaynataq yakupas anteshinañachu. Yaraqawan tupaspayki viajaspayki yakuta tomaq kanki pakchakuykuspa utaq sombrero wan urquykuspa gorrachaykiwan wisiykuspa tomaykunki, kananqa pipas tomanñachu mayumantapas... Chaymi kunanqa qalataña allpakunapas yakukunapas parakunapas malograrqukun, manaña ñawpa tiempohinañachu. Parayakutapas ñawpaqqa tomakuqmi runaqa mana yaku kasqanpi, palaqti rumikunapi qucharqun chaymanta chuyachaykuptinqa tomarqukunki, hawkam kanki... (Moisés).
- ... esos carros malditos botan humo, por eso las lluvias de ahora ya no son buenas para las plantas, tampoco las aguas ya no son como antes. En el viaje, cuando tienes sed, te encontrabas con un riachuelo, entonces, podías tomar inclinándote o sacando con tu sombrero o gorro, ahora ya nadie toma así, ni tampoco del río... Por eso ahora todas las tierras, aguas y lluvias también ya se han malogrado, ya no es como antes. La gente antes, donde el agua era escaso, hasta tomaba agua de lluvia, cuando sobre las rocas se empozan y luego se acanta las aguas hasta quedar cristalino, entonces te lo tomabas, y estabas en paz, sin peligro... (Moisés).

Por todo esto y otros factores, *pachamamanchik unquchkan supayta* (nuestra tierra está muy enferma). Los tiempos han devenido apocalípticos para algunos de sus pobladores, y de honda preocupación para otros, en una zona donde se cree que aún hay una reserva social para mantener la tierra productiva. Las personas de diversos sectores sociales se acusan mutuamente de contaminar las aguas de los ríos y los agricultores igualmente

hablan de contaminación de las tierras y que se ha empobrecido por el uso de fertilizantes químicos y pesticidas. Entre tanto, sus pobladores viven cambios acelerados en su vida social, política y económica por la presencia de diversos factores que han generado transformaciones definitivas en la vida de cada persona y del territorio. La presencia de intereses privados para la explotación de la tierra y del subsuelo ha despertado temores y preocupaciones entre los actores sociales. En este contexto, sin embargo, *pachamama kawsan* en la zona de Andahuaylas y Chincheros, y se agita con los cambios que experimenta. ¿Por qué *pachamama kawsan*?

b. Un título que requiere una explicación: *Pachamama kawsan*

El título del presente trabajo requiere una explicación y algunas precisiones en el marco de diversos pronunciamientos y declaraciones en muchas partes del mundo y en el Perú.² El término *pachamama* será tocado *in extenso* a lo largo de los capítulos y aquí solo mencionamos que está compuesto de dos raíces: *pacha* y *mama*. *Pacha* es una de las categorías más complejas en el quechua y con ella se asigna, entre otras, las nociones de tiempo, espacio e identidad. La palabra nos permite sintetizar la experiencia del transcurrir, del estar y del ser. *Ñuqa kay pachapi tiyani* o *kay pachapim tiyani* quiere decir «yo vivo en este tiempo y habito en este lugar»; además, *chayna pachasqam kachkan* quiere decir «está vestido así o esa es su identidad». Por otro lado, *mama* es lo que da origen a otro ser o que da vida, porque tiene la potencia y es matriz donde se genera y sostiene a otros seres. Por extensión se dice madre o mamá, porque cumple la función generadora, protectora y de nutricia de lo que está en su seno. Así, *pachamama* es el tiempo, el espacio y la identidad de todo lo que existe y es el proceso, el lugar y la manera de existir o vivir en un tiempo y lugar determinado; vale decir que estamos hablando de la naturaleza, de nuestra naturaleza, lo que somos, estamos y procesamos. La *pachamama* es aquella realidad donde todo acontece y establece y no hay otro, en la *pachamama* está todo, el *hana*, *kay* y *uku*, vale decir, todas las dimensiones, está la historia y en ella existen o viven toda clase de seres (*imaymana kawsaykuna kachkan* o *imaymana kawsaykuna kawsan*).

² En 2014 un grupo de académicos elaboró un importante pronunciamiento: *Declaración de los Académicos del Perú. Frente a los desafíos del cambio climático y a propósito de la Vigésima Conferencia de las Partes. Kawsaypacha 2014* (INTE-PUCP 2014). Hay una versión en quechua.

El término *kawsay*, por otro lado asigna la vida como existencia y el vivir como proceso. *Kawsay* es también un verbo que indica la acción de los seres existentes. Uno puede decir *kuchiy*, *sachay kawsanku*, «mi chancho, mi árbol, viven», o *ñuqa kawsakuni* para mencionar «yo soy, existo» o «yo estoy vivo». El término *kawsay* es un sustantivo que indica a todo ser existente o a un elemento de la naturaleza que puede ingerir, metabolizar y excretar, además puede reproducirse para mantener en equilibrio termodinámico y a la vez sujeto a evolución por selección natural, lo que implica que debe luchar a sostenerse por su propia energía (Mosterín 2010: 50ss).

En la vida cotidiana los pobladores usan el término *kawsaykuna* para señalar frutos como el maíz y la papa, y *kawsaqkuna* a los seres vivos o vivientes en general. *Kawsakuyniyuq* es el que respira, vale decir el que tiene *samiy* (aliento, ánima, espíritu), lo que los *kawsaykuna* no tienen. Se dice *ñuqa kawsakuni* (yo vivo o vivo para mí), pero también se puede decir *nina kawsan* y señalar que «el fuego se mueve» o «el fuego vive», lo mismo *saraqa kawsaymi* (el maíz es un producto) o simplemente *kawsay* (Mejía 1931).

Kawsay es entonces aquello que tiene potencia (*kallpa*) para poder desarrollarse por sí mismo (como el maíz o la papa) pero no puede trasladarse por sí solo de un lugar a otro. En cambio, *utuskuru* (oruga), *quwi* (cuy) o *llama* tienen también su propia potencia o aliento (*samiy*) y se les dice *uywa* porque pueden moverse y trasladarse por sí solos y tienen crías que cuidar. Por ello, los *kawsaykuna* son los productos vegetales, y los seres vivientes animales son conocidos como *uywakuna*. González Holguín (1989)³ entiende *kawsay* como «el sustento necesario a la vida», vale decir, como aquel que es un requisito para «ser» (*kay*). El *kawsakuq* es «el que tiene vida, hace su vida, su historia».

El ser humano que vive es el *kawsakuq runa* y es aquel que se define como existente, *hic et nunc*, como «hijo de este siglo», *kay pachapipuni*. En todo caso, el único agente consciente de que tiene vida y es vida, hace su vida, es el *kawsakuq* (el que vive conscientemente) y es el *runa* (ser humano); los demás, por extensión, solo *kawsan* (existe) o *kawsanku* (existen), en el sentido ontológico del término. De ahí que nuestro título *pachamama kawsan* quiere

³ En este trabajo citaremos a menudo a Diego González Holguín (en adelante González Holguín) porque su trabajo es un documento importante y es a la vez una fuente de referencia para el desarrollo de la lengua quechua en el contexto peruano.

decir la **naturaleza existe o vive**; pero también podemos decir la **tierra existe o vive**. Entonces, si por alguna razón atentáramos contra lo que existe, sería atentar contra nuestra propia existencia y nuestra vida propia. La *pachamama* es nuestro soporte y nuestra misma existencia. Si la ponemos en peligro estaríamos poniendo en riesgo nuestra misma existencia y vida. No cuidarla o no atenderla es como serruchar el piso donde uno está, sería como cavar nuestra propia tumba.

Ser *kawsakuyniyuq*, *kawsaq* y *kawsay* es la condición real que está expuesta a los cambios y alteraciones por diversas acciones. El *kawsay* se define como lo que «está presente» y «la vida» en el tiempo y en el espacio, en la historia, como *imaymana*, como diversidad. La existencia y la vida de las personas (*kawsakuynin*), por alguna razón, pueden estar bien (*allin*) o en desgracia (*muchuypi*). Sin duda, la existencia y la vida en el tiempo son efímeras y por ello se dice *wayra hinallam kawsakuyninchik*; esto significa que somos frágiles y nuestra vida o existencia está expuesta a gastarse, acabarse y desaparecer como el viento. En efecto, la metáfora del viento solo sirve para indicar que la vida es frágil en sus diversas dimensiones. Vale decir que la vida está expuesta al *muchuypi kawsakuy* o a la vida de necesidades y trabajos, y que cualquiera puede padecer (*ñakaranman*), pero también hacer lo posible para estar bien en todas las dimensiones, *hawka kawsakunapaq* o *hawka kaypaq*.

c. Los lugares y objetivos del estudio : *pachamamapa kaynin*

¿Cómo es *pachamamapa kawsaynin* (la vida de *pachamama*) en una zona andina? ¿Cuánto conocemos de la existencia y la vida de *pachamama* en su propia lengua, el quechua? Para tratar de responder estas preguntas nos propusimos entrar en el corazón de la *pachamama* en Andahuaylas y Chincheros, en la región de Apurímac. En esta zona está la cuenca del Pampas, donde existen quince subcuencas. Para explorar acerca de *pachamama* decidimos tomar en cuenta cinco subcuencas, que son las de Chumbao, Huancaray, Kishuara y Pacucha, en la jurisdicción de Andahuaylas, y la de Chincheros que está en la provincia del mismo nombre. Estas zonas fueron propicias para cubrir la finalidad y los objetivos que nos habíamos propuesto.

Nuestro estudio trata de acercarse a la *pachamama* a través de la experiencia y la palabra de sus pobladores, sobre todo de aquellos que dedican su vida a cultivar la tierra en distintos pisos ecológicos de las zonas elegidas. En el proceso nos dimos cuenta que la *pachamama* se presentaba como espacio y un horizonte que permitía a que sus pobladores pudieran revivir cada año su historia y renovar sus fuerzas para seguir cultivando la vida, porque en su experiencia no solo existe un tiempo lineal irrepetible sino también hay un tiempo cíclico pero que no se presenta como destino, más bien es el tiempo de la realización constante.

La *pachamama* de Andahuaylas y Chincheros —como en todas partes— vive tiempos contradictorios y agónicos, son momentos en los que hay quienes buscan resaltarla más como un valor de cambio y no toman en cuenta su valor de uso, favorecido por una ideología liberal que tiene como meta la maximización de los beneficios a costa de la *pachamama* enferma y debilitada (*unqusqa*). Asimismo, desde la otra orilla, hay también quienes buscan proteger y defender sosteniendo un discurso relativamente pluralista e incluyente desde posturas políticas confrontacionistas. La *pachamama*, la tierra donde vivimos, se ha convertido en objeto de discursos y disputas, y por causa de ello los conflictos se agudizan aún más. Considerando esta realidad nos hemos propuesto explorar la *pachamama* en su propia lengua, allí donde el 75% de sus pobladores son bilingües en diversos grados pero tienen la experiencia de vivir y pensar todos los cambios en la *pachamama* en su propio idioma. El lector encontrará muchos términos quechua sobre la *pachamama* porque esta ha sido siempre pensada por su gente de diferente manera y con el mismo objetivo: preservar, proteger y cuidar. Esto se puede resumir en una sola categoría quechua: *uyway*. En efecto, para que la tierra donde vivimos sea protegida y cuidada, debe ser conocida y su mayor conocimiento pueda contribuir a que las relaciones no acunen el miedo o el temor y menos que la tierra sea considerada como un mero producto para el intercambio utilitarista.

La finalidad de este trabajo es poner la información necesaria, aunque incompleta, sobre la *pachamama* al alcance de los pobladores de la región, de los técnicos y estudiosos de la naturaleza y de los políticos que estén interesados en resolver los problemas que aquejan, tratar de contribuir al diálogo entre los diversos actores y construir salidas a los problemas

y amenazas que están presentes y que se siguen produciendo. El objetivo es entonces doble; por un lado, buscamos peinar las subcuencas de Andahuaylas y Chincheros para conocer el léxico y la gramática quechua de la *pachamama*, puesto que no contamos hasta ahora estudios en esta línea. Haciendo hincapié en reconocer el conocimiento que poseen sus habitantes. Por ejemplo el caso de dos niñas de ocho y diez años que me confiaron sus conocimientos en una conversación muy simple en la que iban describiendo, con lujo de detalles, las principales plantas medicinales que hay en la comunidad de Huinchos. Cada una de ellas, en competencia, iba diciendo cómo era cada planta:

- | | |
|--|---|
| - Muña: ñutu rapiyuq, sapallan, qatapi wiñan. | - Muña: tiene hoja menuda, crece solo, en las laderas. |
| - Salvia: rapichan wiñamun, chaymanta waytamun yuraqchata, chaymanta chakin hinaspa ruruchankuna wichin, chaymanta wiñamun wawachan. | - Salvia: crece su hojita y luego florece blanquitos, después estas se secan y luego sus frutos se caen, y de eso crecen nuevas plantitas, su hijito. |
| - Menta: palta rapi kaqqa urqum, hukninñataq qaspa rapichayuq, chinam. Yaku patapim wiñaq. | - Menta: el macho es de hoja plana, y la otra de hojas crespas es la hembra. Crecen a las orillas del agua. |
| - Pachataya: ñutu rapicha, qillu waytachayuq, hunta kulluchayuq. Taya urqupi wiñan, punapi. | - Pachataya: hojita menuda, con florecitas amarillas, tronquito grueso, la <i>taya</i> crece en el cerro, en la puna. |
| - Manzanilla: antaqa waytachayuq, kaspi kaspi rapichayuq, yana kaspichayuq. | - Manzanilla: flores anaranjados, con hojas muy delgadas, con tallitos negros. |
| - Hierba buena: wasi punkukunapi wiñan, ryurachan wichiption achkallamanñam mirarin utaq paqarin. Palta rapiyuq. | - Hierba buena: crece en la puesta de las casas, cuando caen ramitas nacen nuevas plantas y se reproduce mucho. Tiene hoja plana. |
| - Aya muña: muñawan kuska wiñan, hatun niq rapiyuq, ichaqa supayta qatqin; chayqa ulcerapaq. | - Aya muña: crece junto con la muña, tiene hojas grandes, pero muy amargas, es para curar úlceras. |
| - Urqu muña: urqkunallapi wiñan, chitakunapa mikunan. Yaku timpupiqqa miskim. | - Urqu muña: solo crecen en los cerros, es comida de las ovejas. Es rico en mates. |
| - China muña: qata niqkunallapi, taksa rapichayuq, chaypas qatqinmi supayta. Kayqa wiksa nanaypaq allin. | - China muña: en las laderas, con hojitas pequeñas, eso también es muy amarga. Eso es bueno para los dolores de estómago. |
| - Óregano: chayqa tarpuptiki wiñan sumaqta, mana tarpuptinqa chakirparin. | - Óregano: eso crece bien cuando siembras, si no siembran no vive, se seca. |
| - Chiwakupa atakan: rikurin kikillanmanta, punakunallapi. Manam rikurinmanchu | - Chiwakupa atakan: crece por sí solo en las punas. No crece en la población. Eso es bueno para las enfermedades, para los |

- Ilaqta ukupiq. Chayqa allinmi unquypaq, bronquios.
broncokunapaq. - Pampa anís: con florecitas amarillas...
- Pampa anís: qillu waytachayuq...

La conversación se interrumpió porque las niñas tenían que seguir vendiendo atados de muña, pero esta nota es solo una muestra que nos indica que cualquier persona de la zona podría dar razón no solo de biodiversidad sino de la complejidad del sistema ecológico, de la *pachamama*, en Andahuaylas y Chincheros.

Por otro lado, con este estudio queremos aportar al diálogo sobre el sentido y significado que tiene *pachamama* en las comunidades de Andahuaylas y Chincheros para contribuir a un *rimanakuy* sincero y abierto, con la finalidad de hacer un *tinkuy* saludable y podamos construir lo necesario para el *hawka kawsakuy* o *hawka kay* (vivir en paz y justicia o vivir tranquilo).

d. La metodología: *Taripaynin*

Esta investigación busca ubicarse en el seno (*uqllayninpi*) de algunas poblaciones andinas donde la lengua quechua mantiene vigor en la comunicación de sus habitantes, está en el uso cotidiano vinculado a su día a día. Morín decía que «Todo conocimiento, cualquiera que sea, supone un espíritu cognoscente, cuyas posibilidades y límites son los del cerebro humano, y cuyo soporte lógico, lingüístico, informacional procede de una cultura, por tanto, de una sociedad hic et nunc» (2010: 109). Este *hic et nunc* (*kaypi kunanpuni*) es lo que nos ha convocado a dialogar y a la vez registrar y exponer los resultados de este trabajo, valiéndonos de los términos que se emplean para describir, analizar y sintetizar la realidad que sus pobladores conocen a profundidad, sin abandonar la mirada de lo «ancestral». Así, no deja de ser cierto que los ancianos tienen un bagaje importante, por su experiencia, una información valiosa que no debería dejarse de lado y que más bien debería valorarse para incorporarla como parte de los conocimientos universales. Pero también se encuentran los niños que conocen su entorno, así como los jóvenes que estudian en las universidades de la región. Para entrar en ese espacio había que considerar a la *pachamama* como una «cuenca, con su territorio y recursos naturales, sus actores, sus mitos, leyendas e historias, [que] contribuyen a la recreación de la cultura y la afirmación de la identidad de

las poblaciones» (PNUD 2009: 28) y facilitar el intercambio de conocimientos en perspectiva intercultural.

Los conocimientos, como en muchos lugares, se hallan fragmentados (*chiqirisqa*) y son funcionales a diversos requerimientos (*mañakuykuna*), también son particulares y parciales (*wakillan*), pero forman parte de un área social o cultural que pertenece a todos (*lliwpa*). Esos conocimientos responden culturalmente a condiciones específicas. Pero esos conocimientos también están en proceso permanente de mezcla y combinación (*taqrusqa* o *chapusqa*) con otras lenguas y conceptos. En este proceso hay resistencias por conservar y afirmar las identidades a través de las más diversas expresiones culturales, que pueden resumirse en movimientos indigenistas, neoindigenistas, andinistas, lingüistas, etcétera. Pero también hay quienes buscan transformar sus identidades a través de la inserción en la vida política, en la producción, en el mercado y la cultura, y hacer de la modernidad una oportunidad para ser diferentes.

El objetivo era ambicioso porque el trabajo consistía en conocer las concepciones de los pobladores usando su propia lengua. El texto del papa Francisco ratifica mis intuiciones, porque hablar de «la cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación» (Laudato si': 111), antes bien, habría que iniciar un diálogo con los pobladores que son conocedores de su propio espacio, para contribuir a un diálogo abierto con otras disciplinas académicas y también con voluntades políticas. Para ello hemos realizado casi todas las entrevistas y diálogos en quechua. En un país multilingüe como el Perú, donde el quechua es hablado al menos por cuatro millones de personas, este no puede pasar desapercibido. Hay trabajos que han alimentado en esta línea como, por citar algunos, los de Cerrón-Palomino (1983, 1994), Escalante y Valderrama (1992, 1997), Taylor (2000, 2015), Itier (2004) y Saldivar *et alter* (2015). Estos trabajos señalan que el quechua sigue vigente y que no ha perdido actualidad (Zavala *et alter* 2014). Por ello, con la anuencia del lector, me permito señalar una nota sobre este idioma.

Desarrollar el trabajo de campo en Andahuaylas y Chincheros implicaba tener en cuenta que usar el quechua como medio de comunicación, de investigación e interpretación de los

contenidos tenía implicaciones. Se ha señalado que el quechua enfrenta temas multi-registrales (Mannheim y Huayhua s/f)⁴, sobre todo para investigadores externos a la cultura estudiada. Además, la traducción de una lengua a otra conlleva impases; traducir implica trasladar el “valor” de una categoría a la comprensión incluso ontológica del traductor que no necesariamente coincide con el sentido y el significado de la categoría que se busca trasladar a otra lengua. Por esta razón Mannheim (2015) prefiere hablar de “transducción” antes que de traducción-analítica para escapar de superposiciones que suelen hacerse sabiendo que una traducción es una traducción radical.

Para la “interpretación” también debe tenerse en cuenta que el imaginario social es múltiple y es construido tácitamente mediante formas verbales (Mannheim 2015a). Esto significa que el imaginario social está en proceso permanente de elaboración en el campo de la oralidad. Este terreno es importante en tanto que la palabra, en sus diversos matices, tienen significado según los contextos en el que es hablada. Cuando se busca traducir una palabra quechua aislada, tiene un valor determinado, y cambia de significado según los contextos y las performances de los hablantes. Por ello, “traducir” el quechua a otra lengua implica considerar que una palabra (como pasa en todas las culturas) está vinculada a referentes empíricos o abstractos contextualizados. En nuestro caso el término, por ejemplo, *pachamama* requiere de diferentes referentes como las actividades agrícolas y los rituales para ser entendida en algún sentido. Por ello, pienso que el lenguaje que utilizan los pobladores en la zona de Andahuaylas y Chincheros es cercano a lo que nosotros conocemos como metafórico y analógico, pues los sentidos y significados que los hablantes dan a sus categorías no son radicalmente diferentes a lo que una persona de cualquier cultura podría dar a su categoría. Ejemplo: *Allpa* (tierra) es *allpa* (tierra) pero también *allpa* es planeta, mundo, terreno, espacio de cultivo, campo, etcétera y tiene otros significados en contextos determinados y complejizados por adjetivos y sufijos. Así, acercarnos al “imaginario social” es solo una manera de aproximarse a lo que los pobladores conciben “normalmente” como su mundo pero que los investigadores necesitamos esclarecer o dilucidar, sabiendo que ese decir se construye interaccionalmente en medio de las ambigüedades.

⁴ Hago notar que en registro no solo está presente el problema de “motosidad” (Zavala-Córdova 2010), sino también la ausencia de una política lingüística adecuadamente comunicada y utilizada.

El discurso quechua también se vale, entre otros, de formas analógicas y de metáforas (Hurtado de Mendoza 2009; Noriega 2012). Hurtado de Mendoza, por ejemplo, entiende por metáfora la «designación de la designación» (2009: 21). Una metáfora es un conjunto de códigos que conlleva un mundo interno y es muy común en la comunicación, en el quechua se vale, por ejemplo, de la partícula comparativa, como *-hina*: *allquhina kanki* (eres como el perro) o *rumihina wichimun* (cae como piedra). Pero también el lenguaje propiamente dicho conlleva un significado diferente: *Urpichallay*, que se traduce literalmente como «mi palomita nomás», cuando en realidad se está diciendo «cariño o amor». El lenguaje metafórico se vale de figuras antropomórficas, de astros, de frutos o animales, de relaciones de pareja, entre otros, para formular sus ideas y sus apreciaciones sobre el mundo.

Una lengua como el quechua no solo distingue la naturaleza de las cosas sino las relaciones y el sentido de esas relaciones. No se puede reducir la palabra a «un» significado; cada palabra quechua —según los contextos— es polisémica y compleja (Mannheim 2015). Por su fuerza significativa, el *miski rimay* (metáfora) se usa para argumentar (*hamutay*) sobre lo que se conoce (*riqsisqamanta*). De hecho, de lo que se conoce o se sabe es que se puede enseñar (*yachachiy*) o también aprender (*yachay*). Las confusiones que tengamos sobre el conocimiento andino deberían ir aclarándose mediante el aprendizaje y uso adecuado de las decenas de sufijos (Mestas 2002) que los quechuahablantes usan para distinguir, discriminar, separar, interpretar, significar, lo que se conoce.

La metáfora es una manera de formular una crítica, y no deja de ser irónica. Si alguien quisiera dejar constancia, en su observación, de que no está de acuerdo con lo que alguien hizo, por ejemplo, en una molienda, se podría escuchar esta expresión: *Kay sarataqa kuchipaq kutarqusqanki* (este maíz lo habías molido para el chanco). Esta expresión puede ser interpretada en su acepción literal, pero la persona en el mundo andino no lo entendería así. Entonces la expresión tendría varios elementos que considerar, y se podría parafrasear de las siguientes formas: a) que quede constancia de que no estoy de acuerdo cómo lo has hecho; b) creo que lo que has hecho llega a un nivel que no cumple con la expectativa de lo esperado; c) lo que has hecho ha llegado a un punto bueno que requiere mejorarse y no por eso vamos a dejar de aceptar lo que has hecho; d) tu aprendizaje (*yachasqayki*) está en proceso y creo que practicando (*rurastin*) lo harás bien; e) ya pues, es mejor que pongas tu

mejor esfuerzo y haga bien las cosas. En síntesis, las observaciones y sus matices obedecen a una pedagogía del *llampu* (prudencia). Sin embargo, la «expresión modelo» que estamos analizando dice de la forma de hacer «crítica constructiva» que no denuesta a la persona, sino que señala el relativo «fracaso» del objetivo de la actividad, del *ruray*, y al mismo tiempo quiere dejar constancia que el producto no se da de comer necesariamente al chancho.

En el quechua, la analogía también consiste en usar una misma palabra dando sentidos diferentes: *muyu* es círculo y mundo; *tanta* puede ser pan y reunión. Otro ejemplo, la palabra *patachay* significa «poner las cosas en orden» o también «aplanar». La personas «ponen orden» a sus palabras, se «ordenan» las cosas en la casa, las fiestas «vienen en orden» (uno tras otro), como las personas o los animales pueden «ser ordenados», de dos en dos, de cien en cien, etcétera. Todo esto significa «planificar» y, además, lo más importante es que el sufijo *-cha* y el infinitivo *-y* le da dinamicidad a la palabra: *pata-cha-y* para González Holguín es «componer lo desconcertado y ponerlo en su lugar» (1989). *Pata* significa poyo, piso, nivel, etapa; *-cha* es el sufijo que implica *hacer*; e *-y* es el infinitivo que coloca la palabra en *acción*. La etimología debe ser complementada con la semántica según los contextos, así *patachay* también puede significar enfilear o planificar u ordenar. En los andes las personas planifican el uso de las semillas, las aguas, las tierras, las fiestas, etcétera. Pero cada una de las cosas tiene una palabra propia que requiere de otras investigaciones.

Para terminar esta parte hago notar que González Holguín, para su tiempo, decía: «Aduiertase que los indios no tenían vocablos de todo lo espiritual ni vicios, ni virtudes, ni de la otra vida y estados de ella, y este Vocabulario da copia desto, que es muy necessario para predicar y catechizar» (1989:10). Al mismo tiempo, podemos encontrar en él mucha información que dice lo contrario, y sobre la *pachamama* recogemos muchos términos que hemos ido cotejando con otros autores y cuya relación podemos encontrar en la bibliografía y un glosario parcial al final del trabajo. La escritura quechua que hemos adoptado en este trabajo se ajusta a los acuerdos del acta del evento nacional para la implementación de la escritura de la lengua quechua en el marco de la Resolución Ministerial 1218-85-ED, del Ministerio de Educación.

Finalmente, el presente trabajo consta de cuatro partes. La primera es una introducción teórica y además describe las zonas de Andahuaylas y Chincheros. Consta de tres capítulos: El capítulo 1 analiza el medio ambiente como naturaleza en perspectiva de desarrollo humano y las estrategias de adaptación y mitigación. El capítulo 2 presenta brevemente el contexto de Apurímac y los rasgos principales de Andahuaylas y Chincheros. En el capítulo 3 se describen las cuatro subcuencas (*wayqukuna*) de las dos provincias.

En la segunda parte se construye un conjunto de instrumentos para entender a la *pachamama*. En el capítulo 4 revisamos una teoría de conocimiento, *riqsiy*, distinguiendo formas de ese conocimiento, como *ruray* (hacer), *yachay* (saber) y *musyay* (interpretar). En el capítulo 5, bajo el título «Amenazas de siempre», se analizan cinco indeterminantes, que llamamos *sasachakuy pacha: muchuy* (escasez), *unquy* (fragilidad o vulnerabilidad), *chullay* (el aislamiento y pobreza), *mana kaq o chusaq* (no-conocido) e *imaymana o ñawray* (diversidad y multiplicidad).

En la tercera parte nos acercamos a las percepciones de la *pachamama* y los cambios que se observan. En el capítulo 6 se consideran los discursos y los mitos sobre la *pachamama* y las maneras de vincularse mediante el *yupaychay* (agradecimiento o respeto). En el capítulo 7 se analiza el concepto de *pacha* como espacio, tiempo e identidad. En el capítulo 8 se distingue la estructura de tiempo como *paray mita*, *usyay mita* y el sentido de la planificación. En el capítulo 9 se incluye las concepciones de la naturaleza y el sentido de los cambios que hay en la naturaleza como *pacha kuyu*.

En la cuarta parte se incluye el sentido de la presencia y la responsabilidad del humano en la naturaleza. En el capítulo 10 se precisa el lugar del ser humano dentro en la *pachamana*. En el capítulo 11 incluimos reflexiones para una ética ecológica: *uywana*, *hawka kanapaq*.

Para terminar, incluyo nuestras conclusiones generales. Cerramos el trabajo con la bibliografía general consultada y con un glosario quechua-castellano y castellano-quechua, necesario para acercarse a la lectura de *Pachamama kawsan*.

Agradecimientos: *yupaychaykuna*

Este trabajo es el fruto de largos años de observación, diálogo y reflexión con personas que buscan conocer mejor lo que es *Pachamama*. En este camino debo a John Earls y Juan Ansión, quienes me apoyaron en este proyecto desde sus comienzos. Augusto Castro, director del Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables-PUCP, fue quien me animó y motivó para terminar de escribir lo que había empezado a hacer hace tiempo. También debo a la paciencia de mis compañeras de trabajo del Instituto.

Debo mi reconocimiento particular a un conjunto de personas que no puedo dejar de mencionar porque son, en la práctica, los coautores de este trabajo. Son los que conocen la *pachamama* y sus *runakuna* en Andahuaylas y Chincheros y simbolizan como *saywa* a todos sus pobladores, con quienes dialogué a profundidad desde hace bastante tiempo, y son: Moisés Córdova, Rosa Cusihuamán, Marcelo Quispe, José Palomino, Jacinto Villegas, Efraín y Primitiva Junco, Pablo Herbas, Alejandro y Carmen Galindo, Cayo Cárdenas, Filomeno y Mercedes Moscoso, Oswaldo y Silvia Cárdenas, César Rodas, Francisco Llocella, Ullcar y Rosa Palomino, Belisario Sánchez, Darío Centeno, que con sus conocimientos y sabiduría han hecho tangible este trabajo.

Debo también a un grupo de jóvenes de las comunidades de las provincias de Andahuaylas y Chincheros, quechuahablantes universitarios, por su disposición a realizar juntos sesiones de trabajos de campo y a discutir en quechua en largos talleres de «*imaymanas pachamama*» (cómo es *pachamama*) en sus lugares de origen: Marianella Díaz, Ridher Antay, Tania Salas, Liz Loa, Liliana Cárdenas, Fortunato Tito. La lista pudiera ampliarse y nombrar a muchas personas de cada distrito y comunidad, quienes me han permitido entrar en sus *sunqunman* (interioridades) para darme a conocer *ukunmantapacha* (desde su corazón mismo) lo que saben.

También debo el reconocimiento a las autoridades políticas de la provincia de Andahuaylas y de los distritos de San Jerónimo y Talavera, que facilitaron el acceso a la información necesaria; así como al personal de la ANA, MINAGRI, Hospital Regional de Andahuaylas, Defensa Civil. La Universidad Nacional José María Arguedas, a través de la Cátedra JM

Arguedas, facilitó la presentación de los primeros esbozos de este trabajo en sendos diálogos con profesores y alumnos.

Finalmente, debo la precisión del quechua y de *pachamamapa kawsaynin* a la mirada profunda y crítica de Gavina Córdova, quien revisó minuciosamente este trabajo y me hizo pensar que nos falta mucho por conocer a *Pachamama*. Paloma Mujica me acompañó con cariño y ayuda profesional para que este texto fuera realmente legible.



PRIMERA PARTE:

El medio ambiente: Andahuaylas y Chincheros



CAPÍTULO 1

MEDIO AMBIENTE Y ESTRATEGIAS SOCIALES

(...) es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios (Francisco 2014: 146).

Introducción

La *Pachamama* es el espacio vital de las realizaciones humanas, los cambios que ocurren en ella no son únicamente efectos de los procesos evolutivos naturales, son también producto de los procesos sociales y culturales y el uso de técnicas que las personas utilizan para subsistir en ella. Aquellas técnicas se han ido perfilando a través de la historia como un instrumento necesario para sostener la vida. Los aportes de estos conocimientos han sido un factor muy importante para la solución de muchos problemas de la humanidad, pero también han contribuido con el deterioro del medio ambiente por el uso intensivo de los recursos, que responde a los planteamientos de un modelo de producción.

Los cambios en el clima del mundo están directamente vinculados a temas de salud, alimentación, educación, ciudadanía, entre otros, en la medida que aquellos afectan de manera concreta el desarrollo de las personas (*runakunapa qispiyninta*). En efecto, el cambio climático es un factor que contribuye al deterioro del ambiente y afecta mucho más a aquellas personas que se encuentran en situación de pobreza (Castro 2011: 32; PNUD 2013). Pero la principal amenaza no es *per se* el cambio climático, sino son los efectos de un modelo de producción y desarrollo basados en el consumo de energía fósil, que generan gases de efecto invernadero que deterioran la vida de la tierra (IPCC 2013). El deterioro del medio ha puesto en peligro la vida de las personas (Carey 2014) y a propósito de esto

Francisco, en la Jornada Mundial del Medio Ambiente en 2013, promovida por las Naciones Unidas, decía:

Nosotros estamos viviendo un momento de crisis; lo vemos en el medio ambiente, pero sobre todo lo vemos en el hombre. La persona humana está en peligro: esto es cierto, la persona humana hoy está en peligro; ¡he aquí la urgencia de la ecología humana! Y el peligro es grave porque la causa del problema no es superficial, sino profunda: no es sólo una cuestión de economía, sino de ética y de antropología. (Francisco 2014).

Entonces, ¿qué hacer en un contexto de crisis total donde el ser humano está también en peligro y su propia vida está en riesgo? ¿Cuáles deberían ser los caminos que la comunidad internacional debe tomar para rehacer las relaciones con la naturaleza, vale decir adaptarse a los cambios y mitigar los daños que se ha hecho? Las acciones humanas han afectado en grado diverso el ecosistema y han puesto en un serio peligro la forma de vida. Estos hechos colocan a todos los seres humanos en un contexto común y de alcance universal.

Los cambios en el medio ambiente han permitido visibilizar más temas que no habían sido considerados como parte de la agenda mundial, como la gestión de la economía mundial y su impacto en la pobreza, las estrategias para el alivio y la reducción de la pobreza, el empleo productivo y el desarrollo sostenible, y las formas de integración social en todos los campos. En este marco, las enfermedades, la desnutrición infantil, los conflictos, entre otros, que aparecen por razones medioambientales, son síntomas evidentes de temas no resueltos. Las culturas hacen lo propio para entender estos problemas mientras que el territorio, el agua y la biodiversidad son vistos de diferente manera y «reconfigurados» en relación a los nuevos acontecimientos. ¿Cómo hoy se puede leer la naturaleza, sus cambios y cómo estos van afectando a las personas en sus actividades productivas y sociales?

La *Pachamama*, Gea o Gaia (Lovelock 1983), entre tanto, sigue siendo un sistema compuesto por elementos bióticos y abióticos que forman un todo de manera interdependiente con un material genético y mineral donde el ser humano tiene un rol que desempeñar, tal como se dijo en la Declaración de Estocolmo en 1972. En este sistema, el ser humano:

[...] es a la vez obra y artífice del medio ambiente que lo rodea, el cual le da el sustento material y le brinda la oportunidad de desarrollarse intelectual, moral

social y espiritualmente. En la larga y tortuosa evolución de la raza humana en este planeta se ha llegado a una etapa en que, gracias a la rápida aceleración de la ciencia y la tecnología, el hombre ha adquirido el poder de transformar, de innumerables maneras y en una escala sin precedentes, cuanto lo rodea. Los dos aspectos del medio ambiente humano, el natural y el artificial, son esenciales para el bienestar del hombre y para el goce de los derechos humanos fundamentales, incluso el derecho a la vida misma (ONU 1972).

Reconociendo la validez de la declaración, esta requiere ser matizada desde miradas que «ordena[n] el mundo en dos conjuntos bien distintos: de un lado están las cosas y del otro las personas» (Supiot 2005: 28), cuando en realidad muchos reclaman que incluso los elementos de la naturaleza son «personas» (Supiot: 58; Pratec 2009). De hecho, las concepciones del mundo como «gea», «gaia», «tierra» o «pacha» y «allpa» —estos dos términos son del mundo andino— requieren ser consideradas adecuadamente para tomar decisiones sobre el «uso» que hay que hacer de ella y la forma de vida que debe hacerse en ese espacio.

Entre tanto, la noción de «cambio climático» es un dato que ha ingresado en el imaginario de la sociedad y es materia de conversaciones en el marco de la política mundial. Se trata de un tema que toma en cuenta el planeta entero porque este padece una realidad ineludible que la comunidad científica (como la IPCC) ha hecho conocer. Ante esta propuesta hay también posturas escépticas o negacionistas que prefieren ver el mundo a su manera. Estas posturas están dinamizadas por élites económicas y por un grupo de científicos que pretende amortiguar la angustia de los pobladores frente a los posibles desastres ambientales. Esta postura está conformada por la Coalición Científica Internacional del Clima (ICSC), que agrupa a científicos, economistas y expertos en energía, y cuenta con el apoyo de importantes empresas transnacionales y diversos movimientos sociales. La corriente escéptica en materia climatológica afirma que el calentamiento global está siendo causado por procesos naturales debido a los cambios cíclicos del sol y no es necesariamente producto de la acción de los seres humanos. Los científicos argumentan que los que están a

favor del «calentamiento global» tratan de transmitir la idea de que los países desarrollados no usen combustible fósil para favorecer a la competencia (cf. Vilar 2012)⁵.

Sin embargo, en la actualidad hay movimientos en el mundo que apuestan por considerar la naturaleza y el medio ambiente como «el lugar» donde se habita y es el único espacio (hasta ahora) donde el ser humano se acomoda para que la vida siga su propio itinerario cultural y social. Esto implica que las culturas han ido proponiendo diversas maneras de entender el medio ambiente, no solo para comprender sino también para hacer su propio hábitat. Así, para los antiguos griegos, el vivir en ese espacio lo llamaban hacer *ethos*, y los andinos dicen *yachay* o *tiyay*.⁶ Vivir en el medio ambiente ha requerido de un esfuerzo cultural para mantener un cierto equilibrio; para que ocurra esto el ser humano ha ido construyendo un lenguaje político sobre el ecosistema sin eludir el proceso adaptativo que tiene que afrontar como especie (Rappaport 1979, 1987). El ser humano, en el proceso, no ha dejado de mantener la hipótesis de la complejidad de la condición natural y de considerar la cultura como un aparato instrumental, heurístico e interpretativo para mirar sus relaciones funcionales y disfuncionales con el todo. El encuentro del hombre con la naturaleza es la historia de la difícil relación entre cultura y lo inconmensurable, que es materia de muchas reflexiones y de la construcción de reglas de convivencia con aquello que constituye lo natural que por definición es «no controlable» del todo.

Estudios realizados desde las ciencias humanas nos han dado luces para entender que la «naturaleza» *per se* no existe, pues está siempre en relación con los hombres, tal como Descola ha desarrollado ampliamente:

La naturaleza no existe en todas partes y para siempre; o, más exactamente, que esta separación radical, establecida muy antiguamente por Occidente, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres no tiene gran significado para otros

⁵ Por ejemplo, Ferrán Vilar recoge una cita que dice: «El negacionismo climático consiste en un escepticismo fingido o irracional con respecto a los resultados de la investigación en el terreno climático, expresados estos últimos de forma rigurosa mediante el método científico y el proceso de avance de la ciencia, y que responden a una realidad objetivamente verificable. Su objetivo es evitar, o al menos retrasar, la puesta en marcha de acciones correctivas por la vía de crear dudas infundadas en el conjunto de la opinión pública». (Ver Vilar 2012).

⁶ El término *yachay* tiene varios significados, entre ellos, ‘vivir en’, ‘habitar’, ‘saber vivir’. Los significados son concomitantes y son intercambiables, y la precisión de su significado solo se hace en el contexto de su uso. Ejemplo: *Ñuqa wasiypi yachani* (yo vivo o habito en mi casa). *Ñuqa allpamanta yachani* (yo sé o conozco sobre la tierra). *Tiyay* es asentarse o habitar en un espacio.

pueblos, que confieren a las plantas y los animales los atributos de la vida social, considerándolos como sujetos antes que como objetos, y que no pueden, en consecuencia, expulsarlos a una esfera autónoma, librada a las leyes de la matemática y a la esclavización progresiva por la ciencia y la técnica (1993: 391).

Entonces, ¿qué hacer en y con la naturaleza? ¿Qué hacer en y con el medio ambiente? La cultura es en resumen la elaboración razonada de estrategias para habitarlo y enfrentarlo adecuadamente. La naturaleza ha estado siempre presente en la conciencia humana mediada por las diversas formas de conocimiento (Feyerabend 2013; Descola 2005) que el ser humano ha ido produciendo a la largo de su historia. El ser humano como agente consciente o noósfera, al decir de Teilhard de Chardin, se ubica en un proceso donde «el Mundo entero ha avanzado un paso en el momento en que, por vez primera en un ser vivo, el instinto se ha visto en el espejo de sí mismo» (1974: 186). La capa consciente de la naturaleza desde hace tiempo ha tratado de organizarse para estar en el mundo o en el medio ambiente.

Aquella naturaleza ha implicado desde hace tiempo un conjunto de apuestas y respuestas, pues se debió elaborar maneras de adaptarse con el propósito de controlarla, pero también protegerse de los peligros que implicaba habitarla. Esto supuso además tomar decisiones para mitigar o aminorar los daños que podrían causar las propias maneras de ubicarse en el medio donde habita. En el lenguaje medioambiental, se alude a las estrategias de las que los seres humanos se valen para afrontar los problemas derivados del cambio climático como la adaptación y la mitigación. ¿Qué significan las dos categorías para estos tiempos? En este capítulo queremos reflexionar 1) sobre el sentido que le vamos a dar a la categoría adaptación en sus diversas expresiones, 2) a la vez pensar en el significado que tiene la mitigación, sobre todo cuando hay vulnerabilidad, peligros y riesgos que se observan, y 3) exponer brevemente qué es el desarrollo del ser humano en contextos donde hay necesidad de recuperar y defender el medio ambiente.

1. Adaptación y adaptaciones

La perspectiva adaptativa es una estrategia cultural y social que se ha desarrollado desde tiempos inmemoriales para enfrentar los problemas derivados de los desajustes en el medio ambiente y sus consecuencias. La palabra adaptación proviene del latín *ad-aptare*, esto

significa ajustar, ceñir, aplicar o equipar la vida a un contexto o espacio determinado, en un sentido amplio de su significado. Sin embargo, el concepto adaptación ha ido tomando distintos sentidos, pero el punto de partida es el campo biológico, donde se ha subrayado sobre todo la supervivencia del más apto dentro de un sistema (Darwin 1963). Los cambios condicionados por factores endógenos y exógenos generan nuevas condiciones de vida que requieren también nuevas formas de presencia en el contexto inmediato. La adaptación es un proceso de cambio que implica modificaciones en las interacciones y en la naturaleza de los agentes, y es de larga duración; es un proceso que implica a generaciones donde los seres vivos buscan alimentarse, reproducirse y transmitir una suerte de pactos culturales en medio de nuevas condiciones.

La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático menciona la importancia del tema y la define así:

La adaptación se refiere a los ajustes en los sistemas ecológicos, sociales o económicos, en respuesta a los estímulos climáticos reales o esperados y sus efectos o impactos. Se refiere a los cambios en los procesos, prácticas y estructuras para moderar los daños potenciales o para beneficiarse de las oportunidades asociados al cambio climático (UNFCCC).⁷

Tomando en cuenta esta definición, aquí comentamos algunos aspectos que creemos son importantes. En primer lugar, la teoría de la adaptación se basa en la observación de los cambios y modificaciones en las plantas y los animales a lo largo de años, pues los cambios son el producto de un lento proceso de reestructuración corporal y social de los seres que han buscado ubicarse en medio de los ecosistemas cambiantes. La idea de la adaptación supone un espacio donde vivir. Los seres vivientes en este contexto deben acostumbrarse a un nuevo clima natural en la medida que van transformando sus maneras de elaborar los medios y estrategias para ubicarse en ese nuevo contexto.

⁷ La versión en inglés dice: “Adaptation refers to adjustments in ecological, social, or economic systems in response to actual or expected climatic stimuli and their effects or impacts. It refers to changes in processes, practices, and structures to moderate potential damages or to benefit from opportunities associated with climate change”. Ver en UNFCCC.

El concepto de adaptación está ligado a la selección natural, sexual y doméstico (Barahona 1983). La selección natural implica la conservación de alguna variación favorable a la especie; la selección sexual es una lucha por la existencia a través de la defensa de las hembras en contexto de peligro permanente; la selección en estado doméstico supone la elección arbitraria de lo necesario en una sola dirección en función de la diversidad. De este modo, la adaptación es la lucha por la supervivencia en contextos difíciles y complejos, lo que implica incluso la competencia y la elección de lo necesario para la propia existencia. En esta perspectiva, la adaptación supone la variabilidad de las especies y la aparición de otras especies. En esta línea, adaptarse significa constituir una base real y sostenible para vivir y mantener un ritmo oportuno de acuerdo a las condiciones que el ambiente presenta. Cada organismo se estabiliza a su modo en ese ambiente y su proceso suele durar muchos años, así como lo habrían tenido las distintas especies que ahora habitan el planeta y que forman parte de la estructura que hoy tenemos.

Como dice Malik (2008), la adaptación es, por una parte, el «ajuste en los sistemas naturales o humanos en respuesta a estímulos climáticos reales o previstos o sus efectos, que modera el daño o beneficio oportunidades» y, por otra, es «la capacidad de un sistema para ajustarse al cambio climático para moderar los daños potenciales, aprovechar las oportunidades, o para hacer frente a las consecuencias» (2008: 231).⁸ La definición del BID sigue esta línea y sostiene que el proceso de adaptación es como «el ajuste o adecuación de los sistemas naturales o humanos a los estímulos del cambio climático, reales o esperados, o sus efectos, a fin de aminorar los daños y aprovechar las oportunidades beneficiosas» (Gutiérrez y Espinosa 2010: 36, tomado de IPCC 2008).

Considerando estos factores podemos decir que la adaptación es el proceso por el cual un organismo social procura dar una «solución» a las nuevas condiciones que le toca vivir. En cierto sentido, esto significaría que estar adaptado es vivir ajustado o ceñido a diferentes y nuevas condiciones de vida o, como diría Lewontin, se trataría de «un proceso de cambio evolutivo mediante el cual el organismo procura una ‘solución’ al ‘problema’ cada vez mejor» (s/f: 139). Las adaptaciones serían formas de acomodamiento de las estructuras, los procesos fisiológicos o las conductas en función de «la supervivencia y a la reproducción

⁸ La traducción es nuestra.

en un ambiente específico» (Audesirk, Audesirk y Byers 2008: 10) o, como dirían Campbell y Reece, «la selección natural es la adaptación evolutiva, una acumulación de características heredadas que facilitan la capacidad del organismo para sobrevivir y reproducirse en ambientes específicos» (2007: 438).

En segundo lugar, la adaptación es también un proceso social y es sinónimo de «acomodación» o «conformación», lo que implica formar parte de un sistema y reformarlo para estar en el ambiente. El formar parte conlleva encontrar las condiciones reales no solo para subsistir sino para reforzar los factores necesarios para hacer frente a los contextos cambiantes e inseguros. Cuando se habla de adaptación social se considera también la interiorización de las relaciones humanas durante los nuevos contactos culturales o sociales; esto implica que los actores deben saber desempeñar roles específicos en nuevos contextos. Los actores deben valerse de estrategias que permitan operar durante las interacciones y establecer una regularidad en dichas relaciones. La adaptación social, que puede ser coyuntural o permanente, puede influir en cada uno de los actores generando la formación de identidades y un nuevo sistema compartido. Este proceso implica un conjunto de conflictos y competencias entre los actores en la medida que cada uno de ellos va buscando una mejor ubicación en ese proceso.

Cuando alguien o algo se ha adaptado a algún contexto, es porque ha logrado construir los elementos culturales o raíces necesarios para formar parte del sistema y puede obtener mejoras de sus funciones y favorecer al funcionamiento del sistema donde se ha ubicado para habitar. Las adaptaciones tienden a afirmar, por ello, la identidad de los actores en su propia diversidad y a tener nuevas funciones en tanto consideran lo necesario para evitar los peligros y amenazas que se mantienen latentes. Visto así, la cultura es un factor de adaptación favorable porque puede hacer frente a las tensiones medioambientales, en tanto recurre a patrones de comportamiento aprendidos y se vale de «equipos de adaptación cultural». Sin embargo, el comportamiento adaptativo en el corto plazo puede dañar el contexto donde se ubica y puede «amenazar la supervivencia del grupo» (Kottak s/f: 27). Dicho de otra manera, la adaptación social es el proceso por el cual los seres humanos construyen estrategias para aminorar el impacto de los cambios que afectan la vida de las personas y del medio ambiente. Las estrategias, entonces, son mecanismos que son útiles

para hacer frente el peligro y aminorar el riesgo en diversos campos, favorecer las prácticas adecuadas para la producción alimentaria, construir sistemas de defensa frente la probabilidad de eventos naturales de distinta naturaleza.

En este horizonte, el ser humano no solo se ciñe a las nuevas condiciones, sino que por su propia naturaleza resiliente es capaz de crear un nuevo producto cultural para hacer frente a los eventos mientras se habitúa en su nuevo contexto. En efecto, la historia humana es resiliente en la medida que ha ido construyendo de manera permanente formas de vida que estén acordes al contexto y ambiente donde se han ido ubicando adecuadamente (Holling 1973; Gunderson *et alter* 2002). La categoría resiliencia —que es un concepto que tiene su origen en la física— ha sido usada sobre todo en el análisis de los sistemas agrobiológicos para medir la persistencia de las relaciones de un sistema y su capacidad de absorber los cambios y seguir existiendo.

En tercer lugar, la adaptación es un conjunto de medidas que buscan reducir el impacto sobre el sistema vulnerable del medio natural ante los probables efectos esperados por el cambio climático. Supone una tolerancia a los distintos tipos de estrés y «es la respuesta ante estímulos proyectados o reales y a sus efectos, ya sea para mitigar sus daños como para aprovechar sus aspectos beneficiosos» (ITDG 2008: 73). La adaptación puede reducir de algún modo los efectos adversos del cambio climático, pero no puede eliminarlos totalmente. Esto significa que el proceso de adaptación podría convertirse en un proceso permanente que necesitaría de otros factores. El Informe Stern, en 2006, proponía que:

La adaptación es la única respuesta disponible para los impactos que se producirán en las próximas décadas antes de la mitigación, las medidas pueden tener un efecto. A diferencia de la mitigación, la adaptación, en la mayoría de los casos, proporcionar beneficios a nivel local, se dio cuenta y sin largos plazos. Por lo tanto, una cierta adaptación se producirá autónomamente, como los individuos responden a los cambios del mercado o del medio ambiente. Algunos aspectos de la adaptación, como las decisiones más importantes de infraestructura, requerirán una mayor previsión y planificación. También hay una adaptación de los aspectos que requiere la entrega de bienes públicos globales, beneficios como la mejora de la información sobre los sistemas climáticos y de cultivos más resistentes al cambio climático y las tecnologías (Stern Review 2007).

Giddens (2009) considera que una adaptación preventiva es lo más pertinente y no una adaptación post impacto, considerando los procesos complejos que el planeta comienza a experimentar, sobre todo en su capa más consciente. La adaptación al cambio climático consiste, por ello, en un conjunto de acciones que tiene la finalidad de reducir la vulnerabilidad de un sistema o de una población, teniendo en cuenta los efectos negativos mediante el uso de tecnologías que favorecen la preservación del medio ambiente. Las actividades de adaptación pueden ser de diferentes tipos: tecnológico (construcción de defensa), comportamental (cambios en la elección de los alimentos o recreación), gestión (métodos agrícolas) y política (normas de planificación).

En el debate académico sobre el cambio climático, se sigue poniendo énfasis en los números y los grados de certeza de un probable evento natural, pero esto no impide ver que los efectos de dichos cambios tiene rostros sociales y no podemos perder de vista que el cambio climático es «un problema intrínsecamente político y social» (Zwarteveen 2013: 45) donde está en juego el derecho de uso de la atmosfera y quién paga los costos por compensar por los efectos del cambio, como también los procedimientos de su uso y distribución; así, está por definir quién es la autoridad que debe tomar decisiones sobre los derechos y los procedimientos, como también definir los lenguajes que contemplan la multidisciplinariedad. Este último punto requiere de cambios desde una perspectiva analítica y crítica, en la medida que los aspectos considerados son parte de un problema complejo y no pueden reducirse a uno solo. Y es que la adaptación al cambio climático es un concepto que no es del todo claro, en la medida que está jalonado por perspectivas epistémicas, pero también por la de gobernanza, que —por su propia naturaleza— internamente entra en conflicto generando «agendas dobles» en diversos campos (Lampis 2013).

En cuarto lugar, los cambios tienen efectos con rostro social que no se pueden dejar de lado. Kronik y Verner (2010) consideran la amenaza a la seguridad alimentaria y a la salud, por escasez del agua, el aumento de la temperatura, el disturbio en los ritmos estacionarios que afectan la viabilidad de los cultivos y de la producción para el autoconsumo, así como también la integridad cultural de las comunidades sociales que se encuentran en dificultades para adaptarse al cambio medioambiental. Desde esta perspectiva se propone que las

estrategias de adaptación deben basarse en los conocimientos locales sobre el ambiente, de manera que se pueda desarrollar estrategias de resiliencia apropiadas.

El conocimiento de los pueblos indígenas del medio ambiente local es clave para encontrar soluciones que permitan mantener su forma de vida, al tiempo que ayuda a satisfacer la demanda de los millones de personas que dependen de ellos como son los productores agrícolas (Kronik y Verner 2010: 124).⁹

Se aclara que las poblaciones indígenas de América Latina y el Caribe son pobres y vulnerables pues dependen de ecosistemas frágiles y amenazados, además de un acceso limitado a infraestructura, servicios y representación política. Pero lo que los hace particularmente vulnerables al cambio climático y a la variabilidad es el modo cómo están articulados a los recursos naturales. Las estrategias que usan se sustentan en las instituciones sociales y culturales y sus conocimientos, los que se basan en experimentos en y con la naturaleza y son transmitidos de generación en generación. Porque:

Su capacidad para predecir e interpretar los fenómenos naturales, como las condiciones meteorológicas, no sólo ha sido vital para su supervivencia y el bienestar, sino que también ha sido un instrumento para el desarrollo de sus prácticas culturales, las estructuras sociales, la confianza y su autoridad (Kronik y Verner 2010: 125).¹⁰

Tradicionalmente, la viabilidad del sustento de los indígenas depende de la vitalidad de sus sistemas de conocimiento desarrollados a través de generaciones. Pero ahora, los cambios estacionales se han vuelto tan impredecibles que los sistemas tradicionales pierden credibilidad y ya no pueden asegurar prosperidad y abundancia. La gente busca soluciones en otros lados, ya sea en otros cuerpos de conocimiento o migrando. Por ejemplo, la

[...] adaptación de los Sionas y Secoyas está marcada por un alto grado de flexibilidad; en verdad ésta es su característica más sobresaliente. Ellos pueden adaptarse a una variedad de condiciones, y toman sus decisiones seleccionando una gama de opciones. Su esquema de subsistencia no es rígido y varios factores pueden intervenir y producir cambios de énfasis en puntos definidos en el tiempo y en el espacio (Vickers 1989: 254).

⁹ La traducción es nuestra.

¹⁰ La traducción es nuestra:

Esto se expresa en el constante traslado de las poblaciones dentro de un margen relativamente amplio.

Finalmente, la adaptación se vale de nuevas estrategias, como las migraciones temporales o permanentes, la adopción de métodos modernos de agricultura, la generación de ingresos de nuevas fuentes como el turismo, etcétera. Los pueblos indígenas amazónicos y andinos tienen un tipo de información ancestral que les da autoridad para administrar los recursos naturales y la biodiversidad en los territorios que habitan y ser los promotores de cambio en las políticas generales de mitigación y adaptación. En este campo, las variables de gestión y gobernanza son fundamentales para afrontar el cambio climático (Pelling 2011). La adaptación no debería ser solo un manejo de las variables de manera defensiva, sino de modo progresivo de todos los elementos posibles. En realidad, la adaptación «al» cambio climático debería ser también adaptarnos «con» el cambio climático, esto requiere admitir que el cambio climático es un producto social —fruto de los valores y decisiones y acciones humanas—, pero también se trata de ver que se es parte de la co-evolución con el medio ambiente, porque lo social y lo ambiental son interdependientes. Una mirada que incluya a la gobernanza como un campo de adaptación, se irá dando conforme avance un entendimiento técnico del cambio climático.

En este horizonte, considerar la complejidad ambiental nace de las reflexiones que surgen sobre la naturaleza y su encuentro con las epistemologías, racionalidades e imaginarios sociales que buscan utilizar o transformar la naturaleza en relación con una forma de entender la sustentabilidad de un tipo de desarrollo (Leff 2007). Considerar la racionalidad ambiental implica poner en el tapete los conocimientos y las concepciones que las culturas tienen como parte de su bagaje cognitivo de sus relaciones ancestrales con la naturaleza y otras culturas. La complejidad del ambiente es un entramado de relaciones entre cultura y realidad donde los vínculos se rigen por caminos de apropiación y de reapropiación social de lo que existe, valiéndose de argumentos culturalmente contruidos y que obedecen a las maneras de entenderse a sí mismos dentro de un sistema que también requiere de formas de mitigación.

2. Mitigación: vulnerabilidad y riesgo

Por otro lado, cuando empleamos el término mitigar, que proviene del latín *mitis* (calmar, pacificar), nos referimos a las acciones que se hacen para aminorar o reducir los impactos o daños que podría ocasionar una acción, cualesquiera fuera su origen. Por lo tanto, el término mitigar está directamente vinculado a otras categorías como vulnerabilidad, riesgo y peligro. En efecto, cuanto más vulnerable sea la condición de alguien o algo, los efectos del impacto serán mayores. Por lo tanto, el peligro y el riesgo que corren quienes están a merced del impacto son impredecibles. Además, el riesgo y el peligro están en relación a determinadas formas de amenaza y estas pueden ser figuradas y eventuales.

La vulnerabilidad, como tema, ha sido tratada desde distintas disciplinas. Las ciencias naturales, por ejemplo, han puesto el acento en los procesos, la periodicidad y la probabilidad de ocurrencia de un evento con caracteres destructivos, como también en aquellos factores que lo desencadenan (Coy 2010). Por su parte, las ciencias económicas han puesto énfasis en cuantificar los efectos económicos de los eventos y sus vinculaciones con la contratación de seguros. Desde las ciencias sociales, igualmente, suponiendo el riesgo o peligro, elaboran consideraciones de los procesos de «inclusión» mediante estrategias de manejo de riesgos. Con el propósito de reflexionar sobre estos aspectos vamos a revisar qué se entiende por *vulnerable*, seguido de *riesgo* y *peligro*, para luego concluir con el sentido que adoptaremos por *mitigación*.

En primer lugar, vulnerable, del latín *vulnerabilis*, significa posibilidad de ser herido o dañado. El término está asociado a la posibilidad de que alguien o algo sufra de consecuencias por causa de determinadas acciones dañosas. Aunque los significados de herida o daño son intercambiables, queremos precisar que la herida está asociada a un tipo de lesión a una entidad biótica y daño a la posibilidad de deterioro en la estructura de una entidad biótica o abiótica. De ahí que la condición de vulnerabilidad de una entidad es la calidad de fragilidad a la que dicha entidad está expuesta por acciones que pueden generar variaciones en su composición y estructura. La posibilidad de ser herido o dañado por algo nos dice que, en efecto, la vulnerabilidad está en relación directa a agentes, tanto externos o internos, que pueden generar males o daños irreparables.

Desde esta perspectiva, un ecosistema o una persona son vulnerables en tanto carecen de capacidades o factores que les permiten responder a embates y adaptarse a contextos cambiantes. Los embates son formas diferentes de «amenaza» que pueden atentar contra la seguridad, la integridad y el desarrollo del ecosistema y el sistema mismo. Vale decir que los embates pueden ser dañinos en la medida que las capacidades o los factores de resistencia de un sistema no estén suficientemente desarrollados. Como decía Beck (2002), la vulnerabilidad recae sobre todo en los sectores donde hay menor protección, y más aún en las personas o espacios que carecen de los recursos necesarios para enfrentar los eventos de la naturaleza o de cualquier otra acción. La razón es muy simple: los grupos que se encuentran en el margen de pobreza tienen menores posibilidades de prevención y de elegir espacios con protección. Sin embargo, los pobres, teniendo menores recursos para enfrentar la adversidad, suelen desarrollar capacidades para recuperarse de los embates a pesar de que sus condiciones son muy críticas y poco estables. Pero esta situación tiene límites y los costos sociales son simplemente irremediables.

La vulnerabilidad, empero, debe ser entendida como un proceso dinámico que puede confluir en una condición de extrema debilidad que no tiene posibilidad ni siquiera de resiliencia cuando confluyen en su condición un conjunto de factores poco favorables. Vale decir que la condición de vulnerabilidad es también una construcción social que consiste en dejar de lado o sin previsión o protección a un sector dentro de un mismo sistema. Pues la probabilidad de ocurrencia de un evento extremo —en estos casos— solo puede ser menguada si hay capacidades de diversa envergadura organizadas para resistir y enfrentar los peligros que son detectados. En esto radicarían los activos de una sociedad para afrontar las eventualidades, las situaciones críticas y sus consecuencias.

La vulnerabilidad implica una condición relacional que es inherente a las personas y a los grupos humanos, relación que se construye en determinadas circunstancias donde una de las partes muestra fragilidad o debilidad frente a los otros que aparecen como peligrosos y que buscan someter. En estas relaciones una persona puede acunar la condición de fragilidad y permanecer propensa a ser afectada unilateralmente desde el otro lado. Visto así, la vulnerabilidad es sobre todo la posibilidad de que uno puede ser dañado por otro y la de desarrollar una condición que afecte fundamentalmente la seguridad y estabilidad de los

dos. La condición de vulnerabilidad, sin embargo, puede ser construida también como una estrategia social y política en función de fines que se juzgan necesarios.

La condición de vulnerable se manifiesta de muchas maneras. En primer término, en la medida que la integridad de una persona está expuesta a determinados factores que pueden conducir incluso a perder la propia vida. En segundo término, la vulnerabilidad se manifiesta como la posibilidad de que la vida de una persona esté en peligro por no contar con los elementos suficientes para defenderse de algo o resistir para no ser controlado por otro. En tercer término, como la vulnerabilidad es una relación social también puede desarrollar fragilidades de una de las partes de manera permanente hasta sumir a las personas a vivir en condiciones no humanas. Los sectores pobres, por lo tanto, no son sino el resultado de una relación estructural que genera inseguridad y un estado de indefensión.

Es evidente que la vulnerabilidad que afecta a la persona es multicausal y que genera una estructura inestable y muchas veces no consciente de los riesgos. Por ejemplo, una persona que edifica su casa en una torrentera seca sin prever las consecuencias de su acción, construye su propia vulnerabilidad en tanto se expone a peligros inminentes. Asimismo, si una persona se expone a los rayos ultravioletas, aquella que puede afectar a su salud corporal, es responsabilidad de la propia persona si no toma las previsiones necesarias, pero es también responsabilidad de la industria que ha incrementado la polución ambiental y la reducción de la capa de ozono de la Tierra. La teoría de la dependencia de los años sesenta, había señalado que la vulnerabilidad de unos está intrínsecamente relacionada a las estructuras socioeconómicas desiguales basadas en la explotación de sectores sociales por otros.

La vulnerabilidad, de algún modo, implica también considerar las formas de resiliencia presentes en las poblaciones. Esto consiste en la capacidad que tienen los agentes sociales tanto para resistir como para responder adecuadamente no solo a los eventos sino a las fallas en el sistema que aparecen en el proceso. Formar una conciencia resiliente supone, entre otros, favorecer una conciencia de la fragilidad de la estructura global en la que está, construir una conciencia de previsión ante los peligros y riesgos que se ciernen en distintas dimensiones y activar las capacidades sociales para enfrentar de manera multidisciplinaria las causas controlables de los peligros, vale decir, premunirse de una adecuada

planificación para salvaguardar la especie humana y su contexto. El término vulnerable sirve, por ello, para identificar a grupos humanos en estado de riesgo y para señalar la condición de inseguridad cotidiana a la que están expuestos o que padecen inseguridad, desprotección social, en la que se encuentran sectores sociales por efectos de las erosiones naturales y/o políticas, pero también es útil para identificar a sectores pobres y sus estrategias de sobrevivencia (Golovanevsky 2007).

En segundo lugar, la categoría riesgo, al igual que la de vulnerabilidad, nos lleva a pensar en la fragilidad y la exposición al peligro y a los probables daños en los que podrían estar sujetos tanto las personas como los ecosistemas. Riesgo y peligro van juntos. Para Giddens la idea de riesgo ha estado relacionada con la modernidad y distingue el riesgo externo, que proviene de la tradición o de la naturaleza, del riesgo manufacturado, que es el «riesgo creado por el impacto mismo de nuestro conocimiento creciente sobre el mundo» (2000: 38) y que también concierne a la naturaleza y a los aspectos de la vida de las personas, los que constituyen materia de debate permanente. Además reconoce que ante el riesgo no se debe tomar actitudes solo negativas sino también diferentes acciones porque «la adopción activa de los riesgos es elemento esencial de una economía dinámica y de una sociedad innovadora» (2000: 48).

Luhmann (1992) pone a consideración los conceptos de riesgo y peligro. Desde la perspectiva sistémica entiende por peligro un factor dañoso de origen externo, y riesgo cuando los posibles daños están considerados como consecuencia de decisiones tomadas conscientemente o como producto de una medida.

Con el objeto de poder hacer justicia a ambos niveles de la observación, daremos otra forma al concepto de riesgo. Nos serviremos, más concretamente, de la distinción entre *riesgo* y *peligro*. Esta distinción supone (y así se diferencia precisamente de otras distinciones) que hay una incertidumbre en relación a daños futuros. Se presentan entonces dos posibilidades. Puede considerarse que el posible daño es una consecuencia de la decisión, y entonces hablamos de riesgo y, más precisamente, del riesgo de la decisión. O bien se juzga que el posible daño es provocado externamente, es decir, se le atribuye al medio ambiente; y en este caso, hablamos de peligro (Luhmann 1992: 37).

La importancia de la propuesta de Luhmann radica en que las dos categorías están vinculadas al desarrollo social, lo que equivale a preguntarse si es posible pensar el

desarrollo sin peligros y riesgos, y a la vez convertir los peligros en riesgos en la medida que las decisiones tomadas no afecten a las poblaciones.

Podemos reconocer todo esto en el hecho de que las posibilidades de negar el riesgo aumentan, orientándose hacia lo seguro cuando se afirma la imposibilidad de un daño futuro, o bien en dirección al peligro cuando se pone en tela de juicio la calculabilidad del daño con base en una decisión; o bien con la ayuda de distinciones secundadas como riesgos conocidos-desconocidos, riesgos comunicados no comunicados (Luhmann 1992: 35).

Toda evaluación de riesgo es y se mantiene como algo sujeto a cambios en el contexto. Pero ¿qué sucede cuando el contexto que guía la evaluación del riesgo constituye él mismo otro riesgo? En este orden de cosas debemos reflexionar acerca de la distinción entre riesgo y peligro, pues el hecho de hacer la distinción entre los dos «no significa de ninguna manera que queda al arbitrio del observador clasificar algo como riesgo o como peligro» (Luhmann 1992: 40). Luhmann sostiene que dentro de la política es más fácil distanciarse de los peligros que de los riesgos, a pesar que la probabilidad de daño sea mayor en el caso del peligro que en el del riesgo. Tomar prevenciones, en la práctica, implica reducir considerablemente el riesgo pero no el peligro, puesto que este no depende exclusivamente de decisiones políticas o sociales, pues intervienen otros factores como los eventos naturales. De hecho, los eventos extremos que están en la lógica de la evolución natural mantienen su peligrosidad al margen de las acciones que el ser humano pueda realizar.

Beck (2002), por su parte, muestra el riesgo como la «ironía del destino» y considera que es un concepto de la transición dentro de la sociedad industrial occidental en el marco de una «segunda modernidad»; vale decir, la modernidad tiene sus propios factores de riesgo en varios sentidos y son imprevisibles.

Riesgo es el enfoque moderno de la previsión y control de las consecuencias futuras de la acción humana, las diversas consecuencias no deseadas de la modernidad radicalizada. Es un intento (nacionalizado) de colonizar el futuro, un mapa cognitivo. Toda sociedad, por supuesto, ha experimentado peligros. Pero el régimen de riesgo es una función de un orden nuevo: no es nacional, sino global. Está íntimamente relacionado con el proceso administrativo y técnico de la decisión (Beck 2002: 5).

La modernidad ha hecho prevalecer la tecnología y esta no está exenta de la producción sistemática de sus propios riesgos. Paradójicamente, la modernidad ha generado, por su dinámica interna, una «sociedad de carencias» en la que distribuye riesgos en lugar de riquezas. La distribución de riesgos tiene efectos globalizantes que afectan la vida cotidiana de los pobladores del mundo. Para Beck, por ello, el significado de lo global está teñido por los riesgos compartidos por todas las sociedades del mundo.

En la sociedad del riesgo global, las sociedades no occidentales comparten con Occidente no sólo el mismo espacio y tiempo sino, y esto es más importante, los mismos retos básicos de la segunda modernidad (en diferentes lugares y con diferentes percepciones culturales). Subrayar este aspecto de identidad —y no alteridad— ya es un paso importante para revisar el sesgo evolutivo que afecta a gran parte de la ciencia occidental hasta la fecha, un sesgo en virtud del cual las sociedades contemporáneas no occidentales son relegadas a la categorías de «tradicionales» o «premodernas» y, por tanto, no se definen en sus propios términos, sino como lo opuesto a la modernidad o como ausencia de modernidad (Beck 2000: 3).

Riesgo resulta ser sinónimo de inseguridad o una situación de incertidumbre; de no saber cuál será el resultado de los procesos que de todos modos será compartido. Desde este punto de vista, el riesgo ofrece a las personas o grupos la oportunidad de adoptar acciones con la finalidad de responder los embates y tratar de resolver problemas derivados de algún fenómeno.

Finalmente, la perspectiva estratégica de la «mitigación» tendería a construir las medidas necesarias para controlar, frenar o detener aquellos elementos que constituyen un factor de riesgo para la vida y el planeta. En el campo de los cambios climatológicos, la mitigación requiere de un conjunto de elementos organizativos y estratégicos que tienen la finalidad de reducir la cantidad de gases de efecto invernadero en la atmósfera para que sus secuelas no conduzcan a un desastre en la superficie terráquea. Esto significa que la reducción de emisiones implicaría sustituir la energía producida por combustibles fósiles y optar por otras formas de producir la energía necesaria y renovable, y a la vez controlar la deforestación y reforestación para la fijación de carbono orgánico. Los expertos que buscan reducir el riesgo y los desastres intentan igualmente manifestar que se debe disminuir los daños que son causados por acciones humanas (IPCC 2013). De hecho, el riesgo es una

probabilidad inevitable que puede tener consecuencias imprevisibles. Esto significa que los eventos (que no existen en un momento) pueden suceder en cualquier momento, y cuya realidad solo se conocerá en sus consecuencias.

La estrategia de la mitigación supone un «conjunto de medidas para minimizar el impacto destructivo y perturbador de un desastre» (Pérez de Armiño s/f). Esto significa que si hay conciencia de que un lugar o sector social o la misma humanidad es declarada como vulnerable, porque puede ser presa de alguna forma de desastre, debería existir un sistema organizado para movilizar la estructura social y contar con lo necesario para responder adecuadamente, en el menor tiempo posible, a los problemas derivados del desastre.

Las medidas de mitigación que se sustentan en pruebas de simulación consideran un conjunto de variables relativamente controlables que tienen la finalidad de construir artificialmente escenarios posibles, con el objetivo de proponer estrategias que traten de disminuir y evitar calamidades imprevisibles. Esto supone una política de previsión que busca acumular bienes para ser distribuidos durante periodos de emergencia y realizar distintas actividades de sensibilización de los puntos vulnerables de la geografía humana. La estrategia de la mitigación se vale de sistemas de alerta para sensibilizar a los pobladores, contar con medios de comunicación eficientes y los alimentos necesarios para sostener a la población durante un tiempo.

La mitigación tiene fases que considera: la prevención del hecho, la acción de emergencia y la reconstrucción, en previsión de futuros hechos. IPCC, por ejemplo, indica que se trata de limitar y reducir las emisiones de gases de efecto invernadero y para mejorar los sumideros de los mismos en virtud de la convención del Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMC). Para esto consideran que los sectores deben fijarse en: edificaciones, residencia, comerciales e institucionales, transporte, industria, suministro de energía, agrícola, forestal, desechos de sólidos y aguas residuales. Esto requiere de instrumentos económicos, como subvenciones, impuestos, permisos y cuotas negociables. Esto implica cambios en la estructura de las subvenciones, que los actores reduzcan las emisiones o mejoren los sumideros, y paguen impuestos sobre sus emisiones y se establezcan permisos negociables.

Mitigar, entonces, es construir social y políticamente aquellas acciones necesarias y urgentes para reducir los efectos de las consecuencias de las amenazas reales o imaginarias que están en el escenario social. Los sectores que plantean la mitigación como valiosa, lo hacen porque tienen la convicción de que es posible reducir el impacto que ocasionarían los eventos y busca controlar tanto la producción como el consumo de energía, y a la vez proponer producir y consumir energía que provenga de fuentes denominadas «limpias». Socialmente, la mitigación implica prever el impacto económico en el mediano y largo plazo, y para ello los estándares de producción deberían ser controlados mediante los seguros y otras formas de realización social. Así, mitigar es minimizar las consecuencias de los desastres naturales relativamente inminentes. No hay lugar a dudas que los peligros naturales conllevan consigo la probabilidad de catástrofes en el campo social. Desde esta perspectiva, velar por la naturaleza y sus múltiples significados es velar por la integridad de la sociedad humana y su mundo, donde el ser humano tiene algo que decir y hacer; que es lo que los seres humanos (*runakuna*) de los andes hacen desde hace tiempo.

3. El ser humano y su desarrollo en el mundo andino

La vida humana en el Perú tiene características concretas. *El Informe sobre Desarrollo Humano, Perú 2013. Cambio climático y territorio: Desafío y respuestas para un futuro sostenible* nos ayuda a ver fotográficamente las condiciones de la situación peruana en relación al desarrollo humano. El informe muestra que el cambio climático «ya se encuentra» en el Perú y que afecta de muchas maneras a sus ecosistemas, a su población y sus actividades. Aunque la economía haya crecido en Perú sostenidamente en los últimos años, realizando avances en la reducción de la pobreza y en el cumplimiento de los objetivos del milenio, no significa que haya superado todos los temas referentes a su propia seguridad. No se puede ocultar que el riesgo que comienza a percibirse a nivel mundial también se siente en el país bajo la amenaza del «cambio climático». Esta situación, de alguna manera, había sido ya mencionada en la Declaración de Estocolmo en 1972:

A nuestro alrededor vemos multiplicarse las pruebas del daño causado por el hombre en muchas regiones de la Tierra: niveles peligrosos de contaminación del agua, el aire, la tierra y los seres vivos; grandes trastornos del equilibrio ecológico de la biosfera; destrucción y agotamiento de recursos insustituibles y graves

deficiencias, nocivas para la salud física, mental y social del hombre, en el medio por él creado, especialmente en aquel en que vive y trabaja. (Naciones Unidas 1973: N° 3).

El Informe sobre la situación de Desarrollo Humano en el Perú considera la esperanza de vida, el acceso a la educación y logro educativo, y el nivel de vida por un ingreso económico necesario para elaborar un índice de desarrollo humano. El índice permite acercarse a una enunciación que requiere ser comprobada. El informe dice:

Puede esbozarse la hipótesis de una relación mayor entre los sectores económicos y el desarrollo humano, de modo que las actividades productivas más capitalizadas y de mayor productividad promueven más altos niveles de IDH, y las que se han rezagado en su modernización y productividad suelen tener valores de IDH más bajos (PNUD 2013: 52).

Teniendo en cuenta esta hipótesis nos preguntamos qué lugar ocupa el ser humano en estos procesos y cuál es el sentido de su desarrollo. *Desarrollo* se suele identificar con el bienestar económico, pero también con la distribución de bienes y la satisfacción de necesidades básicas (Iguñiz-Ansion 2004). Sin embargo, para Sen (2000) el *desarrollo* se entiende como *la ampliación de la libertad y en libertad*; esto significa que una persona puede ser considerada desarrollada si mejora su condición social, política y personal en tanto experimenta la libertad de sí misma. Por ello, la ausencia de libertades es sinónimo a esclavitudes, las que son generadas por factores que impiden el adecuado crecimiento individual y colectivo. Muchos son los factores que impiden el desempeño adecuado de las personas y que generan desigualdades y pobrezas en sus diversas manifestaciones. Por eso, Sen postula que «el desarrollo tiene que ocuparse más de mejorar la vida que llevamos y las libertades de que disfrutamos» (2000: 31), y para ello se requiere hacer lo necesario y tratar de eliminar lo que lo impida. Si el desarrollo es considerado como un proceso de expansión de las libertades, que deberían disfrutar las personas, la libertad sería un fin primordial y, al mismo tiempo, un medio principal. La libertad como fin primordial tiene un «papel constitutivo» y está relacionado con el enriquecimiento de la vida humana para evitar privaciones que repercutan en la vida o para poder gozar de las capacidades como leer, escribir, calcular, participar en la vida política, etcétera. La libertad como medio tiene un «papel instrumental» y desarrolla las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora (2000: 57).

Para que haya desarrollo es necesario la interrelación de las *capacidades* y sus *funcionamientos*. En primer lugar, el *enfoque de las capacidades considera todo lo relacionado a* la calidad y el nivel de vida de las personas y su crecimiento. Esto es, que las acciones de las personas sean aquellas *funciones valiosas* que puedan permitir a la persona tener «libertad para realizarse». Hablar de *capacidad* es tomar en cuenta lo que sea pertinente para lograr desempeños que les son básicos e «intrínsecamente valiosos» para llevar una vida humana. En segundo lugar, por *funcionamiento se entiende* «las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser» (Sen 2000: 99) como el estar bien alimentado, tener buena salud y poder realizarse sin sentir vergüenza y moverse libremente y en público. En suma, para Sen la «capacidad» se refiere a «las diversas combinaciones de funciones que pueden conseguir» y por ello es un tipo de «libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones» (2000: 99-100).

Ahora bien, ¿qué tipo de desarrollo está presente en el imaginario social de las personas del mundo andino? Puedo decir que aún no conocemos realmente a qué tipo de desarrollo aspiran los que viven hace mucho tiempo en esos lugares. En los últimos tiempos han ido proponiendo utopías bajo la denominación de *allin kawsay*. La propuesta de *allin kawsay* considera sobre todo al individuo y su desarrollo, no necesariamente el bienestar de la comunidad, y muchos han hecho eco de esta propuesta (De Marzo 2010; Cortina 2013).¹¹ Sin embargo, creemos que los valores andinos se sustentan en la relación equilibrada y pacífica de las partes y que aspiran siempre *hawka kay*. Estas son palabras quechuas que se pueden traducir como la búsqueda de la equidad, la justicia y la paz. Eso significa que las personas y sus comunidades están tras las condiciones necesarias que les permitan estar liberados de obstáculos y necesidades y poder vivir la paz con todos los demás.¹²

En la experiencia de la vida cotidiana, las personas pueden ser privadas de su libertad básica de diversas formas: cuando no tienen acceso a alimentos, cuando se les niega sus derechos a la libertad política y los derechos humanos básicos o, como el caso peruano, cuando se les niega a ser reconocidos en su diferencia y diversidad, por su lengua, su lugar

¹¹ La constitución del Estado boliviano reconoce como valor: *suma qamaña* (vivir bien) o *sumak kawsay*. Por ejemplo, Adela Cortina (2013: 166) reproduce el término *sumak kawsay* o *suma kamaña*, que es traducido como «buen vivir».

¹² Esta propuesta será desarrollada en los capítulos 10 y 11.

de origen o identidad. Esto es impedir que las personas estén en la condición de *hawka kay*. Para las personas las «libertades individuales fundamentales son esenciales», dice Sen, porque es un «determinante individual y de la eficacia social» (2000: 35), vale decir que el aumento de libertades mejora la capacidad del «individuo» para ayudarse a sí mismo e influir a otros. La «agencia» del individuo en el mundo andino no está desgajada de la «agencia comunitaria», pues la desgracia o la libertad de todos son la desgracia o la libertad de uno. Si el objetivo central del desarrollo humano es la libertad en libertad, este no debería ser un obstáculo para la libertad de los otros, antes bien aquella libertad debería ser expresión de la relación con los demás y esta idea es la que está presente en el *hawka kay*.

Aquí es pertinente hacerse algunas preguntas, que en parte serán reflexionadas en el apartado acerca del concepto de lo humano y sus derechos. La perspectiva de Sen subraya el concepto de la persona como «individuo», lo que no implica necesariamente negar la noción de colectividad. Sin embargo, consideramos que la noción de lo humano y de la persona humana en el mundo andino es fundamentalmente el de una unidad-dual, vale decir que el *runa* es siempre *warmi-qari*, el ser humano es varón-mujer con una conciencia colectiva de responsabilidad-para-con-el-otro, como diría Levinas. Sin duda, este punto de partida nos hace pensar que el desarrollo humano desde los andes debiera enriquecer las reflexiones sobre la libertad y el desarrollo mismo.

¿Quién es libre (*qispisqa*) en el mundo andino? ¿Es posible imaginarnos en qué consiste la libertad? Sabemos que el desarrollo humano necesita de la libertad. Para las personas andinas, el *estar bien* significa *hawka kay*. Este término implica necesariamente la ausencia de impedimentos o barreras para señalar la condición de libres y liberados: *qispisqakuna*. Pero según Arendt (2007), solo las personas pueden decir que son libres, no los seres humanos. Es probable que así sea. Es probable que en el mundo andino las personas se definan como *kikin kay* (ser por sí mismo), que no es sino la capacidad de ser *runa kay* (ser humano como persona), pues no existe un ser humano en abstracto. Si consideramos la propuesta de Arendt, podemos considerar que ser *kikin kay* es tener la capacidad que implica ser *runa kay*. Con las excusas del caso, hay que decir que la libertad, aunque no haya sido reflexionada necesariamente, ha estado presente en la experiencia de todas las personas del mundo andino. Las personas son libres en la medida que son capaces de

reconocer que son capaces de buscar y hacer la paz en todas sus dimensiones: *hawka kay*. En efecto, la búsqueda de la equidad, la justicia y la paz supone establecer relaciones con los otros y con la naturaleza, base real donde los seres humanos se relacionan y entretajan sus ventajas como *runa*.

Para ahondar en esta dirección vamos a retomar el enfoque de capacidades que propone Nussbaum (2012). La autora considera que al menos existen cinco posturas a tomarse en cuenta para repensar el desarrollo humano en relación con las preocupaciones con el tema medioambiental. Para los efectos de esta presentación, recogemos cuatro de la cinco, a saber:

1. Solo las capacidades humanas cuentan como fines en sí mismas, aunque otras capacidades pueden resultar ser instrumentalmente valiosas en la promoción de las mismas.
2. Las capacidades humanas son el punto de atención primordial, pero como las personas forman relaciones con criaturas no humanas, estas pueden ser incorporadas también dentro del objetivo general que se pretende promover, no solo como medios, sino como miembros de unas relaciones intrínsecas valiosas.
3. Las capacidades de todas las criaturas sensibles cuentan como fines en sí mismas y todos los seres deberían adquirir un nivel mínimo de tales capacidades establecido por encima de determinados umbrales.
4. Deberían contar todas las capacidades de los organismos vivos sin excepción (incluidos los vegetales), pero concebidos como entes individuales, no como partes de ecosistemas (Nussbaum 2012: 186-187).

La propuesta de Nussbaum considera aspectos relacionados directamente con el medio ambiente. Si tomamos en cuenta lo dicho por la autora, es pertinente preguntarnos si los medios bióticos y no bióticos tienen o no «capacidades» y cuál sería, en todo caso, el sentido que podría darse a esta manera de ver la naturaleza. La postura de Nussbaum es clara: «Creo que los individuos sensibles —animales y humanos— tienen *un valor por sí mismo* y no como parte de un sistema que los engloba, y que esos sistemas globales son

valiosos por su papel como sostenes de las vidas individuales» (2012: 194).¹³ Reconocer que los elementos de la naturaleza tienen «valor por sí mismos» nos lleva a preguntarnos sobre cómo abordar lo que se considera «vivo», en este caso a todos los componentes de la biodiversidad. Estas preguntas las hacemos desde contextos concretos en los que encontramos planteamientos que provienen de sectores sociales, como los movimientos indígenas, que consideran que todos los seres tienen valor en sí mismos, y que incluye el mundo abiótico como la tierra y el agua, a los que se les considera como «personas» que también tienen derechos y deben ser respetados como tales (véase Supiot 2007; Pratec 2011).

Desde una perspectiva intercultural, las posibilidades de argumentar a favor y en contra de estas posturas están abiertas. Evidentemente, desde una mirada multi y transdisciplinar es necesario tener en cuenta cada una de las perspectivas, para no reducir el debate a una postura solo técnica e instrumental ni ideológica. De hecho, los temas medioambientales requieren del concurso multidisciplinario como requisito para desarrollarse con la seriedad y apertura necesarias que permitan, de alguna manera, ir definiendo el sentido que tienen los elementos bióticos y abióticos para la perspectiva epistémica, política y, desde luego, ética. Es preciso definir en qué consisten las «capacidades» de la persona, en tanto es concebida como individuo y colectividad. La persona, creemos, es multidimensional porque sus «capacidades» son diferentes de otros seres. En todo caso, el sentido del desarrollo y la libertad hace absolutamente diferentes a los seres humanos de los seres. Para poder entrar en estas reflexiones necesitamos retomar algunas de las propuestas sobre las dimensiones de lo humano, sabiendo que existen diferentes propuestas que han sido discutidas previamente por otros autores (ver Zaffaroni 2011).

Para Nussbaum, por ejemplo, existen diez capacidades centrales: 1) vida, 2) salud física, 3) integridad física, 4) sentidos, imaginación y pensamiento, 5) emociones, 6) razón práctica, 7) afiliación, 8) otras especies, 9) juego y 10) control sobre el propio entorno (2012: 53-55). Hago notar que el numeral 8 que propone Nussbaum acerca de las capacidades dice literalmente sobre «Otras especies. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural». La autora considera, por ello, que las

¹³ Las cursivas son mías.

capacidades son los valores que los seres tienen en sí mismos en cuanto son animales y plantas, independientemente de su pertenencia, por ejemplo, a un ecosistema complejo. De todos modos, el punto de referencia para tal consideración es el ser humano, para quien su comportamiento debe ser próximo y respetuoso.

En cambio, Alkire¹⁴ no habla de capacidades sino de dimensiones del ser humano: 1) la vida, la salud, la seguridad, 2) excelencia en el trabajo y el juego, 3) amistad y afiliación, 4) conocimiento y comprensión, 5) auto-dirección y participación, 6) paz interior, espiritualidad, armonía con las fuentes de significado y valor, 7) expresión creativa, y 8) armonía con el mundo natural (2002: 118 y 132). Alkire considera, como Nussbaum, la dimensión medioambiental en el numeral 8 como «armonía con el mundo natural». Esta anotación es central y diferente a Nussbaum en la medida que no considera la naturaleza de los elementos sino que prefiere mostrar aquellos elementos que a modo de factores constituyen las dimensiones de la vida del ser humano. Sean capacidades o dimensiones, las categorías solo permiten mostrar que lo humano está compuesto de un conjunto de elementos que lo hace complejo en su composición y en sus relaciones.¹⁵

Siendo las relaciones que las personas realizan con el medio ambiente una dimensión importante para el desarrollo humano y que son interdependientes con las otras, es prioritario reflexionar sobre sus relaciones con el cambio climático y sus efectos. El ser humano, por su carácter multidimensional, está vinculado de diversas formas con la naturaleza y —siguiendo a Nussbaum— sus capacidades. Es probable que las percepciones que tengamos de ella cambien con el tiempo y en tanto los vínculos que el ser humano establece con la naturaleza son variados. Las concepciones que tengamos de la naturaleza se van estableciendo en la medida que se vayan descubriendo sus «capacidades» y, si esto es así, se puede decir que son factores que estimulan un vínculo mayor.

¹⁴ La propuesta de Alkire fue trabajada en Iguñiz-Ansion (2004), donde las dimensiones sufren una ligera modificación y no se considera las relaciones con la naturaleza.

¹⁵ Alkire y Samman (2007) han identificado cinco áreas clave para dar razón sobre la persona y los hogares en relación el desarrollo humano: a) el empleo con énfasis particular en la calidad; b) la agencia o capacidad de avanzar en metas que uno valora; c) la seguridad física que se centra contra la violencia a la propiedad y a la persona; d) la capacidad de vivir sin vergüenza y con dignidad, respeto y libre de humillación; e) el bienestar psicológico y subjetivo y ver el significado de sus determinantes y su satisfacción.

Los seres humanos en este contexto deben construir su propio destino, pero no lo pueden hacer sin estar en relación con los seres de la naturaleza y de la manera más adecuada. En esta perspectiva, la importancia del enfoque de capacidades potencia las relaciones de las personas consigo mismas, con los otros y con el entorno. La libertad humana no puede dejar de lado los vínculos que tiene con los elementos bióticos y abióticos. Así, lo que está en juego son las concepciones y las maneras de relacionarse con la tierra, el agua y los seres vivos no humanos. Las maneras de vincularse con ellos dependen de la forma de concebir, vincularse y usufructuar de ellos.

Entre tanto, el desarrollo humano se ve notoriamente afectado por la ausencia de los conocimientos que nos permiten entender mejor la complejidad de la naturaleza y por las implicancias del fenómeno global que está influyendo en la vida del mundo. El esfuerzo que se haga por incorporar lo que no forma parte del estándar epistemológico y social, es parte del esfuerzo que se debe hacer para pasar de una sociedad encerrada y anclada en sí misma, hacia una sociedad abierta y con mejores índices de desarrollo humano, en tanto se vaya reduciendo las brechas de la ignorancias y las desigualdades en los diversos sectores de la población. El enfoque de desarrollo humano, en este proceso, nos ayudaría a visualizar cómo los eventos del cambio climático han desencadenado también situaciones que en la práctica impiden la realización de millones de personas en su ser y en su hacer, pues los eventos naturales y sus consecuencias disminuyen la capacidad de libertad de los individuos y agrava —si no se controlan adecuadamente— aún más la desigualdad socioeconómica.

La pobreza, en general, se puede considerar como la ausencia de bienes y recursos necesarios para tener una vida saludable, y también como la privación de las capacidades básicas y por lo tanto de las libertades elementales para ser y hacer como ser humano (Nussbaum 2012). La condición social de la pobreza pone en riesgo no solo el desarrollo de las personas, sino también genera incapacidades en ellas y, por lo tanto, impiden el crecimiento en libertad, en la medida que los obstáculos van deteriorando sus condiciones para poder desenvolverse ampliamente. Visto así, la pobreza afecta a personas concretas que viven en la sociedad y su situación es la expresión más visible de la injusticia social a escala mundial. El impedimento para el acceso a los bienes proviene de las formas de

planear el desarrollo y distribuir los bienes, que depende de las políticas económicas de cada Estado y de los sistemas económicos mundiales. La privación de los elementos básicos convierte a las personas en dependientes de un sistema y son esclavizadas a determinantes sociales, económicas y políticas.

Los seres humanos, al organizarse como sistema social, también han generado condiciones relativamente favorables para unos y definitivamente desfavorables para otros, siendo estos otros la mayoría. A estas maneras de organizar la sociedad se añade, ahora, de manera consciente aquellos efectos sociales que provienen del cambio climático por razones sobre todo antrópicas. La vida en la Tierra depende, entonces, de la manera de entendernos a nosotros mismos en el seno de la *pachamama* donde vivimos inexcusablemente.



CAPITULO 2

REGION APURIMAC: ANDAHUAYLAS Y CHINCHEROS

*Intiqa kañanmi, uywuakunata, kausayta.
Orqokunapis, may sacha sachakunapis
yarqasqa machaqway, Intip churin.
Katatay, J. M. Arguedas¹⁶*

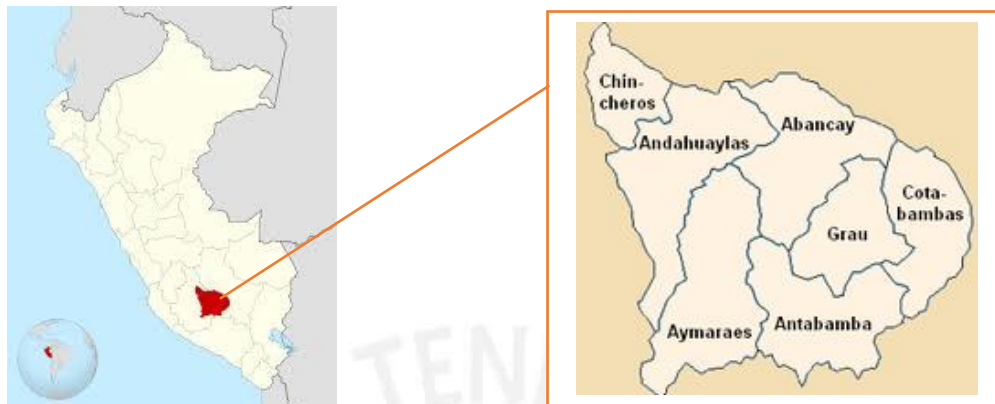
Apurímac es una región fundamentalmente *qichwa*, *suní* y *hanka* —como diría Pulgar-Vidal (2014)— rodeada por dos ríos que corren de sur a norte, para encontrarse en el norte y formar el río del mismo nombre. Por esta razón, para su creación había una moción para denominarse «Entre Ríos» (Quintana 1967), pero la historia decidió que debería llamarse como hoy se conoce. *Apurímac* está formada por dos términos quechua, donde *apu* puede significar, entre otros, «señor grande» o «juez superior» o «curaca principal», «autoridad», y sus derivados como mandón, rico, soberbio; y el otro término, *rima*, es habla, palabra, conversación, discurso, entre otros. Sin embargo, *rimaq* (que al castellanizarse queda como rimac) es el que habla, el que ordena, el que manda, entre otros. En todo caso, la nueva configuración semántica nos ayuda a fijar a Apurímac como la «autoridad que habla» o, mejor, «el que habla con autoridad», aunque una de las acepciones más comunes es entender a Apurímac como el «dios que habla».

Al visitar Apurímac uno no puede dejar de admirar la compleja geografía conformada por cumbres, quebradas y cañones por donde los riachuelos y ríos drenan sus aguas a los ríos Apurímac por el este, al Pampas por el oeste y al Pachachaca por el centro. En la vertiente oriental están las zonas más escarpadas y colindan con la región del Cusco, y la vertiente occidental colinda con la región Ayacucho, donde están las provincias de Andahuaylas y

¹⁶ La traducción literal en el libro es: «El Sol quema; quema al ganado; quema las sementeras./ Dicen que en los cerros lejanos /que en los bosques sin fin./ una hambrienta serpiente, /serpiente diosa, hijo del Sol, dorada, /está buscando hombres» (Arguedas 1983: 246-247). Sin embargo, aquí propongo una traducción diferente tomando el contexto del texto: «El (calor del) sol quema a los seres vivos y a los cultivos. Dicen que en los cerros, como en los bosques sin fin, (hay) una serpiente hambrienta, es el hijo del sol».

Chincheros, las que antes conformaban una sola provincia y que fueron escindidas en 1983 con la creación de la provincia de Chincheros (ver gráfico 1).

Gráfico 1



Fuente: http://en.wikipedia.org/wiki/Apur%C3%ADmac_Region

Este trabajo se abocará a examinar algunas de las cuencas que se encuentran en las dos provincias mencionadas. En la provincia de Andahuaylas están las subcuencas del Chumbao, Pacucha, Kishuara y Huancaray; en la provincia de Chincheros está la subcuenca del mismo nombre que abarca los distritos de Anco-Huallo y Chincheros. Todas las subcuencas mencionadas son afluentes a la cuenca del río Pampas, río que limita por el oeste con la región Ayacucho.

En nuestro caso, nos abocaremos a señalar aquellos rasgos que consideramos pertinentes para dar sentido a las cuencas que queremos estudiar. Para ello incluimos 1) los datos sobre la región Apurímac en general, 2) los datos de las dos provincias en particular y 3) algunos datos de los principales rasgos de las subcuencas.

1. La región Apurímac

Apurímac fue creada como departamento en 1873 y tiene 7 provincias y 81 distritos. Las provincias de Cotabambas, Grau y Antabamba están hacia el este de la región, son las provincias más altas y con mayor vinculación con la región Cusco y las alturas de Arequipa. Las provincias de Aymaraes y Abancay, capital de la región, están al centro e

interconectadas por la carretera interoceánica que une la costa con el Cusco. Andahuaylas y Chincheros están hacia el oeste, con mayor vinculación a Ayacucho.

La región Apurímac tiene una extensión territorial de 20 895 Km² (1.6% del territorio nacional) con una población de 438 761 habitantes y una densidad poblacional de 19.34 Hab/Km²; el 54,06% de la población vive en la zona rural y la restante en la zonas urbanas.¹⁷ Las provincias de Andahuaylas y Abancay son las que tienen la mayor población, con 36% y 24% respectivamente, y las que tienen menor población son Antabamba y Grau, con 3% y 6% respectivamente. La región Apurímac tiene como población a 37% de menores de 15 años, 24% de jóvenes entre 15 a 29 años (cuadro 1). La PEA efectiva está conformada por el 33,8% de la población. La tasa de analfabetismo es de 31,1% en la zona rural y de 21,7% en general. Se calcula que la tasa de desnutrición infantil crónica asciende al 43%. Por otro lado, el 70,58% de la población es quechuahablante y el 67,5% de ella vive en el ámbito rural (Zavala *et alter* 2014). La esperanza de vida es aproximadamente de 67,5 años; la tasa de natalidad es de 27 por mil habitantes en la región, con una tasa de fecundidad de 2,5 hijos por mujer. Solo el 54,14% de las viviendas tendría acceso a alumbrado eléctrico domiciliario. (Cf. Plan de Desarrollo concertado. Apurímac al 2021. Apurímac 2010).

Cuadro 1

APURIMAC	Superficie (Km ²)	2007	2009	2011	2013	2015
Abancay	3 447	104384	104967	105467	105901	106214
Andahuaylas	3 987	155903	159055	162135	165165	168056
Antabamba	3 219	13346	13374	13393	13403	13397
Aymaraes	4 213	32140	32389	32615	32823	32995
Cotabambas	1 242	49674	50491	51278	52047	52766
Chincheros	2 613	55993	56723	57414	58078	58682
Grau	2 175	27321	27203	27063	26907	26720
Total	20 896	438761	444202	449365	454324	458830

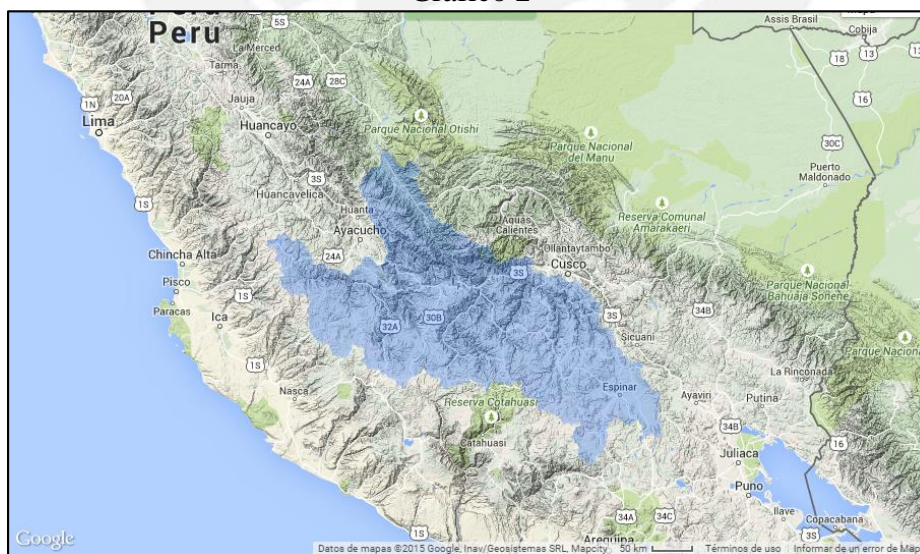
El territorio apurimeño, que cuenta con una historia milenaria (ver Navarro 1939; Bauer *et alter* 2013; Kurin-Gómez 2014,) está atravesado por la cordillera de los Andes y en sus diversos pisos ecológicos hay una diversidad climática donde se desarrolla una

¹⁷ Las referencias generales de Apurímac han sido tomadas de la página web de INEI.

biodiversidad que ha empujado a sus gobernantes a declarar a la región como «agroecológica, turística y minera». El plan de desarrollo concertado de la región señala que tiene al menos cuatro zonas agroecológicas: a) alta, que tiene la mayor extensión y se ubica entre los 3800 msnm a más; b) media, ubicada entre los 2800 y 3800 msnm, siendo la segunda de mayor extensión, en esta zona predominan los cultivos de papa, maíz, cebada, trigo, habas, frejoles y anís; c) baja, de menor extensión, está entre los 1000 y 2800 msnm, que son las terrazas y los valle de los ríos, donde predomina el cultivo de árboles frutales, hortalizas y menestras.

La región Apurímac, según la Autoridad Nacional del Agua (ANA), forma parte de la Cuenca del Pampas, que abarca parte de la región de Ayacucho, Junín y Cusco (ver gráfico 2). La región tiene una reserva hídrica anual de 6662 millones de m³. Las provincias de Andahuaylas, Antabamba y Aymaraes son las que disponen de mayor reserva anual de agua, que va entre 1100 y 1400 millones de m³ y la provincia de Chincheros con 300 millones de m³. Durante las épocas de sequía el agua tiende a disminuir en toda la región y con ello bajan los caudales de los ríos y los manantes, lo que suele generar relativa escasez, sobre todo para el consumo humano y en algunas zonas de riego. En nuestro estudio hemos ido constatando que no se cuenta aún con sistema de información medioambiental completo y continuado que permita hacer el seguimiento hidrológico en los distintos puntos de la región.

Gráfico 2



Fuente: <http://www.ana.gob.pe:8080/snrh2/consPluviometria.aspx>

La región Apurímac tiene 1'573 791 de hectáreas de superficie agropecuaria, de la que el 17,3% corresponde a la agrícola, 53,3% a los pastos naturales, el 9,4% a montes y bosques, y 10,9% como otros usos (ver cuadro 2). La superficie agrícola con riego asciende al 47,9% de territorio de la región y el 52,1% es de cultivo que depende de las lluvias (ver cuadro 3). Los principales cultivos transitorios son el maíz amiláceo, papa, trigo, cebada y haba. Los cultivos permanentes son el palto, el melocotón y la manzana. Los pastos cultivados son la alfalfa, ray grass y el trébol.

Cuadro 2

Superficie agrícola y no agrícola (Hectáreas)					
	Total	Superficie agrícola	Pastos naturales	Montes y bosques	Otro uso
Total nacional	38 742 464	7 125 007	18 018 794	10 939 274	2 659 387
Apurímac	1 573 791	272 386	839 279	148 614	313 511
% Nacional	4	3.8	4.6	1.4	11.8
% Regional		17.3	53.3	9.4	19.9

Fuente: IV Censo Nacional Agropecuario 2012.

Cuadro 3

Superficie agrícola según uso de agua (Hectáreas)			
	Total	Riego	Secano
Total	7 125 007	2 579 899	4 545 107
Apurímac	272 386	130 569	141 816
% Regional	-	47.9	52.1

Fuente: IV Censo Nacional Agropecuario 2012.

Apurímac tiene 83328 productores agrícolas (que es el 8,7% del nivel nacional) y se ubica en el undécimo puesto después de Cajamarca, Puno, Cusco, Ancash, Piura, Junín, entre otros. La cuenca del Pampas es la que tiene 11 mil unidades agropecuarias, después de Urubamba y Mantaro (INEI 2013). El 99% de los productores aparece con la situación jurídica de «persona natural» y solo el 0,6% como «comunidades campesinas» (ver cuadro 4). Finalmente, de 81590 unidades agropecuarias, alrededor del 80% dicen no utilizar insecticidas químicos, herbicidas y fungicidas para sus actividades agrícolas y pecuarias. Asimismo, solo el 4,4% dice utilizar el «insecticida no químico o biológico» para sus actividades (ver cuadro 5).

Cuadro 4

Número de productores agropecuarios por condición jurídica								
	Total	Persona natural	Soc. anónima cerrada (SAC)	Soc. anónima abierta (SAA)	Soc. Responsab. limitada (SRL)	Empresa Individual responsabilidad limitada (EIRL)	Comunidad campesina	Otra
Total	2 260 973	2 246 702	1 892	459	284	345	6 277	3 600
Apurímac	83328	82651	1	8	4	1	509	154
%	-	99	-	-	-	-	0.6	-

Fuente: IV Censo Nacional Agropecuario 2012.

Cuadro 5

Unidades agropecuarias que aplica pesticidas									
	Total	Insecticidas químicos		Insecticidas no químicos o biológicos		Herbicidas		Fungicida	
		Si	No	Si	No	Si	No	Si	No
Total	2 213506	833 634	1 379 872	118 769	2 094 737	521 236	1 692 270	599 950	1 613 556
Apurímac	81 590	25 206	56 384	3 588	78 002	6 991	74 599	19 955	61 635
% Regional	-	30.9	69.1	4.4	95.6	8.6	91.4	24.5	75.5

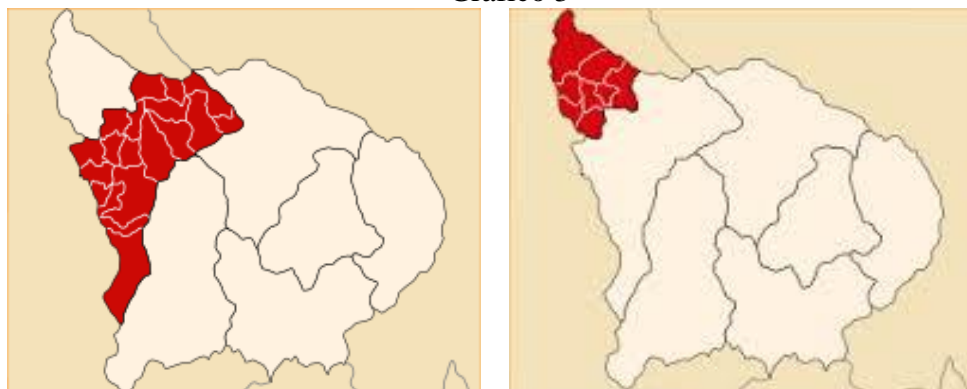
Fuente: IV Censo Nacional Agropecuario 2012.

En relación al nivel educativo de los 82651 productores, 55221 tienen uno de los niveles de educación inicial y primaria; 21687 tienen secundaria en uno de sus niveles y 5743 tienen algún nivel de educación superior. Del mismo modo, en relación al uso de la energía eléctrica para realizar actividades agrícolas y pecuarias, 81590 lo usan y 81204 no lo usan. En relación a la lengua que los miembros del hogar del productor hablan, considerando a los que tienen tres y más años de edad, se puede decir que de 274238 personas, 210262 hablan quechua, 159 aimara, 105 asháninca, 83 otra lengua nativa, castellano 63568, y otra lengua 61 personas.

2. Las provincias de Andahuaylas y Chincheros

Teniendo como marco general la región Apurímac, queremos resaltar algunos aspectos centrales de las dos provincias donde hemos desarrollado nuestra investigación, subrayando los aspectos más importantes para nuestros fines. Las dos provincias se ubican en la parte este de la región y limitan con la región Ayacucho, dividida por el río Pampas (gráfico 3).

Gráfico 3



Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Provincia_de_Andahuaylas/ / http://es.wikipedia.org/wiki/Distrito_de_Chincheros

La provincia de Andahuaylas tiene 3987 km² y Chincheros tiene 1242 km² de superficie territorial. Andahuaylas tiene veinte distritos y Chincheros siete distritos. La población de las dos provincias en 2015 se estima en 49,4% en relación a la población de la región, vale decir que constituye la tercera parte de Apurímac (ver cuadros 6 y 7).

Cuadro 6

Andahuaylas	Censo 2007	Proyección 2015
Andahuaylas	40195	48547
San Jerónimo	21919	27665
Talavera	18088	18313
Pacucha	10721	9994
Santa María de Chicmo	10263	9910
Kishuara	8711	9282
Turpo	4428	4197
Andarapa	7024	6380
Chiara	1464	1350
Huancarama	7695	7441
Huancaray	4774	4632
Huayana	1050	1058
Pacobamba	5418	4794
Pampachiri	2690	2780
Pomacocha	1047	1042
San Antonio de Cachi	3473	3237
San miguel de Chaccrampa	2011	2057
Tumay Huaraca	2328	2415
Kaquiabamba	2604	2962
Total	155903	168056

Cuadro 7

Chincheros	Censo 2007	Proyección 2015
Ancocahuayllo	11822	12477
Chincheros	6183	6809
Cocharcas	2443	2675
Huaccana	10000	10327
Ocobamba	8602	8316
Ongoy	8617	9131
Uranmarca	3292	3649
Ranracancha	5034	5298
Total	55993	58682

Sin embargo, los distritos que vamos a examinar son los que se encuentran en la parte norte de la provincia de Andahuaylas y son: Andahuaylas, San Jerónimo, Talavera, Pacucha, Santa María de Chicmo, Kishuara y Turpo; que en total tienen 127908 habitantes, que son el 76% de la población total de la provincia. De la provincia de Chincheros vamos a considerar a los distritos de Anco-Huallo y Chincheros, que forman parte de las subcuenca Chincheros. Los dos distritos tienen una población de 19286 habitantes y constituye aproximadamente el 33% de la provincia, vale decir, la tercera parte del conjunto de la población.

Por otro lado, las dos provincias están atendidas por la DISA (2008). Para el año 2007, el último informe que conocemos arroja la siguiente información, que se puede ver en el cuadro 8, sobre la morbilidad en la zona, considerando las diez principales causas.

Cuadro 8

Lista de enfermedades	%
Infecciones de vías respiratorias agudas	33.72
Afecciones dentales y periodontales	12.57
Otras enfermedades infecciosas y parasitarias	6.3
Enfermedades infecciosas intestinales	5.67
Enfermedades de las glándulas endocrinas y metabólicas	5.50
Enfermedades de otras partes del aparato digestivo	4.30
Enfermedades del sistema ostiomuscular y del tejido conjuntivo.	3.41
Deficiencias de la nutrición	3.02
Enfermedades hipertensivas en el embarazo, parto y puerperio	2.45
Signos, síntomas y afecciones mal definidas	2.16

Fuente: DISA 2008: 41.

Esto significa que los casos más atendidos en los centros de salud y los hospitales son los que se refieren a las infecciones de vías respiratorias de niños y adultos, y las afecciones dentales y periodontales. Al preguntar sobre casos relacionados con afecciones por las radiaciones solares, el informante del hospital menciona que no se han presentado casos hasta ahora. Según la información recabada entre los años 2007 y 2013, se han registrado 132 casos de malaria, 198 casos de tuberculosis y 158 casos de leishmaniosis cutánea o uta. Según un médico del hospital de Andahuaylas, no se puede decir que las enfermedades prevalentes tengan necesariamente una relación directa con el aumento de la temperatura pero sí son persistentes en la zona (ver cuadro 9).

Cuadro 9

Sub cuencas	Malaria	Tuberculosis	Uta
Chumbao	40	55	77
Pacucha	25	48	17
Kishuara	0	17	7
Huancaray	55	66	55
Chincheros	12	6	2
Total	132	192	158

Fuente: Elaboración propia: DISA 2008.

Por otro lado, según INDECI (2015) entre 2003 y 2014 se han registrado 5755 «ocurrencias de emergencia» en la región Apurímac. Los años más críticos han sido 2007 (con 638 casos), 2009 (con 634), 2010 (con 655) y 2011 (con 631). En los mismos años, en la región, los eventos que más han sido registrados son: heladas (1034), lluvia intensa (1617) y vientos fuertes (1005); pero también se han contabilizado 135 deslizamientos, 202 huaycos, 249 inundaciones, 163 sequías. Y según INGEMMET (Villacorta *et alter* 2013), en la región Apurímac se ha inventariado 849 peligros y 32 zonas críticas geológicas y geohidrológicas en 2013. En la provincia de Andahuaylas, por ejemplo, se ha detectado en Huascatay (Pacobamba), Trojahuasi (Kaquiabamba) y Celeste (Pacucha) peligros derivados de deslizamiento de tierras e inundación fluvial. Del mismo modo, en la provincia de Chincheros se ha registrado hechos peligrosos como las anteriores en Esmeralda (Ocobamba), Chuyama, Ahuayro (Huaccana) y Ccechuapata (Chincheros) (Villacorta *et alter* 2013: 44).

En relación al clima, se puede decir que en promedio la zona tiene una estación húmeda durante los meses de noviembre a marzo y seca entre junio y agosto, y dos periodos de

transición entre setiembre a octubre y entre abril a mayo. Según la información, se registran 44 observaciones meteorológicas, entre las cuales se destaca la estación Andahuaylas, que se encuentra a 2993 msnm y, sea dicho de paso, es la única estación que existe en la zona para recoger información climatológica.

El régimen de temperatura es variable y se calcula según valores máximos y mínimos. Las estaciones registran valores máximos de temperatura entre los meses de mayo a noviembre, que coincide con la época de estiaje (periodo seco), y los valores mínimos entre los meses de diciembre a abril, durante la época de crecidas (periodo lluvioso).

Se puede decir que la humedad relativa promedio multianual en las zonas, tomando en cuenta los observatorios existentes como el de Andahuaylas, es de 72.48%, y en la zona de Pampas es de 80.92%. La evaporación total mensual (mm), como promedio multianual, en Andahuaylas es 531.14 y en Uripa es de 432.27. También se ha registrado un promedio de 4.99 horas de sol por día en la zona de Andahuaylas. En relación a los vientos, se puede decir que la velocidad metros por segundo en Andahuaylas es 2.42, en Chincheros es 4.12 y en Uripa es 4.84. En el cuadro 10 recogemos la información promedio sobre las temperaturas que nos proporciona el *Informe Final sobre la Evaluación de recursos hídricos en cabecera de las subcuencas de las Provincias de Andahuaylas y chincheros*, elaborado por MINAGRI y ANA (2013).

Cuadro 10

Estación	Temperatura media mensual (C°)	Temperatura máxima promedio mensual (C°)	Temperatura mínima promedio mensual (C°)
	Nivel promedio	Promedio multianual	Promedio multianual
Andahuaylas	12.88	23.31	2.26
Talavera	14.09	24.76	2.87
Chincheros	15.46	25.77	6.45
Uripa	11.86	20.78	2.75

3. Las subcuencas y sus características

Una vez presentados algunos aspectos generales sobre las dos provincias, queremos señalar algunos de los rasgos más importantes de las subcuencas que hemos visitado. Es obvio que una cuenca es un sistema complejo donde existen diversos elementos de manera

interdependiente, como la tierra, el agua y los seres vivos, los que serán descritos brevemente para ubicar el objeto de nuestro estudio.

3.1. El territorio

La cuenca hidrográfica es el territorio por donde las diversas aguas discurren hacia un determinado punto o río; por ello, entenderemos como subcuenca los diversos afluentes que desaguan en un río principal. Los espacios comprendidos por el sistema de laderas de cerros y las quebradas por donde discurren las aguas y forman valles tienen la forma de un cuenco o artesa, que vamos a denominarlos como *wayqu*, en tanto que los accidentes geográficos forman como una hoyada alargada, que generalmente es conocido como «quebrada». Para fines de nuestra presentación, tanto la subcuenca como la cuenca serán denominados como *wayqu* y esta será la categoría quechua que será utilizada más adelante.¹⁸

La cuenca de Pampas abarca las provincias de Andahuaylas, Chincheros y la provincia de Sucre de la región Ayacucho. Desde el punto de vista hidrográfico, el río Pampas es el que acoge todos los ríos que se generan en las alturas de las provincias mencionadas. El río Pampas recorre de sur a norte y doblando hacia el este forma parte del río Apurímac, que es una vertiente del Océano Atlántico.¹⁹ Para nuestro trabajo hemos dejado las vertientes que forman parte de la región Ayacucho y nos centramos en el eje Andahuaylas y Chincheros. En consecuencia, las subcuencas que vamos a ver para este estudio son las de Chumbao, Kishuara, Pacucha y Huancaray, en Andahuaylas. Y la subcuenca de Chincheros en la provincia del mismo nombre. Esta última subcuenca abarca dos distritos contiguos, Anco-Huallo y Chincheros (cuadro 11 y gráfico 4).

Subcuenca Chumbao: Está atravesada por el río Chumbao, que va de sur a norte, tiene una longitud de 61.92 km; se inicia en las alturas del distrito de San Jerónimo, sigue por los distritos de Andahuaylas y Talavera desembocando en el río Pampas, en territorio del

¹⁸ Para distinguir cuenca de subcuenca en quechua podríamos valernos de los adverbios *hatun* y *taksa* (ejemplo: *hatun wayqu* / cuenca grande); sin embargo, preferimos por el momento valernos solo de *wayqu* para asignar lo que en castellano se conoce como cuenca. La distinción se hará con el uso de los sustantivos locales.

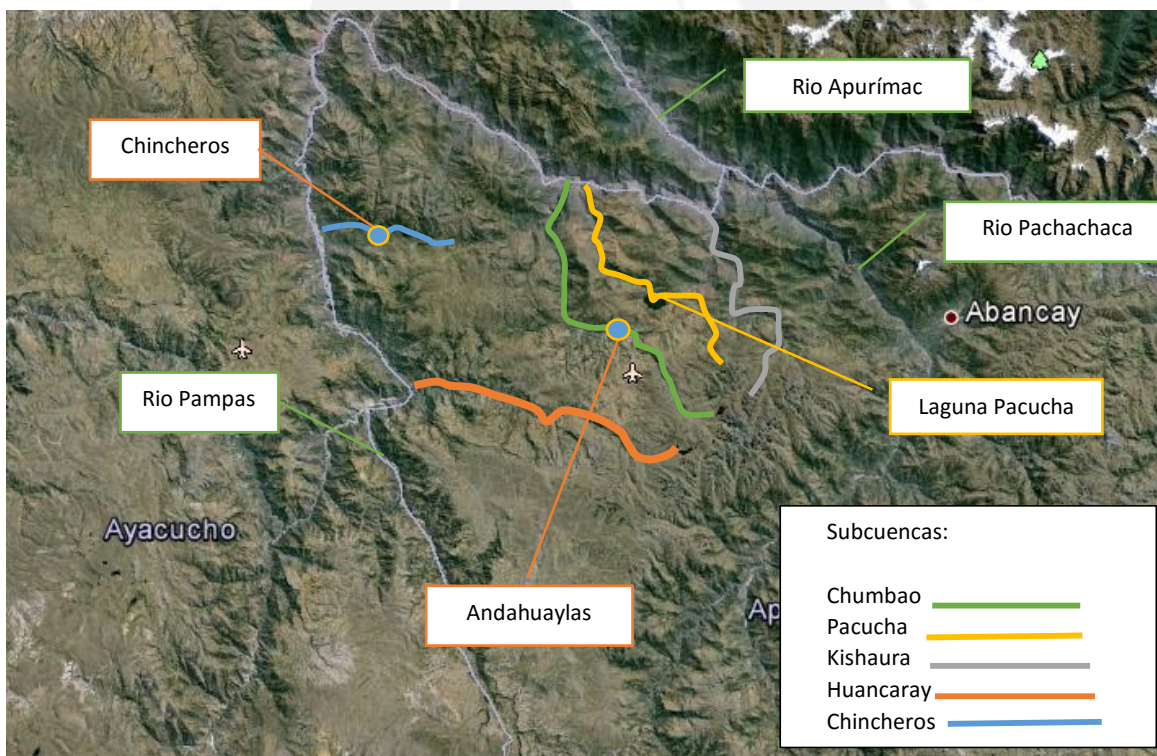
¹⁹ Esta sección está construida con los datos que se consignan en el MINAGRI-ANA. 2013.

distrito de Ocobamba de la provincia de Chincheros. Las principales fuentes de agua están conformadas por un conjunto de lagunas que están a más de 4000 msnm. Entre las que destacan Huachoccocha, Paccoccocha, Antacocha y Pampahuasi. Sobre la margen derecha drenan los ríos Pampahuasi, Chacña y Uchurán como el mayor afluente; y en la margen izquierda están los ríos Huinton, Ccochahuaycco (del distrito de Santa María de Chicmo) y Soccus (distrito de Ocobamba).

Cuadro 11

Provincias	Subcuencas	Perímetro (km)	Área (km ²) ²⁰	Área (%)
Andahuaylas	Chumbao	189.80	766.46	11.92
	Kishuara	126.46	406.37	6.32
	Pacucha	118.35	327.50	5.09
	Huancaray	166.72	807.38	12.55
Chincheros	Chincheros	57.22	137.97	2.15

Gráfico 4



Tomado de Google Earth y reelaborado por nosotros.

²⁰ Sumatoria de áreas comprendidas entre las curvas de nivel y los límites de las cuencas.

Subcuenca Pacucha: La composición de la cuenca es particular y la quebrada recorre de sur a norte. Se inicia en las alturas de San Jerónimo, pasa por Pacucha (donde está la laguna) y continua en el río Toxama, que termina en el río Pampas en el distrito de Andarapa. La longitud de la subcuenca es de 51.16 km, que es la confluencia de las lagunas Parco, Chinquillay, Peruanoccocha, Yanaccocha y Tintorería, entre otras, pasando por la laguna Pacucha y seguido de otra pequeña laguna cuyo nombre es Pucullo; tienen como afluentes los ríos Parcomayo y Collca, en el margen derecho, y Chaquicancha y Argama por el margen izquierdo.

Subcuenca Kishuara: Junto a la subcuenca con el río del mismo nombre, con una longitud de 45.13 km desde el inicio hasta el río Pampas. Se inicia en las lagunas de Moroccocha, Pucapaccha, Areroccocha, entre otros, y tiene como afluentes los ríos Pucapaccha, Totra y Pallca. El río Kishuara va del sur a norte y pasa por el límite entre los distritos de Pacobamba y Kakiabamba, donde el río toma el nombre de Pincos (ver Skar 1997).

Subcuenca Huancaray: Nace en las alturas del distrito de José María Arguedas, recientemente creado. El río Huancaray nace de la laguna Suitoccocha, Pucacocha y Quillcaccocha, entre otros, pasa por el distrito de Turpo y luego Huancaray, llegando hasta el río Pampas, entre los límites de Uranmarca y San Antonio de Cachi. Los principales afluentes son los ríos Quichcacorral, Cceñuaran, Pozahuaycco, Antaracra, Upamayo por la margen izquierda, y los ríos Ccaccemayo, Cascabamba y Quisharchaca por el margen derecho. La cuenca tiene una longitud de 50.16 km y va del este hacia el oeste.

Subcuenca Chincheros: Esta subcuenca está en la provincia de Chincheros y abarca los distritos de Anco-Huallo, de donde nace el río Pacchaj —que proviene de las lagunas Ccellhuacocha, Islacocha, Soraya, entre otros— y que forma los ríos Ccatunhuaycco y Lamblamayo, que continúa en el río Chincheros en el distrito del mismo nombre hasta desembocar en el río Pampas. El río tiene una longitud total de 21.41 km. La peculiaridad de esta subcuenca es que casi todos los ríos nacen de la cordillera que se encuentra en la parte norte de dicha subcuenca y que recorre de este a oeste.

Las características morfológicas de las subcuencas se definen por su forma, relieve y drenaje. En los casos que consideramos, tiene la forma alargada por un solo cause principal

y se puede observar en la longitud de la cuenca y el total de la longitud de los ríos afluentes. Por otro lado, para considerar el relieve de las subcuencas se toma la altitud media de la cuenca, la que se obtiene de un promedio ponderado entre la elevación y el área de la cuenca. Según el informe, la altitud media para el caso de Chumbao es 3 494.49 msnm, Pacucha es 3 325.03 msnm, Huancaray es 3 726.39 msnm y para Chincheros es 3 324.54 msnm. Finalmente, la red hidrográfica, que está conformada por el drenaje natural, que puede ser permanente o temporal, está conformada por los escurrimientos superficiales, hipodérmicos y subterráneos, en la subcuenca que discurre de un extremo a otro. Según este parámetro, la clasificación de la cuenca hidrográfica se calcula en función al número de orden o medida de la ramificación del cauce principal (ver cuadro 12).

Cuadro 12

Parámetro	Chumbao	Pacucha	Kishuara	Huancaray	Chincheros
Superficie total	766.46	327.50	406.37	807.38	137.97
Longitud	61.92	51.16	45.13	50.16	21.41
Longitud total de ríos	582.64	240.20	236.32	606.04	76.35
Número de ríos	393	166	172	397	42
Altitud media	3494.49	3325.03	----	3726.39	3324.54
Pendiente de cuenca	35.74	51.06	45.62	18.98	32.38
Número de cauces	215	92	93	213	23

Fuente: Elaboración personal en base a Informe de estudio hídrico ANA, 2013.

También hay que señalar que, según CooperAcción (2014), el 68.0% del territorio de la región Apurímac está concesionado a empresas mineras, lo que equivale a 1'420 151.8 hectáreas de tierras. Por otro lado, el informe indica que está concesionado el 69% del territorio de la provincia de Andahuaylas; de 499 concesiones, 229 son titulares que abarcan 244 923.66 hectáreas. Asimismo, el 13.42% del territorio de Chincheros está concesionado, lo que abarca 20 237.79 de hectáreas de su territorio, con 75 concesiones que corresponden a 54 titulares. En el caso de Andahuaylas, los distritos de San Jerónimo, Andahuaylas, Kishuara, Tumay Huaraca, Pomacocha y Pampachiri son los que han sido elegidos por su riqueza minera. Además, hay que decir que las más grandes reservas de agua que alimentan la cuenca del Pampas están en los distritos de San Jerónimo, Andahuaylas y Kishuara.

3.2. Las aguas de las subcuencas

Yaku es el término genérico que se emplea para denominar al agua. El agua tiene diversas formas de presentación, desde el *riti* (nieve), *lasta* (escarcha), *puyu* (nube), *para* (lluvia) y un conjunto de términos que ampliaremos en el capítulo referente a las aguas, precisando según el lugar donde se encuentra, cómo discurre y cómo se usa. Entre tanto, según la información consignada en el estudio de la ANA, la información pluviométrica para tres zonas consigna que las precipitaciones promedio en el tiempo para Andahuaylas, entre 1990 y 2012, es de 59.89 mm³; en la zona de Huancaray, entre 1975 y 1989, es de 85.38 mm³, y en Chincheros, entre 1969 y 1972, es de 78.63 mm³. Ahora bien, la precipitación total anual por subcuencas es como sigue (cuadro 13):

Cuadro 13

Subcuenca	Precipitación total área/mensual Mm ³
Chumbao	733.78
Kishuara	619.88
Pacucha	518.02
Chincheros	885.31
Huancaray	833.52

Estos datos nos llevan a mencionar algunas notas sobre la oferta hídrica en las diversas subcuencas. La escorrentía superficial está conformada por ríos y quebradas, mientras que las lagunas naturales y los embalses son parte de las cabeceras de cuenca, las que están en almacenamiento. Por el momento, el afluente de los embalses aún no está controlado del todo de forma técnica. El inventario aproximado de fuentes de agua para diversos usos (agricultura, piscicultura, energética y actividad minera mínima) es el siguiente:

Cuadro 14

	Laguna	Embalse	Ríos y quebradas	Manantial	Bofedal	Total
Chumbao	48	8	39	415	---	510
Pacucha	16	5	70	207	6	304
Kishuara	64	7	31	56	5	163
Huancaray	26	1	45	714	19	805
Chincheros	4	--	7	154	---	165

Fuente: Elaboración personal en base a Informe de estudio hídrico MINAGRI-ANA 2013.

La demanda hídrica proviene principalmente del sector agrícola, en menor grado de parte de la población y para el uso energético. Aquello que proviene del sector agrícola está orientado al área de riego, que es el que demanda más cantidad de agua en tiempos de estiaje. La información disponible nos ayuda a entender que en las subcuencas que tomamos en cuenta existe un bajo número de usuarios formalmente registrados y que el área que está bajo riego se encuentra más en la subcuenca del Chumbao y en el de Kishuara; esta última, aunque cercana a Andahuaylas, está más conectada hacia Abancay (ver cuadro 15).

Cuadro 15

Número de usuarios y área bajo riego		
Subcuenca	Número de usuarios	Área bajo riego (hectárea)
Chumbao	4 260	2.736.04
Pacucha	352	124.40
Kishuara	2 314	1 005.19
Huancaray	587	381.18
Chincheros	1 838	839.37

Fuente: Elaboración personal en base a Informe de estudio hídrico MINAGRI-ANA 2013.

La demanda agrícola proviene de los beneficiarios en función del riego, y se hace por bloques de comités de riego con la finalidad de atender el proceso agrícola en tres periodos (siembra, maduración y cosecha). Según MINAGRI-ANA, «existe un superávit hídrico a nivel mensual» (2013; 297), tal como podemos ver en el cuadro 16. Esto significa que en las cinco subcuencas que estamos reseñando no hay una ausencia radical de agua, ni siquiera en las épocas de estiaje. Sin embargo, según la ANA existe un déficit hídrico en forma localizada en dos subcuencas (Suyroruyoc y Pulcay) durante los meses de estiaje, y están ubicados al norte de la provincia de Chincheros. En suma, se puede decir que «en puntos de demanda hídrica localizados en la parte media y baja de la cuenca no existe déficit hídrico» (ibid. 297).

Finalmente, en relación a los eventos hidrológicos extremos, como la escasez de lluvias o sequías, se puede decir que existe una reducción notoria. Más allá de las declaraciones de los pobladores, que dicen «cada año hay menos agua», no tenemos mayores datos que proporcionar en esta parte.

Cuadro 16

Balance hídrico según subcuenca					
Volumen	Chumbao	Pacucha	Kishuara	Huancaray	Chincheros
Oferta hídrica	195.900	32.755	62.748	224.567	60.261
Demanda hídrica	9.210	0.731	1.946	0.167	1.949
Demanda ecológica	21.344	3.633	6.914	24.364	6.625
Superávit	165.345	28.392	53.888	200.036	51.687
Déficit	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000

Fuente: Elaboración personal en base a Informe de estudio hídrico MINAGRI-ANA 2013.

La calidad del agua es también materia de examen (ANA 2013 a).²¹ La evaluación hecha de la calidad de las aguas del río Chumbao la clasifica en la categoría 3 de riesgo. Esto significa que las aguas que se utilizan en las partes bajas de las poblaciones de Andahuaylas no responden a los estándares permisibles de calidad ni para el riego de vegetales de tallo bajo y alto ni para la bebida de animales. El informe indica que los principales ríos afluentes al río Pampas, como el Chumbao, Huancaray, Chincheros y Pincos, contienen parámetros de calcio y hierro que transgreden los ECA-Agua. El más afectado es el río Chumbao, donde habría coliformes termotolerantes «generadas por las actividades poblacionales de las localidades de San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera, que vierten sus aguas residuales domésticas no tratadas o comúnmente denominadas desagüe hacia el río Chumbao» (ANA 2013 a: 31). En el informe técnico de setiembre de 2013, se evidencia la existencia de vertimientos de aguas residuales domésticas e industriales, por ejemplo, en los ríos Chincheros y Chumbao «sin autorización de vertimiento». El informe llega a una conclusión:

La identificación de vertimientos, realizada entre los días 19 al 23 de setiembre del 2013, en los ríos tributarios Sondondo, Torobamba, Chincheros, Chacabamba y Chumbao, comprendido desde la naciente hasta confluir al río Pampas por la margen derecha e izquierda, se verificó que las empresas o instituciones aún no cuentan con una autorización de vertimientos otorgados por la Autoridad Nacional del Agua (ANA 2013 a: 16).

A las formas de contaminación hay que añadir que en Andahuaylas se produce un total de 17.96 toneladas de residuos sólidos por día. La mayor cantidad de residuos es materia

²¹ Evaluación firmada por Edith Mendoza Rodríguez, Ingeniera Química. El informe consta de 94 páginas. Es el Informe técnico N° 019-2013-ANA-DGCRH/EMR.

orgánica (60.57%), principalmente de origen domiciliario (15 toneladas); los demás están generados por las actividades de la feria dominical, comercial, instituciones públicas y privadas, entre otros. La gestión de residuos sólidos implicaría innovación técnica, formación de la conciencia ciudadana y fiscalización adecuadas.

3.3. De la vegetación y los animales

Kawsaykuna es el término en plural genérico que se suele usar para asignar a los seres vivos, como las plantas y los animales. La distribución de los seres vivos en las subcuencas es de por sí una tarea que habrá que realizar de manera específica. En esta ocasión nos limitamos a recoger las maneras de clasificar la vegetación en relación a los pisos ecológicos diferentes que están presentes en las diversas subcuencas. En el informe de MINAGRI-ANA (2013) se propone una clasificación de las zonas de vida de la cuenca del río Pampas de la siguiente manera:

Pajonal o césped de puna: se ubica entre 3700 a 4300 msnm y corresponde a la zona de pastizal donde hay sobre todo ichu y herbáceas que sirven para el pastoreo de camélidos y ovinos.

Bofedal: es un espacio a modo de una pradera con permanente humedad donde cohabitan plantas y animales. Suelen estar por los 3800 msnm de altura, principalmente hay herbáceas forrajeras. En estos ámbitos se encuentran las *wallata*, que son patos silvestres.

Herbazal de tundra: en estos espacios predominan las gramíneas y se hallan en las cabeceras de las cuencas sobre los 4000 msnm. Hay pasto restringido, sobre todo para los camélidos.

Matorrales: estas zonas se distinguen entre seco, subhúmedo y húmedo. Se distribuyen entre los 2000 a 3800 msnm. En estas zonas se encuentra la achupalla, molle, tara, chachacomo, aliso, entre otros, se trata de arboledas leñosas.

Bosque húmedo de montaña: es un ecosistema boscoso, la vegetación varía según el nivel altitudinal y están ubicadas por debajo de los 1500 msnm. Por lo general, se encuentran hierbas, arbustos y árboles, así como animales silvestres.

Bosque seco de valles: son laderas de cerros de difícil acceso donde se desarrollan bosques de árboles como pati, pino, eucalipto, entre otros.

Monte ribereño: son espacios reducidos en extensión a los márgenes de los ríos, con diversidad florística, árboles frutales, arbustos y herbáceas.

El informe consigna 214 especies de la flora organizadas en 60 familias. Del mismo modo, para la fauna en general se consigna 57 especies organizadas en 30 familias. En relación a la fauna, en la subcuenca del Chumbao se ha registrado 41 especies, en Kishaura 40 especies, en Pacucha 38 especies, en Chincheros 144 especies y en Huancaray 95 especies. En relación a la fauna, en el Chumbao se registró 10 especies, Pacucha 19 especies, Huancaray 30 especies, Kishuara 10 especies y en Chincheros 29 especies. Además, existen 14 especies de flora que están protegidas por la legislación nacional con el decreto supremo 043-2000-AG y 5 especies de flora que están incluidas en el Apéndice II de la *Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Silvestres*.

Ahora bien, la flora tiene la finalidad de conservar las fuentes hídricas y constituye un hábitat natural para la fauna. En conjunto, la flora retiene las aguas de la lluvia y evita la erosión de los suelos; los árboles, por la renovación de sus hojas, forman el humus para nutrir y fertilizar las tierras, asimismo tienen la función de cortar el viento. El conjunto de la flora conforma el hábitat natural para la fauna y constituye un lugar relativamente extenso que sirve para la alimentación y el control natural de las plagas.

Las cuencas (*wayqukuna*) que serán materia de nuestro estudio, constituyen un complejo sistema de cordilleras, quebradas y hondonadas donde habitan formas diversas de plantas y animales (*kawsaykuna*) que se han ido adaptando a los diferentes microclimas según altura y ubicación de los cerros. En adelante trataremos de introducirnos a este mundo recogiendo las voces de los actores locales, con la convicción de que los conocimientos sobre su entorno constituyen un valioso aporte para conocer la *pachamama*.

CAPÍTULO 3

LAS CUENCAS: *PACHAMAMAPA WAYQUNKUNA*

Introducción

El centro poblado de Huancabamba se convirtió en el distrito José María Arguedas el 27 de diciembre de 2014 mediante la ley 30295, que dispone el saneamiento y la organización del territorio de Andahuaylas y otros distritos (El Peruano 28, diciembre 2014). Uno de los límites de ese nuevo distrito está descrito de la siguiente manera:

Limita con el distrito de Andahuaylas. El límite se inicia en la *intersección de dos trochas* vecinales (Ccacce y Succlaya) en un punto de coordenadas UTM 674 428 m E y 8 477 415 m N. Desde allí continua en dirección general Noroeste pasando por la *divisoria de aguas de la quebrada* Yantaja con una *quebrada sin nombre* (tributaria del río Ccaccemayoc) hasta alcanzar la *confluencia de ambas quebradas*. A partir de allí continua por el *thalweg de la quebrada* Huancabamba *aguas arriba hasta su confluencia con la quebrada* Caballo Ojo (Coordenadas UTM 675 681 m E y 8 480 413 m N). De este punto el límite continua en dirección general Norte por la *divisoria de aguas* del río Huancabamba por la quebrada Anccaraylla, pasando por la *cumbre de un cerro sin nombre* hasta intersectarse con una carretera vecinal (Andahuaylas) UTM 676 035 m E y 8 483 977m N. A partir de allí el límite continua en dirección Sureste atravesando el *abra* Ccallupita del cerro Ñoño Orcco, el cerro Cuncayoc hasta alcanzar la cumbre del cerro Atoghuachanan o Atochuachana (cota 4 194 m.s.n.m) coordenadas UTM 682 325 m E y 8 480 967 m N.²²

Para la descripción de los límites se toman en cuenta los accidentes orográficos y las depresiones geográficas, los encuentros de los riachuelos o ríos combinando las coordenadas de latitud y longitud. Así aparecen, entre otros, expresiones como: «intersección de trochas», «divisoria de aguas», «quebrada», «quebrada sin nombre», «*thalweg* de la quebrada», «aguas arriba», «confluencia con la quebrada», «cumbre de un cerro sin nombre». Cada una de estas categorías no solo tiene equivalentes en la lengua

²² Las cursivas son nuestras.

quechua, sino que existen categorías precisas para indicar los límites de los territorios donde los pobladores viven. Por ejemplo la intersección de caminos *tinkuq ñan*, divisoria de aguas se dice *urqupa qatankuna*, la quebrada necesita precisiones como *kichki wayqu* (quebrada estrecha) o solo *wayqu*, *Thalweg* (voz alemana) de la quebrada es simplemente *wayqu ukunta* o *wayqupa chawpinta*, etcétera. Pero aquí no se trata de reemplazar los términos que los técnicos han empleado para designar los límites, sino de mirar el sentido que tienen esos lugares para sus pobladores. Las comunidades conocen su espacio y probablemente todos los cerros tengan un nombre, y aquí los queremos recuperar a partir de las conversaciones que hemos sostenido con los pobladores de distintas zonas. Somos conscientes que la «división política» requiere de un lenguaje especializado, pero las leyes también pueden valerse de las categorías que las poblaciones conocen para delimitar sus fronteras. En este capítulo, por ello, queremos acercarnos a la descripción del espacio donde las poblaciones viven. Aquí recogemos algunas de las nociones que estos pobladores tienen de las cuencas a través de sus expresiones en torno al 1) sentido de los *wayqukuna* como una unidad geográfica, 2) sobre la *pachamama* como *wayqu*; 3) sobre las aguas como las *sirkankuna* (venas) de la *pachamama*, 4) sobre los *kawsaykuna* que habitan dichos *wayqukuna*.

1. Sobre las cuencas o los *wayqukuna*

Para el *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2009* del PNUD, las cuencas son «unidades geográficas delimitadas por la propia naturaleza a partir del ciclo del agua» con funciones naturales que organizan el escurrimiento de las aguas siguiendo las gradientes de la superficie terrestre que comienzan desde los glaciares hasta las planicies costeras y amazónicas, que no es sino señalar «el ciclo del agua, un ciclo vital para la reproducción de la vida y, por lo tanto, para el desarrollo humano» (PNUD 2009: 15). Pero, a la vez, las cuencas son asientos de fuentes de agua y minerales que son base de la economía y motivo de conflicto entre personas y grupos de interés. En suma, el Informe menciona que las cuencas son también un instrumento para dar cuenta de los niveles de desarrollo humano y que es posible examinar los «procesos, problemas y desafíos que se confrontan en materia de ocupación del territorio, crecimiento urbano, producción, conservación de los recursos

naturales y el ambiente y funcionamiento de las instituciones» (PNUD 2009: 23). Asimismo, el Informe encuentra que las cuencas tienen funciones para el desarrollo humano y son: a) hidrológica, que incluye el mantenimiento de la calidad del agua, b) ecosistémica, que implica la conservación de la flora y la fauna, c) ambiental, que significa el mantenimiento de la estabilidad y la diversidad, y d) socioeconómica, que equivale a dar suministro de recursos naturales para la vida humana y sus necesidades.

La palabra *cuenca* proviene del griego *konkha* (concha) (ver Chavarría 2003), que grafica una suerte de cuenco, de ahí se convierte en una unidad geoacuífera que implica considerar los cerros y sus laderas y la quebrada por donde pasa un río, cuyo inicio está en las alturas y su final en algún otro recipiente lejano. También se le denomina como «la casa grande» (Amat y León 2012). Aunque el término *cuenca* es común y se suele emplear en la administración pública y en los estudios, nuestro interés en este capítulo es describir y analizar el sentido que tienen las «cuencas» —o subcuencas— para los pobladores de Andahuaylas y Chincheros. La concha se dice *mullu* en quechua, pero este término considera la concha vista desde afuera (el lomo del bivalvo); pero cuando se voltea una de las tapas, con la parte interna hacia arriba, toma otra denominación: *puku* o *pukru*; esto es, se trata de una hondonada a modo de un plato de comida, y geográficamente es una hoyada en una superficie plana, respectivamente. Por lo tanto, aunque a primera vista se podría reemplazar la palabra *cuenca* por *pukru* o *puku*, en el lenguaje de los pobladores de Andahuaylas se prefiere hablar de *wayqu*.

¿Cómo es que se concibe una cuenca o un *wayqu*? Quizás una respuesta venga de lo que Hermógenes me decía en las alturas de Chicmo (cuando le hacía preguntas por su pueblo), quien mirando hacia el este decía en la conversión:

- ¿Maykamataq kay llaqta chayan?
- Wak urqupa umankama, chaymantaqa huknin distrituñan qallarichkan.
- ¿Kay urantaqa?
- Mayu chimpapa huk llaqtapañam.
- ¿Kay hanantaqa?
- Chaypiqa apu Huircam kachkan...
- ¿Chaymantachu yaku hamuchkan?
- Arí, Saraccochamantam.
- ¿Hasta dónde abarca este pueblo?
- Hasta esas cumbres de los cerros, después ya comienza el otro distrito.
- ¿Y por la parte baja?
- Al otro lado del río es ya otro pueblo.
- ¿Por aquí arriba? [señalando el norte].
- Ahí está el apu Huirca...
- ¿De ahí viene el agua?
- Si, de la laguna Saraccocha.

- ¿Maynintataq yaku richkan?
- ¿Por dónde va el agua?
- Wayquntam... uray ukukama.
- Por la quebrada... hasta muy abajo.

El señor Hermógenes recorre, indicando con el dedo, las crestas de los cerros para decir que su pueblo abarca hasta esos lugares y que más abajo hay otros lugares que están unidos por el río que hace el *wayqu*. Este *wayqu* se inicia en las partes altas, siguiendo el *yakupa puriryinta* (el recorrido del agua) va hasta muy abajo (*ukukama*), donde ya no es posible divisar con los ojos pero sí imaginar que hacia abajo habría mucho sin conocerse. Incluso se decía que las antiguas haciendas se medían con los ojos, el dueño decía que sus propiedades llegaban «hasta ese cerro de color negro», aunque no se sabía la distancia que había hasta esos lugares y llegar hasta ahí podía tomar días de caminata.

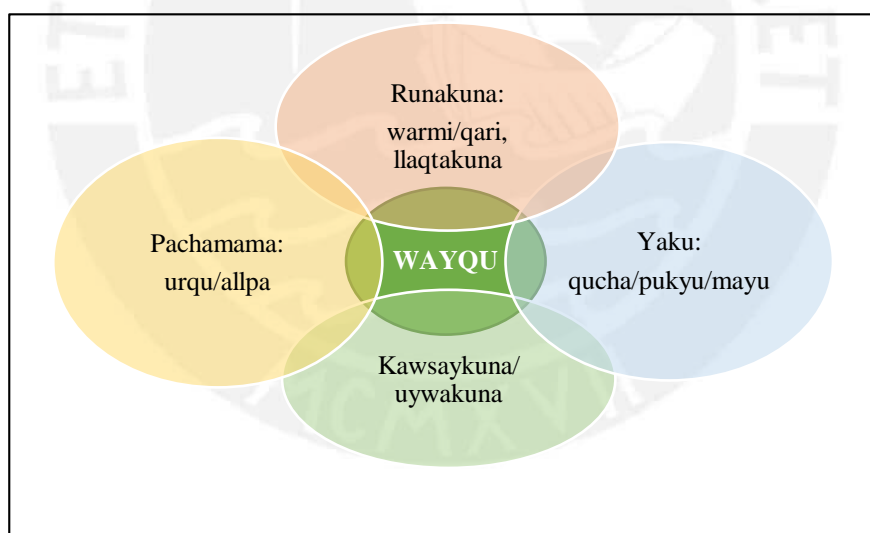
Las comunidades, desde el punto de vista de la ocupación geográfica, se han formado tomando en cuenta algunos elementos: una zona relativamente protegida con acceso a tierras de cultivo y pastoreo, cerca de corrientes de aguas para consumo humano y animal, y para el riego de los cultivos, facilidad de acceso y caminos para las relaciones con otras comunidades y encrucijadas para la realización de encuentros festivos o comerciales. Estas condiciones se han mantenido, aunque en los últimos tiempos han ido cambiado por la acelerada dinámica de las poblaciones y los nuevos caminos y carreteras. Los límites políticos de las provincias y los distritos sirven para fines administrativos, así como para el orgullo de las identidades locales. Sin embargo, este conjunto de elementos de la geografía son graficados por sus pobladores siguiendo una pauta relativamente común y que está en su propia lengua. Las poblaciones más grandes, por lo general, están ubicadas en los bordes de los ríos (*mayupa patanpi*) o en «en las pampitas» (*pampachakunapi*) de las laderas de los cerros, cerca de alguna fuente de agua que sirva para la agricultura y el uso doméstico. Las referencias geográficas para construir la noción de cuenca en las zonas visitadas están marcadas por un conjunto de rasgos que queremos incluir de a pocos.

Se puede decir que *wayqu* es una noción que tiene varios significados. El primero y más común es una gran riada, torrente o una crecida inusitada de agua y que hoy en día ha pasado a la lengua castellano como «huayco». El segundo es el relacionado con el largo y estrecho espacio por donde recorre el río, cualquiera sea su longitud, hasta la desembocadura en algún lugar. El tercero es el que se utiliza para señalar el espacio

territorial con el conjunto de laderas que se encuentran en el eje fluvial y que figurativamente se asemeja a un cuenco. En la zona está la cuenca del río Pampas, que es la que está registrada formalmente y que abarca Andahuaylas y Chincheros, de la parte de Apurímac, además Sucre, Vilcashuamán, Huamanga y La Mar, de la región Ayacucho.

Sin embargo, *wayqu* es el nombre de todo el sistema, donde los diversos elementos interactúan de manera interdependiente. Esta interdependencia se llama *kipusqa* (hato). Aquello que conocemos como ecosistema, a decir de Belisario, solo está *lliwmi kipusqa kachkan* (todo está amarrado o enlazado), y por ello nada puede pasar por desapercibido o ser dejado de lado. Algunos lo denominan como mirada holista. El *wayqu*, entonces, es un sistema (*kipusqa*) compuesto de las *allpakuna* (tierras), *mayukuna* (aguas), *kawsaykuna* (biodiversidad) y *runakuna* (seres humanos y sus culturas). La diversidad (*imaymana, tukuy niraq* o *ñawray*) es la condición de estos elementos y cada espacio es especializado y a cada ser le asiste la prerrogativa de sostenerse como diferente.

Gráfico 1



Ahora bien, cada una de sus partes tiene historias particulares y protocolos de acceso a su campo que no se deben dejar de hacer; de lo contrario se estaría sujeto al *piñakuy* (disgusto) de la otra parte. Para que no haya *piñakuy* las personas deben saber actuar y relacionarse con cada uno de los elementos de manera adecuada; cuanto más conocido sea lo otro, es mucho más fácil vivir en confianza, pero la *sallqa* (natural) no se somete tan fácilmente y

se mantiene como *kita* (silvestre), y de este modo se aleja del posible control.²³ No todo es fácil, las vetas de metal y las aguas se «esconden» (*pakakunkun*), los *kawsaykuna* se debilitan (*umpuyanku*) y los seres humanos se discriminan (*usuchinakunku*). Cada una de las partes tiene sus propios misterios (*mana risqsisqa* o *chusaq*) y se presenta al otro solo con alguno de sus rostros.

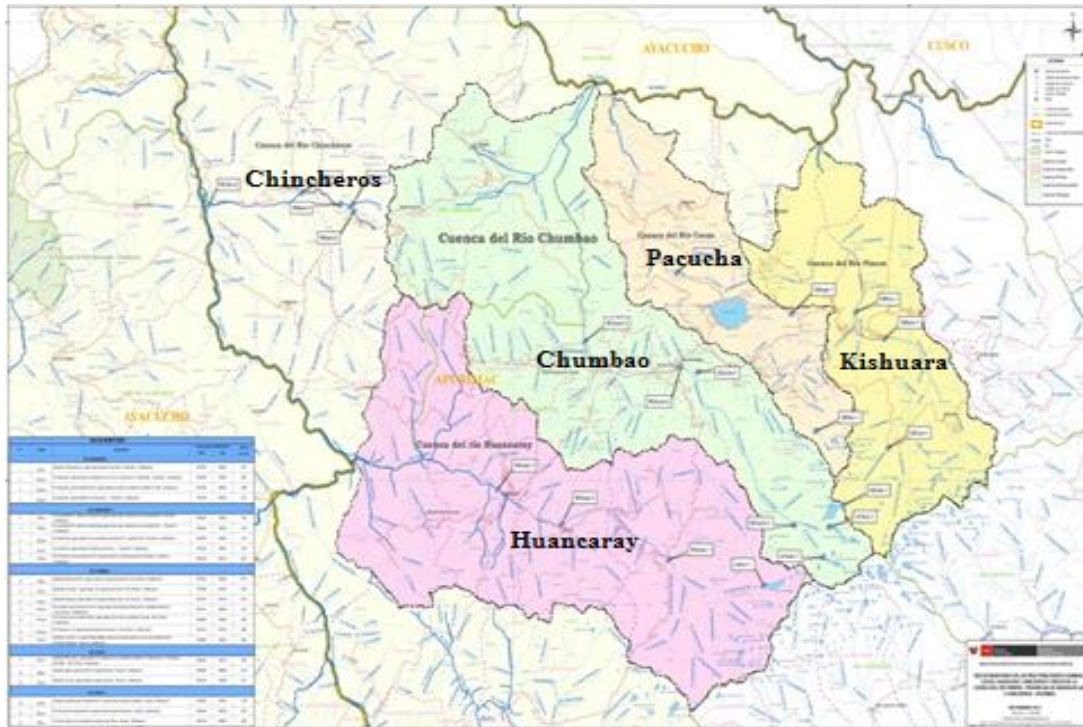
Ahora bien, el término *wayqu* tiene también una connotación diferente que está directamente vinculada a espacios estrechos e ignotos. En la expresión de uno de los pobladores de la zona quien dijo: “*Wayquntam rispa uray ukukama chayawaq*”, utiliza el término *wayqu* para decir “yendo por las quebradas se puede llegar hasta la parte más baja”. Aqué, el término *wayqu* indica una dirección por dónde ir a un lugar desde la parte más alta hasta la parte más baja. En efecto, *wayqunta wayquntakama* (por el camino del río) se puede llegar —si uno decide tomar esa ruta— al otro extremo. Cada *wayqu* tiene un inicio, un cuerpo y un lugar donde desemboca el río. En nuestro caso, la «cuenca» y la subcuenca serán designadas como *wayqu*. Las subcuencas que tomaremos en cuenta para nuestras observaciones son la de *Chincheros wayqu* (1), que está en la provincia de Chincheros, y las cuatro siguientes que pertenecen a la provincia de Andahuaylas y se denominarán *Chumbao wayqu* (2); *Kishuara wayqu* (3), *Pacucha wayqu* (4) y *Huancaray wayqu* (5) (ver gráfico 2).

La subcuenca o *wayqu* comienza en la parte alta. En Andahuaylas el *wayqu* se inicia al sur, que hemos graficado con un ovoide blanco para mostrar el conjunto de lagunas que son la cabecera de cuenca para los cuatro casos; mientras que para Chincheros la fuente de agua está en paralelo a la cuenca misma (ver gráfico 3). Además, se muestran las cinco subcuencas, considerando a) la extensión de la quebrada en kilómetros aproximados, tomando en cuenta el recorrido del río principal; b) que *hanan* es la parte más alta de la zona y para ello se toma en cuenta el espejo de agua de una de las lagunas principales; c) que *chawpin* es el centro poblado más importante en cada subcuenca; d) que *ukun* es la parte más baja donde llega el río, y que, en este caso, es el río Pampas en su recorrido de sur a norte y luego se dirige hacia el sureste para desembocar en el río Apurímac;

²³ Estas categorías son vistas en el capítulo 9.1.

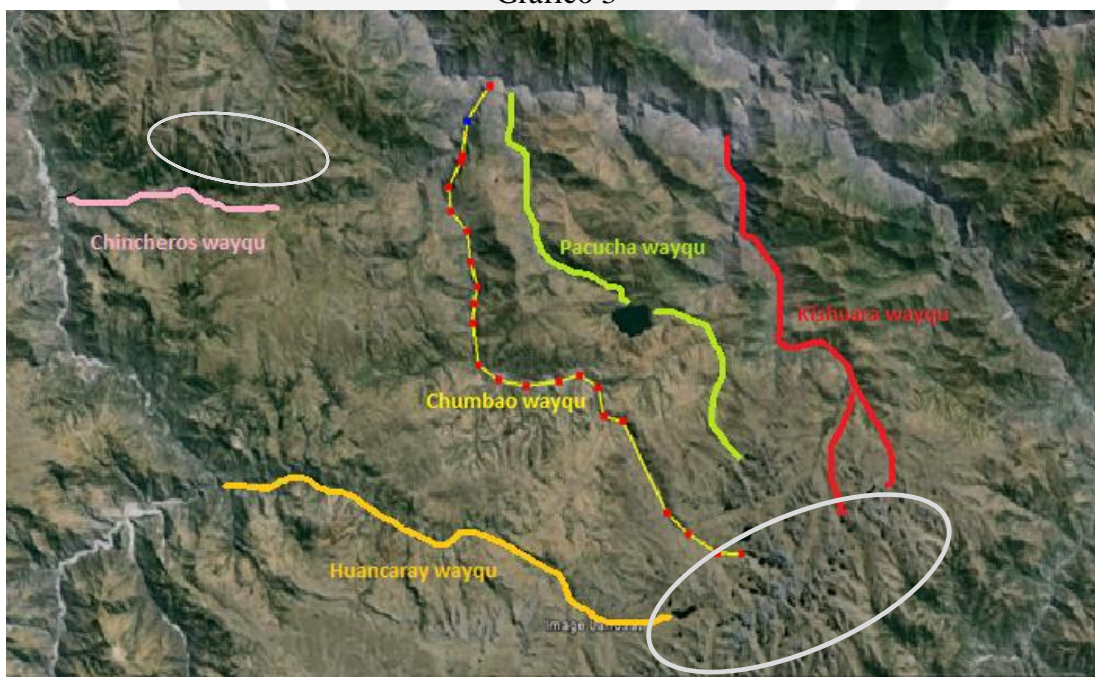
finalmente e) se menciona la altura en metros que es la distancia entre el punto más alto y el más bajo (espejo de agua de la laguna y el lecho del río Pampas) (cuadro 1).

Gráfico 2



Fuente: ANA 2013.

Gráfico 3



Por ejemplo, el punto más alto para *Chumbao wayqu* está en la laguna Antacocha (4265 msnm) y la parte más baja es el encuentro con el río Pampa (2905 msnm). *Huancaray wayqu* si inicia en la laguna Suitococha a 4262 msnm y termina en el río Pampas a 2100 msnm. *Kishuara wayqu* se inicia en una de sus lagunas, llamada Morococha, a 4219 msnm y termina en el río Pampas a 1158 msnm, siendo la parte más baja y que Skar (1997) denomina como «yunga media». *Pacucha wayqu* comienza a 4173 msnm, inicia en la laguna Parcco a 4173 msnm y termina en el río pampas a 1200 msnm. Finalmente, *Chincheros wayqu*, en su trayectoria tiene en el parte norte una de las laguna a 3750 msnm y termina en el río Pampas a 1980 msnm (ver cuadro 1).

Cuadro 1

Wayqu	Km. Aprox.		Msnm aproximado			Metros
	Distancia	Hanan	Chawpin	Ukun	Altura	
Chumbao	61.92	4265	2905	1277	2988	
Huancaray	50.16	4262	2905	2100	2162	
Kishuara	45.13	4219	3691	1158	3061	
Pacucha	51.16	4173	3104	1200	2973	
Chincheros	21.41	3750	2785	1980	1770	

*Las cifras de las distancias se toman de ANA 2013.

**Las altitudes han sido tomadas del programa Google Earth.

Ahora bien, los ríos, que son el eje principal para cada *wayqu*, tienen una caída aproximada de casi 3 mil metros. *Hanan* indica la parte más alta, *chawpin* es donde está la población más importante, *ukun* es la desembocadura en el río Pampas. Esto se puede ver en el cuadro 2, que muestra de manera comparativa los *wayqukuna*, donde las subcuencas de Huancaray y Chincheros tienen la desembocadura más baja; Kishuara, como poblado, está ubicado a mayor altura que los otros en su *chawpi*. *Chumbao wayqu* se inicia a mayor altura que las otras subcuencas.

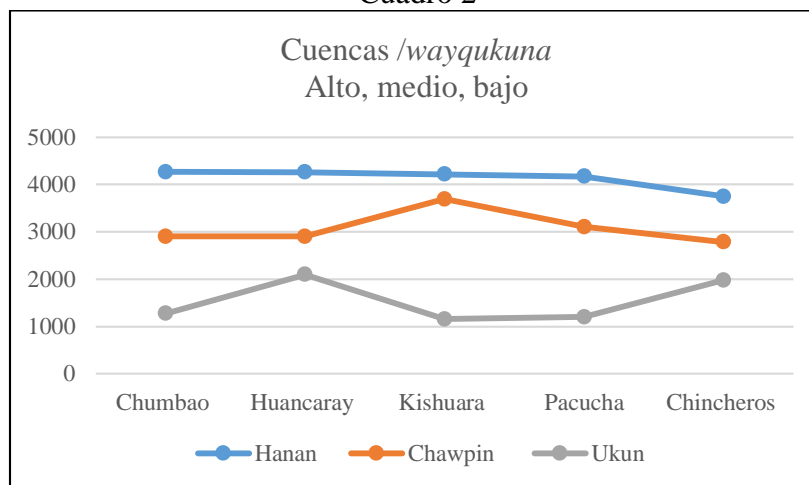
2. Los cuencas de Andahuaylas y Chincheros: *wayqukuna*²⁴

A modo de ejemplo presentaremos algunas de las cuencas en base al esbozo realizado por algunos de los pobladores. Para el caso de Andahuaylas vamos a incluir las cuencas de Pacucha (gráfico 3), Huancaray (grafico 4) y Chumbao (gráfico 5); dejamos el caso de

²⁴ Los datos que se consignan en esta parte proceden de la información de algunos pobladores, que luego han sido cotejados con el Informe Final del Estudio hidrológico. Evaluación de los recursos hídricos en cabecera de las subcuencas de las Provincias de Andahuaylas y Chinchero (MINAGRI-ANA 2013).

Kishuara, pero hemos considerado la nomenclatura que recogimos durante la visita y la incluimos en la síntesis de las cuencas. Luego revisaremos la cuenca de Chincheros (gráfico 7). En adelante, a la *cuenca* se le denominará *wayqu*.

Cuadro 2



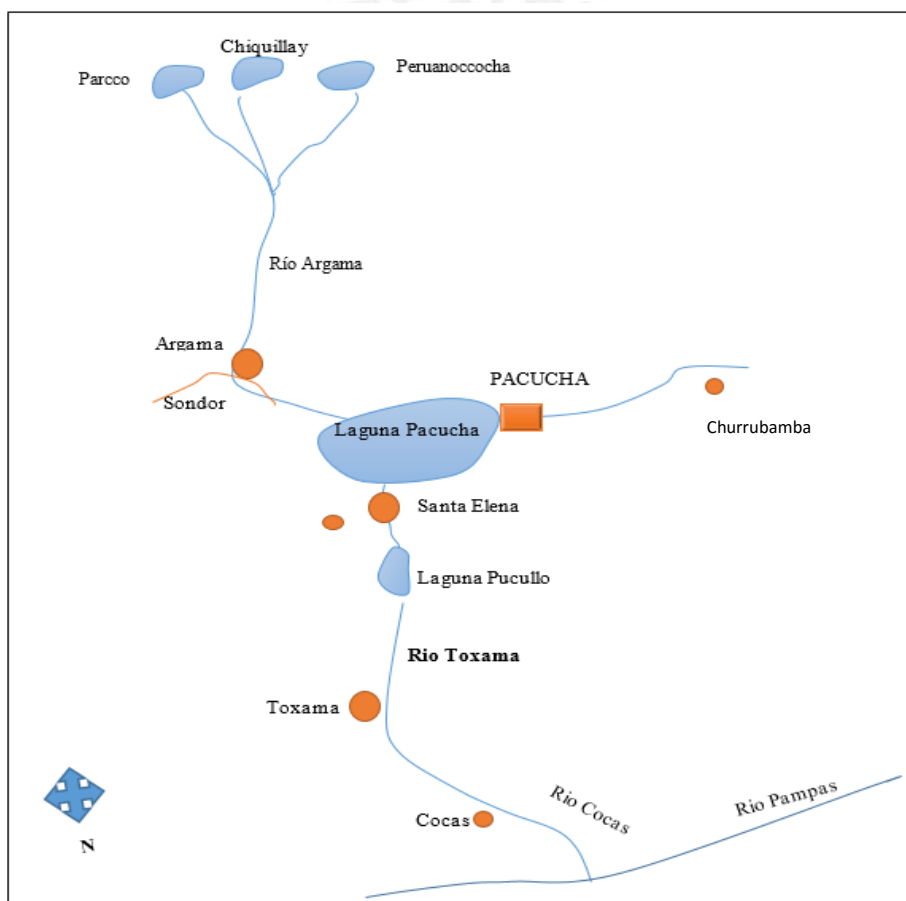
2.1. Pacucha wayqu

Pacucha wayqu (gráfico 3) abarca ahora tres distritos (de sur a norte): San Jerónimo, Pacucha y Andarapa. Tiene sus inicios en las alturas de San Jerónimo, allí donde se encuentra la mayoría de las lagunas que forman la cabecera de la cuenca. Este lugar tiene más de diez lagunas de distintas dimensiones y capacidades de almacenamiento. Destacan al menos tres de ellas: Parco, Chinquillay y Peruanoccocha. Las dos primeras forman el río Parcomayo y la última forma el río Kaquiabamba. Los dos ríos forman el río Argama, que pasa por la población del mismo nombre y llega hasta la laguna de Pacucha. La laguna es un lugar mítico y sus pobladores cuentan muchas leyendas, que nosotros recuperamos en el capítulo 5.1.

Luego, por el lado norte, la laguna de Pacucha tiene un rebalse que da inicio al río Toxama, por la comunidad de Santa Elena, que más adelante cambia de nombre a río Cocas, hasta llegar a desembocar en el río Pampas. El río Toxama pasa por la comunidad de Santa Rosa y llega a una pequeña laguna llamada Pucullococha, que es considerada un lago macho que «se come a las mujeres», así como Pacucha se «come a los hombres» que entran a «ella». En la actualidad, la laguna Pucullococha se ha convertido en la práctica en un

vertedero del desagüe que proviene de varias poblaciones, entre ellas Santa Elena. *Pacucha wayqu* es peculiar en la medida que el recorrido de sus aguas comienza en pequeñas lagunas de las alturas para acumularse en Pacucha y Pucullo. Entre Argama y Pacucha están las ruinas de Sondor, lugar histórico y centro de visitas turísticas frecuentes. En la misma ruta y hacia el norte está el apu Huaccoccuri (molar de oro), considerado por los pobladores como el *apu* más importante de la región. Asimismo, al este de Pacucha, hacia las alturas, está la población de Churrubamba, allí donde existe un hoyo grande del que se habla a través de muchas leyendas.

Gráfico 3

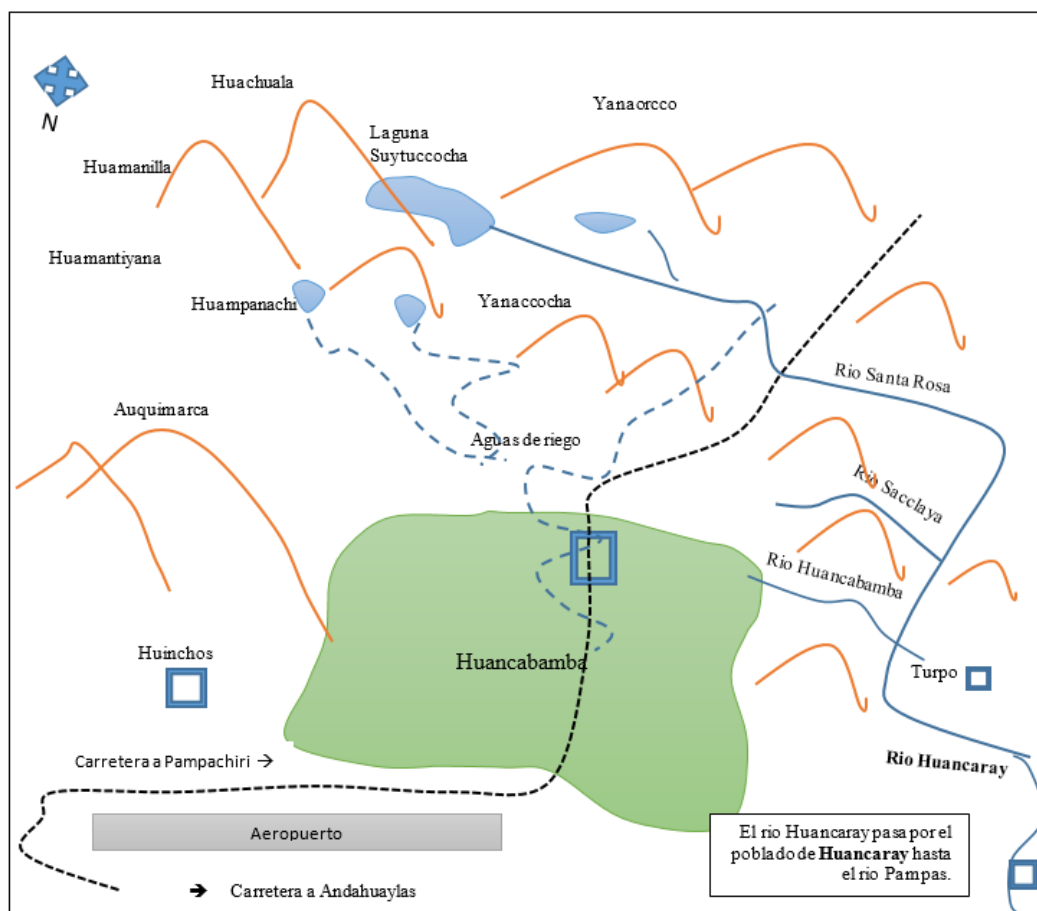


2.2. Huancaray wayqu

Huancaray wayqu (gráfico 4) comienza en las alturas de San Jerónimo, su recorrido es de este a oeste, abarca los distritos J.M. Arguedas, Turpo, Huancaray; el río Huancaray pasa entre los distritos de San Antonio de Cachi y Uranmarca, que pertenece a la provincia de

Chincheros. El inicio de *Huancaray wayqu* está en la laguna de Suytoccocha (laguna ovalada) que está a 4262 msnm y el río principal es Huancaray, cuyo recorrido es aproximadamente de 50 km, que va hasta su encuentro con el río Pampas.

Gráfico 4



Huancaray wayqu tienen como fuente unas treinta lagunas, la más importante es Suytoccocha (ovalada), otras son Pucacocha y Quilcacocha. La primera da origen al río Tambohuaycco, las otras al río Huancanimayoc, y los dos ríos forman al río Santa Rosa que luego cambia de nombre a partir de Huancaray. La cuenca atraviesa los distritos de Turpo y Huancaray. Turpo es una pequeña población que está en las laderas, el río pasa por la parte baja; Huancaray es una población que está a las orillas del mismo río. Sin embargo, en las alturas de ese sector se encuentra la población de Huancabamba, que actualmente es la capital del distrito José María Arguedas. Huancabamba se ubica en la parte noreste, al

inicio de la cuenca de Huancaray, y forma una unidad importante de producción agrícola y colinda con el aeropuerto de Andahuaylas.

De *Huancaray wayqu* queremos subrayar lo que corresponde a la pampa de Huancabamba, que está al norte de la cabecera de cuenca. Por el corazón de Huancabamba pasa la carretera que va de Andahuaylas al sur de la provincia, pasando por territorios de Tumay Huaraca, Pomacocha y Pampachiri hasta encontrarse con la carretera que une Abancay con la costa. Huancabamba no tiene un río, es una pampa que limita por el este con el *Chumbao wayqu* y por el oeste con *Huancaray wayqu*, por el norte con las quebradas de Sucaraylla, Ancaraylla y Cumanaylla. Por el sur con cerros que dan inicio al distrito de Tumay Huaraca. Los terrenos de cultivo de Huancabamba dependen sobre todo de las pequeñas lagunas de Parccoccocha y Huampanachi, pero también de la laguna Suitoccocha, que ha sido canalizada para tener agua de manera constante. Huancabamba se caracteriza por la producción de chuño y en la actualidad tiene zonas de minería artesanal; la extracción de esos minerales se vende en camiones que llevan la materia prima hasta Nazca.

Huancabamba no tiene un río permanente pero es una zona que produce papa y quinua. El pueblo de Huancabamba, para David, un joven universitario, «tiene una historia de años, se ha asentado desde trescientos a cuatrocientos años hasta más». El pueblo que está al lado este se llama Huinchos y es «más nuevo» que Huancabamba, sus orígenes están en Millma Wasi, Paulu Uhu, antiguas poblaciones abandonadas. Allí hay «ruinas de casitas de piedra, porque antiguamente la gran parte de la población vivía en casas de piedra y chozas».

Huancabamba tiene siete barrios: Ayaviri (Ayapata), Rayanniyuq, Cruz Pampa, Centro, Santa Anita, Huancasvilcas y Millma wasi. También por Huancabamba pasa la carretera más corta que llega hasta Abancay. La zona de Ayapata (colina de los muertos) se conoce ahora como Ayaviri (nombre puneño) por sus pobladores, quienes lo «cambiaron porque no les gustaba y puedo decir que nos avergonzamos por lo que es un nombre quechua y todo ello por falta de identidad». El cerro más alto de Huancabamba es Huampanachi, también se encuentra el Huamanilla, que tiene aproximadamente 4500 msnm, el cual se cubre de nieve en los meses de junio y julio. El cerro más importante esta por la ruta a Pampachiri y se llama Huahuachayoc huarmi, porque en la cima hay una roca que se parece a una mujer

cargando su niño, también es llamado Huachhuala urqu, porque hay concentración de *wachwas* y *wallatas* (patos silvestres).

Las aguas de Suytoccocha bajan sobre todo por el río Santa Rosa, que luego cambia de nombre, para denominarse río Huancaray, hasta desembocar en el río Pampas. Huancabamba tiene aproximadamente 33 lagunas, la más importante es Suytuqucha. Esta laguna es la que abastece a casi todas las comunidades de las zonas altas de Andahuaylas, como: Checcche, Huaraccopata, Sacclaya, Huancabamba y Huinchos. El río Suytuqucha tiene otros afluentes (*mayuchakuna*), como es el río Huancané, el río Chaqere y el Alalaylla. Todos estos ríos son afluentes del río Trapiche y que a su vez forman el río Santa Rosa, que pasa por el anexo Chaka-Puente; que luego pasa por Turpo y llega a Huancaray, a partir de allí se le denomina río Huancaray. Este río está formado por riachuelos que nacen de las lagunas de la parte alta y de los puquiales, también tiene como afluente el río Sacclaya, conocido como Uran Mallki mayu. Este río se une al río Santa Rosa, y junto con el riachuelo Huancabamba forman el río Ccacce, que desemboca en el río Santa Rosa para formar el río Huancaray.

El agua para riego de Huancabamba va por dos canales, la parte de Huampanachi viene de la laguna Challhuacocha y Paryunacocha. El otro canal viene de Suytoccocha, cuyas aguas son captadas del mismo río; se trata de un canal artesanal cuya construcción demoró «un mes completo trabajando diario y tiene una longitud de 33 kilómetros». Este canal viene por el cerro Huachhuala, pasa por encima de Checcche y llega hasta Huancabamba. Para el consumo humano hay pequeños puquiales, de donde se hacen captaciones y se almacena en un reservorio que está ubicado cerca al cerro Huampanachi; de este reservorio se distribuye para Huancabamba, Santa Anita y Huancasvilcas. Debido a que dejó de abastecer, se ha hecho otra captación desde las lagunas que están en las faldas del cerro Huamanilla, esto abastece a todo Huancabamba.

En cada zona hay algún cerro que se denomina *apu*, que cumple de referente y al mismo tiempo de protección para los que «creen» en él. Para Huancabamba, el *apu* más importante es el Huachhuala, que está el 4269 msnm.

- ¿Y por qué Huachhuala es importante?

- Porque tiene una forma de una mujer cargando a su hijo y casi siempre está cubierto de neblina.

El cerro Yanaorcco también es importante. Este cerro está cerca de la laguna Suytuqucha y se considera que –como decía David- allí «hay diferentes hierbas medicinales y cualquiera no puede llegar a él, porque el acceso es muy difícil; cuando uno ve desde la cima del Huachhuala que están frente a frente pareciera una pampa pero en realidad no es así». Además, desde Huachhuala se puede ver algunos cerros, como el Yanaorcco. Desde Huamanilla se puede ver toda la zona, pero el acceso es muy difícil. Las minas están ubicadas por el cerro Alaylla y Pukará (hacia el lado de Umamarca). Suytuqucha, la laguna más importante para la zona, no está contaminada porque sus aguas van hacia la cuenca del Pachachaca. Las minas artesanales existentes están a orilla de las lagunas de Chaqere y Trapiche, cuyas aguas desembocan hacia el este, hacia el río Pachachaca.

En la zona se cultiva papa, kinwa, avena, habas, uqa, ulluku, cebada, mashwa, tarwi, alberjas, y lo hacen aproximadamente desde la zona Tankar Muqu hasta Huampanachipa. Lo que se siembre, se hace en tierra preparada o *hallpapi*.

- | | |
|--|--|
| - ¿Hayka niraq allpataq kaypi kachkan? | - ¿Cuántas clases de tierras hay aquí? |
| - Yana allpam kachkan kay Tankar Muqupa hanampi, chaypim papata, kinwata, cebadata tarpuniku. | - Más arriba de Tankar Muqu hay tierra negra, allí sembramos, papa, quinua y cebada. |
| - ¿Puka allpaqa kachkanchu manachu? | - ¿Hay tierra roja o no? |
| - Puka allpam kachkan kay Huancabambapa ukunpi. | - Hay tierra roja en el centro de Huancabamba. |
| - ¿Imatataq chaypi tarpunkichik? | - ¿Qué es lo que siembran ahí? |
| - Manañan tarpunikuchu llaqtam chaypi kachkan hinaptin ranrayarun; ichaqa waqtankunapi tarpunkuraqmi, chaypim papa allinta sayan; yana allpapiqa manam anchatachu, kimsa wata hinallam. Kay puka allpapim ichaqa yaqa chunka watahina. Huampanachimanta wichayman yana allpakamañan. | - Ya no sembramos, ahí está el pueblo, por eso se ha vuelto pedregoso; pero aún cultivan a los lados, allí se desarrolla bien; pero no tanto así en tierras negras, solo tres años. Pero en esta tierra roja, como diez años. De Huampanachi hacia arriba ya es todo tierra negra. |
| - ¿Ima niraqkunataq allpa kan? | - ¿Qué clase de tierras hay? |
| - Kanmi yuraq, yana, puka. | - Hay blanca, negra, roja, |
| - Ima niraqkunataq papa kan? | - ¿Qué clase de papas hay? |
| - Papa kan tukuy llimpikunapim, ichaqa achkampi tarpunikuqa canchan, chaska, huayro, | - Hay toda clase de colores, pero lo que sembramos en cantidades es canchan, |

- | | |
|---|---|
| <p>peruanita, ccompis. Chaymanta kantaqmi huñunakuykuna tarpunku chay papa nativa nisqanta.</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Chaytaqa mikunallankupaqchiki? - Manam, papa nativaqa sinchi chaniyuqni. - ¿Maymantaq chayta apanku? - Apanku tukuy feriakunamanmi, chay Lima llaqtapi kaqman, hinallataq kay Andahuaylaspipas kan feria, Tejamolino, chayman. - Hinaptinga, ¿manañachiki mikunkuñachu? - Mana, llapantachu, wakintaqa puchuchinkun mikunankupaq. | <p>chaska, huayro, peruanita, ccompis. También hay grupos que siembran papas nativas.</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Eso será solo para comer? - No, la papa nativa cuesta mucho. - ¿A dónde llevan eso? - Llevan a todas las ferias, a los que están en Lima, del mismo modo hay feria aquí en Andahuaylas, a Tejamolino. - Entonces, ¿ya no consumen ese producto? - No, todo no, dejan una parte para su consumo. |
|---|---|

La zona de Huancabamba es productiva y está en vinculación directa con el mercado. Existe una buena producción de papa nativa y quinua. De la papa se produce el chuño.

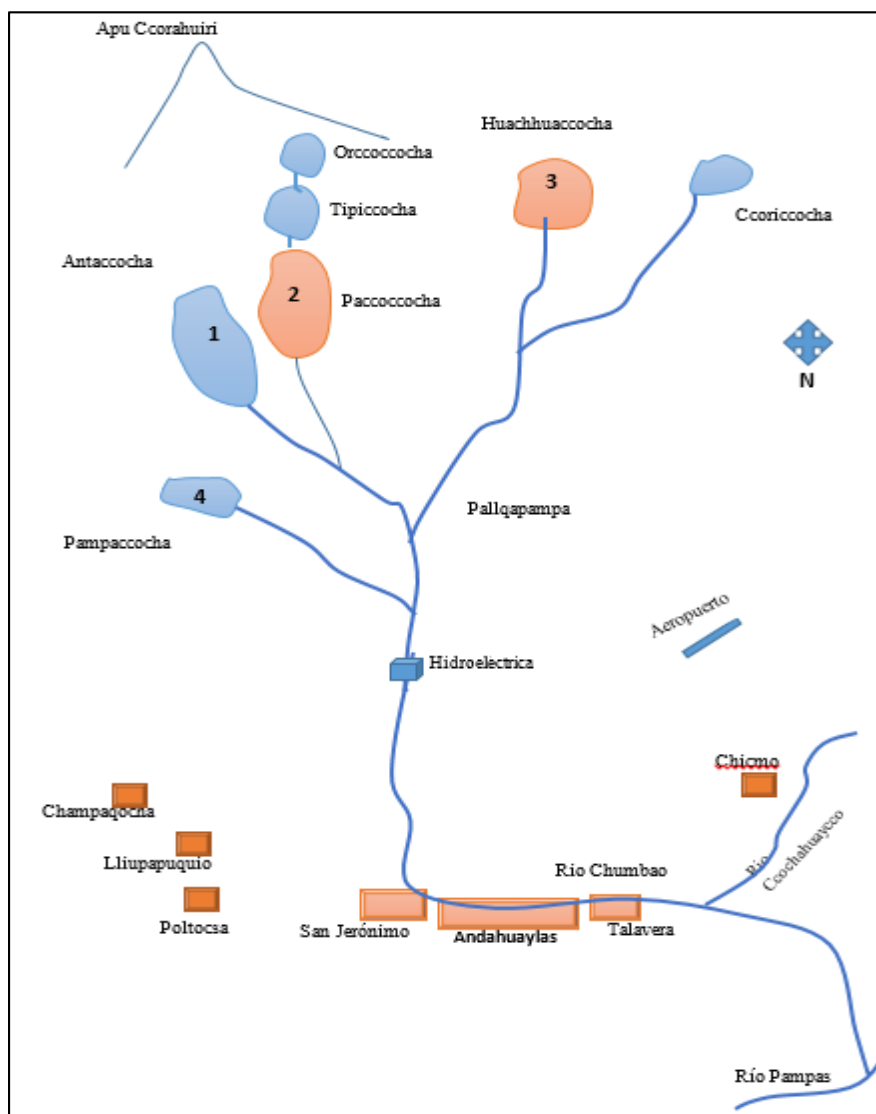
2.3. *Chumbao wayqu*

Chumbao wayqu (gráfico 5) es la cuenca más larga de la zona y abarca los distritos de San Jerónimo, Andahuaylas, Talavera, Santa María de Chicmo y termina en el río Pampas, bordeado por los distritos de Andarapa y Ocobamba, de la provincia de Chincheros. En la cabecera de cuenca hay aproximadamente dieciséis lagunas, de diversos tamaños y capacidades, que pertenecen al distrito de San Jerónimo. Aquí se origina el río Chumbao, que recorre de sur a norte aproximadamente 60 kilómetros hasta llegar al río Pampas, haciendo en su recorrido un quiebre de este a oeste en la parte central, donde se encuentran las poblaciones más importantes de la zona: San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera.

Las principales lagunas y más importantes son Antaccocha, Paccoccocha, Huachhuaccocha y Pampaccocha, tal como mencionó Marcelo, dirigente de la comunidad de Lluipapuquio; además hay otras lagunas de mediana importancia, como Ccoriccocha, Tipiccocha, Orcoccocha, entre otras. La laguna de Pampaccocha ha sido ampliada hace unos años. Para ello se construyó un dique moderno. Del mismo, la laguna Paccoccocha está siendo ampliada con la construcción de otro dique moderno. El embalse de la laguna proveerá agua en tiempo de estío, pero es también fuente de temores porque algunos piensan que «puede colapsar en cualquier momento y causar desgracias». Los pobladores del lugar son

conscientes de la importancia del agua porque consideran que es una fuente principal para la vida. Mientras visitábamos con Marcelo el lugar y contemplábamos la laguna de Antacocha a los pies del *apu* Ccorahuiri, nuestro acompañante decía *yakuqa kawsaymi*.

Gráfico 5

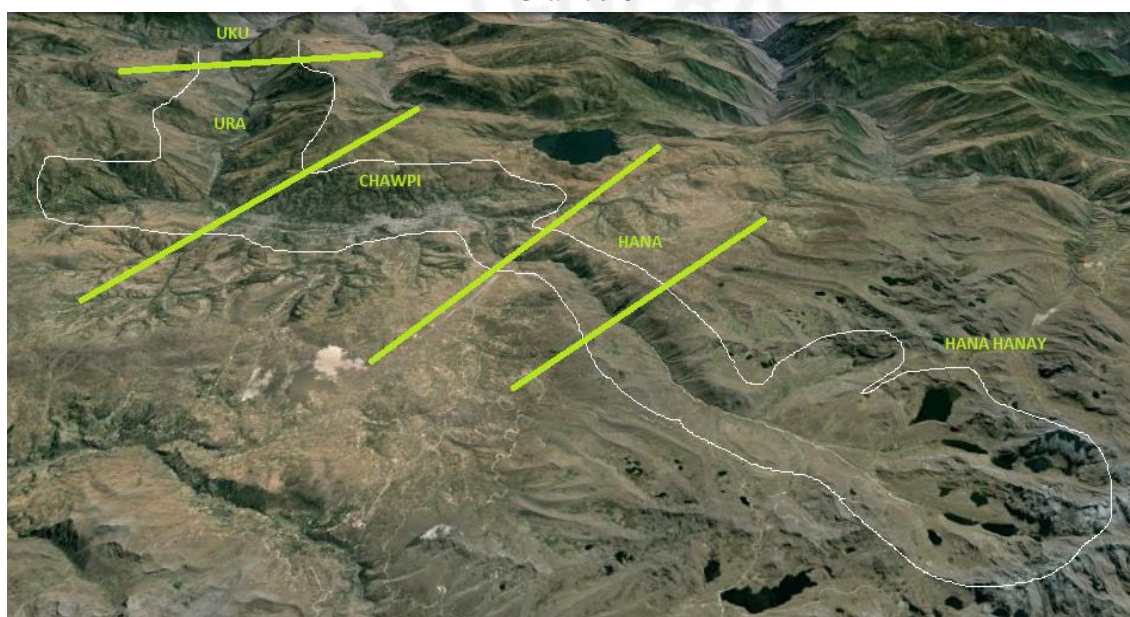


En esa ocasión, Marcelo decía lo siguiente:

- Kaymi kachkan cabecera de cuenca... paqarichkan. Kay miski yakunchikkunam rionchik nacenampaq quchakunapa chawpinmanta llusqsimun... urqunchikkunam kacharimuchkan. Kaypi achka qurachakunam kachkan, sallqantay, qaqawi, colicopaq, uma nanaypaq.
- Esta es la cabecera de cuenca... aquí nace. Desde aquí sale nuestra agua dulce, para que nuestro río nazca sale del centro de la laguna... nuestro cerros están soltando. Aquí hay muchas plantas medicinales, sallqantay, qaqawi, para el cólico, para el dolor de cabeza.

Chumbao wayqu puede dividirse en varias zonas, tal como presentamos en el gráfico 6. Allí podemos distinguir (comenzando por la parte baja de la imagen) la zona sur que corresponde a la parte más alta (*hana hanay*) del wayqu. En ese lugar se encuentra un conjunto de lagunas que da origen al río Chumbao. Luego está la parte alta (*hana*), donde se ubica la central hidroeléctrica del Chumbao; en la parte media (*chawpi*) están las poblaciones de San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera; en la parte baja (*ura*), después de Talavera, que corresponde al norte, está la parte más baja (*uku*), que es la que colinda con el río Pampas.

Gráfico 6



Fuente: Google Earth. Los gráficos y los nombres son nuestros.

Estando con Marcelo en la parte *hana* (alta) comentaba que todos los cerros tienen nombres propios, como Cercapampa. Cajacocha. Mientras recorríamos la pampa de esos lugares nos mostraba el horizonte diciendo: «Mira como convive vicuña y llama, juntos ya porque ya está familiasqaña... *kaypi kanmi sardinachakuna lagunapi*» (La vicuña y la llama conviven, se han hecho familia...en la laguna hay sardinas), «Las lagunas aún tienen truchas de nueve kilos y cuando uno pesca *wawatahina marquykuni*» (lo cargo como a un bebé). La puna trae muchos recuerdos a Marcelo, quien con tristeza decía que la nieve cubría el pasto «hasta 50 cm *pampaman llamakuna mikunanpaq mana karqachu pasto*» (la

pampa estaba cubierto con nieve de 50 cm y no había pasto para las llamas). Cuidar animales en la puna implicaba pasar mucho tiempo en la soledad, sobre todo cuando se tenía que lidiar con el reflejo de la nieve: «*chaynata sufriykuspa rirqaniku animalkunawan... chaywan mana qawariyta atinkichu... wiqiy pararamun... triste es vivir aquí. Ritikuna medio metro de altura...*», (Sufriendo así andábamos con los animales... con eso [la nieve] no podrías ver... mis lágrimas salían incesantemente... triste es vivir aquí. La nieve [alcanzaba] medio metro de altura). Sin embargo, Marcelo era consciente que el agua venía de la nieve derritiéndose: *ritimantam chillurimun, chaymanta yaku hamun*, Pero, además decía que ya no hay nieve desde hace diez años aproximadamente.

La cordillera está llena de cerros y todos deben tener nombre; Marcelo, entre otros, recordaba a Condorsenqa, Ccasa ccasa, Yaullihuaycco, San Antonio, Pukaqasa, Incapinkullo, Antaqucha qasa, Pucachillikuyuq, Huanacuyocc. De todos, Ccorahuirí es el más grande e importante (*Ccorahuirí, kay hatun hatun*). Además, cada cerro tiene un adjetivo por su forma, tamaño, color o historia. Por ejemplo: «Pucachillikuyuq en este lugar atrapan cóndores, con trampas donde se colocan caballo y dentro de un agujero... y *toqllaykun* (pone trampa)... hay que hacer pagapa para que venga...». Algunos de los cerros están «como muralla, en Tipicocha hay rocas, allí rostro humano, caballo, de todo rostro hay» (*pirqasqahina... Tupicochapi kachkan qaqa, chaypi rosto humano, caballo de todo rostro hay*). En este lugar se dice que por las noches aparece una vaca de oro (*qurimantahina vaca airiyuq rikurisqa tuta*), pero si la gente va a esos lugares, puede perderse.

Las partes altas (*hana hanay*) han estado y siguen estando ocupadas por los que pastean animales. Al borde de las lagunas viven las *wallata, wachwa*, que son patos silvestres, entre otros. Viven en parejas y ponen huevos en las rocas (*wallata parejantin purikunku, qaqapi runturqa*); pero si una *wallata* pierde a su pareja, muere de tristeza (*llakimanta wañukun*). Debajo de los cerros hay bosques naturales que han ido desapareciendo por la tala sin control: «En la parte de atrás hay bosque... queda aún poco de *qiñwa*», señala Marcelo con cierta tristeza (*Kay qipachapim bosque kachkan... qiñwakuna pocochallam kachkan...*).

Más abajo (*urapi*), el frío disminuye y la vegetación aumenta. En esos espacios los agricultores comienzan a cultivar papas. En algunos casos comienzan a probar si se puede

producir. Pero la variedad «peruanita si da» y varios están cultivando por la demanda del mercado. Llegando a la parte media (*chawpi*) allí donde se encuentra un conjunto de poblaciones que en la práctica han conformado tres distritos pero «viven como en un solo pueblo» y son San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera. Estas poblaciones ocupan la parte más ancha del valle. Al parecer, el nombre de Andahuaylas provendría de *anta-huaylla*, esto significaría «pradera» o «valle de los celajes» o «de los metales». El valle es una pampa larga de aproximadamente 12 km de largo; las partes más anchas del valle tienen alrededor de 2 kilómetros y medio. Después de las poblaciones mencionadas, se entra en una quebrada más estrecha con ensanchamiento en algunos lugares hasta llegar al río Pampas. En el recorrido del valle los agricultores han preferido cultivar en las laderas de los cerros con agua de riego del río Chumbao. No conocemos con certeza cuál es el significado de Chumbao. En nuestras indagaciones hemos encontrado un término cercano en quechua, *chumpa*, que significa «cántaro grande» o «mate de barro». En aimara, según Bertonio (1612,) el mismo término sería «bacín» o «servicio».

2.4. *Chincheros wayqu*

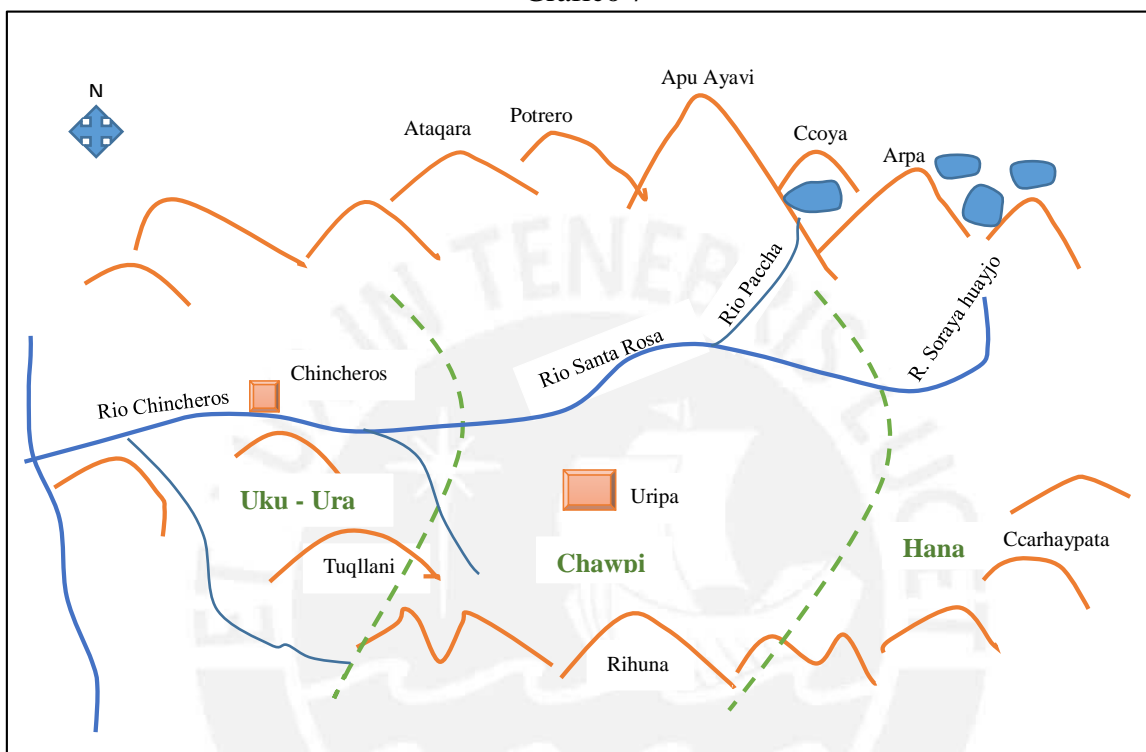
Finalmente, *Chincheros wayqu* (ver gráfico 7), a diferencia de las anteriores, es una cuenca con ríos de muy poco caudal en relación a los ríos de las otras cuencas. La cuenca comienza en el distrito Anco-Huallo y continúa en el distrito de Chincheros. El río Santa Rosa pasa por el primer distrito y luego cambia de nombre para volverse río Chincheros hasta su encuentro con el río Pampas. *Chincheros wayqu* es el más pequeño en comparación a las otras cuencas que estamos revisando. La cuenca tiene dos partes, la primera corresponde al distrito Anco-Huallo cuya capital es Uripa²⁵ y tiene una mayor extensión de territorio plano. Esta zona era considerada como la más alta y «más fría» en relación a la segunda parte, que es Chincheros. Entrando a Chincheros, la quebrada se hace más estrecha (*kichki wayqu*) y que termina en el río Pampas en una suerte de delta, es la zona más caliente.

En la zona de Uripa se cultiva sobre todo maíz y papa, la zona de Chincheros se caracteriza por el cultivo de árboles frutales. En términos poblacionales, Uripa ha crecido

²⁵ El origen del nombre Uripa tiene varias explicaciones: a) de *urpay*, que significa aglomeración de palomas; b) Europa, porque los españoles le habrían puesto ese nombre porque el apu Ayavi se parecía a los cerros de Europa; c) de *rurupa*, porque una cabuya crecía en abundancia en el estadio actual de Héroes de Cenepe.

con mayor velocidad que Chincheros porque tiene mayor extensión de terreno y ha facilitado la extensión habitacional, lo que no tiene Chincheros. Desde antes, Uripa era un puerto comercial pues allí llegaban los pobladores de otros lugares, como Cocharcas, Ongoy, Huaccana, para poder embarcarse a Lima.

Gráfico 7



El río Santa Rosa-Chincheros recibe aguas de lagunas provenientes de la zona norte de la cuenca como Ceccellhuacocha, Islacocha, Iscaycocha, Soraya. Los pequeños ríos son Soraya Huayjo y Paccha, que van por el margen derecho del terreno, casi pegados a los cerros y recorren de este a oeste. Uripa está en una gran hondonada o *pukru* rodeado de cerros que, entre otros, son: Ataqara, Tururumi, Hatunhuayccu, Marayniyoc, Potrero, Apu Ayavi (el más importante en la zona y muy mentado en otras), Qoya, Arpa, Huayratinga, Callhuaysumuqa, Ccarhuaypata, Llampuyaquichca, Andas, Cruz pata, Rihuna, Ercuilla, Rocotomocco. En la zona de Chincheros el agua del río proviene de drenajes como los ríos Lamblamayo, antes de Chincheros, y Ccatahuaycco, después de Chincheros. Esta zona también tiene cerros como Huarocancha, Ccehuapata, Chamanapata, Condorccacca, entre otros.

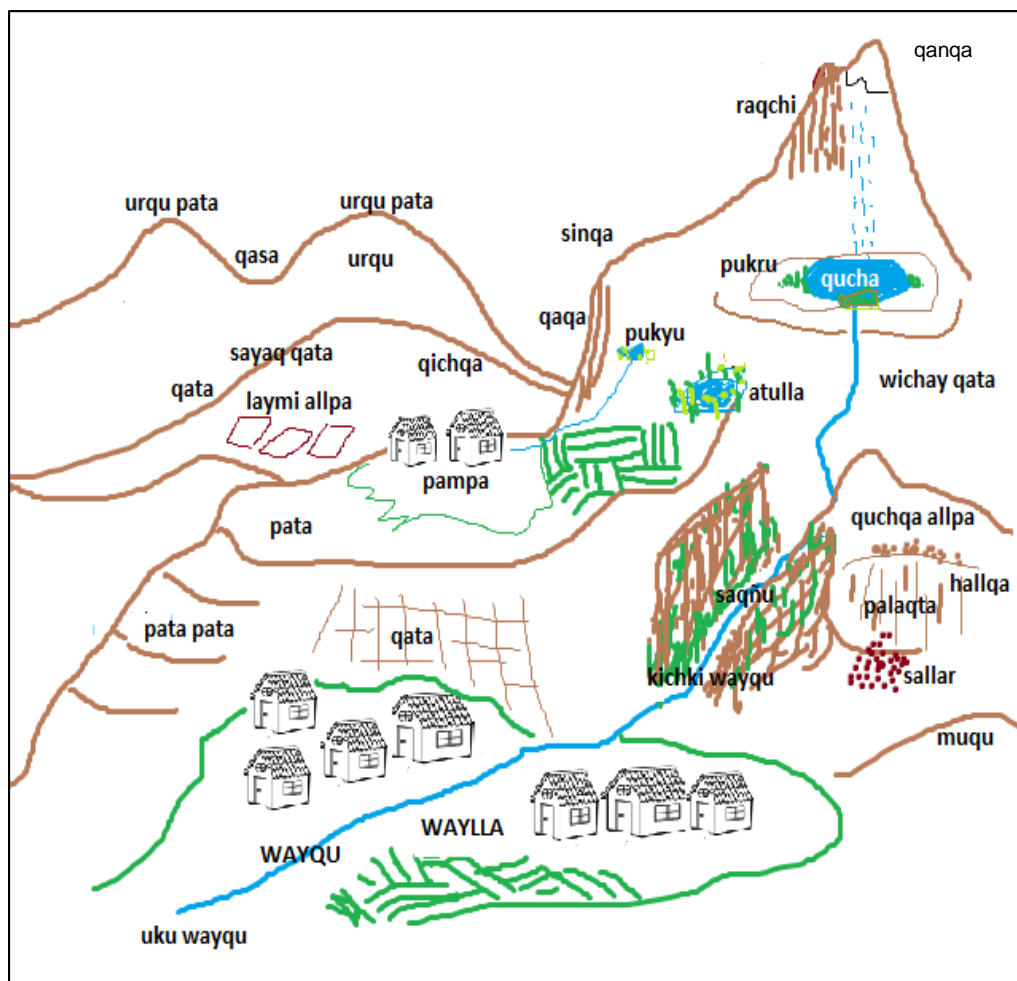
Chincheros wayqu se puede dividir claramente en tres secciones o pisos. *Kana* (derecha del gráfico 7), que corresponde al distrito de Anco-Huallo, es la parte alta donde se cultiva tubérculos, trigo y en algunos casos quinua. Los pobladores decían que últimamente se estaba tratando de sembrar maíz, el cual «está empezando a dar». *Chawpi* (parte central de la gráfica) es la zona donde se cultiva maíz y algunos árboles frutales. Probablemente sea la parte más extensa del *wayqu*. *Ura* o *uku* (abajo o más abajo), que corresponde al distrito de Chincheros, es la parte más baja y es la zona más «caliente» (*quñi*), que aún podría dividirse en dos zonas. En la zona donde está Chincheros, capital de la provincia, se cultiva maíz y árboles frutales. La zona más baja y mucho más caliente es la que está en la zona de Pampas, donde están fundamentalmente las huertas de diferentes árboles frutales y colinda con la región Ayacucho.

3. Aproximación a una cuenca andina: *wayqu*

Una cuenca (*wayqu*) tiene un conjunto de componentes. Sus pobladores los conocen y utilizan con propiedad esos lugares, son «su espacio», donde viven cotidianamente. Durante las visitas a las cinco subcuencas hemos establecido conversaciones con muchos agricultores y pobladores de las zonas con la finalidad de conocer la nomenclatura que emplean para designar los diferentes espacios de la cuenca. Para esto nos hemos centrado en *Chumbao wayqu*, pero los datos que provenían de los otros *wayqukuna* solo nos permitían confirmar que se trataba de una misma área cultural donde hemos encontrado datos similares. De hecho, el gráfico 8 solo quiere recoger la nomenclatura empleada que nos permite señalar los lugares de la *pachamama* por parte de sus pobladores.

En el gráfico 8, a modo de un modelo ideal, podemos distinguir muchos «accidentes geográficos» con la finalidad de conocer con cierto detalle los nombres que son más comunes. En algunos casos, a primera vista, podría tratarse de una repetición, pero a medida que se va ahondando, cada término tiene un significado propio en el contexto del que habla. Para esta parte, además de recoger las denominaciones comunes de las zonas, hemos consultado en diccionarios de quechua (ver anexo bibliográfico) para confirmar que lo registrado tiene historia. Ahora veremos las partes del *wayqu*.

Gráfico 8



Hanqa / hanqu: es la parte más alta de todo el accidente geográfico y donde está la nieve. En quechua no tenemos el sustantivo *hanka* pero sí el verbo *hankay*, que significa renguear. En el aimara existe el término *janq'u*, que significa blanco. Revisando los datos que consigna Pulgar Vidal (2014: 131ss), se consigna el término como «janca» o «jamca», que sería el *maíz tostado*. En efecto, en la zona andahuaylina, cancha se dice *hamka* y en la tradición cusqueña se dice *hank'a*. Pero creemos que ninguno de los términos coincide con la idea que propone Pulgar Vidal. Entonces proponemos una hipótesis: la denominación *janca*, castellanizada, si fuera *hanka*, se estaría refiriendo a «una» cumbre más alta que las otras y que aparece como “una” pierna.²⁶ Sin embargo, quizá convenga mantener la

²⁶ El término *hanka* tiene sonido similar en quechua como *chanka* (pierna o cadera) o *anqas* (color azul) o incluso *anka* (águila). Esta anotación no cambia la propuesta por Pulgar Vidal, pero sí busca precisar el origen

nomenclatura aymara *janq'u* (blanco). En todo caso, en la zona de Chincheros, distrito de Huaccana, existe el topónimo Ccancopuma (puma con frente blanca).²⁷ Entonces, probablemente el término *janca* debiera ser *hanqu* o *hanqa*, color blanco, que proviene de la tradición aimara.

Raqchi: es un roquedal inaccesible donde generalmente habitan las águilas y los cóndores; pero también son roquedales que se encuentran en las partes bajas, pero igualmente inaccesibles. De algunas *raqchikuna* brota agua y son considerados como fuentes de la mejor agua.

Qaqa: son las laderas rocosas de los cerros o peñascos, son inaccesibles para la actividad humana. Por lo general, la *qaqa* tiene escasa vegetación pero en esos lugares se puede encontrar algunos tipos de cactus.

Urqu: es el nombre común de los cerros; son promontorios sobresalientes en todas las zonas y tienen diferentes magnitudes; además tienen características especiales que dan ocasión a denominaciones específicas como:

- *Urqu pata:* es la cumbre de cada cerro.
- *Sinqa:* es la parte saliente de un cerro que se asemeja a una nariz.
- *Qasa:* es el paso más bajo entre dos cerros o también denominado abra.

Muqu: es un cerro más pequeño y más accesible; en ese lugar incluso se puede sembrar algunos productos como papa. En los *muqukuna* podemos encontrar diferentes partes:

- *Quchqa allpa* o *kallka allpa:* son espacios poco fértiles y generalmente escasos de tierra cultivable.
- *Palaqta* o *palaqti:* son lugares rocosos que carecen de tierras cultivables.
- *Hallpa* o *allpa:* son tierras generalmente fértiles, cultivables y de diversas coloraciones (*yana*, *puka*, *qillu*) y composiciones (*aqu allpa* [arenoso], *hapu allpa* [humoso]).
- *Laymi allpa:* son terrenos cultivables en rotación.

de ese término. En la zona de Chincheros, *hanqa* es la parte blanca en una cabeza o un mechón, por ejemplo, de caballo o de una persona.

²⁷ Ccancopuma debiera escribirse como *Hanqupuma*.

Pata: es la elevación geográfica que sirve como observatorio del campo, a modo de promontorio. Allí se puede distinguir:

- *Pata pata:* son pequeñas planicies a modo de escalinatas naturales, pero también son construcciones humanas, las que se denominan andenes o terrazas.
- *Hichqa pata:* son las declinaciones de terrenos que están en las partes altas de una *pata*.

Qata: inclinación geográfica o ladera de cerro con diversas pendientes; son también espacios cultivables de ciertos productos y en pequeña cantidad.

- *Sallar:* espacios pedregosos y deslizables (*sullmaq*).

Sayaq qata: es una pendiente muy empinada donde hay matorrales o pequeños bosques.

Pampa: extensión de terreno generalmente plano, donde se cultiva y se ubican los asentamientos humanos.

Por otra parte, tomando en cuenta el recorrido del agua, podemos encontrar denominaciones espaciales de la siguiente manera:

Pukru: es una hondonada en una pampa que facilita la acumulación del agua y que puede formar una laguna (*qucha*) o ser un espacio para los humedales (*atulla*).

Pukyu: es una pequeña incisión en la tierra donde se ubican los ojos de agua.

Atulla: es un humedal, lugar donde las aguas forman charcos húmedos donde hay alta concentración de plantas, incluso de usos medicinales, y es el lugar donde habitan las aves silvestres.

Saqñu: es un lugar accidentado y muy estrecho, es como como una quebrada inaccesible pero con mucha vegetación.

Kichki wayqu: es el lugar estrecho de una quebrada, donde se puede habitar y cultivar pero en pequeñas extensiones.

Waylla: es el valle, es la parte más extensa, plana y abierta de un *wayqu*. Es el lugar de cultivos, pero donde también se han establecido asentamientos humanos de diversa magnitud.

Wayqu: es la denominación que se puede emplear para mencionar el recorrido del río y sus adyacentes; y sobre todo es aquella palabra que da origen a una suerte de artesón o cuenca.

Uku wayqu: es la parte más baja del recorrido del río que desemboca en otro río.

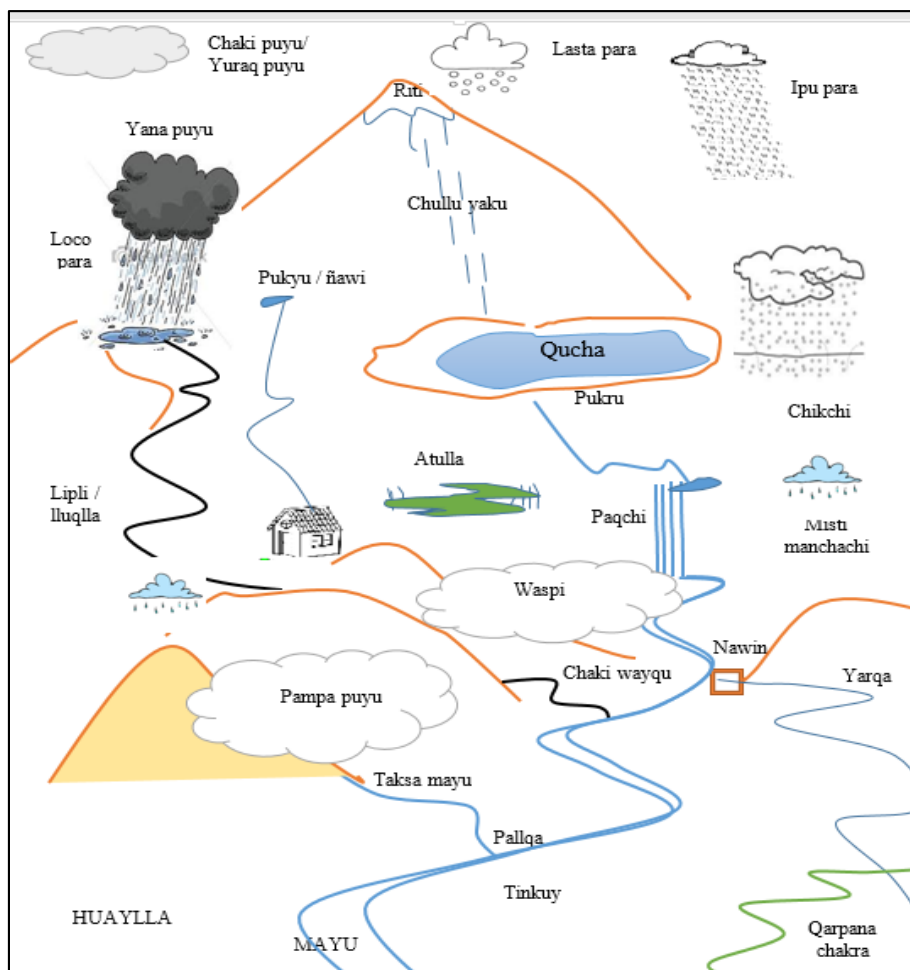
4. De las aguas: *yakumanta*

Las aguas tienen nombres diversos según sus formas de presentación. Cada uno de los elementos cumple funciones diversas en el sistema (ver gráfico 9). A continuación, tal como hemos señalado las partes del *wayqu*, recogemos la nomenclatura de las aguas en la región.

Puyukuna / nubes: son aguas que en su forma gaseosa tienen ubicaciones diferentes y son conocidas por su forma, su coloración, la velocidad con que se mueven y el lugar donde se ubican.

- *Chaki puyu / yuraq puyu:* son las nubes que están en las alturas y son de color blanco y por general sirven para dar sombra (*llantu*). Permanecen en el espacio por bastante tiempo y favorecen la realización de las actividades agrícolas o caminatas.
- *Yana puyu:* son las nubes negras que anuncian tormentas y generalmente se concentran en la cumbre de algún cerro; en el caso de Andahuaylas, el cerro Ladilla es el indicado como el punto de concentración para que «llueva seguro».
- *Yanay yana puyu:* son las nubes que anuncian el granizo y son relativamente pequeñas en relación al resto de las nubes. Pues alguien decía: *Yana yanay, rakta, puraminti yana, chayqa runtu param* (Eso que es muy negro y denso es granizada).
- *Pampa puyu:* son las nubes que amanecen «durmiendo» en los valles, que luego se van agrupando para convertirse en *yana puyu*.
- *Waspiy o wapsi:* es la neblina, cubren los caminos e impiden ver los caminos, se les considera algo malo y pueden hacer que las personas se extravíen.

Gráfico 9



Parakuna / lluvias: las lluvias son precipitaciones de agua, se desprenden de los *puyukuna* y tienen distintas denominaciones.

- *Misti manchachi:* lluvia muy menuda de cortísima duración, no tiene efectos secundarios y con su presencia puede formarse el arco iris (*chirapa*).
- *Ipu para:* es la lluvia menuda y de larga duración. Es la lluvia considerada como la mejor, sobre todo si cae por la noche porque penetra en la tierra sin causar destrozos. Es la lluvia más esperada
- *Lasta para:* Es la lluvia que cae en las alturas en forma de copos de nieve, es de corta duración y facilita la formación de escarchas y nieve en las alturas.

- *Loco para o raku para:* es la lluvia torrencial y de corta duración; es la que causa estragos en las tierras y puede generar desgracias a las plantaciones y poblaciones en tanto forman *lluqlla, wayqu* o *lipli*.
- *Chikchi* o *runtu para:* es la granizada; cae en cualquier época del año y cuando se presenta en tiempo de maduración de los sembríos es considerada una desgracia porque destruye las hojas y los frutos de las plantas.

Yakukuna / aguas: Las precipitaciones van adoptando distintas formas y denominaciones.

- *Riti:* es el hielo que se forma en la *hanqa* o las cumbres de los cerros más altos.
- *Chullullu:* es el goteo del agua que se desprende del hielo o de las escarchas que se han formado por las noches.
- *Qucha:* es la laguna, de diferentes tamaños, que constituye la fuente de agua para la generación de energía eléctrica, el regado de terrenos y el consumo humano y animal.
- *Pukyu:* son los ojos de agua o brotes de agua que salen de los cerros, por lo general son utilizados para el consumo humano.
- *Atulla:* son los humedales que generalmente están en las pequeñas pampas y que agrupan un buen número de plantas y animales, sobre todo aves.²⁸
- *Yarqa yaku:* es el arroyuelo que en su recorrido va juntándose con otros para formar la laguna o el río.
- *Paqchi:* es la caída de agua de diversas alturas.
- *Mayu:* es propiamente el río y tiene diversas magnitudes, tanto de ancho como de largo.
 - o *Hatun mayu:* son los ríos con aguas relativamente caudalosas y permanentes.
 - o *Taksa mayu:* son los ríos con poca agua pero permanente.
 - o *Chaki mayu* o *chaki wayqu:* son los espacios por donde corre el agua de manera temporal, producto de las lluvias.
 - o *Pallqaq mayu* o *tinkuq:* es el encuentro de dos ríos que forman una Y; precisando: *pallqa* es la bifurcación de una unidad; *tinkuy* es el encuentro de dos partes para formar uno solo.

²⁸ Es excepcional el trabajo hecho por Torres (2009) sobre el uso y manejo del humedal de Antapampa en el Cusco. El trabajo recoge testimonios en quechua.

A modo de conclusión

Los *wayqunkuna* en la zona de Andahuaylas y Chincheros son sistemas de montañas, laderas, pampas, quebradas por donde el agua —que procede de las lluvias que se almacenan en lagunas de diversos tamaños— transcurre hasta llegar a un río mayor. Las lagunas dan inicio a ríos de diversa magnitud y permiten que las poblaciones hagan uso para riego de las tierras en diversos pisos ecológicos. El *wayqu* es un lugar relativamente controlado por los pobladores y está dividido en sectores: en la parte alta está la fuente de agua, en la parte media y baja se ubica la zona de cultivo de diversos productos y en la zona baja hay igualmente cultivos de zona caliente. La cuenca no es un espacio desconocido por sus pobladores, antes bien, cada lugar y cada espacio de ese *wayqu* tienen nombres propios que han sido denominados a lo largo de la historia. La cuenca, el *wayqu*, es para el poblador local parte de la *pachamama*.

La cuenca o *wayqu*, entonces, es un espacio vital para la población y constituye su hábitat natural y además el espacio en el que interactúan con los demás elementos de la naturaleza. La biodiversidad (*imaymana o ñawray kawsaykuna*) es un elemento central para la vida de las personas, como para los niños que encontramos al borde del río Santa Rosa en Uripa, quienes buscaban entre los matorrales frutos de *qilluchka* (uva silvestre) para comerlos y consumir, quizá sin saberlo, vitamina C. Desde esta perspectiva, el *wayqu* es un espacio importante para la perspectiva del desarrollo humano tal como dice el Informe del PNUD 2009 que dice que hay

[...] hacer de las cuencas escenarios del desarrollo humano, para cuya promoción hace falta cerrar la brecha que separa al Estado de la gestión de estos territorios naturales. La figura del ‘puente hacia las cuencas’ que ha utilizado el Informe, es en realidad un llamado, una convocatoria lanzada al Estado y a la sociedad. Significa apostar por una visión y una estrategia de largo plazo que, sin embargo, reclama acciones inmediatas, basadas en el conocimiento, el liderazgo y la voluntad para reconciliar al Estado finalidad esencial de ampliar las oportunidades, capacidades y libertades de la gente (PNUD 2009: 130).

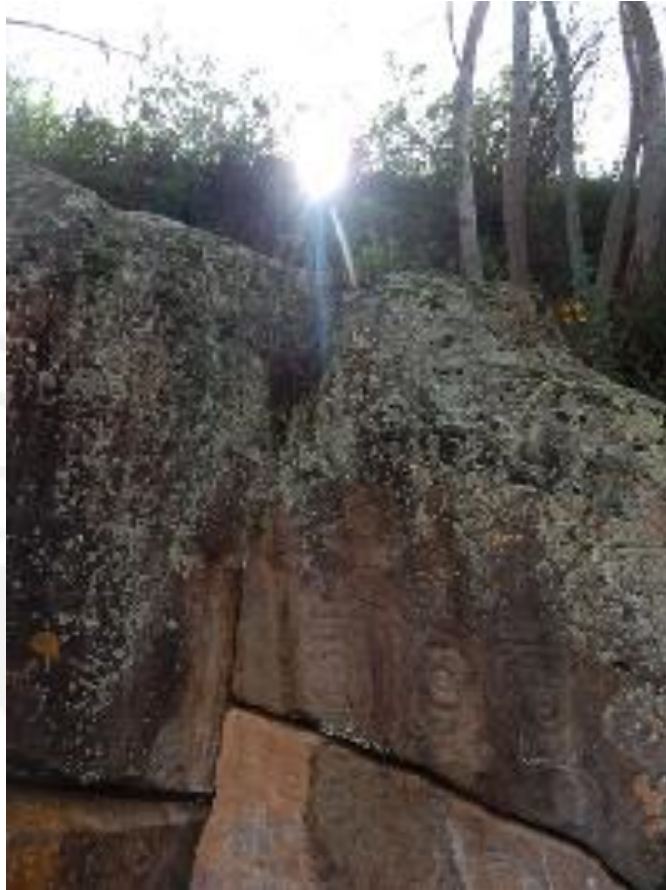
En este sistema complejo el agua viene a ser el eje ordenador de la vida social y cultural de la cuenca. Sin el agua no es posible concebir la vida de la *pachamama* y por tanto tampoco la de la población. En adelante, por ello, nos encargaremos de entender el significado de la

pachamama desde la perspectiva de sus pobladores. Para esto necesitamos valernos de una epistemología que nos permita entender mejor ese mundo del que queremos dar razón. Los pobladores conocen bien su contexto y además siguen desarrollando una manera de conocer su mundo. De ello nos dedicaremos en el capítulo que sigue.



SEGUNDA PARTE:

Para entender a pachamama



CAPÍTULO 4

CONOCIMIENTOS: *RIQSIYMANTA YACHAYKUNAMANTAPAS*

El cuerpo es un sensible instrumento registrador que transmite
constantemente mensajes del mundo externo [...]
B. Russell

Introducción

Las personas en el mundo andino han ido construyendo sus relaciones sociales y su imaginario a través de la lengua quechua. Creemos que, en nuestro caso, se hace necesario valerse de esa lengua, en la medida que a través de ella se construyen categorías para dar razón de su mundo. Sin duda, el conocimiento sobre ese campo es vasto y no es posible abarcar todo en este apartado; por ello, en este capítulo, solo nos proponemos presentar sintéticamente aquellas formas de conocimiento que estarían presentes en el marco de una epistemología²⁹ de larga tradición y que se busca complementar de alguna manera (Ricard 2005).

Al decir de Morin, «la enseñanza consiste en enseñar conocimientos» (2010: 92) y estos no son una «fotografía del mundo exterior», sino es «una traducción seguida de una reconstrucción»³⁰ que todo ser humano realiza en el marco de un contexto cultural. La formación del conocimiento sujeto a la cultura suele valerse del *paradigma de disyunción*, vale decir, hacer lo humano eliminando lo biológico y mutilando la complejidad humana a «una» de sus partes; lo mismo pasa cuando se subraya un tipo de conocimiento denostando a otro conocimiento. Por ello, Morin subraya que el *paradigma de conjunción* sería el más adecuado para mostrar:

[...] que existe un circuito ininterrumpido entre lo que hay de natural en nosotros —los latidos del corazón, la sangre que circula por ejemplo nos permite vivir y pensar— y

²⁹ Un avance de estas líneas fueron publicadas en Ansion y Villacorta (2014: 37-70).

³⁰ La cursiva es nuestra.

nosotros mismos que cuidamos nuestro cuerpo biológico para seguir viviendo y pensando (Morin 2010: 94).³¹

Morin presenta siete aspectos que son importantes tener en cuenta para saber a qué nos referimos cuando decimos conocimiento: 1) el conocimiento es una traducción y una reconstrucción, 2) es pertinente en tanto que analítico y sintético, 3) requiere de una distancia y al mismo tiempo una pertenencia común, 4) es útil para entenderse unos con otros, 5) y se puede aprender de la incertidumbre como un factor de motivación, 6) en tanto vivimos una comunidad de destino, 7) y como seres humanos e individuos tenemos responsabilidades y participación de esta condición (2010: 91-113). Tomando en cuenta estos aspectos, no es posible pensar lo humano y sus conocimientos sin considerar que la misma ciencia que se había edificado sobre los principios del «orden», la «separabilidad» y la «razón», según Morin, están en crisis, pero continúa vigentes.³² Aun así, no debemos olvidar que la ciencia sobre todo «indaga» y a la vez hacemos el conocimiento a través de historias (ver Bateson 2011: 25 y 40).

El Estado peruano, por su parte, considera que es pertinente considerar los conocimientos tradicionales dentro de la *Agenda de investigación ambiental*, y en tal sentido, dice:

[...] se incluirá, como parte de las líneas de investigación a promover, aquellas en las que el conocimiento tradicional para el manejo de los recursos naturales pueda ser validado bajo métodos científicos, pero en los que se incluya como parte del equipo de investigación a los miembros de las comunidades de donde se recoge el conocimiento tradicional construido (MINAM 2013: 31).

Se trata de un paso importante, pero debemos preguntarnos cuáles serían las funciones específicas que los conocimientos tradicionales han cumplido hasta hoy y cómo deben seguir haciéndolo en la comprensión y acaso en la defensa del medio ambiente en estos tiempos. Durante siglos, han ido acumulándose y transmitiendo oralmente las maneras de responder a las vicisitudes y las amenazas que se han presentado en la naturaleza. El

³¹ Latour (2007) considera que la modernidad es básicamente la separación de lo «humano» y lo «no humano», insiste en la línea de la «purificación crítica» y de la «hibridación», pero si se hace esto se dejaría de ser moderno. De esta manera, su planteamiento se mantiene en el paradigma de disyunción: ¿la modernidad es distinción o separación?

³² El mismo Morin nos recuerda que «la mente humana debe desconfiar de sus productos ‘ideales’ que le resultan al mismo tiempo vitalmente necesarios» (2011: 45).

conocimiento tiene muchas formas, que responden a las necesidades de las personas y sus pueblos. En el mundo moderno gozamos de muchos productos del conocimiento, como los diversos medios de comunicación, el acceso a la agrobiodiversidad del mundo en sus diversas modalidades, a las diferentes artes de los pueblos, a las técnicas diversas para sostener la salud, etcétera. Así, los conocimientos en los diversos pueblos se han orientado sobre todo a atender las necesidades de la vida humana y sus requerimientos. Sin embargo, no todas las formas de conocimiento son del todo conocidas ni difundidas; también hay quienes adoptan posturas de menosprecio y se discrimina sin conocimiento de causa. En este contexto, quisiéramos presentar elementos que estarían presentes en lo que podemos llamar tentativamente como una «epistemología desde el mundo andino».

Los conocimientos tienen muchas formas de registro sobre tecnologías (Ravines 1978; CEPIA 1988), sobre las matemáticas (Chirinos 2010), sobre el tiempo y el espacio (Zuidema 2010; Ziólkowski 2015), sobre el sistema cosmológico (Urton 1981, 2006; Sánchez 2014), entre otros, pero también reflexiones importantes sobre la forma de conocimiento (Ansion 1987). En esta línea, queremos proponer una nota sobre las maneras de conocer que podrían estar registradas en las formas orales de transmisión. Estos son los cuentos.

El cuento de «la zorra y la *wallata*» es uno muy conocido³³. Se dice que una zorra miraba con deseos a los polluelos de una *wallata* (pato de laguna) y preguntaba por el color rojo de sus patitas. La *wallata* dijo que eran así porque las había tostado sobre una braza y que había que solidarizarse a pesar que hubiera muestras de dolor. La zorra, creyendo en la receta, hizo lo mismo con sus cachorros hasta que quedaron chamuscados. La zorra se alarmó y buscó a la *wallata* (se supone para vengarse), pero esta, al verla, se metió al centro de la laguna. La zorra, por atrapar en venganza a la *wallata*, bebió el agua de la laguna hasta ahogarse y morir.

En la lectura del cuento podemos encontrar concepciones y diversos comportamientos con el otro, donde la relación podría darnos luces para proponer una «teoría del conocimiento».

³³ Existen diversas versiones sobre este cuento en diversas publicaciones en otros, Itier (2014:224-227).

De hecho, sugerimos una lectura en esta dirección. Para esto queremos subrayar dos frases del final del cuento, cuando la zorra regresa para atacar a la *wallata*:

- | | |
|--|---|
| a) <i>¡Maypitaq chay wallatari!, nispa qucha patata utqalla purín.</i> | a) Diciendo: «¿Dónde está esa <i>wallata</i> ?», fue muy rápido a la orilla del lago. |
| b) <i>Wallataqa (1) atuqta rikuspas (2) qucha chawpiman yaykuytakusqa.</i> | b) La <i>wallata</i> (1), viendo a la zorra (2), se metió al centro de la laguna.] |

En a) la zorra se presenta como la «amenaza» para la *wallata*, amenaza que es previsible aunque su presencia resulte repentina. En b) aparece la respuesta de la *wallata*: en primer lugar en (1) la *wallata* mira, intuye e interpreta que la amenaza se avecina y en (2) la *wallata* decidió hacer lo que corresponde, vale decir que lo que sabe hacer en momentos como ese. En efecto, tanto en a) como en b) están graficadas las formas de conocimiento de la realidad y de su relaciones con los otros. En a) estaría el tiempo del *muchuy* y en b) las respuestas del *musyay* (1), el *yachay* y el *ruray* (2), puntos que desarrollaremos en este capítulo.

John Murra decía que el mundo es una realidad donde existe una «regularidad previsible» y cuyos fenómenos pueden predecirse pero no evitar totalmente (ver Lechtman y Soldi: 1981: 8). A través de los siglos, los grupos humanos han ido articulando un conjunto de conocimientos (*riqsiykuna*) a través de sus diversas formas: *ruray* o *ruway*, *yachay* y *musyay*, que son categorías interdependientes y concomitantes: las que se pueden sintetizar en *riqsiy*. Seguiremos este orden con la finalidad de presentar la propuesta a fin de acercarnos a las formas del conocimiento que se sintetiza en *riqsiy*.

1. La acción práctica: *ruraykuna* o *ruwaykuna*³⁴

Ruray o *ruway* es el punto de partida de todo conocimiento y consiste en la primera forma de intervención en la naturaleza y se puede traducir como hacer, realizar, ejercer, actuar, etcétera. Se trata de la acción primaria de todo *runa*. Ningún elemento de la naturaleza hace

³⁴ Haceres o prácticas. Cada palabra está conformada por: *rura-y-kuna* (hace-r-es). La raíz es *rura*, seguida del sufijo verbal -y, cierra con el pluralizador -kuna. En la fonética local se dice a menudo *ruway*, pero también *ruray*, para nuestro caso las dos palabras las consideramos como sinónimas. Aquí utilizamos la forma del *ruray*.

rura,³⁵ solo el ser humano (*warmi qari*) puede ejercer una acción tanto para establecer relaciones como para modificarlas, y en ambos casos generando alguna forma de vínculo. El agente es el *ruraq* o *ruwaq*. El *rura* es la raíz, la que con el cambio de los sufijos puede tener significados precisos: *rurapuq* (el hacedor, el que hace por otro, el creador de cosas), *rurarayani* (hacer de manera constante), o también *rurapayani* (rehacer), etcétera.

Este conocer se hace *rurastin* (haciendo), vale decir que el hacer con el cuerpo produce un conocimiento y por ello el *ruray* es la expresión fundante del conocimiento, y esto no es privativo del mundo andino (Russel 1983). El *ruray* funda una forma de vivencia o la experiencia, como decía un joven andahuaylino: «Nuestros conocimientos, más que creencias, *son conocimientos de experiencia*». En efecto, el hacer es la forma básica del conocer universal, en ese hacer se va enfrentando el mundo, el *runa* sin darse cuenta hace el mundo que le rodea y también *hace* a otras personas: *wawata rurasun*, esto es: «hagamos un bebé». El acto procreador de los animales no es *ruray*, pues el acto procreativo solo pertenece al mundo de los *warmi qari*. Por eso, *ruray* es también crear y esto constituye el comienzo del conocimiento a través de la acción.

Otro joven andahuaylino decía: «Desde pequeños hemos aprendido a hacer, simplemente viendo y practicando». Así, el hacer (*ruray*) se aprende haciendo. Al *qaway* (ver) se añaden los demás sentidos: *uyariy* (oír), *mallyi* (probar o saborear), *muskiy* (oler o sentir), *llapchay* (palpar). El *ruray* es por antonomasia una manera de presentarse al otro a través de la acción. Es haciendo (*ruwastin*) que me hago visible como actor también para el otro (*yana* o *huknin*). Este proceso es permanente y en principio interminable: «*Poco a poco* se aprende porque no es al instante», completaba otro de los jóvenes andahuaylinos.

Entonces, el *ruray* es hacer pruebas, experimentar, crear. Un joven, por ejemplo, decía: «*Ruray* también sería experimentar, hacer, porque *ruray* es hacer. Puedo usar lo que sé, o también puedo experimentar otras cosas que yo no sé. Eso sería *ruray* en mi forma de pensar». Esto significa que para el *ruray* no necesitas tener experiencia previa, puede ser un

³⁵ En los talleres realizados, a propósito del tema, algunas intervenciones señalaban que no solo los seres humanos hacen *ruray*. Antes bien, los *sallqa*, *kawsay*, *apu* también tienen «su acción» en la medida que tienen poder y potencia y pueden «realizar acciones» en favor o en contra de los seres humanos. Sin embargo, consideramos que se debe mantener la diferencia entre la «potencia» que los otros seres tienen de la «acción» de los seres humanos que tienen un sentido y una orientación.

acto de atrevimiento y de exploración de muchas cosas que no se conocen previamente. También uno puede hacer las cosas aún sin saber el resultado final, como en la investigación de cualquier ciencia. El *ruray* puede ser el inicio de un logro pero también un error cuando *chusaqmanta ruran* (se hace de cero); en cualquiera de los dos casos significará siempre un nuevo conocimiento. La práctica muestra que los conocimientos tienen tradición e historia que pueden ser reconocidos, como otro joven andahuaylino decía: «Yo pongo una papa a cierta distancia, pero yo te pregunto, “¿quién te lo dijo?”: “Tu papá”. “¿A tu papá quién le dijo?” Se viene adquiriendo [...] *Hay alguien en primer lugar que lo ha investigado*».

El hacer de otros puede ser una guía para «mis haceres y mis maneras de aprender» y por lo tanto de conocer. En esta relación los *runakuna* pueden decir *sunquymanta rurani* (hago lo que depende de mi voluntad) y sus actos forman parte de la experiencia desde la cual puede aceptar o desechar lo que otros hacen. Así, las diversas formas del hacer constituyen el factor fundante de un conocimiento que se va complejizando en la medida que los haceres (*ruraykuna*) se van especializando, porque cada *ruray* es diferente al otro; por ejemplo, decía alguien, cada papa requiere ser pelada de manera peculiar aunque la papa sea de la misma especie. El *ruray* es hacer «pruebas para comprobar», como decía un estudiante de industrias alimentarias, de la misma región:

Una vez hice la prueba para comprobar si era verdad. Yo sembré papa en enero en la altura y como en esa época hay mojada [...], ¿qué me dio? Cultivé la papa en la altura, normal, y cumplí con las etapas de ese cultivo. Llega la cosecha y veo la papita, y no era grande, sino chiquitita, no era arenosa tampoco. Entonces, ¿qué pasa con esto? Pero lo que sembró mi papá en octubre y diciembre, esas papas sí eran grandes y arenosas, pero ¿si esta papa es lo mismo? Ahí hice una comparación y saqué mi conclusión: y es que la papa tiene [un] tiempo para sembrar.

De este párrafo, solo quiero subrayar lo siguiente: a) las personas hacen pruebas o experimentos, b) hacen comparaciones con las prácticas de otras personas, c) sacan conclusiones de los resultados del uso de sus métodos en relación con una forma de conocimiento «sistematizada» y practicada, deduciendo que es válido el método anterior y que no necesita cambios.

En efecto, la experimentación consiste en conocer —como nos lo explicaba en detalle José de San Jerónimo— cuál de las papas que sembraba a 3800 msnm soporta la sequía, el exceso de lluvia y otros fenómenos. Las que logran sobrevivir entran en proceso de *uyway* (cuidado) y de multiplicación (*mirariy*). Por experiencia, por *ruray*, sabía qué papas eran las más resistentes —que son conocidas como nativas—, incluso las *mana urukuna hapinchu* (las que los bichos no lograban penetrar). La experimentación consiste en realidad en guiar los procesos de polinización, seguimiento cotidiano del crecimiento de las papas con fecha en etiquetas y contar:

- | | |
|---|--|
| <p>- [...] imay punchawsi, hayka punchawpis, takyanqachus manachus. Mana takyanqachu hinaspaqa wañupakunqa. Primero kaypi churani macho y hembra.</p> | <p>- [...] qué día, cuántos días, si logra establecer o no. Si no logra establecerse entonces muere. Se coloca macho y hembra.</p> |
|---|--|

Aquí hay que decir con claridad que ningún elemento de la naturaleza hace (*ruran*), solo los seres humanos hacen (*ruranku*) y solo Dios crea (*kaman*) y también cría (*uywan*). De este modo, el mundo andino el ser humano tiene conciencia de su humanidad y que perteneciendo a la *pachamama* es también absolutamente diferente a todo lo que le rodea.³⁶ Su conciencia está ligada a la capacidad del hacer o realizar, vale decir de las posibilidades de su *ruray*. La capacidad hacedora del *runa* también tiene límites y este se da cuenta de que no puede hacer todo. Para esto, el acudir a la ayuda de otros es parte de su condición humana. Los animales no piden ayuda, solo los humanos lo hacen, y los dioses «responden» (de alguna manera) al pedido de ayuda de quienes se lo piden.

Las cosas hechas por las personas son *rurasqakuna* (hechas) o *kamasqa* (ordenadas), y son las que son posibles de ser atendidas bajo diversas modalidades; por ejemplo, pueden hacer *wiñachiy* (que crezca), *uyway* (cuidar o criar o alimentar) al que necesita. Muchos animales cuidan a sus crías, pero los animales no cuidan a los seres humanos; por lo tanto, los *uywakuna* no cuidan *runakunata*, vale decir que los animales no nos cuidan, sino que se «comunican» con nosotros [interpretamos] para «cuidarnos».

³⁶ Este punto de vista no es compartido por quienes piensan que el ser humano es solo una parte de la naturaleza y que ha sido de alguna manera perturbada por la modernidad.

2. Los conocimientos experimentados: *yachaykuna*

Yachay también se podría decir de algo que ya tienes, que ya has aprendido.
Joven andahuaylino.

Así como los *ruraykuna* son diversos y con cada uno con carácter específico, del mismo modo *yachay* es el verbo «saber de haber aprendido». *Yachay* es estar habituado, un hábito, algo que es reiterado y que por eso conozco. Vale decir, es el fruto de algo revisado, saboreado y experimentado, y por eso «sabido» en sus diversas acepciones. En efecto, el que sabe es el *yachaq* en base a las experimentaciones, las relaciones revisadas en sus diversas facetas y que constituye una suerte de modelo relativamente concluido. Todas las personas tienen experticia en algún aspecto. Desde esta perspectiva, el que sabe es porque ha hecho y lo que hace es pasible de ser enseñado. Visto así, *yachay* puede ser entendido como enseñar y *yachachiy* aprender, «hacer saber». Al que sabe y al que aprende se le puede decir *yachaq*; y al que enseña se le dice *yachachiq*.

El *yachaq* es el que tiene la actitud de aprender de otros y también la posibilidad de enseñar (*yachachiy*) lo que ha hecho (*rurasqanta*). Y yo puedo aprender de los hechos que suceden en el mundo pero no puedo enseñar a la naturaleza. En todo caso, solo puedo mostrar lo que sé a través del *ruray*. Mi *ruray* aprendido se convierte en mi *yachay*; y mi *yachay* solo puede ser mostrado a través de mi *ruray*. Quien no hace no ha vivido y la persona (*runa*) que no vive no puede hacer. *Yachayqa* implica el manejo de técnicas específicas. Así, cada *runa* va especializándose en una técnica, en la medida que su conocimiento va orientándose a las necesidades del contexto en el que vive y su experticia lo distingue de los otros. La dimensión instrumental del *yachay*, entonces, se visibiliza mediante las formas técnicas de los *yachaykuna*.

La división sexual del trabajo no es suficiente para explicar la complejidad de tareas que la familia debe asumir en cada lugar. En el mundo andino se puede decir que más bien existe una división social del conocimiento. Cada miembro de la familia conoce las tareas que debe hacer y los espacios donde se debe mover. Cada persona desarrolla una relativa especialización para su propia dedicación en relación directa a los otros miembros. En este campo las personas conocen su propio *ruray* y su *yachay*, que no suele hacer el otro. Si

alguien —decía Belisario de Argama— va pedir prestado una olla, el varón dirá: «eso lo sabe mi mujer» (*chataqa warmiyimi yachan*); y si se pide prestado un arado, la mujer dirá: «eso lo sabe mi esposo» (*chaytaqa qusayta tapuramuy*). Los niños también tienen su propia manera de dominar su juego: «eso lo saben los muchachos» (*chaytaqa warmakunam yachanku*).

Evidentemente, si digo *yachani* estoy diciendo que el conocimiento está incorporado en mí. Yo soy un individuo, *warmi* o *qari* / *machu* o *warma*, especializado en algo que no es repetible en el otro. La diversidad de los *yachaykuna* permite a las comunidades responder adaptativamente y sostener el mundo complejo y difícil o indeterminado. Durkheim asociaba el surgimiento de la modernidad con el concepto de sociedad de solidaridad orgánica en la que existía diversidad de especializaciones. Desde este punto de vista, la sociedad andina es una sociedad «moderna», en la medida que ha ido organizando su medio ambiente a través de respuestas orgánicamente diversificadas y completas, y complementarias en su conjunto.

La acumulación del conocimiento en la vida de las personas está siempre en experimentación, como diría Belisario:

- Chayta yachanki yachapakuspayki, rurapakusayki, puripakuspayki [...] qilla unquy kaspayki, qiwirikuspaqa mana allintachu yachapankunkiman.
- Eso aprenderás participando en el aprendizaje, haciendo las cosas, caminando junto con otro [...] si tienes flojera, si no eres estable, no podrás aprender lo necesario.

Este aprendizaje lleva a algunas personas a especializarse en algo. A esto se le dice: *makiyuq kaq* (el experto). La especialidad no es exclusivamente instrumental. Las personas deben buscar a la persona idónea para resolver el problema. El *makiyuq kaq* es aquella persona que dominando su técnica debe establecer un vínculo con el objeto de atención o con la persona que requiere sus servicios:

- [...] mancharisuptikipas qayapaqkuna kan, pero pimanchá ratan, tupan, pi makinmáchayá tupan, an chayman apana.
- [...] si tuviera mal del susto, para eso hay un curador [...] pero quién será con quien puede congeniar, vincularse; a quien congenie, a esa persona hay que llevar.

El *makiyuq kakuq* es la persona que tiene alto dominio de su conocimiento, punto que es una condición, pero al mismo tiempo esa persona debe ser la adecuada para esa persona o para esa tarea; el *makiyuq kaq* es la persona idónea y no cualquiera puede, entonces, participar en los actos para los que ha sido convocada. En realidad, cualquier persona experta podría estar facultada en intervenir, por ejemplo, para curar; sin embargo, es preciso que esa persona sea la adecuada u oportuna para que sus acciones sean eficaces.

A los que saben algo o tienen «maña» para hacer cosas o al artista, González Holguín le dice *yachayniyuq*, es decir es el que tiene de alguna forma una formación especializada, más completa, en el manejo de algo y para algo. En efecto, un *yachayniyuq* es un experto conocedor de un procedimiento para iniciar y terminar una actividad con fines diferentes. La técnica es relativa al saber carismático, en tanto que a cada individuo le asiste un conjunto de habilidades y estrategias que con un conjunto de informaciones adecuadamente articuladas pueden llevar a un fin concreto. Esto puede ser repetido y remedado (*yachapayasqa*). Incluso al que maneja muchas técnicas y procedimientos para lograr diferentes concreciones se le dice *yachay sapa*. En efecto, el que dice que sabe puede decir *yachani* y el que aprende *yachakuni*.

El saber se constituye, entonces, en una suerte de experticia y de sentido común que sirve para resolver diversos problemas que la vida depara. Esto lleva a ejercitarse (*yachakuni*) y sostenerlo en el tiempo porque puede perderse. A la persona que se acerca «haciendo» (*ruraspa* o *rurastin*) para conocer mejor lo que hace el otro, se le dice *yachapakuq*. Este conocimiento que experimenta se deposita en su *uku* (interior) y depende de las formas del *ruray* para que se sostenga en el tiempo. El hacer no garantiza el saber, y para establecerse como una forma de conocimiento que es diferente al *ruray* como saber carismático, requiere del *riqsiy*.

Por otro lado, decir *yachani* quiere decir también yo vivo aquí, estoy acostumbrado a esto. Es efecto, el *yachay* es lo conocido por unos pero no necesariamente por los otros. Cada *yachay* —aun siendo parecido— es diferente para cada caso. Lo interesante del *yachani* es que es algo artificial, vale decir que es un *arte-factum*, una cosa hecha adrede y por su naturaleza es algo controlable, mensurable, valorable por el *runa*. El *yachay* está presente en la vida de la gente como algo habitado, incorporado en el individuo y de alguna forma

«organizado» en la colectividad. Esto se puede ver en el video *Q'eswachaka*, sobre la construcción de un puente colgante en Canas, Cusco.³⁷ En este lugar, al «ingeniero» se le llama *chaka ruraq*.³⁸ Esta persona es quien ha coordinado, vale decir, ordenado (puesto en orden (*patachirqa*) a las comunidades y sus especializaciones para la producción articulada.

Como habíamos dicho, el *yachachiq* (el que enseña) no es generado por otro *yachachiq*, sino surge del que realiza el *ruray*. No es claro que haya una suerte de escuela para la transmisión del conocimiento, aunque la relación de los agentes sociales podría ser un factor que estimule la acumulación de información. El que conoce (*yachaq*),³⁹ lo hace pragmáticamente en un conjunto de acciones que pertenecen al campo de la experiencia. Y es en este terreno en que el *yachay* se convierte en una habitualidad, costumbre o técnica. Esta forma del conocimiento está muy presente en cada poblador andino y la especialización está incorporada en diferentes ocupaciones. Decía un joven:

Yo sí creo porque uno no vas a sembrar en cualquier mes del año, tiene que saber en qué tiempo preciso más o menos tienes que sembrar, más o menos setiembre. Y sabes el tipo de clima que está en ese tiempo, ya va a comenzar a llover, no vas a sembrar en julio, por ejemplo, se va a secar tus cosas, tu producción, y yo creo, y estoy seguro, que conocimiento nace sobre el tema de investigación.

Desde esta perspectiva, el *yachay* es una forma del conocimiento especializado para resolver distintos retos que están presentes en el complejo escenario andino. El «*yachay* es inteligencia y también habilidad, también dar una respuesta certera a una pregunta, eso me ha comentado mi papá», decía otro joven andahuaylino, y además *yachay* es «el tener muchas ideas o resolver muchas ideas, resolver un problema». En efecto, se puede conocer que en el mundo andino hay distintas manera de organizar (*taqiy*) y entonces los *ruray* se convierten en *yachaykuna*. Estas formas de conocimiento son las que permite al poblador andino obrar con solvencia en el mundo parcelado de la naturaleza, por ejemplo. Hay, por lo tanto, diferentes *yachaykuna*, vale decir que hay diversas especializaciones. Sobre esto un joven decía:

³⁷ Ver el video documental *El puente Q'eswachaka. Ingeniería y tradición andina* (Ministerio de Cultura 2011).

³⁸ El que hace o dirige la hechura del puente.

³⁹ *Yachaq* es también el que aprende.

Algunos saben más, algunos menos. Hay uno que sabe más. Por ejemplo para que haga un puente, ya sabe, y los demás todavía no saben. Y como hacen lo que saben más, y miran eso, y a través aprenden también los demás.

Para concluir esta parte, se puede decir que para que el *ruray* se convierta en *yachay* se requiere un procedimiento, una suerte de «protocolo». Para tener *yachay* debe pasar por un proceso largo de aprendizaje o de prácticas que generan el grado de especialización según el uso de los medios o de las técnicas. Las técnicas agrarias difieren de las técnicas de curación tanto en el uso de los medios como en el objeto que se atiende. Sin embargo, la lógica de desempeño lograr obedecer un mismo procedimiento efectivo, y las personas desarrollan etapas: a) *qawastin rurastin* y b) *rurastin yachanki*. Es decir: a) se hace las cosas mirando y haciendo, y b) solo en la medida que hagas o practiques lograrás aprender y conocer sus técnicas. Y esto es lo que, por ejemplo, otro joven decía:

Yo digo, una experiencia es el resultado de investigaciones y prácticas que tú has hecho. Ese conocimiento que tú dices, investigación, todo eso, viene desde antes, desde los primeros agricultores que han venido especializándose de acuerdo a su necesidad. Una persona ha tratado de perfeccionarse una vez que haya hecho la práctica, experiencias. O sea, esas experiencias que haya hecho, de eso ha nacido ese conocimiento, o sea las pruebas que él ha hecho. Porque tú no vas a, de un momento a otro, sembrar papa a un metro, si puedes sembrar más corto. Tú tienes que ver tus beneficios que vas a ir ganando.

Incluso la diferencia dentro de una misma especialización es materia de reflexión, otro joven decía:

Por ejemplo, hay una diferenciación de la siembra también, de la siembra de papa, no vas a sembrar igual que siembras zanahoria, digamos. Por ejemplo un conocimiento es, cuando tú siembras la papa a cierta distancia. En cambio, la zanahoria la siembras al boleó. Ya, ahí estás aplicando el conocimiento.

Otro:

[...] su forma de hacer, va a ser de acuerdo a lo que ha ganado en experiencia. Y de acuerdo a eso, mira, si yo aprendo, digamos, a sembrar frejol empezando del terreno agrícola, de la parte de abajo hacia arriba, porque hay también otras personas que hacen de la parte de arriba hacia abajo.

En la lógica del aprender, sin duda, siguen un proceso que, sistematizado, conduce a lo «aprendido» de tal manera que puede ser «transmitido» (tradicción), pero no por lecciones, sino por procedimientos del *rurastin*, vale decir, según un protocolo internalizado como efectivo para cada situación.

3. El conocimiento interpretado: *Musyay*

En los diccionarios más antiguos, como en Anónimo (2014)⁴⁰ y el de González Holguín (1989/1608), no registran la palabra *musyay* o su equivalente. Sin embargo, en Santo Tomás (1560) está registrado como *muzya* y significa adivinar, conjeturar, dudar, sospechar. En otros aparecen como *musiyoy* (AMLQ 2005), *musia* o *musya* (Yaranga 2003) y *musiay* o *musyay* (Lira-Mejía 2008), y en este último la palabra significa advertir, reparar, observar, apercibir, llamar la atención sobre alguna cosa, hacer observar.⁴¹ Palomino y Quinteros (2005), de Apurímac, se valen del término *musyay* para explicar la sensibilidad que tiene, por ejemplo, el perro: *Imapas sinqanwan musyaq uywa* (aquello que siente con su nariz). En este sentido, es la capacidad de percibir el olor de algo: *Ima waspipas sinqapa musyasqan*. Gutiérrez *et alter* (2007) de Apurímac, del mismo modo, dice de *musya* como la capacidad de «percibir con los sentidos», *musyapa* es «saber conjeturar» y *musyay* es «sentir, advertir».

Por su parte, Soto (2012) expresa que *musyay* es la capacidad de percibir, darse cuenta de algo y también adivinar. Por ejemplo, *Churichaymi musyarqusqa upallalla yaykumusqaykita*, quiere decir «Mi hijito se dio cuenta que entraste silenciosamente». Pero también se puede decir: *paymi kukata qawaspa imaynan qusayki kasqanta musyanqa*, que quiere decir: «él adivinará, mirando las hojas de coca, cómo está tu esposo». El boliviano Layme (2007) recoge el término *musyay* como sinónimo de «*rikhuy, rikuy, ch'ukiy*», que

⁴⁰ El diccionario es del año 1603. Existe ahora una edición interpretada y modernizada publicado por Cerrón (2014).

⁴¹ Léxico que no se encuentra en los diccionarios más antiguos del quechua pero sí en los más recientes y, sobre todo, en el habla de las comunidades. También se puede ver en Lira-Mejía (2008): «*musiay* o mejor *músyay*. Acción de advertir. Advertir, reparar, observar, percibir. Llamar la atención sobre alguna cosa, hacer observar»; Perroud-Chouvenc (1970): «*musiay*. 1. Saber, conjeturar, apercibir, percibir con cualquier sentido, barruntar, adivinar [...] 2. Pensar [...] 3. Ver confusamente. 4. Dar un secreto»; Soto (2012): «*Musyay*: Percibir, darse cuenta de. Adivinar» y Soto (1976): «*Musyay*: Sentir, darse cuenta. Predecir, tantear».

significa advertir, apercibir o mirar con cuidado. Pero también puede traducirse como sentir. El diccionario del Ministerio de Educación del Ecuador incluye la palabra *musyana* [*musyana*, *misyana*] como sinónimo de prever. Ejemplo: *Ñukapa yaya shamunata ñami musyarkani*, que significaría «mi probable arribo ya había previsto». En el diccionario de la Casa de Cultura Ecuatoriana (2007), igualmente, la palabra *musyay* es sinónimo de prevención, prever, prevenir, advertir, reparar, darse cuenta y también adivinar.

En efecto, el término que nos ocupa se puede traducir como prevenir, presentir, atinar, augurar, conjeturar, acertar, intuir, advertir. Un término similar aparece en todos los diccionarios: *watuy*, que también significa adivinar, presagiar, premunir, pronosticar, vaticinar, etcétera. La importancia del verbo no es posible resolver en este capítulo. Para nuestro caso tomamos el término *musyay* considerando *watuy* como un sinónimo. Los usos del término, al parecer, han ido dando mayor preferencia a *musyay* en el sentido que le queremos dar y, en cambio, *watuy* habría sido derivado para orientarse al sentido adivinatorio y conjetural.

Musyay es, para nuestro caso, otra forma del conocer o un aspecto del conocimiento. Dice Moisés:⁴² *Musyayqa imapas kasqankunata rikuspa, uyarispa, yuyaymanaspa, tukuy imanchikkunata churarispa yachaymi*. Esto quiere decir: «es una forma de conocimiento/saber que implica observar detalladamente, oír, pensar haciendo coincidir las partes de un fenómeno». Los actores del *musyay* son, en primer lugar, los *runakuna*, quienes están dotados de todos los implementos para realizar el *musyay*. Eso dice Moisés: *Musyaytaqa yachanku: runakuna, runapa imanchikkunapas*, es decir, «cualquiera de las partes de ser humano sabe hacer el *musyay*», y no solo los seres humanos y sus partes, sino también *uywakuna, sachakuna, qurakuna, imapas kaqkuna, ichaqa manam lliwtachu musyanku, musyanan kaqkunallatam*, aclara Moisés. Esto es: «también los animales, las plantas, las hierbas y todo lo que existe pueden hacer *musyay*, pero no todo lo pueden hacer, hacen *musyay* de lo que son nomás».

Aun si los otros seres pueden hacer *musyay*, solo los seres humanos (*runakuna*) pueden hacerlo a plenitud. En el *musyay* los otros elementos del conocer juegan un rol muy

⁴² Comunicación personal con Moisés, profesor andahuaylino bilingüe que además enseña quechua.

importante en función de hacer un diagnóstico o realizar una aseveración sobre algún hecho en función de los planes (*patachayninpaq*) de las personas. En efecto, el mismo Moisés dice: *Musyaywanqa imakunapas kaqkunata, imakunapas qipa kananta: imakunapapas asnayninta, imapapas allin mana allin kasqanta kananta*. Esto quiere decir: «Nosotros podemos hacer *musyay* cualquier cosa, lo que puede venir, percibir cualquier devenir, lo que puede ser bueno o malo».

Para nuestros fines, *musyay* es un tipo de conocimiento que implica tener a la vista un conjunto de informaciones, las que pueden ser articuladas adecuadamente y proponer la posibilidad de realización de un hecho o fenómeno. En efecto, unas personas más que otras cultivan la capacidad de leer (*qaway*) e interpretar los signos de la *pacha* (tiempo y espacio) y de los distintos fenómenos que confluyen en una determinada coyuntura, que estamos llamando *musyay*. Esta perspectiva ha sido descrita por Claverías, quien dice:

[...] puede afirmarse que hay un conocimiento convencional u homogéneo entre los campesinos sobre la gran variabilidad de indicadores que observan (que pueden ser plantas, animales, astros o cambios meteorológicos, etc.), los cuales son asociados con la decisión del periodo de siembra (temprano, medio o tardío) o sobre el piso ecológico preferencial para la siembra: en las pampas o en las laderas de los cerros, así como el pronóstico de la incidencia de las plagas y enfermedades. Pronósticos que les conduce también a la decisión de qué tipo de especies o variedades de semillas deberá sembrarse más o menos acorde con esos cambios en el tiempo climático (Claverías s/f: 12).

Dicho de otro modo, *musyayqa* implica hacer una lectura interpretativa de los *illakuna* (símbolos) en tanto tienen *unanchakuna* (significados). La interpretación (*musyay*) es una forma de conocimiento que consiste en considerar un conjunto de variables que adecuadamente interconectados dan la posibilidad de obtener una información que permita anticiparse a los hechos, tanto de la naturaleza como la del ser humano. La interpretación implica el reconocimiento del comportamiento de las variables que a simple vista no es posible ver pero se sabe que están. Las denominadas «señas» (Van Kessel y Enríquez 2002; Valladolid 1997; Sandoval 2009) son muestras de las maneras de leer los signos visibles en el comportamiento de los animales y los eventos climatológicos y movimientos astrales. Solo los *riqsiqkuna* (conocedores) o *yachaqkuna* (sabedores) pueden hacer una «conjetura» o una «predicción» de los hechos que pueden «suceder» como si el proceso de simulación hubiera sido formulado siguiendo una fórmula física o química. No se trata de un enigma,

sino —en todo caso— de un aparente misterio que aún no hemos explorado y que como todo pensamiento humano tiene sus propios códigos que es necesario escudriñar con mayor detenimiento.

Con esos procedimientos interpretan colectivamente las observaciones que individualmente trajo cada persona o red de información. La conclusión genérica se obtiene no por votación sino por consenso y confianza en la interpretación comunal que es más eficiente que una interpretación individual (Claverías s/f: 14).

Cualquier persona está dotada de todas las capacidades para hacer lectura de los signos y proporcionar aproximaciones a la realización de los hechos en función a la información recibida o internalizada. Un joven decía así:

Para mí, *musyay* vendría a ser en dos términos. Uno es cuando tú presientes y otro es cuando tú sientes. Cuando tú presientes, eso quiere decir lo que ellos están diciendo [...] Otro es cuando tú sientes [probando] si pica o no [el sabor o el aroma]. En todo caso, vendría a ser esos dos.

Pensar que el *musyay* es un conocimiento «supersticioso» o «adivinatorio» puede terminar siendo un prejuicio y esta manera de pensar no consideraría que el ser humano tiene «inteligencias múltiples» (Gardner 1999). Del mismo modo no vería que los seres humanos son capaces de articular y combinar, de las más variadas formas, los elementos que están a su alcance para dar razón de la comprensión de su existencia en sus «múltiples versiones», como diría Bateson (2011: 80ss). El acto del *musyay*, como vamos diciendo, implica combinar un conjunto de variables, como en la «lectura de la coca» (*qaway*), donde se debe considerar el tamaño, la forma, el color, la posición de las hojas de coca y un conjunto de detalles que requieren ser analizados necesariamente. El conjunto de variables y sus combinaciones están codificados de alguna forma que requiere de una *lectura* igualmente apropiada, nosotros diríamos *interpretada* oportunamente. A esto hay que sumar las lecturas que se hacen cuando se *chakcha* (cuando se saborea las hojas de coca), y puede producir expresiones como esta:

Mira, al momento de *chacchar* coca, estás viendo, te estás preparando para que puedas rendir durante la jornada del día. Las mujeres, al momento de hacer eso, están preparando a que del puente que se va a hacer sea más resistente, sea de acuerdo a lo que hace, el grosor, todo eso, para que pueda durar el año [...].

El *musyay* funciona allí donde la persona hace intervenir todo su cuerpo para presentir las consecuencias de las cosas que ve, agarra, prueba, escucha, etcétera. Un joven andahuaylino decía:

Por ejemplo, mi mamá reconoce la carne cocida de la cabra y del cordero. Si tú le cocinas un caldo bien rico de carne de la cabra, del chivo, apenas lo prueba una cucharadita de su jugo, del caldito, sabe que es chivo. Si es carnero también. El sabor, y sabe diferenciar.

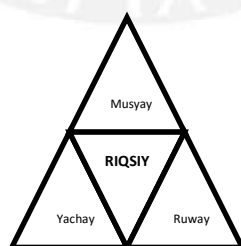
Pero las formas de conocimiento también se pueden encontrar en los sueños. Estos avisan incluso *suwa yaykunampaq* (la presencia del ladrón). Se trata de estar en actitud de alerta, donde el propio cuerpo entra en acción: *cuerpuyki musyapakun hinaspa apasunki, chacraman pusasunki* (te avisa tu cuerpo y te lleva a la chacra), como también si intuyen que habrá alguna enfermedad, de igual modo *chakiyki apasunki* (tu propio pie te conduce); los resultados de la lectura de los hechos serán certeros siempre y cuando se haya hecho una buena *pagapa*. En el sueño, uno encuentra formas de leer las preocupaciones personales y sus propias intuiciones, que no son sino maneras de explicitar las diversas variables que se van cruzando para lanzar incluso una hipótesis que muchas veces se concreta por la misma experiencia y la repetividad de los hechos: *musquykiqa willasunkim allin yachayta* (en tus sueños se te va a dar buena información). Por eso se puede concluir diciendo que la forma del conocimiento interpretativo es el *musyay* porque *musyaypiqa sunquykim apasunki* (en la interpretación, son las maneras de combinar los elementos los que te dan señales claras). *Musquy* es también una manera de articular las diversas anotaciones que se van haciendo en un lapso de tiempo con la finalidad de prever o anticiparse a los hechos.

Para José, por ejemplo, *musyay* consiste en a) preparar y ofrecer pagos «completos» a la *pachamama*; b) tener un objetivo concreto; c) tomar todas las previsiones y el cuidado necesario; d) no dejarse distraer con otros elementos que pueden ser aparentemente importantes. De lo contrario, la empresa o tarea no podrá realizarse o llegar a buen fin. Desde este punto de vista, hacer *musyay* es planificar ordenadamente y tomar en cuenta las consideraciones necesarias para vincular deseo con realidad. Las acciones, entonces, son solo ejecuciones de formas elaboradas de articulación de las lecturas que se hacen de diversos aspectos que están presentes en el contexto inmediato. Por ejemplo, para cazar

luwichu hay que preparar y ofrendar, luego de atrapar solo un macho se ofrece el corazón a la *pachamama* en señal de agradecimiento. La caza se debe hacer una vez al año y solo al macho. Los *luwichukuna* son animales de la *pachamama* y hay que tener cuidado para no depredarlos, vale decir que necesita un cuidado (*uyway*), de lo que hablaremos en el capítulo 11.

Musyay es también interpretación, por ejemplo, de los sueños (Mannheim 2015b)⁴³. Aquel es un proceso individual y familiar que busca identificar un conjunto de rasgos trascendentales que tiene un “posible mensaje” para la vida personal y colectiva. Aquellos rasgos son, por lo general, “señales” que tienen formas o son acciones diferentes que estarían indicando posibles futuros eventos que afectarían de alguna forma a la persona misma o a alguien de su entorno familiar. Aquellas señales tienen formas de fenómenos naturales, animales y objetos, con señales peculiares, o también personas con alguna conducta en particular. La interpretación consiste en vincular y combinar los elementos presentes desde un campo teleológico, vale decir, desde la posibilidad que pueda ocurrir algo. “*Yawartam musurqukuni, imapaqyá; icha mayqin riqsisqanchik wañukunqa*” (He soñado sangre es posible que alguien conocido llegue a morir”. Los diversos matices de esas codificaciones pasan por narrativas, expectativas y prácticas, etcétera, que generan condiciones que pueden ser considerados como advertencias de determinados eventos por venir, sin tiempos precisos pero cercanos al sujeto. Sin duda, se trata de interpretaciones que orientan la vida y la acción humana.

Si tuviéramos que ubicar los elementos que hemos descrito en un gráfico, lo haríamos de esta manera, donde *riqsiy* aparece en el centro:



⁴³ Nuestro autor analiza la estructura y la función de los sueños, vale decir revisa los mecanismos y las lógicas de la interpretación que nosotros reconocemos como *musyay*. Todo sueño pasa por la distinción, clasificación de datos y la fijación de algunos códigos que llevan consigo alguna forma de “mensaje” o enseñanza para el individuo y el conjunto familiar o grupal que participa del sueño.

Esto significa que una manera de entender el conocimiento, a modo de hipótesis, implica articular las tres categorías anteriores en torno a la categoría *riqsiy*. ¿Qué es *riqsiy*?

4. Una epistemología andina: *riqsiy*

Sabemos muy poco, y sin embargo es sorprendente que sepamos tanto, y es todavía más sorprendente que tan poco conocimiento nos dé tanto poder.

B. Russell

Los tres elementos nos acercan a realizar algunas consideraciones de lo que significa la complejidad del conocimiento, pero aún estamos lejos de lo que significa el procedimiento propio de ese conocer. A pesar de esta constatación, es conveniente dejar constancia de los acercamientos que estamos planteando en torno al «conocimiento del conocimiento» del mundo andino, y desde una pequeña zona como Andahuaylas y Chincheros.

La información que tenemos nos permite decir que hablar de *riqsiy* (conocer) nos conduce necesariamente a decir que se trata de un elemento donde la primacía antropocéntrica es esencial. Solo el *runa* puede conocer (*riqsiy*), en la medida que puede conjugar los tres elementos que hemos descrito hasta ahora.⁴⁴ Cuando una persona dice que conoce (*riqsini*) a otra como ella (*riqsisqa*) y establece confianza necesaria con ella, puede decir que está bajo su dominio lo que hace o dice y, para ello, emplea la palabra *riqsiy*. Todas las variantes léxicas en torno a este verbo son igualmente complejas desde el punto de vista discursivo. Sin embargo, para nuestros fines señalaremos algunos de los rasgos que conlleva decir *riqsini* (yo conozco).

Los variantes léxicas del *riqsiy* (conocer) implican que el sujeto o actor tiene confianza (*riqsisqa*) en las cosas que hace, sabe e interpreta. Al que conoce o al sabio se le debe decir *amauta* o *hamauta* o *sunqusapa*. Las características de este conocedor es el de ser agudo, ingenioso, diestro, prudente, entre otros. Lo cierto es que la persona que conoce es aquella que tiene una visión de conjunto y sabe manejar la información de manera adecuada y

⁴⁴ En el hablar cotidiano las personas suelen decir: *chakiypas ñanta riqsiniñam* (también mis pies ya conocen el camino); esto no significa literalmente que «los pies conozcan», pues se trata de un lenguaje metafórico mediante el cual el *runa* quiere decir «yo sé que mis pies saben cuál es el camino».

pertinente. El término *amauta* está muy ligado a *hamutay* (pensar). Solo la persona es capaz de hacer *hamutay*, y esto significa, entre otras funciones, pensar, reflexionar, ordenar, controlar, mandar, etcétera. El *runa* que es *amauta* sabe hacer *hamutay* y puede estar en la condición de ser «teórico» y «político» a la vez, diríamos con nuestro lenguaje. Esto significa que quien es *amauta* está en proceso constante de re-conocimiento (*riqsirayan*) de las cosas y las relaciones a largo plazo. El conocedor, por lo tanto, puede planificar (*patachay*), esto significa que puede «distinguir y poner a parte cada cosa de su especie, o color por sí», dice, por ejemplo, González Holguín. ¿Dónde, entonces, queda la idea de que los andinos son animistas o que no pueden planificar porque «no hay en quechua la palabra *planificar*»?

La confianza es la clave para establecer la vida entre las personas. Las reglas son posibles entre «conocidos» (*riqsisqakunawan*), esto significa que las relaciones estables se consolidan después de un tiempo de mutua convivencia o de experimentación en un determinado campo. Así, el verbo vinculante es *riqsinakuy* (el conocerse mutuamente). Desde esta perspectiva, el vínculo con la naturaleza es reproducido antropocéntricamente: *Ñam riqsisqaña* (ya es conocido). Incluso se puede decir «el cerro y yo nos conocemos» y, por ello, puede uno pasar con relativa facilidad por sus faldas y sobre todo sin miedo. Esto no significa que haya un diálogo con el cerro. Al cerro muchas veces se le teme (*manchakuni*), sobre todo porque ese espacio pertenece al mundo del *purun* o *sallqa* (no controlado), tal como veremos en el capítulo siguiente cuando desarrollemos el sentido del *mana kaq* o *chusaq* (lo que no es vacío o no conocido).

La raíz *riqsi* nos permite también establecer vinculaciones con la memoria (*yuya*) y el olvido (*qunqa*). *Riqsipakuni* quiere decir que «es posible reconocer aquello que ha sido olvidado». Cuando alguien dice que *riqsirayani*, nos está diciendo «tengo suficiente información y de larga data; por ello, estoy buscando o reflexionando». Esta pequeña apreciación nos conduce a decir que *riqsiy* supone algunas formas de objetivación, acción, reflexión e interpretación de los hechos y los acontecimientos y, en general, de lo que se presenta ante los ojos de los andinos. También nosotros somos «leídos» e interpretados por otros aunque no siempre nos dicen lo que piensan.

A modo de hipótesis proponemos la siguiente reflexión en la perspectiva del paradigma de la conjunción. Si *ruray*, en primer término, es el campo de la experiencia como toma de conciencia, en la medida que el *runa* se vale del *qaway* (ver), *mallyi* (probar), *llapchay* (palpar), *uyariy* (oír), *muskiy* (oler) para determinar sus maneras de vincularse con todos los elementos del mundo que está en su horizonte, entonces estas acciones constituyen complejas formas de acercamiento a las cosas y a las personas con las que requiere interactuar en diferentes códigos. Los *ruraykuna* son formas primarias y fundantes del conocimiento en el mundo andino. Los niños deben aprender a vincularse con lo que está a su alcance, mientras que para lo que no está sujeto o no es conocido se puede emplear la frase: *¿Imaynapitaq munayman mana mallisqaytaqa?* (¿Cómo puedo querer una cosa que nunca he probado hasta ahora?). Por ello, la búsqueda de la «experienciación» es un camino que hay que recorrer para conocer bien la naturaleza de las cosas y el significado de las acciones.

En segundo término, si *yachay* es el campo de la repetición y de la experimentación, en la que se requiere del *ruray* (hacer), *kutipay* (repetir), *qatipay* (proceder), *yuyay* (memorizar) y *unanchay* (fijar significados), entonces estamos en el campo en el que los conocimientos se van fijando parcialmente y se van determinando especializaciones para responder a los diversos condicionamientos e indeterminaciones que se presentan por vivir en una zona o en contexto social determinado. Así, *yachay* es manejar adecuadamente un conjunto de medios y seguir determinados procedimientos sistematizados. Se trata de conocimientos incorporados de carácter carismático que son desarrollados por determinadas personas individuales. Es evidente que *yachasqankuna* (lo que saben o conocen) no permanece en la persona, sus conocimientos están eventualmente al servicio de la comunidad y pueden ser transmitidos de generación en generación.

En tercer término, *musyay* implica el campo del *yachay* (saber, aprender, enseñar), *sapanchay* (distinguir), *kuskanchay* (emparejar los opuestos), *tupachiy* (vincular lo que corresponde), *tinkiy* (enlazar) y *qaway* (interpretar), entre otros. De ser así, entonces, estaríamos en el terreno del conocimiento hermenéutico; vale decir que en este espacio se desarrollan varias capacidades, como las de entender y leer los signos, de entender el sentido que los hechos pueden tener en sí y para otros, articular un número determinado de

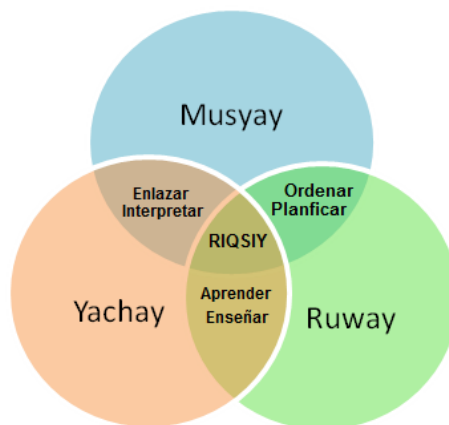
variables, y enunciar una «conclusión» o una «conjetura» o una «posibilidad» de un hecho que «aparecerá» o se hará efectivo. El mundo del *musyay* implica la intuición y el manejo fino de los diversos componentes presentes en la memoria y la acción certera de la inteligencia.

Si todo es así, el *riqsiy* es la categoría que nos permitiría entender la epistemología en el mundo andino. En efecto, no se puede entender esta categoría si no enhebramos adecuadamente los diversos componentes que hemos ido presentando hasta aquí (y seguramente otros que aún no conocemos). El *riqsiy* andino, entonces, es una forma de conocimiento complejo que requiere ser desarrollado tanto para participar en un diálogo como para desarrollar su propia identidad. ¿Cómo se articulan los tres componentes para que sea *riqsiy*? Menudo problema que hay que enfrentar a través de la investigación (*taripaywan*).

Para concluir esta parte, propongo elaborar tentativamente algunos enlaces dinámicos entre las partes del conocer, siempre a modo de hipótesis. En la relación entre *ruray* y el *yachay* está el sistema del aprender y enseñar los elementos mediante la experiencia y la experimentación. En la relación entre el *yachay* y el *musyay* está el sistema de los enlaces y las interpretaciones que se generan para llegar a la lectura de los hechos y los acontecimientos. Finalmente, en la relación entre el *musyay* y el *ruway* probablemente esté el saber ordenar las cosas y las ideas, y planificar el modo de vida. Todos estos elementos coadyuvarían a la comprensión del concepto *riqsiy*. Esto significa que por conocimiento podemos entender al conjunto de información organizada como producto de un proceso complejo del ver, hacer, entender e interpretar los hechos que se presentan en la vida cotidiana de las relaciones con el mundo presente.

Entonces, el cuento de la zorra y el *wallata* que hemos presentado solo sería una forma metafórica de fijar y transmitir las distintas maneras de ver, entender, interpretar y hacer las cosas en el mundo andino. Desde esta perspectiva hay que aprender mucho de las historias con animales que el *runa* ha construido culturalmente, en los que ha «fijado» de manera oral sus formas de construir y entender sus conocimientos en relación con el complejo mundo que requiere formas del conocer y hacer frente a la realidad en sus diversas facetas.

El diagrama siguiente solo tiene la intención de resumir lo que hasta ahora hemos querido decir. Al centro, esperando nuevas investigaciones, ubicamos la categoría *riqsiy* como el elemento articulador de las diversas formas del conocer andino.



A modo de puente

Si es válida la manera de plantear las formas de conocimiento entonces nuestro acercamiento a la observación del contexto y las maneras de leer o interpretar constituyen un modo de relacionarse con la naturaleza y con todos los seres que se encuentran en ella. El sujeto andino sabe (*yachan*) distinguir (*riqsin*) las partes donde vive (*yachananpi*), sabe lo que es la «naturaleza» (*sallqa* o *purun*) y lo que no conoce (*mana riqsisqa*).

El «mundo vivo» (*kawsaypacha*) no es una entidad armoniosa —como se piensa a menudo—, es sobre todo un espacio atravesado por desencuentros y conflictos (*awqanakuykuna*) generados por diversos actores sociales y naturales. El «mundo andino» está también sujeto a la indeterminación de la naturaleza y de su propio proceso social; el término indeterminación será descrito como *sasachakuy* (ver capítulo 5). La búsqueda de una «armonía» es el encuentro conflictivo de acercamientos y rechazos de varios, tarea constante de construcción de una unidad. Los muros incas (por poner un ejemplo) son un producto armónico incuestionable pero su fijación supone un mundo de relaciones difíciles y de poderes. La naturaleza, por otra parte, es un mundo que se va construyendo lentamente donde los elementos realmente existentes (*kawsaqkuna*) van aprendiendo a convivir

(*kawsay*). La conciencia de que se es parte de ese mundo complejo y misterioso se dice: *kawsakuni* o *yachakuni*.

Para ir concluyendo esta parte es pertinente recordar lo que ocurrió en las alturas de Andahuaylas, allí donde José –uno de nuestros interlocutores-, con conocimiento de causa, nos explicó lo que significa la naturaleza «armónicamente» construida. Desde ese lugar se podría ver el concierto de montañas, las quebradas y los valles en el horizonte. El cielo estaba abierto y azul, las nubes a ratos cubrían el sol y se arremolinaban en la cumbre del cerro Ladilla, al parecer anunciado lluvias en las siguientes horas. En ese lugar preguntamos a José qué es lo que los *apus* conversaban, pues de eso hablaba desde hace mucho rato, y su respuesta fue:

- Paykuna parlanku *antamun, antapi*, chaypi chay comunicación kan; wakpi antarun, allin antaqa willakamuchkan, param, allin param chayamunqa allin para. Wak Antaraqaymanta o Qarwarasumanta mana allinllu kanqa, hamunqa chikchi, wayra mana allinpaq; chaykumatam parlanakunku.
- Ellos hablan a través del *anta*, en la *anta*, es a través de eso que se comunican; allá hay *anta*, ese buen *anta* anuncia lluvia, una buena lluvia va a haber. Desde Antaraqaymanta o Qarwarasumanta no será nada bueno, se anuncia el peligro, el viento no es para bien; eso es lo que conversan entre ellos.

¿Qué es *anta*? Es la coloración del cielo hacia el atardecer y es lo que anuncia si habrá un buen tiempo o no para la semana (*anta willakamun semanapaq*). No hay una definición precisa de *anta*, o *antaqa* (como se dice comúnmente en Andahuaylas),⁴⁵ pero se puede decir que se trata de los celajes que cambian de color desde un amarillo indefinido, pasando por el anaranjado hasta un rojo encendido que se acerca al color cobre y que la AMLQ reconoce como *akapana* y que en otros lugares se dice *pukapu*, *antawara* o *akapa*. Para González Holguín es cobre y para Yaranga además es algo sin brillo, opaco o algo confuso. Siguiendo un patrón de coloración, se puede conocer si el tiempo que se avecina será de lluvia o helada. José había aprendido que mirando el horizonte era posible leer el lenguaje de los *apus* para predecir si habría o no lluvia en las siguientes días.

⁴⁵ De hecho, Andahuaylas es traducido comúnmente como «pradera de los celajes». En este caso, celajes es la coloración rojiza o anaranjada del cielo hacia el atardecer.

José no miraba solo la *anta*, sino también a los *puyukuna* (nubes). Distinguía a la *qasa puyu* y la *para puyu* (nube de helada y nube de lluvia). Mostrándonos un tipo de nubes blancas que comenzaban a tornarse a grises, indicaba que en las próximas horas habría lluvias. En cambio las nubes que se arremolinan y que no tienen un lugar preciso, indican un tiempo abierto y sin lluvias. Pero «si se forma un arco iris alrededor de sol, indica que llovería pasado mañana» (*chirapanqa, quchanqa intipi, chaywa pararamunqa paqarin minchalla*). En cambio, si se formara un arco iris alrededor de la luna, es *llaki* (tristeza) porque eso significa que habría helada (*qasa*), sequía (*usyay*). Para Andahuaylas, el lugar donde se reúnen las nubes para una buena lluvia es el cerro Ladilla, un *apu* que está al noroeste de la ciudad.

José conoce las nubes y sus coloraciones, las variaciones crepusculares, el halo en el sol y la luna, entre otros, cuya lectura anuncia buen o mal tiempo. La lectura que se haga del tiempo implica un conocimiento ordenado que le permite al agricultor «programar» sus actividades agrícolas y medir el riesgo que está en sus manos. Esta manera de acercarse a leer la naturaleza es una invitación a saber articular un conjunto de variables que permiten anticiparse para hacer una buena siembra y cosecha. El cultivo se hace en permanente vinculación de los cambios que se dan en el clima. Se hace un seguimiento periódico y sistemático. El sol es un punto de referencia para el cultivo de las plantas. El caminar (*puririyin*) del sol y su comportamiento (*kuyuyin*) en el día son fuente de información que requiere de una interpretación adecuada. Las sombras y sus proyecciones anuncian el comportamiento del clima para los siguientes días. Asimismo, el movimiento de la luna es también una fuente de información para la práctica agrícola.

En este punto hay que decir que el conocimiento humano en el mundo andino es muy interesante para diversos campos. Contrariamente a lo que se difunde entre muchos quechuas, se sigue utilizando la categoría *uku* para designar, con sus variaciones, al cuerpo humano (pero también lo que está distante y no es aún conocido). Este organismo es el campo donde se desarrollan todas las formas de conocimiento. Por ejemplo, Tillman dice:

El conocimiento cotidiano, empírico, y las destrezas del campesino, se practican y transmiten dentro de la familia. Incluso a los niños, a partir de los tres años, se les asignan tareas agrícolas y ellos acompañan las labores del trabajo en el campo. Pero el saber/conocimiento sobre la naturaleza, que poseen los adultos mayores, decide

el éxito de la cosecha. Los siguientes aspectos parciales de dicho conocimiento resumen algo de lo que se aplica en la agricultura andina (Tillman 1988).

Por lo tanto, tanto *ruray* como *yachay* y *musyay* son tres formas del *riqsiy*, vale decir son tres maneras de captar el mundo y vincularse con el *tiqsimuyu* o universo no solo natural sino también con los *runakuna* en sus diversas relaciones. Los tres se relacionan mutuamente y para ello necesitamos establecer (para iniciar) en qué consiste cada una de sus formas y cómo se vinculan. Es obvio que solo es posible realizar esta distinción pensando juntos (*hamutaspa*) con los que tienen voluntad de tomar conciencia de su propia existencia (*kayninta*) en un mundo difícil de vincularse (*sasa tinkukuy pachapi*) y dominar (*atiy*). El conocer da poder, y el mundo andino quiere empoderarse para sentirse un sujeto pensante y proponer respuestas compartidas al mundo.

Teniendo a la mano un primer instrumento epistémico que hemos desarrollado, nos atrevemos a señalar que es posible distinguir las diferentes dimensiones que el runa andino sostiene para adaptarse no solo al espacio sino al tiempo andino. Son estos aspectos que queremos abarcar, empezando por aquellos elementos que estarían condicionado un tipo de práctica en el desenvolvimiento cotidiano y cíclico. Para ello podemos decir que el mundo andino tienen un conjunto de factores que son constantes y que son materia de indagaciones y también de elaboración de repuestas a las que podemos denominar genéricamente cultura. Esos condicionamientos los llamamos amenazas o indeterminantes y las respuestas a estos son formas culturales adaptativas para vivir. Hoy en día, la posibilidades de diálogo de conocimientos se abre como una posibilidad real (Torres y Valdivaia 2012; Foyer *et alter* 2014; Ansion y Villacorta 2014; Kleich-Dray y Waast 2015), pero para ello necesitamos conocer mejor de qué conocimientos se trata cuando hablamos de esas formas, según las diversas culturas y según las maneras de producirlos y utilizarlos en el tiempo.

CAPÍTULO 5

LAS AMENAZAS DE SIEMPRE: *SASACHAKUY PACHA*

Introducción: incertidumbre y *sasachakuy pacha*

Es evidente que el cambio climático (*pacha kuyu*) está afectando a la *pachamama*. ¿Cuál es la dimensión o la gravedad de esa afectación? El acercamiento a esta problemática se hará desde la comprensión de los mismos pobladores y sus reacciones frente a dichos cambios. De un modo u otro, los pobladores tienen conciencia de que los cambios en la vida de la naturaleza traen consigo modificaciones en la forma de vida social. Estas modificaciones generan incertidumbre pero también la búsqueda de estrategias necesarias para hacer frente a los problemas que se derivan de eventos o hechos fortuitos. En la percepción de los pobladores hay siempre un temor velado de que «algo puede pasar» y que no siempre se está preparado para afrontarlo. De esos momentos catastróficos ya dan cuenta los mitos y las tradiciones, y que los pobladores dicen no quisieran vivirlos nuevamente. A esos elementos que rondan en el subconsciente colectivo que dominan el conjunto de la experiencia y que están contruidos en los mitos como amenazas o como lecciones moralizantes, los vamos a denominar *sasachakuy*, cuyo componente esencial es la incertidumbre.

La incertidumbre es la sensación de inseguridad o inquietud que las personas tienen frente a posibles hechos que se pueden producir por el comportamiento de la naturaleza, porque la vida de la naturaleza y los fenómenos climáticos, que tienen un ciclo regular, no son necesariamente controlados por los seres humanos. Se puede decir que el conjunto de variables físicas que ocurren en un mismo contexto no puede ser asido simultáneamente, tal como ha propuesto Heisenberg (1958), y que se conoce hoy como el principio de indeterminación. La ampliación de sus enunciados que han sido obtenidos de las

observaciones del micromundo, como las partículas, ha pasado a la interpretación de la naturaleza en general y también a la sociología (Crozier-Friedberg 1977). Tomando en cuenta estos elementos podemos decir que no se puede conocer ni controlar la naturaleza en su complejidad y en su magnitud. Las nuevas condiciones o los estados futuros de su comportamiento tampoco podrían ser conocidos del todo y menos predichos en su totalidad. Los esfuerzos que se hacen para conocer el comportamiento son parciales y contribuyen a una mejor planificación, pero esto no significa que se tenga el control sobre esos comportamientos. En la zona andina aún no se ha desarrollado una teoría explícita sobre los cambios climatológicos, los escasos instrumentos de medición con los que se cuenta en la zona han ido recogiendo los eventos más importantes pero de manera parcial e incompleta, lo que contribuye limitadamente a la comprensión de los fenómenos climáticos.⁴⁶

El principio de incertidumbre influyó notablemente en el pensamiento físico y filosófico de los últimos tiempos y nos permite decir que este principio pone en cuestión las certezas que podemos tener sobre el comportamiento de la naturaleza. El conocimiento científico también depende de la imprevisibilidad del universo, donde la relación causa-efecto no siempre va de la mano, antes bien se nos presenta con muchas irregularidades por dinámica propia y variabilidad, y ciclicidad climática. Esta indeterminación que es inherente al proceso natural de las cosas en el tiempo y espacio, es conocida en el mundo andino quechua como *sasachakuy pacha*.

El *sasachakuy pacha* ha estado presente en todos los tiempos. Pachacuti Yamqui decía en sus *Relaciones*: «Y en este tiempo comenzó aber gran hambre hasta siete años, sin que en esos siete años obiessen frutos de lo que sembraban. Dizen que en este tiempo con hambre murieron mucha gente, y aun dizen que entonces se comían a sus hijos el que tenían» (1993: 230). En la actualidad, en la zona de nuestro estudio circula un conjunto de mitos de catástrofes y cambios ocasionados por las lagunas de Pacucha (Andahuaylas) y Anori (Huaccana-Chincheros). Hay muchas versiones de cada una de ellas. Por ejemplo, se cuenta que allí donde hoy se encuentra la laguna Pacucha había una ciudad llamada Wayna Qosqo,

⁴⁶ El *Informe Final* señala que para toda la zona de Andahuaylas existe una sola estación para el registro y análisis del comportamiento hidrológico (MINAGRI-ANA 2013: 123).

en la que se realizaba la fiesta de un matrimonio. Un anciano pidió comida pero se lo negaron y lo arrojaron del lugar; en el camino el anciano encontró a una mujer, quien lo atendió. En agradecimiento, el anciano le dijo que dejara el lugar porque la ciudad desaparecería bajo una laguna y si escuchase ruidos o gritos en su ruta, no volviera la mirada. Sin embargo, la mujer y su hijo, por mirar hacia atrás se quedaron petrificados al no haber hecho caso a las recomendaciones del anciano (Latorre 2001). El mito de la laguna Anori es semejante al anterior (Rojas 2010); la laguna que se formó destruyó la ciudad que había en ese lugar.

Por el año 2002 Andahuaylas vivió también una tragicomedia en el mes de mayo (en versión de unos) o el mes de agosto (en versión de otros). Una noche la población entró en alerta general porque la laguna Pacucha se «había salido» y se estaba «llevando la ciudad»; los testimonios señalan que, fuera de sí, muchas personas llevaron consigo sus pertenencias cerro arriba para no ser alcanzados por la avalancha. Pasado el susto, se enteraron que no era la laguna Pacucha sino que la laguna Paccoqocha la que se había rebalsado y pasó por el río de Chumbao con mucho estrépito. En resumen, la naturaleza (lagunas que están en las alturas de los distritos de San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera) también tiene un rostro amenazante y por alguna razón, como decía alguien, «podría traer desgracias para los que viven en las ciudades [...] *sasachakuykunam chayamunman*».

¿Qué significa, entonces, *sasachakuy*? El término es muy usado en la zona y existen muchas expresiones, como las de una profesora:⁴⁷ *Sasachakuyyim kachkani, sasachakuyyim tarikuni* (estoy en dificultades, me encuentro en desgracia), que quiere decir que las personas muchas veces, y de manera inopinada, son presa de tiempos de dificultades económicas, problemas familiares, enfermedades de los animales, etcétera, por causas no previstas y que afectan la tranquilidad y la paz. En efecto, el *sasachakuy pacha* es un tiempo de problemas y por ello es un factor que amenaza permanentemente, que incide en la vida de las personas, sobre todo de quienes dependen de la agricultura. En este ámbito es donde la naturaleza se presenta hostil y poco controlable. Ante estos eventos muchas veces las personas responden —como decían en otros tiempos— con aparente

⁴⁷ Comunicación personal de Sunchu Wayta, profesora bilingüe y comprometida con la educación intercultural bilingüe. Estas ideas también se inspiran en las conversaciones con Miriam Barboza, también profesora bilingüe.

«resignación» o «estoicismo» pero también enfrentando (*ñakayllataña*), para no ser presa de las fuerzas de la naturaleza, valiéndose de la organización familiar o comunal (*aylluchakuy*), y con mucho sacrificio (*arpanawan*).

Sin embargo, el *sasachakuy*, las dificultades o desgracias imprevistas no provienen solo de la naturaleza, sino de la organización social en la que las personas viven. Las formas de presencia del Estado a través de la escuela, las postas médicas, el sistema de justicia, etcétera, no contribuyen necesariamente a buscar soluciones a los problemas de los pobladores, antes bien generan otros *sasachakuykuna* (otros problemas). El *sasachakuy* tiene también un rostro estructural en la medida que por la disposición de los componentes de la sociedad puede discriminar (*usuchin*) sistemáticamente a las personas por su género, edad, lengua, su condición económica, nivel educativo, o por vivir en algún lugar lejano a un «centro».

A esto hay que añadir el *sasachakuy* que generó la violencia política (1980-2000) en diversas zonas del país (CVR 2003). Por ello, el *ancha sasachakuy pacha* es el tiempo de terrorismo en la experiencia personal de Cayo, joven andahuaylino, para quien el tiempo de la guerra interna fue un periodo donde padeció atentados causados por Sendero Luminoso, como la quema de la escuela de Huancaray, cuando él estaba en tercero de media. Esa experiencia *nisyu karga... ñakayta tukuruni colegiopi* (fue demasiado... con mucho sufrimiento terminé el colegio). El *sasachakuy pacha* para Cayo fue un tiempo que no estaba planificado ni deseado, vino de imprevisto y cuya manifestación tuvo efectos multidimensionales en las personas hasta dejarlas aún más en la pobreza y el abandono (*wakchayaypi*).

Para nuestro caso, el término *sasachakuy* será considerado como manifestaciones de incertidumbre en la medida que en la vida de las personas existen amenazas y peligros que penden y que provienen de la dinámica de la naturaleza y sus cambios; estos son eventos que provocan transformaciones en la vida económica y social de los pobladores. El término se puede descomponer de esta manera: *sasa-cha-ku-y*; donde la raíz *sasa* puede significar dificultad, obstáculo, problema; por otro lado, el sufijo *-cha* indica que algo puede formarse o crearse de alguna forma; del mismo modo el sufijo *-ku* es conocido como reflexivo y señala que la acción realizada recae en la misma acción; e *-y* es el infinitivo verbal.

Considerando estos elementos podemos decir que *sasachakuy* es aquello que se presenta de manera imprevista y que causa cambios y puede generar daños. Por otra parte, *pacha* vamos a entender aquí como tiempo o espacio o periodo. Por ello *sasachakuy pacha* es el tiempo-espacio (clima) imprevisible que pone a las personas en apuros y en desgracia; es el tiempo que no puede ser controlado necesariamente por la voluntad humana.

Al conjunto de «dificultades» que la naturaleza genera en la experiencia humana es lo que vamos a llamar como relaciones de incertidumbre o principio de indeterminación o *sasachakuy*; esas dificultades son leídas por las personas como fuente de peligros, amenazas, y son realidades que no se pueden evadir y evitar del todo. Los *sasachakuykuna* son constantes y se hacen presente de manera cíclica o en periodos relativamente identificados pero sin que se conozca necesariamente la gravedad de las consecuencias de sus acciones. La gravedad de los *sasachakuykuna* puede ser identificada por expresiones muy precisas como *sasachakuy mita* o *sasachakuy uku*.

El *sasachakuy* puede «atraparnos» (*hapin*), se puede «presentar» (*churakun*) y «entrar a sabiendas» (*yaykun*). En el primer caso, el *sasachakuy hapin*, vale decir lo indeterminado, se presenta de improviso y sin aviso o de manera inusitada, dejando a las personas sin capacidad de reacción y con ello la desgracia puede «atrapar» sin que haya necesariamente posibilidad de encontrar soluciones. En el segundo caso, *sasachakuy churakun*, esto significa que las desgracias, por ejemplo, se presentan de manera imprevista pero las razones pueden estar en las imprevisiones de las personas y de alguna manera aquellas pueden ser controladas si se logra reaccionar a tiempo pero sabiendo que las consecuencias igualmente pueden causar daños. «Las desgracias se “ponen”, se presentan [lo sabemos], pero podemos afrontarlo» decía alguien. Finalmente, está *sasachakuyman yaykuy* que significa que las personas saben las consecuencias de sus acciones y de las posibles desgracias que acarrearía el entrar en un proceso del que no se puede prescindir y del que necesariamente se sería parte. El proceso de un juicio judicial, por ejemplo, o el tiempo de seca, es un periodo de indeterminaciones pero tiene un principio y un final; las personas saben y deben entrar a sabiendas a ese proceso porque en algún momento ese tiempo debe tener un final.

Ahora bien, las amenazas (*sasachakuykuna*) en la realidad de estos tiempos se complejizan aún más por la presencia de factores exógenos, y las posibilidades de definir, crear, construir acciones para la defensa entran en serias dificultades, o no se ven claras, por la envergadura de las nuevas condiciones del *sasachakuy*. En zonas como Apurímac, la presencia del mercado con sus ramificaciones resultan ambiguas: así como favorece la vida productiva de los agricultores, también pone en peligro el desarrollo de las poblaciones. La presencia de medios contaminantes en la tierra y en el agua, la modificación de las reglas de convivencia por la presencia descontrolada de agentes mineros, el deseo de acopiar productos para el mercado regional y nacional, el deseo de que ciertas costumbres sociales o zonas históricas sean reconocidas como «patrimonio de la nación», la presencia de organismos internacionales, etcétera, son elementos reales que afectan no solo la percepción de los pobladores andinos, sino sus modos de organizar su vida. El imaginario social de los *runakuna* se ha ampliado en los últimos tiempos y tenemos más dificultades para conocer el «pensamiento andino» y estamos aún lejos de saber «cómo se piensa» en ese mundo. Estermann (1998),⁴⁸ a su manera, nos ha invitado a mirar la complejidad del pensamiento, pero su trabajo aún carece, por ejemplo, de un capítulo acerca de la epistemología; Mejía (2011), por su parte, invita a ponernos en autos sobre la posibilidad de que los textos de la filosofía clásica pueden ser traducidos al quechua pero no ha desarrollado todavía lo que sería el «pensamiento» en los andes. (Quechua *sunqu* s/f).⁴⁹

En resumen, los *sasachakuykuna* son aquellos factores que se presentan como amenazas o peligros en el normal funcionamiento de la vida productiva, social y organizativa de las comunidades andinas. Los *sasachakuykuna* se hacen presente inopinadamente pero también tienen tiempos peculiares; algunos son inesperados pero otros, siendo conocidos, no son controlables. Estos factores que están presentes en la vida de la gente son los indeterminantes, vale decir, aquello que no tiene necesariamente regularidad en su presencia y sus elementos no son posibles de ser controlados del todo. Por ello, los indeterminantes que estarían en el imaginario de la población y que hasta el momento

⁴⁸ David Sobrevilla (2008) ha escrito una reseña crítica sobre la posición que Estermann adopta en torno la noción de filosofía.

⁴⁹ Ver una observación crítica, escrita en quechua, en *Quechua Sunqu* (s/f).

hemos podido identificar son los siguientes: 1) *muchuy*, 2) *unquy*, 3) *chullayay*, 4) *mana kaq* o *chusaq* y el 5) *imaymana* o *ñawray*.

1. *Muchuy*: la escasez y el padecimiento

Muchuy chayaramuptinqa manaña kawsaykuna vendenapaq kanqachu, taqikunallapaqña kanqa.
Primitiva y Efraín (comunidad de Puyhualla)⁵⁰

Muchuyqa hamun yarqaywan kуска, iskayninmi hamun... muchuy kaptinqa astawansi yarqanayakunpas, mana mikusqaykiwanpas saksawaqchu, decía Darío, un profesor y agricultor de Uripa. Esto quiere decir: «La desgracia viene junto al hambre, vienen los dos juntos... si viene la desgracia también el hambre es mayor, con lo que estás comiendo también no logras satisfacerte». Por ello, el término *muchuy* es la necesidad, carestía, escasez, padecimiento, sufrimiento, dificultad, miseria, esterilidad, etcétera, causado por algo o alguien. Pero no todos los tiempos son de necesidad o escasez, por ello se distingue con *muchuy pacha* para asignar un «tiempo estéril, de hambre» en la que puede haber escasez de *kawsaykuna* (productos). Se trata de un periodo o un tiempo donde las personas deben pasar padecimientos que en ocasiones pueden ser graves e irreversibles. En efecto, una condición extrema se dice *muchuy muchuy kawsaypim tarikuni* (estoy en una condición de real necesidad y vivo miserablemente) y al sujeto que ha sido afectado por la escasez se le dice *muchuy runa*.

En la experiencia de las personas, el tiempo del *muchuy* se presenta en diversos grados a lo largo del año; cuando la cosecha no ha sido la esperada por diversas razones los siguientes meses pueden convertirse en *muchuy wata* (año de escasez y hambre) y esto podría ser un *hatun muchuy* o un tiempo de escasez para todos. Los tiempos del *muchuy* pueden ser causados por elementos diferentes y colocar en una situación que no es posible controlar las consecuencias de esos hechos; incluso el incremento del uso de agroquímicos o pesticidas puede generar un tiempo de escasez. En este sentido, las personas también pueden ser causa de tiempos de padecimiento: *sasachakuyman churakunchik* (nos estamos metiendo en dificultades), por sus maneras de organizar y actuar.

⁵⁰ «Cuando llega la escasez no se tiene para la venta, solo para almacenar», Efraín y Primitiva.

¿Qué es lo que causa el *muchuy pacha*? Hay tres factores que pueden incidir en el *muchuy*: a) los cambios climáticos imprevistos: *lluqlla*, *qasa*, *chikchi*, *aywanqu*; b) un conjunto de enfermedades de plantas, insectos y alimañas, en menor medida: *yura unquykuna*, *urukuna o kurukuna*; y c) las acciones humanas a través de acciones que generan daños. En primer lugar, los cambios en el clima son una condición real de las que el *runa* no está exento y constituye una amenaza cíclica que, al decir de John Murra, se trata de una «regularidad previsible» pero no se puede evitar totalmente (Lechtman y Soldi: 1981: 8). El *muchuy pacha* se presenta «regularmente» en la sierra peruana cuando se ausentan las lluvias en su tiempo regular y entonces se desencadena una época de sequías, nevadas; pero si, al contrario, se generan demasiadas lluvias el *muchuy* se manifiesta en forma de huaycos, inundaciones, entre otros. Estos fenómenos naturales se conocen por sus efectos; en cierto modo se «espera» que se repita alguna vez más. Por esa razón, la gente que lo experimentó vive en zozobra, además de transmitir esa zozobra a las generaciones posteriores, como para que se mantengan en alerta para un enfrentar una forma de expresión del *sasachakuy*.

La vida cotidiana se convierte en *muchuy* cuando *llumpayta paramuptin* (llueve en exceso),⁵¹ pues esta lluvia se convierte en peligro para las plantaciones cercanas a las orillas de las torrenteras y de los ríos, porque los cultivos podrían ser inundados o destruidos con la *lluqlla* (crecidas o aluviones). Del mismo modo, los *chikchikuna* (granizadas) son un problema real en el futuro inmediato porque al destruir parte del sembrío en su mejor momento, podrían causar la aparición de enfermedades, como la roya. A esto hay que añadir los vientos cruzados que destruyen las plantaciones y sobre todo aquel viento llamado *aywanqu*, que es una combinación de una torrentosa lluvia con vientos muy fuertes. También hay que añadir que la *qasa* (helada) fuera de tiempo causa desgracias; pero la *qasa mita* tiene ventajas para el procesamiento, entre otros, de la papa en *chuñu*. Los fenómenos climáticos, como el exceso de lluvias, pueden ya anunciar la escasez para quienes sepan leer sus manifestaciones. Así, Moisés, agricultor de Ongoy, decía:

- | | |
|---|---|
| - ¿Es <i>chiki</i> cuando hay demasiada lluvia? | - ¿Es <i>chiki</i> cuando hay demasiada lluvia? |
| - Arí, ñawpa taytanchikkuna niq [...] manam allin watachu kanqa nisyuta | - Si, nuestros ancestros decían [...] No habrá buen año si llueve mucho, debe llover a su |

⁵¹ Ver más adelante los tipos de lluvia en el capítulo 8.

paraptinga, tiempollanpim paranan
imaynam kawsaypa rurusqanmanhina,
hinaptinga chikim nisyuta paramuping
muchuymi kanqa, sasachakuyman
pasanman, nispa niqku [...]

tiempo y de acuerdo a la maduración del
sembrío, entonces es peligroso si llueve
mucho, anuncia la escasez, podemos entrar
en problemas, solían decir [...]

En segundo lugar, el *muchuy* como adversidad es un proceso natural que está vinculado a la presencia de «plagas, enfermedades y baja producción» o que destruyen o dañan las sementeras. Animales como los loros (*wiqrunkuna*) o perdices (*yutukuna*), cuando atacan las plantas, hacen *qaru* (destruyen); también los insectos (*urukuna*), como *utuskuru*, *raqa uru*, *piki piki*, *qara saku*, entre otros, causan males a las plantas. En muchos casos hay animales que pueden generar destrucción de los sembríos, como las *aqarway* (Willems 2014: 84ss). Mama Cirila Landeo (2015: 49-50), para la región Huancavelica, decía:

Hatun qichwakunapim kan, tawa rapranpas,
pawaykachaspa intitapas tutayachinraq.
Atakanpas filuy, filuy, serruchuhina. Qachqa
ataka. Chay urumá aqaruway sutiuyuq. Chay
aqaruwaymi, puraminti chay purisqanpiqa,
risqanpiqa, mana kanchu kawsay, mana
kanchu sacha, mana kachu imapas.
Maqtachatam imatapas haykam kaqta tukun.

En las grandes quebradas hay, con cuatro
alas revoloteando oscurecen al sol. Con las
patas muy afiladas, como serrucho. Patas
ásperas. Ese insecto se llama langosta. Esa
langosta, por donde pase o camine, no
queda cultivos, no queda árbol, no queda
absolutamente nada. Arrasa con todo lo que
encuentra en su camino.

Finalmente, el *muchuy pacha* también se presenta por la acción de los seres humanos.⁵² La pobreza coloca a las personas en una condición de *muchuy* (desgracia de su vida), que es una situación social en la que intervienen razones políticas, económicas, familiares y sociales. Un tiempo de enfermedades es también un tiempo de *muchuy* (de su *qali kaynin* o su salud). En esta situación, la persona *ñakarín* (sufre o padece). Esta situación hace que las personas tengan que optar por diversas estrategias: migrar, someterse a otro, convertirse en ladrón, trabajar más de lo que su cuerpo puede, y entonces padecer una «vida necesitada» o una vida de necesidades: *muchuypi kawsay* o *ñakariy pacha*. Frente a la indeterminación del *muchuy* las personas han ido construyendo formas sociales, culturales y psicológicas para adaptarse a las nuevas condiciones y mitigar los efectos cuando es posible. Las

⁵² Por ejemplo, Pedersen (2011) señala que en Ayacucho se comenzó a utilizar *sasachakuy tiempo*, entre otros, para señalar la grave situación de violaciones de los derechos humanos. Años antes ya había sido nombrado como “manchay tiempo” la situación que Ayacucho vivía (Pratec 1987).

respuestas sociales, culturales y técnicas para enfrentar el *mucuy*, nos las recuerda Belisario.

Taqi, allintamriki taqikusun y eso significa que vas poniendo pues todo tipo de productos, hasta *wanyayanankamariki*. *Wanya* es cuando el producto permanece o dura desde que has sacado hasta que el otro [de la siguiente cosecha] entre; en ese periodo que ha llegado [permanencia de un año] ya se convierte en *wanya*, pero no significa que vas a botar, porque hay productos que están todavía. *Wanyaqa pichqa watayuq, suqta watayuqpas kanmanyá* [...] *wanya*, ¿no?

Para que las personas no sean presa del *muchuy* recurren al *taqi* (almacenamiento), tal como Belisario decía:

Pones en el centro (de la *marka*) todo tipo de *wanlla* (el producto mejor logrado, la parte escogida, de primera calidad), y alrededor se almacena el resto de los productos que serán para el consumo del año entero; es una forma de administrar de a pocos los productos.

Dicho de otro modo, la *wanlla* es el producto mejor escogido que ha de durar de un año para otro y todavía puede resistir más tiempo, y eso viene a ser *wanya* (de edad) por resistir el transcurrir del tiempo sin malograrse. Por ello, cuando se hace el *taqi* se tiene en cuenta que los productos están colocados según orden de importancia y de edad. Para hacer el *taqi* «no se desgrana todo su maíz», se guarda lo necesario para el siguiente periodo. Cada miembro designado por la familia (que generalmente es la mujer) saca de su *taqi*, que está en la «*marka* poquito a poco o semana a semana». El fondo cultural de lucha para enfrentar el *muchuy* es con el *ayninakuy* y sus diversas formas de solidaridad, como el *yanapanakuy* y el *minkanakuy*, entre otros. Estas son formas organizadas y colectivas de prever y enfrentar cualquier problema. Eso es lo que Primitiva y Efraín describen:

- ¿Imataq rurankichik muchuy katinga?
- Kawsayta huñuniku trojapi, taqipi allinchana papata, sarata almacenana, a veces watata duran pero chuñuyarqun. Taqita cebada tullumanta pampapi awana, chaypi cebadata, triguta taqinki. Muchuy chayarqamuptinqa manaña kawsaykuna vendenapaq kanqachu, taqikunallapaqña kanqa.
- ¿Qué hacen cuando hay *muchuy*?
- Se almacena productos en la troja, se ordena bien la papa, se almacena el maíz, a veces duran un año pero se envejece [arruga o deshidrata]. El *taqi* se teje de los tallos de la cebada, en el suelo; ahí es donde almacenas la cebada, el trigo. Cuando llega el *muchuy* no habrá [los productos] ni para la venta, solo habrá para el almacenamiento.

- ¿Hamuq watakuna manachu muchuy kanqa qawasqaykiman hina?
- Kanqamá, kachkanña, musyachkanikuña.
- A tu parecer, ¿crees que los próximos años habrá *muchuy*?
- Habrá, ya está habiendo, ya estamos intuyendo.

2. *Unquy*: la fragilidad o vulnerabilidad

Enfermedades prevalentes que son de zonas de bajo declive, pueden entrar de zonas con climas semitropicales.
José, médico.

La segunda forma del *sasachakuy* se expresa en el *unquy*. Este término podemos traducir como fragilidad, debilidad, vulnerabilidad, enfermedad, y es la condición natural y social, por ejemplo, a la que las personas están sometidas en el marco de sus relaciones con otras personas o elementos de la naturaleza. Para González Holguín *unquy* es enfermedad; así, una persona *unqurayan* cuando es propensa a tener enfermedades; puede tener un lugar para estar: *unquy wasi*, y puede recibir la asistencia de un enfermero: *unquchiq*. Sin duda, *unquy* es el estado de fragilidad que se presenta y postra a la persona por un tiempo indefinido.

El *unquy* convierte a las personas y a los *kawsaykuna* (animales y plantas) en objeto de ataques de diversos males tanto biológicos, psicológicos como sociales. Estar *unqusqa* significa estar desvalido y sin fuerzas o energías, incluso estar en peligro de perder el *samay* (hálito o vida), apurado por presencia de algún factor destructor. A la persona que está debilitada se le dice *unquq*, como es el caso de una embarazada. *Unquchiq* es la persona que atiende o cuida a alguien delicado de salud o a alguien que se considera debilitado. Las vicisitudes de la vida muestran la condición real y natural de la fragilidad de las personas y de los seres vivientes en general. Desde esta perspectiva, *unquy* es en realidad la condición de vulnerabilidad de los seres vivientes y que por esta razón están expuestos a ataques de diferente factores exógenos (Muñoz 1999).

Las tierras también pueden debilitarse y no producir adecuadamente: *unqusqa allpa*. Asimismo, muchos consideran la «débil» iluminación de las estrellas como *unquq chaska* o *unquq quyllur*; al eclipse de la luna, *unquq killa*; y si el sol eclipsa es *inti unquchkan*.

Entonces, *unquy* es un término que muestra los cambios en la manifestación de la naturaleza que muestran formas anormales de comportamiento. Entendemos así que la acepción más común de *unquy* es la enfermedad, y es verdad en la medida que podamos entenderlo como *in-firmis*, que proviene de la raíz latina que significa no-firme, vale decir, débil, delicado, frágil o vulnerable.⁵³ Sin embargo, el término nos es útil también para mostrar la vulnerabilidad de los seres vivos ante la inclemencia de la naturaleza misma. Por ello, la indeterminante como la fragilidad o vulnerabilidad de la condición humana está siempre presente en las circunstancias históricas, porque debe enfrentarse a las circunstancias reales que la naturaleza ofrece y que pende como amenaza o peligro con la posibilidad de hacer daños que pueden ser irreparables, como la muerte misma o la extinción. Por lo tanto, decir *unquni* o *unqukuni* es señalar que se está débil, achacoso y propenso a decaer y, en última instancia, a estar «enfermo» y que requiere de atenciones específicas. El que muestra fragilidad es la persona que *unquykachan*, es decir es la persona que tiene la tendencia a enfermarse.

Las personas pueden enfermarse por el estado de debilidad en la que se encuentran y si el mal es muy severo puede llevarlo hasta la muerte. Los cerros y determinados lugares, por ejemplo, son lugares de amenaza a la fragilidad humana y donde alguien puede ser «cogido» y tocado por la muerte. La tierra y el *urqu* (cerro) son elementos de la naturaleza que se presentan como fuentes de peligros, como en la narración hecha por un profesor de la zona de Huancarama.

Una señora de la zona de Bellavista dice que su esposo ha muerto [...] *¿imanasqa?* [¿por qué?]. *Urqum kaparqusqa* [El cerro lo había castrado]. ¿Cómo? Hemos ido a trabajar a una chacra abandonada. Como mi esposo tomaba, se quedó dormido. Cuando despierta, tenía dolor que no paraba, y lo trae desesperadamente al hospital de Andahuaylas. Como la señora no sabía nada de eso [...] confiaba en el médico, y el médico lo que ha hecho es simplemente apurarle la muerte. Le recetó inyectables, medicina, y eso le complicó la vida. Después de la muerte, dice, consulta con un curandero. Lo vio el curandero, y efectivamente le faltaba uno de los testículos. Por eso dijo: *urqum kaparqusqa, urqum llachparqusqa*, por haberse quedado dormido en el mundo del *sallqa*, porque el cerro es *sallqa* (Juan, Huancarama).

⁵³ El diccionario de AMLQ registra como *onqo* (sic) y significa «enfermedad, achaque, malestar».

En la actualidad las enfermedades siguen estando presentes y tienen cierto nicho, pero hay indicios de algunas zonas donde las «enfermedades prevalentes que son de zonas de bajo declive, pueden entrar [a otras zonas] de zonas con climas semitropicales». Se está hablando de enfermedades que naturalmente se comportan en nichos ecológicos de la malaria y la leishmaniasis. Hace veinte años se había abandonado el campo y ahora nuevamente se está repoblando, y con ello al «repoblarse el hombre interviene en el nicho ecológico y nuevamente [...] lo que en Pampas no había malaria y en lo que es Ahuayro existía la leishmania, se están yendo a otro nicho ecológico» (José, médico de Andahuaylas).

Las causas de las enfermedades son muchas y pueden ser, por ejemplo, las lluvias fuera «de tiempo» que hacen podrir los sembríos (*kawsaykuna ismuchi*) y en consecuencia se pierde la siembra o se logra poca cosecha (*pisi pisilla qispinqa*), lo que queda, entonces, sirve solo para *chala*, en mejor de los casos. Por otro lado, se encuentran los *waspiykuna* (vapores) de los *pukyukuna*, de la tierra. Los *wayrakuna* (vientos), pero también los *urukuna* (insectos, gusanos). Hay que añadir también a las relaciones sociales conflictivas, la violencia contra las personas como *maqay*, *kallpay*, *panay*, *usuchi*.

Cuando alguien está debilitado y tiene un mal semblante se le dice *umpu* (sin fuerza, sin energías, condición indefinida), pero también *sapsa* (sin fuerza, sin peso). El término *umpu* es un adjetivo que es válido para describir una condición y mostrar la realidad de un hecho cambiante. El cielo también puede estar *umpu* cuando está grisáceo o indefinido. La realidad del *unqusqa* o del *umpu* debe ser considerado con extremo cuidado afectivo (*llampuwán uywanam*). Tratar a los que están en estado vulnerable o en riesgo tiene el objetivo de que la persona o los otros seres estén bien: *qali kay* o *allin kay* (ser y estar bien). Restituir las energías o las fuerzas de las personas o animales o plantas, es buscar la reintegración a la sociedad. En efecto, *qaliyachiy* es «curar en todos los aspectos: físico, psicológico, emocional, anatómico [...]» dice Sunchu Wayta. Para esto se utilizan *hampikunata* (elementos remediales), que pueden ser de lo más variado, donde los *kawsaykuna* (plantas y animales) tienen funciones revitalizadoras (*kawsarichinku*).

Ahora bien, la condición de fragilidad, debilidad, vulnerabilidad o enfermedad se enfrenta de muchas maneras, pero sobre todo a través del *waqaychakuy* y el *uyway*. La cultura

andina ha elaborado un conjunto de formas de tratamiento para hacer frente a las formas más complejas de las enfermedades. El ser humano busca protegerse por sí mismo: *waqaychakuy*, mediante un sistema complejo de normas para no tener que exponerse a lugares, horas o excesos. Pero también, en caso de caer en desgracia, la atención a los débiles es una prioridad y para ello se utilizan medios sofisticados de cuidado: *uyway*. El cuidado requiere de especialistas y de una parafernalia que no siempre son reconocidos por la sociedad moderna (Valdizán-Maldonado 1922; Cabieses 1993; Delgado 2003; Sánchez 2009).

3. *Chullayay*: el aislamiento y la pobreza

La tercera forma del *sasachakuy* se presenta como una amenaza siempre presente en la vida de las personas y es la posibilidad de quedarse *chulla* (impar o solo/a). Esto equivale a la posibilidad de perder o romper los vínculos personales, familiares o sociales por diferentes causas. Una pareja que se queda sin su *chulla* (su par) se encuentra en la situación de *wakcha* (huérfano o pobre). El estar *chulla* (individuo solo o comunidad sola) es no tener los vínculos necesarios y no estar socialmente establecido para realizarse y realizar diversas actividades. La orfandad como la viudez, por ejemplo, puede ser interpretada como *chullayay* y significa la condición o posibilidad de estar sin protección, sin compañía y en desamparo. El mandato de la unidad-binomio se pone en riesgo, por ejemplo, con la migración o la muerte de uno de los miembros; este fenómeno social es una realidad que genera «soledades» o «aislamientos» en las personas que se van y en los que se quedan (Ansión *et alter* 2008).

Si una persona o comunidad se quedara *chulla* (sola/o) por alguna razón, se espera que su *chulla* (pareja o par) se reconstituya de alguna forma y tenga *chullan* (su pareja). No hay comunidad que «viva aislada», pues esta requiere de otras organizaciones y comunidades para subsistir. Pero también es común encontrar a personas que *chullachan* (deja abandonado/a) a sus pares o compañero/a por diversos motivos: trabajo, viaje, separación, etcétera. En efecto, otra profesora dice: «quien *sapan qiparqunqa* [se queda soltera o viuda sin hijos] queda en la condición de *chulla* o sea sin *chullan* [su pareja]; si enviuda, *chullanarqachikun*; *chullayay* cuando la pareja se va lejos o muere; *chullachakuq*

separado(a)». La realidad del ser *chulla* se puede manifestar en la imposibilidad de «prosperar» y de realizarse *runahina* (como persona). La naturaleza del existir está jalonada por este ir y venir entre los seres humanos y los otros y en múltiples dimensiones.

Chulla, para González Holguín, es «una cosa sin compañera entre cosas pareadas». La definición es precisa y es aplicable a muchas otras condiciones, como *chulla ñawi* es quien tiene un solo ojo o es tuerto, *chulla rinri* es quien tiene una oreja, *chulla maki* quien tiene una mano y *chulla chaki* quien tiene una sola pierna. Esta relación es importante: es *chulla* (impar) respecto de otro *chullan* (que es par). La unidad no es uno sino dos que es *chullanchasqa*. Si falta o está ausente uno de los «pares», es un «desamparado, sin parientes, ni favor» y esta situación es estar en la condición de *chullalla* (solo/a). Por lo tanto, el *chulla-chulla* es equivalente a desigualdad. *Chullam kani* (estoy solo) es sinónimo a decir *sapaymi kani* (estoy sin pareja o no estoy comprometido con algo o con alguien). La otra posibilidad de significados del término *chulla* es para afirmar una solidez de las partes, sobre todo cuando se tiene que aparecer como una comunidad para realizar alguna acción o enfrentar algo de mayor envergadura. Pero hacerse *chulla* es obedecer a la voluntad de las partes para conformar la unidad-pareja, unidad-múltiple. Por eso, decir ¡*chullallayá kasun!* significa un llamado o convocatoria a que seamos uno. *Chulla sunqu* es señalar también que varios desean algo como constante y firme en señal de unidad.

Ahora bien, la posibilidad de quedarse *chulla* es un hecho real que está siempre presente en la experiencia de las personas. Estar *chulla* es causado por distintas formas de ausencia de uno de los miembros de la pareja, familia o comunidad. Las ausencias pueden ser por viaje, migración (*illay*), abandono (*saqiy*), muerte (*wañuy*) y olvido (*qunqay*), entre otros. En efecto, quien, por ejemplo, queda viudo/a puede decir *chullañam utaq sapayñam kani*. Ante la posibilidad del *chullayay* la cultura andina ha desarrollado una serie de estrategias que, entre otros, han sido estudiadas desde la teoría del parentesco (Ossio 1992), de la migración (Altamirano 1984, 1990), organización social para la justicia (Pásara *et alter* 1991; Hubert 1995; Peña 1998), entre otros. Las alianzas y sus diversas formas de vínculos ha sido el principal modo de enfrentar la posibilidad de estar solo o aislado. Incluso si una persona aparentemente está solo/a, para esa soledad se puede inventar formas sociales de compañía y de solidaridad.

Las distancias geográficas y las diferencias identitarias marcadas en las historias de los grupos por el «archipiélago vertical», como dijo Murra, tuvieron respuestas culturales importantes, pues «la complementariedad ecológica fue un logro humano notable que las civilizaciones andinas forjaron para lograr alta productividad y así atender las vastas poblaciones en un ambiente múltiple» (Murra 2002: 86 y 139). De este modo, la posibilidad del aislamiento y de quedarse sin proyección se ha ido resolviendo de tal manera que una de las expresiones más simples para enfrentar la posibilidad del *chullayay* es el *aylluchanakuy*, *yananchanakuy* *kuskanchanakuy*, que son formas de alianzas relativamente estables que se concretan o ratifican dinámicamente en el *tupay*, el *tinkuy* y el *tinkiy*. Estas tres categorías son formas rituales de encuentro entre los diferentes: encuentro pasajero, encuentros agónicos y vínculos incluyentes, respectivamente.

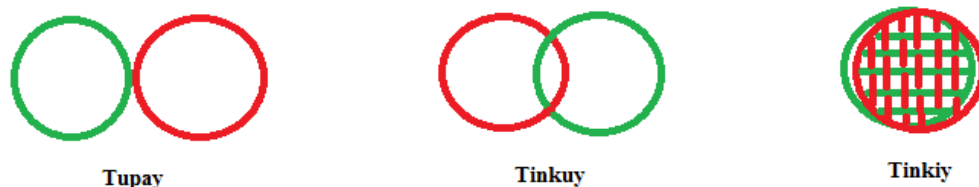
Aylluchanakuy es la posibilidad de formar distintas niveles de vínculos de parentesco con otras personas, grupos o comunidades; *yananchanakuy* se utiliza para mencionar la posibilidad de formar pareja estable o estar juntos como una pareja; *kuskanchanakuy* es un estado pasajero de relaciones de pareja o de alianza con otras personas o comunidades para realizar determinadas acciones. En suma, estas son formas de establecer alianzas y vínculos de diferente envergadura o duración. Para el caso del *aylluchanakuy*, Belisario decía que es como:

[...] armar tu compadre, tu familiar, así en algún momento venían desde Talavera trayendo capulí, durazno, frutas. Las señoras decían: «ya es mi compadre, yo cuando voy a estar en *muchuy* voy a ir también hacia allá» [...] si es tu compadre hay que alojarle en tu casa tres cuatro días [...] en Argama no salió bien la papa y vas donde tu compadre o donde tu ayllu a la altura, y de ahí también te vas a cargar bastantes tipos de papa.

Ahora bien, las formas de alianzas deben pasar por relaciones o acciones en medio de rituales que implican manejar estrategias de corto y largo plazo. Por ello, en primer término, el *tupay* es una acción eventual de carácter no vinculante y se realiza de las formas más variadas y en diversas ocasiones. *Tinkuy*, en segundo lugar, es una relación agónica entre actores sociales por diversas razones, que pueden ser violentas, y aunque crean lazos fuertes entre las partes estos son temporales y cíclicos (Remy 1991; Laime 2003; Cama 2007); se dice que el encuentro de dos ríos es *tinkuy*, pero en esta unión lo que hay es la

suma de partes para formar otra con mayor cantidad de agua. Finalmente, *tinkiy* es una relación que vincula a las partes de tal modo que generan nuevas relaciones previo el intercambio de sus propias identidades. De hecho, el término *tinkiy* implica relaciones profundas y de intercambio incluso íntimas, como las de una pareja. Ver gráfico 1.

Grafico 1



La cultura andina ha construido gramaticalmente una respuesta a ese riesgo del *chullayay* mediante el binomio *warmi-qari* (mujer-varón) y a través del sufijo *-ntin*. Este sufijo hace que la *runa* (persona) sea *warmi qarintin* o *qari warmintin*; o *yanantin* (Yañez 2002), vale decir, una unidad que requiere de la pareja. La amenaza de ser *chulla* se resuelve a través del *chullanchanakuy* en el campo del *tinkunakuy*, este es un conjunto de encuentros, vínculos, relaciones, asambleas, manifestaciones, etcétera. En esta relación solo los *runa* pueden ejercer el *yanapanakuy* (ayudar a cuidar) y las plantas y los animales son solo pasibles de ser atendidos (*yanapasqa*) o pueden ser *yanapaq* (útil) si le damos el carácter de servible a nuestros propósitos y por eso es muy importante cuidarlos.

4. *Mana kaq* o *chusaq*: lo no-conocido y los ritos

Wallpapa tapanqa chusaqlla kachkan (El nido de la gallina está sin huevos). *Isankata chusaqllata apamuy* (Trae la canasta vacía nomás). Estas son dos expresiones que dicen el sentido de *chusaq* o *mana kaq*: vaciedad o no existencia de algo. La categoría *chusaq*, según González Holguín, es «cosa vana, vacía, hueca». Esta categoría es sinónimo de *mana kaq* (no haber, no existir). Para nuestro caso, además, *chusaq* es también como lo «no conocido» (*mana riqsisqa*) que incluye las diversas formas de decir a aquello que no está presente y no visible (ver Yaranga 2003). Ante esta circunstancia existen actitudes que

combinan insatisfacción, preocupación, temor y miedo, pues «lo que no es nada, temes» o *chusaqtam manchanki* (González Holguín).

El tema del vacío había sido planteado por Aristóteles, quien decía que el vacío no puede existir, pues la naturaleza se ha hecho cargo de que no falte nada y se llene siempre e impide la formación del vacío. Durante la Edad Media la idea del «horror vacui» se simplificó en la idea de que Dios es todo y no puede existir la nada. En este proceso la conciencia humana comienza a percibirse como dueña de su libertad y trata de llenar el vacío que se había formado sobre su presencia en la historia. Por supuesto, desde la categoría teológica, que maneja González Holguín, la «nada» o lo que «no es» es cambiada por un Dios creador que «dándole ser a lo que no es» es quien «hace de nada todas las cosas» (*chusaqmanta kachiq*).

Chusaq o *mana kaq* hace pensar que de «lo necesario que hace falta», y esto significa a hacerlo porque no hay o hay que buscarlo porque está escondido o conocerlo porque es «desconocido» (*mana riqsisqa*). Lo que no es conocido no puede ser utilizado y por lo tanto tampoco es controlable. Permanece distante o alejado y produce la necesidad de ser conocido. Sin embargo, su conocimiento es limitado y su realidad permanece escondida o misteriosa. Lira-Mejía (2008) considera *ch'usaq* (sic) como vacío, vacío, que no contiene nada, abandonado, hueco. Saldívar *et alter* señala que se trata de «mana ñawinchis aypasqan(sic)»⁵⁴ (2015:46). Se podría decir, aquello que no está habitado o que está desocupado; en términos simples esto significaría vaciedad, aquello que no se sabe o que no se conoce aquello porque «no pertenece aún al mundo» (*manaraq kay pachapi kaq*), como decía un agricultor. Como decía González Holguín al referirse a *chusaqtam manchanki* como «lo que no es nada, temes» nos permite mencionar con mayor claridad la idea de *chusaq* en tanto se presenta como «vacío» y que puede ser interpretado como «lo no conocido» y que puede producir temor y miedo. En efecto, aquello que es necesario y que hace falta y además no se conoce genera diferentes comportamientos en las personas. Este podría ser un motivo de acercamiento a la naturaleza, a lo no conocido, pero que está presente de manera constante.

⁵⁴ «Aquello que nuestros ojos no logren ver».

Entre los niños, antes de iniciar algún juego (*pis pis*, *trompo*, *sacha pilay*, *manka manka*, *paka paka*) deben lanzar a la suerte un objeto para definir quién debe empezar la partida. Hacer *chusay* puede significar «echemos a la suerte para conocer quién es el elegido para dar comienzo el juego». Antes de hacer el *chusay* hay un vacío (lo que no se conoce) y justamente la acción permite conocer (*riqsiy*) el resultado. Por ello, *chusaq* es la «cosa ausente y el que falta» que requiere ser conocido. Para las matemáticas se usa el término *chusaq* como equivalente a «cero» (Córdova-Zavala 2004: 111; Mamani 2009).

Como adjetivo, por ejemplo, aplicado a las personas como *chusaq sunqu*, asigna a un hombre necio o sin juicio o que no tiene ánimos para hacer nada o no tiene bríos. Esto nos permite proponer, a modo de hipótesis, que Joan Santa Cruz Pachacuti (1613) buscaba señalar con el dibujo como el de un «huevo cósmico» la idea de vacío, de lo «no conocido» pero cuyo nombre sería «Viracocha Pacha yachachic». Nuestra tarea no consiste en definir la naturaleza de «lo no conocido», sino solo señalar que en la visión de las personas que viven en diversas zonas de la región que analizamos existe la idea que «hay algo que no se conoce del todo» pero que está representado en los *apukuna* y las *illakuna*. Los cerros o las cumbres representan la presencia de lo «no conocido», podríamos decir de lo misterioso. El tema de la búsqueda de un dios no conocido ya fue en parte abordado por Dubiols e Itier (ver Pachacuti 1993: 73ss).

Volviendo a nuestro argumento, *chusaq* significa en realidad lo que «hace falta» o lo que es «necesario» y que debe ser buscado, solicitado o pedido —a diversas instancias— o hecho para llenar (*huntanapaq*) aquello que aparece como vacío. Una casa vacía o sin cosas se dice *chusaqllaraq wasi* (casa aún todavía vacía), y la casa no habitada es *chunniq wasi* (casa sin habitantes); pero también se puede ejercer una acción para vaciarla y para ello se emplea el término *wasita chusaqchani*. Las personas pueden ser incluso *chusaq sunqu* (ser tonto o necio) u obrar como tal y mostrar lo «hueco que es» o que está vacío de razón o de sentimiento. *Chusaq sunqu* es el que es considerado como inútil, poco hábil, que hace las cosas sin sentido o que no tiene brío o ánimo o es descorazonado. De hecho, el *chusaqrayaq* es el que «está ausente o falta continuamente» a las acciones o «el que está

ido» de la situación. Entonces, *chusaq* es «cosa ausente y el que falta»⁵⁵ y el que hace que falte algo.

¿Cómo actúa el ser humano frente a lo no conocido, *mana kaq* o el *chusaq*? Los niños tienen una expectativa de que defina quién debe arrancar las acciones del juego. Los adultos también juegan a «conocer lo desconocido» a través de los *watuchikuna* (adivanzas). Los *watuchikuna* son frases elaboradas en las que las personas deben descubrir la respuesta intuitiva o deductivamente pero que además coincida con el enunciado. Veamos un ejemplo común. Uno de los participantes de las «adivanzas» pregunta: *Imalla haykallasá*, y el resto responde *Asá*. Luego se lanza la frase, por ejemplo: *Hawan akakaw, ukun añallaw*. La respuesta será *tuna* (ver Valencia 2006; Lara 1981; Caso-Yauri 2013). El ejemplo solo nos sirve para mostrar que el enunciado tiene algo «escondido» que debe ser «adivinado» y debe ser descubierto y proclamado públicamente. Entonces, una vez que lo oculto (*mana riqsisqa*) ya se conoce (*riqsisqaña*), el misterio es develado. Lo que no se conocía o el vacío (*mana kaq* o *chusaq*) es llenado por un nombre (*suti*), desapareciendo el vacío.

Sin embargo, el *chusaq* es una realidad indeterminada que sobrecoge a las personas. El vacío o lo no conocido está en la naturaleza y tiene diversas condiciones. La *sallqa* (puna), *purun kawsaykuna* (animales silvestres), *kita qurakuna* (plantas silvestres), *wayqukuna* (las quebradas), *quchakuna* (lagunas), *piña allqukuna* (perros rabiosos), *chikikuna* (el anuncio de peligros), *sinchi parakuna* (lluvias torrenciales), etcétera, son fuente de temores y también miedos. Existe una realidad no conocida y que se mantiene en esa dimensión, y lo religioso puede ser muy útil para penetrar en ese campo que nosotros no consideramos en nuestro estudio.⁵⁶ Las personas expresan «miedo» o «temor» (*manchakuy*) frente a diversas acciones de la naturaleza como la granizada, el exceso de lluvia y el viento violento.⁵⁷ Pero

⁵⁵ Sin embargo, una variante fonológica hace que *chusaq* pueda también significar «cosa liviana».

⁵⁶ Un ejemplo de esto son las nuevas formas religiosas que están presentes en Andahuaylas como la Familia Angeles Custodios (S/f).

⁵⁷ La tesis de Freud sobre la religión no ayuda a entender la compleja realidad andina sobre la dimensión religiosa. Freud dice: «Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitadas de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad... El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la Justicia, tan

también miran con «respeto» o «temor» a las partes altas de donde puede venir una violenta riada que puede generar estragos. Es obvio que el temor crece en personas que, por ejemplo, no tienen un lugar relativamente seguro o no tienen algo que les de seguro o les asegure, sobre todo cuando dependen de *pobre kayniypim kaypi wasichakurqani* (es por mi pobreza que en este lugar he levantado mi casita), como dijo Efraín, señalando la ladera de cerro que ha sido declarada como zona en riesgo. La riada puede, en efecto, hacer que «mis cultivos pueden volverse en nada» (*kawsayniykunam chusaqman tukunman*). Pero también, *chusaqyani* es como decir «estoy ausente o no estoy allí»; o, cuando se dice *chusaqmi*, se quiere decir «no existe, no lo tengo». Evidentemente, el sentimiento de miedo y temor se confunden para dar paso a las diferentes manifestaciones que no necesitan explicarse por ahora.

En efecto, el término *chusaq* nos remite a algo que no existe o que no está o no es conocido y que es necesario hacer algo para llenarlo o conocerlo. En cierto sentido, la «nada» o la «ausencia» convoca a dar existencia para vivir o existir. De no hacer lo necesario, *chusaq* nos remite a la posibilidad de quedarse en el vacío, vale decir, en el sin sentido o sin orientación. Lo contrario de *chusaq*, por lo tanto, es el *kay* (ser) o el existir (*kay*) como referencia central de la vida (*kawsay*) y la existencia. Las expresiones con las que hemos iniciado el análisis de *chusaq* (que no hay huevos o que la canasta está vacía) no solo buscan constatar que nada hay, sino que es una invitación a esperar y hacer que existan los huevos. En el primer caso, los huevos dependen de la naturaleza y en el segundo caso, depende de la acción humana. La constatación del vacío es una invitación a tener conciencia que algo que existe puede ser presentado o hecho por la naturaleza, como también es hacer lo necesario para llenar el vacío y sea posible la existencia: *kawsay*. Saber que no está o que no existe se convierte en una suerte de mandato: que lo que está vacío debe ser llenado y lo que no existe hay que darle existencia y, en última instancia, se trata de dar sentido a aquello que no tiene sentido.

La respuesta cultural a *chusaq* o *mana kaq* se expresa en el campo de los ritos y del conocimiento en sus diversas formas. Así, ante lo desconocido se han desarrollado

vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos». Freud (1927) ver también Freud (1972) y Marzal (2002).

diferentes rituales que en sus formas más elaboradas y según los lugares toman denominaciones diferentes pero con el mismo sentido: *anqusu* (ofrenda), *samiy* (bendecir), *tinkay* (asperger con los dedos), *challay* (asperger al suelo) y las expresiones castellanas quechuizadas de *pagapa*, *pagapu* («pago») o *alcanzo* (lo que se da). Cada una de las formas requiere de una técnica y de un procedimiento para que la acción tenga eficacia. En un contexto de cambio cultural los significados de estos rituales van cambiando. En la zona visitada hemos encontrado a personas vinculadas a las actividades agrícolas que practican estos rituales pero también a quienes estando en la misma actividad ya no lo hacen porque consideran que «los químicos son más eficaces».

El vacío tiene diversas formas: falta de información, de conocimiento, de capacitación, entre otros. Los productores tienen acceso a mayor información mediante cursos, talleres, seminarios, foros, etcétera, organizados por el Estado, las ONG y las universidades, que van desplazando —de alguna manera— a los «conocimientos ancestrales» y reemplazando los rituales con el uso de pesticidas y medicamentos para la curación de determinadas enfermedades. Sin embargo, los rituales pueden ser considerados como formas de conocimiento, que aún no están sistematizadas para que ese conocimiento sea universalizable.⁵⁸

En suma, la sensación del *chusaq* se llena con más información y comentarios, en las zonas más alejadas saben que el cambio climático se debe a que una «telita que protege la tierra se está rompiendo y agrandando el hueco y eso hace que el sol entre con fuerza y por eso el sol ya no calienta, sino quema». Los rituales de «respeto» que se promueven en muchos lugares tienen su equivalente en *yupaychay*, dicho de otra manera, los rituales, sobre todo a los *apukuna*, no se hacen por miedo sino para honrar la gratuidad y reconocer que la vida aún es posible a pesar de la inclemencia y la amenaza del *muchuy*. El *chusaq* se llena con el conocimiento, es decir, dando nombre a lo que ya se conoce: *sutichaspa*.

⁵⁸ Este es el caso, por ejemplo, de Practec (2005). El material es un claro ejemplo de los rituales para la «crianza de la agrobiodiversidad» que requiere de mayores elementos que nos permitan salir del procedimiento folklórico tratando de conocer lo «no-conocido». Un conocimiento no puede ser privativo de un grupo, hay necesidad de dialogar y construir nuevos conocimientos para garantizar, entre otros, la seguridad alimentaria.

Sin embargo, la posibilidad del no haber, el no existir, genera preocupación (*llakirikuy*) y miedo (*manchakuy*). El temor a estar vacíos invita a buscar algo que oriente la existencia y le dé sentido. Si la naturaleza esta de mal humor (*piñasqa*) puede presentarse generando *muchuy pacha* y de hecho su virtual presencia es una realidad que atemoriza. Para que no ocurra ello se debe establecer vínculos con la «trascendencia», con lo «no conocido», con el *chusaq*, con los *apukuna*. Los *apukuna*, para los pobladores de Andahuaylas y Chincheros, no tienen un solo significado aunque cumplen explícitamente la función de orientador de la existencia o la vida. La amenaza del *chusaq* no anula el *ruray* o *ruway* del poblador quien despliega las estrategias necesarias para enfrentar la abrupta geografía, la posible presencia del *muchuy* o los anuncios de los *chikikuna* de tiempos difíciles *rurastin* o *ruwastin* (Ansión-Villacorta 2014).

5. *Imaymana* o *ñawray*: la diversidad y la multiplicidad

Finalmente, el quinto indeterminante o la manifestación del *sasachackuy* —por ahora— es lo que podemos llamar como *imaymana* o *ñawray*. *Ñawraykuna* es un plural para mencionar «todas, diferencias de cosas» o «cosas diferentes» y el término *ñawray-ñawray* sirve para reafirmar que lo diverso está presente en todos los lugares. Entre los pobladores de Andahuaylas el término no es conocido, pero se utiliza el término *imaymana*, que igualmente significa «diversas o diferentes cosas». El término es un adjetivo que es útil para calificar la diversidad de plantas, animales y también seres humanos e incluso sus comportamientos. González Holguín también menciona que *ñawray* es sinónimo de diversidad y sirve para recoger las más diversas especies dentro de una misma familia, como *ñawray mitakuna* (diversos periodos), *ñawray sisakuna* (todas las clases de flores), *ñawray antakuna* (las clases de metales), *ñawray llimpikuna* (todos los colores), *ñawray takikuna* y *tusuykuna* (todo género de música y de baile, respectivamente). Asimismo, Yaranga dice que es la diversidad dentro de una clase de cosas o de ocasiones, o simplemente es la diversidad de cosas o de todo género; también para Yañez, de la zona del Ecuador, el término *ñaurai* es sinónimo de diversificación.

Por otro lado, aunque el término *ñawray* estaría en desuso en muchos lugares, quizá podemos considerarlo como un arcaísmo. Aun así, Chuquimani (2005) lo incluye como

ejemplo para mencionar la diversidad de flores que se pone en los sombreros. Juan Santa Cruz Pachakuti, en su dibujo de la cosmogonía andina, la presenta en la parte inferior izquierda en una frase que dice: «los ojos. *Ymaymana ñawraykunap ñawin*». ⁵⁹ ¿Qué podría significar esta frase? Al parecer solo quiere indicar que «debajo» o en la parte que corresponde a la *pachamama* existe un sinnúmero de «ojos» dentro de lo inconmensurable que es el mundo. Esos «ojos» son *imaymana* (hay tantas cosas que, probablemente, no sean posibles conocerse) y son *ñawraykuna* (son diversos), pero es sobre todo *imaymana ñawraykunapa ñawin*, vale decir: los ojos de lo diverso y lo múltiple.

En concordancia con lo hallado en diccionarios, existen otros términos en el mundo coloquial para asignar la diversidad: *tukuy niraq*, *tukuy rikchaq* o *tukuy laya*. Las dos primeras expresiones son equivalentes a decir «toda clase» de lo que fuera. Sin embargo, el término *niraq* o *rikchaq* es también equivalente a «parecido» o «semejante»; esto significa que lo que se quiere decir de las cosas están dentro de la misma línea o dirección. González Holguín menciona como *niraq* a «tal» o «símil». Si digo *ñuqa niraqmi*, quiere decir «es parecido a mí». Sea lo que fuere, *ñawra*, *imaymana*, *tukuy niraq*, *tukuy rikchaq* o *tukuy laya*, como decía Cayo, joven andahuaylino, hay una realidad que se presenta como un reto para el ser humano: la diversidad de los *kawsaykuna* expresada en los *ñawikuna* de Juan Santa Cruz Pachacuti, es una realidad que no se puede dejar de lado, antes bien, se debe tomar en cuenta para —por ejemplo— una planificación adecuada. ⁶⁰

La constatación de la diversidad es trascendental: todas las cosas que existen tienen *ñawinkuna*. ¿Qué es un *ñawi*? Lo primero y lo más obvio es que el humano y los animales tienen ojos por donde mirar el mundo y la existencia, y además hace alusión al sentido de la vista de estos seres. Sin embargo, y esto es lo más importante, *ñawi* es la yema de todo lo que «crece» (plantas) o «brota» (aguas). Es decir, el *ñawin* es la parte medular o la mejor parte de las cosas o de lo que existe. El primer plato que se saca de una olla y es ofrecido a una persona es el *ñawin*, o cuando una persona que bebe chicha o alcohol asperge a la tierra: es el *ñawi* que va como ofrenda. Debemos señalar que los diccionarios más antiguos no registran ninguna palabra *ñawi* vinculada a los elementos de la naturaleza. Pero teniendo

⁵⁹ Esterman (1998: 153) intenta una aproximación que no se ajusta a lo registrado en los diccionarios clásicos y tampoco al sentido común de los hablantes.

⁶⁰ Ejemplo: Dollfus (1981) desarrolla el espacio andino como un gran sistema intertropical de montañas.

en cuenta la información reciente, se puede decir que los agricultores y los que cuidan árboles frutales manifiestan que todos los *kawsaykuna* tienen *ñawi* (Beyersdorff 1984). Del mismo modo, los lugares de donde brota agua se les dice *ñawin pukyukuna* u ojos de agua. Estos son las fuentes más importantes para el consumo doméstico. Las comunidades tienen ojos de agua de donde se valen para la cocina y la bebida. Hay ojos de agua que se secan por un tiempo y otros que se mantienen todo el año.

La diversidad, más que una «amenaza» propiamente dicha, es un reto para la vida social y productiva en la región andina; no solo hay diversidad de pisos ecológicos, sino distintos climas que varían en los mismos pisos ecológicos. Los pobladores en una misma microcuenca encuentran zonas donde una ladera es seca (*chaki qata*) y sin agua frente a la otra *yunkahinaraq* (como si fuera selva) a la misma altitud. Asimismo, hay zonas con o sin agua con diferentes ambientes para el cultivo de diferentes productos. Hay diversidad de tierras (*allpakuna*) para diversas semillas. Los agricultores tienden a tener una chacra con policultivo para el consumo familiar y zonas con monocultivo para el mercado. Cada agricultor conoce qué especie de papa o maíz es el adecuado para cada piso y además cada cuánto tiempo se debe hacer que el terreno repose antes de ser cultivado de nuevo. Entonces, la pluralidad de pisos, la diversidad de climas, la biodiversidad es, además de una realidad, un reto para el poblador andino, quien debe conocer cada uno de los productos y sus procesos para poder vivir. Además, deben discriminar de la diversidad biológica aquello que se puede consumir de aquellos que son peligrosos y solo sirven para algunas funciones, como para curar; aunque la palabra *hampi* es utilizada para mencionar «remedio» es también válido para decir «veneno».

La respuesta a la diversidad y a la multiplicidad es el *riqsiy* (conocer), *ratachiy* (adaptar), *chapuy* (combinar) y *huntachiy* (llenar). No se sabe los años que han sido necesarios para conocer si una semilla ha logrado adaptarse a un determinado espacio, pero los agricultores están en permanente ejercicio de experimentación en el cultivo de plantas en diversos espacios y esto requiere conocer (*riqsiy*) las cualidades de los elementos, así como la necesaria confluencia de los mismos. El proceso del conocimiento requiere de una investigación como lo hacía José en Chullcuisa, que consistía en acompañar cotidianamente el proceso de crecimiento de las papas. Ese proceso supone un acercamiento bilateral, no

basta ir al terreno, sino que hay que hacer que el terreno venga a uno. Eso decía Belisario en una larga sesión.

- Imaynanpitaq wawnachatarirurarqunki [...] wak urquta ñuqa aparqamuni kayman, kaqayá kaypi puna muñay, tukuy kaypi kachkan [...] Hinaptin rirqaniku huk ingeniero, manaya pay atinchu quechuataqa «que nos diga por qué esta planta a qué se asocia, por qué tiene esta pigmentación». Yanqaya sallqahina chinkarparin, kay rimasqanchikkunata qawaykusqanchikmanhina kaypa sutinmiriki investigación.
- Cómo has hecho eso [...] ese cerro lo he traído yo aquí, mira pues aquí tengo muña de la puna, aquí hay muchas variedades [...] Entonces, hemos ido con un ingeniero, pero él no podía con el quechua «que nos diga por qué esta planta a qué se asocia, por qué tiene esta pigmentación». En vano ha desaparecido en nuestra habla, pero a nuestro parecer, eso tiene un nombre pues, investigación.

En la misma línea de ejercicio constante, un agricultor de chincheros recuerda su estrategia de trabajo en la huerta:

- Kaypi huertay allpa mana sumaq allpachu, hinaptin karumanta, hanay urqumanta sumaq allpata qipimuni, chaywan chayraq sumaq yuyukunaqa. Chaynata rurani unayña, tarini mejor producciónta hinaspapas kуска kachkani puna allpaywan.
- Aquí la tierra de mi huerta no es muy buena, entonces, desde lejos, de las alturas, cargo tierra, con eso las verduras producen muy bien. Así vengo haciendo desde hace años ya, descubro que la producción es mejor y además estoy junto, aquí lo tengo mi tierra de las alturas.

Por otro lado, la experimentación requiere de pruebas y de la persistencia, hasta que una determinada semilla logra «prender» o adaptarse (*ratay*) en un determinado espacio. Para esto se requiere registrar los factores climáticos y el proceso temporal, así como los procedimientos que se han utilizado para que una semilla y una planta puedan establecerse (*takyay*) en un espacio. Asimismo, la diversidad requiere de estrategias adecuadas para que el poblador asegure el alimento de la vida cotidiana y para ello hace en el cultivo, por ejemplo, el *chapusqa* (combinación), tal como Belisario volvía a decir en la misma reunión.

- Kaytaqa chapuchatam tarpukusaq; kaypim kanqa chiti saray, kaypim kanqa puka saray, kaypim kanqa qillu saray. Kay chapusqacha kanqa manachayqa qanrakunaqa manam allinchi qispinqa, chapusqapiqa pinqanakunqam,
- Esto voy a sembrar combinando; aquí habrá maíz *chiti*, aquí habrá maíz rojo, aquí habrá maíz amarillo. Esto debe estar combinadito, de lo contrario estos «malditos» no van a crecer adecuadamente, cuando están combinados hay miramientos, van a

miranqam [...] chapusqacha kay
quracha, papacha, rosascha, kichkapas
anku kichkapas.

multiplicarse por vergüenza [...] combinadito
están las hierbas, papa, rosa, espinas.

El propósito es el de ocupar los espacios disponibles de la manera más eficiente y total. Esta acción es contraria a la idea de tener el espacio *huntasqa* (lleno), porque ocupar el espacio no es atiborrarlo, sino distribuirlo de acuerdo a la semilla y su tiempo de desarrollo; como es obvio, todo esto implica la acumulación de un conocimiento ordenado, igualmente de una tecnología apropiada. La semilla tiene espacios adecuados y las tierras tienen semillas apropiadas.

A modo de conclusión

Llegado a este punto, queremos resumir lo presentado hasta ahora valiéndonos de un esquema que en realidad se presenta a sí mismo. En todo caso, queremos resumir aquí la intención de este capítulo (ver esquema 1). Mirando el conjunto de la vida de los pobladores de Andahuaylas, de los que viven en la ciudad y sobre todo en el campo, la diversidad de pensamiento y acercamientos a la naturaleza es variada. No todas las personas del lugar tienen la misma manera de ver, leer e interpretar el mundo y ni siquiera el quechua, lengua de la zona, constituye la lengua franca en la región para expresar la misma idea.

Considerando esta nota, queremos decir a) que las personas viven con el sentimiento y el pensamiento de que la naturaleza es un lugar de la realización histórica y no hay otro lugar. En este lugar hay amenazas veladas, como el anuncio de la lluvia que las arañas «avisar» cuando se cuelgan en su telaraña (como decía Rosa), como la muerte que se cierne en cualquier momento en el cantar de la lechuzca (*pakpaka*) o la granizada que se anuncia en las nubes negras combinado con determinados vientos para arrasar los sembríos. La vida es y está llena de indeterminaciones que impiden que los andinos puedan no solo *allin kawsay* (vivir bien), sino sobre todo *hawka kay* (estar en paz). Las cinco formas de lo indeterminado o los *sasachakuy* nos colocan en el plano de las dinámicas andinas. Los seres humanos comprenden y tratan de entender que vincularse con la naturaleza requiere

de formas pautadas pero también de descubrimientos para desarrollarse sosteniblemente. Por lo tanto, sea como los denominemos, amenaza, incertidumbre, indeterminación o *sasachakuy*, no dejan de ser una realidad que está siempre presente en la experiencia de la gente y que deben convivir con esos elementos y con sus secuelas.

Esquema 1

Sasachakuykuna / Indeterminantes		Posibles causas		Respuestas	
Muchuy	Necesidad, escasez, hambruna, padecimiento, miseria	Lluqlla, qasa, chikchi, aywanqu unquykuna, kurukuna	Riada, helada, granizada, viento, enfermedad	Taqiy, wanllay, wanya kawsay.	Almacenar diversos productos y de diferentes maneras
Unquy	Fragilidad, debilidad, vulnerabilidad, enfermedad	Allpa, pukyu waspiy, wayra, urukuna	Vapores de tierra, puquio, viento, insectos	Waqaychakuy, uyway	Guardarse y cuidarse
Chullayay	Estar sin su par, estar aislado/a	Wakcha kay, illay, saqiy, wañuy, qunqay	Ser pobre, viaje, abandono, muerte, olvido	Aylluchanakuy, yananchakuy, kuskanchanakuy, tupay, tinkuy, tinkuy	Emparentarse, emparejarse, organización de diversas formas
Mana kaq o chusaq	Necesidad, ausencia, vacío, sin nombre	Sallqa, purun, kita, (manchakuy)	La naturaleza y los miedos	anqusu, samiy, tinkay, challay, pagapa, alcanzo, yupaychay	Ofrenda, bendición, aspersión, dones
Imaymana o ñawray	Diversidad, pluralidad, multiplicidad	Tukuy niraq, tukuy rikchaq, tukuy laya	Toda manera, forma y clase	Riqsiy, ratachiy, chapuy, huntapay	Conocer, adaptar, combinar, llenar

Los *sasachakuykuna* se presentan con rostros reales; en algunos casos son previsibles, en otros son incontrolables, y otros se presentan como no-conocidos y que dan miedo y generan temor. En la *pachamama* todo es posible y es aquí donde se debe resolver las consecuencias del «hablar» (*rimaynin*) de la naturaleza. De hecho, la *pachamama* o la tierra o la naturaleza, tiene su propio lenguaje y «trata de decirnos que si no lo cuidamos» va a entrar en cólera (*piñakunqa*) hasta «hacernos llorar» (*llakiman yaykuchiwanchik*). Todo en

exceso es perverso y maligno, pero también todo lo que sea escaso genera peligros que pueden acarrear daños irreparables.

Entonces, el ser humano durante toda su vida trata de convivir con todo lo que hay en la naturaleza pero también hay muchos que ya no lo hacen. La gente se está olvidando de «respetar» el equilibrio que había en la *pachamama*, se envenenan las aguas y las tierras de cultivo, el agua escasea y genera conflictos; aparecen nuevas fuentes de enfermedades que trastornan la vida de las plantas, animales y personas. Aun así, las personas buscan conocer, vincularse y transformar lo que los rodea con todos los recursos que tienen a la mano, y se valen de otros que van conociendo en el camino y que la historia exige. Los rituales como las tecnologías en muchos casos son oportunos, pero en otros casos los instrumentos dejan de ser válidos por otras exigencias que ponen en jaque la vida misma de las personas, y también del agua y de la tierra.

Llegado a este punto, debemos pasar a conocer cómo es *pachamama*, qué se dice y se sabe de ella. Las diversas versiones que se conocen hasta ahora se han centrado en una perspectiva ancestral y creemos que escuchar las versiones que los pobladores de estos tiempos tienen de la *pachamama* nos daría ventajas para comprender mejor los cambios que están ocurriendo en la actualidad.

TERCERA PARTE:

Pachamama: sus mitos y sus cambios



MCMXVII

CAPÍTULO 6

DISCURSOS Y MITOS: *PACHAMAMA WILLAKUYPI*

Introducción

La categoría *mama*, que revisaremos aquí, cobrará mayor importancia a medida que queramos afirmar algo que creemos que es fundamental. El término *mama*, según González Holguín, es la «madre de todo animal o la señora o ama o la hembra ya paridera, *mama* o *wachaq*»; esta última palabra es sumamente importante, puesto que *mama* es la que «pare» o «da a luz» o «da frutos». Se puede decir que *mama* hace alusión a la fuente de donde nace algo, es ocasión, origen, génesis o principio. En el sentido común de las personas, estas suelen señalar que se trata del «origen» de su propia existencia: *Luispa mamam* es la que da «origen» o es la madre de Luis. Pero los animales que ponen huevos son también los *wachaq*, y en este sentido el animal que los hace es la madre de los huevos. Por ello, la *mama* es la que da origen, es *paqarichiq* o *qallarichiq*. Hasta aquí el término *mama* se emplea para asignar «origen» o «fuente» que asigna algo importante y que da inicio a otras cosas.

Sarapa mamanninmi kayqa, decía una señora de Kishuara mientras mostraba un conjunto de mazorcas de maíz que servirían como semillas para los siguientes periodos de cultivo. ¿La papa también tiene *mama*? Preguntamos. La respuesta fue afirmativa. Así, todos los *kawsaykuna* tienen su *mama*; vale decir que tienen aquello que les permitirá generarse de nuevo más adelante.⁶¹ Lo que se separa como semilla se convierte en la *mama* y esta es también como la matriz que ha de servir para la reproducción de la especie. La *mama* es, entonces, esa fuente donde está el inicio de la nueva vida, y en este sentido la tierra es también *mama* y será la *madre* (útero) como el lugar donde los *kawsaykuna* se desarrollarán para dar nuevos frutos de los que hay que seleccionar y asegurar la continuidad de la vida.

⁶¹ En otro lenguaje diríamos que se trata de la información genética de una especie.

Esa *mama* no está destinada para ser utilizada en la comida u otros fines, de lo contrario su ser *mama* estaría expuesto a desaparecer y, entonces, la extinción de la especie sería un hecho irreversible.

El término *mama* también está asociado al hecho de la alimentación y la nutrición, vale decir que está vinculado a la comida que es necesaria para estar vivo y mantenerse con vida. De ahí que la *saramama* es una fuente muy importante para tener fuerzas y energía.

- ¿Imaynanpitaq saramama?
- Saramama, porque llapa runakunaman allin kallpata qun.
- ¿Papamama nispayqa imatataq nichkani?
- Michkakuniku hinaptinga, punta kaq rikurimuq papamama.
- ¿Habasmamarí kanchu?
- Kanyá, chay primer rikurimusqan.
- ¿Cómo es que es *saramama*?
- *Saramama* es porque da fuerza a todos los seres humanos.
- Si digo *papamama*, ¿qué estoy diciendo?
- Si sembramos adelantado, entonces lo que sale primero [para el consumo] es *papamama*.
- ¿Y las habas pueden tener *mama*?
- Tiene pues, es lo que aparece primero [para el consumo].

Por otro lado, el vocablo *mama* se utiliza para asignar una veta de metal, como *quri mama* o *qullqi mama* que se puede decir es una veta de oro o veta de plata, respectivamente; a la cantera se le dice *rumi mama*, es decir, es la veta de la piedra o es el terrón de tierra valioso por el mineral que contiene. A esto hay que añadir el sentido que se le da a *mama* ligada a otras raíces como *mama rukana* para asignar el dedo pulgar; o decir *maman chumpi*, que es la faja tejida y más importante y tiene la función de apretar la cintura de quien lo usa. En esta misma dirección, la *mama kuka* es un conjunto de hojas de coca grandes y que son las más preciadas para los conocedores. Para acabar esta parte, las cañas de Guayaquil se las conoce como *mamaq* (Santo Tomás, González Holguín, Yaranga) y sirven para hacer instrumentos musicales.⁶² El genérico *mamankuna* (en plural) se usa para mencionar la importancia del conjunto de objetos o cosas o partes de un todo, como el dedo gordo de la mano (*mama rukana*), pero también las cuentas grandes de un rosario, y si fuera *simipa mamankuna* es como decir que se trata de la matriz de diferentes variantes de una lengua. En el contexto educativo se dice *mamasimi* para designar la lengua originaria.

⁶² Porque constituyen la parte del soporte principal, el material imprescindible en la construcción del objeto.

En el hablar cotidiano a las mujeres se les dice *mamay* (mi mamá, mi señora) como parte del saludo y el reconocimiento, sin importar su edad. El huérfano es el *mana mamayuq* o *wakcha*; y la madrastra es la *qipa mama*. Cuando uno quiere tomar a alguien por madre se utiliza el término *mamachakuni*. De este modo, *mama* es un término versátil que se usa para asignar la figura de una *mater putativus* y, de hecho, en las relaciones sociales hay formas de adoptar a una *mama*, a quien se le dice *madre adoptiva*, tal como mencionó, por ejemplo, Skar en su trabajo sobre la «gente de valle caliente» (1997). El término *qapaq mama*, por lo tanto, asigna a una mujer muy importante que puede ser una señora o una matrona. En su forma plural se dice *mamakuna* o «matronas» o «señoras».

Pero decir *mama sunqu* es como decir mujer «altiva, soberbia, que no se rinde ni humilla»; pero ser *mama tukuq* significa «hacerse y mostrarse soberbia» o aparecer como madre sin serlo necesariamente, una suerte de mimetización para esconder su verdadera identidad. De este modo, el término *mama* ligado a otra raíz da significados distintos pero con un sentido específico para cada caso. Para denominar la noche entera se puede utilizar *mama tuta*, y *mama qucha* para designa el mar. En este caso, *mama* ayuda a sostener la realidad majestuosa del tiempo y del agua, unidos en un *pacha* (tiempo y espacio) que no se puede conocer del todo, pero que es origen y magnífico.

En resumen, *mama* es un término femenino y poiético, porque permite señalar que las cosas tienen un origen y, en última instancia, que la existencia está referida a la *mama* como fuente, como la *paqarina* desde donde las cosas pueden «aparecer», «nacer» o «salir»; de otra manera, todo puede nacer de ese lugar, puede ser dado a luz, hacerse vida, dado a vivir en sus diversas formas. De hecho, *mamanmantam imakunapas paqarimun* (todas las cosas salen y son paridas de una fuente/matriz). De ahí que *mama* puede tener su equivalente en matriz o útero y la matriz es también conocida como «madre» o lugar donde una nueva creatura se establece durante el tiempo necesario antes de salir (nacer). La *mama*, por lo tanto, hace o forma la existencia y por ello es poiética; pues genera o da existencia a las formas del ser o el *kay* de las cosas. Al mismo tiempo, la *mama* es figurativamente presentada como un referente muy importante para la existencia de otros elementos semejantes. Un ejemplo: *mama rukana* (madre dedo) asigna el dedo pulgar, dedo

fundamental, permite asir lo que se agarra; aquí, decir *mama* es señalar un punto para la acción y la seguridad.

Ahora bien, una de las acepciones de *mama* es, como hemos mencionado, la *madre-útero* o matriz de donde emerge lo que existe. En efecto, la *madre* de animal o de vegetal es ese lugar de donde se «nace» la vida. En este sentido, la *mama* se convierte en la *mujer-madre-útero*, la que cumple la función de ser fuente principal que da existencia. Esa madre requiere de un complemento que no es necesariamente una entidad biológica, sino un elemento como el agua, para que pueda contribuir a producir frutos. No todas las aguas son importantes, sino aquellos que corren o circulan. En todo caso, solo queremos dejar sentado que una de las acepciones de *mama* tiene una connotación trascendental y de continuidad, y es muy cercano al mundo religioso sin anular ni desplazar las otras dimensiones. De hecho, la dimensión religiosa subraya lo simbólico y lo ritual para dar paso a una particular devoción laica en torno a la *mama*. Este campo está muy presente en la cultura andina, dando respuesta a uno de los factores indeterminantes como es el *chusaq*. Dar existencia es contrario a *chusaq* (no existir). Cuando se dice *pachamamapa qallariynin* es probable que se esté diciendo «el comienzo del mundo» o las cosas tienen origen allí. Con el propósito de profundar el sentido de *pachamama* en la vida cotidiana de las poblaciones proponemos 1) repasar algunos mitos sobre la *pachamama*, 2) relatar las maneras de entender y de relacionarse con la *pachamama* por parte de los pobladores andahuaylinos y 3) discutir una propuesta sobre el sentido que tiene *pachamama* en la actualidad.

1. Mitos sobre *pachamama*: muerte y maldad

El objetivo de los mitos primitivos y de las teorías científicas es exactamente el mismo: la comprensión y la explicación causal de los fenómenos destacados.

P. Feyerabend (2013: 82)

Antes de discutir el sentido de *pachamama* entre los andahuaylinos, es necesario recoger algunas de las tradiciones que son conocidas, seguidas de una interpretación que nos pueda ayudar a argumentar el sentido que queremos dar a la concepción de *pachamama* entre los diferentes actores sociales de Andahuaylas. Primero, recogemos la tradición de Pedro Villar

que fuera publicada en la *Revista del Museo Nacional* en 1933 con el título «Wa-Kon y los willkas» (Toro 2006).⁶³ Segundo, hacemos una lectura de «Achkay», mito recogido por diversos autores y presentado por Weber y Meier (2008), con la finalidad de sopesar la imagen que hay de *pachamama* en la actualidad.

En primer lugar, en la versión de Villar encontramos a Pacha-Mama formando pareja con Pacha-Kamac. De la unión de ambos nacen dos hijos, un varón y una mujer, llamados Willkakuna. Tras la muerte de Pacha-Kamac, la esposa queda viuda. El resto de la familia comienza a deambular pasando muchos peligros hasta llegar, accidentalmente, a una cueva donde vivía Wa-Kon. Este intenta seducir a Pacha-Mama, y para hacerlo engaña a los niños para que se alejen de la cueva. Wa-Kon mata a Pacha-Mama y devora parte de su cuerpo y el resto lo guarda en una olla. Los niños, al regresar a la cueva, no encuentran a su madre. Wa-Kon les miente y espera una ocasión para devorarlos. *Waychaw*, un pájaro, con su canto les advierte y les ayuda a escapar de la cueva, un *añas* (zorrino) también lo ayuda, escondiéndolos en su madriguera durante la huida. Wa-Kon va tras ellos y pregunta a un puma si los ha visto, a un *kuntur* (cóndor) y a una *amaru* (serpiente), pero ninguno de ellos le da razón alguna. El *añas* (zorrino) aconsejó a uno de los niños imitar la voz de la madre después de subirse a un cerro muy alto. Wa-Kon, llegando a la cumbre pierde el equilibrio, cae al precipicio y muere. Pacha-Kamac, al ver a sus hijos, les ayuda a subir al cielo: el varón se convierte en *inti* (sol) y la mujer en *killa* (luna). Pacha-Mama se queda en la tierra proveyendo lo necesario a todos los seres vivientes.

En este mito, Pachamama es una mujer, esposa y madre, pero que es muerta por un ser masculino que persigue a sus hijos que no son capturados. El perseguidor muere y los hijos son reclamados por su padre y convertidos en los dos astros más importantes del firmamento. La mujer, esposa y madre es premiada por Pacha-Kamac «con la facultad generadora [...]» pero toma la forma de «la Viuda» (nevada de Canta, Lima) y

envía sus favores a todos los habitantes [...] por ella, el dios del cielo envía las lluvias, fertilizando la tierra [...] los animales nacen y crecen para servir de sustento al hombre; ella es la madre de los mellizos en la especie de hombre y de los otros animales (Toro 2006: 24).

⁶³ Existen diversos trabajos sobre el tema; ver, por ejemplo, Arroyo (2004: 121-141).

La *pachamama* es el origen y fuente de los seres que viven para que los seres humanos tengan lo necesario y además da la garantía que la vida continuará. Esta es la idea común que aparece y que García ratifica en su apreciación:

La *Mamapacha* es un ser femenino y cumple las funciones maternas porque cuida a sus hijos, que son los hombres, y a todos los seres vivos que moran en ella. Por esta razón se le identifica como a la madre, el ser a quien se debe respeto y cariño recíproco y el hombre le ofrece siempre el primer bocado de sus productos obtenidos a partir de los recursos que ella le brinda (García 1998: 51).

En segundo lugar, Weber y Meier (2008) han recogido un conjunto de doce versiones de un mito sobre «Achkay», que resumimos aquí siguiendo su argumento central. Primero, el contexto del mito señala un tiempo de hambruna (*muchuy*) y peligro por movimiento de la tierra (*patsa kuyuptin* [sic]). Esta situación es el punto de partida para las narraciones, que constatan un tiempo difícil donde el hambre y el cambio de temperatura habría sido una constante. Se presenta un tiempo con muy poca comida, el que está simbolizado por los pocos granos de maíz. Segundo, en ese contexto, la familia pierde a uno de sus miembros, el hombre queda viudo con dos hijos (varón y mujer) que tienen hambre. El varón logra tener otra compañera que suple a la madre, pero no cumple con sus roles y hace pasar hambre a los niños. La pareja trama deshacerse de los niños para poder distribuirse la comida. Tercero, los niños son abandonados en el bosque o colgados en un roquedal. Estos piden ayuda y una vez liberados buscan refugio en una cueva o casa donde encuentran a una mujer con denominaciones diferentes, como *kuku mamita* (diablo mamita), *byijita twirta* (viejita tuerta), *achqüe*, *achakay* (espíritu), «bruja», que quiere comerse a los niños. De hecho, el niño es comido por la señora y la niña se libera y huye. El agua será un pretexto para las difíciles relaciones entre los objetivos de la mujer y los de la niña: cocinar a los niños o la papa. Cuarto, mientras la niña huye lleva consigo los huesos de su hermano muerto, en el camino encuentra a diversos animales que la protegen y defienden de la persecución de la mujer que quiere atraparla. Los animales que le ayudan son aves rapaces, pájaros, felinos y un ratón. Finalmente, la niña recibe la ayuda del cielo; Dios le lanza una cadena de oro por donde subir. Cuando la mujer que la persigue pide ayuda para subir, se le lanza una soga que el ratoncito roe, haciendo que la mujer caiga desde lo alto, estrellándose en el suelo y convirtiéndose en espinas (*achkay o shira*), zarza (*wallan*), pantano y rocas.

Achkay o *achikay*, según el quechua ancashino (Parker-Chávez 1976), quiere decir «brujo, enano, el que devora a sus hijos, el odioso, personaje mitológico», según Weber *et alter* (1988) es «bruja, (expresión para una mujer mala y odiosa)» y según Carranza actualmente el término asigna a «toda persona mayor que no se compadece ni socorre a otros en necesidad» (Weber y Meir 2008: 13ss). Seguramente hay razones para que el término llegue a cuajar con esos significados. Sin embargo, en el mismo texto de Weber y Meier, en la tradición huanuqueña *achkay* es una «zarza con espinas» (2008: 138). En el quechua sureño no existe un término similar a *achkay* o *achikay* que refiera igual significado; pero sí encontramos el vocablo *layqa* (brujo/a) o *kichka* (espinas), y el término *achka* es bastante o mucho. Antes de proponer nuestra interpretación resumimos aquí las doce narraciones que presentan los autores en Weber y Meir (2008). Mirando el conjunto encontramos elementos comunes que es importante considerar para nuestros fines. Se puede decir que el corpus narrativo (con sus variantes) trata de mostrar «una» información que ha trascendido para la posteridad, aunque no sabemos nada sobre aquello que la narración quería decirnos porque se pierde en el tiempo.

Esta breve síntesis nos da pistas para ubicar nuestro discurso. La pregunta que debemos hacernos es a quién representa la mujer que aparece como bruja, hecho que no se puede generalizar para todos los casos ya que en la tradición ancashina *achikay* es «brujo, enano, el que devora a sus hijos, el odioso, personaje mitológico» (Parker y Chávez 1976). Sin embargo, las traducciones y la denominación *achkay* que realizan Weber y Meier para el título del libro simplifican demasiado las imágenes simbólicas de la mujer. En todo caso, recorramos por partes los diversos personajes que presenta el texto en cuestión. Según la tradición, desde Lauricocha la traducción de *achkay* es la zarza con espinas (Weber y Meier 2008: 138). En el «episodio» resumido existen varias mujeres. La primera es la esposa que muere; la segunda es la madrastra de los niños; la tercera es la niña-mujer; la cuarta es la mujer que aterroriza y persigue a la niña y que finalmente al caerse de lo alto se convierte en espinas, cardos y pantanos.

¿Qué representan las mujeres de este relato? No podemos sacar una conclusión definitiva pero sí proponer pistas para una interpretación. El mundo femenino aparece con rostros aparentemente contradictorios, pero al parecer representa una misma realidad. Ante la

ausencia de la madre que cuidaba a los hijos, esta es reemplazada por otra que no atiende y genera su huida. Los hijos llegan a otro lugar donde otra mujer, de mayor edad, los atiende pero los acecha para devorarlos, e incluso logra devorar al hermano. En el intento de comer a la niña, fracasa y se revela en la naturaleza agreste como zarza de espinas, simbolizando lo indómito por la intervención de lo «trascendente». Dicho de otra manera, *achkay* se convierte en la naturaleza que no logra ser victimaria total de los niños, puesto que la niña se salva y puede simbolizar al ser humano que está en proceso de adaptación en un medio ambiente difícil e ignoto.

Para estos fines hemos optado por traducir directamente las palabras quechuas de los mitos para indagar lo que significa *achkay* y aproximarnos al sentido que le queremos dar al término. Los términos que se emplean para asignar a la mujer anciana son: *kuku mamita* o «viejita tuerta». El término *kuku* puede ser «espíritu que asusta», *uku* es adentro o *kurku* es encorvado/a; pero de ninguna manera puede ser «diablo», tal como propone Levinsohn (Weber y Meier 2008: 21ss); y al mismo tiempo, la traducción de *achkay* como «espíritu», que proponen Dwight y Shaver (Weber y Meier 2008: 37ss), es algo que compartimos pero dándole un sentido específico en conjunción a los otros significados que se proponen. Aunque en las otras interpretaciones se indique directamente a la mujer como «bruja», esta, creemos, no se puede interpretar como si las mujeres fueran quienes utilizan la alquimia para dominar la realidad; en todo caso, el sentido que se puede dar a la «bruja» de estos cuentos es la de una persona que vive sola o con un/a hijo/a, el que además es devorado por ignorancia.

Nuestra hipótesis es que la mujer puede representar a la naturaleza y su complejidad en tiempos difíciles o del *sasachakuy pacha*. La mujer como naturaleza queda debilitada y no responde a su tarea principal de cuidar a las criaturas y más bien se convierte en una realidad que ataca y puede maltratar al ser humano, el que para salir del *sasachakuy pacha* necesita valerse de un conjunto de acciones complementarias a la ayuda que brindan los animales y lo «alto». En otras palabras, el mito de «Achkay» solo nos muestra la otra cara de la *pachamama* que no aparece en las versiones comunes sobre ella; pues en otras versiones se tiende a subrayar más bien el rostro de la «buena mujer» o «mujer buena» que se preocupa y atiende a las criaturas, ofreciendo productos para la sobrevivencia. La

pachamama en *muchuy mita* o *muchuy uku* cuando ofrece alimentos de manera muy reducida, genera conflictos entre las personas y se dan las migraciones a tierras ignotas. El sufrimiento se incrementa por la presencia de la cantidad de «espinas» en sus diversas expresiones, porque en tiempos de *muchuy* tan solo quedan los cactus, que resisten pero cada vez más espinosos. *Achkay* probablemente es *achkayay*, y esto significa que los males se multiplican justamente por los tiempos difíciles. En todo caso, el mito del «Achkay» es el registro de una época de crisis que habría afectado incluso la seguridad alimentaria de la población y que tiene que ver con un «cambio climático» en un determinado tiempo.

2. *Pachamama* entre los pobladores

Pachamama es «todo lo que puedes ver e incluso lo que no puedes ver». Así se expresaba César (originario de una comunidad de Moyapampa, cerca de Chicmo), profesor de primaria y de quechua, cesante, que enseñó en muchas comunidades durante más de treinta años y que ahora vive en Talavera. César conoce muy bien el contexto donde vive y en la conversación nos ubicamos en su comunidad, desde allí se divisa el valle del Chumbao con un fondo de montañas y sus nevados. Cuando uno se encuentra en las partes altas de la zona, tiene la sensación de que la *pachamama* es todo lo que está al alcance de la vista y más allá en lontananza. La *pachamama* para César es sobre todo la tierra que incluye los *urqukuna* (cerros), *wayquntin* (que incluye sus quebradas).

- | | |
|---|--|
| - ¿Pachamama es todo lo que ves [...] urqukanapas pachamamachu? | - ¿ <i>Pachamama</i> es todo lo que vez [...] los cerros son también <i>pachamama</i> ? |
| - ¡Llapallan! | - ¡Todo! |
| - ¿Mana riqsisqaykiqa? | - ¿Y lo que no ves o conoces? |
| - Mana riqsisqaypas. | - También lo que no veo o conozco. |
| - Mana riqsispaqa, ¿imakunataq qawawaq? | - Si no conoces, ¿qué cosas verías? |
| - Riqliytayá munayman, imakuna kasqanta, yachanaypaq [...] Richwanchik qawaq, ciertuchu imaynayá kanman, riqsinapaq | - Quisiera conocer pues, para saber qué cosas habrá [...] Iríamos a ver, para ver si será verdad o no, para conocer. |

Alejandro, padre de tres hijos, es un artista plástico y profesor, comprometido y sensible con los problemas sociales y religiosos de la zona. Ahora vive con su esposa Carmen, de origen costeño, profesional de la salud, y con uno de sus hijos, en una casa que tiene adyacente una pequeña chacra donde cultivan maíz para el complemento del hogar. Una

noche, conversando sobre la *pachamama*, dijo que ella «da fruto [...] es la madre», «es una persona», es «la madre [que] se representa en la tierra» y está relacionada con quien se tiene un fuerte vínculo: «El hijo tiene más vínculo con la madre, el padre es el complemento». Para Alejandro, la tierra en tanto madre tiene «sensibilidad» y los seres humanos pueden acercarse a esa condición desarrollando también esa sensibilidad que no es sino el desarrollo de lo «energético» que está presente en la naturaleza. Pero:

- Si *pachamama* es una persona, ¿cómo es?
- Es una persona, es una mujer. Es la deidad femenina. Entre las deidades hay femenino y masculino.
- ¿Es una mujer o es como una mujer?
- Es una mujer.
- ¿Es como Rosa o Julia?
- Es mujer [...] viste como mujer [...] no tiene sexo, son seres espirituales, son energías. Pero cada uno tiene su propia energía y son diferentes y se complementan.
- Entonces, no es persona, es energía [...]
- Es persona... es la energía femenina... si digo que es persona debe tener un cuerpo... tienen cuerpo solo cuando traspasa una de las ventanas, se materializa y toma un cuerpo.

Para Alejandro y Carmen la *pachamama* es una energía femenina porque todo «funciona por complementariedad», «son las energía que van y vienen hacia abajo y arriba». La *pachamama* «es todo, toda la naturaleza, es el infinito, el todo donde se habita»—como decía César—, es allí donde está el *urqu* (cerro), como positivo que tiene la finalidad de vigilar y que continúa en la parte plana que es la *pachamama*. Para Alejandro, la *pachamama* es el lugar donde nos encontramos, y allí ella «todo lo que estamos conversando toma en cuenta, mas no así el *apu*; pero si el *apu* quiere saber algo, se lo pide a la *pachamama*». Si pasa algo entre nosotros se debe ir a la *pachamama*, porque ella es «cuidadosa» y sabe quién, por ejemplo, ha robado una casa. «La *pachamama* aconseja si uno debe denunciar o conversar [con el otro] para lograr su propósito». La imagen que Alejandro tiene de la *pachamama* contiene muchas aristas y se puede decir que se trata de una imagen religiosa que se resume en que es una «energía femenina» que tiene el rol de generar vida, asistir a los otros seres y cuidar a quienes la reconocen como tal.

Por otro lado, conversando con Cayo, joven profesor, dijo que *pachamama* «es vida». Cayo es de origen agricultor y ahora se dedica a enseñar quechua. Por su trabajo, conoce muchos

lugares del país e incluso ha ido fuera del Perú. Cayo hace referencia a sus ancestros para hablar de *pachamama*. Ella *kawsanmmi* (vive) y por esta razón hay alimentos, cuidado y alegría. Sin embargo, los tiempos han cambiado y la *pachamama* ha sido abandonada por las nuevas generaciones.

- | | |
|--|--|
| - ¿Pachamamaqa kawsanchu? | - ¿Vive <i>pachamama</i> ? |
| - Machulanchikkunaqa nin: pachamamaqa kawsanmi. Kwaspanchiki mikuchiwanichik, uywawanchik, kusichiwanchik [...] Qipa wiñaypiqa mana chayñañachu, paykunapaqqa pachamamaqa wañusqañam [...] machulanchikunaqa hatun respetuwan qawaqku [...] | - Nuestros abuelos dicen: la <i>pachamama</i> vive. Seguramente porque vive nos da de comer, nos cuida, nos hace alegrar [...] En las generaciones actuales ya no es así. Para ellos la <i>pachamama</i> ya ha muerto [...] nuestros abuelos se relacionaban con gran respeto [...] |

Para Cayo, sin embargo, *pachamama* no es de ninguna manera una persona (*mana runapunichu*), sino es «como una persona» (*runahina*). Entonces, *pachamama* no es una persona aunque los vínculos y las relaciones que se puede establecer con ella son «como si fuera» con una persona. En todo caso, es semejante (*kaqla*), y esta comparación permite incluso tener actitudes peculiares con la *pachamama*.

- | | |
|---|---|
| - Pachamamaqa, ¿runachu, runahinachu? | - <i>Pachamama</i> , ¿es persona o como persona? |
| - Ichapas runahinata yuyaymananku, kay qipa wiñayqa manañan chayñañachu... [...] manayá runachu, runahinam [...]. | - Quizá lo recuerdan como si fuera persona, pero para las generaciones actuales ya no es así [...] no es pues persona, es como persona [...]. |
| - ¿Imaynatataq uywana? | - ¿Cómo se la cuida? |
| - Runahinatam uywana. Nichwan, <i>runa kaqla</i> pero manayá runapunichu. | - Se la cuida como a una persona. Podemos decir, es <i>semejante a una persona</i> pero de ninguna manera es persona. |
| - ¿Runa kaqla? | - ¿Semejante a una persona? |
| - Runa kaqla pero manayá runachu, runahinata uywana. | - Es semejante/parecido a una persona pero no es una persona, se la cuida como a una persona. |

En todo caso, aunque la *pachamama* no es persona sino *como* una persona, no excluye la responsabilidad del ser humano. La *pachamama* debe ser cuidada (*uywana*) como si fuera una persona (*runahinata*). Esta expresión la comparten todas las personas con las que hemos dialogado en diferentes comunidades. Lo que está en juego es la actitud del ser

humano ante la naturaleza, puesto que esta no debe ser descuidada y debe ser considerada con máxima atención, y eso se dice: *allintam uywana*.

Por otro lado, Efraín y Primitiva, que viven en una zona de alto riesgo, con sus dos hijos, cultivan en los pequeños espacios alrededor de su casa. Efraín trabaja como tejedor para un contratista y Primitiva busca trabajos eventuales para ayudarse económicamente. Los dos tienen experiencia de vivir en la ciudad y combinan su estancia con la vida de sus comunidades. Para esta pareja no hay duda que «nosotros somos *pachamama*» (*ñuqanchik pachamama kanchik*); pero en este «nosotros» están incluidos todos los otros seres por más minúsculos o perjudiciales que fueran (*sarantin, pastontin, uruntin*). El sufijo *-ntin* marca que todos los seres que están en la *pachamama*, están vinculados inexorablemente. Además, cada cual busca sostener una relación de confianza y mantener formas de relación mediante ofrendas.

- | | |
|---|--|
| - ¿Pachamama kawsanchu? | - ¿Pachamama vive? |
| - Ñuqanchik pachamama kanchik, kay lliw, sarantin, pastuntin, uruntin, wakinninkunapas [...] Respetuta rurana pachamamata: creenayá y fe, dependenyá de la gente, ofrendas a la pachamama. | - Nosotros somos <i>pachamama</i> , todo esto, incluido el maíz, pasto, sus insectos y todo lo demás [...] Hay que respetar a la <i>pachamama</i> : hay que creer pues, y tener fe, depende pues de la gente, las ofrendas a la <i>pachamama</i> . |
| - Chaychiki manaña kawsaypas allintachu rurun. | - Por eso seguramente ya no hay buena producción. |
| - Mana allintachu rurun kawsaykuna pachamamata mana ofrendasqankupi, pachamama piñakun, piñakuspa achka urukuna kachkan, qaqakuna tuñichkan, yakupas nisyuta achkayarqamuspa wasikunata tuñiykachin [...] | - Ya no produce bien porque ya no se le ofrece a la <i>pachamama</i> , la <i>pachamama</i> se molesta, porque está molesta es que hay insectos, los cerros se están derrumbando, también las aguas aumentando su volumen derrumban casas [...] |

Sin embargo, la *pachamama* aparece como aquella que puede molestar y generar desgracias a la gente. La *pachamama* tiene también un rostro negativo que hace aparecer insectos dañinos (*urukuna*) y derrumbes de tierra (*qaqa tuñimun*). Cuando no se ofrece «respeto» surgen los males. Efraín y Primitiva, saben que la época de lluvias es un tiempo de mayor preocupación y angustia que la comparten sus vecinos; la amenaza de deslizamientos y huaycos es inminente, pero aun así han decidido seguir ahí, porque no tienen «dónde vivir» y además ese pequeño terreno forma parte del «esfuerzo de los dos».

Marcela es una joven migrante, estudiante universitaria, natural de Uripa. Proviene de una familia que vive en una comunidad cercana a la ciudad de Uripa. Marcela estudia una profesión porque quiere conocer y manejar a los *kawsaykuna* y se siente comprometida con el tema medio ambiental. Ella combina sus estudios escribiendo reflexiones, para este caso queremos considerar dos de sus escritos. El primer texto es una «oración» en la que *Pachamama* es la madre total donde crecen toda clase de formas de vida y es la que escucha al ser humano, es muy sensible y puede molestar; ante ella se considera como *tiksi wawa* (insignificante criatura) con cierto sentimiento de culpa.

Pachamamanchikta yupaychasunchik

Ima sumaqmi pachamamanchik; paypim wiñan tuku tukuy kawsayninchikkuna. Kawsaq mamacha qammi mikuchiwanki paqarimusqaymantapacha. Amayá piñakuychu kay tiksi wawaykiwam, tukuy huchaytayá pampachay; qamllapiñam hapipakuni, mana pipas uyariwaptin. Amayá sumaq warmicha piñakuychu, wawallaykunari imatataq mikullanqa manaña rikchaqta paqarichiptiykiri. Mamáy, mamá, amayá, amayá qunqawaychu, ñuqam kasaq qampaq, pampachaykuwayá.

Honremos a nuestra Pachamama

Qué maravilla es nuestra pachamama; en ella crece toda clase de nuestras formas de vida. Tú que eres vida, me das alimento desde que he nacido. No te molestes pues con esta tu insignificante criatura, perdona todos mis pecados; solo en ti me acojo porque nadie me ha escuchado. Preciosa mujercita no te molestes pues, y mis hijos qué han de comer si ya no produces/generas lo diverso. Madre mía, madre, por favor, por favor no me olvides, yo seré [ofrenda] para ti, perdóname pues.

El segundo texto se titula *Sumaq Pachamama*, lo transcribimos en su integridad para luego proponer algunas ideas en base a su contenido.

Madre tierra, estamos vivos todavía, somos del movimiento de los ríos y las piedras; de la danza de árboles y las montañas. Eres todo un viviente, una especie de inmenso organismo vivo que se extiende desde el mismo corazón ardiente hasta la atmosfera exterior; de tu movimiento beberemos sangre poderosa.

Pachamama, préstame de mi hijo, tu riqueza infinita parte de mi vida, no me excluyas a este monstruo que parece dominarte, dale muerte si tú quieres con tus rayos de lo alto, has bajar tus tempestades de esos cerros blancos has que la lluvia inunde a los que te quieren herir. Con muerte has de cumplir tus deseos.

Madre tierra viviente, sagrada eres como el abanico que se abre con infinitos colores y figuras. De inmensos campos llenos de verdor, de acaudalados ríos, de riquezas profundas, del sol brillante que toca a diminuto tus pastos, tantas especies con vida de plenitud, tus vientos que surcan por mil lares a tus rincones de la sallqa

[quebrada], de la comunidad de los runas, y de las huacas; pachamama de rastros de empatía. Con señas y secretos déjame darte mi cariño y respeto de esta india miserable. Aun quiero apreciar tus aguas cristalinas llenas de peces, y ver tus cielos a intrépidas aves ante el sol cordillerano que sabe glorias.

Pachamama esto no es todo, déjame arrancar tus bellas orquídeas para llevar a las altas punas, paradero de mi Tayta Apu Manuel Ayavi. Déjame pedir a gritos que apresure su llegada el inkarri, restaurador de la justicia sobre la madre tierra avasallador de arrogantes del mundo, instaurador de todos los valores humanos del ama llulla, ama qilla, ama suwa; salvador de los ayllus oprimidos y descalzos del mundo.

Madre tierra, tú que escondes grandezas impregnadas de un pasado glorioso, déjame descubrir esos tiempos de viril tradición a través de las crónicas, huacas y construcciones incas, quiero soñar con esas culturas fluyendo juntas. Solo hay pocos que quieren apostar por una pachamama limpia y sana. Madre tierra se enoja, rompe la vasija y deja sin agua.

Marcela se ubica en un tiempo histórico, de amenazas, y su postura es agónica. La imagen de *pachamama* es abarcante, fascinante y misteriosa, de «infinitos colores», «inmensos campos», «señas y secretos». Pero también una *pachamama* que estaría en un tiempo que «se enoja, rompe la vasija y deja sin agua», y a pesar de ello «estamos vivos todavía», aunque muy cercanos a la muerte. El responsable de la mala situación de la *pachamama* es el «monstruo» o la «india miserable» que habría generado injusticias, y se espera un Inkarri justiciero «instaurador de valores humanos». La visión de *pachamama* es la de una entidad que tiene pasado histórico que padece y está amenazada por los seres humanos. Si *pachamama* es la tierra total, cuya concepción depende de la mirada de los seres humanos y de sus formas de acercamiento, ello requiere de formas culturales para hacer entender lo que quiere decir a otros. Pero, ¿qué hay encima y adentro de *pachamama*?

Para Moisés (agricultor y migrante de ochenta años), quien había dejado sus tierras para vivir en San Jerónimo y extraña la vida de campesino en su pueblo de Ongoy, la *pachamama* sigue siendo un elemento que le sirve como punto de referencia para vivir, pero su mirada sobre ella también había cambiado con la experiencia de migración. Moisés está interesado en saber qué es lo que pasa en la actualidad y considera que la *pachamama* es una fuente de riquezas.

- ¿Imataq pachamamapa hanampi kachkan?
- Kachkan espacio, aire, inti, killa.
Ukupiñataq yaku, mineralkuna, qurikuna, petróleo [...] Chay qillu yaku chaymanta gaseosata a vecesqa ruranku, chayqa minapa waqayninsi [...]
- ¿Chay yachasqaykiqa kunan yachasqaykichu icha ñawpaqchu?
- Chayqa abueloykunamanta, pero kay mundo existisqanmantapacham karqa.
- ¿Chaytachu piensarqanki llaqtaykipi tiyaspayki?
- Nacesqanchikmantapacham yachanchikqa, imaynam tuta punchaw imakunam kan [...] imam akchimun, killamama lucerokuna paykunapas sutiyoqmi: achikyay chaska, chisinpay chaska, tantas estrellas tienen nombre.
- ¿Qué es lo que hay por encima de *pachamama*?
- Hay espacio, aire, sol, luna. Debajo hay agua, minerales, oro, petróleo [...] De agua amarilla a veces hacen gaseosa, dicen que eso es lágrima de la mina [...]
- Eso que sabes, ¿es un saber actual o antiguo?
- Eso es desde mis abuelos, pero eso había desde que este mundo ha existido.
- ¿Eso es lo que pensabas cuando estabas en tu pueblo?
- Conocemos desde que nacemos, cómo es la noche y el día y qué cosas hay [...] qué ilumina, la madre luna, los luceros también tienen nombre: *achikyay chaska*, *chisinpay chaska*, tantas estrellas tienen nombre.

Moisés ha ido añadiendo información a su conocimiento de *pachamama*. Aunque se respalda en el conocimiento que tiene por transmisión de sus ancestros, maneja nuevos datos que le permiten decir que la *pachamama* tiene recursos que en la actualidad estarían explotando y que hay mucha información sobre los diversos elementos que se mantiene allí, posiblemente, sin ser conocidos aún. La *pachamama*, en ese sentido, mantiene un manto de misterio que requiere mayores estudios. Con el propósito de aclarar si al decir *uranpi* (debajo) y *ukunpi* (dentro) [de la *pachamama*], estas tendrían el mismo valor, la respuesta fue:

- ¿Pachamamapa ukunpi uranpi hinallachu?
- Ukunpiyá kachkan yaku, hawanpiqa ñuqanchikmiki tiyanchik, allpakunata ruruchinchik. Manamiki allpapa ukunpiqa pipas kawsanmanchu. Tuquspayki tarinkim yakuta mineralkunata, rumikunata; hanayman lluksispaykiqa tupanki intiwan, ichaqa intipa quñiyinta mana kikintaqa, killawanpas ichaqa manaya killaqa rupanchu chirinmiriki, lucerokunapas akchiyllam akchin.
- ¿Pachamamaqa sunquyuqchu?
- Según dicen la tierra es como una naranja
- ¿Es lo mismo decir *ukunpi* [dentro] o *uranpi* [debajo]?
- Dentro pues tiene agua, encima vivimos nosotros, hacemos producir la tierra. No es posible pues que dentro de la tierra pueda vivir alguien. Cuando cavas encuentras agua, minerales, piedra; si exploras hacia arriba te encuentras con el sol, pero con el calor del sol no, a él mismo, también pues con la luna, pero la luna no es caliente, es frío, y con los luceros que solo iluminan.
- ¿Tiene corazón *pachamama*?
- Según dicen, la tierra es como una

tiene polos: polo sur polo norte, pachamriki muyuchkanqa manamiki intichu [...] Tutata Dios tayta unancharqa puñunanchikpaq, punchawtañataq llamkananchikpaq [...] Pachamamam muyun killawan, intiqa plantasqam, pachamamaqa puchkahinam, sumaqta llankan.

naranja, tiene polos: polo sur, polo norte, es la tierra que gira y no el sol [...] La noche fue hecho por Dios para dormir y el día para trabajar [...] la *pachamama* gira con la luna y el sol es fijo, la *pachamama* es como la rueca, trabaja muy bien.

Para Moisés, *pachamama* es la tierra, es este mundo que se parece a una naranja con polos sur y norte, pero que el día y la noche han sido hechos por Dios para trabajar y dormir, respectivamente. Los dos elementos están tan hilvanados que trabajan como un huso. En la conversación, Rosa, esposa de Moisés, que tiene el mismo trayecto que su esposo (ahora alejada de las actividades agrícolas y dedicada a su casa), dice: *pachamama kawsanmi*, esto es «pachamama vive, da vida», para dejar sentado que no se trata de cualquier cosa, antes bien, es algo que es consistente y vital. Pero, ¿qué sentido tiene que *pachamama* vive?

- | | |
|--|---|
| - ¿Imaynanpitaq kawsayniyuq? | - ¿Por qué tiene «vida»? |
| - Kawsayqariki tarpusqam, manam kikillanmantachu. En tiempo de los incas había plantas oriundas, entonces esas plantas en el campo ya no existen, kananqa domesticarqunkuña. | - Lo que tiene «vida» es sembrado, no [crece] de por sí. En tiempo de los incas había plantas oriundas, entonces esas plantas en el campo ya no existen, ahora ya están domesticadas. |
| - ¿Pachamamapa hawanpi imakunataq kan? | - ¿Qué cosas hay sobre la <i>pachamama</i> ? |
| - Tukuy plantakunayá, los tres recursos naturales, las plantas, mineral y reino animal. | - Toda clase de plantas, los tres recursos naturales, las plantas, mineral y reino animal. |

Ahora que regresamos al término *kawsanmi* nos conduce a preguntarnos sobre la naturaleza de *kawsay*, pues se trata de entender el sentido que tiene para sus hablantes. Para Rosa *kawsay* es lo que está cultivado por el ser humano y *kawsaykuna* son las plantas que han sido sometidas a un proceso de adaptación desde hace mucho tiempo. Por el momento no tiene otra dimensión.

Marcelo, agricultor y poblador de la comunidad de Lliupapuquio (dirigente social y exautoridad municipal), tiene tres hijos varones, de quienes tiene expectativas muy grandes. Marcelo conoce la parte alta de San Jerónimo desde su niñez, en las laderas de los cerros ha

pasteado animales (*urqukunapi uywakunata uywasqa*); tuvo que quedarse en chozas diversas (*hatuskunapi* o *chukllakunapi*) por las noches frías. Desde joven se dedicó a la vida de organizaciones comunales y ahora forma parte de un partido político regional y sigue viviendo del cultivo de tierras. Marcelo quiso que fuéramos hasta el pie del *apu* Ccorahuiri para que nos enseñara la grandeza de la *pachamama* y de las lagunas que forman el valle del Chumbao. Allí, al pie de Ccorahuiri, dijo muchas cosas.

Pachamama existe, vive, por ejemplo, adobeta ruranchik allpamanta, chaywan wasita construinchik, chaymi ñuqanchikta abrigawanchik, sumaqta ullqaykuwanchik. Por ejemplo, ladrillo es tierra muerta chaymi mana chay allpapichu ñuqaqa tiyani, wañusqa allpachu mikuchiwan? Allpamiki quwanchik alimentacionta, chirimantapas abrigaykapuwanchik, allpallamantaq kutiykunchikpas, allpamantam runapas kanchik. Epoca de Adán y Eva eran de barro. Allpachamantam runa [...] la historia es muy amplia, imaynanpim kayta dulce manante ninchik? Océano atlántico, pacífico yakun nisyu puchqu, salado yaku kachkan, kaypiñataq urqu puntanpi dulce. Entonces, mana kay yakukuna kaptinqa, estoy seguro mana kanmanchu kawsaykuna qarpanapaq, cocinapaq. Entonces kay manantikuna ancha cuidana [...] por ejemplo ñuqa tiyarqani uchuycha kaspas [...] aire fresco, mana kanchu unquy, mana kanchu enfermedad, ñuqaykuqa mana medicokuna makinpichu, chequeasqachu naceniku [...] animalitohina kaypi chaypi purispaykum naceniku, medicamento mana rikunkuchu [...] kunan productos contaminados, química pastillas, chaymi ñuqapas kachkani contaminadoñam. La naturaleza cada día, cada año está en contaminación [...].

Pachamama existe, vive; por ejemplo, el adobe se hace de tierra, con eso construimos la casa, por eso nos abriga, nos cobija acogedoramente. Por ejemplo, el ladrillo es tierra muerta, por eso yo no vivo en esa tierra, ¿acaso me hace comer la tierra muerta? La tierra es quien nos da de comer, nos abriga del frío, seremos nuevamente tierra, la gente somos también de tierra. En la época de Adán y Eva eran de barro. La gente es de tierra [...] la historia es muy amplia, ¿por qué decimos a esto [señalando el agua del río] dulce manante? Del océano Atlántico, Pacífico, su agua es muy salada, el agua está salada, en cambio aquí en la punta del cerro el agua es dulce. Entonces, sino habrían estas aguas, estoy seguro no habría para regar las siembras, para cocinar. Entonces por eso hay que cuidar mucho estos manantes [...] por ejemplo yo vivía cuando era niño [...] en aire fresco, no había enfermedad, nosotros no hemos nacido a las manos del médico, ni chequeado por ellos [...] como los animalitos andando en cualquier lugar hemos nacido, medicamentos no conocían [...] ahora hay productos contaminados, pastillas química, por eso yo también ya estoy contaminado. La naturaleza, cada día, cada año está en contaminación [...].

Sin duda, *pachamama* «vive» pero está cada vez más contaminada. La *pachamama* vive porque nos da materiales para protegernos, alimentos para comer; pero nosotros también somos de *pachamama* (*allpallamanta runapas kanchik*), es decir que el ser humano está

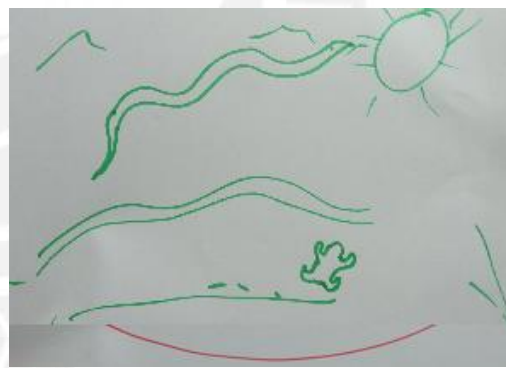
hecho de *pachamama*. Todo lo que existe es *pachamana*, incluye los elementos de la naturaleza que es lo que nos hace ver con vida. Al mismo tiempo, *pachamama* es el lugar donde se podría vivir mejor siempre y cuando no haya enfermedades, lo que hoy en día no es posible por la contaminación. Esta contaminación ha dañado no solo a la naturaleza, sino también al ser humano mismo: *ñuqapas kachkani contaminaduñam*. Marcelo, entonces, nos habla de una *pachamama* que aporta con elementos que hacen posible la vida pero que está siendo afectada en los últimos tiempos. Hay una identificación entre *pachamama* y persona humana en su naturaleza: *allpamanta kanchik*.

Una tarde, Ulcar y Rosa, hermanos ciudadanos dedicados a la actividad de la enseñanza en la zona rural, donde ejercen su vida profesional, manifiestan que han encontrado la ocasión para conocer la vida del campo. Para Rosa «*Mamapacha* [...] está todo [...] *mana chullallachu*. *Pachamama* es donde vivo, está siempre presente y están sobre la tierra [...] toda las plantas, todos los seres que existe», luego graficó rápidamente cómo creía que era *pachamama*.

Dibujo de Rosa



Dibujo de Ulcar



Por otro lado, Ulcar, después de pensar un poco, dibujó con trazos simples cómo entendía la *pachamama* y se animó a mencionar sus principales elementos.

- Pachamama [...] kaypi kachkan [...] amaru [...] kankaq inti [...] mayu [...] hampatu [...]
- ¿Imaynapitaq amaruqa pachamama?
- Amaruqa pachamamapa sunqunpi tarikun.
- *Pachamama* [...] aquí está [...] serpiente [...] sol que quema [...] río [...] sapo [...]
- ¿Cómo es así que la serpiente es *pachamama*?
- La serpiente se encuentra en el corazón

- ¿Mayuqa? [interior] de *pachamama*.
- Yawarninchikhina puririn. - ¿Y el río?
- ¿Hampatuqa? - Recorre como nuestra sangre.
- Sumaq kawsayta qawarin [...] hinallataq kawsaykunapa rurunanpaq qawarin [...] - ¿Y el sapo?
- Intiqa? - Vigila el buen cultivo [...] del mismo modo vigila para que produzca [...]
- Kanchariq sapallanmanta. - ¿Y el sol?
- - Ilumina por sí mismo.

Pachamama es algo en cuyo interior hay un elemento vivo que de acuerdo a la mitología andina es equivalente a movimiento y cambio: la serpiente; los cerros están débilmente dibujados al fondo del dibujo, pero al centro aparece el río, que es considerado como venas de la *pachamama*, donde vive el sapo, que es el elemento que anuncia el tiempo de la vegetación en la vida del campo y de la ciudad. Arriba, y muy ligado a dichos elementos, aparece el sol, que es *kankaq*, vale decir que quema y no solo calienta.

Cuando dialogamos con Cayo, su respuesta a la pregunta qué hay dentro de *pachamama* fue la siguiente:

- ¿Imataq kachkan pachamamapa ukunpi? - ¿Qué hay dentro de la *pachamama*?
- Allpapa ukun, chaypa ukunpi rumi kachkan, mineralkuna. - Su interior de la tierra, dentro de eso está piedra, minerales.
- ¿Urqupa ukunpiri imataq kachkan? - ¿Qué hay dentro del cerro?
- Urqupa ukumpipas chaykunalla kachkan: rumi kachkan, mineralkuna. - Dentro de los cerros hay lo mismo: está piedra, minerales.

Para Cayo la *pachamama* tiene piedra y minerales pero para Pablo es diferente. *Pachamama* está allí y es capaz de generar males, asustar y puede molestar. Es una *pachamama* relacionada y directamente ligada a la vida de la persona y que incluso puede atrapar y enfermar, vale decir, según Pablo, el ser humano ante la naturaleza es siempre frágil y propenso a padecer.

- ¿Pachamamapi iñinkichu? - ¿Crees en *pachamama*?
- Hapikunmi, yanqapunim umaykikuna nanam. - Agarra y tu cabeza comienza a doler sin motivo.
- ¿Qamtaqa hapirusurqankichu manachu? - ¿A ti te ha agarrado o no?
- Hapirquwanmi... - Me ha agarrado...
- ¿Imay pachapi? - ¿Cuándo?

- Uchuyllaraq kachkaptiy. Chaytaqa mamaymi willawan. Niwarqam, mana medikunapas atiwasqachu, hinapin mancharikusqallaymanta kasqa chay. Chaymantaqa abueloy qayaparquwasqa chayllawan sanuyarquni. Chaymantaqa kaypi kunankuna rini urqkunaman, a veces hukmankunatam suyñurquni, tapukuptiy niwanku: urqum manchachisunki.
- Pero chay ¿urquchu icha pachamamachu mancharichisunki?
- Pachamamayá.
- Ñuqanchik, kuna, ¿pachamamatachu saruchkanchik?
- Pachamamatayá, pachamamatayá.
- ¿Imaynanpitaq payqa —sichus pay kaptin— hapisunkiman?
- Kaykunapiqa manañayá, mana ancha runa risqan chaykunapiyá kachkan yakukuna, chay yakuta urquyta munanki hinaptinyá piñakum.
- Cuando era niño. Eso me ha dicho mi madre. Me dijo, que ni los médicos habrían podido saber, entonces eso había sido iniciado solo por el motivo de que me he asustado. Entonces, mi abuelo me había hecho el «llamado» y con eso nomás me sané. Ahora voy aquí a los cerros, a veces sueño con cosas extrañas, y cuando pregunto, me dicen: el cerro te va causar susto o miedo.
- ¿Es el cerro o la *pachamama* que te hace asustar?
- *Pachamama* pues.
- Nosotros, ahora, ¿estamos pisando a *pachamama*?
- Claro, a *pachamama* pues, a *pachamama*.
- ¿De qué manera ella —si fuera ella— puede agarrarte?
- En estos lugares ya no pues, allí donde la gente no logra ir, allí hay aguas y cuando tú quieres sacar esa agua, entonces, se molesta.

3. *Pachamama, yupaychay* o el «respeto»

Las maneras de ver a *pachachama* deben ser sopesadas por las maneras de relacionarse con ella.⁶⁴ No es posible determinar que haya un patrón común en relación de las concepciones sobre la *pachamama* y tampoco en relación a las prácticas rituales que se realizan. A excepción del agricultor de Huancabamba (parte alta de Andahuaylas) y un horticultor de Chihuanpata (parte baja Andahuaylas), la relación con la *pachamama* debe pasar por el «respeto», punto al que regresaremos luego de presentar la argumentación central de los «increyentes de *pachamama*».

Un chofer de taxi en Huancabamba, una de las partes altas de Andahuaylas, agricultor («agricultor de quinua para el mercado») de profesión y taxista eventual que lleva y trae a pasajeros los sábados y domingos, dijo: *Ñuqaqa manañam pagapanichu* (Yo ya no doy

⁶⁴ En efecto, hay varias de relacionarse con la *pachamama* y la reciprocidad (Fernández 1994) es una interpretación de la que trato de tomar distancia con una comprensión diferente de la lengua.

ofrendas). Le preguntamos qué razón tenía para haber dejado esa práctica. La respuesta fue: *Chaykunaqa ñawpaq runakunapaqmi, ñuqapa manañam* (Esas cosas son para los antiguos, yo ya no lo soy), mientras se sacudía el barro de las ojotas. El agricultor de Huancabamba había dejado de creer en la *pachamama* y no consideraba útil hacer rituales para producir mejor y rápido. Se valía de remedios y fertilizantes químicos porque esas las encuentra eficaces. En cierto modo, el agricultor aparecía como un «increyente» de *pachamama*, además se había modernizado y la tecnología actual era su principal aliada.

Jacinto está dedicado a la horticultura desde hace más de quince años, y piensa que la «devoción» a *pachamama* ha ido desapareciendo desde hace mucho tiempo. Desde su experiencia considera que:

No existe, ya no creen en esas cosas de la naturaleza o hablar o tener fe en la naturaleza para que zafe bien nuestros cultivos, ya no hay ya [...] Como cristiano solamente pido a Dios a veces oro; pero puedo decir, voy a aclarar sobre este caso de que me pregunta que hay *pachamama*, no sé.

Eso no significa que haya desaparecido, por ejemplo, la práctica del curanderismo —dice Jacinto—, porque en la actualidad existen aquellas personas que entienden sobre «el pulso, sabe calcular con la mano, al tacto, y curan lo que el médico químicamente no te pueda curar». La «increencia» de Jacinto en la *pachamama* no le libera de recordar haber sido curado de un mal probablemente causado por la «evaporación del suelo».

Cuando yo era joven, me gustaba trabajar en la chacra [...] Entonces, de tanto trabajar *me había debilitado y de parte de la evaporación del suelo* hay una humedad, eso me habrá afectado los talones [...] Empezó a doler como dolor de muelas, así hincando, e hinchó y con fiebre. Entonces mi familia decía que puede ser brujería, y mi papá va donde un curandero. Ese curandero llega, creo que conocía el asunto.⁶⁵

Jacinto fue curado con un emplasto con hojas de «remilla, hierba medicinal, más leche materna, grasa, alcohol [...] con grasa, con cebo de llama». Durante la noche aquel medicamento surtió efecto y calmó el dolor, y:

⁶⁵ Las cursivas son nuestras.

[...] así me ha curado. Ese mal que me ha curado el curandero con hierba podía curarme el medico en el hospital con el nombre de tendonitis [...] antibiótico, anti inflamatorias con todo eso y anestesia o algo seguramente era pues y me sanaba [...]

El testimonio de Jacinto es una tendencia plural que no es privativo de una clase o un sector social. Sin embargo, el contacto con la modernidad de alguna manera estaría influyendo en las maneras de vincularse con la *pachamama*. En todos los casos entrevistados, a excepción del agricultor de Huancabamba y el horticultor de Chihuampata, las relaciones con la *pachamama* deben pasar por algunas consideraciones prácticas que no se pueden prescindir. De hecho, en todas las conversaciones el ritual de la *tinka* y la *challa* han estado presentes en los interlocutores como gestos del «respeto» y el «diálogo».

- ¿Qampaq pachamama imataq?
- Para usted, ¿qué es *pachamama*?
- Ñuqapaqqa sagrado, *huk* allin respetana, sumaqta qawarina.
- Para mí es sagrado, se le debe un buen respeto, se debe atenderle bien.

Pero, ¿qué significa ese «respetar» o en qué consiste «respeto»? ¿Qué pasaría si uno no respetara? La respuesta —en quechua— fue que no sería bueno, pueden sobrevenir enfermedades y uno puede ser objeto de peligros. Con más de 35 años de experiencia en la agricultura, José dice que las cosas en el campo hay que hacerlas «a tiempo» y con cuidado, considerando el movimiento de la luna, de lo contrario puede haber enfermedades. Las acciones agrícolas no dependen solo de hacer bien los rituales necesarios, sino de considerar un conjunto de informaciones que están en la misma naturaleza. Esa información está sistematizada en la mente del agricultor, que servirá para dar los pasos siguientes en la actividad agrícola. No es posible relegar ninguna de las dimensiones en desmedro de otras si uno quiere tener éxito en el cultivo y la cosecha.

Pero, ¿qué es respeto? La primera respuesta a la comprensión del respeto es *ama qanrachanachu* (no contaminar), seguido de un conjunto de rituales necesarios.

- Qam, ¿imaynatataq respetanki?
- Usted, ¿de qué manera respeta?
- Mana qanrachanachu [...] allinta quranmanta churaykuna qallarinaq, llamkay qallarinaq, chakmapi qallarinaq, churachaykapuna siempre
- No se debe contaminar [...] se le debe ofrecer siempre su buena *tinka* desde el comienzo de todo, desde que tiene hierba, para roturar la tierra, para empezar a

tinkachanta; kukachawan, cigarrochawan, animochawan, traguchawan, chayna mañaykukusqa kawsay wiñakun. Rimapayanim kawsayta, chay ñuqaman gustawan. Chaymi sapa kuti chakrayman yaykuspa rimapayani hinaspa allinta agradecikuni Tayta Diosta y Pachamamata allin kawsay uywapuwasqanmanta.

trabajar; si haces tu pedido con coquita, cigarrito, con cariño y energía, con traguito, entonces la siembra crece por sí. Yo le converso a las plantas, eso me gusta hacer. Por eso cada vez que entro a mi chacra le hablo y digo mis agradecimientos al Señor Dios y a la Pachamama por lo bien que me lo cuida los sembríos.

¿Por qué comportarse con respeto? Hacer el «respeto» implica tener una conducta con talante que le permite honrar la calidad de persona que hay en él y retrata la comprensión que tiene de *pachamama* en su vida (como agricultor) de lo que se considera la base real de sus procesos históricos, sociales y culturales. Hay que respetar por tradición, conocimiento y convicción.

- ¿Qam rurarankichu?
- ¿Y usted ha realizado [los ritos]?
- Ñuqaqa yachani abueluykunamanta willakuptinku (...) machulachakunawan, paykuna willakuq kayna killapi tarpusun kaynachapim tarpuna, nispan.
- Yo sé porque mis abuelos me han transmitido [...] con los abuelos, son las personas mayores que saben bien en qué luna hay que sembrar o en dónde se siembra.
- ¿Imaynanpitaq chay pachamamaqa kawsan, ninku?
- ¿En qué sentido se dice que *pachamama* vive?
- A la vistallam chayqa, sientekunmi, mana qampaq allin chakra kaspanqa mana ima piensasqaykipas cumplikunchu; a la vistallam imapas pasanpaq. Mana allin kananpaqqa carropas yanqamanta llantan bajaron o manapas tractor hamunchu, chaytaqa musyakunaykiñam.
- Eso es evidente, se siente, si no es bueno para ti una chacra, aquello que piensas tampoco se cumple; es evidente, lo que puede pasar cualquier cosa. Si las cosas no van a ser buenas, dice que hasta del carro su llanta se desinfla sin motivo o quizá no viene el tractor, eso ya tienes que intuir y prevenir.
- ¿Imachatataq qawanki chay musyanaykipaq?
- ¿En qué cositas te fijas para que puedas intuir y prevenir?
- Kukawan qawaspa. Respetowan, chay mana allin laptasqa kukata apana. Chay machulam allinta qatipan. Chay kuka avisakun allin kananta o mana allin kananta.
- Mirando la coca. Con respeto, hay que llevar esa coca que no ha sido manipulada. La persona entendida es la que interpreta bien. La coca te avisa si todo va a ir bien o no.

De hecho, para José la conducta de «respeto» implica poner en funcionamiento el bagaje histórico, epistemológico y ético. El «respeto» proviene de los abuelos y debe seguir su

tradición; al mismo tiempo, el «respeto» implica tener la información necesaria, leer e interpretar adecuadamente esa información para actuar correctamente y, por ello, no torcer el sentido de la relación con la naturaleza, que siempre está al servicio de los seres vivientes y también del ser humano.

Y es la convicción personal la que lleva a Alejandro, por ejemplo, a establecer diálogo con el mundo que apenas es inteligible.

- ¿Qué es hablar con la *pachamama*?
- Es el diálogo [...] es la conversación [...] nosotros lo llamamos [a los apus] los primero de agosto: «Madre te agradezco por todo lo que nos das... gracias por llamarme... acá de ofrezco tu ofrenda, hay una manera de preparar su plato, un banquete...».
- ¿*Chaychu kuyakuyniki*? [¿Eso es tu cariño?]
- Claro [...] eso, yo le entrego y ella me recibe [...] son las cosas de la madre naturaleza, todo es crudo. Feto y todos los frutos de los tres regiones y complementado con otros ocas [...] se entrega como agradecimiento, como un pago [...] y si te invito siempre hay un reconocimiento.

En efecto, el diálogo es una suerte de ofrecimiento de deferencias personales por el solo hecho de hacerlo, como alguien decía: *Kuyakuyniy kaptinyá* (porque tengo pues mi entera voluntad y amor). La conducta del «respeto» es la representación no solo de la honradez, sino de sostener el honor y la honra ante la *pachamama* que siempre y a pesar de todo da los productos para seguir viviendo. El sentido de responsabilidad discursiva del agricultor le hace decir a Jacinto:

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - ¿Pachamama uywasunkichu? - Arí, uywawanchik, chay nichkarqani mikuchiswaspanchik, ruruspa [...] - ¿Mana allinta ruruspaqa? - Piñakun, llakikun, imaynachiki [...] sasachakuyman churakun hinaspa llakipakuchkan sunqunpas [...] Achkam rimanku pachamamata llakichiptinchikmi manaña muhuta quwanchikñachu. Manaña kanñachu kuyakuy, chay respeto paypaqqa [...] kuyakuyninchikta manaña qunchikñachu, chayrayku pachamama sunqunpi llakipakuspa manañataq kanchu kuyakuynin, manaña kanchu sunqun ñuqapaq. Ñuqapas manaña | <ul style="list-style-type: none"> - ¿Pachamama te cuida? - Sí nos cuida, estuve diciéndote, cuando nos da de comer, produciendo [...] - ¿Y si no produce bien? - Se molesta, le da tristeza, no sé cómo será [...] entra en la adversidad y su interior también está apenada [...] Muchos dicen que la <i>pachamama</i> cuando le damos tristeza ya no nos da semilla. Ya no hay cariño, ya no hay respeto para con ella [...] ya no le damos nuestro cariño, por eso en <i>pachamama</i> con la tristeza de su corazón tampoco ya no hay su cariño, |
|---|---|

qusaqñachu, ninchiki.

ya no tiene amor para mí. Yo tampoco le daré, dirá pues.

Del mismo modo:

- | | |
|--|--|
| - ¿Ima ninantaq respeto ? | - ¿Qué quiere decir respeto ? |
| - Ichapas kawsayta quq runaman, chaychiki karqa kuyakuynin , pagaq riki [...] Kunan punchaw qawarinchik papata, sarata, kinwata tukuy laya mikuyta. Ñuqanchik llamkanchik pachamamataq qumuwanichik [...] | - Puede ser el que da vida a las personas, por eso pues le dan en paga su cariño [...] Hoy día estamos viendo papa, maíz, quinua, todo tipo de comida. Nosotros trabajamos y <i>pachamama</i> nos da [...] |
| - Ñuqa quni pay qumuwan, ¿chaychu respeto? | - Yo doy y ella me da, ¿eso es respeto? |
| - Arí. Chaychiki hatun respetowan qawarqanku mikunankupaq, kawsanankupaq, ruruta. | - Sí. Por eso pues miraban con mucho respeto los productos, los frutos que consumían para seguir viviendo. |

Acerca de qué es respeto y cómo se puede decir en quechua, Cayo, con cierta duda, dijo:

- | | |
|--|---|
| - Ichapas castillasimiman churaspa [...] mana atipaymanchu explicarquyta. | - Quizá poniéndolo en castellano [...] no podría explicarle. |
| - ¿Manachu atikunman? ¿Quychu? ¿Manchakuychu? | - ¿Acaso no se puede? ¿Es dar? ¿Es tener miedo? |
| - Manachiki ancha manchakuychu aswanqa kuyakuywan haywayqa, icha manchakuypas kanmanpaschá [...] | - No creo que sea tener miedo, el dar o brindarle con cariño, pero quizá también podría ser miedo [...] |

Aparentemente, el término *respeto* no se puede traducir para Cayo, y traducido no podría explicarse. Sin embargo, respeto es una acción de gracias por los frutos recibidos. El agradecimiento es el reconocimiento expreso que se hace por la satisfacción de tener lo necesario. Por lo tanto, el respeto no es sinónimo a miedo o temor, sino es un acto de cariño o *kuyakuy*. En efecto, el *kuyakuy* es un acto de donación que las personas dan a otros en muchas circunstancias. En cualquier circunstancia, una persona puede ofrecer al grupo o a otra persona algo por el gusto de conocerlo y sin buscar necesariamente congraciarse con ella. Una mañana en Chicmo, una señora que ordeñaba su vaca nos invitó a tomar leche tras establecer con ella unos saludos muy cordiales. Además nos ofreció cancha (*hamka*) para acompañar la leche. Para «devolver» el gesto le ofrecimos pan, pero la señora lo rehusó taxativamente, diciéndonos: *Mamapuni... kayqa kuyakuniymi* (De ninguna manera... esto es mi cariño). El cariño no puede ser retribuido, es el acto más simple de donación que

expresa el desprendimiento de algo que tiene y que no significa una inversión o entrega con alguna intención. La donación es eso: la entrega gratuita al otro de aquello que le puede gustar, sin que esto signifique necesariamente una obligación entre las partes. Esto es, al parecer, lo que significa el término *respeto*, que no es sino una traducción de la acción de donación gratuita, en nuestro caso, por el encuentro ocasional.

El término *respeto* es equivalente a *kuyakuyniy hayway* (ofrecer mi cariño). Este término expresa, en primer lugar, una donación voluntaria y no obligada a otra persona —en alguna circunstancia particular— para manifestar su reconocimiento, su afecto o gratitud simplemente por disfrutar el estar o el encuentro. En segundo término, con *kuyakuyniy*, la persona quiere expresar el orgullo o la satisfacción que siente por haber logrado algo como fruto de su trabajo persistente, al final de un proceso difícil y lleno de peligros. En tercer término, *kuyakuyniy* también expresa un gesto de reciprocidad y de reconocimiento por los productos logrados gracias a *pachamama*: a la tierra, al agua y al sol.

Las personas se ofrecen mutuamente regalos para mantener vínculos estables; los ofrecimientos (las donaciones) tienen el objetivo de congraciarse con el otro y no es tanto el producto lo que importa sino aquello que a través del *kuyakuyniy* se está entregando simbólicamente a su propia persona, que cordialmente no se puede despreciar: *Ñuqapa kasqanrayku hinata malliykuy* (por ser mío [que esto soy yo mismo], de todas maneras prueba esto); esto es parte de la acción argumentativa que tiene la finalidad de convencer que las relaciones sociales son más importantes que el objeto mismo.

Una de las acciones más importantes para establecer una relación permanente con la *pachamama* es el «respeto». RAE menciona que se trata de una atención, consideración, veneración o acatamiento o deferencia que se hace a alguien. Pero también se puede entender como miedo o recelo. No se puede dejar de lado tampoco que aquellas relaciones de respeto son relaciones amorosas que tiene una persona con otra y por lo tanto implica gestos de cortesía. De hecho, en la práctica las personas ya no suelen usar la palabra *yupaychay* o *muchaykuy* para agradecer o dar gracias de obra y palabra, respectivamente.

Veamos por partes. *Yupaychaq* es algo así como estimar a su benefactor. La persona que es agradecida es el *yupaychaq sunquyuq* y lo hace de obra y de palabra. Obrar consiste en

ofrecer donaciones significativas y representativas que en principio deben ser del agrado del benefactor. Solo el que logra esa ofrenda es el *yupayuq yupayniyuq*, vale decir, es el honrado o que tiene honor. El respeto o el *yupaychay* es un acto que proviene de una persona que es honrada. No dejemos de comentar que el término *yupa* o *yupay* se refiere al valor o estima que se le atribuye o da a una cosa.

Yupaychay es, en suma, el mecanismo simbólico que las personas realizan para asignar un determinado valor a las relaciones a través de diversos elementos. Por ejemplo, en el intercambio de productos (*llanki*) el *putquy* (medida) de maíz puede tener un valor equivalente a un *putquy* de sal; de la misma manera, el «valor» del cerro es el de ser *apu* o protector para un determinado grupo de personas; y para una persona su «valor» es la ofrenda y su honrosa conducta que es *yapaychasqa*. En esta perspectiva es que las personas establecen *yupaychakuy* cuando quieren agradecer, de acción u obra, por algo que consideran que han recibido y han sido beneficiados. Por ello, *yupaychay* no es necesariamente una acción que se realiza por una obligación o miedo. Aunque también hay quienes consideran que «respeto» es una acción para aplacar posibles iras de los *apu* y en ese sentido también los «pagos» o «pagapas» tendrían una función de sosegar cualquier suceso desagradable. En realidad, las pagapas no son un intercambio económico, sino son ofrendas gratuitas que las personas dan en «agradecimiento» por los beneficios recibidos o para «congraciarse» con quien quiere hacerlo.

De hecho, la mejor traducción de «respeto» (lejos de ser una acción por obligación) es la «acción de agradecimiento» en la que se entrega con sincera honestidad una ofrenda o *anqusu*, vale decir que es una donación. Las reglas culturales de relación son gestos de un «bien criado» o de una persona «cortés», y por ello es *yupaychaq simiyuq* (en sus palabras muestra su generosidad), y hasta puede vanagloriarse *yupaychakuni* (me valoro). Así, una persona comedida es *allin yupaychakuq runa*. Para todos nuestros interlocutores (con excepción de dos personas), la relación con la *pachamama* o los *apus* pasa por guardar el *yupaychani*, vale decir, el honrar gratuitamente a su benefactor porque uno quiere y desea. Esta es una forma, también, de presumir que uno es una persona de honor y por ello presenta siempre el «respeto» o el *yupaychakuy*.

A modo de reflexión

La *pachamama* es una noción totalizante en tanto abarca todos los demás espacios que incluso no son visibles. La *pachamama* puede ser vista como un «lugar teológico» de un pueblo pobre y creyente donde *mama* tiene un significado maternal y protector (Valencia 1999: 42) y *pacha* tiene la connotación de totalidad. Los rituales serían fundamentalmente ofrendas que forman parte de una «obligación», a pesar que términos como «pago», «alcanzo», «despacho» forman parte aún de relaciones coloniales que habrían generado subalternizaciones dependientes.

La *pachamama* también puede ser vista desde la dinámica social y económica moderna. Van Kessel (2004) observa que el mercado ha generado cambios en la vida de las personas que están dedicadas a la agricultura y por lo tanto en la visión de *pachamama*. Aun así, existe una «tecnología andina» que, a diferencia de la «tecnología occidental» —que tiende a ser unidimensional por el principio de su autonomía y normativa—, tiene una dimensión *simbólica* o *religiosa* (2004: 7). La «tecnología andina» —según van Kessel— tiene efectos positivos para el sistema económico andino, aunque se suele hablar de efectos psicológicos favorables, pues aquellas ceremonias harían sentirse «seguro y optimista» a las personas agobiadas en el marco de una existencia azarosa y expuesta a las inclemencias y riesgos de la ecología andina (cf. 2004: 15).

¿Qué sentido tiene, entonces, en estos tiempos *pachamama* para la sociedad y el Estado? ¿Qué valor tiene la tierra en el horizonte económico, político y social en la actualidad? Desde la perspectiva andina y desde las personas dedicadas a la actividad agrícola, sigue la preocupación por la seguridad alimentaria de la población. Esta preocupación se reduce en la ciudad y cada vez menos jóvenes de origen rural tienen como meta una profesionalización técnica con contenidos humanistas. Sin embargo, en los últimos tiempos también han aparecido voces que buscan el reconocimiento de derechos de la naturaleza. Por ejemplo, para Martínez (2010) la «Naturaleza tiene el derecho a tener derechos propios [...] Tiene derecho a existir y perdurar, a florecer en el tiempo, a mantener sus ciclos vitales y evolutivos. A la Naturaleza, no se le pueden mezquinar sus derechos». Estos derechos, dice Souza Santos (s/f), están llenos de conocimientos, que son denominados como «ecología de saberes» y que implica una mezcla de saberes ancestrales con el saber

moderno, eurocéntrico y progresista. Souza considera que el derecho de la Pachamama es una «mezcla maravillosa» en el que se conjugan el pensamiento eurocéntrico y el pensamiento ancestral, y cree que en esto reside la riqueza que no hay que dejar de lado: «Es la riqueza del capital social organizativo de esta diversidad».

El reclamo por los derechos de la naturaleza tiene profundidad. La historia sirvió para construir una diferencia entre lo humano y los animales, y dentro de esta categoría incluían a criminales, herejes, mujeres y colonizados como humanos inferiores o medio animales (Zaffaroni 2011: 35), y dentro de una lógica mimética se fue construyendo «chivos expiatorios» para salvar a una sociedad jerarquizada y colonizadora dentro del racionalismo contractualista. En este marco es pertinente que «el bien jurídico en el delito de maltrato de animales no es otro que el derecho del propio animal a no ser objeto de la crueldad humana, para lo cual es menester reconocerle el carácter de sujeto de derechos» (Zaffaroni 2011: 54). Ante la gravedad de la situación, lo que estaría en juego es la subsistencia de los humanos en el planeta. Sin embargo, dentro de este mismo problema siguen presentándose dos perspectivas: a) la ecología ambientalista que considera al ser humano como el titular de los derechos y que puede reconocer obligaciones de este para con la naturaleza; y b) una ecología profunda —*deep ecology*— que reconoce a la naturaleza como titular de derechos propios y con independencia del ser humano (ibid 69).

El significado del «respeto» o *yupaychay* que proponen los andahuaylinos tiene sentido. No se trata de un respeto temeroso o como producto del miedo. Todo lo contrario, se trata de una conciencia de que las cosas son limitadas y que tienen «vida» (un ciclo). Los cerros por sí mismos no tienen derechos, lo que hay son responsabilidades de las personas para con la naturaleza, cuyo uso se rige por el principio de que toda existencia tiene el derecho a ser diversa y cumplir el rol básico de ser complemento del otro. Quizá por ello Singer (1999) no pretende que los derechos animales sean idénticos a los humanos, sino que se trata de no negar los derechos que cada ser tiene y no caer en el utilitarismo pragmático. Del mismo modo, Jonas (1995) propone construir un imperativo que podría sintetizarse en «obra de tal manera que los efectos de tu acción no destruyan la posibilidad futura de la vida», aunque Jonas está regido por una preocupación por la especie que puede desaparecer, como lo había hecho Michel Serres (2009) recordando Hiroshima y Nagasaki, donde el humano ha

descubierto la muerte de la especie humana. Entonces, hay que volver a recuperar la hipótesis de que el planeta es un *ente viviente*, no como un organismo vegetal o animal, sino como un sistema que se autorregula, que Maturana (1984) ha defendido notablemente. La hipótesis de Gaia también tiene en Lovelock (2007) un lenguaje médico donde la tierra (pachamama) es vista como una «paciente» (ver Jaquenod 2014: 40). Probablemente por el hecho de vivir en la *pachamama* hace que nosotros seamos también *pachamama*. Por qué no proteger, entonces, la base de lo que somos nosotros mismos. Zaffaroni nos recuerda que, curiosamente, la primera legislación ecológica en el sentido moderno fue sancionada por el régimen nazi en los años treinta del siglo pasado: la Tierschutzgesetz (ley de protección de animales) del 24 de noviembre de 1933, la Reichsjagdgesetz (ley de caza del Reich) del 1 de julio de 1934 y la Reichnaturschutzgesetz (ley de protección de la naturaleza del Reich) del 26 de junio de 1935.

En el horizonte latinoamericano, está presente la propuesta de la constitución ecuatoriana, que en su artículo 71° dispone que:

La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Asimismo, el preámbulo de la Constitución Política del Estado boliviano de 2009, en el artículo 33° dice:

Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente.

CAPÍTULO 7

ESPACIOS Y TIEMPOS: PACHAMANTA

La separación entre cultura y naturaleza no sirve. Ayllu es todo y en ese ayllu uno cría, produce y es criado a la vez.
Gavina⁶⁶

Introducción

La geografía de Andahuaylas es como un «papel arrugado», como habría dicho Raimondi. Visto desde lo alto, como toda la serranía, la zona está llena de una cadena de montañas con un conjunto de microcuencas. Los cerros y sus laderas forman pendientes en distintos grados y quebradas, hondonadas, angosturas, pequeños cañones, valles y encuentros de ríos. En el hablar cotidiano andahuaylino existen frases a las que hay que prestar atención para entender este capítulo. *Kanan pachapiqa mitamusaqkuraqmi, chaki pachapiñam llaqta ukuta yaykumusaqku*, ¿qué significa o qué sentido tienen en esta expresión las palabras-raíz como *pacha*, *mita* y *uku*? Tentativamente, podemos traducir la oración de la siguiente manera: «En **esta oportunidad** aún vamos a trabajar, ya en el **periodo** de ausencia de lluvias **iremos el pueblo**».⁶⁷ Se podría presumir que cada una de las categorías tiene varios significados y probablemente los sufijos gramaticales ayuden a precisar qué sentido tiene en un contexto determinado el término que se usa. Así, la expresión da la información de percepciones de aquello que conocemos como tiempo y espacio.

Pacha es una categoría englobante, abarca todo lo que «está a la vista» o «aquello que puedo sentir que pasa» y «lo que me envuelve», y hace a una persona con identidad propia. Por lo general el término *pacha* dice de la experiencia que una persona tiene del lugar donde vive cotidianamente y de las percepciones que tiene del cambio cíclico que observa

⁶⁶ Córdova 2004: 28.

⁶⁷ Una traducción literal podría ser: En este tiempo aún tengo pendiente una **tarea**, en el **tiempo** de estío, iré **adentro** del pueblo.

en la naturaleza y que nosotros denominamos *tiempo*. Espacio y tiempo serían los términos castellanos que nos acercan a las consideraciones de la totalidad desde un sujeto ya sea individual o comunitario. La palabra *pacha* también señala la «envoltura» o el ropaje que la persona utiliza para cubrir su cuerpo. *Pacha*, por ello, es un concepto que asigna el espacio, un territorio, la localidad, las sensaciones de circularidad, el paso y el detenimiento del tiempo, como también sirve para designar objetos que cubren un conjunto de elementos que forman una unidad. Los pobladores andahuaylinos consideran la *pacha* como la existencia que está en relación con otros seres. Sin embargo, en la actualidad la categoría *pacha* está relativamente ausente entre los pobladores ciudadanos, pero no así en los que están vinculados a la vida agrícola.

Los especialistas que han estudiado sobre el mundo andino han aportado mucho para comprender la noción *pacha*. Hay aportes desde una mirada testimonial (Condori-Gow 1982), desde la historia (Zuidema 2010; Ziolkowski 2015), así como desde la mirada filosófica (Esterman 1998; Flores 2011; Muñoz 2014; Saldivar *et alter* 2015).⁶⁸ Pero también hay aportes desde la mirada religiosa y política (Tatzo-Rodríguez 2010; Cordero 2011) y hay quienes lo han hecho para entender la cosmovisión andina (Milla 1992; García-Roca 2004) y desde la semántica quechua (Llanto 2012; Landeo 2014). Sin embargo, creemos que hay un vacío que pretendemos aportar y es analizar el concepto *pacha*, como *mita* y *uku*, con la idea de entender lo que significa el «medio ambiente» o la *pachamama* como noción totalizante.

En el hablar cotidiano la palabra *uku* tiene una connotación de abajo o adentro y *mita* como porción, parte o tarea de una totalidad denominada *pacha*. Tomando en cuenta las diferentes acepciones que hemos ido encontrando hasta ahora queremos analizar cada una de ellas considerando las dimensiones emocionales, culturales, sociales, económicas y políticas, en la medida que estas son interdependientes. Estas anotaciones solo buscan ampliar aquello que ya muchos han escrito pero, creemos, que no recogen necesariamente el significado que los pobladores de una zona andina le dan al término y que son necesarios

⁶⁸ El trabajo de Saldivar, Astete y Hurtado (2015), merece un reconocimiento especial porque se trata de una publicación en quechua y producto de un trabajo de campo realizado entre las comunidades monolingües Wakuy-Mara y Ocrabamba-Pichirwa (Apurímac). Muchas de las categorías que son recogidas coinciden con nuestro trabajo y deben ser materia de próximos debates.

para estimular el diálogo del sentido de «lo andino» en la actualidad. Para ello vamos a distinguir la categoría *pacha* como 1) espacio, 2) tiempo y también como 3) subjetividad, en tanto cada una de ellas está relacionada con categorías como *mita*, *chawpi*, *uku* y *sunqu*.

1. Pacha como espacio: *hana*, *chawpi*, *ura*, *uku*

En general, al término *pacha* se le antepone vocablos para formar palabras muy conocidas como *hana pacha*, *kay pacha* o *uku pacha* para delimitar lugares de arriba, aquí y de abajo, respectivamente. Incluso se propone representar una dimensión simbólica como *masqay pacha*, que se podría entender como «buscador o definidor de una pacha o espacio tiempo» (Manga 2010).⁶⁹ Sin embargo, la noción espacial de *pacha* proviene de maneras de ubicarse en esta dimensión. Para los pobladores de las comunidades andinas de Andahuaylas existen un conjunto de referentes para hablar de *hanay* o *uray*. Los referentes son puntos de apoyo y estos sirven para enunciar no solo el lugar desde donde se habla sino también de qué se habla y para quién se habla.

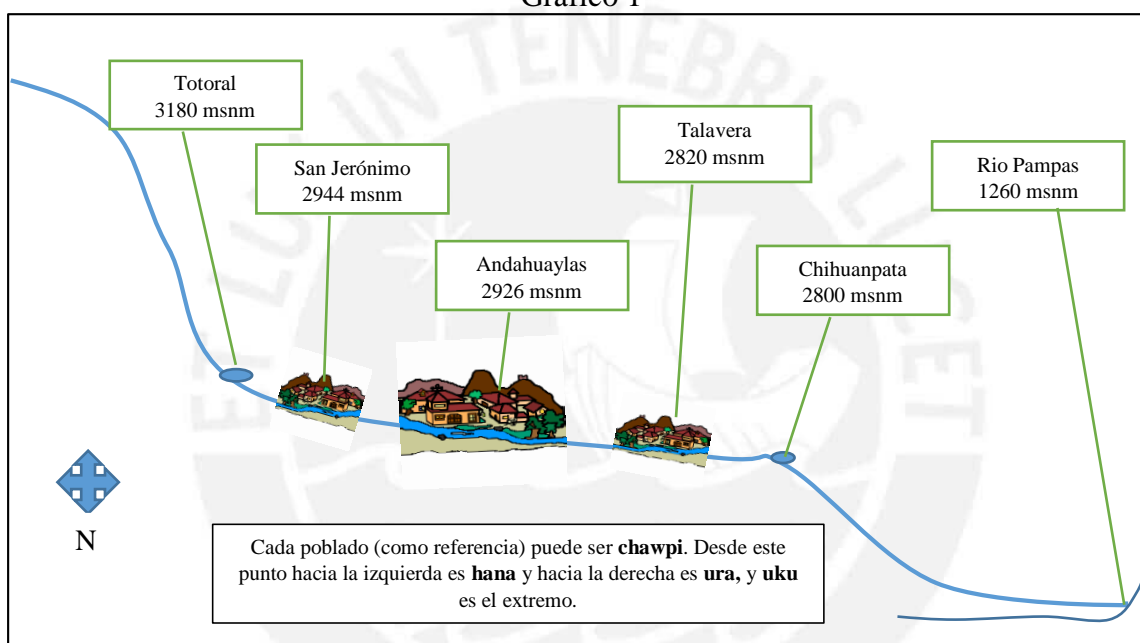
Los pobladores de estas zonas reconocen de manera simple el espacio en el que viven. La *pacha* está enmarcada por la experiencia y las percepciones que tienen de la geografía. Los cerros (*urqukuna*), las faldas (*qatakuna*), las mesetas (*pampakuna*), las quebradas (*wayqukuna*) en sus diversas dimensiones y posiciones marcan el concepto de *pacha* (espacio). En efecto, para cualquier poblador la parte alta (*hana*) está ligada a los distintos cerros (*urqukuna*). La raíz *hana* puede ser especificada valiéndonos de diversos sufijos los que darán sentido de lo que se quiere decir. Así, *hanan* es «su parte alta» —desde el hablante— como también *hanaynin*, pero esta vez señalando específicamente «la parte alta de la parte alta».

El punto de partida para hablar de *hana* puede ser la parte media (*chawpi*) o el extremo (*ura* o *uku*). Tomando en cuenta un plano inclinado —aunque no sea tan pronunciado— la parte más elevada es *hana* y la parte menos elevada es *ura* o *uku*. De este modo, para todos los pobladores la parte más alta de su comarca, por lo general, está determinado por el cerro más alto que generalmente se identifica con el nombre de algún *apu*. Para un poblador es

⁶⁹ El término sería *mascapaycha* tal como recoge Rostworowski (1988).

inequívoco decir *hanayman richkani* (estoy caminado hacia arriba) para decir que se está desplazando hacia alguna parte más elevada geográficamente, como ir de Talavera (2820 msnm) a Andahuaylas (2926 msnm) o de Andahuaylas a San Jerónimo (2944 msnm) (Suel 2008: 52). La diferencia de altitud entre las dos primeras es de 106 m y entre las dos últimas es 18 m. Talavera está aproximadamente 124 m más bajo de altitud en relación a San Jerónimo. El poblador lugareño percibe además que la sensación climática es también diferente: Talavera es más caliente (*qichwa*) que Andahuaylas y este es más *qichwa* que San Jerónimo. Ver gráfico 1.

Gráfico 1



Por otro lado, el extremo de *hana* es *ura* y *uku*. En primer término, *ura* indica todo lo que está después de *hana*, es la parte visible y accesible. *Urayman richkani* indica que «estoy camino hacia la parte baja», lo que generalmente está marcado por el accidente geográfico. En segundo término, siendo *ura* un término que describe la continuidad relativamente visible o conocido después de *hana*, lo que continúa más debajo de *ura* es *uku*, que es la parte más baja no visible, lejana o no conocida. En efecto, *uku* es la parte menos conocida y constituye como un referente en el extremo de *hana* y que sigue a *ura*. *Uku* es, entonces, un lugar incierto y no conocido que está más allá de la visión y probablemente de la propia

experiencia. Entre tanto, el *ura* es un lugar relativamente conocido y frecuentado. Entre *ura* y *uku* hay una delgada diferencia que señala también la distancia que existe entre las dos categorías. *Ura* es posible ser alcanzado sin mayor esfuerzo, pero ir hacia *uku* requeriría de decisiones explícitas para acercarse.

Entonces, *uku* es, en este caso, un lugar lejano o distante para los que viven arriba y en el centro. Es un espacio en la frontera con otros lugares que no se conocen necesariamente. En cierto sentido, el término guarda un misterio para quien solo ha oído hablar de esos sitios, y si alguien dice *ukumantaraqmi hamuchkani* (vengo de la parte más baja de la comarca), estaría señalando su condición de habitante del valle o la parte más baja y estrecha de la zona. En nuestras conversaciones con los pobladores no hemos escuchado hablar de *uku pacha* como una categoría cercana a la concepción teológica de sub-mundo, que a menudo se cita en muchos trabajos para señalar la parte interna de la tierra. A nuestro parecer, *uku* es una noción más cercana a decir «la parte más baja, lo distante, lo no conocido (o lo por conocer) y lo misterioso». Esto no excluye la noción religiosa de *uku*, sabiendo que los pobladores, cada vez que hemos hecho la pregunta sobre este punto, decían que *pachamama ukunpiqa allpam, metalkunam, cobre, quri... chaykunam kachkan* (dentro de la pachamama lo que hay son metales, cobre, oro... esas cosas hay).

Entre los dos extremos está *chawpi* que significa centro. *Chawpi* es un punto de referencia como las otras pero con la peculiaridad que ese centro tiene un valor añadido para la vida cotidiana. El centro o *chawpi* constituye la mediación y lugar de encuentro entre al menos dos extremos (Osorio 1988). Así, el *chawpi* no es solo entre el *hana* y *ura-uku* sino entre *lluqi-paña* o *alliq-ichuq* (derecha-izquierda). A menudo hacen alusión de ir *uraman* (hacia abajo) o ir *hanaman* (hacia arriba) o ir *ukuman* (hacia adentro o interior). Los términos *lluqi-paña* o *ichuq-alliq* (izquierda-derecha) se utilizan cuando se tiene que tomar la decisión de señalar o tener que elegir, por ejemplo, qué camino tomar en momentos de disyuntiva. Aquí se utiliza las dos variantes fonéticas como sinónimas.

Si para un poblador de San Jerónimo el pueblo de Talavera es *uray* y para un poblador de Talavera el pueblo de San Jerónimo es *hanay*. Para ambos Andahuaylas debiera ser *chawpi* pero no es así necesariamente, pues para un poblador de San Jerónimo es *uray* y para uno de Talavera es *hanay*. Entonces, ¿dónde queda *chawpi*? Conversando con pobladores en

diversos lugares, se puede llegar a establecer, como se ve en el cuadro 1, los puntos de referencia para la orientación geográfica, social y política. *Kay* indica el lugar donde se ha preguntado: ¿*Hanaychu uraychu....?* O ¿*Uraychu hanaychu...?* (Es arriba o abajo....? O ¿Es abajo o arriba...? Respectivamente). El resultado fue este:

Cuadro 1

SUJETO	DISTANCIA					
	Totoral	San Jerónimo	Andahuaylas	Talavera	Chihuanpata	...
Totoral	Kay	Kaylla	Chawpi	Uray	Uku	Uku
San Jerónimo	Hanay	Kay	Chawpi	Uray	Uray	Uku
Andahuaylas	Hanay	Hanay	Kay	Uray	Uray	Uku
Talavera	Hanay	Hanay	Chawpi	Kay	Uray	Uku
Chihuanpata	Hanay	Hanay	Hanay	Chawpi	Kay	Uray/uku
...	Hanay	Hanay	Uku	Chawpi	Hanay	Kay

Nota: Cada línea es independiente de la otra y la pregunta se hace desde *kay*.

El espacio es versátil y depende de los ejes de referencia que uno fije para hablar de lo que le rodea. En estos lugares las personas han construido *referentes* para orientarse y comunicarse entre sí. Las primeras referencias son la salida y la entrada del sol, luego los cerros más altos y las quebradas. El punto donde se encuentra el locutor de la zona rural no constituye necesariamente el *chawpi* (centro). El *chawpi* es una noción que centraliza el lugar simbólico de representación zonal y la realización de actividades de importancia. Este *chawpi* por lo general es asignado a Andahuaylas, como capital, porque en ese lugar pueden realizar diferentes acciones de intercambio y encontrar a las autoridades de diversos sectores.

Los otros *referentes* son los elementos de la naturaleza, accidentes geográficos y algún elemento que resalte y que sea visible para el poblador. Así, para un poblador los principales referentes de orientación son los cerros, los ríos y los promontorios, y tomando en consideración uno de esos referentes genera una categoría para ubicar su espacio y el lugar de destino si tiene que ir a algún lugar. Los términos más usados para guiar a cualquier transeúnte que no conoce la zona es: a) *hichpa* (cerca), b) *hana* (arriba); *ura* (abajo): *waqta* (costado); *uku* (muy abajo); *chimpa* (al frente); *qayllan* (delante de); *kinray* (horizontal); *pampa* (llano). A estas indicaciones básicas se debe añadir acciones que se deben realizar: *wichay* (subir la cuesta); *uray* (bajar la cuesta); *wasapay* (voltear la cumbre); *qichqanta* (por la cumbre); *uranta* (por la parte baja); *ukunta* (por la parte más

baja o quebrada); *kinrayllanta* (por el llano nomás). A esto se pueden añadir alguna construcción visible o algo estable que pueda servir como pista para llevar a un lugar determinado. De todos modos, cuando uno llega al lugar lo mejor es preguntar, por ejemplo, dónde vive tal persona. Evidentemente, «todos saben» donde vive tal persona.

Sin embargo, el espacio está también vinculado a una sensación climática. El esquema siguiente (ver cuadro 2) nos ayuda a ubicar los segmentos del espacio y que tiene sobre todo una connotación climática y social.

Cuadro 2

PACHA		
Alliq / paña	Hanay / chiri-chiri	Ichuq / lluqi
	Hana / chiri	
	Chawpi – uku / tumpa chiri – tumpa quñi	
	Ura / quñi	
	Uku / quñi-quñi	

Explicuemos el cuadro. En términos climáticos la parte más alta (*hanay*) es fría tanto en el día como en la noche; socialmente son lugares que no son habitables, es el espacio de los *apus* y de los *purun* o *sallqa uywakuna* (los animales no domesticables), pero accesible (muchas veces temporal o eventualmente en *hatus* o *chuklla*) en sus partes más bajas para la crianza de animales. *Hana* es el espacio igualmente frío pero habitable, es la franja donde viven algunas comunidades campesinas y se hacen las actividades agrícolas y ganaderas, y en cierto sentido la franja está expuesta a las amenazas del *hanay*, en la medida que pueden manifestarse a través de heladas, vientos y lluvias tormentosas. La franja del *chawpi* climáticamente es medio frío o medio caliente (*tumpa chiri- tumpa quñi*) y el espacio donde están ubicadas las poblaciones, las que se ubican en zonas relativamente protegidas de los vientos y sobre todos de los huaycos. Sin embargo, socialmente el centro (*chawpi*) es una noción compleja en la medida que representa un eje donde hay un conjunto de servicios que no existen en los otros lugares. El *chawpi* es también el *uku* porque es la parte interna de la periferia y representa simbólicamente el centro político y económico para los pobladores. *Ura* es la franja baja donde el clima es templado o más cálido en relación a los anteriores. Es un lugar habitable y favorable para el cultivo de frutas en general. Socialmente, *uray* es solo un lugar más bajo que *chawpi* y al otro lado de *hanay*.

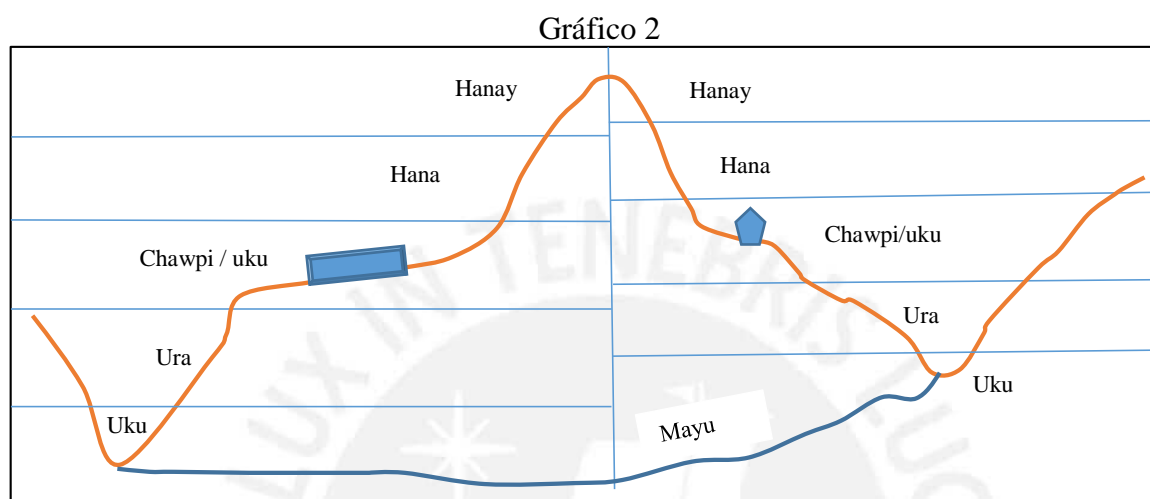
Por otro lado, para Jacinto, agricultor de Chihuanpata, *uku* es un término para designar la parte central de un pueblo. La plaza de la ciudad no es sino simbólicamente la parte central donde los ciudadanos pueden encontrarse y los que vienen de fuera pueden tener como referencia para llegar a otros puntos de interés. De ahí que se dice *llaqta ukutam richkani* (estoy yendo a la ciudad), lo que significa que el ciudadano que vive en las comunidades alejadas considera ese espacio como un punto referencia para sus diversas actividades. De hecho, Jacinto (desde Chihuanpata, parte baja de Talavera), cuando dice *llaqta uku* se refiere a la ciudad de Talavera que se encuentra a diez minutos hacia «arriba», pues la zona desde donde habla es considerada como la parte «externa» de la ciudad y a eso se le llama *hawa*.

- Llaqata uku ninmanriki ciudad, maypim plaza de armas kachkan, chaypich kanman llaqta uku. Kaypiñataq karunpiña o hawanpiña kaniku [...].
- Decimos *llaqta uku* a la ciudad, allí donde está la plaza de armas, quizás eso se podrías decir centro de la ciudad. Aquí estamos lejos o estamos en la parte externa [...].

Por otro lado, para referirse al fondo de la quebrada, Jacinto utiliza también el término *uku*. Este es el lugar donde el río que proviene de las alturas de la población Nueva Esperanza recorre por el centro, por el *wayqu*, y se encuentra con el otro río que va hacia la parte más baja de la zona. *Uku*, en este caso, es la quebrada más honda o profunda por donde va el agua y baja aún mucho más: *Hamun ukullantaña... ukutam richkani, uray bajada hacienda, uku mayupa risqan...* (Viene por la parte baja... voy hacia la parte más baja, hacia más bajo de la hacienda, por donde va el río de más abajo).

En resumen, todas las cuestas son *hana* pero no todo es *hanay*. El poblador, cuando responde a la pregunta: *¿Mayqintaq hanayki?* (¿Cuál es la parte alta desde tu posición?), dice que es *wakmi hanayniy*, indicando con el dedo la parte más alta desde el punto donde se encuentra. El *hanay* es referencial para su ubicación y sirve para la orientación práctica cuando tenga que movilizarse de un lugar a otro. Pero cuando se insiste *¿maypitaq lliw llaqtapa hanaynin?* (¿Cuál es la parte más alta de todo el pueblo?), la respuesta lo hace indicando la parte más alta de todos los cerros de la localidad. De hecho, para la zona de Andahuaylas la parte más alta es el apu Ccorahuri (está hacia el sureste de la ciudad) y el apu Ayavi para el caso de Uripa y Chincheros (está hacia el noreste de las poblaciones), el

apu Huachucuri para Kishuara (al este de la población), el apu Sayanccacca e Irapata para Turpo (al sur de la población), y el apu Churrubamba para Pacucha (al oeste de la población). No todos a los que entrevistamos conocían o habían ido hacia al cerro más alto de su localidad. El gráfico 2 nos ayuda a ubicar a qué franja, aproximadamente, se refieren con cada palabra. Para terminar esta parte es necesaria una última cuestión sobre espacio.



En este trabajo no hemos tocado lo relacionado al conocido *hanan pacha*. Es el espacio sideral que, por extensión, está después del *apu*. Si la presencia del *apu* resulta ya distante e inaccesible para la mayoría de los pobladores, el espacio sideral es la gran bóveda celeste y negra del día y la noche, respectivamente. Muy pocas son las personas que han logrado llegar a los pies de los cerros (*apu*). Algunos de los *apukuna* son más accesibles, y el mes de mayo es el más propicio para hacer el ascenso con fines rituales, sobre todo por los grupos o personas que promueven la devoción. Una vez llegado a la parte más alta, es muy visible tanto el espacio como horizonte y como bóveda, los dos se encuentran como cerrando todo lo que está a la vista.

2. *Pacha* como tiempo: *pacha muyu*

Una vez revisado el concepto de *pacha* como espacio, nos toca verlo como tiempo. Desde la etnoastronomía, Urton (1981, 2006) ha seguido de cerca las percepciones de los movimientos del sol, la luna y las estrellas en la zona cusqueña; la dimensión histórica y social del tiempo ha sido ampliamente desarrollado por Zuidema (2010); también los

avances de Apaza (2008), que propone la lectura del tiempo desde la lengua aimara, contribuyen a la comprensión de la noción de *pacha* como tiempo. Sin embargo, aquí solo abordaremos las concepciones que hemos encontrado entre los pobladores de la zona de Andahuaylas.

El término *muyu* se traduce como «círculo» o «redondez de una cosa, circular». Esto es clave para entender la configuración del mundo como un elemento redondo pero también la circularidad del tiempo. La *pacha* será redonda o circular en tanto es vista por sus habitantes como algo que se repite. Por ello, *muyun muyunpi* puede significar «da vueltas por el contorno». *Muyu* es también cuando se constata que «regresa algo otra vez», como las lluvias o el viento o la granizada después de un ciclo o de un periodo. Alguien decía *muyuriyakamuy* (date una vuelta) antes de entrar al lugar concertado. Si veo que el perro gira alrededor mío, ese perro *muyuriwachkan*. En todo caso, el término *muyu* indica la posibilidad de ejercer alguna actividad que invite a caminar en círculo, vale decir, volver al punto donde se inició la observación o la actividad o constatar que algo me da vueltas. Para su presentación se distinguen las dimensiones de *pacha* como *pacha muyu*, *pacha kuyu* y *pacha tikra o kuti*.

En primer lugar, cuando se dice *pachaqa muyunmi* se está diciendo que el tiempo es circularidad (*muyun*) y que se grafica en la porción del día (*punchaw*) y de la noche (*tuta*). El *puririynin* (movimiento) del sol que sale (*paqarimun*) de los cerros o montañas y se esconde (*yaykun*) al otro lado es aquello que es observado cotidianamente por los pobladores. Del mismo modo, el tiempo está signado por los cambios o fase de la luna desde la luna nueva (*llulu killa*) hasta la luna llena (*pampa killa*), pasando por las otras fases, luna nueva, (*musuq killa*) y luna menguante (*wañu killa*). El *pacha muyu* (ciclo) tiene función social y hay dos maneras de fijarlo: a) a través del control diario y b) del tiempo lineal.

El control diario pasa por distinguir entre *punchaw* y *tuta*. La referencia a *tuta* entre los pobladores es escasa y se señala mucho más al *chawpi tuta* (media noche), porque se trata de un tiempo muy importante para algunos rituales religiosos y sociales, pues es un tiempo misterioso. En cambio, el día (*punchaw*) es segmentado y en este se reconocen varios periodos (ver cuadro 3).

El alba se llama *pacha achikyay* (hacia las 4:00 am, cuando comienza aclararse el este), inicia el *tutapay* (mañana) que durará hasta el *chawpi punchaw* (medio día). *Pacha achikyay* es el tiempo de planificar el día y establecer acuerdos con la pareja; luego sigue el *hatarikuy* (levantarse) para *yanukuy* (preparar los alimentos), inicio de la jornada. Esta actividad debe terminar con el *chupiy*, que es el desayuno, que puede contener papa, maíz, haba, olluco, cebada, sazonados con hierbas aromáticas como *payqu*, *muña*, *chikchinpa*, entre otros. Acto seguido, la familia se dispersa: los niños van a la escuela, la mujer atiende a los animales menores y prepara la comida del medio día. Los varones salen al campo llevando su *quqaw* (algo como fiambre) para la media mañana y la media tarde, que contiene por lo general *kuka*, *tuqra*, *sura aqa utaq yaku* (coca, cal especial, chicha de jora o agua).

Cuadro 3

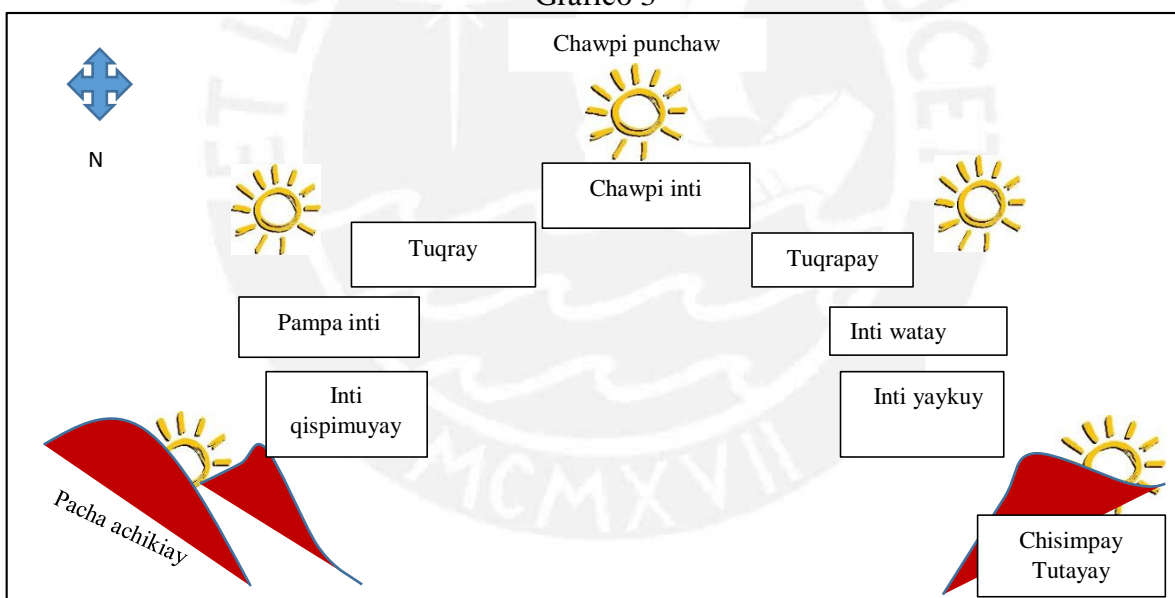
Punchaw							
4 a 5 am	5 a 6 am	10 am	12m	3 pm	5 pm	6 pm	7 pm
Denominaciones del tiempo							
Tutapay			Chawpi punchaw	Chisinpay			
Pacha achikyay/ pacha paqarimuy	Inti lluqsimuy/inti qispimuy	Hana inti/pampa inti	Chawpi inti	Inti waqtay	Inti watay	Inti yaykuy	Tutaykuy
Actividades femeninas							
Hatariy	Yanuy	Mikuna apay	Mikuna qaray	Wasiman kutiy	Uywakuna qaykuy	Yanuy	Mikuy/puñuy
Actividades masculinas							
Hatariy	Chupiy	Tuqray	Tablay	Tuqrapay	Inti wataykuy	Samay	Mikuy/puñuy

Hacia las diez de la mañana, *inti hanapiña kachkaptin* (cuando el sol ya está arriba), en el campo se hace un alto para hacer el *hallpay*, *akuy* o *tuqray* (mordisquear la coca con una pisca de cal y beber chicha o agua). Es un descanso por veinte o veinticinco minutos aproximadamente. La nomenclatura no es homogénea para esta actividad. Luego, hacia las doce del mediodía (*chawpi punchaw*), *inti umaykipi kaptin*, *samaykunki* (cuando el sol está sobre tu cabeza, tomas un descanso); en este momento las mujeres ya han llegado con la comida y más bebida y se hace el *tablay* o *uchuy*. Comida que generalmente es *trigo pikanti*, *kinwa picanti* o *habas pikanti* y otros. El término *tablay* parece ser que proviene del uso de una pequeña mesa donde se colocaría la comida para compartir. Después de almorzar, hacia la tarde, se denomina *chisimpay* o el *inti waqtay*. En el transcurso de ese

periodo queda aún, hacia las tres de la tarde, otro *hallpay*, *akuy* o *tuqrapay*, un tiempo corto de reposo similar al de las diez de la mañana.

Hacia las cinco de la tarde hay dos posibilidades: descansar o seguir con el trabajo. Aquí nos interesa resaltar la segunda opción. Se trata de controlar el día para ganancia de los agricultores mediante el *inti watay* (amarrar el sol). Esto consiste en seguir trabajando mientras haya luz solar. Se realiza cuando no se ha terminado la «tarea» (actividad en relación con una extensión de terreno de cultivo) o aprovechar el tiempo para «avanzar» con el trabajo. El *inti watay* ya no se practica en terrenos donde hay jornaleros con paga; se trata más de una actividad lúdica y familiar donde las personas que participan realizan *tukunapaqyá* (para acabar, pues). Entre tanto, las mujeres y los niños/as guardan los *uywakuna* (animales) que estuvieran fuera de su lugar. Las mujeres preparan la *tuta mikuna* (cena). Después de esa hora el sueño invade a todos y se van a dormir (ver gráfico 3).

Gráfico 3



Por otro lado, el tiempo es también visto como *kunan punchaw* (hoy), *qayna punchaw* (ayer) y un *paqarin punchaw* (mañana). Hay una noción de linealidad que no se puede dejar

de lado. Este tiempo se cuenta en días, semanas, meses o años. Las nociones más importantes se presentan en el cuadro 4.⁷⁰

Cuadro 4

Tiempo pasado	Qayninpa wata	Qayna wata	Kunan wata	Wataman	Huknin wataman	Tiempo venidero
Ñawpa	Ante año	Año pasado	Este año	Próximo año	El siguiente año	Ñawpaq
	Qayninpa punchaw	Qayna punchaw	Kunan punchaw	Paqarin punchaw	Paqarin mincha	
	Anteayer	Ayer	Hoy / ahora	Mañana	Pasado mañana	
	Tutapaynin (amanecer)		Tutapaynin	Tutapayninta		
	Punchawnin (en el día)		Chawpi punchaw	Punchawninta		
	Chisin (atardecer)		Chisinpay	Paqarin chisinpayninta		
	Tuta (noche)		Tuta	Tutata		

En este punto hay que señalar, en primer lugar, que lo que se reconoce como pasado se dice *ñawpa*. Este concepto abarca toda la experiencia más cercana y de lo que se es testigo (experimentado) y se incluye lo que no ha experimentado o de lo que no ha sido testigo. Lingüísticamente existen dos sufijos diferentes: *mikurqani* (yo he comido) y *mikusqani* (dice que he comido), y a este tiempo pertenecen las narraciones de leyendas, cuentos, tradiciones, en suma *willakuykuna*, los que se convierten en mitos que requieren de interpretaciones especializadas. Los relatos del tiempo pasado son muchos y los que hemos leído o escuchado sugieren que se trata de un corpus mítico importante. Los cuentos y los relatos misteriosos expresan relaciones conflictivas con la naturaleza, en el campo social y en el campo emocional. La «leyenda» sobre las lagunas siempre muestra que el pasado guarda algo que se ha ido transmitiendo, un pasado que se ha ido diluyendo en lo folclórico y reforzando en los personajes que representan prácticas sociales y eventos naturales de antaño.

El futuro es una realidad que también ha de venir, es aquello de lo que no se puede decir mucho pero sí prever y anticiparse a los hechos. Las personas dicen *ñawpaykusunchik*, *manaraq paramuchkaptin* (adelantémonos antes que llueva). Así, las personas toman en serio el futuro en la medida que provisoriamente hacen el *yarqa aspiy* (limpiar la acequia), *qucha uyway o laqay* (cuidado de la laguna), *kawsay taqiy* (almacenar los productos), entre otros, *hamuq killakunapaq* (para los meses siguientes).

⁷⁰ Las versión de Saldívar *et alter* (2015:54-59) difieren en algunos términos respecto de lo presentado aquí.

La vida de la ciudad es en cierto sentido diferente, el tiempo laboral dependiente se rige por el horario universal, pero el horario para las personas de régimen independiente se rigen por reglas sociales de «respeto» y guiados por el sol. La «hora» fijada es una referencia para el inicio de la actividad. Cada cual toma sus previsiones para llegar o empezar a tiempo y hay razones a modo de justificación; casi siempre se resuelven con una frase: «disculpe por el retraso, no me había dado cuenta», «se me presentó un asunto de urgencia y no pude llegar a tiempo», entre otros. Además, la vida nocturna de la ciudad comienza a ser utilizada por la juventud, quienes van a las discotecas que funcionan hasta las cuatro de la mañana. Así, el futuro existe en tanto es un tiempo esperado y planificable, sujeto a las expectativas inmediatas.

En segundo lugar, el tiempo también se «mueve» (*pacha kuyun*), es decir que las personas acusan modificaciones y son muy sensibles a dichos cambios. Las sensaciones del cambio del tiempo tienen indicadores diferentes que veremos en el capítulo 8, cuando abordemos el cambio climático. De hecho, las percepciones del cambio en el clima es uno de los aspectos que a los agricultores les importa porque aquellos cambios afectan directamente el presente y el futuro de sus cultivos y, por lo tanto, de la propia seguridad alimentaria familiar. En tercer lugar, el tiempo es también el experimentar grandes cambios que nosotros no hemos registrado pero que están presentes en los relatos míticos a propósito de *pacha tikray* o el *pacha kuti*; esto es, los grandes cambios que habrían ocurrido en tiempos inmemoriales por la presencia de eventos extremos como inundaciones y sequías. Este punto, igualmente, será ampliado en el capítulo 9 cuando discutamos el sentido de los cambios climáticos en relación con el mundo andino.

3. *Pacha* como subjetividad

Pachanchikqa munaychapaq (Nuestra [tu] ropa es muy bonita), podría decir alguien, pero la apreciación tiene un doble significado: a) la *pacha* señala el ropaje de la persona; b) la *pacha* indica a la persona y su identidad; y c) la *pacha* implica que hay un *uku* dentro de la *pacha*. En primer término, y el más simple, *pacha* es lo que la persona porta sobre su cuerpo para defenderse del clima y de los efectos del sol. En los últimos tiempos hay una insistencia, sobre todo en las escuelas, de que los niños lleven consigo un sombrero para

evitar las radiaciones solares durante el tiempo que están expuestos al sol. Las personas que están dedicadas a la vida agrícola reconocen que tienen vestimenta para la vida diaria y para ciertas ocasiones. La ropa de la vida cotidiana es *wasi pachallaymi* o *llamkay pachallaywanmi kachkani* (estoy con ropa de casa o estoy solo con mi ropa de trabajo); pero también hay *raymi pacha* (ropa de fiesta y de grandes ocasiones), que por lo general es ropa nueva.

En segundo término, la *pacha* implica contar con variaciones que cada persona o grupo puede realizar cuando elija, por ejemplo, un determinado ropaje para expresar su identidad y diferenciarse de otros pueblos. Esto hace que la *pacha* sea una ocasión para expresar la subjetividad de las personas y los grupos. La *pacha* es una representación social construida por las personas y grupos para resaltar alguna característica de su localidad. La vestimenta expresa la identidad local y la manera de entenderse a sí mismos frente a los demás. A modo de ejemplo, podemos observar el conjunto de sombreros del gráfico 3. La cinta y los adornos en los sombreros muestran la diversidad (*imaymana* o *ñawray*) dentro de una misma realidad que pareciera toda homogénea. La diferencia no solo se establece por la forma sino también se hace por el color y los elementos que entran en el sombrero y su compleja combinación de estos en él.

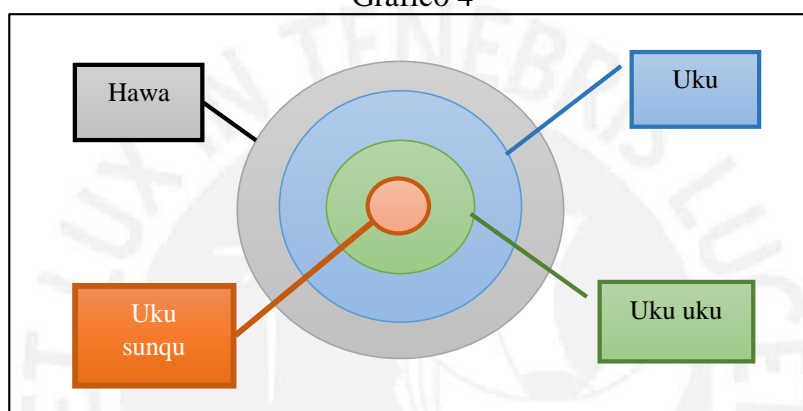
Gráfico 3



La *pacha*, entonces, quiere mostrar la identidad de las personas y los grupos, una identidad subjetiva como producto de una larga elaboración. En la *pacha* además hay que considerar la calidad del material del que están hechos los sombreros y el color del paño con que fue hecho. El sombrero es un elemento de distinción en la zona, nadie de una determinada generación puede dejar de usar uno y tampoco puede desprenderse fácilmente de este.

En tercer término, ¿qué hay debajo de la parte externa o la ropa? Se puede decir que la identidad de las personas está en su ropa (*pacha*) (Mendoza-Moncayo 2012), que es la parte a) externa o *hawa*; luego está b) el cuerpo o *uku* (sobre esto punto veremos in extenso en el capítulo 10). Pero el *uku* tiene dos partes y se puede graficar como c) la parte interna del *uku*, que vamos denominar *uku uku*; finalmente, d) al fondo o en la parte interior de la persona está su *uku sunqu* o la conciencia (ver gráfico 4). La subjetividad es un juego de capas que van y vienen desde la parte más externa (*hawa*) hasta la parte más íntima (*uku sunqu*), que está en el *uku* que es como se dice cuerpo en quechua (ver capítulo 10).

Grafico 4



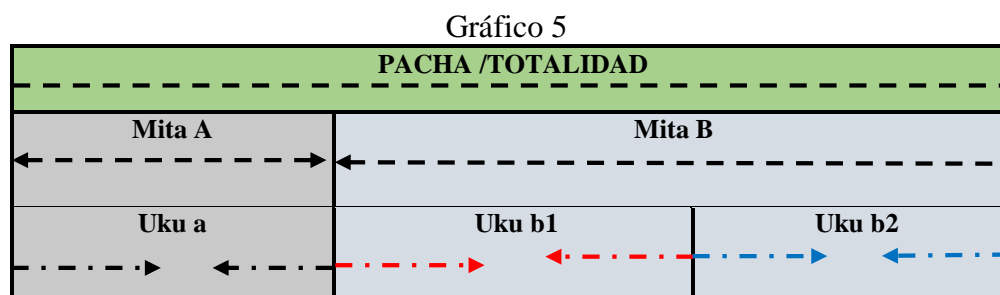
La *pacha* como dimensión subjetiva puede ser descrita mediante las categorías *mita* y *uku*. Estas dos categorías nos permitirán considerar la complejidad de *pacha*. *Mita* es una categoría que asigna espacios o tiempos diferenciados específicos dentro de la noción genérica de *pacha*. *Mitay* —como verbo— es una acción que indica una determinada relación entre personas, cosas y con la naturaleza. Veamos por separado. De una parte, la *mita* permite distinguir las partes de una unidad donde se puede encontrar un todo ordenado. Para graficar vamos a valerlos de las imágenes de un «choclo» y de una «mujer» como *pacha*, en tanto que cada uno de ellos es una totalidad, donde podemos encontrar dimensiones y distinguirse sus partes (*sapa mita*) como elementos de un conjunto donde *hawa* (afuera) y *uku* (adentro) son interdependientes. Cada una de las unidades existentes es una *pacha* (forma una unidad «arropada») en tanto que está revestida de un conjunto de partes. A cada una de estas partes se le denomina *mita*. Por ejemplo, se dice mirando a una mujer: *achka mita waliyuq* (tiene varias polleras).

Mita es también una categoría que señala una porción dentro de un tiempo cíclico que puede ser generalmente anual, pero también una fracción de ese tiempo que tiene un comienzo y un final, marcado por un determinado fenómeno. Un ejemplo de esto es *mita qasa* o *qasa mita* (tiempo de helada). De otra parte, el verbo *mitay* señala la acción que pone en evidencia las partes que conforman la *pacha* y que pueden continuar hasta encontrarse con el centro mismo de la totalidad que se denomina *uku*. *Mitay* es pues como reconocer cognitivamente que las unidades tienen partes que pueden distinguirse y a la vez señalar que la acción permite denominar a las partes con una denominación diferenciada: *Mitaytaqa mitasaqmi* (del dividir lo voy a dividir) o *mitamunaymi kachkan* (tengo que cumplir una parte del trabajo).

Por otro lado, *uku* es una categoría «entrañadora», vale decir que permite ir señalando los diferentes niveles que podría haber cada vez que uno va hacia al centro o adentro de una unidad, cualesquiera fuera su naturaleza. Desde una mirada abarcadora, el *uku* es como el cuerpo (humano, por ejemplo) que tiene sus dimensiones hacia adentro en términos de partes que conducen hacia un interior de su naturaleza diferente y peculiar. Por ello, *uku* es un término que nos permite mirar la unidad desde la parte externa (*hawa*), hasta interpretar que existe un *uku* que también significa «interioridad» y que puede ser de naturaleza física o psicológica o teológica, y en este sentido agrupa, concentra un conjunto de rasgos que pueden señalar la centralidad de la realidad para decir, por ejemplo, *kay pacha* como este tiempo o este espacio o en esta circunstancia o coyuntura.

Como vemos, la noción de *pacha* es a la vez espacial, temporal y subjetiva. Cada una de ellas es diferenciable y es la acción humana la que puede hacer que se distingan las partes, como una relación-acción, que enhebra el todo con las partes y viceversa. En efecto, *pacha* siendo un concepto total es también el término que se utiliza para asignar una porción del todo sin apartarlo de la totalidad. Por ejemplo, el «choclo» como la «mujer», en tanto unidades, cada una es una totalidad en sí misma y por esta razón constituye una *pacha*, pues esta unidad-totalidad está *pachasqa* de un conjunto de *mitakuna* que no son sino elementos que en-cubren el todo en cuyo centro y adentro está el *uku*, que es también una unidad objetiva y subjetiva a la vez.

En resumen, y por razones didácticas, podemos graficar *pacha* como la totalidad (tiempo y espacio) que puede dividirse en *mita* A y B o más de diversas envergaduras o duración. Cada *mita*, a su vez, tiene su propia estructura interna o *uku*; y cada *mita* puede tener varios *uku* (ver gráfico 5).



Sin embargo, la estructura *pacha* es algo más compleja. Si el gráfico 5 nos permite ver la estructura simple, el gráfico 6 nos permite distinguir, valiéndonos de un corte diametral, que las nociones de espacio y tiempo tienen sus características desde el punto de vista del sujeto quien lo dice. Todas las cosas tienen su espacio, su tiempo y su estructura hacia adentro. Entonces, *pacha* es una noción que permite mirar lo inconmensurable y que no es posible abarcarlo sino a partir de los fraccionamientos o *mitakuna* y lograr diferenciar los *ukukuna*. La *mita B*, por ejemplo, es una porción de un ciclo que puede ser el *mita pacha* en genérico o *paray mita* (espacio-tiempo de lluvias). La razón es muy simple, no llueve en todas partes y de la misma manera. *Mita b1* y *mita b2*, en cambio, señalan el espacio que ocupa una de las partes en relación entre el afuera y el adentro; la *mita* no es igual una a la otra, necesariamente, antes bien alguna característica les permite diferenciarse entre ellas, estando dentro de la misma *mita B*.

La estructura se complementa con la relación bidireccional que va de la parte externa hacia el centro o adentro. La relación entre los extremos está determinada por la mirada que tiene el sujeto sobre dichos puntos. Un *hawa/uku* (afuera/adentro) es una relación de lo visible con lo no-visible. Por lo general, lo que está a la vista es evidente y lo no-visible requiere de otros medios para cerciorarse que es también realidad. Pero un *hana/ura* (parte alta/parte baja) tiene también una vinculación geográfica con arriba/abajo; así, arriba/abajo son referencias físicas pero también son subjetivas porque permiten señalar lo trascendente/inmanente como parte de la estructura social. Por último, *pata/chawpi*

(frontera/centro) son dos categorías que indican la relación entre una dimensión tridimensional, que hay algo que siempre está en la frontera de un centro o de un interno. Ahora bien, todas estas nociones son aspectos que se presentan como referentes mutuamente y se requieren uno del otro (ver gráfico 6).

Gráfico 6

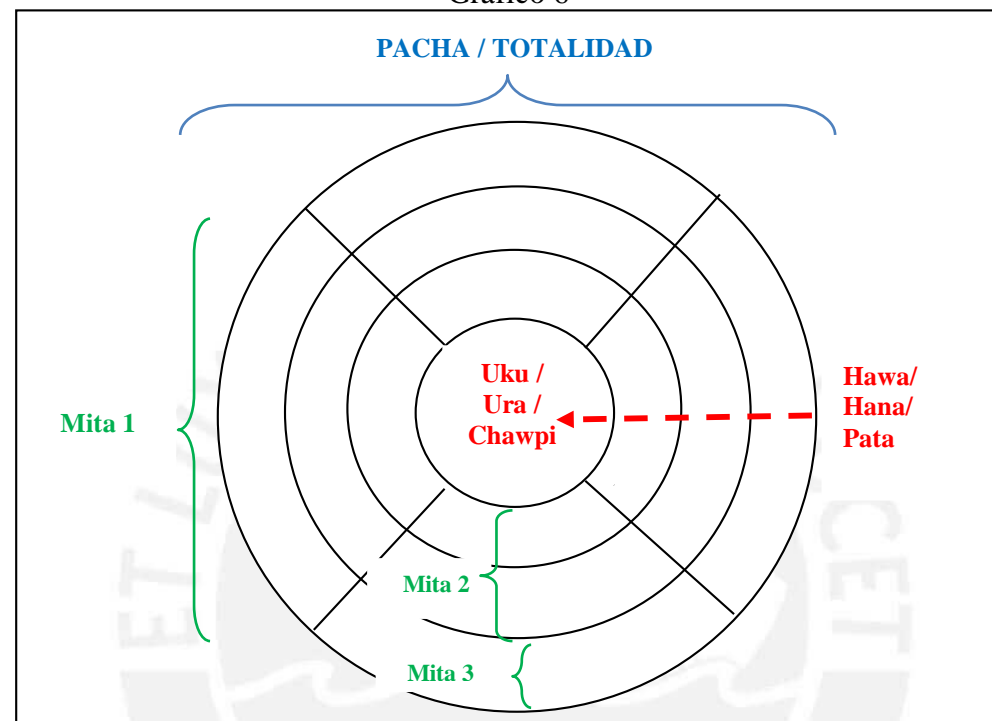







Gráfico 7

Mita 1 Chala 1	Mita 2 Chala 2, etc.	Mita 3 Maíz	Mita 4 Marlo	Mita 5 Centro de marlo
Hawa	Uku 1	Uku 2	Uku 3	Uku 4
				
Pata	Uku	Uku	Uku	Chawpi
1 Qarapa	2 Qarapa...	Sara	Qurunta	Quruntapa sunqun

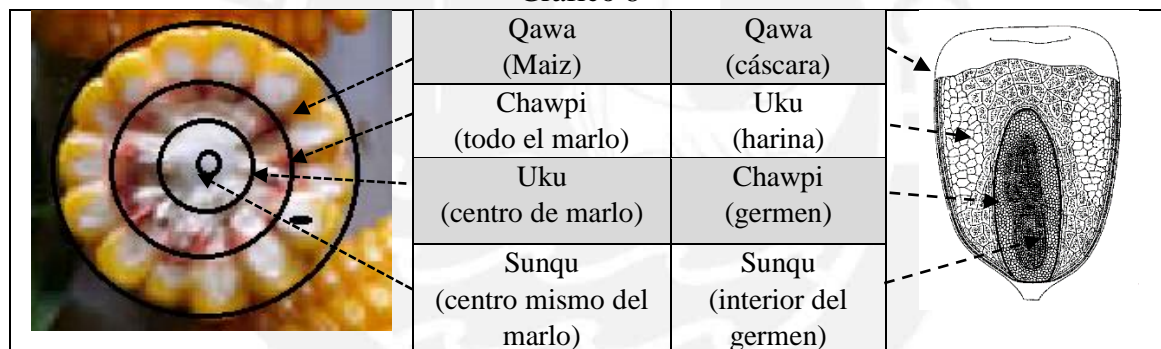
Ahora pongamos una muestra de cómo se estructura *pacha* tomando como ejemplo una mazorca de choclo. Desde un punto de vista, la mazorca tiene capas que van desde la parte externa (*hawa*) a uno más adentro, hasta llegar a un *uku* indefinido que también puede ser el *chawpi* o el *sunqu* (ver gráfico 7).

Ahora bien, desde otro punto de vista la estructura de *pacha* es mucho más compleja y se puede observar en el corte transversal de un choclo (*chuqllu*),⁷¹ donde encontramos las siguientes partes: a) la chala (*qarapa*) con sus diferentes capas, b) la mazorca (*kaspa*) con los maíces ordenados en filas a lo largo del marlo; c) el marlo (*qurunta*) y sus partes hasta llegar al centro mismo. Sin embargo, ¿cuál es el *chawpi* (centro) de esta estructura? Dicho de otra manera, ¿cuál es el *sunqu* (núcleo) del choclo?

En realidad el centro (*chawpi*) del choclo puede ser la *qurunta* así como el maíz. Entonces podemos encontrar varios centros en la misma estructura y son:

- La mazorca (*kaspa*) en relación a la cáscara (*qarapa*).
- El marlo (*qurunta*) en relación a la mazorca (*kaspa*).
- El centro mismo del marlo (*ukuchan*) en relación del cuerpo del marlo (*qurunta*) (ver gráfico 8).

Gráfico 8



En cambio, si miramos un grano de maíz, la harina es lo de «adentro», el germen es el centro y la parte nuclear (el corazón) del maíz, y es lo que le permitirá crecer de nuevo: es su *sunqu*. Durante las conversaciones con los pobladores, estos por lo general denominan *sunqu* al germen o *sullu*, pero se insistía que sería mejor decir con cariño *sulluchanmi*, expresando con afecto la importancia que tiene ese elemento.

¿Qué diferencia hay, entonces, entre *uku*, *chawpi* y *sunqu*? Aquí estamos en un contexto en el que necesitamos una mayor información, sin embargo podemos señalar que *uku* es una

⁷¹ Según González Holguín y AMLQ, se puede decir que: a) *chuqllu* es la mazorca de maíz verde; *kaspa* es la mazorca de maíz seco, pero también se podría decir *murir*. En cambio, *sara* es el grano de maíz.

categoría que nos permite señalar la naturaleza en su conjunto con muchos elementos que son siempre conocidos. Esa naturaleza con un conjunto de elementos es el *cuerpo-misterioso*, allí donde el ser humano define su identidad mediante maneras de presentarse ante los demás.

De hecho, *uku* se puede traducir como adentro, dentro, interior, interioridad, subjetividad. Su mundo necesita un espacio adecuado para ser desglosado (ver capítulo 10.3.)

Chawpi señala la ubicación central de aquello que se quiere mostrar como valioso y que no coincide necesariamente con el *uku*. Es al mismo tiempo un punto medio que es equidistante para lo que se encuentra en la parte externa o en la periferia. Es también un referente y de importancia en relación a otros aspectos presentes en una totalidad o en una unidad. El *chawpi* es también un lugar misterioso del que muchas veces no se quiere hablar o dar razón, como pasaba entre los entrevistados. Cuando se les preguntaba cuál es el *chawpi* de las personas, una sonrisa dibujada en el rostro respondía que se trataba de los genitales. Por lo tanto, la centralidad es un punto de referencia para la vida de las personas en las diversas dimensiones.

En cambio, *sunqu* es el valor que tiene de aquello que se quiere decir algo con mucha importancia. Aunque el sentido común asocia a *sunqu* con «corazón», el término tiene en realidad varios significados que deben ser revisados según los contextos en los que se dice. El *sunqu* es lo que se puede considerar como nuclear, la interioridad o finalmente aquello que define la identidad de una persona, del *runa kay*, lo que ahora decimos derechos (Calle *et alter* 2011: 35-64). En efecto, el *sunqu* de la persona es aquello que lo define como tal y como algo exclusivo.

Si consideramos estos rasgos, el cuerpo humano, por ejemplo, puede ser descrito y calificado de diferentes maneras. El conjunto, en este caso, es denominado como *uku*. El término *uku* se puede traducir como cuerpo (unidad compleja) cuyo *chawpi* (centro), por los distintos lugares que se le vea, es la parte genital. Sin embargo, el *uku* del *uku* es la parte interna que va de la *pacha* hasta el *sunqu* mismo. González Holguín recoge aquella tradición ancestral y dice que *uku sunqu* es la conciencia. Esta no está en el *chawpi físico*

sino es un *chawpi subjetivo* que no tiene una ubicación en un espacio físico sino que está inscrito en la relación intersubjetiva.

Una anotación adicional. Las imágenes pueden ayudarnos a entender que la *pacha* es lo que cubre el todo y lo que va de afuera hacia el interior pasando por cada *mita* dentro del *uku*. Pero el *sunqu* es el interior del interior o el *uku* del *uku*, ese lugar que es considerado lo peculiar del ser humano o de la planta o animal. No se debe confundir el *sunqu* con el corazón (músculo de la circulación) aunque una de sus acepciones sea, en efecto, el indicado y de sentido común. Metafóricamente, la *pacha* de la mujer, por la frondosidad de sus polleras, nos ayuda a comprender mejor qué es la *pacha* y cada *mita* que va hasta el *uku* y el *chawpi* mismo. Asimismo, el poncho del varón cumple la misma función y nos señala el *uku* de cada persona. No se usa el término *pata* (frontera, parte externa) para asignar alguna característica en el ser humano, puesto que la ropa o *pacha* es la frontera más visible de la identidad del ser humano y que distingue el género como *warmi kaynin* o *qari kaynin* (su ser mujer y ser varón) para señalar la identidad de género de cada persona.

A modo de conclusión

Ahora bien, la naturaleza o la *pachamama* también tienen *hawa* y *uku*, así como *chawpi* y *sunqu*. Cada uno de los *apukuna*, como el apu Ccorahuiri y el apu Ayavi son entidades consideradas como «sagradas» y constituyen uno de los elementos centrales de la vida de muchas personas. Pero, ¿cómo entender la «sacralidad» de los *apus*? Antes de contestar a esta pregunta hay que decir que no todos los pobladores tienen la misma disposición ante los cerros. Hay razones suficientes para decir que los pobladores —en tanto están vinculados o no a los cerros— se pueden dividir en a) los que profesan una particular devoción a los *apukuna*; b) los que mencionan la palabra *apu* pero no tienen ninguna devoción en particular; c) los que no conocen ni el nombre de los *apukuna*; y d) las personas que rechazan la advocación y devoción a los *apukuna*. Tratemos de dar alguna explicación general sobre estos grupos.

Los devotos, en primer lugar, son en general personas ligadas a actividades agrícolas y también profesionales de carrera que desarrollan actividades y buscan afirmar una identidad

basada en la lectura religiosa y ritual sobre los *apukuna*. Las personas ligadas a las actividades buscan «vincularse» con su *apu* local porque —en la mayoría de los casos— es el lugar donde se genera el agua que servirá para el cultivo y el consumo humano. En segundo lugar, hay un conjunto de personas que conocen el nombre del *apu* y son personas que tienen diversas ocupaciones y también campesinos-empresarios que miran racionalmente su relación con las tierras en función de la demanda del mercado y consideran la fuente de agua, por ejemplo, como una ventaja para la producción en tiempo de seca. En este grupo también hay profesionales de diversas carreras que conociendo el nombre del *apu* no le dan más importancia. En tercer lugar, están aquellas personas que no conocen el nombre ni les interesa saber cómo se llama y son sobre todo los pobladores jóvenes y ciudadanos. Finalmente, están las personas que rechazan cualquier devoción a los *apukuna* y son fundamentalmente personas que pertenecen a algunas de las iglesias evangélicas.

Entonces, la idea de sacralidad es una combinación entre distancia y la construcción misteriosa de los *apukuna*, propiciado por personas que quieren mantener la religiosidad ancestral como la de profundizar vinculando a los *apukuna* con otras expresiones religiosas como son los «ángeles custodios» (Familia Ángeles Custodios S/f). No nos es posible deducir lingüísticamente una palabra equivalente a lo sagrado en el mundo quechua. En los textos de González Holguín, para decir sagrado se recurre a la descripción normativa: *Diospa wasin* o *Diospa wasinman*, o para decir «sagrada cosa» se vale de *mana chankana*, que resulta un críptico que puede traducirse como «aquello donde no debe poner los pies». Mejía-Lira (2008) dice que la palabra *chanka* es «inconsistencia, versatilidad, inconstante, mudadizo, mutable, versátil». Yaranga (2003) dice que *chankay*, como verbo, es tocar ligeramente, livianamente, y *mana chankasqa* es cosa entera, no violada, no tocada. Si fuera así, el cerro, en efecto, en tanto *apu*, es inviolable, no tocado y se mantiene entero y lozano ante todos. La sacralidad del cerro estaría, entonces, construida por su propia presencia, a la que no se puede llegar sino con algún propósito y de manera ocasional. Pero el modo de vincularse más significativo es a través de los *anqusukuna*, *tinkakuna*, *pagapakuna*. A todas estas acciones se les puede denominar como *yupaychay*.⁷² Este

⁷² Este término ha sido reemplazado por el de «respeto» como forma de atención o reconocimiento a un poder que el *apu* posee.

término en realidad significa acto de reconocimiento, valoración y de agradecimiento. La imagen del *apu*, para el creyente andino, se convierte en una entidad indescriptible e inefable; solo se puede hablar de él como el señor. Una manera de conocer lo no-conocible es dándole un nombre. El nombre es una manera de fijar o palpar la realidad que no es posible dominarlo.

Por otro lado, las concepciones del *uku* no tienen que ver necesariamente con el «inframundo», como muchos proponen. Desde la perspectiva del poblador común, el *uku* tiene que ver con la parte más baja de la geografía, la que no es posible divisar desde donde se encuentra la persona, y en última instancia, aquello que no podrá ver jamás. Esto es todo lo contrario a la imagen de un cerro que es totalmente visible y majestuoso. Entonces, la parte más baja de la cuenca permanece no solo distante sino en un espacio «temido» y quizá por eso «sagrado», en tanto está en la profundidad, allí donde mis ojos ya no alcanzan a ver sino solo imaginar según las noticias que pueden llegar de quienes habrían ido. A diferencia de los cerros que tienen un mayor número de personas que los conocen, el valle y la *yunka*, como diría Skar (1977), la parte *chawpi yunka*, es menos conocida. Por lo tanto, el *uku* se convierte en un lugar con mayores misterios que el *urqu*; desde *chawpi* el *urqu* es visible y el *uku* es no visible, aunque son pocos los que pueden ir hacia el *urqu*, el *uku* es todo lo contrario, es mucho más frecuentado y allí viven personas con otras costumbres. En el *urqu* hace mucho frío y se lleva ofrendas y en el *uku* hace calor y se busca *kawsaykuna* para el intercambio. Hacia arriba (*hanayman*) el camino es difícil y fatigoso, en cambio el camino hacia abajo (*urayman*) es mucho más sencillo aunque sea más largo que ir hacia el *urqu*. Entonces, hay varias maneras de decir que *hanay* es fabuloso y especial. El cansancio se recupera con el descanso y con la contemplación desde lo alto; la vista permite mirar el horizonte y ver con claridad lo que puede verse. En cambio, *uray* siempre es un lugar estrecho y limitado, la maleza y la vegetación esconde sus propias maneras de esconder la realidad que es mucho más compleja y diversa. La diversidad del *uku* contrasta con la simplicidad del *hana*.

Entonces, la *pacha* se hace compleja en la medida que asigna el espacio con todos sus matices y también indica el tiempo en sus diversas modalidades y segmentaciones. A esto hay que añadir las concepciones intersubjetivas que tiene el término *pacha* para indicar no

solo las identidades de las personas, sino la identidad misma del individuo cuando se reconoce que la *pacha* tiene tanto *chawpi* como *uku* y es como una matriz de la identidad del ser humano, que hoy en día se podría identificar con los derechos.



CAPÍTULO 8

TIEMPOS DIFERENTES: *PARAY MITA, USYAY MITA*

*Llampu para, pacha tarpukusqankunamanpas sumaqchata
chayan, pero loco paraqa wayqukuna karqun [...]*
*huñurqukuspanmi siqakuykun llapa yaku.*⁷³

Rosa

Introducción

Las poblaciones alto andinas, como otras, perciben el mundo y lo que les rodea a su manera. Su conocimiento sobre el vasto espacio y sus relaciones es también diverso y diferente. El dominio que tienen de su horizonte natural y social es igualmente difícil de fijar en una sola categoría. El adjetivo andino es útil en la medida que nos permite referirnos a un espacio complejo e infinito, como diría Levinas (2002), pero también a un tiempo segmentado y difuso. El propósito de este capítulo es el de presentar algunos aspectos que creemos son centrales para la comprensión de las maneras de entender el tiempo a través del empleo de sus propias categorías. Esto implica, de algún modo, revisar las nociones y categorías que tenemos sobre el mundo andino (Ricard 2005) y considerar la racionalidad de sus pobladores, que se valen de formas de «razonamiento para llegar a conclusiones válidas»⁷⁴ y que tienen libertades y capacidades para el razonamiento (formal y práctico), que les permite dar soluciones concertadas frente a diversos problemas que deben enfrentar (Golte 1980).

El tiempo vinculado a la actividad agrícola en el mundo andino es una noción objetiva y subjetiva. El tiempo o *pacha* es un lapso objetivo que tiene un principio y un fin pero no de una manera taxativa, las fronteras son difusas y están expresadas en el término *uku*. Vale decir, por ejemplo, el tiempo de lluvias no es posible medirse por horas o minutos sino por

⁷³ «La lluvia *llampu*, cuando hemos sembrado penetra muy bien, pero la lluvia loca genera huaycos [...] juntándose se pierde todo el agua».

⁷⁴ Ver por ejemplo Peña *et alter* (2005), que recoge los aportes de un congreso nacional de filosofía donde se invita a repensar sobre las formas de organización racional andina. Sin embargo, Levi-Strauss ya había señalado que el «pensamiento lógico» es un rasgo inconfundible en los seres humanos (1964: 30).

otras medidas como la intensidad, densidad y duración del fenómeno. De hecho, «la lluvia» del día no es tan importante como la secuencia de lluvias en un periodo determinado que se denomina *paray mita* o *paray uku*. Este tiempo tiene indicadores que se toman en cuenta para marcar el inicio y el fin de un conjunto de eventos dentro de ese periodo. Por otro lado, la noción subjetiva del tiempo depende del sujeto beneficiario, quien mide la lluvia, por ejemplo, a través de actitudes de satisfacción o insatisfacción, paciencia ante los eventos y expectativas ante los probables resultados de los eventos. Sin embargo, la noción del tiempo es también una noción relacional que implica tomar en cuenta las responsabilidades de unos para con los otros, los que deben ser validados en la densidad de los vínculos y la productividad de los cultivos. Por ello el *kay pacha*, el tiempo presente, es semejante al *kairos* griego que es el tiempo de las oportunidades y de la esperanza; es un tiempo continuo que se expresa en el sufijo *-chka*. Cada reunión u ocasión, para el poblador y agricultor, es la oportunidad para resolver aquello que perturba o constituye un obstáculo para la vida familiar y comunal, este tiempo es el haciendo permanente: *rurachkay* o *ruwachkay*.

Para el agricultor el tiempo que es constante debe ser, sin embargo, conocido en sus vericuetos, y conociendo la amenaza o la ventaja latentes debe saber prever los probables cambios, que son las indeterminaciones que hemos abordado en el capítulo 5. Dicho sea de paso, los andinos citadinos miden sus tiempos regularmente por el cronograma establecido universalmente y sus referentes son el horario del trabajo dependiente marcado por el reloj. Este tiempo está controlado por las dependencias privadas y públicas y son útiles para las funciones administrativas. Empero, hay un tiempo real y subjetivo que regula las relaciones sociales sin que las partes se recientan y que consideran como aceptables. Esta noción de tiempo no será considerado aquí sino tangencialmente, pero se debe decir que no es menos importante en la dinámica interna de una sociedad plural como la andina. Para los citadinos las nubes y las lluvias y los huaycos no constituyen un problema que tenga profundidad; lo son en la medida que son dificultades para el desenvolvimiento de sus actividades cotidianas. Pero para el poblador rural y el agricultor el tiempo es un factor que debe ser conocido y ser tomado en cuenta para las diversas actividades que deben realizar.

La *pacha* ha sido dividida en segmentos o *mitakuna* para diferenciar unos de otros dentro de un orden cíclico, como una cadena de eslabones que requieren ser considerados cada uno como parte de un todo. Cada segmento o periodo tiene sus propias características que no se ajustan a los meses del calendario gregoriano, aunque lo tendremos en cuenta como referencia para facilitar la comprensión del ciclo anual andino. Las maneras de ver el tiempo en este capítulo provienen fundamentalmente de personas que están dedicadas a la agricultura y de la zona *qichwa*. En esta franja altitudinal es donde se manifiesta la segmentación social del tiempo desde el punto de vista de las actividades agrícolas y es aquí donde se juegan el futuro de la producción para la sobrevivencia y las relaciones sociales entre comunidades y con la sociedad mayor. Es el tiempo de las experimentaciones y de las verificaciones de los procesos de adaptación de las «nuevas» semillas y de las plantas. Es el tiempo de las validaciones de los procesos comenzados en periodos anteriores. Por ello, en primer lugar vamos a 1) revisar la segmentación del tiempo en la «tradición» andina; luego 2) esbozaremos, con la información obtenida, cómo se organiza el tiempo en la actualidad; e 3) incluiremos algunas consideraciones sobre el sentido de la planificación del tiempo.

1. *Pacha* como tiempo en la tradición andina

La «tradición andina» sobre la segmentación del tiempo tiene su base en la obra monumental de Guamán Poma de Ayala y las diversas interpretaciones que se ha hecho de ella (Zuidema 2015; Sánchez 2014; Saldívar *et alter* 2015). Nos permitimos recoger nuevamente aquí la propuesta de Guamán Poma y los tiempos señalados por González Holguín para delimitar el sentido que vamos a darle a la noción de «tiempo» real entre los pobladores de Andahuaylas. Sabemos que los términos *pacha* y *uku* se siguen empleando limitadamente en muchas comunidades y se ha reemplazado en buena medida con el término «tiempo» para asignar una fracción, periodo o etapa diferente de los cambios que se perciben en el «transcurrir» de la vida evolutiva. En ese marco se ha fijado *wata* (año) como una unidad mayor donde es posible hacer diferencia de los fragmentos que las personas distinguen en el marco de sus actividades. En el cuadro 1 incluimos el vocabulario que aparece en ambos autores; Guamán Poma se vale del mes gregoriano para ubicar las

actividades de la época en un orden relativamente exacto donde se incluyen los nombres de los meses.

Cuadro 1

Guamán Poma de Ayala					González Holguín
Mes	Killa	Mes	Pacha/mita	Tiempo	Aproximadamente
Ene	Qapaq raymi	Del festejo mayor.	Sara, papa hallmay mita.	De aporcar el maíz y la papa.	Chiri mita, paray mita. Tiempo de aguas de invierno. Invierno. Puquy pacha /mita. Otoño, tiempo de madurar. Aymuray mita/pacha. Tiempo de coger mieses. Chaki pacha / mita usyay mita o chiraw pacha. Verano, tiempo seco, sin aguas ni frío. Rupay mita. Estío. Qasa mita. Tiempo de heladas. Tarpuy mita. Tiempo de sembrar. Kuskiy pacha/mita. Tiempo de romper la tierra, comienzan las aguas
Feb	Pawkar waray	De vestirse de taparrabos.	Sarapa tuta qaway mita.	De cuidar el maíz por la noche.	
Mar	Pacha puquy	De maduración de la tierra.	Saramanta urpituta qarquy mita.	De expulsar los papagayos del maíz.	
Abr	Inka raymi	Del festival del Inka.	Sara puquy, suwamanta waqaychay mita.	Maduración del maíz, proteger de ladrones.	
May	Aymuray	De la cosecha.	Sara kallchay, arkuy pacha.	De segar, de hacinar el maíz.	
Jun	Hawkay kuski	Del descanso de la cosecha.	Papa allay mita pacha.	Del turno de la cava de papa.	
Jul	Chakra qunakuy	De repartición de tierras.	Sara, papa apaykuy aymuray.	Mes de llevarse maíz y papa de cosecha.	
Ago	Yapuy.	De abrir las tierras.	Haylli, chakra yapuykuy pacha.	Cantares, tiempo de abrir tierras.	
Set	Coya raymi	Del festejo de la reina.	Sara tarpuy mita.	Ciclo de sembrar maíz.	
Oct	Uma raymi.	De la fiesta de orígenes.	Chakramanta pishu qarquy pacha.	De espantar pájaros de las chacras.	
Nov	Aya marqay	De llevar difuntos.	Sara qarpay, yaku muchuy, rupay pacha.	De regar el maíz, escasez de agua, tiempo de calor.	
Dic	Qapaq inti raymi	De la fiesta del sol.	Papa uqa tarpuy pacha.	De sembrar papas y ocas.	

González Holguín incluye los tiempos que tienen la terminación *mita* o *pacha* como *hawkay mita/pacha* o *hawkakuy*, tiempo de holgura, de recreación justa, o *pukllay/kusi mita* que son las fiestas. Igualmente hay tiempos como *llantuy mitta* o *puyu mita* que indican el tiempo sombrío, el *rantinakuy mita* o el tiempo de intercambios, y *watiqay mita* considerado como tiempo u ocasión de las tentaciones. Como puede observarse en el cuadro anterior, los dos autores utilizan indistintamente *pacha* y *mita* para señalar periodos de tiempo marcados por fenómenos climatológicos o una actividad humana. Por el momento no tenemos más datos que nos permitirían distinguir con claridad el significado específico de cada una de las categorías y para cada caso. Sin embargo, hay que señalar que

tanto *mita* como *pacha* señalan la diferenciación de distintos periodos donde pueden incluso superponerse periodos temporales con actividades. Hasta donde hemos revisado, los dos autores no utilizan la palabra *uku* para señalar un segmento de tiempo o actividad, tal como veremos en los siguientes casos.

Por otro lado, el término *mita* también señala un periodo de tiempo que genéricamente es equivalente al término *pacha*. González Holguín menciona que hay un *paray mita* y un *puquy pacha* para mencionar el tiempo del «invierno» y el tiempo de maduración, respectivamente; también incluye *aymuray pacha* o *aymuray mita* como tiempo de la cosecha. *Kuskiy pacha* o *mita* como tiempo de preparación de la tierra. *Chaki mita/ pacha* como un tiempo seco y sin lluvia. *Chiraw mita/pacha* como tiempo templado. *Llantuy mita* o *puyu mita* como tiempo sombrío. Guamán Poma utiliza el término *mita* para acompañar las actividades humanas que aparecen en forma de verbos (ver cuadro 2), de la misma manera en González Holguín el término *mita* o *pacha* está junto a fenómenos climatológicos.

Cuadro 2

Guamán Poma		González Holguín	
Actividades	(traducción)	Periodos	(traducción)
- Hallmay mita.	- Aporcar	- Chiri mita, paray mita.	- Frío, lluvia
- Qaway mita.	- Vigilar	- Puquy pacha /mita.	- Maduración
- Qarquy mita.	- Expulsar	- Aymuray mita/pacha.	- (¿?)
- Waqaychay mita.	- Guardar	- Chaki pacha / mita usyay mita o chiraw pacha.	- Estío
- Kallchay, arkuy pacha.	- Cortar, amontonar	- Rupay mita.	- Verano
- Allay mita pacha.	- Escarbar	- Qasa mita.	- Helada
- Apaykuy aymuray.	- Llevar	- Tarpuy mita.	- Sembrar
- Chakra yapuykuy pacha.	- Surcar	- Kuskiy pacha/mita	- (¿?)
- Tarpuy mita.	- Sembrar		
- Qarquy pacha.			
- Qarpay, yaku muchuy, rupay pacha.	- Expulsar		
- Tarpuy pacha.	- Sembrar		

Evidentemente, las dos tradiciones mencionan el uso de los términos desde distintas posiciones pero dan cuenta de un mismo contexto. El primero de ellos y de manera sistemática señala los tiempos y sus actividades y el segundo, en cambio, incluye dentro del trabajo léxico las diversas maneras de entender los periodos o climas conocidos en la

época. Llegado a este punto solo queremos subrayar la importancia de las categorías para nuestro caso. Dentro de la tradición andina el tiempo era conocido con «precisión» para fines de las actividades más importantes de la organización imperial. Aunque el término *pacha* aparezca en menor proporción, es una categoría amplia que señala un periodo relativamente más amplio de lo que denota el término *mita*. Dentro del periodo es posible concebir distintos sub-*mita*, que es el término que aparece para señalar las «veces» o las «tandas» relativamente cortas dentro de un margen mayor. Se puede decir que la categoría *mita* está vinculada a dimensiones de la experiencia humana: físico-material, cognitivo-subjetiva y tempo-actoral. Veamos por partes.

Por un lado, la dimensión físico-material de *mita* asigna cada una de las partes de una unidad distinguiéndolas y separándolas. De este modo se distinguen los elementos de los que conforman una unidad relativamente visible. Por ejemplo, González Holguín recoge la expresión *Ñawray mita mikuy* para indicar que hay diversos manjares; pero también *ñawray mita challwa* para indicar a toda clase de peces dentro de un mismo horizonte. Entonces, *ñawray mita* señala la diversidad de cosas o todo género de cosas que se diferencian entre las partes dentro de una misma unidad o totalidad. En el hablar agrícola la palabra *mita* se usa para referirse a un surco en el terrero de cultivo. *Kay mitaqa qamtam suyachkasunki* (Este surco te toca a ti). *Mita mitamantam ruranki*: vas a hacer por partes o de a pocos. Inclusive, el *chawpi mita* hace mención a una cosa mediana que no es ni grande ni es chico, para mencionar la dimensión de algo o alguien en relación a otro. Indica también una característica o la condición de un elemento en comparación con otro. La idea de *mita* indica una característica o una peculiaridad en el marco de un proceso que distingue de otro de mayor o menor edad.

Por otro lado, la dimensión cognitivo-subjetiva de la palabra *mita* se encuentra en un conjunto importante de maneras de usarse y que da origen a diversas maneras de expresar la experiencia humana en relación a su propia manera de entenderse y las relaciones dentro de diferentes contextos. Cuando alguien dice *mitaymi chayamun* quiere decir «viene lo que me sigue» o «lo que me continúa» o «me reemplaza». De esta manera se expresa que en la experiencia humana hay también quienes pueden seguir su turno y en este contexto podría

haber la posibilidad o la ocasión de tentaciones: *watiqay mita*, para resaltar una dimensión moral en el lenguaje teológico de la época.

Finalmente, la palabra *mita* está también relacionada al sujeto que realiza acciones y por lo tanto no solo es quien define una porción de tiempo o espacio, sino que se entiende en esa porción como actor social. Se reconoce que existe como *mita runa* a los que sirven «en su vez» (en su turno). El sujeto se entiende para una actividad dentro de un lapso de tiempo y para un determinado espacio (de agricultura, por ejemplo). Así, un *mitayuq masi*, «el compañero en la tanda», señala que hay un otro con la misma característica para una tarea determinada. Se puede distinguir a los *mitayuqkuna* como a las personas que da continuidad a las acciones. Entonces, *mita* es una persona para un tiempo y un espacio determinados y la *mita pura* es la otra persona que continua para un tiempo y un espacio determinado también. De ahí que *mitayuq* es la persona que trabaja por turno o por tandas o por vez. Alguien puede solicitar los servicios de alguien por tiempos determinados: *Mitachikuni*, «hacer que me sirvan por su vez», vale decir, *mita mita hamuwanku*, «hacer que sirva por sus veces» o por turnos o *ñawray mita* o *mita-mita*, «en todas ocasiones».

También *mita* asigna a generaciones de personas con determinados vínculos. Para designar a «toda una generación [que] incluye los descendientes [hijos o nietos]» se dice *kanan mitan*. Asimismo, *kanan mitaykuna* son mis «descendientes hijos o nietos». Esto nos lleva a decir que *kay mita runakuna* es como mencionar a «los que viven en una edad o siglo» o «la gente de este tiempo, de esta edad». Aquí *mita* es un sinónimo de periodo histórico de los sujetos que pertenecen a una familia, pueblo, nación. *Mita* indica un periodo determinado o época con una serie de características. González Holguín dice que *mitay kanay* son «mis descendientes» e incluso esta descendencia puede extinguirse o desaparecer: *mitay kanay qullun*, que hoy se expresaría *kanan mitay qullun*. En suma, *mita* es un término que asigna una subunidad dentro de una mayor y es aplicable tanto para una realidad física, para una representación mental como para la acción.

En este trabajo, el término *mita*⁷⁵ es sinónimo de *uku*. Los periodos cortos o *mitas* son los que están encadenados unos a otros y todos juntos forman *pacha*. En este sentido, la forma

⁷⁵ Lira-Mejía mencionan como «mit'a y no mita» para asignar a «vez, turno, tiempo».

explícita *pacha* es la *mita*, y lo que está al interior o lo que se vive más intensamente dentro de cada *mita* es mencionado con el término *uku*. Así, por ejemplo, en *paray mita*, *puquy mita*, *unquy mita*, *sasachakuy mita*, etcétera, el sustantivo *mita* identifica cortos periodo de tiempo y el verbo *mitay* señala las acciones que agentes (activos o pasivos) realizan en ese tiempo. Algunos ejemplos:

En relación al sustantivo:

- *Mita*: Tiempo, periodo, vez, ocasión.
- *Mitapi*: En un tiempo, en una ocasión.
- *Mitan*: El tiempo (semana, día, hora) de algo o de alguien.

En relación al verbo:

- *Mitay*: Aparecer en un tiempo; tarea por hacer en un tiempo determinado.
- *Mitachay*: Generar o asignar un tiempo determinado.
- *Mitaq*: La persona que hace su tarea en un tiempo asignado a continuación de otro.
- *Mitayuq*: La persona que tiene una tarea por hacer o que ha realizado.

2. El tiempo en la actualidad

2.1. *Mitakuna* o el *uku*

Diversos esfuerzos se han sumado a entender el tiempo y sus segmentos o periodos desde diversas perspectivas (Estermann 1998; Pratec 2006; Apaza 2008). El tiempo ha sido graficado en forma circular, denominada como «calendario agro festivo». Entre las diversas maneras de graficar queremos resaltar el trabajo importante que hizo PROANDE a través del Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural de Andahuaylas, Chincheros, Sucre y La Mar (PEBIACH 2002), que presenta en *El tiempo y calendario en nuestros andes*⁷⁶ una forma original de mostrar el ciclo anual. Para sus autores «cada grupo social [...] tiene su propia percepción del tiempo, los cuales son representados y simbolizados de acuerdo a las

⁷⁶ Este breve texto constituye uno de los aportes más importantes para entender el sentido del tiempo en el mundo andino. Este fue el punto de partida para explorar, con la colaboración de diferentes personas, sobre todo en la zona de Andahuaylas. Saldívar *et alter* (2015) han preferido mantener el esquema de Guamán Poma.

racionalidad y orden lógico de cada cultura». La distribución del tiempo tendría siete etapas y son las siguientes:

a.- *Kawsay huqariy uku*: *huqariy* es el verbo recoger. Es el tiempo de cosechar la mayor parte de los cultivos, coincidiría con el inicio del año cíclico y en la actualidad se marca el 21 de junio como inicio del «año nuevo andino». En este tiempo se implementan distintos rituales como el *uywa markay* o *sintachay* (marcado de las crías o colocación de cintas). Es el tiempo de *patanchanakuy*, vale decir, es el tiempo en el que se coordina y determinan los lugares en los que se deben iniciar y terminar con la cosecha. Es cuando se hace la acción del *allay* (escarbar) lo que está en la tierra, como la papa, oca (*uqa*), ñuño (*maswa*), olluco (*ulluku*). Se hace el *tipiy* (arrancar) o *rutuy* (cegar) el maíz y su follaje, respectivamente. Con la *kinwa* (quinua) y la *achita* (grano andino) se hace el *qaquy* (frotar). Con la cebada o el trigo se hace *iray* (trillar). A las habas se hace *rutuy* y *waqtay* (cegar y golpear). Al final, los que cosechan deben hacer el *pallatiy*, que consiste en rebuscar lo que queda de productos de la cosecha. Estas actividades comienzan aproximadamente en el mes de abril y duran hasta el mes de junio.

b.- *Kawsay waqaychay uku*: es la época de guardar los productos seleccionados. La producción se divide en varias partes: los productos para el ritual que servirán como ofrendas (*kulli sara, kuti sara, taqi sara, aya sara, parqa sara, misa sara*, entre otros); la semilla que será guardada y luego ofrecida como siembra para la *pachamama*; para la comida cotidiana de la familia, que puede ser consumida y/o intercambiada; la *kutacha* es lo que servirá para ser procesada como *chuchuqa, chuñu, wiñapu, kaya, muraya*, entre otros.

c.- *Ayllupaq llamkay uku*: tiempo de trabajo comunal. Son los trabajos de participación recíproca, tiempos para intercambiar experiencias en diversos temas. En este periodo se realizan una serie de actividades comunales, como el *yarqa aspiy* (limpieza de las acequias), *ñan kichay* (apertura de caminos), *wasi wasi* (diversas etapas en la construcción de las casas), *sacha chaquy* (tumbar árboles); *yanta takay* (hacer leña). Estas actividades se hacen a fines de junio hasta principios del mes de setiembre.

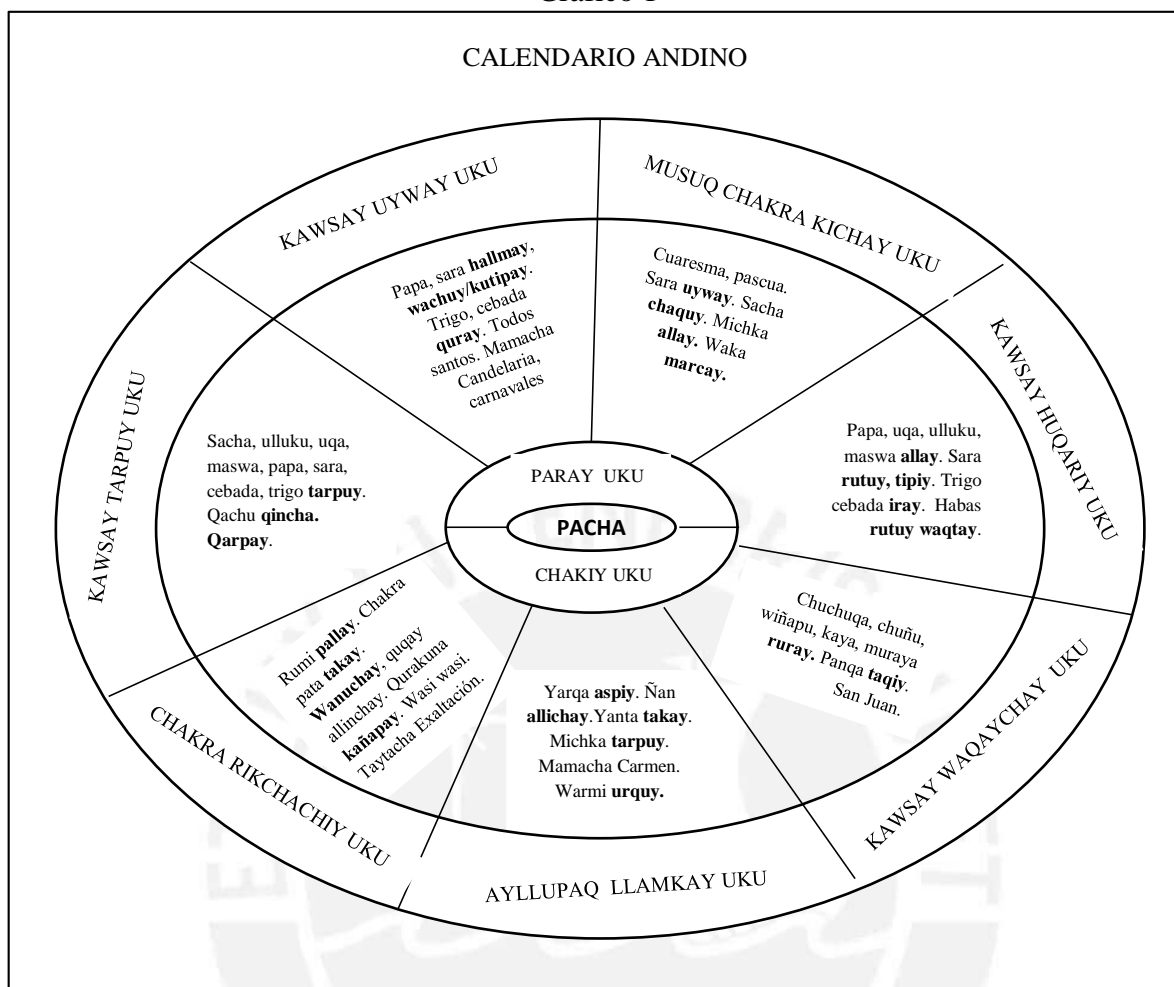
d.- *Chakra rikchachiy uku*: es el tiempo de preparación de las chacras para la próxima siembra. En este tiempo se hace el *patan takapay* (cuidar los fronteras) de la chacra; *qurakuna tikray* (deshierbe), *rumi pallay* (sacar las piedras), *wanuchay* (abonar la tierra), *qinchapay* (cercar) las huertas o chacras. Estas y otras actividades se hacen en el mes de setiembre y octubre, aproximadamente.

e.- *Kawsay tarpuy uku*: tiempo del sembrado de las semillas. Este es el tiempo de mayor actividad porque se debe cubrir todas las tierras disponibles con la participación de la familia y de los conocidos. Las faenas exigen alimentación y para ello se sacrifican los animales para la redistribución durante el trabajo. La siembra está acompañada de ritos de *pagapa* a la *pachamama*. Se hace el *sacha tarpuy* (plantación de árboles) y *hatun tarpuy* (siembra grande), que incluye la siembra de la papa, alluco, maíz, trigo, cebada, arveja, habas, entre otros. El tiempo se inicia después de octubre hasta las primeras semanas de diciembre, esto dependerá de las lluvias.

f.- *Kawsay uyway uku*: Época de crianza de las plantas y de las diversas especies. Para el seguimiento y el cuidado se debe hacer un plan muy concreto y las actividades tienen denominaciones específicas. Se hace el *hallmay* (aporcar) de la papa y el maíz, pero se hace el *wachuy* (hacer surcos) para las papas; el *kutipay* (volver a aporcar) para el maíz; el *quray* (deshierbe) de la cebada y el trigo. Este tiempo comienza en las primeras semanas de diciembre y se extiende hasta las primeras semanas de febrero.

g.- *Musuq chakra kichay uku*: Es el tiempo de destinación de nuevos espacios de cultivo y de asignación de descanso de otros. Esta actividad comienza hacia el fin de la época de lluvias. En este tiempo se roturan las tierras mojadas por las lluvias y se va preparando las tierras para las próximas siembras. Este periodo es también el tiempo del *aypunakuy* (distribución de tierras). Por lo general se hace el *chakmay* (roturación), designación del *laymi* (tierras de descanso); *sacha urquy* o *chaquy* (podar) las plantas o árboles. *Waka markay* o marcar a los animales. El gráfico 1 muestra en resumen lo que constituye la representación de los tiempos como *uku* en lugar de *mita*.

Gráfico 1

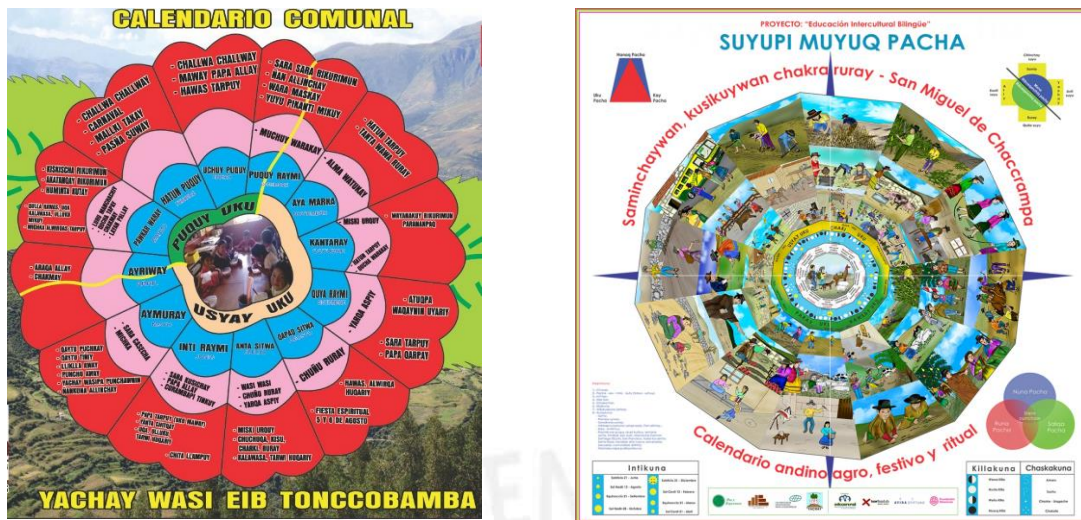


Fuente: *El tiempo y calendario en nuestros andes* (PEBIACH 2002).

Asimismo, otras organizaciones no gubernamentales que promueven la educación en perspectiva intercultural bilingüe, desde hace un tiempo, se han propuesto elaborar, por ejemplo, el «calendario andino agro, festivo y ritual» o el «calendario comunal» para guiar la educación en las escuelas.⁷⁷ La perspectiva del calendario toma en cuenta los meses del año gregoriano y reconoce dos grandes periodos: *paray pacha* o *paray uku* y *chaki pacha* o *usay uku*; se trata del periodo de lluvias seguido por el periodo de estiaje o seco. Aquí se puede ver dos ejemplos (ver gráfico 2) de los muchos calendarios que vienen elaborando en los últimos tiempos.

⁷⁷ Las instituciones son: Asociación Educativa Saywa y Paz y Esperanza (2012).

Grafico 2



2.2. Una etnografía de *mitakuna* o *uku*

Considerando estos modelos resolvimos indagar con algunos agricultores y el resultado se presenta en el cuadro 1. Antes de hacer una descripción parcial debemos hacer algunas indicaciones. En primer lugar, la información es el modelo —como un tipo ideal— de un solo piso ecológico: *qichwa*, el que se ubica entre los 2 700 y los 3 000 msnm, aproximadamente, de los diversos lugares que son materia de este trabajo; esto significa que —como comentaremos— cada piso ecológico (*pata*) tiene su propia dinámica, que varía también por el tipo de cultivo. En segundo lugar, la división de los periodos se hace tomando en cuenta dos variables importantes: los eventos naturales y las acciones humanas colectivas y familiares que se realizan para prever el impacto de los eventos climáticos y el acompañamiento del proceso de cultivo hasta el almacenamiento de las semillas y su procesamiento. En tercer lugar, el dividir los meses del calendario gregoriano en quincenas nos ayuda a situar las actividades de la manera más aproximada. A esto habría que añadir la información sobre los movimientos de la luna para las acciones específicas, tema que requiere de otra investigación. Dicho esto, pasamos a describir los diversos periodos del cuadro 1.

Cuadro 1

Meses		Jun	Jul	Ago	Set	Oct	Nov	Dic	Ene	Feb	Mar	Abr	Mayo
Fiestas principales													
Mita		Usyay uku				Paray mita / uku				Chaki pacha			
Eventos – naturaleza	Para			x	x	x	x	x	x	x	x	X	
	Lluqlla								x	x	X		
	Chikchi							x	x		x	x	
	Qasa	x	x	x	x								
	Wayra			x	x	x				x	x	x	
	Suqra/roya						x	x	x	x	x	x	
	Sillwi				x	x	x	x					
	Puka poncho									x	x	x	x
	Mitakuna												
Alichay	Yarqa aspi			x									
	Chakra rikch.		x	x									
	Qucha laqay			X									
	Wasi wasi	x	x	x	x	x							
T	Tarpuy			x	x	x	x	x	x				
Uyway	Qarpay			x	x	x	x						
	Sara hallmay				x	x	x	x	X	x			
	Papa aspiy.						x	x	x	x			
	Sara kutipay					x	x	x	x	X			
	Papa qutuy						x	x	x	x			
	Sara quray						x	x	x	x	x		
	Sisa pally									x	x		
H	Manchachi										x	x	X
	Chukllay											x	x
Huqariy	P Allay											x	x
	S Tipiy										x	x	x
	Rutuy	x	x	x									x
	Iray-wayra			x	x	x							
Waqaychay	Muhu aklla	x	x	x	x	x						x	x
	Taqiy	x	x	x	x	x						x	x
	Chuñu rura*		x	x	x	x							
	Chuchuqa r.	x	x									x	x
	Chullqi ruray	x	x									x	x

T = Tarpuy (cultivo); H = Harkay (protección).

A.- Las fiestas

Cada zona tiene una fiesta patronal y hay también algunas fiestas de carácter «universal», que son ocasiones particulares que movilizan la actividad local. Sin embargo, indicamos aquí que las fiestas relativamente presentes más importantes en la región son: en junio: San Juan; en julio: Mamacha Carmen; en setiembre: San Isidro Labrador y Mamacha Cocharcas; en noviembre: Todos los Santos; en diciembre: Navidad; en enero: Bajada de reyes; en febrero: carnavales; en marzo o abril (fiesta movable): Semana Santa; en mayo: Fiesta de la cruz. No todas las fiestas se hacen en todas las comunidades, por ejemplo en Turpo durante la semana santa 2015 no hubo actividad alguna, y la fiesta más importante es la del Niño Jesús de Turpo, que se realiza en el mes de julio.

B.- Usyay o chaki mita/uku

En este periodo vamos a distinguir los fenómenos naturales de las acciones humanas ante dichos fenómenos.

a) Fenómenos o eventos naturales

El *usyay* (sequía) o el *chaki* (seca) es un periodo que se caracteriza por la ausencia de lluvias que comienza a fines del mes de marzo o primera quincena de abril. En la experiencia de las personas este final se ha ido alargando hasta el mes de abril, generando preocupación pero sin alerta de emergencia. El tiempo de *usyay* se alarga hasta la segunda quincena de agosto, cuando comienzan las primeras lluvias, las que son muy tenues. Sirve para remojar la tierra.

1. *Qasa mita*: Durante este periodo climático se manifiestan *qasa mita/pacha* (tiempo de helada) en las noches y en el día las radiaciones solares son altas. El contraste del clima, por ejemplo, *qapaparun* (resecan) a los *kawsaykuna* entre los meses de junio y julio. También hay que decir que este fenómeno afecta sobre todo a los que están en la zona *sallqa* y sus efectos son secundarios para las zonas *qichwa*. En la zona *sallqa* afecta a los niños y ancianos, y a los animales cuando la pampa de las alturas amanece *yuraq pampa* (pampa blanca), fenómeno que ocurre casi al amanecer del día. Pero son favorables para la fabricación del *chuñu* en los lugares establecidos.

2. *Wayra uku*: También los vientos (*wayrakuna*) son parte de este periodo que aparece durante fines de julio y principios de setiembre. Los vientos son aprovechados para la limpieza de los cereales y granos menores mediante el *wayrachi* (ventear), después de la cosecha. Los vientos intempestivos fuera de estos periodos se presentan acompañados de lluvias, como el *aywanku* (viento acompañado de lluvia torrenciosa), generando *chaquy* o *maquy* (destrozo de cultivos), sobre todo en los meses de febrero a marzo. Estos vientos son agresivos y temidos por los agricultores. El aire puede ser *chaki wayra* (aire seco) pero también *chiri wayra* (aire frío), *quñi wayra* (aire caliente). También el aire se hace viento y se denomina *wayra hatarin*, y sopla con tal intensidad que puede provocar males en los cultivos. Del mismo modo, las personas también pueden producir aire para fines distintos:

wayrachin es «aventar trigo u otra cosa, limpiar al aire», o solo producirse ventilación para mitigar el calor: *wayrarikuni*. El *wayra* es también una fuente que genera el mal. *Wayrarunmi uyanta*, decía alguien para señalar la parálisis facial que tenía una persona por causa de tensión laboral, a tal punto que le impedía hablar. Metafóricamente, decir *wayra hinallam kawsayninchik* es señalar que «nuestra vida es como el viento» y el *wayra maki* es el «gran gastador». Pero si alguien tuviera la «mano suelta... son las mujeres las que se encargan de cuidar y administrar racionalmente los productos» en la casa para que las cosas no se pierdan.

b) Acciones humanas

Durante este periodo las personas organizan acciones para distintos fines, entre otros podemos considerar los siguientes:

1. *Allichay uku*: En este periodo, entre los meses de junio hasta mediados de agosto hay ausencia de lluvias y es el tiempo donde se realizan diversas actividades que forman parte de las estrategias diversificadas para activar las redes sociales y familiares. Se realizan acciones sobre todo de carácter comunal o colectivo.

1.1. *Ruraykuna*: En este periodo se hace: *yarqa aspiy* (limpieza de las acequias), *ñan allichay* (arreglos de caminos), *qucha laqay* (arreglo de los muros de las lagunas), se hace el *wasi-wasi* o *wasi qatay* (construcción de la casa o del techado); además se hace adobes (*tika*) y se tumba árboles para hacer leña (*llantay*).

1.2. *Chakra rikchachiy*: Esta es la actividad más importante que implica la preparación de las tierras para las siembras, en la que se ejecutan acciones que contribuyen a salir de la condición de *purma*, vale decir, que la tierra que se había hecho *purun* o salvaje será nuevamente utilizable realizando: *ranra pallay* (recoger piedras), *champay* (voltear en terrones), *sapiy* (sacar raíces), *chakmay* (roturar la tierra), *wanuchay* (distribuir el abono natural); *qura kañapay* (quemar las hierbas); *pata takapay* (nivelar los bordes del campo de cultivo), entre otros.

2. *Huqariy uku*: Es el periodo que comienza en el mes de abril y concluye en el mes agosto, aproximadamente. Este tiempo es el de cosechas de los diversos productos, que se hacen como en cadena, dependiendo del fin de la maduración de cada *kawsay*.

2.1. *Sara tipiy*: En la franja quechua el maíz es el cultivo más importante. La cosecha del maíz combina el *kalchay* (cegar el maíz) con el *tipiy* (arrancar la mazorca). La actividad de recoger se hace parcialmente alrededor del mes de febrero y marzo y se conoce como *chuqllu pakiy* (arrancar los choclos). *Sara tipiy* es la actividad que se realiza cuando el maíz está maduro y se hace el *arkuy*, que significa colocar la *chala* en montones.

2.2. *Allaykuna*: En las partes altas y en la misma zona quechua se cosecha la papa (*papa allay*) pero también se hace el *uqa allay*, *ulluku allay*, *waswa allay*. *Allay* es el verbo escarbar y se hace con los tubérculos. Estas actividades se hacen entre los meses de abril a mayo.

2.3. *Rutuykuna*: Generalmente, al acabar la cosecha del maíz y la papa, se pasa a cegar (*rutuy*) los granos, como trigo, cebada, quinua, kiwicha. Lo cosechado se hace secar el sol para luego proceder al *iray* (trillado) y al *wayrachiy* (ventear).

2.4. *Iray*, *wayrachiy*: Es la actividad que necesita de los vientos de fines de julio y de agosto, aproximadamente.

3. *Waqaychay uku*: El periodo que sigue al anterior y se caracteriza por las actividades que las familias realizan para preservar el futuro inmediato y mediato de sus miembros. En este periodo se pueden distinguir fundamentalmente tres acciones importantes:

3.1. *Muhu akllay*: Estas actividades se realizan entre los meses de mayo a agosto, aproximadamente, y depende del tipo de *kawsay* que se cosecha. El *muhu akllay* (selección de semilla) del maíz y la papa son, por lo general, los que se hacen primero y consiste en elegir los productos con ciertos rasgos que han de servir como banco de genes para la continuidad de la especie. La semilla del maíz (*mama sara*) está en las mejores mazorcas que se guardan y sacan solo en tiempo de siembra, y se utiliza la parte media de la mazorca; los granos de la parte de la base están designadas para el consumo o la venta, la parte de la cabeza de la mazorca se designa para el consumo o para el alimento de los animales.

3.2. *Taqiy*: Es la actividad de almacenamiento de los productos seleccionados en lugares asignados especialmente, se realiza generalmente siguiendo un ritual y el uso de plantas con perseverantes (como la *muña*). El espacio donde se colocan los productos en los últimos tiempos ha ido variando pero por lo general se llama *marka*, lugar donde solo pueden acceder las mujeres. El maíz necesita espacios ventilados y altos, mientras que la papa es almacenada en lugares bajos y oscuros.

3.3. *Chuchuqa ruray*: Esto significa procesar el choclo que luego de semi cocido se hace secar al sol para almacenar para el consumo de los meses siguientes. Del mismo modo pasa, entre otros, con el *chuñu ruray* (hacer chuño); *chullqi ruray* (hacer olluco cocido y secado) y *kaya ruray* (hacer oca seca), pero que supone el proceso de combinación entre la helada y el secado. Estas actividades se hacen entre los meses de mayo y junio.

C.- Paray mita / uku

Este periodo comienza aproximadamente a mediados del mes de agosto y termina hacia el mes de abril y está marcado por subetapas de mayor o menor intensidad de lluvias junto con otros eventos que queremos mencionar.

a) Fenómenos o eventos naturales⁷⁸

Durante este tiempo los agricultores no dejan de otear el horizonte y dirigir la mirada a lugares designados para saber si habrá o no lluvia en el día o al día siguiente. Para ello se fijan en las nubes siguiendo algunas reglas y también clasifican los tipos de lluvias en relación a si son beneficiosas o no para la agricultura.

1.- *Puyukuna*. *Puyu* es la nube y *puyukuna* las nubes. El *puyu* es la primera forma del agua, que amanece acompañando a muchas de las comunidades. Hay nubes que «duermen» en las quebradas o en los cerros (*ukukunapi utaq urqkunapi puñunku*). Las nubes crean sombra (*llantu*) y cubren los caminos (*ñankunata wichqan*), protegen (*uqllan*) y dan humedad al ambiente (*uqun*). Las nubes son conocidas por los agricultores y el seguimiento de sus movimientos les permite prever las siguientes acciones. Son ellos los que están más ocupados en ver el movimiento de las nubes desde el amanecer hasta el atardecer.

⁷⁸ También ver en capítulo 3.3.

- ¿Imataq wak uqiniraq puyukuna?
- Manam anchataqa yachanichu, pero papaymi riwarqa: wak urqupi kachkan puyu, yanacha kachkan paqarinmi paranqa, era una señal. Kaypi kaq puyukuna pasaqlam, valinchuqaya. Otro eran los colores, yanayamuchkan chikchiramunmanmi [...] siempre pidiendo la seguridad de los cultivos. Pararamunqam, entonces, tarpurusaq kunan nuyurqunqam hinaptim sumaqta wiñarqamunqa. Manam para kanmanraqchu, manam puyukuna kanchu, entonces, ama tarpusaraqchu. Sutichankunataqa manam yachachaykunichu, pero rimankum. Algunos son algodoneros, son más esparcidos, lineales... [...] (Pablo)
- ¿Qué son esas nubes medio grises?
- Yo no sé mucho sobre eso, pero mi padre decía: eso que está en los cerros medio negros lloverá mañana, era una señal. Las nubes que están aquí solo pasarán, no sirven. Otro eran los colores, están ennegreciendo pueda ser que sea granizada [...] siempre pidiendo la seguridad de los cultivos. Lloverá entonces, como se humedecerá voy a sembrar entonces crecerá muy bien. Todavía no habrá lluvia, aún no hay nubes, entonces, no sembraré. Sus nombres no puedo recordar, pero la gente sabe. Algunos son algodoneros, son más esparcidos, lineales... [...] (Pablo)

La clasificación de las nubes se hace por la forma que adoptan antes de las lluvias, la coloración que van adquiriendo en un corto o largo proceso, la zona donde se ubican las nubes y la función que cumplen.⁷⁹ Tomando en cuenta estas variables vamos a tratar de describirlas, con la información que tenemos e incluyendo a todas y aclarado si hay alguna diferencia según las zonas observadas. Los pobladores distinguen algunas *puyukuna*:

- *Yuraq puyu*, nubes blancas como motas grandes que contribuyen a hacer sombra (*llantu*).
- *Uqi puyu*, nubes grises que anuncian lluvias de moderada intensidad.
- *Yana puyu*, nubes negras que anuncia lluvias prolongadas.
- *Yana yana puyu*, anuncia la presencia de la granizada: *yana yanay*, *rakta*, *puraminti yana*, *chayqa runtu param* (eso que es muy negro y denso es granizada).
- *Waspi* o *wapsi*, se trata de la neblina que cubre la visión en algunas zonas.

2.- *Parakuna*: De las nubes siguen las *parakuna* (lluvias). Las precipitaciones son conocidas como:

⁷⁹ En otras zonas existe el *puyu sachá*, que forma parte de un sistema de cuenca y capta la humedad que proviene de la llanura amazónica y hace que los bosques tengan la humedad necesaria que es exhalada por la vegetación por evapotranspiración (ver Reynel 2012).

- *Sullupa*, presencia de gotas de lluvias por un tiempo corto, y llovizna muy ligera en tiempo de sol.

- *Ipu para*, es una lluvia muy ligera (*aschallamanta*) o llovizna, dura poco tiempo y es conocida también como *misti manchachi* (que asusta a los *mistis*) y genera el arco iris (*chirapa*).

- *Llampu para*, por el carácter menudo y suave penetra la tierra en profundidad y tiene buena duración (*unaychata*), incluso toda la noche (*tukuy tuta*). Es considerada como la mejor lluvia.

- ¿Mayqintaq allin paraqa?

- Llampu para, pacha tarpukusqankunamanpas sumaqchata chayan, pero loco paraqa wayqukuna karqun [...] huñurqukuspanmi siqakuykun llapa yaku.

- ¿Cuál es lluvia buena?

- La lluvia *llampu*, cuando hemos sembrado penetra muy bien, pero la lluvia loca genera huaycos [...] juntándose se pierde todo el agua.

- *Raku para* o *loco para*, es una lluvia de corta duración que viene con viento (*wayrantin*) y es torrencial, puede generar desgracias como la *lluqlla* (riada), *lipli* (aluvión), *wayqu* (crecida). Estas lluvias son consideradas malas.

- *Lasta para*, se trata de una lluvia muy menuda (*ñutucham*), pero es de altura y muy fría, cae como algodón de color blanco y no lo hace en las partes cálidas.

3.- *Chikchi* o *runtu para*: es la granizada en forma de huevitos. La granizada es un evento natural temido por los agricultores, sobre todo durante el tiempo de crecimiento de los cultivos y el *puquy pacha* (tiempo de maduración de los cultivos), pero se da de manera sorpresiva en cualquier momento del año.

4.- *Lluqllakuna*: son las crecidas torrentosas de las aguas como consecuencia de las fuertes lluvias. Se puede reconocer las siguientes:

- *Lipli*, en un aluvión o derrumbes de cerro con lodo (*lipliq tuñiqan mituyuq*), en su ruta arrastra y cubre todo lo que encuentra a su paso. El fenómeno *lipli* es por definición un evento extremo que puede generar desastres de carácter irreparable y cambiar el escenario geográfico. Cuando el cerro se desploma (*sullmamuspa*) genera desplazamiento de tierra,

piedras y arrasa lo que está en su camino. Es producto de una falla geológica apurado por la presencia de lluvias en exceso.⁸⁰ El *lipli* crea desastres: *Raiznintinkunata tronkota apan, rumikunata apan, lodokunata apan, mitukunata apan* (Lleva raíces, tronco, piedras, lodo, barro), se lleva todo lo que encuentra a su paso como casas (*chayriki wasikunata aparqun*).

- | | |
|---|--|
| - ¿Imaninantaq lipli? | - ¿Qué quiere decir <i>lipli</i> ? |
| - Derrumbe [...] Chay lodo hamun, chayqa hamun llapa mituntin tikrakustin hamun, rumintin, an chaypam lipli sutin, chay más peligroso [...] hinaptin tuñiykamusqa cerro, trankarqusqa ríota, hinaptin rioqa kutirin lagunahina qipaman purmastin, quchastin [...] | - Derrumbe [...] viene todo lodo, eso viene revolviéndose con barro, con piedras, eso se dice <i>lipli</i> , eso es más peligroso [...] se había derrumbado el cerro, se había trancado el río, entonces el río había retirado como laguna, empozándose [...] |
| - Chay llapachallanta apakun... | - Eso se lleva todo... |
| - [...] lipliqa hamurqun llapa tierra como mazamorrhina, tuñiykun qaqariki. Qata kay llapa masa chapurquptin rebalsarqunman, chay llusqirqamuptin salvación kanchu, pantanohinaña, chakikimanta hapirqamusunki, makikimanta hapiramusunki, chaymanta chinkarqachisunkiña. | - [...] el <i>lipli</i> viene con tierra y todo como mazamorra, el cerro pues se ha derrumbado. Esa masa del cerro como barro puede rebalsarse, si eso se sale no hay salvación, es como pantano, y si te agarra de los pies y de las manos, te puede hacer desaparecer. |

- *Wayqu*, es otro evento que proviene de las alturas por exceso de lluvias, que sigue por lo general la ruta del río y puede desbordarse (*waykuqa riomanta llusqsimuq*) pero se trata de «solo agua» (*yakulla*). Es agua turbia que viene de varios lugares (*sapalawmanta hamun*) formando un torrente muy fuerte.

- *Lluqlla*, es como un *wayqu*, una crecida de río en menor escala (*pisilla*) pero igualmente a su paso puede causar estragos a los cultivos que se encuentran al borde de los ríos: *chay tarpusqaykikunatapas lliwmiriki apan, sara chakrakunatapas chakichata apan* (todo lo que has sembrado se lo lleva, hasta chacras enteras de maíz, se lo lleva todito).

5. *Unquykuna*: Finalmente, entre los elementos que debemos considerar como parte de la naturaleza son las diferentes causas de enfermedades y que ponen en peligro los cultivos en

⁸⁰ *Lipli* es un evento como el que ha ocurrido en Chosica en marzo de 2015.

general. Aquí solo consideramos algunos a modo de ejemplo y lo que los agricultores señalan, entre otros, la «alternaria», a los *puyukuna* (polillas).

- *Suqra o roya*: Se trata de hongos que atacan las hojas de las plantas hasta secarla porque «chupan su agüita» (*yakuchantam suqurun*).

-*Sillwi*: son como gusanos (*uru*) que infectan las plantas e impiden su crecimiento ya que las hojas son el principal objetivo del *uru*.

-*Puka poncho*: son bacterias que diezman la cosecha o hacen que la planta crezca sin producir buenos frutos.

b) Acciones humanas

Durante este periodo se pueden distinguir dos grandes *mitakuna* o *ukukuna*. La primera es el acto trascendental y más importante: *tarpu*, la segunda tiene un conjunto de acciones y estrategias que están dentro del *uyway*.

1.- *Tarpu*: Es la actividad del sembrado, requiere de mayor preparación y de la participación de la familia y de las redes familiares. Se hace a partir de fines de agosto hasta mediados de diciembre, después de «consultar a las montañas, sus nubes y los vientos». La secuencia del cultivo es aproximadamente como sigue: maíz en la parte baja y papa en la parte alta. Luego se siembra quinua, trigo y cebada. Cuando el maíz no ha germinado adecuadamente se cultiva otros granos menores como habas, arvejas y soya. El *tarpu* se hace en escalera y se toma en cuenta los pisos ecológicos, la intensidad de las primeras lluvias, entre otros. Esto significa que las acciones que siguen para el cuidado igualmente deben tomar en cuenta la secuencia de cada sembrado para darle la atención necesaria. En los lugares que dependen del riego se hace el *qarpay* (regar).

2.- *Uywaykuna*: El periodo de lluvias y del crecimiento de las sementeras requieren atenciones especializadas para acompañar el desarrollo de los *kawsaykuna*.

- *Sara hallmay* y *sara kutipay*, es la acción de aporcar el maíz en etapas sucesivas.

- *Papa aspiy* y *papa qutuy*, es la acción de aporcar los tubérculos en etapas sucesivas.

- *Sara quray*, es la acción de deshierbe en los cultivos de maíz.

- *Sisa pallay*, es la acción de quitar flores a las papas para impedir que den frutos.

3. *Harkay*: Periodo final de la etapa de lluvias, al acercarse el cese de las lluvias se esmera en el cuidado y la protección de las sementeras de las alimañas y del posible hurto. Estas acciones se hacen a fines de marzo y en el mes de abril, para ello se utilizan diversas estrategias.

- *Manchachi*, es la colocación de muñecos o trozos de plástico para ahuyentar a las aves durante la maduración del sembrío.

- *Chukllay*, es la acción de construir pequeñas chozas en lugares estratégicos con la finalidad de proteger de posibles hurtos nocturnos.

Una vez revisada someramente cada una de las etapas, se puede decir que la segmentación temporal está hecha en relación a las distintas estrategias de las que el agricultor se vale para atender prolijamente su cultivo, para garantizar no solo la sobrevivencia de la semilla sino la continuidad de la especie en mejores condiciones. Lo que acontece en cada periodo podemos denominar *uku*, pues entre una *mita* y otra hay una continuidad. La intensidad en la atención está graficada en el lapso de tiempo que el agricultor considera como necesario para atender el cultivo. De hecho, el término indica las diferentes actividades que las personas pueden realizar entre el inicio y el final de un determinado periodo. Así, una persona puede decir: *Rosa ripukun paray ukupi* (Rosa se ha ido durante el tiempo de lluvias de mayor intensidad), o también *Juansi unqusqa chaki ukupi* (Al parecer Juan habría estado enfermo durante el tiempo de mayor seca). Siguiendo esta lógica, el tiempo anual se puede dividir en segmentos de tiempo con denominaciones diferentes, a saber: *tarpu y uku*, *uyway uku*, *harkay uku*, que corresponden aproximadamente al tiempo de lluvias, y *huqariy uku*, *waqaychay uku*, *allichay uku*, que corresponden aproximadamente al tiempo de seca. El término *uku* designa lo que hay «entre dos puntos» o lo que está «dentro de un marco»; pero también indica la centralidad y la importancia de los hechos como una marca cualitativa diferente. A modo de resumen colocamos el cuadro 2:

Cuadro 2

PACHA					
PARAY PACHA			CHAKI PACHA		
Paray mita Tiempo de lluvias			Chaki / usyay mita Tiempo sin lluvias		
Tarpuy uku	Uyway uku	Harkay uku	Huqariy uku	Waqaychay uku	Allichay uku
Tiempo de cultivar	Tiempo de cuidar	Tiempo de proteger	Tiempo de cosechar	Tiempo de almacenar	Tiempo de preparar
Agosto-abril (aprox.)			Mayo-agosto (aprox.)		

3. El tiempo y su planificación

Ahora bien, ¿cómo planifican el tiempo los agricultores, o sus acciones están sometidas al destino cíclico que hay que cumplir a pie juntillas? El agricultor, no olvidemos, tiene un conjunto de conocimientos que le permite ubicarse en diversos pisos y campos para hacerle frente de manera escalonada, para ello cuenta con el concurso de la familia y de sus redes de parientes y vecinos, según sean las necesidades que se presenten. Esto no significa que cuente absolutamente con el concurso de los miembros de la alianza. Los hay quienes prefieren no participar y para ello crean diversas acciones a modo de justificación. Estas circunstancias no impiden que se tomen las previsiones del caso para saber controlar la ausencia de algunos de los factores. Con el propósito de conocer cómo planifican *pacha* tuvimos algunos diálogos en dos lugares diferentes. Primero transcribiremos las narraciones y luego haremos un análisis. Desde el punto de vista de Marcelo, la planificación del tiempo se daría de esta manera:

- ¿Están pensando ya para el próximo año?
- No.
- ¿Están pensando para este año?
- Este año nomás todo el trabajo, planificación para este año.
- ¿Y cuándo empiezan a planificar para el próximo año?
- A partir de octubre a diciembre.
- Desde octubre ¿qué piensan?
- Preparar terrenos, preparar para la siembra, para el siguiente año.
- Estamos en abril ¿que están planificando, que están pensando?
- En este año [...] siembra de este año, pues. Este [...] para el próximo año es muy lejos.
- ¿Muy lejos?
- Sí, por supuesto.
- Ah, ¿entonces ahora están pensando hasta junio?

- Setiembre...
- ¿Setiembre, no junio o julio?
- No, hasta setiembre.
- ¿Hasta setiembre están pensando?
- A partir de setiembre ya...
- ... empiezan a pensar de nuevo.
- Nueva siembra.
- Ya, ¿luego en setiembre empiezan a pensar hasta cuándo?
- Hasta diciembre pues, hasta noviembre más o menos, de ahí para el siguiente año.
- Recién.
- Recién, desde noviembre.
- Y ¿qué piensan en noviembre?
- En noviembre ya termina la siembra para el siguiente año.
- Cuando termina la siembra, ¿qué piensan?
- Cultivo, cultivos, todo hacer seguimiento de los sembríos.

Un tiempo después volvimos a conversar respecto a la planificación del tiempo, y este fue el diálogo:

- | | |
|--|--|
| - Chaynaqa, ¿manachu kunan wayqinchikkuna piensachkanku huk watapaq? | - Entonces, ¿nuestros hermanos no están pensando para el otro año? |
| - Manam. | - No. |
| - ¿Imanasqa manaqa? | - ¿Por qué no? |
| - Kay wata ukullapiqa piensachkankuyá, pero siguiente watapaq manam... durante todo el año este año... | - Dentro de este año nomás si están pensando pues, pero no para el siguiente año... durante todo el año este año... |
| - ¿Kay ukullapaqchu piensachkanku? | - ¿Están pensando solo para este año? |
| - Pero no para el próximo año. Muy distante pues | - Pero no para el próximo año. Muy distante pues |
| - ¿Llumpaychu? | - ¿Es mucho? |
| - Claro, porque tiene su tiempo, pues. | - Claro, porque tiene su tiempo, pues. |
| - Tiene su tiempo... | - Tiene su tiempo... |
| - Así es. | - Así es. |
| - Pero, qamqa piensachkanki... | - Pero, usted está pensando... |
| - Claro, yo estoy pensando cómo tengo que soportar este año. | - Claro, yo estoy pensando cómo tengo que soportar este año. |
| - Kay watalla. | - Solo para este año. |
| - Kunan, kaq watapi. | - Ahora, para este año. |
| - ¿Hamuq watapaqqa? | - ¿Y para el año que viene? |
| - Hamuq watapaqqa, de todas maneras, yo tengo que hacer preparar por ejemplo en su academia (a mi hijo), ya tengo que estar pensando para el próximo año en su estudio y | - Para el año que viene, de todas maneras, yo tengo que hacer preparar por ejemplo en su academia (a mi hijo), ya tengo que estar pensando para el |

en cuanto al sembrío... para el próximo año aparte, este año tengo que hacer preparar.

- ¿Chaytaqa killakunallata yachaspachu planificanki?
- No. Manan, cualquier momento.
- ¿Cualquier momento?
- Cualquier momento... para provechar el tiempo pues.

próximo año en su estudio y en cuanto al sembrío... para el próximo año aparte, este año tengo que hacer preparar.

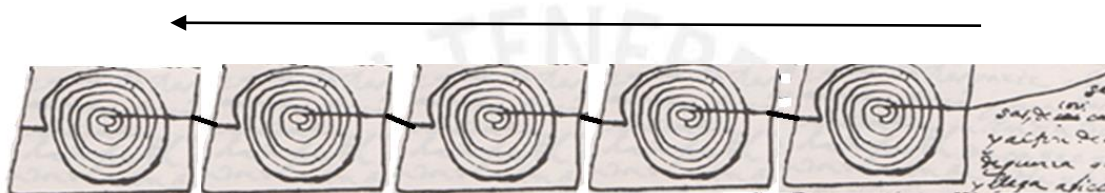
- ¿Eso planificas solo conociendo cada mes?
- No, no, cualquier momento.
- ¿Cualquier momento?
- Cualquier momento... para provechar el tiempo pues.

El tiempo está marcado por la forma de vida del agricultor. La vida ha sido segmentada o porcionada en pequeñas etapas dentro de un periodo mayor. Las pequeñas etapas no son compartimentos estancos o casillas rígidas inamovibles, antes bien son segmentos diferenciables de acuerdo a las actividades que deben hacerse tanto en el seguimiento como en el cuidado que deben realizar entre sus múltiples actividades; esto implica planear roturar la tierra para el cultivo, el cuidado del cultivo, el procesamiento de los productos y su almacenamiento, así como considerar los tiempos necesarios para las acciones colectivas de cuidado y preparación para el siguiente periodo.

Cada etapa climática es como una *mita* que es seguida por otra *mita* y así sucesivamente. Sin embargo, solo por razones ilustrativas, podemos subdividir cada *mita* en varias sub *mitas*, cuyo periodo tiene un centro o *uku* en el que se desarrolla de manera taxativa lo que corresponde a esa sub *mita*. Cada *uku* tiene el mismo valor que el anterior y el que sigue, dicho de otro modo, la acción que sigue inmediata a la anterior es igualmente importante para el mismo objetivo. Si la «meta» de la meta es la cosecha, el objetivo es lo que cada sub *mita* debe hacer como condición *sine qua non* la siguiente etapa no es posible. Las acciones de cada sub *mita* necesitan profundidad y cumplimiento responsable, de lo contrario la amenaza del *muchuy* —por irresponsabilidad humana— se cierne sobre la vida de la familia. Por ello, en cierto sentido, el desarrollo de lo global o total debe tener como respuesta estratégica la realización a profundidad del *uku*. Esta es tan importante que sin su desarrollo pleno no podría existir la subsiguiente etapa. El *uku*, por lo tanto, es la actividad misma, y la intensidad con la que se realiza esa etapa es igualmente importante para lograr la siguiente etapa. El uso del tiempo es como entrar en la caracola de Santa Cruz Pachacuti:



Para luego salir al otro extremo y dar cumplimiento del mismo modo con las siguientes etapas. Vale decir, se debe entrar en la *mita* de la actividad para hacerlo bien y luego de realizar plenamente esa actividad se sigue con la siguiente *mita*.



La planificación, por ello, es un proceso de periodización de «largo», «corto» e «inmediato» plazo. Lo relacionado a el «largo plazo» está vinculado a un periodo climático como el *usyay mita* que será seguido del *paray mita*, y así sucesivamente de manera cíclica. El «corto plazo» es la siguiente sub *mita*, por ejemplo, al *allichay mita* (tiempo de preparación) le sigue *tarpuy mita* (tiempo de cultivos), y así sucesivamente hasta volver al punto de origen. El «inmediato plazo» es la actividad misma dentro de cada *mita* y viene a ser, por ejemplo, el *tarpuy uku*, para decir que se está en plena actividad de siembra y que es impostergable.

Por ello, cada periodo está enlazado por la siguiente tarea o actividad (*mita*) y así sucesivamente de manera cíclica. Entonces, cada *mita* tiene un *uku*, que es sinónimo de importancia y centralidad para que la cadena del proceso no falle o deteriore. La cadena de actividades son maneras de ejecutar el *ruray* o *ruway* a plenitud. En general, escuchamos a menudo expresiones en la vida cotidiana como: *Ruranaymi kachkan* (tengo cosas que hacer), *ruranaymi llalliwachkan* (me está ganando lo que debo hacer), *ruranaymi muyumuchkan* (lo que debo hacer ya está de regreso), *hunta ruraypim kachkaniku* (estamos en plena actividad), etcétera. Estas expresiones tienen un mandato imperativo cultural que

quiere decir que cada porción de tiempo requiere de responsabilidades (*nanachickuykuna*) y ejecuciones afinadas impostergables en función del beneficio familiar o colectivo.

Cada tiempo, por lo tanto, tiene sus propias tareas y esto no significa que no haya una planificación a «largo plazo», antes bien, el guardado de las semillas indica a todas luces que el siguiente año está a la vuelta (*muyumuchkan*) y por eso hay que preservar lo mejor para que la vida continúe *hawka kaypi* (en plenitud y paz). Esta expresión es la culminación de un proceso y se renueva cada vez, y cada *mita* y cada *uku* se corona en el *hawka kay*, y no con el *allin kay*. Cada semilla o cada cría de animal es una seguridad para las personas que dependen de estos elementos y todos están en la *pachamama*, allí se encuentran y allí regresan.

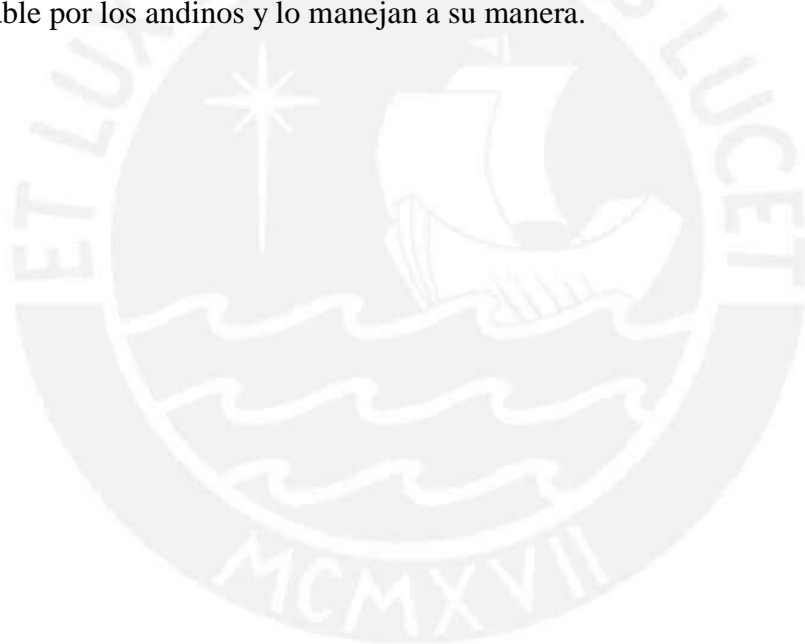
Conclusión

Las maneras de considerar la división del tiempo nos ayuda a entender que el contexto andino obedece a maneras de entender el mundo y su complejidad. La referencia a vivir el *kay pacha* es una urgencia que necesita de la realización plena y que debe realizarse de manera impostergable. Cada *mita* tiene su *uku*, que requiere ser finiquitado totalmente para dar sentido a la siguiente etapa. De aquí se puede desprender lo que algunos mencionan como el «presentismo» en la mentalidad andina: pareciera que no hubiera futuro y no se hiciera planificación. Pero hay que decir que en el quechua no solo existe la palabra equivalente a planificar (*patachay*), sino también que existe la responsabilidad (*nanachikuy*), lo que invita a que las cosas deban realizarse completamente para dar paso a la siguientes etapas. De existir algún «obstáculo» —de cualquier naturaleza— que impida o atrase el desenvolvimiento del proceso, es solo un claro mensaje de que la vida (de la siguiente etapa) ha de estar con sufrimientos.

La responsabilidad en este terreno es una práctica que vela por la eficacia del cumplimiento de la *mita*. Esto significa que cada individuo debe velar por el cumplimiento irrestricto de su deber, vale decir que debe ir hasta el «fondo de las cosas» y se dice *ukunkama*. De ahí que *ukunay* es la acción de ir hacia el centro o la interioridad de las cosas. El *ukunay* es la acción que entra a tallar hasta el final de su objetivo o meta. De hecho, alguien puede decir

amayá ukunawaychu (no me hurgues o investigues mis adentros o mis cuitas). Pero no se trata de esto, sino de cumplir con su tarea como *sarata ukunay lawanapaq* («pela el maíz para la sopa» o «busca el corazón del maíz para la sopa»), también *habasta ukunay* (saca la cáscara para ir al grano).

Entonces, el tiempo andino está atado a un proceso del que no se puede salir. La suspensión de una de sus etapas (sea por razones climáticas o humanas) perturba el equilibrio social y natural. La viabilidad climática, en cierto sentido, está en el marco de la planificación de la vida agrícola. Los cultivos se hacen tomando en cuenta un margen de riesgo. No todo puede ser «un» éxito total. Eso es lo que las instancias estatales informan, aunque en la actualidad existe un seguro para algunos cultivos, pero ese seguro no cubre necesariamente las desgracias que pueden ocurrir por algún evento extremo. El tiempo sigue siendo un factor controlable por los andinos y lo manejan a su manera.



CAPÍTULO 9

CAMBIOS EN LA NATURALEZA: *PACHA KUYU*

El mundo andino no es de equilibrio, siempre existe la noción de kuti (estar volteando), volver a estar rearmalizando, entender que la vida siempre quiere dar su vuelta.

Felicitas

Introducción

Los cambios en la naturaleza son perceptibles y los pobladores dan cuenta de las modificaciones que observan en el entorno inmediato. John Earls ya ha señalado que el clima andino se caracteriza por su «variedad y contrastes», y que:

Las poblaciones andinas desarrollaron sobre milenios observaciones sobre los cambios del clima en los Andes, que los llevaron a descubrir sus patrones generales y locales, desarrollando formas de planificación y programación de su producción agrícola en dichas condiciones. Si los científicos hoy nos sentimos desconcertados, los campesinos aún más, sus indicadores climáticos ya no les sirven, los patrones de cambio a los que estaban acostumbrados, ya no funcionan más. Para ellos, que dependen de su territorio biofísico, es su sobrevivencia la que está en juego, antes que una cuestión teórica (Avalos *et alter* 2011: 7).

La apreciación de Earls es válida y en esa dirección necesitamos mayor información, como la meteorológica, pero desgraciadamente en la zona han dejado de funcionar casi todas las estaciones de observación (como la que vimos a la entrada de la laguna de Antacocha, la más importante y que da origen el río Chumbao). Esta situación nos hizo pensar que no tener la información adecuada de los cambios en el clima puede incidir en la planificación agrícola y su producción. En otros lugares, como en la cuenca del río Urubamba, hay reportes que ayudan a entender los «cambios» en el clima. En este lugar, durante los últimos 46 años la temperatura se ha incrementado en promedio de 0.3°C/década para la temperatura máxima del aire y de 0.2 °C/década para la temperatura mínima del aire (cf.

Avalos et alter 2011)). Asimismo, en la zona de Sicuani el incremento de días con heladas es de aproximadamente 45 días al año. De otro lado, las precipitaciones pluviales en el mismo periodo de años «han predominado los periodos húmedos más que los secos», la tendencia es del orden de 22 mm/década; esto significa que ha aumentado la intensidad de las lluvias y ha disminuido el número de días secos; sin embargo, en la zona de Pisac hay disminución de lluvias y aumento de los días secos. Finalmente, los cambios térmicos durante los últimos años fueron del orden de +1 °C. (Avalos *et alter* 2011: 11).

A nivel mundial los reportes del IPCC indican un posible aumento, en frecuencia e intensidad, de eventos extremos asociados a las precipitaciones. Para el caso particular de la región andina tropical, los fenómenos de *precipitación extrema* (lluvias o nevadas) como la *reducción de lluvias* podrían configurarse en veranillos que estarían afectando el sistema agrícola. Entre tanto, no tenemos la mejor información para la zona y esto no podrá contribuir a tomar decisiones tanto para la previsión de desastres como para planificar adecuadamente la producción zonal. Nuestras visitas a las dependencias públicas no siempre han sido fructíferas en relación a la calidad de información que necesitábamos para este estudio.

Pero, ¿cómo perciben los pobladores los «cambios climáticos» en la zona? En nuestro caso se trata de recoger las observaciones que los pobladores hacen sobre los «cambios» que hay en su zona. El ojo epistemológico andino está apegado a las pequeñas modificaciones que se producen en su contexto inmediato, pues están pendientes del aumento o disminución de las aguas, el aumento del calor y del frío, la presencia de enfermedades «nuevas» que aparecen en las plantas y que son los indicadores que manejan para hacer un diagnóstico local. Asimismo, observan el comportamiento de las personas a través de la migración y los tratos que le dan a la *pachamama*. ¿Cómo dar cuenta de los procesos de cambios en el medio ambiente? En este capítulo, en respuesta a la pregunta, queremos considerar algunos aspectos que contribuyan a recoger los cambios que hay en la *pachamama* tomando en cuenta 1) las percepciones sobre la naturaleza y sus formas; 2) el sentido de los cambios en la naturaleza o *pacha kuyu*; y 3) recoger algunos de los indicadores de los cambios en el clima.

1. La naturaleza y sus formas: *sallqa, qichwa, purun y kita*

¿Qué es la naturaleza en el mundo andino? El término naturaleza proviene del latín *natura*, que se deriva del participio *nasci* (nacer). Naturaleza es todo aquello que tiene la calidad de haber «nacido» en algún lugar y tiene un conjunto de rasgos que hacen a uno mismo. En quechua nacer se dice *paqariy*, que también significa origen y en cierto sentido es equivalente a *natura o natus*. En otro sentido, la naturaleza es aquello que posee una característica propia en relación a algo y que en quechua se puede decir tiene *kaynin* (lo que es por sí mismo). Entonces, cada elemento de lo que existe tiene *kaynin* (su ser mismo) y este *kaynin* es lo que indica el origen o la naturaleza de algo que es diferente a otro. Así las cosas, plantas, animales y las personas tienen su particular *kaynin* y todos juntos forman la *pacha*. En este sentido, la *pacha* es también un espacio natural que tiene su propio *kaynin* y además *kikillanmanta paqarimuq* (se ha formado de por sí).

Por otro lado, *pacha* (espacio-tiempo-identidad) está compuesta por un conjunto de elementos que en quechua tienen acepciones muy específicas y que conforma lo que nosotros conocemos como *naturaleza*. Una forma genérica de naturaleza es lo que existe (*kaq*). ¿Qué existe? Lo que hay a la vista y de lo que se puede dar cuenta de alguna manera y, por extensión, también de lo que no es visible y de lo que uno puede imaginar. Lo que existe es anterior a la misma conciencia y constituye, en general, aquello que no es necesariamente comprendido o no es controlable del todo.

Existen diferentes miradas sobre la naturaleza; este término ha sido asociado a los adjetivos «salvaje», «silvestre», que se crearon para oponer a sociedad y civilización, deviniendo en relaciones sociales de poder bajo formas concretas de discriminación y desprecio (Zaffaroni 2011). En efecto, hay visiones que se han ido moviendo de forma dicotómica y pendular entre *cultura* y *naturaleza*; pero también hay esfuerzos importantes que se han hecho para comprender la noción de «naturaleza» desde las propias culturas (Montenegro 2011).⁸¹ Aquí interesa retomar la propuesta de Descola (2005), quien invita a entrar en el tema discutiendo las cosmovisiones como el totemismo, animismo, analogismo y naturalismo para explorar las maneras de distinguir lo material de lo no material. Desde esta perspectiva

⁸¹ Mención particular al importante trabajo que ha presentado Montenegro (2011).

la propuesta del «naturalismo» sigue siendo una manera de ver el mundo que ayuda a ver su complejidad. Así:

[...] lo que distingue a los humanos de los no humanos es claramente el alma, la conciencia, la subjetividad y el lenguaje, del mismo modo que los grupos humanos se distinguen unos de otros por una suerte de disposición interna colectiva que se ha llamado durante mucho tiempo el espíritu de un pueblo (Descola 2011: 93).

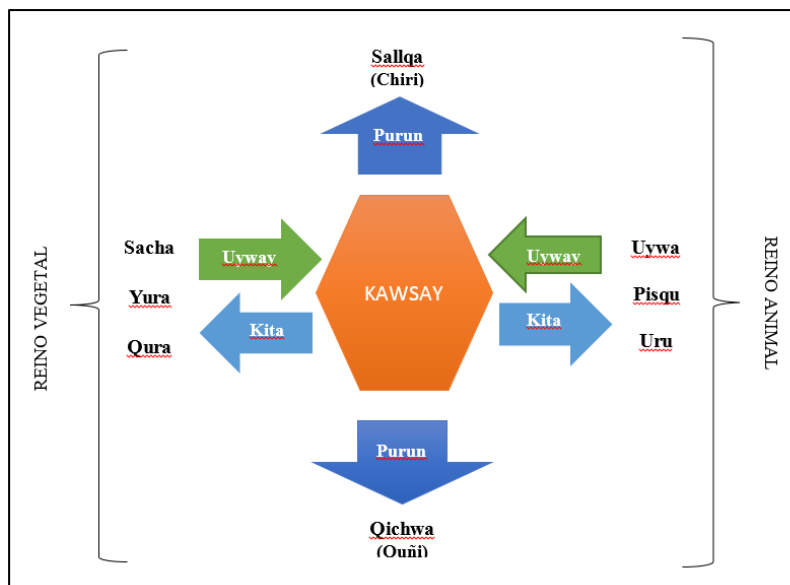
Esto permite dar un paso en la manera de ver el mundo pero también en la forma de relacionarse con ese mundo en el que vivimos; en suma se trata de una propuesta ética-política hecho con instrumentos etnográficos.

Tomando en cuenta estos puntos de vista, queremos ubicar la mirada que existe entre los andahuaylinos y chincheros sobre el mundo que les rodea y los cambios que se observa en este. Antes de buscar el sentido o la equivalencia de cada una de las categorías que propondremos en relación con lo que entendemos como naturaleza, necesitamos decir que, por un lado, la «naturaleza» en términos genéricos es aquello que no está creado por alguien y tiene origen autopoietico (Maturana-Valera 1984), vale decir, aquello que se vale por sí mismo: *kikillanmanta*; aunque con la influencia de la teología cristiana se ha ido construyendo la idea de que las cosas han sido creadas por un *kamaq* (hacedor) o «viracocha» (Szmiński 1997; Taylor 2000; Itier 2013). Por otro lado, la naturaleza está sujeta a cambios endógenos por su propia disposición: *kikinmantapuni* como *muyu* y *kuyu* pero también como *tikra* o *kuti* (de por sí, como *circularidad* y *movimiento* pero también como *cambio* y *transformación*). Pero también la naturaleza está sujeta a formas de extinción (*chinkay*) por factores «antrópicos» (*runapa rurasqanrayku*) que se expresan en la deforestación, en la depredación o caza furtiva de animales silvestres. Para nuestro caso, el término naturaleza (lo que está ahí por sí mismo) se describe utilizando categorías como *sallqa*, *qichwa*, *purun* y *kita*.

Estas categorías forman parte de una mayor y centralizadora: *kawsay*. Esta es por antonomasia lo que antecede a la conciencia y es la existencia misma. Lo que somos está antecedido por el mundo en el que aparecemos. Somos parte de lo que ya existe. Esto es lo

que queremos graficar aquí, en el gráfico 1, con el propósito de explorar el conjunto como las partes en sus diversas acepciones.

Gráfico 1



El gráfico 1 indica lo siguiente:

- Tanto el reino animal como el vegetal forman parte de la categoría *kawsay* en general.
- Todo los *kawsaykuna* viven o habitan entre dos polos espacio-clima: *sallqa*, que coincide con la zona más fría, y *qichwa*, que es la parte más caliente.
- Los *kawsaykuna* vegetales pueden estar divididos en: *sacha* o *mallki* (árboles en general); *yura* (planta de tallo bajo) y *qura* (plantas pequeñas como hierbas).
- Los *kawsaykuna* animales estarían divididos en: *uywa* (animales que dependen de su madre), *pisqu* (animales alados) y *uru* (todo género de reptiles e insectos).
- Los *kawsaykuna* se transforman en *uywa* por el proceso del *uyway*.
- Los *kawsaykuna* pueden convertir en *kita* por el proceso del *kitayay*.

Del mismo modo, los *uywasqakuna* pueden tornarse en *kita* y habitar en el *purun*, sea *sallqa* o *qichwa*.

Ahora volvamos a la explicación de las categorías empleadas. En primer lugar, la parte de la naturaleza que está en la zona alta es fundamentalmente *sallqa*. Esta palabra es utilizada

para señalar el espacio de la puna, pero también para adjetivar la conducta de una persona por no comportarse según las reglas de un contexto determinado. La única acepción de *sallqa*, según González Holguín, es «sierra o tierra de secano y de temporal donde llueve» o también la zona de «puna». Para la AMLQ (2006), *salqa* (sic) es el «piso ecológico que se ubica a partir de los 4,800 m.s.n.m., entre el límite superior de la vegetación y el límite inferior de los glaciales» pero también es un adjetivo: «salvaje, arisco, esquivo, indómito».⁸² En este sentido, *sallqa runa* sería la gente que vive en la sierra o en la zona más alta de la zona. Para Palomino-Quinteros (2005) *sallqa* es *hanay chaki chiri chiri allpakuna*, como sinónimo de *suní*, cordillera o puna. Para Chuquimamani (2005), *sallqa* es *imapas runapa mana mallkisqan, runapa mana uywasqan, payllamanta chay chaypi kawsakuq* (aquello que no ha sido tocado por el hombre, no cuidado, que vive de por sí). Pero también *antikunapi ancha hanaqpi chiri allpakuna*, (región de tierras altas donde hace frío), se dice también que ahí habitan las llamas y las alpacas. Es un lugar donde nadie puede cultivar y los animales viven por sí mismos.

Revisando el primer sentido, encontramos que en este existen muchos elementos «que no han sido tocados» o «que no pueden ser controlados por el ser humano». Las cosas o animales o plantas pueden mantenerse *sallqa kayninpi* porque la voluntad del ser humano no logra interferir con su existencia y sus diversas manifestaciones. Por ejemplo, la *wiskacha*, pequeño roedor que vive en las alturas y que no es posible domesticar, pero también como el *puma*, el *killin chu*, el *waman* que no pueden ser controlados por la voluntad humana; en este espacio-clima también viven mamíferos, insectos, plantas en su condición de *kita*.

Para Jacinto, de Chihuanpata, *sallqa* es *kikillanmanta wiñakuq, mana tarpusqalla, mana riegasqalla* (aquello que crece por sí mismo, no cultivado, no regado). Las plantas *sallqakuna* crecen en los lugares menos esperados (*maychikapipas*) y no tienen enfermedades, pero lo cultivado, como los perales, es inevitable que tenga enfermedades (*tarpuniku kawsayta chayta ichaqa unquy hapin*). Aquellas plantas que han sido «traídas de a pocos no se sabe de qué parte de Europa... dan frutos muy sabrosos» (*Europamanta maymantachá allimanta chayamun... miskita rurun*). Estas plantas han tenido que pasar por

⁸² Lira y Mejía (2008) escribe *sálqa* y es «bravío, indómito, salvaje arisco, salvaje».

un periodo de domesticación y aclimatación siguiendo un itinerario hasta llegar a donde hoy se encuentran, probablemente: Europa → Lima → (...) → Andahuaylas (Chihuampata).

Sallqa también implica un tipo de clima que Moisés hacía notar: la «pachamama tiene tres climas: *qichwa*, templado, *sallqa*» (*pachamamaqa kimsa climayuyq: qichwa, templado, sallqa*), que correspondería a la parte baja o *qichwa*, desde Posoccoy a Pampas, la parte templada a Talavera, y la parte *sallqa* a las alturas de San Jerónimo.

- | | |
|--|--|
| - ¿Kay llaqtapa uraynin, hanaynin, chawpin kanchu? | - ¿Este pueblo tiene su parte baja, alta y centro? |
| - Ajá, kimsamriki, chaymi ninchik kimsa temperaturayuyqmi pachamama: <i>qichwa</i> , templado, <i>sallqa</i> . <i>Sallqa</i> es puna, templado chawpi, <i>qichwa</i> uray. | - Ajá, son tres, por eso decimos que <i>pachamama</i> tiene tres temperaturas: <i>qichwa</i> , templado, <i>sallqa</i> . <i>Sallqa</i> es puna, templado es el centro y <i>qichwa</i> es abajo. |
| - Mayqinpitaq runakuna kawsan? | - ¿En cuál de ellos vive la gente? |
| - Runaqa kanyá <i>sallqapipas</i> , <i>templadopipas</i> , <i>qichwapipas</i> <i>climatakusqanpiyá</i> . Wakin runam <i>qichwapi</i> <i>climatakun</i> , wakin <i>sallqapi</i> , <i>wakinñataq</i> <i>templadopi</i> . <i>Sallqapi</i> <i>hawkam</i> <i>kakunku</i> <i>uywakunku</i> <i>llamata</i> , <i>alpacata</i> , <i>ovejas</i> , <i>siembran</i> <i>papa</i> , <i>olluco</i> , <i>cebada</i> , <i>haba...</i> <i>Kaypiñataq</i> <i>sarata</i> <i>tarpu</i> <i>kuniku</i> , <i>papapas</i> <i>ima</i> <i>verduras</i> <i>kanyá</i> . | - Gente pues hay en la parte <i>sallqa</i> , <i>templada</i> y <i>qichwa</i> también, donde se aclimata pues. Algunos se aclimatan en <i>qichwa</i> , otros en templado. En la parte <i>sallqa</i> la gente vive tranquila criando llama, alpaca, ovejas, siembran olluco, cebada, haba... ya también en esta parte cultivamos maíz, también hay pues papa y otras verduras. |

Aquí vale la pena distinguir, a propósito de *qichwa*, que este término es un espacio-clima a la vez de donde provienen las acepciones que conocemos hoy en día en relación a la lengua quechua. González Holguín recoge la expresión quechua y dice *Qquechhua* como «la tierra templada o de temple caliente» y *qquechhua runa* como «el de tierra templada». Siguiendo la expresión de Moisés, que reconoce que existe una zona intermedia entre *sallqa* y *qichwa* denominada «templada», en el hablar cotidiano se le dice *chiri niq*, vale decir «medio frío». Del mismo modo, la franja más cercana a la zona caliente se conoce como *quñi niq*. De estas notas debe quedar que tanto *sallqa* como *qichwa* son dos zonas climáticas donde viven diferentes clases de animales y plantas, pero no todos son intercambiables en los dos segmentos, puesto que cada animal o planta tiene un piso en donde se ha adaptado realmente. Sin embargo, hay plantas que pueden entrar en proceso de domesticación y

aclimatación, pero no todos los *kawsaykuna* logran concluir un proceso de aclimatación de manera satisfactoria.

En segundo lugar, la naturaleza que es sometida a la crianza es la *uywa* y si deja de ser criada o *uywasqa* retorna eventualmente a su condición de *kita*. Este término es una característica central de un *kawsaq* e indica que regresaría a su condición de indómito o no dominable. *Kita* se emplea sobre todo para asignar la condición de los animales y las plantas que están fuera del alcance del dominio humano. Las plantas medicinales, en general, son *kita qurakuna* en oposición, por ejemplo, a un *uywasqa qurakuna* (hierbas domesticadas); en este sentido, ser *kita* es no estar dispuesto a ser controlado por nada ni por nadie, es la naturaleza que quiere mantenerse indómita. Algo que pertenece al mundo silvestre es, por ejemplo, el ají silvestre y se le conoce como el *kita uchu*. Así, todo lo que está fuera del dominio doméstico del ser humano es *kita*. Entonces, el *kitayaq* es la persona que puede optar por irse a vivir en las zonas no controladas del todo. *Kita* es traducida por González Holguín como «cimarron huidor», que es equivalente a silvestre. Así *kita kay* es la condición de estar fuera del orden y de lo manejable.

Para Jacinto, *kita* es sinónimo de «salvaje», vale decir de lo que no se puede domesticar y cuidar (*mana runapa uywasqan*), y se trata de aquellos seres que suelen vivir en los montes, en los cerros o en las quebradas. Un animal o una planta que han sido cuidados pueden volver a ser *kita* por diversas razones. Alguien, por ejemplo, decía *kay uywakuna kitayarqusqa* para indicar que sus animales se habían vuelto no controlables. Pero también otro decía: *wallpay kitayarqun, hinaspa purunpiña kachkan*, vale decir que «mi gallina ha huido del control humano para vivir en el contexto natural y sin que nadie la cuide». Esto significa que *kitayay* es un proceso por el cual cualquier ser viviente puede pasar por diversas razones y llegar a ubicarse en un espacio denominado *purun*.

En tercer lugar, *purun* significa que lo que alguna vez fue controlado por el ser humano retorna a su condición anterior por desidia o abandono voluntario. Este proceso puede concluir, por ejemplo, en tierras yermas o abandonadas, y esta condición se dice: *purun allpa* o *purun chakra*. En otro sentido, el término *purun* califica la condición de deterioro; por ejemplo, un pueblo abandonado es *purunyasqa llaqta*, esto significa que el pueblo ha entrado en proceso de despoblamiento y será abandonado pronto. Pero también se pueden

realizar acciones para arruinarlo, para ello se emplea el término: *purunyachiy*. La situación final puede concluir en *purun-purun* o ser desierto o despoblado.

La condición de «deterioro» de la gente según González Holguín es ser *purun runa*, el que era considerado como «bárbaro, salvaje, sin ley ni rey». En este mismo sentido, la persona que tiene *purun sunqu* sería aquella que mantiene la condición de «indómito, no sujeto, ni enseñado o doctrinado». En efecto, el término *purun* sigue, como lo es para Jacinto, asignando a los que viven en la selva (*chunchukuna*), estos son los que se comportan como *purun* porque «no son educados, ellos viven en su ley y en sus costumbres en cambio nosotros no». *Purun*, por otro lado, para la AMLQ es el «campo, yermo, monte o erial» y de manera figurada es «silvestre, salvaje, inculto»; en Ecuador es también sinónimo de rústico (Yañez 2007).

En cierto momento, cuando habíamos llegado a los 4450 msnm, le preguntamos a Marcelo si estábamos en *sallqa* o *purun*, la respuesta fue esta:

- | | |
|---|--|
| - Kayqa purun pachachu sallqa pachachu? | - ¿Este lugar es <i>sallqa</i> o <i>purun</i> ? |
| - Purun pacha. | - Es <i>purun</i> . |
| - ¿Imaynanpitaq purun ninku? | - ¿Por qué le dicen <i>purun</i> ? |
| - Kayqa kachkan mana ancha runapa tiyanan, echadero. | - Es porque no siempre vive la gente, es echadero. |
| - ¿Imaninantaq sallqari? | - ¿Qué quiere decir <i>sallqa</i> ? |
| - Sallqaqa animalkuna mana nunca runawan tupaqmi. | - <i>Sallqa</i> son animales que nunca se encuentran con la gente. |
| - Wikuñakuna, ¿sallqakunachu? | - Las vicuñas, ¿son <i>sallqakuna</i> ? |
| - Arí, sallqakunam. | - Si, son <i>sallqakuna</i> . |
| - ¿Purunqa, imaninantaq? | - ¿Qué quiere decir <i>purun</i> ? |
| - Purunqa mana nunca tarpuna, herramientawan tupachina. | - <i>Purun</i> es cuando nunca se siembra, no conoce herramienta. |
| - Chaychiki, kayqa purun pacha... Kawsaykunata, purun kawsay niymanchu? | - Por eso este lugar es <i>purun</i> ... a los seres ¿puedo decir <i>purun kawsay</i> ? |
| - No, manam. | - No, no. |
| - ¿Chaynaqa vicuñapas sallqa, mana purunchu? | - Entonces, ¿la vicuña es <i>sallqa</i> , pero no es <i>purun</i> ? |
| - Así es. Kawsaykunata sallqa ninki, allpakunata purun ninki. | - Así es. A los seres vivientes se les dice <i>sallqa</i> , a las tierras se les dice <i>purun</i> . |

Así, *sallqa* es un «lugar» y un «clima» que no depende de los seres humanos, aquellos espacios donde viven las vicuñas o los cóndores. Pero *sallqa* es también el término que se

emplea para asignar a los seres vivos que no son controlados o desconocidos. Así, los seres invisibles de las montañas y de las quebradas son *sallqakuna*. De hecho, los lugares no tocados por los hombres entran en la categoría de *sallqa* y allí viven algunas plantas no conocidas y seres que pueden hacer daño si entran en contacto con los seres humanos. Belisario dice que las personas también pueden tornarse *sallqa*: *An, kayqa sallqayarusqa [...] manaña riqsiwanñachu* (Ah, este se ha tornado *sallqa* [...] ya no me conoce). En resumen, el *kawsay* habita en todos los espacios-clima de la *pachamama*, pero no todo puede ser cuidado o domesticado; lo que ha sido cuidado y estaba sujeto a la voluntad humana (*uywasqa*) también pueden tomar la condición de *kita* (salvaje o fuera de control) y vivir en el *purun* (zona natural) regulado por sus propias normas.

2. El sentido de los cambios en la naturaleza y *pacha kuyu*

Pachamamaqa kawsanmi, aseveraba Marcelo cuando conversábamos en la puna al pie del apu Ccorahuiri, para indicar que se podía observar cambios en el comportamiento de la naturaleza. La realidad existe (*kawsan*), pero también es un proceso o cambio que se dice *kawsan*. Por ello, el término *kawsan* además de la constatación ontológica de su existencia, indica que la naturaleza experimenta modificaciones cíclicas. Ese es el ciclo real y vital de las cosas y de los animales. Las semillas que se cultivan crecen y cuando termina su proceso de maduración, se cosecha. Los productos son *kawsan* porque son alimentos que dan vida a otros y desaparecen para formar parte de otros. Y también *kawsan* porque cada ciclo está lleno de fenómenos atmosféricos como lluvias, granizadas, heladas, que no pueden ser controlados por los seres humanos.

Los fenómenos atmosféricos son los que van marcando la sensación de mayor calor o más frío en las diferentes zonas. Jacinto de Chihuanpata (aproximadamente a 2800 msnm), para referirse a los diversos climas que conocía, mencionó: *quñi o chiri kasqanta niniku... castellanopi clima ninchik* (decimos lo que es zona caliente o fría... en castellano decimos clima). Aquella sensación de caliente o frío se logra diferenciar así:

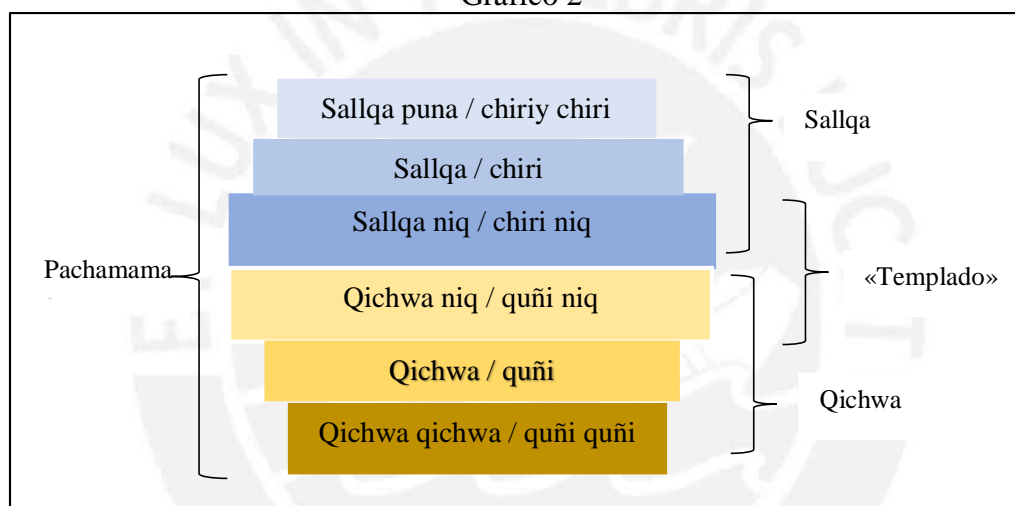
- Quñi niq, uku quebradakunapa cañapa wiñananmi, quñi. Alturakunapa urqupa puntan lawman, chiri. Entonces kay
- En las partes bajas, allí donde crece caña en las quebradas es cálido. En las alturas, al lado de las puntas de los cerros es frío. Entonces,

uraymanqa quñi niq, hanaymanqa
chirilla ninchik.

aquí en las partes bajas es templado, a las
partes altas es frío nomás decimos.

Cuando se habla del «clima» se diría espacio-tiempo caliente o frío: *quñi utaq chiri kasqanmanta rimasunchik*. Grosso modo, los dos climas *quñi* y *chiri* pueden aún dividirse en más microclimas. En el quechua la calidad del clima se acompaña con la partícula *niq*, así *quñi niq* es cercano a caliente o es más caliente y *chiri niq* es cercano a frío o más frío. Si dijera solo *chiri*, se estará afirmando que «es frío» y si dijera *chiri chiri* o *nisyu chiri*, se estaría describiendo la calidad de «muy frío o demasiado frío», y lo mismo se puede decir con la palabra *quñi*. Aquellos pisos climáticos se pueden ver en el gráfico 2.

Gráfico 2



Esta simple constatación es producto de las observaciones de los pobladores, pues la *sallqa* es la puna donde hay frío permanente aún en el día, a pesar que el sol calienta. En cambio el segundo nivel es solo *sallqa*, donde hace frío pero es soportable y en donde algunas comunidades viven. En la zona *sallqa niq* (más próximos a la *sallqa*), el frío es menos intenso y hay oleadas de calor en el día; en esta franja hay poblaciones ubicadas históricamente. La siguiente franja es *qichwa niq* (más próxima a la *qichwa*), es donde hay una temperatura estable conocida como templado, y es donde se ubican los asentamientos humanos con mayor población. Del mismo modo, la zona *qichwa* es más caliente que el anterior y el frío casi desaparece; en estas zonas hay asentamientos poblacionales

importantes. Finalmente, la zona de mayor calor y permanente es el *qichwa qichwa*. Aquí hay poblaciones dedicadas a la horticultura y a la producción de alimentos de pan llevar.

En estas zonas, entonces, hay variaciones climáticas importantes según las percepciones de sus pobladores. Baltazar Carrión, de la comunidad de Lliupapuquio, ha dicho que su zona, que habitualmente la temperatura es fría (*sallqa niq*), ha ido cambiando a un clima más cálido: *qichwayachkan*.⁸³ En efecto, el término *qichwayay* es apropiado para decir que su zona (aproximadamente a 3460-3560 msnm), donde el clima *chiri niq* (cercano a frío), en estos tiempos se experimenta sensación de mayor calor. ¿Qué significa esto? Baltazar vive en la parte alta de la zona *qichwa* y muy cerca a la *puna*, donde se siente aún más frío que en la zona habitada. Al decir *qichwayachkanñam* está tratando de describir un proceso de cambio de clima que se experimenta desde hace un tiempo. Aquella expresión quiere decir: «Mi zona que no es quechua se está haciendo quechua». El sufijo *-ya* que está en la palabra nos proporciona aquella información que nos habla del cambio que viene aconteciendo desde hace un tiempo pero sin una fecha precisa.

Del mismo modo, José, casi al llegar al pueblo de Santa Rosa (que está aproximadamente a 3880 msnm o más) en el distrito de San Jerónimo, dijo, cuando se le preguntó si era posible decir cambio climático en quechua:

- | | |
|---|---|
| - Hukmanyarqunñam tiempo ninkumriki, hukmanyachkan. | - Dicen que ya se ha transformado el tiempo, está siendo diferente [cambiando]. |
| - ¿Manaña rimankuchu pacha nispan, aw? | - Ya no dicen <i>pacha</i> , ¿no es cierto? |
| - Manañam, tiempo ninkum; hukmanyachkan pacha. | - Ya no, dicen tiempo; la <i>pacha</i> se está volviendo diferente. |

El tiempo *hukmanyachkanñam*, esto es, «el tiempo tiene rasgos diferentes a lo que era conocido por todos y en la actualidad se presenta cambios» y que no es fácil comprender. El término *huk* significa otro, diferente, que no es el mismo. Que el tiempo se haga diferente significa que se percibe que hay un cambio visible. Por ello se decía: *chayraykum pacha kuyun* (por eso es que hay cambios o movimientos en la naturaleza). Las observaciones que hacía Baltazar sobre el proceso de *qichwayay* en su zona, son datos que

⁸³ El término se puede traducir como: «ya está tornándose en quechua» (Mendoza-Campos 2011: 4). El término está escrito como «qechwayay».

proviene de quienes viven en un piso ecológico y no se puede decir lo mismo para todos los otros casos. También hay en otros lugares un proceso de enfriamiento, y a ello se le dice *sallqayan*. No tenemos información sobre este punto, pero se habla de épocas de frío que no se vivían antes. En algunas zonas de las alturas de la provincia de Andahuaylas se hace referencia a épocas *chiriy chiri* donde el frío alcanza temperaturas mayores, lo que afecta la salud de la población y a los animales. Esto se da sobre todo en los meses de junio y julio.

Hablar del cambio climático es hacer, entonces, referencia explícita a la experiencia que las personas tienen de las modificaciones en las sensaciones que se perciben en la naturaleza (Feyerabend 2013). Considerando este punto de partida, hay razones para decir que los cambios en el clima son como «movimientos», que aquí llamaremos *pacha kuyu*. Por un lado, el término *kuyu* significa movimiento, cambio o alteración, y, ligado a la naturaleza, en determinadas condiciones son los procesos que se manifiestan en etapas o periodos; por otro lado, *pacha* es tiempo y espacio a la vez, pero también es «clima» en tanto que este es producto de la confluencia de ambos con determinadas características. El sentido de *pacha kuyu* sería: «la tierra sufre alteraciones o cambios». El sentido del cambio para González Holguín (y otros) es «menearse, bullirse, o moverse». *Kuyu*, según Yaranga (2003), es también algo que se bambolea, mueve, tiembla y traslada. Asimismo, *pacha kuyun* es «la tierra se mueve, tiembla». De forma figurada, el término *kuyu* puede estar asociado a modificaciones de ciertas condiciones o la posición de las cosas o situaciones. En este sentido, el cambio que ocurre en la naturaleza y el clima son modificaciones en relación a otros momentos; es como si el clima se «meneara» de una situación a otra, y en el lenguaje de los pobladores se dice «las lluvias se han adelantado» o «se han atrasado» en referencia a experiencias anteriores. Del mismo modo, los cambios se perciben por las consecuencias en la vida de los pobladores cuando ven que «ha aumentado el calor que no había antes» o «hace más frío que nunca».

Por lo tanto, para lo que hoy se conoce como cambio climático usaremos *pacha kuyu* y con ello estamos mencionando la aparición de fenómenos naturales dentro de un ciclo anual que no habían sido registrados antes. Estos cambios se grafican sobre todo en el «retraso» de las lluvias y en el «aumento» de la temperatura en los pisos ecológicos. La percepción del cambio en la *pachamama* es evidente; no solo cambia el tiempo sino cambia el tiempo en

relación a un espacio determinado. En las partes bajas hay mayor calor y en la zona quechua no solo hay más calor, sino que el sol «quema». La noción de *pacha*, por lo tanto, es amplia y en su versatilidad nos permite —en contextos comunicativos— distinguir de qué tipo de *pacha* se está hablando: *pachanchikmi kuyukachachkan* (nuestro clima está cambiando o se está modificando).

Las alteraciones en *pacha* se perciben en las modificaciones atmosféricas como la lluvia, granizo, huaycos, heladas, exceso de calor, vientos, sequía, entre otros. De hecho, estos eventos generan «dificultades» y «problemas». El conjunto de eventos crea un condicionamiento que hemos denominado *sasachakuy pacha*, es decir, un tiempo de múltiples obstáculos para la vida de las poblaciones. Por definición, los cambios son indeterminados en tanto no son controlados por la voluntad de las personas. El cambio climático o *pacha kuyu* es por ello un proceso de transformaciones en la naturaleza, que son percibidos por las poblaciones andinas como modificaciones en los periodos que afectan favorable o desfavorablemente la vida agrícola. Aún no conocemos con certeza la naturaleza de los cambios actuales, lo que requiere un conjunto de estudios para acercarnos con precisión. Sin embargo, el ciclo de transformaciones siguen rotando en el tiempo y el espacio de modo general, y los pobladores andinos van construyendo estrategias para hacer frente la amenaza y afrontando los efectos generados por los eventos.

Los cambios que se perciben también se dicen *pacha tikra* o *pacha kuti*. En primer lugar, *tikra* implica un cambio en la disposición de los elementos, algo así como «hacer que lo interior esté afuera y lo de afuera se vuelva interior»; pero también *tikray* es voltear: *pachaykita tikray* (voltea tu ropa); es pasarse de un lado a otro: *paymi tikrakusqa* (él se había cambiado de bando). En segundo lugar, *kuti* es retornar a un punto «anterior» o hacer de nuevo; hacer que las cosas se vuelvan de condición diferente y modificada. Así como volver al punto anterior es «regresar»: *kutikamuy mamáy* (regresa mamá). El término *kuti* también es «vez»: *huk kuti kanqa* (habrá otra vez). Tanto *tikray* como *kuti* implican cambios en la estructura y en la composición de la misma naturaleza de las cosas. El término *pachakuti* —en términos sociológicos o políticos— es sinónimo de transformación total de la estructura social y política de una sociedad, tal como habría ocurrido en las últimas etapas previas a la presencia hispánica (Cavero 2001; Garcia-Roca 2004; Landeo

2014),⁸⁴ González Holguín por su parte recoge de la tradición quechua *pachakutin* o *pachatikray* como «fin, o gran mudanza de las cosas» que implica un gran cambio como «terremoto o gran pestilencia».

3. Algunos cambios en la naturaleza: *chulluy, rupay, qispiy*

Las modificaciones en el clima se hacen evidentes en la naturaleza. Los pobladores son conscientes que hay cambios, y las preguntas que hacíamos sobre el tema no eran extrañas o carecían de sentido. Por ello, lo que podemos decir como indicadores del cambio son solo expresiones de diverso calibre, pero no están necesariamente asociados a lo que conocemos como «cambio climático». Aquí recogemos los testimonios sobre el deshielo, el calentamiento solar, el cambio de etapa de las lluvias, el cultivo de semillas en otros pisos, las enfermedades, entre otros.

En primer lugar, los testimonios recogidos en las dos zonas de nuestro estudio indican que los dos cerros (*urqukuna*) más importantes son Ccorahuiri (Andahuaylas) y Ayavi (Chincheros), hace unos veinte años tenían nieve y «ahora ya no hay». Ccorahuiri tiene se encuentra a 4900 msnm y Ayavi está a 4700 msnm, aproximadamente. Ccorahuiri «era» una cumbre de nieve perpetua: *chaypi mana nunca chulluq riti karqa* (allí había nieve perpetua), pero ahora ya no lo tiene, *chinkarqapum* (se ha extinguido) hace como diez años. La nieve *chullurqun* (se ha deshielado), como diría otra persona, «para siempre».

- | | |
|---|--|
| - Ñawpaq historiapim kay kachkan Apu Muchkayuq, San Antonio, Apu Ccorahuiri [...] chaypi kachkan riti, llamahina. Mana takyanmanchu riti, ratuchallam takyapakun, suturin, chayman llamatahina qatipamusqa [...]. | - Los <i>apus Muchkayuq</i> , San Antonio, Apu Ccorahuiri, están en las historias antiguas [...] allí hay nieve como si fueran llamas. La nieve no permanece, está solo un momento, chorrea, ahí se lo había arreado como a llama [...]. |
|---|--|

Tadeo y Rómulo, dos personas mayores de Andahuaylas, afirman que la nieve de las dos cumbres ha desaparecido «hace mucho tiempo».

⁸⁴ Joan de Santa Cruz Pachacuti menciona a Pachacuti como «muy venturoso en armas y fortunas de cuyo imperio tiembla todos los naturales» (1993: 225).

- Dice que Ayavi tenía hielo, nieve.
- En Uripa, sí...
- Cuando hay nevada, cuando hay granizada aparece un poquito.
- Antes pues, en los años 50, 55, 60, habían campesinos que traían bloques de hielo con sus caballos.
- ¿De dónde traían eso?
- De Ccorahuiri... Tremendos bloques que almacenaban.
- El señor Ruiz Robles... un día me lleva. Hemos ido a Champaqocha, una habitación con techo de paja pura y ahí tenía su almacén, allí le traían los campesinos y almacenaba bloques de nieve. De allí cargamos tres bolsas y trajimos para que haga raspadilla.

Cada 3 de mayo se realiza la fiesta de la Santa Cruz: «era especial signo de la llegada de hielo»; esta habría sido la fecha en la que «llegaba la nevada y todas las plantas se secan... eso era antes». Y en este periodo:

[...] hasta hace veinticinco, treinta años en junio mi padre sembraba maíz e íbamos a cuidar y dormíamos cuidando los animales, ¿no?, bien abrigados, y poníamos al fondo del tendal, del depósito, agua azucarada con leche y a las cinco de la mañana nuestro flan estaba congelado... los pequeños riachuelos se congelaban, pesaban como vidrio [risas] (Rómulo).

Esta situación, sigue diciendo Rómulo, «ahora ya ha cambiado, está cambiando». Este cambio ha hecho que hoy en día «hay más calor, incluso por esta zona, es más templada o sigue así, hay un cambio notable», a tal punto que «ahora la papa se siembra a los cuatro mil metros, antes nunca», decía Tadeo, para reafirmar el cambio. Vicente, un joven estudiante universitario, natural de Huancabamba, reflexionaba mientras indicaba las alturas de los cerros.

- | | |
|--|---|
| - ¿Mayqinkunataq mana ritiyuq? | - ¿Qué cerros no tienen nieve? |
| - Llapan urqukuna mana ritiyuqña. | - Todos los cerros ya no tienen nieve. |
| - ¿Hayka watañataq mana ritiyuq? | - ¿Cuántos años que ya no tienen nieve? |
| - Ñuqaqa mana ritiyuqtañam rikurqani,
ñawpaqtaqa ritiyuqsi kasqa chaynatam
willawarqa. | - Yo he visto cuando ya no tenían nieve,
dicen que antes sí tenían nieve, eso me han
contado. |
| - ¿Pikunataq chaynata willasurqanki? | - ¿Quiénes te han contado eso? |
| - Chaytam willawarqa taytaykuna hinallataq
awichuykuna. | - Eso me han contado mis padres, así
también mis abuelos. |

El joven, de unos veintitrés años, ya no ha visto la nieve en los cerros sino ocasionalmente, y la nieve que está en la *hanqa chillun utqayllataña, rupaywanmiki* (en la janca se derrite muy rápido por el calor del sol).

En segundo término, en otros lugares del Cusco los testimonios señalan que «en el día el sol quema mucho», lo que no les permite realizar su trabajo en el campo de manera adecuada, y además «existen noches frías y también calientes, varían mucho últimamente» (Avalos 2011: 52). Del mismo modo, Efraín y Primitiva, conversando en su casa en las laderas de Pochqota, entre otras cosas decían:

- ¿Tayta inti rupamuchkanchu?
- Llumpayta...
- ¿Imanasqataq rupamuchkan?
- Manaña respetasqanchikpi... comunllataña rurachkanchik kay qawarisqanchikta, kay rupayqa nisyuta rupaykamuchkan, manaña soportanatahina, punchawpas manaña llankaytapas atinkiñachu.
- Chayqa, ¿imatataq nanachin, ñakarichin?
- Animalkunata, plantakunata, tarpuykunata, nisyuta rupaspa chakichichkan; yakukunatapas chakichichkan; pukyalkunapipas manaña kanñachu. Ñawpaq kay tiempukunapiqa rikurimurqa pukyu yakukunapas, kunanqa rikurimun aschallaña.
- ¿El sol está calentando?
- Demasiado...
- ¿Por qué está quemando?
- Porque no hay respeto... estamos haciendo sin mucha atención lo que está a nuestro alcance, este calor está quemando demasiado, ya es como para no soportar, en el día tampoco ya puedes trabajar.
- Y eso, ¿qué es lo que hace doler o sufrir?
- A los animales, a las plantas, a los sembríos cuando quema demasiado lo hace secar; también está haciendo secar las aguas de los puquiales. Antes, en épocas como este, aparecía puquiales con regular agua, ahora aparece apenas, muy poco.

Asimismo, para Justo, panadero de Pacucha (quien ha regresado en 2003 después de haber migrado por otros lugares del país y luego de su experiencia como agricultor ha decidido cambiar de rubro), «el clima está medio raro, a veces sale calor, a veces sale calor con lluvia», además dice: «A veces sale el clima un calor, sale demasiado, fuerte, fuerte incluso más que Lima. De un rato comienza la lluvia y luego corre el viento... y mueve todos los árboles».

Los fenómenos climáticos se mantienen, como la granizada, las lluvias torrenciales y las heladas, puesto que «siempre han existido [...], es lo que nos ha contado nuestros abuelos. En este sentido no ha cambiado». Sin embargo, los cambios han ido manifestándose *pacha*

kuyuptin (porque el tiempo se mueve): «De la helada continúa el calor; *ha aumentado la intensidad*».

El calor afecta, la insolación, mucho calor. Baja la humedad del suelo, esa parte se siente, ¿no? Entonces ese calor afecta a las plantas... se marchita, necesita más riegos frecuentes; nosotros también notamos que el sol cae al cuerpo, es quemante, como candela, da insolación... las plantas herbáceas no resisten; las flores, el calor afecta (Jacinto).

El sol comienza a «calentar mucho más que antes» en la experiencia de los trabajadores del campo. Dicen con frecuencia que ya no pueden soportar más las horas cercanas al medio día. Cuando va llegando «*chawpi punchaw* el sol se hace insoportable», decía un agricultor en Turpo. Los que trabajan en el campo tienen más sed y deben usar sombreros para protegerse y aislarse en algún lugar donde haya sombra, lo que muchas veces no hay, por lo que deben crear tendales para que haya sombra.

- Chay rupaykunaqa ¿runakunata mana qaliyachinchu?
- Runapaqqa mana allinchu, ratullam pisipanku llankaypi. Yakunayan nisyuta, hinaspaaqata botellachapi apakunku, ñawpaqqa mana tukurqankuchu refrescunkuta, kunaanqa faltanraq; hinaspaa manaña ñawpa hinañachu, llantupi hinachu aguantankuchu trabajopipas.
- ¿Imay horasmantataq qallarinku?
- A veces 8, 8:15 am qallarinku hasta 12:30 horakama, pero antesta las 10ta samanku 15 minustuslla, chaymantapas las 3tahina 15 minutos y hasta las 5kama. Manañam chay inti watay kanñachu, chayllapiñam tukurqun.
- Esos calores, ¿acaso no es bueno para la salud de las personas?
- Para las personas no es bueno, se fatigan demasiado pronto en el trabajo. Les da demasiada sed, para eso llevan chicha en botella, antes no podían terminar el refresco, ahora en cambio falta; ya no es como antes, ahora no se soporta ni en la sombra ni en el trabajo.
- ¿Desde qué horas comienzan?
- A veces comienzan a las 8, 8.15 am hasta las 12:30, pero antes deben descansar por 15 minutos. Y luego como a las 3:00 otros 15 minutos, y luego ya hasta las 5pm. Ya no se hace el «amarre del sol», las actividades se terminan pronto.

Hay expresiones que no se pueden refutar. Durante los últimos años el incremento de calor solar se ha hecho evidente en la zona. Los pobladores y los agricultores de las diferentes zonas que hemos visitado han hecho notar su preocupación pues «el sol ya no calienta, quema», «El calor ya no deja trabajar y da más sed durante el trabajo», «Tenemos que regar más veces a la semana porque se evapora el agua de la tierra». Los niños que acuden a las

escuelas tienen que usar un sombrero en la cabeza para protegerse del sol y llevan consigo botellas con agua para la sed. Durante el juego «van más veces al caño para mojarse la cabeza», mencionaba una profesora, además que «hay que ir por la sombra porque quema el sol», decían algunos niños.

Estas expresiones solo son muestra de las percepciones que los agricultores y los pobladores van experimentando en su tarea cotidiana. Cuando llegamos a una de las comunidades de Turpo, un poblador nos recibió y dijo: *Llumpaytam rupamuchkan, llantuchapi tiyachaykuy* (Está haciendo demasiado calor, toma asiento en la sombrita). Eran las diez de la mañana del mes de marzo, cuando las lluvias comienzan a escasear. La sensación de calor se repetía en todos los lugares y el rostro quemado de las personas reiteraba la sensación de que había que adaptarse a ese clima (*chaynamá kay rupayqa, imatamá rurachwan*). Aquellas sensaciones y percepciones de cambios tenían como indicadores: *tiempopa (pachapa) hukmanyay willakuyninkuna* (indicadores del cambio en el clima). No hemos podido medir la temperatura con un aparato, pero en la zona alta que visitamos, según José,⁸⁵ el calor se había incrementado «en tres grados y en algunos casos hasta cinco grados», y eso había hecho crecer una «mayor cantidad de cobertura foliar [...] y que las plantas [crecían] en óptimas condiciones, no había ese golpe de fríos que teníamos». Para José los primeros anuncios del cambio climático se dieron en 2008. En esos años había corrido la voz de que la temperatura se había incrementado y se «lanzó una advertencia de que va ser año seco, que la sierra sur va sufrir una sequía de magnitud». A partir de ese anuncio trató de seguir la información necesaria sobre el fenómeno de El Niño y de La Niña. Ese año, en Andahuaylas muchos agricultores dejaron de sembrar papa en las zonas altas.

En la zona se emplean términos como *quñiy*, *rupay* y *kañay* para señalar que la temperatura ha aumentado, y cuyos significados son calentar, calor/quemar y quemar/incendiar, respectivamente. En la experiencia andina el calor es la primera cosa que se busca al amanecer. Las vizcachas (*wiskachakuna*) saltan de sus madrigueras para ponerse al sol

⁸⁵ José es agricultor, dedicado a —lo que los académicos dirían— a la investigación de especies de papas nativas. Es natural de San Jerónimo, padre de cuatro hijos (tres varones, una mujer) que son profesionales, las tierras donde experimenta están en la zona alta de ese distrito.

frotando sus patas delanteras. Los pobladores, de igual modo, salen de sus casas y se ponen al sol para calentarse: *intiqa quñichiwanchikmi* (el sol nos calienta), lo que ayuda a superar el frío de la noche. Incluso González Holguín recoge la tradición mencionando: «*quñikuqmi rupaypi o rupayakuni*» (calentarse al sol o me caliente al sol). La sensación de calor que uno tiene se dice: *rupawanmi*, y si uno siente mucho calor: *rupa rupawanmi*. También es un término que se utiliza para nombrar la fiebre o la calentura en una persona: *rupay unquy*, o incluso para decir que el ají pica: *uchum rupan*.

Sin embargo, *rupay* es también el calor del sol y del fuego. Los rayos de la luz solar o el calor es *intipa wachiyinin*. Son estos rayos los que se pueden utilizar con beneficio, por ejemplo, para el procesamiento de alimentos como el *charki* o el *chuñu*: *rupaypim chakichiniku* (hacemos secar al sol). Pero los rayos del sol también podrían causar males en la piel o las plantas. González Holguín recoge la expresión: «*Qaraq rupaymi rupan*. Hace un sol que abrasa y hace ampollas». Entre los pobladores la acción de ese calor causa el *sillwi* en las plantas, que consiste en que la tierra sobrecalentada quema el cuello de la planta hasta hacerlo quebrar (*sillwirqusqa kawsayta*) y matar a la planta.

Finalmente, la acción de quemar con fuego es *rupachiy* o *kañay*. Cuando el sol hace arder la piel se dice *intim rupawan* o *intim kañawan*. La raíz *rupa* se usa para decir cuando la comida se ha quemado al fondo de la olla: *rupasqa*. Cuando el calor del sol quema se puede decir *anchatam rupawan* o *kañawan*, y para expresar que el sol quema como el fuego se dice *rupachiriwan ninahina*. El periodo de calor se dice *rupay mita*, y eso es el verano; en estos tiempos uno puede sentir un bochorno y eso es *kanananawanmi*, vale decir que el calor invade todo el ambiente y el cuerpo de la persona. Sin embargo, no solo el sol «quema», también el frío lo hace, generando grietas en la cara de las personas: *paspasqa uyayuyq* o *patasqa uyayuyq*. La sensación del cambio en el clima, entonces, es expresada por los pobladores y sobre todo por los agricultores, y —como diría José— la gente del lugar ha empezado a experimentar una sensación «terrible». El cambio en el ambiente se siente vivencialmente y se podría representar a través de la observación en los cambios en el desarrollo de las plantas, la presencia de plagas, en las sensaciones de vulnerabilidad y la escasez, pero también a través de ventajas que aparecen en el proceso productivo.

En tercer lugar, gracias al calor los cultivos pueden subir de piso ecológico. *Kawsaykunam qispichkanña*, decía Marcelo, mostrando los cultivos de papa que había cultivado este año bordeando los 4000 msnm. Al retornar de la visita a las partes altas de San Jerónimo, Marcelo mostró que el maíz estaba cultivándose en un piso que no era normal porque «se siente más calorcito» y estas zonas eran cercanas a la *sallqa* (zona fría). En realidad el cultivo del maíz en zonas más altas es la señal más evidente del cambio de clima. Un ejemplo de esto es lo que pasa en la zona de Lliupapuquio (3800 msnm), donde comienzan a sembrar maíz cuando antes solo se sembraba papa y otros tubérculos. En estos tiempos estos productos ya se están sembrando por encima de los 4000 msnm. Asimismo, en Chihuanpata, la parte baja de Talavera, durante los últimos años se ha incrementado el cultivo de hortalizas y kiwicha en pequeñas cantidades. Pero lo que «están aumentando [son] las plantaciones de árboles frutales [manzanas y peras], tanto en variedad como en número, pero también hay mayor número de plantas ornamentales como las flores», dice Jacinto.

Al parecer, el calentamiento del clima —según José— hace que los cultivos «desde hace más o menos ocho a diez años recién empezaron a subir». Esto significa que los espacios o piso ecológicos considerados como naturales se han ido modificando recientemente. José no deja de mencionar los cultivos en el camino a la parte alta de San Jerónimo. Iba reconociendo a los *kawsaykuna* por los colores: «Son la cebada, la verde media parda es quinua, verde oscuro es la papa, y haba... lo amarillo es lavanos...». En la conversación le preguntamos:

- ¿Usted cree que los cultivos van a seguir subiendo?
- Sí, hasta los 4 mil porque la papa subió a ese nivel.
- ¿Son papas cualesquiera?
- No, son papas comerciales como peruanita, huayro, pero como la naturaleza es tan sabia en este piso ya las condiciones ya no son como para las papas dulces, sino han tenido que bajar el piso por la helada. Pero los que son amargas, la *waña*, la *rubia*, estas sí soportan esas temperaturas. Entonces, ahora ya ha tenido que bajar; muy poca gente ya siembra en alturas, han bajado (José).

Las sensaciones que el agricultor percibe sobre los cambios en el clima se expresan en la constatación de los cambios cultivos que año a año ha ido comprobando. Los datos

recogidos en los diversos lugares señalan que hay una tendencia al cambio de cultivo en pisos ecológicos diferentes en relación a los años anteriores; la tendencia de los cambios se puede observar en el cuadro 1. Cuando estuvimos aproximadamente en los 3700-3800 msnm, José confirmaba que: *Kaypiqa saraqqa wiñanñachu, wiñaytaqa wiñan pero mana rurunchu* (Aquí el maíz ya no crece, de crecer crece pero no da frutos). En esta altitud se puede ver el cambio climático, pues el año 2000 trataron de sembrar maíz pero *manam wiñanchu* (no ha crecido como debe ser), sin embargo, en esta alturas hay: *papa peruanita, huayro... kaypi kachkan pinokuna...* (papa peruanita, huayro... aquí hay pinos...).

Cuadro 1

Msnm (aprox.)	Antes (hace 15 años)	Ahora (2014-5)
4000	Papa nativa	Papa dulce
3800	Papa dulce	Maíz
3000	Maíz	Plantas frutales
2800	Plantas frutales	Flores

Los agricultores están haciendo experimentos y probando si determinados productos pueden adaptarse en un piso. Aquí hay un tema que es recurrente. Los agricultores tienden a ampliar los espacios de cultivo porque hay una demanda de determinados productos por el mercado, como la quinua. Eso hace que las tierras «se cansen» e incluso se usen las tierras de *laymi* hasta que ya no producen más y se tornan *purun*. En todo caso, para maximizar la producción se valen de fertilizantes agroquímicos, los que se consiguen con mucha facilidad, incluso en los pequeños pueblos de la provincia. En uno de los distritos como Kishuara, el local municipal tiene un letrero que dice «Capital ecológica de Apurímac», y se menciona que es capital de las papas nativas; pero en una de las esquinas de la misma plaza hay un puesto de agroquímicos para «ayudar a los agricultores a que sus productos no se pierdan», como decía el tendero a media voz (Ramirez 2013).

La experimentación de nuevos productos forma parte de los procesos de cambio. Caminando con Pablo por los campos de Andahuaylas, encontramos una chacra con cultivo de *chia* (producto muy popular en la actualidad). Esto fue el comentario de un joven agricultor e ingeniero.

- ¿Kayqa kiwichapa urunchu?
- Manam, kayqa mikunchu tiyayllam tiyakun... por ejemplo kayqa chiam kaypiqa manam wiñanmanchu.
- ¿Imanasqa?
- Kayqa vallepam
- ¿Manachu kay valle?
- Manamiki, kayqa chiriñam, kayqa Pampaspi wiñaqmi, pero kaypiña rikurquni...
- ¿Kiwicharí?
- Kiwichapaqa llaqtanmi hanaykama, kaypiqa hatunkunatam wiñam, hanaypiqa taksakunallayá. Kaychapas, ukupiqa hatunkunayá, manayá kaynachu.
- ¿Este es un insecto de la kiwicha?
- No, este no come, solo vive en la planta... por ejemplo... esto es chia, aquí eso no crecería.
- ¿Por qué?
- Esto es del valle.
- ¿Acaso esto no es valle?
- No pues, este ya es frío, esto crece en Pampas, pero ya lo estoy viendo en esta zona...
- ¿Y la kiwicha?
- Esta es la zona de la kiwicha hasta arriba, aquí crecen muy grandes, arriba pues hay solo pequeños. Estito también más abajo son más grandes, no es así pues.

En cuarto lugar, en la percepción de los agricultores de diversos lugares, se tiene la sensación de que las lluvias han variado de ciclo como de intensidad.

La lluvia continuaba con más intensidad en el mes de enero, febrero, a veces — según los dichos— decían enero loco, febrero loco y marzo borracho. A distancia, en el mes de abril, ahí terminaba las lluvias del año. Entonces ya viene la cosecha de granos, comenzando de maíz, trigo, quinua, achita. Trigo se termina cosechar en junio, julio, agosto; el maíz hasta junio, julio, eso es en cuanto al clima (Jacinto).

Sin embargo, los cambios en el clima han hecho de las «lluvias irregulares; el ante año las lluvias eran normales». Se decía que en setiembre aparecían las primeras lluvias, en octubre un poco más, y eso hacía que:

[...] el agricultor ya sabía cuándo sembrar en la puna, en las quebradas. También, entonces, en el mes de diciembre ya se intensifica las lluvias, en el cual empieza la siembra. Empezando de la parte alta y se termina en las quebradas profundas, eso era.

Pero, el clima ha variado.

[...] ahora las lluvias empiezan estos últimos años [...] ya empieza tarde como en el mes de diciembre. En marzo ya terminan las lluvias; son durante tres meses. Tres a cuatro meses de lluvia tenemos en la sierra. Entonces, mayor extensión, los cultivos es bajo lluvia, pequeña parte bajo canal de regadío. A veces es zona seca mientras en las alturas, como ceja de selva [...] este lado es variable, mientras en

Andahuaylas está lloviendo, acá no llueve, es la variación. Pero cuando se generaliza la lluvia, a veces llueve parejito, quebrada y puna, todo (Jacinto).

Siguiendo las anotaciones, los agricultores tienden a señalar que las lluvias habrían variado su intensidad de esta manera:

Cuadro 2

Percepción de época de lluvias												
Meses	Set	Oct	Nov	Dic	Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago
Antes	x	x	xx	xx	xxx	xxx	x					
Ahora			x	xx	xxx	xxx	xxx	x				

Las primeras lluvias de setiembre se han atrasado hasta el mes de octubre y noviembre. Haciéndose más intensas en los meses de enero, febrero y marzo. Estos datos son relativamente coherentes con los estudios hechos por ANA y MINAGRI (2013).

Finalmente, otro de los indicadores de los cambios en el clima es la presencia de enfermedades en las plantas. Enfermedades como la del «poncho rojo» ataca al maíz. Pero también otras, como «manchas foliares complejos que se hizo virulento». Ante estas enfermedades se ha utilizado pesticidas. Probablemente aquellas enfermedades ya existían, pero ahora se conocen más y están afectando a las plantaciones de maíz.

Si hay plagas como plagas también, plagas tenemos en los frutales, entonces es necesaria la intervención de SENASA [...] Haciendo tratamiento en épocas convenientes tales como mosca de fruta [...] Antes no existía mosca de la fruta, hace veinte años atrás no existía. Recién existe, afecta solamente a los frutales como pera, manzana, solo a las frutas nomás [...] Enfermedades también hay: ciertos hongos, también hay otros plagas como musgos, líquenes. Entonces se está viendo todo negritos, parece lana; eso necesita limpiar, necesita hacer tratamiento a base de productos cúpricos (Jacinto).

Una de las señales del cambio más saltante es la presencia de «nuevas» enfermedades en las plantas. Hay algunas que son muy conocidas, como la roya, que es *suqra* en quechua, la

enfermedad consiste en hongos que llegan a «quemar» o hace podrir (*ismuchin*) las hojas de las planta.⁸⁶

[...] empezaron aparecer muchas plagas [...] aparecieron los pulgones en la papa; ¡fuerte! Después apareció otra plaga que en la zona [...] la mosca minadora que era exclusivamente de la costa y había migrado a la sierra, y apareció el problema de la polilla en la papa y en otros cultivos.

[...] ahora estamos con otras plagas en la zona, el maíz era uno de los productos, mas antes no necesitaba plaguicidas, más allá de hacer una buena labranza hacer una buena... buenos aporques; ahora con este cambio climático aparecieron otras enfermedades como helmitospolium, es un hongo que afecta a las hojas y empieza a secar, apareció la roya, pulgones: de la hoja, cogollo e insectos también (José).

La aparición de las enfermedades hace que los cultivos no se puedan sembrar «tradicionalmente» pues ahora se debe agregar pesticidas «casi en todos los cultivos». Por ejemplo, el cultivo ancestral de la quinua ha sido abandonado porque el ritmo de cultivo se ha hecho «más intensivo» a pesar que «no hay agua» y eso ha generado «un problema más grave en la agricultura».

Uno de los indicadores más importantes de un posible cambio climático es la prevalencia de algunas enfermedades. Testimonios de personas indican que las enfermedades que han aparecido no tienen vinculación directa con el clima y que esto necesitaría estudios específicos para decir algo serio. Sin embargo, hay enfermedades que afectan a las personas y son evidentes.

- | | |
|---|--|
| - ¿Unquykunaqa rikurimuchkanchu? | - ¿Están apareciendo enfermedades? |
| - Unquykunaqa rikurimuchkan, chay uhu, chulli, mañana hampikuytapas atinkñachu. | - Están apareciendo enfermedades, tos, gripe, y ya no te puedes curar. |

El cambio climático —como decía una especialista en epidemiología ambiental— ha afectado la vida de las personas, aunque para muchos la salud y el progreso son «igual a poner cemento», pero el asbesto, por ejemplo, que se usa en muchos techos modernos, es

⁸⁶ Torres (2002) presenta las principales enfermedades de la papa donde la roya es clasificada como «otras enfermedades foliares» y la «alternarias» como «enfermedades de tubérculos almacenados». El autor cita otros, como tizón tardío (rancho), pudrición rosada, rizoctoniasis, marchitez por verticillium, roña, sarna común, carbón, verruga, pudrición negra por rosellinia.

uno de los elementos que estaría activándose con el cambio climático y estaría generando enfermedades crónico-degenerativas y probablemente también cáncer. Si la alimentación no es la mejor, entonces la salud de las personas se deteriora aún más, comenzando por la de los más débiles. Esto parece ser:

una de las explicaciones para que una zona como Andahuaylas, que tiene todos los pisos ecológicos, que puede producir desde frutas hasta maca a más de 4000 metros de altura, haya una desnutrición crónica de más de 45%. Es ilógico, pero eso sucede [...] y en algunas zonas específicas hay anemia en más del 65%. Esto nos garantiza a generaciones sin posibilidades de poder acceder a conocimiento, a universidades [...] limitando el índice del desarrollo humano (Carolina).

Para la epidemióloga hay desnutrición crónica en muchos lugares de Andahuaylas. La producción que hay en Andahuaylas, paradójicamente, no es suficiente o la más apropiada: «Tenemos una geografía tan accidentada [...] que no tenemos posibilidad de exportar». Además, la cultura local sobre la alimentación se puede ver reflejada en una anécdota contada por la epidemióloga: Estando en una visita de campo, las señoras le invitaron huevos para comer, y Carolina, al ver a niños alrededor, cuenta: «Llamé a unos niños para invitarles una parte [de los huevos] y la mamá le dijo: *ama, ama quychu, yacharqunmanmi*, y eso significa “no le des, porque se va a acostumbrar a comer huevo”. El huevo era para las visitas y para vender».

Por otro lado, «los friajes afectan la salud e incrementan las afecciones a las vías respiratorias y el calor incrementa las infecciones diarreicas pero no llegan a niveles de epidemia». El tema de fondo es la desnutrición y no es una cuestión de abrigo: «Los niños están desnutridos, anémicos, no tienen defensas y son presa fácil de los resfríos y de las infecciones diarreicas», dice Carolina). Finalmente, añade que Andahuaylas tiene diversidad pero siente que en el campo está mermando sus bienes y se van el mercado; y el campo no necesita moverse porque el mercado «va al pie de la chacra para llevarse los productos» y se puede decir que «el cambio climático no es el culpable de la pobreza y la salud», sino el mercado que presiona.

Un médico epidemiólogo decía que los tipos de cáncer más frecuentes en Andahuaylas son los que afectan al estómago, al cuello uterino y a la próstata. El cáncer de estómago está relacionado con la presencia de un virus parásito que se instala en el cuello uterino y se

considera una ITS. Por el momento no hay estudios que vinculen la relación entre hábitos alimenticios y el cáncer, aunque se puede presumir que en el campo de gastroenterología habría más evidencia si se hicieran estudios endoscópicos. Del mismo modo, las enfermedades más comunes en la zona de Andahuaylas, entre 2005 y 2011, son la neumonía y las infecciones de las vías urinarias.

A modo de conclusión

Los cambios en el clima acarrear consigo y de manera menos perceptible otros cambios que se desarrollan en la vida social de la zona. A las enfermedades hay que añadir el problema de las tierras, que comienzan a ser un tema que genera problemas en la población. Hoy en día, en la zona de Andahuaylas los precios de las tierras se han elevado más allá de lo esperado. Por un lado, la presencia de más migrantes a la ciudad, que buscan un terreno para casa habitación, ha aumentado en los últimos tiempos; por otro lado, la noticia de que habría compradores ricos vinculados a extranjeros y a lavadores de dinero para negocios o el cultivo de productos de demanda del mercado, igualmente, ha hecho elevar el precio de los terrenos de cultivo, llegando a ser más caros que en las principales ciudades de la costa.

Las tierras que habían sido concentradas por los españoles y más tarde por los hacendados, en la actualidad deben ser repartidas como herencia a los hijos y, por ello, tienden a reducirse de tamaño y en productividad. Pedro, de Soccospata, decía que por eso el patrón familiar del policultivo de las tierras tiende a desaparecer. Las tierras repartidas entran bajo lógicas nuevas de producción; debe incorporarse la lógica de la demanda del mercado a la producción con fines de autoconsumo. Esta práctica hace que las tierras, además, tengan diferente valoración y precio. Las zonas del valle dedicadas exclusivamente a la agricultura han sido orientadas, en la práctica, a la urbanización.

Sin duda que el mercado ha generado que las tierras de algunas zonas del valle tengan mayor precio y sean cotizadas a buen precio. El aumento de la población, la rápida urbanización, los nuevos patrones de consumo local y las tierras que deben ser repartidas en herencia han generado la sensación de que las tierras se van fraccionando cada vez más.

- Paykunaqa urquntinta dueño kasqaku... paykuna tiemponpaq allpa hatun karqa, runatamn mandonpi manejarqakuriki...; chaymanta kunan runa mirarqunchik... hacienda, Velascope gobiernonmantapacha llapa allpa pasarqun runapa, llamkaqkunapa makinman... hinaptin parterqanakunku kanan, runa mirachkanchik... mana hatunkunañachu allpa, taksachallaña. (Jacinto).
- Ellos eran dueño incluso de los cerros... para esos tiempos las tierras eran grandes, a las gentes se manejaba con mando...; ahora la población hemos aumentado [...] la hacienda, desde el gobierno de Velasco toda la tierra ha pasado a las manos de los que trabajaban... entonces, ahora se han repartido, la población está creciendo... las tierras ya no son grandes, son pequeñitos nomás ya (Jacinto).

A esto hay que añadir las sensaciones de «escasez de agua» que está originada por la tendencia al cultivo intensivo y al monocultivo de algunos productos. También se puede ver algunos aspectos paradójicos, como la «estrechez de tierras» por la «urgencia de tener un lote al menos» para vivir en las zonas urbanas, con la constatación de la ampliación de espacio agrícola «hacia las alturas» gracias al clima, pero también por la deforestación de especies nativas y la presencia de nuevas plantaciones en diversas zonas de los dos distritos de los que damos cuenta. Jacinto, por ejemplo, en la práctica ya ha dividido sus tierras y su huerta entre sus nueve hijos, pues «eso es la realidad»; ahora piensa descansar y no tener más molestias en su vida.

En suma, los cambios son lentos pero van afectando diversas dimensiones de la vida de las personas y de la *pachamama*. Los cambios en la vida social tienen que ver necesariamente con los cambios en la atmósfera. La gente se ha «vuelto más negociante y todo lo ve plata», decía una señora en una comunidad, y los jóvenes de la universidad también mencionaban que «como estamos viviendo, ya no habrá trabajo y tenemos que irnos de estos lugares, pues las tierras empiezan a escasear para nosotros».

CUARTA PARTE:

El cuidado de la pachamama



CAPÍTULO 10

LUGAR DEL SER HUMANO: *RUNAPA KAWSAYNIN*

Introducción

¿Cuál es el lugar que ocupa el ser humano en la *pachamama*? Max Scheler ya había hecho esta pregunta en *El puesto del hombre en el cosmos* (1964), donde menciona que el ser humano es definitivamente diferente al impulso afectivo, al instinto animal, a la memoria asociativa y a la inteligencia práctica que es común a muchos seres de la naturaleza. Desde su perspectiva, lo particular del ser humano es que tiene un espíritu que le permite tener un «automovimiento» que no tienen las plantas y es diferente de un *ser espiritual* (animal) porque está abierto al mundo y es capaz de trascender su propio espacio.

Junto a las propiedades objetivas que pertenecen esencialmente al fenómeno de las cosas llamadas vivas (en cuyo detalle no puede entrar, por ejemplo, el automovimiento, la autoformación, la autodiferenciación, la autolimitación en sentido espacial y temporal) presentan los seres vivos otro carácter, para ellos esencial y que es el hecho de que no sólo son objetos para los observadores externos, sino que poseen además un ser para sí, un ser íntimo, en el cual se hacen íntimos consigo mismo. De este carácter puede demostrarse que posee, en su estructura y en la forma de su curso, la más estrecha comunidad ontológica con aquellos fenómenos objetivos de la vida (Scheler 1964: 9-10).

El espíritu, el cual le ayuda al hombre a objetivar el mundo, no puede ser parte de ese mismo mundo; es decir, el espíritu puede objetivar el mundo, pero no puede objetivarse, porque él es actualidad pura. El ser humano es por ello fundamentalmente libertad pero también está atado a sus circunstancias. Sin embargo, el espíritu para Scheler es aquello que orienta los impulsos y puede ejecutar proyectos de la voluntad. El ser humano es, pues, espíritu superior en tanto es cuerpo y alma que no tiene ni tiempo ni espacio, es independiente. Este ser humano se aleja de la naturaleza en tanto se hace un ser trascendente, infinito e ilimitado, lugar donde se realiza lo divino.

Del mismo modo, De Chardin (1974) ya ha tratado de ubicar al ser humano en el cosmos como un «fenómeno» en tanto tiene el poder de reflexión, es «una nueva forma de Biología» (1974: 304) porque es capaz de invención y de conciencia. En resumen, De Chardin propone que se puede decir que «cuanto más ordena la Humanidad su multitud, más ascienden en ella, *pari passu*, la tensión síquica, la consciencia del Tiempo y del Espacio, el gusto y el poder del Descubrimiento» (1974: 306). Sin embargo, no hay que olvidar que el ser humano «entró sin ruido» en un largo proceso evolutivo de la vida. En este proceso «si queremos comprender la naturaleza específica y el secreto del Hombre, no tenemos para ello otro método que el de observar aquello que la Reflexión ha dado ya y, todavía, lo que ella anuncia *hacia adelante*» (1974: 198). En suma, el ser humano es la *noosfera* de la existencia que se hace presente como una realidad que nos hace dar cuenta que nos damos cuenta.

Esto mismo afirma Morin, quien nos recuerda que «conocer lo humano no es separarlo del universo, sino situarlo en él» (2009: 27). El ser humano es un mundo que con sus saberes, sus mitos, sus creencias, sus ideas es «la noosfera [que] participa de forma discursiva en el bucle autoorganizador de la sociedad y del individuo» (2009: 50). Sin embargo, aquella noosfera es fundamentalmente diversa genética, anatómica, fisiológica y mentalmente, esto que hace que su presencia en la naturaleza y en la historia de sentido a la vida. Es más, el ser humano es racional pero también loco, productor, constructor, ansioso, ritualista, mentiroso, engañador, amante, destructor, vergonzoso, traidor, abusivo, bondadoso, como diría Morin, pero estos y otros rasgos se componen y recomponen según pasa el tiempo y se ubican en los espacios diferentes y así se aumenta aún más la diversidad y la pluralidad humana; y todo esto es cultura. De tal modo que el «tesoro de la humanidad está en su diversidad creadora, pero la fuente de sus creatividad está en su unidad generadora» (2009: 74).

A esto habría que añadir lo que decía Zubiri: «el hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un *ambiente*, tiene que realizar o malograr *propósitos* y esbozar proyectos para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es su *mundo*» (1963: 9). Esto significa que el ser humano es el que construye su propio sentido en el lugar donde habita y da valor real a aquello que le toca hacer. Como estos autores, otros ya han pensado

sobre la ubicación del ser humano en la naturaleza, en el cosmos, en el mundo o en la pachamama. Pero aquí, nosotros solo queremos retomar estas propuestas y ponerle un nombre propio desde el testimonio de las personas de Andahuaylas y Chincheros, con quienes hemos tenidos la posibilidad de conversar y discutir estas ideas. En este capítulo veremos cómo se entiende al ser humano 1) dentro de la narrativa andina; luego 2) cómo se ubica al ser humano en la actualidad; y 3) cuáles son los principios que rigen para la construcción del ser humano, con el propósito de trazar las dimensiones de lo humano.

1. El ser humano en las narrativas: *runachu kanki icha imataq*

La historia de la humanidad en los andes parece estar marcada por la violencia y la dominación (Santa Cruz Pachacuti 1993; Wachtel 1976; Stern 1986; Rostworowski 1988; Urbano 1991; Casafranca 2012, entre otros) que se habría instalado hasta nuestros días tal como relata la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2013). El proceso histórico nos deja un claro testimonio de cómo se ha considerado y se sigue considerando al ser humano en el contexto andino y más allá de la misma región. En esta línea, la narración de José María Arguedas en el cuento «El Sueño del pongo» tiene sentido. Allí la naturaleza de un hombre «pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable» fue puesto en duda por el patrón de la hacienda: «¿*Runachu kanki icha imataq?*» (¿Eres gente u otra cosa?) (Arguedas T1 1983: 251ss). La pregunta se reedita de muchas maneras hasta hoy. Esta pregunta es la que queremos responder con los datos que hemos encontrado en la región de Andahuaylas y Chincheros. ¿Es la persona humana el centro de la existencia o solo es un elemento que no tiene más función que hacer ritos para comunicarse con la naturaleza y sus deidades? Si es el centro o el *uku* de la *pachamama*, ¿qué nivel ocupa en la existencia y qué rol desempeña en relación con los otros seres de lo conocido y lo no conocido?

La tradición andina actual ha incluido muchos elementos de las tradiciones de otras culturas. De la tradición judía (Génesis 1, 1-31)⁸⁷ recoge la idea de que es Dios el creador de la pachamama, pues «en el principio creó Dios los cielos y la tierra» y después de varios

⁸⁷ La versión que usamos es la Biblia de Jerusalén (1975).

días, al terminar su creación concluyó diciendo «que estaba bien», y al sexto día dijo: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra». La tradición dice que el ser humano creado era macho y hembra, los dos fueron bendecidos para que sean fecundos y se multipliquen y puedan «someter» la tierra y les sirva de «alimento» y «la labrase y la cuidase» (Gén 2, 15). Esta tradición que fue escrita hacia el año 500 a.C., en el marco de la historia de salvación del pueblo judío no tiene parangón.

Sin embargo, Tito Lucrecio Caro, alrededor del año 50 a.C., escribe *De rerum natura*, un poemario con información científica de la época, que muestra al ser humano en un universo complejo y discute el temor a la muerte. En el libro V el autor da cuenta de la naturaleza, que los griegos llaman *fisis*, y de manera particular escribe acerca de la creación y formación de la diversas partes del mundo, las causas del movimiento de los astros, sobre la suspensión de la tierra, el tamaño del sol y de la luna, el origen de la luz y del calor del sol y de sus órbitas, sobre la noche y el día, de las fases de la luna, sobre la producción de la tierra; los vegetales, los animales y la especie humana (Lucrecio 1985: 575-1188). Lucrecio menciona que la tierra se engalanó de diferentes hierbas y de las «especies mortales» y la Tierra adquirió el nombre de madre por haber criado a todos los seres y a «la raza humana» (Lucrecio 1985: n 324).

La primera tradición mencionada fue escrita en arameo, la segunda en latín, pero la tercera que reseño a continuación está escrito en quiché y se llama Popul Vhu (1986), de Guatemala, que fue dado a conocer a principios del siglo XVIII por la traducción de Francisco Ximénez de la orden de Santo Domingo, pero no se conoce el autor o autores del documento original. El documento da cuenta de la vida en un lugar donde «No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejo, árboles, piedras, cuecas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo existía el cielo». Los dioses Tepeu y Gucumatz conferencian sobre la vida, hacen que el vacío se llene con tierra: «como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación», tras lo cual hicieron a los animales terrestres y a las aves, dándoles sus lugares de hábitat, luego hicieron ensayos de hombre,

pero estos fueron destruidos porque no eran fuertes ni tenían consistencia. Tras esto se hicieron el sol y la luna (capítulos del 1-5).

No tenemos relatos similares para el caso andino. Sin embargo, José María Arguedas nos proporciona algunos datos y por el contamos con un brevísimo relato de la «Aparición de los seres humanos sobre la tierra», que recogido por Nelly Valle, alumna suya de quinto año de media. El relato dice que el valle del Mantaro era un lago cuyo centro tenía una gran roca denominada *wanka*, donde reposaba un *amaru* con cabeza de llama, cuerpo de batracio, con dos pequeñas alas y una cola de serpiente. En ese lugar *Tulunnaya* (arco iris) emprendió una lucha con otro ser por la supremacía del lago porque el peñón no era suficiente para albergar a los dos. Se desencadenó una terrible lucha que irritó a *Tikse* (sic), que ordenó una tempestad, matando a los dos que luchaban, cuyos cuerpos al caer a la laguna terminaron por romper los bordes y vació sus aguas hacia el sur. Así se formó el valle y salieron los dos primeros seres humanos, *mama* y *taita*, de uno de los puquios donde estos se mantenían ocultos bajo tierra por miedo a los *amarus*. Más tarde sus descendientes construyeron un templo (Arguedas T2 1983: 74). No podemos dejar de mencionar en esta circunstancia a las narraciones de Huarochirí, donde los hombres se salvan de inundaciones y comienzan a multiplicarse (Taylor 1987).

Uno de los textos más interesantes para nuestro caso se encuentra también en Arguedas (T2 1983: 176-179) con el título «*Pacha pakkariy uylla*» («Oración al amanecer»). Se trata de una plegaria que por su importancia incorporamos en extractos transcribiendo en la escritura normalizada; incluimos también nuestra traducción.

Pacha paqariy uylla

- Ñam pacha paqarimunña, kanchariyninta illarichispa, Kamaqninta yupaychananpaq.
- Ñam kaypacha, uqu puyuta qarquspa, yana yaqullanta kicharimunña, Kamaqninta yupaychananpaq.
- [...].
- Ñam Intipa wischumusqanwan, urqukuna kanchayninwan pistukuspa, asiya qallarimunña, Kamaqninta yupaychananpaq.
- Ñam wayrapa muyurisqanwan mallkikunapas, paykunapura huñuykanakuspa,

Oración al amanecer

- La tierra ya amaneció, mostrando su resplandor, para agradecer a su Creador.
- Ya este mundo arrojando las nubes grises, abre su negro manto, para agradecer a su Creador.
- [...].
- Los cerros ya vestidos con los rayos del sol, comienzan a reír, para agradecer a su Creador.
- Ya con el soplo del viento, los árboles juntándose entre ellos hacen reverencia

hanaqpacha niqman kumuykunkuña,
 Kamaqninta yupaychanankupaq.
 - Ñam ati atiy rapiyuq sachakunaman
 pisqakuna tiyaykuspa siminkuta uyanniqman
 hanllarispa, uchuymanta hatunkama,
 challallayta qallarimunña, Kamaqninta
 yupaychananpaq.
 - [...]
 - Ñam tikakuna muqmumuyninmanta
 panchirimuspa, miski qapayllanta
 samarimunña, Kamaqninta yupaychananpaq.
 - [...]
 - Ñam qucha sullaspa, qispi unupi
 challwakunapas waytaykachanña, Kamaqninta
 yupaychananpaq.
 - [...]
 - Ñam urqkunapas, rakirakimanta
 pillipillikama, qumir rapita mastarimunña.
 kamaqninta yupaychananpaq.
 - [...]
 - Sapan runallas mana sumaqchakunchu,
 Diospa rikchaynin wawa kachkaspa,
 Kamaqnin Diosta muchaykunapaq.
 - [...]
 - Diospa kamachikuyninkuna simitam
 huntanku rumi, sacha, uywa, tukuy
 kamasqankunapas; sapan runataq ayqichakun
 tukuy ima siminmantapas.
 - [...]

hacia el cielo, para agradecer a su Creador.
 - Y en los árboles frondosos los pajaritos
 sentados abriendo sus picos, desde el más
 pequeño hasta el más grande, comienzan
 bulliciosamente a trinar, para agradecer a su
 Creador.
 - [...]
 - Los capullos ya están abriéndose en flor,
 y dan su dulce aliento, para agradecer a su
 Creador.
 - [...]
 - Ya en la ondeante laguna, en cristalinas
 aguas, floreando nadan los peces, para
 agradecer a su Creador.
 - [...]
 - Ya en los cerros también, desde el helecho
 hasta la achicoria, abren sus verdes hojas,
 para agradecer a su Creador.
 - [...]
 - Dice que el ser humano nomás siendo
 solo no está hermoheado, siendo criatura
 semejante a Dios, para honrar a su Dios
 Creador.
 - [...]
 - La palabra de Dios colma la piedra, el
 árbol, los animales, y todo lo creado; en
 cambio el ser humano solo se aparta de
 toda su palabra.
 - [...]

El ser humano, en las diversas tradiciones, aparece creado por un Dios, por la Tierra y por generación propia de los elementos de la tierra, y solo en los mitos de la tradición judea y en la andina tienen una misión o desarrollan acciones. En todo caso, ¿cuál es la posición que ocupa el ser humano en el mundo andino andahuaylino? Los mitos ayudan a dibujar a un ser humano creado y además producto de los combates, temeroso en el seno de la misma naturaleza, que debe reconocer y agradecer a su creador. Es Arguedas quien recoge la situación de un ser humano que no quiere dejarse vencer por la naturaleza ni la presencia de nuevas culturas, a pesar que las condiciones históricas, políticas y económicas habían construido el retrato de un ser humano individual, rebajado y temeroso, ladino y escurridizo, que no da la cara y que se esconde dentro de un sistema complejo y arbitrario.

Pero, ¿es posible encontrar otras formas de ver a ese humano que ha hecho y hace todo lo posible para ubicarse en la naturaleza compleja y construir una sociedad como su propio espacio? La historia mítica ha elaborado en el mundo andino la imagen de personas que luchan denodadamente contra la naturaleza y hacen de la técnica el instrumento central para ubicarse como conquistador en un medio, tal como lo han hecho Manco Capac y Mama Oello.

El ser humano en la zona de Andahuaylas ha sido construido como un personaje mítico, un héroe como Anccohuayllo,⁸⁸ que emula el imaginario colectivo. ¿Quién es Anccohuayllo? Se trata de un personaje construido como guerrero chanca en las luchas de conquista de los incas. Hanco Ayllu (Quintana 1967) es la «personalidad más sobresaliente en el espacio-tiempo chanca» y cuyo nombre significa «familia fuerte». Organiza a los grupos étnicos de la región y decide expandirse hacia el Cusco, pero es derrotado por los incas en la batalla de Yawar Pampa, por Yupanqui, y el líder chanca desaparece internándose en el bosque, donde «dejó descendencia y cultura, librando a su raza del oprobio del vencedor» (Quintana 1967: 43). Anccohuayllo o Hanco Ayllu es un ícono que representa la identidad chanca y es un modelo de héroe. Sin embargo, para otros solo es una imagen de cemento que está construida en la plaza de San Jerónimo, porque también hay otros héroes campesinos como Jorge Altamirano.

La tradición literaria también ha contribuido a crear una imagen del ser humano, y entre los indigenistas había una apuesta por presentar a alguien que tenga elementos diferentes a lo que, por ejemplo, López Albújar (1976) había retratado a su manera (Castro 2006: 259-270). A su turno, José Uriel García decía en 1930 que el:

[...] indio antiguo, hoy, es más sangre que espíritu; el nuevo indio debe ser más espíritu que sangre [...] Nuevo indio no es, pues, propiamente un grupo étnico sino una entidad moral, sobre todo. Nuevos indios son todos los guías de nuestros pueblos, pensadores, artistas, héroes que dan modalidad al Continente. (García 1973 Prólogo).

Años más tarde, en 1945, Valcárcel decía que «el hombre de los Andes ama con las entrañas a la tierra, ningún ser humano posee una capacidad mayor de afección telúrica.

⁸⁸ La denominación del personaje y su escritura varía según las tradiciones orales y escritas.

Vive en su paisaje y su paisaje vive en él, en una correspondencia perfecta» (1965: 53). Pero este hombre «enfrentado a su medio físico, tuvo también que luchar, denodada e incansablemente» (1965: 51) «con la pertinacia, la tozudez y la paciencia, venció las peores crisis» (1965: 102).

A lo largo de los años hubo maneras de hablar de los indios y campesinos, y ahora existen diversos instrumentos de las ciencias sociales, políticos, jurídicos y antropológicos que han contribuido a entender el comportamiento histórico de los que se denominaba como indio, campesino o comunero; términos que han ido cambiando de valoración a lo largo del tiempo. Jóvenes universitarios de las zonas de nuestra investigación, prefieren denominarse ciudadanos o agricultores, sin dejar de denominarse campesinos, cuando usan estos términos tienen valores políticos diferentes a un adjetivo que denota subalternización (Robin 2008: 28-36). Por ello, la pregunta *¿runachu kanki icha imataq?* (¿Eres gente u otra cosa) es, en realidad, una pregunta que busca indagar por la naturaleza misma del ser humano en nuevos contextos donde las culturas interactúan mucho más y los pobladores tienen mejores oportunidades. En este contexto queremos recoger diversos testimonios para tratar de «reconstruir» el concepto del ser humano actual en un lugar donde hay información disponible en la situación social ha cambiado por la presencia de cuatro universidades, por la demandad del mercado, por la vida política local participativa y viva y la acción cultural de grupos locales importante.

2. Los principios para ser *runa kay*

Andahuaylas es un centro comercial y cultural muy importante, donde cada fin de semana una feria permite el encuentro de miles de ciudadanos que van a intercambiar sus productos y se posibilita también encuentros con diversos fines. Los profesores tienen posibilidad de hacer sus «negocitos» para completar sus ingresos como docentes en una escuela; los agricultores llegan con sus productos desde los lugares más distantes, desde la *sallqa* y la *yunka*. Los tenderos tienen la oportunidad de ofrecer novedades traídas de Lima y otros lugares, a precios de «oferta». Es la ocasión para hacer la «plaza para la semana»; en donde se dan tanto transacciones económicas como el *llanki* (intercambio de productos). Pero también anualmente se reeditan el Festival de Todas las Artes y el «Pukllay», a iniciativa de

los intelectuales locales, con la presencia de muchos creadores y promotores del quehacer cultural local y nacional.

En este contexto decidimos valernos de los servicios de un automóvil Station Wagon que hace de colectivo para transportar a pasajeros de un lugar a otro, y compartimos una de las escenas. El auto está lleno: el chofer que ofrece el servicio, el pasajero en el asiento de adelante y tres en la parte posterior. A pesar de que los asientos están ocupados, el chofer sigue esperando. Cuando llega un nuevo pasajero, el chofer indica a los del asiento de atrás: «Una asomadita», a lo cual todos responden sin poner resistencia, apretujándose hasta crear un espacio más para el cuarto pasajero. En el camino, preguntamos:

- ¿*Imaninantaq* «*asomaditaqa*» *runasimipi*? (¿Qué quiere decir «asomadita» en quechua?).
- ... *Uhm. Huñunakuychik*... («Reúnanse») [dice el chofer lo más rápido posible].

El silencio inunda el espacio mientras el carro sigue avanzando, y de pronto un señor de atrás dice:

- Uhhh... creo que se dice *qiminakuy*... («arrímense»), [mientras el silencio se hace más dramático, hasta que preguntamos].
- ¿*Manachu ñitinakuy kanman?* (¿No sería «machúquense, apriétense»?) [dicho para romper el silencio que se había creado].
- [Risas] [fue la respuesta de las tres mujeres que iban en el asiento posterior junto al señor que había subido último].

¿Qué estaba pasando en el colectivo? El espacio de tres había sido ocupado por cuatro, provocando que todos viajemos apretados e incómodos, de tal manera que uno de los pasajeros había sacrificado su espalda para dar cabida al cuarto ocupante. Era obvio que todos habían aceptado las condiciones del transporte y nadie lo iba a cuestionar. Los únicos que iban cómodos eran los dos de adelante. En ese contexto, la pregunta fue primero qué significaba *asomadita*, término que según la RAE era cercano a *asomada* (de asomar) que significa 1) acción y efecto de manifestarse o dejarse ver por poco tiempo; y 2) lugar desde el cual se empieza a ver algún sitio. Entonces, la pregunta tenía doble interés: saber qué significaba el término en ese contexto y qué significado social tenía el término para los pasajeros actores. Asomar como verbo significa: «Sacar o mostrar algo por una abertura o por detrás de alguna parte» (RAE 2016); por ejemplo, *sacar* la cabeza por la ventana.

Entonces, ¿qué significado tiene la palabra *asomadita*? Para el chofer significaba «reúnanse» o «agrúpanse»; para el señor que entró como cuarto pasajero es en cambio «arrímense mutuamente». Pero cuando preguntamos si más bien no podría ser «apriétense mutuamente», la risa fue la respuesta de todos. Como es obvio, el sentido que tiene en el contexto cultural el término «*asomadita*» es el de «apriétense para que en el espacio para tres entren cuatro sin que nadie cuestione»; este es el sentido común y es aceptado por todos. El ejemplo fue expuesto en un taller y los comentarios en el grupo apuntaban a que «*asomadita*» no significa sacar la cabeza por la ventana, sino que los que debían tomar el servicio de transporte deben saber que hay que apretarse a pesar de que había mucha oferta de servicios en las rutas. Las intervenciones trataban de justificar al chofer: «Para que pueda ganar lo necesario», «Así es el negocio». Otros decían en cambio: «Así es la costumbre, nos ayudamos entre todos», «El que no quiera ir así que tome su taxi»; etcétera.

Entonces, ¿qué es ser persona dentro de un servicio de transporte? O, ¿qué es ser personas en una cultura que ha incluido muchos elementos dentro de su proceso mismo de transformación? Aquí es donde es necesario plantear algunos elementos que están presentes en la manera de entender «lo humano dentro del medio ambiente» y de la sociedad en general en el mundo andino andahuaylino y chinchero. Al parecer son cuatro principios los que intervienen en la construcción del ser humano en el contexto cultural aludido. Esos principios son: a) de pertenencia (*maymanta kaynin*); b) de semejanza (*kaqlla kay y pura*); c) de diferencia (*huk kay o hukman kay*) y d) prioridad (*chaypuni*). Tratemos brevemente estos:

a.- Principio de *pertenencia*: el ser humano se entiende como parte de un grupo y de la *pachamama* en la medida que vive o habita en ese lugar, espacio o grupo (*chaypi tiyan o yachan*) y allí entiende la vida-existencia (*kay*) y el desarrollo de la vida (*kawsay*). Dicho de otra manera, el ser y vivir (existir) es un principio ligado a un lugar o a un espacio donde uno habita o vive junto a otros. *Kaypiyá kawsayniykuqa kachkan... allinta ruraspa allinta kawsaniku* (Es aquí que nosotros vivimos o habitamos... haciendo bien las cosas vivimos bien). El estar en un lugar genera entre las personas una identidad y una solidaridad, formando una suerte de comunidad imaginada. Esta identidad se ve reforzada por el principio de semejanza.

b.- Principio de *semejanza*: la persona en un mismo espacio establece relaciones homeopáticas generando similitudes con otros a través del término *kaqla kay*, además se utiliza el sufijo *-pura* para expresar esa similitud. El *kaqla kay* es como decir «es parecido a», con quien hay implicaciones, sensibilidades, subjetividades y sentimientos de por medio; y se utiliza el sufijo *-pura* para señalar y valorar las agrupaciones entre semejantes o iguales, que tienen la función de construir redes sociales y solidaridades. *Wakinpas runa kaqllam* (Los otros también son como [nosotros] los humanos). *Warmi purallam huñunakunku* (Se reúnen solo [entre] mujeres). Las semejanzas contribuyen a formar una unidad frente a otros que son diferentes.

c.- Principio de *diferencia*: entre las personas también hay diferencias y esa distinción se fija por el término *hukman kay* o *huk kay*. En efecto, una persona es diferente a todo lo demás de tal modo que es distinguible por diversas razones, empezando por sus modos de vestir hasta sus conductas. Las personas son diferentes entre sí y radicalmente diferentes a la *pachamama* y cualquier *kawsay*. No es posible establecer equiparación pero sí valerse del sufijo *-hina* para emitir alguna comparación. Decir *Lima qariqa hukmanmi kasqa* (Un hombre de Lima había sido distinto), es diferente a decir *Pachamama warmihina kasqa* (La pachamama es como si fuera una mujer). La diferencia obliga a las partes a la necesidad de establecer una prioridad.

d.- Principio de la *prioridad*: establecer relaciones prioritarias con unos y otros pasa por definir la necesidad de preferencia mediante el término *chaypuni* (eso de todos modos). En la experiencia de las personas, dada una situación extrema y donde hay que tomar decisiones, se debe elegir una salida; esa salida requiere establecer prioridades donde el ser humano —al parecer— debería ser lo que debe ser salvado. Sin embargo, en los mitos o leyendas los «seres humanos» pueden servir para el beneficio colectivo, como el caso de «personas enterradas como ofrenda a los *apukuna*». La prioridad entra en cuestión cuando se trata de hacer favores a un individuo, pero no cuando se trata de lograr un beneficio para la colectividad.

¿Por qué las cuatro personas del auto preferían viajar apretadas en lugar que tres viajen cómodamente, que es además lo estipulado? ¿Cuál es el valor de los seres humanos en esos contextos? Al parecer, poner en cuestión esa práctica no solo sería «anormal», sino se

estaría atentando contra la cultura local; como decía una mujer: «Para nosotros “asomadita” quiere decir dale un espacio, colabora [para poder viajar]»; la experiencia mira el sentido de cooperación con el semejante (pasajero), pero también de ocultamiento de los intereses del chofer, a quien no se le cuestiona, antes bien se prioriza el uso del servicio porque «de todos modos» hay que viajar, dentro de un sentido común compartido y de pertenencia en un mismo espacio donde un extraño no tiene derecho a cuestionar lo que allí se vive. Es esto lo que nos invitó a explorar qué es «lo central» en el espacio cultural o en la *pachamama*. Para esto revisamos la noción de cuerpo y sus dimensiones.

3. Las dimensiones de lo humano: *runapa ukunninkuna*

El cuerpo es una noción envolvente que incluye un conjunto de rasgos que requiere «adentrarse» para intentar conocerlo. Es envolvente en la medida que tiene dimensiones o partes que distinguir, tomando en cuenta distintos puntos de vista que ya se han estudiado ampliamente desde diversas perspectivas, en otros, como el psicológico-biológico (Mead s/f; Chapple 1972), filosófico (Lypen 1967; Merleau Ponty 2000), el jurídico-político (Kantorowicz 1985; Supiot 2007), el antropológico (Mauss 1979; Rozenberg 2011), el sociológico (Le Breton 1990, 2002). Recientemente, Gutiérrez-Pitarch (2010) abarca la noción de cuerpo en la tradición Latinoamérica, y Robin (2008) ofrece un acercamiento a conocer cómo piensa el ser humano de sí mismo en el mundo andino en la comunidad de Pampallaqta, Cusco. Nuestro interés aquí es proponer una manera diferente de leer lo que los pobladores tratan de decirnos entre líneas de lo que conciben del cuerpo.

En la zona andina se ha generalizado el uso del término «cuerpo» para asignar el cuerpo humano, incluso mencionan que «no hay palabra en quechua para decir cuerpo». Sin embargo, el término *uku* ha sido empleado por Santo Tomás (1560), quien registra como «hucu» para designar un «cuerpo generalmente», Antonio Ricardo (1586) y Anónimo (1603) escriben «vcu» para «cuerpo humano» y González Holguín (1608) recoge «vku» para «cuerpo de animal, o persona» (Surrallés 2010: 74ss). Del mismo modo, autores como Lira-Mejía (2008) mencionan *ukhu* (sic) para traducir el cuerpo, al igual que Lara (1971). Yaranga (2003) recoge al menos diez grupos de acepciones, entre ellos está la de cuerpo o

persona; pero también significa «interior de uno», adentro o la parte central. En Ecuador se usa el término *uku* para decir cuerpo (Yañez 1972).

Contrario a lo que muchos dicen, en el hablar cotidiano el término *uku* está presente no solo para designar un lugar desconocido o lo escondido, sino para mencionar en profundidad el sentido de lo humano, además de incluir la noción de «cuerpo» o «corporalidad». Para conocer estos conceptos hemos tenido diálogos con parejas y hemos tenido posibilidad de preguntar a personas en el camino para explorar sobre la noción *uku* junto a *hawa*, *chawpi* y *sunqu*. De estas palabras, tanto *hawa*, que es la parte externa de algo o de lugar, y *chawpi*, que significa centro o medio, son las menos complejas. En cambio, las palabras *uku* y *sunqu* tienen complejidades propias que trataremos de abordar.

Las personas con las cuales dialogamos eran de Huaychao, Kishuara, Talavera y Ongoy. Para la conversación sobre el tema presentamos los dibujos de una mazorca y del maíz; en caso había una mazorca en la casa donde visitamos, pedíamos valernos de este medio. Además, hemos utilizado dos bosquejos del cuerpo humano, de ambos géneros, para el mismo propósito. Los resultados para los dibujos se encuentran en los cuadros 1 y 2.

¿Qué importancia tenía preguntar sobre cuál era *hawa*, *uku*, *chawpi* y *sunqu* en la estructura de una mazorca y en el grano de maíz? Las cosas y las organizaciones sociales tienen *hawa*; la parte externa de una fruta es la cáscara (*qara*), pero una persona que no pertenece a una comunidad es un *hawa runa* o extranjero. Entonces, ¿qué hay «dentro» o «adentro» de una unidad como una fruta, una persona o un grupo humano? Vemos los resultados y luego hacemos una reflexión para cada una de las categorías. Las parejas no tuvieron dificultad ni mucha discrepancia para identificar la parte externa (*hawa*) de la mazorca. Algunos mencionaron incluso que era la *chala* o un genérico *patan* (borde). La parte externa del grano evidentemente era *qara* (cáscara), pero no *sara* (maíz); una tautología debía explicarse y se aclaró que se decía *sara* porque aparece como una unidad. Por otro lado, el preguntar por el *chawpi* tampoco tuvo mayores problemas, el *chawpi* de la mazorca era en general el marlo (*qurunta*) y el maíz no lo tenía. Veremos que el término *chawpi* será reemplazado por *sunqu* en tanto este adquiere connotaciones mucho más elaboradas, sobre todo cuando comenzamos a referirnos al cuerpo humano.

Cuadro 1

Mazorca o <i>chuqllu</i>				
Sexo	Hawa	Uku	Chawpi	Sunqu
W	Maíces	Harina /maíz	Qurunta	--
W	Chala	Ruru	Qurunta	Quruntapa sunqun
W	--	Qurunta	Qurunta	Quruntapa ukun
W	Qara	Kaspan	Qurunta	Sara
Q	--	Qurunta sunqupan	Sarapa sunqun	Sarapa sullun
Q	Sara	Qurunta	Quruntapa sunqun	Chawpipa ukuchanraq
Q	Sara	Qurunta	Qurunta	Quruntapa chawpin
Q	Patan	Qurunta	--	Quruntapa ukun
Q	Chala	Ruru	Qurunta	Llampu
Q	Sara	Qurunta	Qurunta	Quruntapa chawpin

W= mujer / Q= varón

Cuadro 2

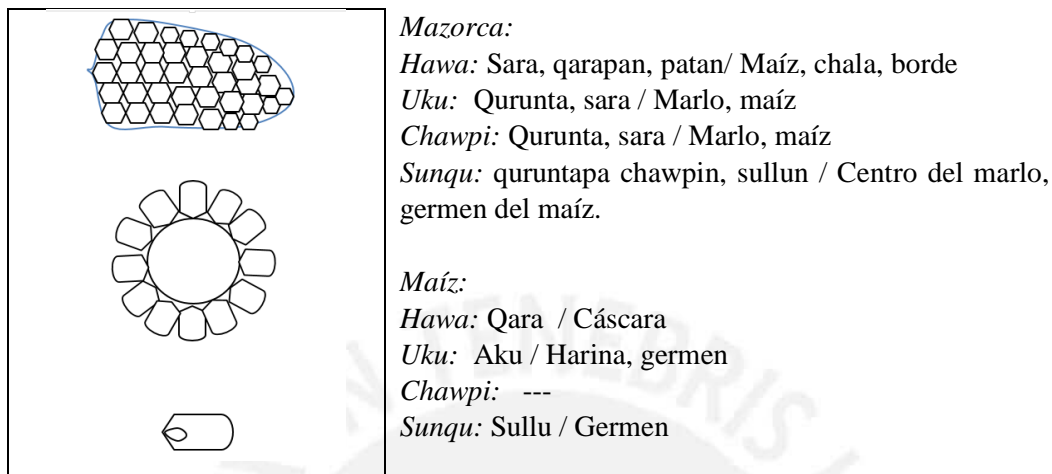
Grano de maíz o <i>sara</i>				
Sexo	Qawa	Uku	Chawpi	Sunqu
W	Sara	Mikuna	--	Sullu
W	Qara	Sullu	--	Sullupa chawpin
W	Sara	Mikuna	--	Wiñanan
Q	Qara	Akuchan	--	Sulluchan
Q	Qara	Grano	--	Sullu
Q	Qara	Harina	--	Sullu
Q	Sara	Mikuna	--	Sullu
Q	Sara	Mikuna	--	Sullu

W= mujer / Q= varón

Ahora bien, cuando se preguntó cuál era el *uku* en las imágenes, las respuestas fueron las siguientes: el *uku* de la mazorca para seis personas es la *qurunta* (marlo), para tres personas es el maíz como fruto (*ruru*), pero uno dijo *kaspan* (su marlo) y la otra respuesta precisaba: *quruntapa sunquchan* (el corazón del marlo), sin embargo una última persona anotó que era la «harina». Por otro lado, para casi todos (los seis) el *uku* del grano de maíz es *akuchan* o *mikuna* para indicar la harina del grano y una persona decía que el *sullu* (germen) era el *uku* del grano. A la pregunta de cuál es el *sunqu*, la respuesta para el grano de maíz fue unánime: *sullun* y sus variantes, en cambio para la mazorca fue muy dispersa. Para dos personas era el centro del marlo (*quruntapa chawpin*), para otros dos era la parte interna del marlo (*quruntapa ukun*), y otras precisaban que la parte interna del centro (*chawpipa ukuchanraq*), el corazón del marlo (*quruntapa sunqun*), el germen del maíz (*sarapa sullun*) y una última que su «delicadeza» (*llampu*). En resumen, mirando los resultados, en general se puede decir que la parte interna de la mazorca es la *qurunta*, pero también es el grano de

maíz y el germen del grano del maíz. La parte interna del grano de maíz indubitablemente es *akun* (su harina) y *sullun* (su germen) (ver gráfico 1).

Gráfico 1



Como se puede observar, la mazorca y el maíz están estructurados a la manera de un «cuerpo» en tanto este tiene «adentros» que acaban en un «centro» o un «interior». Así, un cuerpo tiene una parte externa (*hawa*), que son los granos en la mazorca o la cáscara en el grano de maíz. La parte externa está en relación a una parte interna, que tiene muchos campos, que son los *ukukuna*, o los adentros que toman la denominación de *chawpi* y *sunqu*. Antes de hacer un análisis queremos mostrar los resultados encontrados en relación al cuerpo humano.

Luego de revisar los dibujos del maíz abordamos los de las personas. Las parejas no tuvieron dificultades para abordar el tema; es más, los gráficos que llevamos (ver gráfico 3) facilitaron el diálogo entre los participantes, quienes mencionaron cual era el *hawa*, el *uku*, el *chawpi* y el *sunqu*. Los resultados de aquellas conversaciones, los resumimos en el cuadro 3 y luego pasamos a analizar cada una de las partes.

La pregunta, mostrando el gráfico, fue: *¿Mayqintaq ukuykipa chawpin utaq sunqun?* (¿Cuál es el *chawpi* o el *sunqu* en tu *uku*?). Las respuestas llegaron de forma lenta y sin orden, pero todas trataban de ahondar en el tema porque pensaban que se trataba de una suerte de *watuchi* (adivinanza). Aclaremos que tampoco yo sabía sobre el tema y si

podieran ayudarme a esclarecer esta pregunta. A partir de ese momento, sintiéndose más libres, comenzaron a opinar sin temor.

Cuadro 3

Varón y mujer / Qari warmi				
Participantes	Hawa	Uku	Chawpi	Sunqu
W	--	Interior	Columna vertebral/ costilla	Corazón/ afectos
W	--	Wiksa/Estomago	(línea vertical)	Fuerza, valor
W	--	Tukuy ima	Omblogo	Kawsachiq
W	--	Wiksa	Omblogo	Sunqu ukun
W	--	Tullu kaq	Puputi / omblogo	Sentir / del cerebro
Q	--	Sunqu / Corazón	Uma ñutqu / seso	Yawarpa puririyinin
Q	--	Lo que siente	Uma ñutqu / seso	Rimaylla (cariño)
Q	--	Tukuy uku	Genitales	Sunqu ruru
Q	--	Qasqu/ pecho	Genitales	--

W= mujer / Q= varón

a. Sobre *hawa* y *chawpi*

Tal como adelantamos en el capítulo 7.3, el cuerpo humano también tiene dimensiones donde el *hawa* (parte externa) está en relación intrínseca a un *uku* insondable. En primer lugar, el término *hawa* está asociado a la parte visible del ser humano, que es fundamentalmente la vestimenta y la conducta o el comportamiento de la persona; como estos son visibles son también replicables y modificables y muestran la identidad del individuo o del grupo. Por otro lado, *chawpi* es el término que indica un «centro», como un punto medio equidistante entre los extremos (*patankuna*) que sirve para definir a un conjunto de elementos que giran alrededor de ese punto. De hecho, un centro recoge los elementos que lo rodean para definir la diferencia en relación a otros. El centro es además un eje que tiene la función de representar a todo lo que gira en derredor suyo. Se trata del factor prioritario para la totalidad de lo que existe como unidad. El ser humano deviene central o *chawpi* de lo que existe porque no es solo el elemento central, sino es lo que representa como aquello que tiene un conjunto de *ukukuna* (dimensiones), los que se forman como *qari kay* o *warmi kay*, y que tienen diversas dimensiones que los hacen radicalmente diferentes de todo lo que existe (gráfico 2).

Gráfico 2



<p>Hawa: Describe la externalidad que incluye vestimenta, conducta, comportamiento.</p>
<p>Chawpi: Define la identidad del individuo, distingue el género: warmi kay / qari kay.</p>

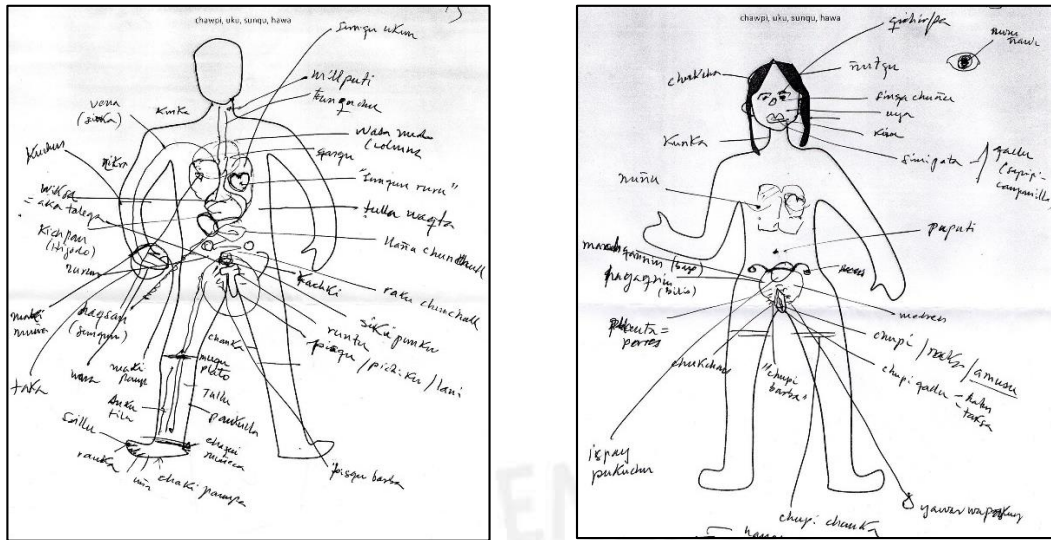


b. Sobre el *uku*

Uku es una categoría que requiere abordarse con mayor detenimiento. La lista de nombres de las partes del *uku* era suficiente para decir que se trataba de una realidad muy compleja y que la noción sobre el ser humano no había sido aún explorada con categorías quechuas. La pregunta por el *ukuykipi* (en tu adentro) dejada de lado el tema *hawa* porque era la referencia inmediata para hablar sobre el sentido de *uku*. Así, *uku* resultó ser un mundo complejo donde cabían palabras abstractas (interior, lo que siente) y muy concretas (*wiksa*, *tullu* [estómago, hueso]). Aquí incluimos los términos —sin ningún orden— que una pareja empleó para explorar el *uku* y que sintetiza lo que otras parejas dijeron sobre el mismo gráfico.

a.- Partes comunes del varón y la mujer (runapa ukun): Llañu chunchul (intestino delgado), raku chunchul (intestino grueso), sunqun ukun (corazón), kichpan (hígado), rurun (riñón), sunqu ruru (corazón), tunquchu (tráquea), wiksa (estómago), akatalega (colon), siki punku (ano), qapsan (pulmón), sirka (vena), tullu (hueso), muqu plato (rotula), millputi (garganta), chanka (muslo), anku (tendón), chaki muñeca (tobillo), chaki pampa (planta del pie), hatun rawka (dedo gordo), uchuy rawka (dedo pequeño), sillu (uña), pankullu (pierna), kachki (cadera), siki pankullu (pantorrilla), wasa nudo (columna), wiqaw (cintura), tullu waqtan (costilla), maki (mano), maki muñeco (muñeca), maki pampa (palma de la mano), taka (puño), kuchus (codo), rikra (brazo), kunka (cuello), qasqu (pecho), ispay pukuchu (vejiga), qayaqnin (bilis), machqannin (bazo), puputi (ombligo), ninri (oreja), ñuqtun (seso), sinqa/chuñu (nariz), kiru (diente), ñawi qichirpa (cejas), simi pata (labios), uya (cara), chukcha (pelo), ñawi ruru / ñawipa chawpichan (niña de los ojos), waqu (muela), uray kiru (dientes inferiores), hanay kiru (dientes superiores), ñawpaq kiru (dientes de adelante), qallu (lengua), qallu sapi (campana).

Gráfico 3



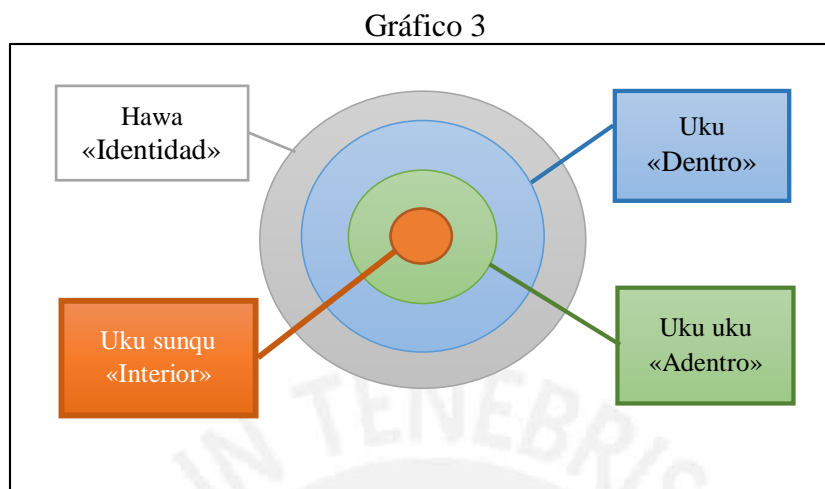
b.- Partes específicas del varón: Pichiku/lani/pisqu (pene), runtu (testículos), pisqu barba (vello púbico).

c.- Partes específicas de la mujer: Ñuñu (mama), madre (útero), wawapa llusqsimunan/chipi/raka/amusu (vagina), chipi qallu (labios vaginales), hatun, taksa qallu (labios mayores y menores), chipi barba (pelo púbico), chipi chanka (muslo).

Sin embargo, pese a estas especificaciones del conocimiento de su cuerpo, la mayoría de las personas, para referirse a las partes específicas de b) y c), mencionaron que se trataba de *warmi kaynin* (sexo femenino) o *qari kaynin* (sexo masculino).

Aunque no se utilice directamente el término *uku* para decir cuerpo, se suele utilizar indirectamente o inconscientemente para señalar diferentes niveles de «interioridad» del cuerpo humano. Una señora embarazada decía: *Ukuyuqmi kachkani* (estoy con alguien dentro de mi vientre). Alguien que tiene preocupaciones menciona: *ukuymi llakirayachkan* para decir que uno tiene una tristeza; y para decir que uno mantiene la memoria se dice *ukupim waqaychani*. En todo caso, aquello que se considera como importante está «dentro de uno» (*ukuypi*). Esta idea nos permite decir que en el ser humano existe un conjunto de «adentros» que forman un «cuerpo-persona» (*uku*) con diversas dimensiones. Así, *uku* tiene a su vez otro *uku* más «adentro» (*uku uku*) y al parecer habría otro aún más «interno» (*uku sunqu*). El término *uku*, entonces, por el momento nos sugiere que el ser humano tiene

subcapas (*mitakuna*) que van adentrándose hacia una dimensión que es necesario explorar (gráfico 3).



c. Sobre el *sunqu*

Podemos decir que el concepto *sunqu* no solo tiene muchas derivaciones (Golte s/f), sino muchas dimensiones que se pueden encontrar «dentro de *runa*» (*runapa ukunpi*). González Holguín muestra esa complejidad, la que nosotros sintetizamos considerando las versiones que hemos recogido y las exponemos para seguir explorando el sentido que tiene el «ser humano» como tal. Podemos distinguir (desde nuestra perspectiva) que *sunqu*, siendo la parte «más interna» de la estructura del *uku*, tiene algunos campos diferenciados como el a) orgánico-físico, b) el cognitivo-intelectual, c) el afectivo-emotivo y d) el ético-filosófico.

a.- La acepción más común de *sunqu* es la de corazón y se incluye a otros órganos que están a su alrededor, como el estómago y los pulmones. *Sunquymi pumpumyachkan* (Mi corazón suena) decía alguien, para indicar que está latiendo. El término *pumpumyachkan* es una onomatopeya del sonido para indicar que hay un ser que vive; además dice algo del cuerpo como *soma*, en el lenguaje griego, de *aycha* (carne) —como dicen los evangélicos— en el marco de un lenguaje teológico. En esta dimensión del *uku* están todos los miembros y sistemas del cuerpo humano.

b.- En el *sunqu* encontramos la dimensión del conocimiento, la memoria y la voluntad, vale decir la fuerza y la resistencia. *Sunquymi yachan*, dice alguien para indicar que tiene un

conocimiento importante; *sunquypim tiyan* significa que algo hay en su memoria; *sunquypa munaynin* invita a pensar que se trata de lo que quiere la voluntad. Por lo tanto, el *sunqu* es lo que da la libertad y la capacidad de despliegue y busca ser razonable y racional en diversos campos; lo contrario puede ser un *chusaq sunqu*: persona vacía y vana o un *rumi sunqu*, vale decir indolente, duro de entender o testarudo.

c.- *Sunqu* es también una categoría que da cuenta de las emociones y los sentimientos. Una persona puede ser un *rawraq sunqu* (iracundo o entusiasta) o un *chiri sunqu* (insensible); y un *takyasqa sunqu* es una persona que tiene los sentimientos estables, pero también puede ser una persona *iskay sunquyuq* (con doble sentimiento). Hemos escuchado a menudo decir *tukuy sunquwanmi kuyayki* para decir «te quiero con todo mi ser». Aquí el ser incluye la totalidad del ser humano. En este contexto, decir *sunquypa ruruchanmi kanki* quiere decir «te quiero con lo más hondo de mis sentimientos» o literalmente «eres el centro de mi existencia».

d.- Finalmente, el término *sunqu* también indica valoraciones de dimensiones espirituales y éticas. Se puede hablar de gente que es honesta y compasiva, a quienes se les dice *llullu sunquyuq* (inocente) y sobre todo *llampu sunqu* (apacible, amoroso, equilibrado, ecuánime). *Sunquwanmi qawarichkayki*, diría alguien para indicar que «te estoy acompañando con el conjunto de conocimientos como producto de mis experiencias en la vida». El *sunqu* ético es *allin ruraq*, el que hace bien las cosas. Entonces, el *allin kawsay* es el vivir bien éticamente hablando.

4. El ser humano, un *uku* complejo: *imaymana ukuyuqkuna*

El ser humano no tiene complejidad sino es por sí mismo complejo, es *imaymana*. Esto significa que el ser humano no es comparable con los demás elementos que se encuentran en la naturaleza. Queremos señalar como hipótesis que ser *runa* en el mundo andino es haber desarrollado un conjunto de capacidades para adaptarse al medio ambiente difícil y complejo, además de haber desarrollado estrategias para crecer como ser humano a pesar de las condiciones sociales y políticas a las que fueron sometidos por las empresas religiosas, políticas y económicas. Si hay una indeterminante que marca al ser humano, como al

conjunto de los elementos de la *pachamama*, es el de ser *imaymana* o *ñawray*. La diversidad es también una forma de adaptación a un contexto físico y social, pero también es una ventaja social y cultural que permite a las personas organizar una sociedad en lugares no fáciles de establecerse.

Desde la perspectiva lingüística tenemos indicios para mostrar aquella complejidad que hemos logrado recoger. Según Mestas, la lengua quechua tiene 195 sufijos (2002: 75) y de estos hemos elegido solo cinco de ellos que creemos que dan sentido del *imaymana* del *runa kay* en la región de la que nos toca dar cuenta. Los cinco sufijos que vamos a considerar son: *-naku*, *-ntin*, *-naya*, *-rayku* y *-ya*. Cada uno de los sufijos retrata las maneras de estructurar las relaciones sociales; para su aclaración partiremos de un ejemplo y luego definiremos el sentido que tiene el uso en cada caso.

-naku: *Ayllunakuspa yanapanakusun*. Esto significa «haciéndonos familia nos asistiremos mutuamente». *Runa kay* en el mundo andino es una *relación* constante que implica intercambio, reciprocidad, vínculo con otros. El sufijo *-naku* retrata una manera de luchar contra las inclemencias y la posibilidad de quedarse *chulla* y superar o evitar la amenaza de ser *wackcha*. De hecho, la forma social es el *aylluchanakuy* (hacerse familia), *yanapanakuy* (ayudarse con otros), *kamachinakuy* (organizarse), *kuyanakuy* (amarse), etcétera.

-ntin: *Lliw llaqta masintinmi yarqata qispichisunchik*. Esto quiere decir: «Todos entre vecinos vamos a hacer la acequia». El *runa kay* es también una *estructura* y un *sistema* social que parte de las relaciones mínimas, haciendo una totalidad. De hecho, la sociedad y la cultura son también una estructura de relaciones y de pensamientos. El *sufijo -ntin* da cuenta de esa realidad que es igualmente de construcción permanente. Desde un principio no es posible vivir *chulla* ni aislado y la unidad andina se expresaría en, por ejemplo, el *yanantin* (con su pareja o esclavo), *wawantin* (con su hijo), *qusantin* (con su esposo), etcétera.

-naya: *Llamkanayawachkanmi allinpaq*. Esto es «tengo deseos de trabajar para bien». Aquí el sufijo indica precisamente el deseo de la persona, la expectativa que tiene con su posible trabajo y la voluntad de hacer ese trabajo. El sufijo *-naya* expresa la aspiración de las personas a lograr algo que quisieran realizar y que pueden ejecutar. Implica además que las

personas tienen en el horizonte algo que quieren realizar para el beneficio individual o familiar o comunal. Así *mikunanayawachkan* (tengo deseos de comer) es una forma social para establecer vínculos.

-rayku: Yachapakuchkani runa masirayku. Esto es «Estoy tomando lecciones por causa o en favor de la gente». El *runa kay*, finalmente, tiene también una *orientación o intencionalidad* y da *sentido* a lo que hace. El sufijo *-rayku* contribuye a mirar el horizonte y por ejemplo se puede decir: *Qichwasimirayku* (por el quechua), *qamrayku* (en favor de ti), etcétera, para hacer una declaración del sentido y orientación de lo que quiere el ser humano.

-ya: Llaqtayayman runata yatkuchisunchik. Esto significa: «Hagamos que la gente entre en el proceso de ser pueblo». Esta es una manera de decir que el *runa kay* es también un *proceso* que está sujeto a cambios y por lo tanto también a cambiar, también supone cierta inminencia. Ser *runa* no es una esencia ni un modelo, es tratar de ubicarse en medio de los cambios que se dan por diferentes aspectos y por ello a buscar su propio desarrollo en relación con otros. El sufijo *-ya* nos permite ver el sentido de ese cambio. Ejemplo: *runayay* o *sallqayay* nos permiten ver que el ser humano está en constante cambio, y puede ser más humano o des-humanizado.

Teniendo en cuenta estos elementos queremos proponer que el ser humano sigue siendo el centro de la naturaleza, y, a la manera de Max-Neef (1993) y Alkire (2002), reflexionar sobre algunas de las dimensiones que consideramos que hacen que el ser humano (*runa kay*) sea complejo (*imaymana ukuyuyqkuna*), y que es responsable de lo que hace y de la naturaleza. Aquellas dimensiones que se pueden resaltar —hasta donde hemos podido explorar— se dividen en dos grupos: 1) dimensiones individuales, 2) dimensiones colectivas.

A. Dimensiones individuales

a.- Riqsiy: se trata de la cualidad de conocer que se desarrolla como *ruray, yachay, musyay* (ver capítulo 4). Conocer para el andino es fundamental, no solo para saber dónde se encuentra, sino cómo salir de la condición, por ejemplo *mana ñawiyuq kay* (no tener

conocimiento). El medio más importante y que lo diferencia de todos los demás seres existentes es el *hamutay*.⁸⁹ Entonces *hamutaq* —dice González Holguín— es el «hombre de muchas trazas o sagaz inteligente», y por lo tanto puede decir *hamutani*, es decir: «trazar, ordenar algo». Esta actividad le permite al ser humano «inquirir, saber de secreto las vidas ajenas». La persona que dice *hamutani* quiere decir que es capaz de desarrollar consideraciones en relación a algún fin, de buscar orden de las cosas y juzgar qué debe hacerse. Este *hamutani* es también «conjeturar, sacar por discurso lo que será bueno y sucederá bien y lo que no». En efecto, el sentido de *hamutay* es elucubrar, pensar, raciocinar con la finalidad de llegar a tomar acuerdos, elaborar consejos o proponer determinaciones que han sido elaborados en consulta.

El único ser en la naturaleza que puede hacer *hamutay* es el ser humano. Esto significa que es capaz de informarse de lo necesario y de lo que está a su alrededor (*runapa kawsayninta hamutaq*). Por lo tanto, los *hamutaykuna* son las conjeturas o los razonamientos que hacen los seres humanos en relación a algo que les interesa. Solo las personas pueden *mana allinpaq hamutan*, vale decir, «trazar mal o dar mal consejo o parecer». El proceso de pensar es un ejercicio de construcción de la verdad (también lo contrario puede ser una realidad). El pensamiento debería hacerse en buena ley para el bien y para que sirva de orientación al resto (*yachakuypaqmi hamutana*). Sin embargo, también pueden hacer el *hamutay* para el mal. Entonces el término *hamutay* se puede ampliar a la capacidad de establecer ordenamientos con la finalidad de fijar tipos de conocimiento y elaborar discursos sobre ellos. El que piensa puede elaborar ideas nuevas y novedosas. Esta es la parte inventiva del ser humano. La invención se dice *hamutakuy* y se hace *pukllaspa*, es decir, jugando, que es parte de la capacidad de crear e inventar. Es en realidad el pensamiento el que crea la realidad, pone nombres a las cosas que va conociendo y saca del campo de lo visible lo no-conocido. Esa acción de poner nombres se dice *sutichay* y de organizar se dice *kamay* o *patachay*.

b.- Munay: es la dimensión que posee el ser humano que le da la posibilidad de *akllay* (escoger), *kuyay* (querer), *waylluy* (amar), estas acciones solo son posibles porque hay una

⁸⁹ El termino común para decir reflexionar o pensar es el «pensay», que es el castellano apropiado. En los últimos años, a partir de la educación intercultural bilingüe, se comienza a usar limitadamente el término *hamutay*.

voluntad en el sujeto. Esta voluntad es la que genera acciones decisivas en determinados campos. *Munay* es «voluntad, el querer, el gusto apetito o amor, que es acto», dice González Holguín; pero también es sinónimo de poder. Entonces *munana* es la voluntad o la potencia de querer y desear. El querer como voluntad supone libre albedrío y libertad para hacerlo. Si dice *munayniyta ruray* se quiere decir «has lo que yo quiero» o «te ordeno que hagas». El deseo de hacer a su voluntad puede contribuir a la estética y llegar a decir *kayqa munaycham* (esto es bonito/a). Hacer beneficios de acuerdo a la voluntad de cada cual es *munayninmanhina rurani*. El ser humano puede apetecer o *munapayay* según su voluntad o su deseo. Se suele decir que los niños no son capaces de decidir porque no habrían llegado a la condición de *runa kay* completo, y se suele decidir por ellos y también por las mujeres. Sin embargo, estas ideas están cambiando en los nuevos contextos. Las mujeres deciden, en ausencia de los maridos o porque han decidido quedarse solas.

c.- *Ruray/ruway*: es una de las dimensiones representativas del *runa*, la que se expresa a través del *llamkay* (actividad realizada para otro o trabajo), *pukllay* (jugar), *unanchay* (crear). En la tradición andahuaylina se escucha más bien la forma *ruway* en lugar de *ruray*, pero su uso es indistinto. De manera extraña, González Holguín registra *ruray* y traduce como «la obra». Sin embargo, otros autores, como Yaranga, lo consignan como verbo y es «hacer, formar, crear, dar el ser, inventar». De hecho, *ruraq* es el agente que hace y el *rurapuq* es el que hace algo para otro. El hacer es un acto individual pero puede tener vinculaciones con otros. El *ruray* es un acto elemental que toda persona experimenta (ver capítulo 4.1.) y es el origen de sus propias inventivas y creatividades. Siendo una dimensión transcendental, solo el ser humano puede crear combinando diferentes elementos que existen en la naturaleza y en las relaciones sociales. El término *wallpay* es un arcaísmo que significa crear o hacer novedades. Del mismo modo, *kamay* es equivalente al anterior y además significa ordenar.

d.- *Musyay*: es la capacidad de percibir y orientar la vida con la finalidad de protegerla: *ñawinchaspa* (observando), *taripaspa* (investigando). *Musyay* es también una actividad que implica aguzar sensibilidades particulares para mirar y hacer el seguimiento de los fenómenos y los acontecimientos. González Holguín (1989) no registra la palabra *musyay* o su equivalente como lo hacen otros (ver capítulo 4.3). Los significados de la palabra

señalan la capacidad que tienen las personas a hacer aproximaciones o proponer hipótesis con la finalidad de advertir, observar, percibir o llamar la atención sobre alguna cosa o hecho. La capacidad de percibir peligros y posibles fenómenos está en relación a elaborar lo necesario para protegerse y desarrollar ventajas advertir y enfrentar eventuales problemas. En la vida cotidiana se dice que también los animales son capaces de hacer *musyay*, sin embargo, es el humano quien da la última interpretación de los signos que presenta la naturaleza.

e.- *Alli kay* o *qali kay*: es el campo del bienestar individual y de la salud. Para comenzar hay que decir que *allin* o *alli* se refiere a cosa buena, lo bueno y el bien. Y *allilla* es «bueno y sano» y *alli kay* se refiere a la salud. Por otro lado, *alli kay* es la «bondad o ser bueno o la virtud». Pero *allin* es también bien o bueno. En la misma ruta, *alli kay* o *alli kawsay* se refiere a la «vida quieta y gustosa». El que «vive contento y con lo necesario» es el *allin kawsaq*. Quien diga *alli allillam kawsani* es probable que esté diciendo «vivo bien nomás y con gusto, quieto con paz y con sustento». Una persona puede decir *allinniy* para mencionar lo que está bien para ella o le es provechoso lo que tiene. La persona puede decir *allin kani* o *allinta kawsani* para decir que vive en paz o con salud. *Alliyay* es estar saliendo de un mal o enfermedad y estar encontrando salud; vale decir que la persona puede recobrar la salud y las fuerzas porque las había perdido por alguna razón. Así, *alliyachini* es como decir «yo doy salud» o «sano a otro». La salud del cuerpo en general se diría *ukupa alli kaynin*. *Allinlla llamkana* o *allin niqla* es cuando se trabaja con facilidad o es menos trabajoso. Para señalar el día feliz y sin desgracias se puede decir *allin punchaw kasqa*, y cuando el día no resulta bueno se dice *mana allin punchawmi kasqa*, es un día aciago.

Alli con otros sufijos invita a describir con mayor precisión la calidad de la persona de quien se quiere decir algo. Así, *allichasqa* equivale a decir bien ataviado y bien vestido. La persona que es «noble, honrado», pero también el «rico», es nombrada como *allin runa* o *kaqniyuq*. Si hablamos del sujeto que es reparador, este es el *allichaq sunqu*. Si se hace la distinción entre estar bueno y con salud, habría que valerse de *allin kani* y *allim kani*, respectivamente. También se puede fingir estar bien diciendo *alli tukuni*. *Alli rikchaq* quiere decir de apariencia buena o hermoso. Si tengo prestigio o fama u opinión y buen talante, se debería decir *alli uyayuq* o *alli sunquyuq*. Y *alli sunqu runa* es el hombre íntegro

y cabal del que no se puede dudar. Según Herder (1897), *alli* es bueno, excelente, perfecto, contento, sano, derecho. Y si es *allipaq*, entonces es equivalente a provecho, provechoso. El *alli kay* es sinónimo de bondad y salud. Por lo tanto, el *alli kawsay* es una virtud. El *alli sunqu* es el bondadoso y afable. Todas las variaciones semánticas están siendo acompañadas de otros sufijos y a modo de ejemplo reproducimos los siguientes: *alli yachachisqa*: bien enseñado o bien criado; *alliyachina*: componer o enderezar o sanar; *allichay*: ornamentar; *allillamanta*: con suavidad, con cuidado o de a pocos o despacio; *alliyana*: sanar, convalecer; *alliq maki*: mano derecha. En suma, *alli kay* representa la condición de bienestar humano como individuo, es decir *qaliyuq* (con salud), *kallpayuq* (con fuerza), *takyasqa* (estable). La constatación de esto es el logro personal como superación del *unquy*.

B. Dimensiones colectivas

a.- Aylluchakuy: es la dimensión humana que por las alianzas y los vínculos que se realiza en diversos niveles y con diversos actores sociales enfrenta la posibilidad del *chullayay* mediante el *tupay* (encuentro), *tinkuy* (encuentro agónico), *tinkiy* (vínculos de transformación). *Ayllu* según González Holguín es «parcialidad, genealogía, linaje o parentesco o casta».⁹⁰ Para Quinteros-Palomino (2005) *ayllu* es un sustantivo y se define como «*llaqtakunapi huñunasqa tiyaq runakuna; huk wasipi lliw yawar masakama tiyaq runakuna*» (personas que viven juntos en un pueblo; personas que viven en una casa y son de la misma sangre), se traduce como comunidad y familia. Aunque la definición es discutible, nos da la idea de un grupo de personas que están vinculados por sangre o por una adscripción territorial. Para AMLQ, *ayllu* es la parentela, «la organización social andina del inkanato. Constituyó la célula fundamental, formada por el conjunto de descendientes de un antepasado común». El *ayllu* es también la familia extensa que puede incluir a otras personas con deberes y obligaciones comunes. Pero también *ayllu* es el conjunto de comunidades que están en un espacio territorial y pueden tener, por ejemplo, *ayllu allpa*. Igualmente, para Gutiérrez (2007) el *ayllu* puede ser un distrito o parcialidad territorial. Herder (1897) la utiliza para señalar que es también una nación o *llapantin runa*.

⁹⁰ Para González Holguín y también para Anónimo «ayllu o liwi» es «bolillas asidas de cuerdas para trabar los pies en la guerra, y para cazar fieras, a aves y tirar a trabar pies y alas».

El Ministerio de Educación de Ecuador (2009) señala que *ayllu* es una genealogía o un sistema donde hay «Yaya, mama, churikuna». Para Soto (2012) *ayllu* es «*kuyanakuq, kuskanchasqa yawar masi runakuna*» (Personas relacionadas consanguíneamente que se aman y se sienten unidas entre ellas); y *aylluchakuy* es «hacerse miembro de una familia». Soto proponen un ejemplo: «*Sapallan kaptinmi kay warmawan aylluchakurquniku hinaspakuskaña yachaniku*» (Nos hemos hecho parientes con este niño porque vivía solo y ahora vivimos en la misma casa). La posibilidad de quedarse solo o sola en la vida no es remota. Es más bien una realidad en la que, sobre todo, mujeres y niños viven como resultado de la migración temporal de los varones y a veces de manera definitiva. Si no hubiera la posibilidad de hacer *aylluchakuy*, sería como estar, literalmente, impedido de formar una familia y ser excluido del sistema social. Para impedir esta posibilidad las personas se buscan unos a otros y establecen *tupay*, *tinkuy* y *tinkiy*. (Para esta parte remitimos al capítulo 5.2.) No tener *ayllu* es como no tener sostén o soporte social y sistema que permita establecerse. Sobre esto, Córdova dice con mucha claridad:

El *ayllu* en los Andes no es sólo una noción que integra a los humanos, no sólo los de parentesco consanguíneo sino todas las colectividades viven en *ayllu*, el *ayllu* es una instancia de crianza y amparo donde se expresa la conversación y el compartir como mecanismos de convivencia. El *ayllu* vive en cada uno de nosotros que somos *runa*, una pareja vital con nuestro ánimo armonizada con su cuerpo donde la comprensión, el cariño y el *kuyanakuq* (afectividades) hacen que la relación funcione (2004: 29).

b.- Uyway: es la capacidad de ser responsable y atender lo que se considera débil, frágil mediante el *qaway* (vigilar), *uqllay* (cobijar), *nanachikuy* (atender con responsabilidad). *Uywakuna* son, según González Holguín, «todas las maneras de crías de aves, de animales y arboleda criada a mano o en casa, e hijos y mujeres, y todos los alimentados», vale decir que son las criaturas que están en la condición de poseídos o domesticados. De ahí que la acción *uyway* es la capacidad de criar, alimentar o sustentar algo que depende de uno o es la acción de tener o poseer y además cuidar. En la práctica andina todavía existe el *suñay*, que consiste en dar un animal de leche a un niño/a para que este lo cuide (*uyway*) y quede bajo su responsabilidad como manera de aprendizaje del atender.

Uyway es la capacidad de poder, de tener los elementos necesarios para hacerse cargo de la vida no solo de uno, sino de otros. Esto es un camino al *uywanakuy*, vale decir a ayudarse

mutuamente a sustentar o alimentarse unos a otros, como también significa que están en la capacidad de establecer acuerdos de carácter duradero, como casarse.⁹¹ Sin duda esta dimensión demuestra la adultez del individuo y de la asunción de responsabilidades (*nanachikuy*) en señal de conocimiento de las cosas que tiene y en demostración de la conciencia alcanzada sobre las cosas que están a su cargo ineludiblemente. Los que no tienen responsabilidades son las personas que aún no están en la capacidad de hacerse cargo de otros.

c.- *Hawka kay*: es la dimensión de la paz que las personas como individuos o colectividad pueden vivir como consecuencia de condiciones estables psicológica, social y materialmente hablando. Estar *hawka* implica estar *allin kay*. La palabra *hawka* en general puede ser traducida como paz, plenitud, tranquilidad o sosiego. De hecho, si alguien dice *hawka kakuni*, estaría señalando una condición en la que estaría tratando de mostrar el «estar holgando, desocupado, y ocioso o vago, o libre de ocupaciones» y para reiterar su holgura puede decir *hawka kachkani*. El término indica también el fin de una actividad o un periodo de actividades regulares y productivas, como el trabajo, y las personas pueden también elegir adrede este tiempo para expresar su nivel de satisfacción y de realización tanto individual como colectiva. Así, tener o buscar un tiempo de ocio o un espacio para el disfrute se puede decir *hawkarikuni*. En efecto, pasar el tiempo en recreación y solaz es *hawkarayakuni*. El día de fiesta o de tranquilidad o de paz o de jolgorio es el *qasi punchaw*.

Por otro lado, para González Holguín *hawkey pacha* es el «tiempo ocioso o tiempo de descansar, libre de mitas y ocupación» y *hawkey punchaw* son los domingos y fiestas. En el castellano del siglo XVI, el término *hawka mita* o *hawka pacha* se traduce por «holgura o huelga o tiempos de recreación justa o asueto». *Hawka pacha* asigna un tiempo al que, para nuestro caso, se debería tender, es una meta, un proyecto que debe realizarse y de manera permanente. La tranquilidad y la paz no se logra de una vez ni para siempre, antes bien todo lo que se haga simbólicamente debiera tender a explicitar el *hawka kay*, y para llegar a esta situación se requiere de *allin kay*, de tener salud buena.

⁹¹ *Uywanakuy* es equivalente a interculturalidad. Ver Mujica (2014).

La plaza más importante del Cusco era denominada *hawkay pata* en razón a que en ese lugar se hacían «fiestas, huelgas y borracheras»; esto solo habría sido posible porque habría un tiempo que marcaba el fin de un ciclo que debía festejarse o se habría otro. Desde este punto de vista, el término *hawka* no puede ser visto solo como una situación, sino como un proyecto permanente en la vida de las personas y de las comunidades.

Pero el término *hawka* también sirve para describir o definir una conducta. Así, el que es *hawkaykachaq* es el «vagamundo, ocioso no aplicado a ninguna ocupación sino a pasar tiempo». El mismo término sirve para denominar el entretenimiento o el «pasar el tiempo»; *hawkaykachani* es una palabra que tiene como sinónimo *hinakachani* y que puede igualmente significar pasar el tiempo sin ningún provecho, vale decir: solo estar en el tiempo del disfrute. Aquí los sufijos son los que determinan el sentido de *hawka kay*.

Sin embargo, teniendo el término distintas valoraciones, vale la pena insistir en la dirección que proponemos. *Hawkakuni* es tener un tiempo holgado donde es posible disfrutar de todo lo que se tiene y que señala el fin de las actividades y del trabajo; el término se asemeja mucho al tiempo del asueto. Este tiempo también necesita de un lugar que puede ser *hawkay wasi* o «casa de recreación», o como es el caso del Cusco, de un *hawkay pata*. Alguien puede detenerse en el camino y decir *hawkam tiyakuni* (habito en paz o con tranquilidad).

Al parecer hay una similitud entre *qasikuni*, *samakuni* y *hawkakuni*, en tanto los tres términos indican la naturaleza del sujeto que disfruta de un proyecto, periodo o tiempo de holgura en un espacio de tranquilidad y placer. El tiempo de re-creación o vacaciones es un tiempo vacío de ocupaciones y de actividades fundamentalmente productivas y de emprendimiento racional; es decir, es un tiempo de tranquilidades y de paz o *hawkaypacha*.

Decíamos que *hawka* también tiene un sinónimo, *qasilla*. Los diccionarios recuerdan que *qasi* es traducido como «cosa vana, cosa de burla o impertinente», entonces un *qasi runa* sería un «hombre ocioso o que no tiene oficio», «sin mando o desocupado» y una persona pacífica (quieto) será *qasilla kakuq runa*, por lo tanto un hombre sosegado o de paz interna sería un *qasi sunqulla runa*. De ahí que el término *qasi* (con todas sus desinencias) está muy ligado a tranquilidad, paz, sosiego, desocupación, holgura, entre otros.

Una acción voluntaria lleva a *qasirayakuni*, que puede durar un tiempo indefinido. Una persona que elige estar desocupada se vale de la palabra *qasikuq* o *qasi kaq*, que significaría también tiempo de ocio. *Qasi kakuq sunqulla* es el modesto, quieto o pacífico. *Qasilla kay* es la «quietud, modestia, paz, sosiego». En el lenguaje oral se transmite que *qasi kay* es estar tranquilo, sin tropiezos ni obstáculos. Una vida tranquila, sin sobresaltos, es tener una vida dichosa bienaventurada, es decir *qasi qasilla kay*. Una persona también puede fingir tranquilidad y quietud, esto se dice *qasi tukuchkan*.

A modo de conclusión

Hemos hecho una sucinta introducción en torno a quién es el ser humano en el mundo andino desde la perspectiva de las capacidades. Aquí queda por conocer mejor *runapa sunqu rurunta* (lo central de lo humano) y su propia conciencia sobre sí mismo. La importancia del cuerpo entre los andinos se manifiesta en la forma como se visten, donde lo estético tiene sus propias pautas de valoración en relación con la naturaleza. Pero definitivamente el cuerpo-persona es un *uku* con muchas interioridades, vale decir que es un conjunto de adentros donde quepan muchas maneras de apreciar la vida. Así, en el *uku* está el miedo (*manchay*), el dolor (*nanay*), el amor (*kuyay*), el odio (*chiqniy*), la tristeza (*llaki*), entre otros. Todos estos se explican por el *supay*.

Aunque González Holguín identifica *supay* con el demonio, se pueden encontrar en el mismo diccionario maneras de entender diferente el término *supay*. *Supa* es la sombra de una persona o animal que en otros lugares denominan *llantu*; al parecer, *supan* no tiene relación con *supay*.⁹² Son dos entidades diferentes que necesitan ser esclarecidas por otros estudios. Coherente con su traducción, González Holguín incluye expresiones como *supay tukuq*, que traduce como «el diablillo» y nosotros podemos traducir como «hacerse el vivo o el autosuficiente». *Supayniyuq* sería el que tiene «el demonio», pero podría ser también que tiene mucho poder. También encontramos frases como *anchay supayani* para decir «engreírse excesivamente». En esta línea, en el hablar común encontramos frases como *supaypa wawan*, que es un adjetivo que podría significar «hijo del demonio», pero también

⁹² Taylor menciona que los demonios para «los primeros españoles no correspondía necesariamente al mismo concepto en el espíritu de los antiguos peruanos» (2000: 33-34), y que yo añadiría que tampoco al de los actuales.

puede ser una interjección que equivale a un carajo; *supaychu apanayan* es para decir «qué le ha ocurrido a esta gente para hacer eso»; *supaynikita aparqachisqayki* es «te voy a sacar la mierda»; *kay warmiqa supaymi* para decir «esta mujer es incontrolable»; *supayta munayki* quiere decir «te quiero con el alma». En todas las frases está el término *supay* y, al parecer, todas indican que se trata de una energía que puede ser sacada o desarrollada.

Ya Valcárcel (1942) nos había descubierto otra manera de entender el término *supay*, que la comparto, sobre todo su *supay* se parece al *dynamis* griego, que significa energía, potencia o poder. *Supay* es «la dicha y la adversidad», al mismo tiempo que no admite la dualidad que invita a la dicotomía o a sostener un mundo maniqueo. Valcárcel dice que *supay* es abundancia y sequía, *achka* y *chiwau* (1942: 34), es «el instinto vital de la naturaleza que dirige sabiamente su marcha» (1942: 29). Así, entendemos que la naturaleza y los seres humanos están dotados de un *supay* que les permite hacer, obrar, pensar, querer, y sus consecuencias pueden ser buenas o no buenas. En realidad muchos jóvenes andinos — como decía una joven— en la actualidad están *supaychasqakuna*, vale decir, están empoderados para hacer muchas cosas y sus acciones pueden producir resultados buenos pero también no buenos. Por ello, una persona con *supay* es aquel que tiene poder (*atiy*) y fuerza (*kallpa*), y con ellos puede hacer lo bueno (*allin*) o lo no bueno (*mana allin*). Incluso se pueden oír frases como *supaytam atini*, que se usa para decir que «eso lo puedo hacer con solvencia».

CAPÍTULO 11

HACIA UNA ÉTICA ECOLÓGICA: UYWAYNA, HAWKA KANAPAQ

*Mamamchis hina kuydawanchis.
Lllapan wawakunata asta inkatapis uywaran,
apukunatapis llapatapis kuydan
(Condori-Cow 1989)⁹³*

Hacia una ética

A más de 4000 msnm, un joven le preguntaba a Marcelo, dirigente local y conecedor de la zona:

- Pachamama nisqaykimanhina kawsanchiriki... señor Marcelo.
- Kawsanmi papá...
- ¿Piñachu pachamama?
- ... piñakuspaqa wayrakunapas, parakunapas qatarirqamun. Warma kachkaptiyqa karqa nisyu piñam... laguna Paccoccochapim bastante trucha hamuq karqaku, maypachama wallatakunata warakakunawan hondearon, ratuchalla kayna calmamanta kasqanmanta armarikamun para, granizada, relámpago. Liso era...
- Rayupas, rayurusunkimanchu karqa, aw?
- Sí...
- Como usted dice, la *pachamama* tiene su vida... señor Marcelo.
- Papá, tiene su vida.
- ¿*Pachamama* se enfurece?
- si se molesta se levantarían los vientos y las lluvias. Cuando fui muchacho eran muy iracunda... en la laguna de Paccoccocha había bastante trucha, muchas *wallatas*, pero si los hondean hondeado, de un momento a otro, de lo calmado que estaba se presenta la lluvia, la granizada, el relámpago. Era liso...
- El rayo también podría tocarte, ¿no es cierto?
- Sí...

¿Qué significa *piña*? ¿Qué o quién hace que esté *piñasqa*? ¿Por qué podría estar *piñasqa* la *pachamama*? Comencemos por saber qué es *piña*. El término tiene diversos significados. *Piña* es enojo, ira, aborrecimiento, bravura, y el *piñakuq* es el que se enoja, está aborrecido o iracundo. Se trata de un sentimiento que puedo tener o mostrar a otros, así como puedo sentir del otro a través de diversas expresiones. Una persona puede ser *piña sunqu* porque está iracundo y colérico y por lo general se expresa agresivamente. Estar *piña* es estar

⁹³ El texto reproduce literalmente la grafía empleada por los autores y significa: «Nos cuida como si fuera nuestra madre. Ha criado a todas las criaturas hasta a los incas, también cuida a las deidades y a todos». Esta traducción es nuestra.

molesto y se puede reaccionar aborreciendo o agrediendo a otro por alguna razón. Un animal está *piña* cuando reacciona agresivamente y ataca a las personas; a un perro que gruñe o a un toro que bufa, se dice que *piñasqa kachka* (está enojado o iracundo). Del mismo modo, la naturaleza puede ser vista como *piñasqa* cuando llueve en exceso, inunda campos, malogra sementeras, hay derrumbes, etcétera. La manifestación de esos eventos es considerado como «los enojos» de la *pachamama*.

Asimismo, preguntamos si el apu Ccorahuri también hacía lo mismo. La conversación fue de la siguiente manera:

- | | |
|--|--|
| - ¿Apu Ccorahuri piñachu? | - ¿El apu Ccorahuri es iracundo? |
| - Piñayá karqa, kunanqa manañam. | - Era iracundo, ahora ya no. |
| - ¿Manañachu...? | - ¿Ya no...? |
| - ... manañan, mansuyarunñan. | - ...ya no, se ha amansado. |
| - ¿Imanasqataq? | - ¿Por qué? |
| - Ima, chay sallqa animalkunapas mansuyarun... | - Y, esos animales silvestres también se han amansado... |
| - ¿Imaynapitaq piña kasqanta wikapam? | - ¿Cómo ha dejado su irritabilidad? |
| - Seguramente, lliw ima amirachinku.. | - Seguramente, todo lo ha hecho hastiar... |
| - ¿Pikuna? | - ¿Quiénes? |
| - Tukuy clase runakunam hamun kaymanqa. | - Toda clase de gente viene aquí. |
| - ¿Kay ruraq runakunaqa pagapata rurachkankuchu? | - ¿La gente que trabaja aquí no están haciendo la <i>pagapa</i> ? |
| - No sé... kaypiqa pagapa rurasqankuna kachkan... (busca pagapas)... | - No sé... aquí hay las <i>pagapas</i> que han hecho.... [busca las <i>pagapas</i>] |
| - Pagapaqa manam unaysupaqchu, tayta Marcelo.... | - La <i>pagapa</i> no es para mucho tiempo, don Marcelo... |

Tanto *pachamama* como *apu* Ccorahuri pueden enojarse y provocar cambios en el clima. Las expresiones de enojo son manifestaciones incontrolables por el ser humano. Pero en el caso de *apu* Ccorahuri, últimamente pareciera que estuviera tornándose «manso», y la razón de este «amansamiento» está en su *amiy*, vale decir, en su cansancio y hastío por la «presencia» de gente que va a la zona y no realiza el protocolo necesario al visitar el lugar. El término *amiy* significa que ya «le llegó a la coronilla» el comportamiento del ser humano que no toma en cuenta las reglas de cuidado del ambiente porque está *qanrachachkanku* (ensuciando, contaminando) el medio ambiente. La *pachamama* y el *apu* son «sensibles» y requieren de una atención permanente, y las *pagapas*, que tienen un

tiempo de duración, deberían hacerse cada vez que el ser humano ingresa en el ámbito del *apu* y de la *pachamama*. Entonces, a propósito preguntamos: *¿Mayqin killakunapim apu Ccorahuiri piñakun?* (¿En qué meses el *apu* Ccorahuiri muestra su enojo?), la respuesta fue contundente: «Cualquier momento». Esto quiere decir que la naturaleza se manifestará en el momento menos esperado. Los pobladores saben que eso es incontrolable pero también saben que deben comportarse adecuadamente con ella y en todo tiempo. El comportamiento humano, entonces, debe adecuarse a un conjunto de principios para que su relación con la naturaleza, la *pachamama* y el *apu*, mantenga cierta estabilidad, a pesar que en la actualidad la naturaleza ya no sería *nisyu piña* (demasiado iracundo).

Pero ¿qué decir específicamente sobre el medio ambiente y su cuidado desde espacios como Andahuaylas y Chincheros? ¿Cuál es la responsabilidad de los *runakuna* en el cuidado de la *pachamama*? Los pobladores en la zona están conscientes de tres grandes problemas: a) la contaminación (*qanrachay*) del agua y de la tierra; b) la mayor escasez de agua (*usyay yaku*); y c) el abuso de las tierras, por lo cual estas se encuentran cansadas, enfermas (*pisipsqa, unqusqa*). Estos problemas requieren de respuestas técnicas, pero también de conciencia (*uku sunqu*) ciudadana para que la *pachamama* deje de ser maltratada. Por ello, en este capítulo recogemos las llamadas de atención de los pobladores, que pueden ser útiles para pensar una ética ecológica o *pachamama uywanapaq*.

¿Qué decir de una «ética» en el mundo andino? Aunque —por el momento— no hemos encontrado un término en quechua equivalente a la palabra ética, no significa que este campo esté ausente en la cultura andina. Diversos estudios muestran que existe un conjunto de normas que hacen que la ética andina esté vigente (Mujica 2004). Entre tanto, existe un conjunto de ensayos que van en esa dirección. Esterman (1998) propone el neologismo *ruwanasofía* y Flores (2011) postula el principio axiológico del *allin kay*. Asimismo, García-Roca (2004) señalan el *tinkunakuy*, la *mita*, el *ayni*, la *minka* como principios éticos y consideran como códigos éticos el «*ama qella*», «*ama sua*», «*ama llulla*»; a esto Mejía (2011) añade el «*ama sipiq*» y «*ama wach'oq*» (sic).⁹⁴ Consideramos que se tratan de acercamientos importantes pero que requieren aún de investigaciones que nos permitan

⁹⁴ En estos casos hemos respetado la grafía que usan los autores. Los términos que emplea Mejía significan prohibido matar y prohibido ser adúltero, respectivamente (Mejía 2011: 132).

recoger el sentido de la ética en el mundo andino y no buscar solo traducciones de la palabra.

Vivir en la *pachamama* requiere de una ética, la que podemos definir como una acción política que consiste en cuidar el espacio donde uno vive y pasar por ese lugar haciendo el bien a todos. La ética de los pobladores de Andahuaylas y Chincheros nos ayuda a pensar en algunos aspectos que se debieran considerar para repensar nuestra propia ética, para ello revisaremos sus componentes: 1) el *uyway* o el principio del cuidado, 2) el *allin ruray* o *ruway*, vale decir: hacer a conciencia las cosas, 3) el *harkay* o protección de los bienes, 4) el *aypunakuy* o la redistribución de los bienes, y 5) el *yupaychay* o agradecimiento o «respeto» por las cosas que uno tiene. Esto nos lleva a un colofón: *allinta kawsana hawka kanapa* (tienes que hacer las cosas como debe ser para estar en paz).

1. *Uyway* y la ética del cuidado

Las personas en el mundo andino saben que criar significa tener y atender prolijamente lo que está a su cargo, y la palabra que recoge este sentido es *uyway*. Se trata de un verbo y un imperativo que nosotros podemos traducir en un genérico cuidar o criar. Para que algo sea *uywa* (creatura),⁹⁵ como sustantivo, debe ser poseído y ser —en cierto sentido— controlado por el ser humano. El sujeto que atiende a la *uywa* es el *uywaq*, esto implica responsabilidades desde muy pequeño. En efecto, un niño/a puede recibir de sus padres un animalito como *suñay*, esto es un regalo-juguete que debe poseer para que desde temprana edad aprenda a cuidarlo hasta que sea grande y, dicho de otra manera, aprenda a ser responsable (*nanachikuy*) como jugando (*pukllakuqhina*). El regalo tiene una función pedagógica y administrativa que debe ser ejercido bajo atenta mirada de los padres. Del mismo modo, una persona mayor asigna como *alimsu* o *arimsa*⁹⁶ una porción de terreno para la práctica de siembra a un adolescente o a un adulto sin tierras para su cuidado y provecho.

⁹⁵ Lira y Mejía incluyen extensas notas sobre la categoría *uywa* y sus derivados.

⁹⁶ En la zona hemos escuchado la palabra *alimsu*, pero Yaranga y Lira Mejía designan como *arimsa*. En Ecuador es *arinsai* (Yañez 2007), es equivalente a arrendamiento o alquiler.

El objetivo de *uyway* es la búsqueda de la realización de la criatura, vale decir que todo aquello que es considerado como *uywa*, es decir los animales, plantas y personas en tanto son alimentados por uno. Por eso el verbo *uyway* significa «criar y alimentar, sustentar». Queda en las manos de las personas que los *uywakuna* puedan crecer (*wiñay*) y llegar a su madurez plena (*qispiy*). Por extensión, las personas cuidan otras cosas como un puquio y por ello dicen *pukyuchaytan uywachakuchkani* (estoy manteniendo mi puquialcito) o también *quchatam uywachkaniku* (estamos haciendo mantenimiento de la laguna). También se hace el seguimiento a la enfermedad o a la persona que está débil diciendo *unquyta uywachkani* (estoy acompañando al débil). Finalmente, también se dice *ama qanrata uywaychu* (no convivas con la suciedad) o *ama usata uywaychu* (no dejes que haya piojos [en tu cabeza]).

Independiente del objeto del cuidado, importa reflexionar sobre el sentido que tiene esa palabra en la ética del mundo andino. Se han hecho estudios sobre los rituales de cuidado del agua (Valderrama-Escalante 1988) y de las formas de «cosechar y criar el agua» (Mendoza-Campos 2011) pero aún nos falta conocer el valor que tiene el *uyway* en la vida andina. El *uyway* (criar o cuidar o atender) implica entrar en un proceso y de asumir una conducta. Criar es entrar en un proceso de adaptación (*ratay* o *hallay*) a una nueva condición asumiendo un comportamiento prudente y sabio (*llampu*) para que lo *sallqa* (no controlado) se convierta en *uywa*. Dicho de otra manera, la ética del cuidado implica necesariamente poner en juego las capacidades humanas para tratar de controlar relativamente lo no-controlable, buscar un mutuo entendimiento o acostumbramiento entre las partes, mediante una atención y seguimiento minucioso y responsable de aquello que hay que atender. Una canción muy común en la zona nos puede servir a modo de ejemplo:

Rataykamuway, rataykamuway, sillkawchay.	Únete, únete conmigo, <i>sillcaucito</i> .
Walichallaypa patachallanman, sillkawchay.	Al borde de mi falda, <i>sillcaucito</i> .
Takiykusunchik, tusuykusunchik, sillkawchay.	Cantemos, bailemos, <i>sillcaucito</i> ,
Wayta rusaspa chawpichallanpi, sillkawchay.	Dentro de un jardín de rosas, <i>sillcaucito</i> . ⁹⁷

El *sillkaw* es una planta silvestre que no es posible domesticar, aun así las personas buscan que la flor forme parte de su huerta. Pero la canción es una metáfora, un lenguaje de

⁹⁷ Arévalo 2014: 122.

enamorados donde *sillkaw* representa al varón a quien la mujer pretende su acercamiento para pasar a otra etapa de relaciones: el mutuo cuidado, *uywanakuy*. El cuidado es una acción que implica acompañar el desarrollo de «lo otro» (planta, animal o humano) hasta que ese otro se «acostumbre» (*ratay*). El verbo *ratay* es sinónimo de adaptar o acostumbrar. Se dice que algo se ha adaptado o se ha acostumbrado cuando forma parte de una comunidad y que es el resultado de un proceso largo de acompañamiento, seguimiento, asistencia y protección. En la práctica, los agricultores como los ganaderos lo usan para describir el final de un largo proceso de seguimiento de lo que están haciendo. En este proceso la experimentación es un elemento central porque se debe «probar» si «prende o no» una semilla o una planta en un determinado ambiente. El acompañamiento tiene un procedimiento que requiere del que lo hace una conducta como *uywaq* (cuidante) y manifiesta explícitamente la metodología del *llampu*.

Llampuy es un verbo que puede significar suavizar, pulir, ablandar, entre otros. A la persona que sigue este procedimiento se le dice *llampu sunqu*. Ser *llampu sunqu* es ser una persona dotada de una capacidad humana que, entre otras cosas, tiene la información necesaria y pertinente, conoce el contexto en el que vive y los elementos que forman parte, sabe respetar el proceso de desarrollo de las cosas y las personas, etcétera. La metodología del *llampu* contiene en sí un conjunto de conocimientos que son útiles para acompañar y contribuir a que las cosas se desarrollen adecuadamente y en el tiempo necesario. La metodología del *llampu* es la pedagogía de la ternura y de la frónesis o de la prudencia.

El desarrollo y la seguridad de los *uywakuna* y su consecuente adaptación (*ratay*) dependen en buena medida de la manera como se atiende y acompaña en el «acostumbramiento» de los seres cuidados. Si la atención es deficiente, por lo general, las criaturas pueden quedarse mustias o debilitadas (*umpu*), con alta posibilidad de ir disminuyendo en número y calidad (*uychuy*) hasta morir y extinguirse (*qulluy*). Los agricultores y los ganaderos saben perfectamente que si no hay buena atención o cuidado de los *uywakuna*, estos pueden tornarse frágiles y enfermos, con el grave riesgo de ir desapareciendo, y si uno es abandonado va a morir y extinguirse definitivamente. Por ello criar algo o a alguien requiere de una atención responsable de la existencia de «lo otro» que está en peligro. Visto así, *uyway* es también *wawachay*, como diría González Holguín, que quiere decir «arrullar

la criatura, jugar con ella haciéndole callar». *Uyway*, en suma, implica a) un largo proceso de domesticación o adaptación de los seres vivos a un hábitat (*ratachiy*); b) un conjunto de acciones de nutrición o alimentación de las criaturas o cuidado prolijo (*wiñachiy*, *hatunyachiy*); c) un conjunto de estrategias para la protección o sustentación de las criaturas (*kawsachiy*); d) el establecimiento de vínculos empáticos y duraderos entre los seres vivos (*kuyanakuy*); y e) aplicar una pedagogía adecuada con dedicación y prolijidad (*llampu*). Sin embargo, el verbo *uyway*, en concordancia con la actitud humana, sirve para designar también las acciones de cuidado que los humanos hacen de algunos elementos de la naturaleza que están en vínculo estrecho con el *runa*. Así, se puede cuidar (*uyway*) el agua y la tierra, pero no se puede cuidar el sol o la lluvia. Dicho de otro modo, *uyway* es una invitación a considerar tener una conducta cuidadosa de las cosas que se hacen y que dependen de las personas.

Creemos que el punto de partida ético en el mundo andino es el *uywanakuy*, porque se nace en un contexto donde todos son atendidos y ayudados a subsistir *hawka kanapaq* (para que tengan plenitud de vida). ¿Cómo pensar la ética teniendo como punto de partida el vínculo con la alteridad? Probablemente respondiendo a esta pregunta, siguiendo a Levinas, podemos decir que *uywanakuy* es lo primordial de la sociedad, vale decir que el punto de partida de la relación con el otro es la «responsabilidad-para-con-el-otro» (1978). ¿Quién es el otro?

El Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad (Levinas 1977: 207).

La ética de Levinas no requiere de un conocimiento previo del otro, puesto que la relación por sí misma es fundamental en tanto que la presencia del otro me afecta de algún modo. Su presencia es una exigencia para mí y es también mi responsabilidad, que en el mundo andino se conoce como *nanachikuy*. Siguiendo la tradición hebrea, Levinas identifica al otro con el huérfano, el extranjero y la viuda, y hace notar que su existencia no parte de su conocimiento, sino de su relación en la vida. La existencia del otro se presenta como

«rostro» y necesita el reconocimiento en sus múltiples formas, pues en ese rostro hay «una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos [...]. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar» (Levinas 2000: 71-2). El mandato de no matar se puede extender a la relación con la naturaleza y decir que nadie contribuya a su destrucción. Pues considerar la violencia es favorecer el interés y la despreocupación por el otro. Si la condición fundamental en las relaciones humanas es la ocupación por el otro, entonces

[...] desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago (Levinas 2000: 80).

Por ello, la «responsabilidad-con-el-otro» es *allin rurayqa uywanakuymi* (ser responsable del otro es la buena práctica). Este principio repercute en todos los estamentos de la vida social y personal. Si contamina el agua no estoy haciendo *uywanakuy* ni con la naturaleza ni con las personas. Los niños aprenden a hacer las cosas estando junto a sus padres y cuando uno de estos no está, la responsabilidad del cuidado simplemente desaparece. Los más débiles son propensos a no ser atendidos por la ausencia de quienes abandonan sus roles principales y abdican de sus relación primordial «ser responsable-para-con-el otro» o *uywanakuy*.

2. *Allin ruray / ruway* o la ética del hacer bien las cosas

Los pobladores hacen alusión constante a que *makikiypi kaqtaqa imatapas allintam rurana* (cualquier cosa que esté en tu voluntad hay que hacer bien). La frase tiene sentido en un contexto donde el ciclo de las estaciones y las etapas que se avecinan traen consigo peligros y la posibilidad del *muchuy* o padecimiento de las personas. Para que no ocurra eso se deben realizar acciones necesarias, completas y prolijas, para que la etapa siguiente no sea una ocasión de retraso o truncamiento del proceso regular de la vida. De hecho, por ejemplo, no limpiar a tiempo y bien las acequias pondrían en peligro el proceso productivo y económico de la familia o de la comunidad. Hacer a medias o mal lo que debe hacerse es

un paso que conduce a la desgracia y la pobreza. Durante el ciclo regular los agricultores conocen cuándo, dónde y cómo deben hacer las cosas y bien: *allintam rurana*.

Mitos y leyendas dan cuenta *in extenso* de las consecuencias de las acciones mal hechas. Es el caso de tres adolescentes de un cuento. Estos fueron enviados a traer leña por encargo de su madre, pero se dieron al juego y no llegaron a tiempo para preparar la comida. La madre salió al encuentro para resonrarles. Los jóvenes enojados dieron muerte a su madre y se convirtieron en cóndores (Pariona 2009: 20-30). En la actualidad, cuando alguien llega de visita a una casa puede decir: *hampullayki, mikupakuqmi chayaykamuchkani kunturhina* (Aquí estoy, vengo a la comida sin haber participado en su preparación). La traducción literal sería: «Aquí estoy, vengo a comer como si fuera un cóndor». Cada paso o cada *mita* tiene su *ruray*, vale decir que cada época tiene su actividad, toda buena cosecha depende además de un buen clima y del cuidado de la tierra (Flores 2011: 65) y de lo que se haga a tiempo. Hacer una casa, por ejemplo, implica planificar desde sus cimientos, preparar los adobes y el corte de las vigas de madera, el techado y el arreglo final; cada una de las partes obedece a periodos concretos del año, relacionados a la vez con la ausencia o presencia de lluvias.

Si no se ajustan a ese «cronograma» del ciclo, las cosas pueden resultar mal. Lo que importa es que cada paso debe ser *allin rurasqa mana wasi wichinampaq* (debe estar bien hecho para que la casa no se derrumbe). Lo mismo pasa con los tejedores, quienes no deben descuidar el telar el *ayllwin* (su urdiembre) y el paso del *mini* (trama) para que el tejido final no solo sea hermoso sino de fino acabado. La persona que hace bien las cosas es *kuyachikun*, vale decir, es aceptada y reconocida, querida, apreciada, tenida como autoridad o como representante. La propuesta de Flores, en esta línea, es lo más interesante de su trabajo porque ha logrado captar uno de los resultados de lo que significa hacer bien las cosas. Si una persona *kuyachikun* (se hace querer), resulta siendo fuente de confianza y apuntala el sentido deontológico del estar en el mundo, porque uno estaría esperando que el otro también debiera hacer lo mismo y de este modo se estaría garantizando la estabilidad de un sistema (Flores 2011:82-84).

La expresión más clara de *allin ruray* en su sentido extenso se puede sintetizar en la expresión siguiente:

Ruraqman chayaspa, rurapakuna;	Si arribas donde están trabajando, debes participar del hacer;
mikuqman chayaspa, mikupakuna;	Si arribas donde están comiendo, debes participar de la comida;
tusukman chayaspa tusupakuna.	Si arribas donde hay baile, debes participar del baile. ⁹⁸

En efecto, *rurapakuna*, *mikupakuna* y *tusupakuna* son palabras puestas en imperativo, es una «responsabilidad-para-con-el otro» realizar los haceres con el otro. No se trata de una asistencia espectadora ni instrumental, sino de una activa participación en los quehaceres de los otros, vale decir *qawastin rurastin* (viendo y haciendo). La participación activa es una acción con sentido de *uywanakuy*, es decir de mutua atención y cuidado. El cuidado a las personas debe expresarse en el cuidado de la naturaleza. Las personas que no cuidan la naturaleza de hecho no cuidan del otro como uno.

Para concluir esta parte presentamos un cuento a modo de ejemplo. Un viajero ve en el camino a tres jóvenes mujeres y busca acercarse a ellas pero las tres desaparecen detrás de los cerros. Cuando va a buscarlas encuentra tres montones de papa, maíz y haba. Después las tres jóvenes se le aparecen en sueños y le dicen: «Escucha... no nos habrá traído a tu casa para que nos pisoteen, para hacernos comer malamente con los animales y contaminar con agroquímicos como ocurre en... Ten cuidado de nosotras...» (Latorre 2007: 62). El viajero, después de contar el hecho a sus familiares, hizo que todos se movilizaran para hacer un buen cultivo respetando todos los pasos del sembrado. La cosecha fue de excelente calidad y concluyó con un consejo:

Los productos alimenticios son como nosotros, tienen vida y sienten como el hombre el buen trato o el mal trato que se brinda. Por eso, los agricultores debemos cumplir con la enseñanza de nuestros antepasados que supieron construir un puente de respeto entre el hombre y la naturaleza, y consiguientemente cuidar y querer a la Pachamama, y a los productos que a manos llenas nos ofrece (Latorre 2007: 63).

La buena producción es el resultado de la combinación del manejo de conocimiento y de procedimiento adecuados. Si se ejecuta de acuerdo a estos protocolos y sin dejar ningún cabo suelto, se está haciendo bien las cosas, *allintam rurachkanku*, es decir hay un *uywanakuy*.

⁹⁸ Es nuestra traducción, la propuesta por Muñoz (2014: 26) dice: «Si llegas donde están trabajando, trabaja; si llegas donde están comiendo, come: si llegas donde están celebrando (sic) [celebra]».

3. *Pukllay* o la articulación de lo diverso y múltiple

Para que la acción individual sea eficaz requiere de una acción colectivizada; para ello las partes deben conjugar, articular sus capacidades para generar un movimiento y hacer *pukllay*. ¿Qué significa *pukllay*? *Pukllay* es una actividad colectiva y festiva que, hoy en día, incluso es promovida por la autoridad política local. El término ha sido usado para señalar «todo género de fiestas para recrearse» (González Holguín) como las diversas maneras de divertimento, como los carnavales, el *toro pukllay*, el *tinkuy*, etcétera (Laimé 2003; Cama 2007). El *awqa pukllay*, por ejemplo, significa «escaramuza» o encuentro violento con otro. Las confrontaciones con el enemigo (*awqa*) son una acción de beligerancia.

Estos ejemplos, señalan que para el *pukllay* se requieren —al menos— de la participación de otro diferente; uno necesita de su *yana* o su *chulla* para hacer «pares» y que haya una fiesta, por ejemplo (Vásquez y Vergara 1988). Esta posibilidad de empatar con otro diferente es lo que realmente da la posibilidad de hacer *pukllay*; vale decir que la existencia de las dos partes hacen «juego», incluso desde una mirada estética. Por ello, *pukllay* en este contexto señala la conjunción de dos elementos diversos en una interacción. Esta forma del *pukllay* incluye acciones colectivas coordinadas y organizadas con los otros (García 2015: 96ss).

Aunque desde algún punto de vista los pobladores andinos se «parecen mucho» y son «iguales», desde otro punto de vista, la de sus propios pobladores, la diversidad es la «marca» cultural que, en unos casos, hace que ellos mismos busquen el «fortalecimiento» de sus propias identidades y, en otros casos, generen el «encuentro» (*tinkuy*) de esas identidades en un *pukllay*. Entonces, el *pukllay* es una forma de articulación de la diversidad de grupos en una misma acción colectiva, donde las particularidades no son anuladas, antes bien son mostradas ligadas a otras en una misma identidad colectiva y general.

Ahora bien, las derivaciones lingüísticas como *pukllapayani* ayudan a entender que se trata de chanzas o hacer burlas haciendo uso de diversos medios. En todos estos casos, un sujeto

realiza determinadas acciones contra o a favor de otros para generar reacciones en diversas direcciones. Por ello, ese *pukllay* es un jugar a la broma algún elemento identitario del otro. El *pukllay* es el accionar de un comediante o un payaso o de aquel que hace las veces de un «chistoso». *Pukllapayay* es por eso bromear, hacer gestos a otros esperando una respuesta y entrar en una suerte de competencia lúdica.

En la base de ese *pukllay* está el movimiento que se genera por el encuentro de un elemento con otro. Cuando alguien dice *llaqim wayrawan pukllapayachkan*, está diciendo que la «hoja se mueve con el viento», así como el encuentro de una personas con otra puede generar interacciones y que no se reducen a una única dimensión. Para que haya juego se vale de estrategias con las que se pueden lograr objetivos comunes. Asimismo, cuando alguien dice *uywakunam pukllachkanku*, se está describiendo a dos animales o más que están en un movimiento interactivo y también jugueteando. Tomando en cuenta los dos ejemplos, podemos decir que el *pukllay* requiere de dos (o más) elementos que en su interacción generan un movimiento que es considerado en el quechua como *pukllay*.

Pukllay asigna, entonces, la situación de algo que se mueve como producto de una articulación con otro. Decir que algo «juega» equivale a decir que dos o más elementos están unidos de tal manera que permite a las partes moverse sincrónica y armónicamente. Los dedos de la mano, por ejemplo, *pukllanku* cuando hacen los movimientos necesarios para coger algo, o simplemente mostrar que sus articulaciones están bien. En este caso el término *pukllay* señala que los dedos de la mano están conformados por un conjunto de elementos enhebrados adecuadamente que concluyen en un movimiento armonioso. El movimiento de los dedos o el de una hoja requieren de una forma de articulación de dos elementos diferentes. La articulación es una forma de unir lo diferente para generar un movimiento peculiar.

Finalmente, el sentido profundo de *pukllay*, y por ello la propuesta ética-política de esta categoría, consiste en que la actividad colectiva requiere de la intervención de voluntades y de proyectos a realizarse colectivamente. Para que haya juego (*pukllay*) los elementos deben conjugar, vale decir, estar adecuadamente articulados y que ese movimiento no solo tenga un significado vital, sino también que señale un sentido para los participantes. Hacer una casa (*wasichakuy*) o sembrar un campo (*tarpu*) es una actividad (*llamkay*) donde el

pukllay permite que los objetivos se logren. En efecto, en el *pukllay* el trabajo no es azaroso ni frustrante ni los miembros son piezas de una maquinaria; el conjunto de miembros hacen un sistema articulado con un solo horizonte *hawka kawsakuy* (para vivir en paz). Aquí, el *pukllay* es como el ligamento que articula todas las partes y hace que el movimiento sea el factor que deviene movilizador y novedoso para el proceso de las relaciones sociales. Las personas, durante los encuentros, *pukllapayan* discursiva y corporalmente con los otros.

¿Por qué el *pukllay* es una propuesta ética? El *runa* andino sabe que no puede estar aislado ni quedarse solo; siempre busca alianzas y trata de formar redes para realizar diversas acciones y ser considerado como ciudadano. Por ejemplo, ante el *muchuy* el andino hace un conjunto de acciones conjugando, enhebrando y articulando esfuerzos, bienes y estrategias para realizar adecuadamente lo que se propone. Así como los pobladores pueden hacer un puente, como el Q'eswachaka, con la participación de las comunidades que aportan con sus especialidades, también pueden organizarse para hacer escuchar su voz de protesta de diferentes maneras. Estos dos ejemplos muestran un conjunto de factores para construir el espacio del *pukllay*. En este sentido, el *pukllay* es un encuentro de lo diverso donde la diferencia es un elemento del que no se puede prescindir para la acción colectiva. Antes bien, los diversos elementos deben intervenir para que el movimiento social sea un hecho. Se puede decir que las diversas acciones sociales como los «paros» son como un *pukllay* en tanto que son acciones colectivas donde lo agonístico está muy acompañado por el lúdico. La política es también una acción ética en tanto demanda de sus pobladores la articulación debida para buscar soluciones a problemas que se suelen enfrentar.

Entonces, *pukllay* es un movimiento social pero también es un comportamiento social colectivo donde cada individuo pone en juego su propia personalidad, sus propios quereres y sus derechos; en cada *pukllay* las personas buscan defender sus derechos y ser más conocidos jugando. Históricamente, *pukllay* es pues una acción social articulada, lúdica y política de lo diverso y múltiple. El *pukllay* además es una manera de vivir la existencia como actores sociales diferentes pero con voluntades de hacer el *tinkuy* agonístico. Hacer *pukllay* es reeditar de manera permanente el encuentro de novedades y la búsqueda de condiciones que sean cada vez mejores para los participantes. El *pukllay*, lejos de ser

meramente una acción festiva, es un espacio donde los pobladores ponen en juego su propia identidad y el futuro de su propia historia.

4. *Harkay* o la ética de la defensa y protección

El verbo *harkay* tiene como sinónimo a *amachay* y los dos significan evitar y proteger. El AMLQ dice *hark'ay* (sic) y significa obstaculizar, impedir, oponerse, pero también detener, paralizar, y *amachay* es solo defender. Por lo general, los verbos mencionados se usan para describir la intervención en medio de acciones violentas con la finalidad de impedir que alguien que está en inferioridad de condiciones sea víctima de abusos y no pueda defenderse por sí solo. ¿Qué tiene que ver el *harkay* en relación a la ética? Se puede decir que se trata de una conducta humana que tiene la capacidad de crear formas de defensa y de protección de aquello que es considerado como prioritario y que está en condición vulnerable. En la historia andina, como lo dijera Antúnez de Mayolo en un congreso de medicina en 1980, «se hizo presente que el 4.7% de nuestros niños sufrían de limitaciones físicas; el 7% padecía de alteraciones en la audición: el 12% eran retardados mentales y el 15% tenía serios problemas de aprendizaje» (2009: 17). Además, en los últimos tiempos también se ha dicho que entre el año 2000 y 2009 se habrían registrado denuncias en Apurímac de 775 casos de violaciones a la libertad sexual mientras que en Lima en ese mismo periodo se habría registrado 24397 casos, y la región que tiene menos denuncias por estos casos es Huancavelica, con 149 casos (Mujica 2011: 65). Como es obvio, estos son registros de denuncias formales pero no sabemos cuántos casos de uso de la violencia han existido en ese periodo, sin contar todos los casos de violaciones reportados por la CVR.

Sin embargo, nuestro interés es reflexionar sobre el sentido de la ética de la defensa y la protección de la naturaleza que existiría entre los pobladores y concatenarla a la ética del cuidado. Aquí hay que distinguir el *harqay* de los abusos en el campo político y social del *harkay* en relación a los eventos naturales. En relación con lo primero hay que decir que los agricultores organizados sindicalmente y las comunidades de los diversos lugares de la zona han hecho conocer sus desacuerdos con el Estado y los gobiernos de turno mediante protestas y paralizaciones en defensa de sus intereses como *runakuna* en la región

Andahuaylas y Chincheros. Sobre esto hechos hay registros históricos que se conocen y que nos hacen pensar que en cualquier momento los pobladores pueden adoptar expresiones de rechazo a quienes pretenden sostener acciones que atentan contra sus derechos elementales (Sánchez 1981; Pajuelo 2006; Casafranca 2012; Willems 2004, entre otros). En relación a lo segundo están todas las estrategia que se suelen crear para evitar o mitigar los efectos de acciones que van en contra de la seguridad y el equilibrio en la comunidad; y esto se hace mediante la participación organizada del *ruray* o *ruway* en diversas ocasiones; la colaboración mutua mediante el *ayni* y la *minka*; la participación en las actividades festivas y lúdicas mediante formas del *pukllay*, el uso de técnicas para «llamar la lluvia», para alejar a la granizada, para defender sembríos mediante el *manchachi*, etcétera.

Entonces, las acciones del *haykay* deben considerar dos elementos centrales para su desarrollo: *musyay* y *amachay*, es decir, conocimiento sensible y protección. El primero obedece al manejo de la información pertinente e interpretar permanentemente lo que puede suceder para prever. El segundo obedece a la búsqueda de justicia y la paz entre todos, vale decir de la pretensión comunitaria del *hawka kay*. Veamos por partes. Ante un peligro inminente y la reducción de los efectos de eventos climáticos, las personas desarrollan formas de conocimiento mediante la «interpretación» de los signos de la naturaleza. De este modo, el *harkay* es posible por el conocimiento minucioso del comportamiento de la naturaleza (*musyay*),⁹⁹ con el que se puede contribuir a planificar y evitar desastres. Varios autores nos han hablado sobre estos aspectos, como Van Kessel (2002), Pratec (2001), Antúnez de Mayolo (2009), Claverías (s/f.). Antúnez de Mayolo, por ejemplo, presenta centenas de indicadores que habría que tener en cuenta para prever el buen o mal año, la presencia de cambios en el clima, satisfactorios o no, la presencia de enfermedades, etcétera. Al final de su trabajo hace una sugerencia significativa: «Mientras el avance de la meteorología no permita anticipa con cierta exactitud las ocurrencias del tiempo en el año agrícola en curso, sugiero que se emplee la técnica precolombina que debió dar óptimos resultados» (2009: 233). A eso se añadiría que las técnicas siguen vigentes y operan entre las comunidades, incluso allí donde no hay una estación de monitoreo científico al servicio del agricultor. Los signos de la naturaleza son muchos y es posible que poder ser

⁹⁹ Ver más ampliamente en el capítulo 4.3.

interpretado desde tiempos inmemoriales como dice el libro de Lucas: «Cuando veis una nube que se levanta en el occidente, al momento decís: “Va a llover”, y así sucede. Y cuando sopla el sur, decís: “Viene bochorno”, y así sucede... Sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo?» (12, 54-59).

El control vertical del mundo andino ha supuesto de un tiempo necesario y de la sistematización de los conocimientos para que el control tenga una relación con los seres humanos y la *pachamama*. Dicho de otro modo, lo que está en juego es la «convivencia» en y con la *pachamama*, pues es aquí donde se hace la habitación y las «costumbres», vale decir, un modo de vida. Aquí, por ello, es pertinente una pregunta: ¿qué tipo de ética se requiere para mantener el medio ambiente habitable? Podría haber respuestas diferentes, pero nuestra intención es reflexionar en torno a esta pregunta tratando de ordenar algunas ideas sobre las «verdades no verificables» de las que habla Rappaport (1979).

Por otra parte, el *harkay* requiere también de protección de las partes más débiles. En esta línea, Gilligan (1994) recuerda que los seres humanos se comportan siguiendo el principio de la justicia y del cuidado. El primero busca resolver los conflictos mediante procedimientos, la búsqueda de un equilibrio y la distribución de algo, y se realiza en el espacio público. El segundo, en cambio, quiere afirmar que el otro es primordial y las decisiones que se tomen deben hacerse teniendo a la vista su cuidado. La ética que propone Gilligan es la ética del cuidado en tanto esta implica una responsabilidad y la toma de decisiones en función de la realización no solo individual, sino de la realización del otro. La ética del cuidado implica por ello la responsabilidad con la alteridad en sus diversas expresiones, como la solidaridad, y evitar la violencia como forma de resolución del conflicto.

La responsabilidad del cuidado incluye a la vez al Yo y a los otros, y el mandamiento de no causar daño, liberado de frenos convencionales, sostiene el ideal de cuidados y atención mientras enfoca la realidad de la elección (Gilligan 1994: 159).

La ética del cuidado o del *uyway* implica, entonces, saber de vulnerabilidades, y por ello asumir la defensa (*harkay*) de la parte más débil de la unidad social o geográfica. En nuestro caso queremos vincular la responsabilidad en las relaciones entre las personas y de

estas con la naturaleza, con la finalidad de preservar, mantener y reparar constantemente lo existente. La concepción de la naturaleza como una complejidad o *imaymana* de elementos implica que las acciones humanas desarrollen sensibilidades y estrategias diversas para responder a las distintas manifestaciones cíclicas del *sasachakuy*. El cuidado del medio ambiente a través del *amachay* requiere de consideraciones complejas desde la perspectiva del *runa*.

«Para mantener y mejorar la calidad ambiental se requiere un apuntalamiento ético» decía Odum retomando la definición que Leopold había hecho en 1933 en su famosa obra *Ética del suelo*, desde el punto de vista de la ecología, y que había definido como la limitación de la libertad de acción en la lucha por la existencia y que, desde la perspectiva filosófica, se podía ver como una diferenciación de la conducta social y la antisocial (Odum 1995: 254). La defensa del medio ambiente, entonces, supone sostener en el tiempo la renovación de los conocimientos en relación a los signos de los tiempos y poder adaptarse a la vez que tomar iniciativas para aminorar los efectos de los eventos que podrían sobrevenir por causa de los indeterminantes. Quizá por ello la carta del jefe Seattle, líder de las tribus amerindias suquamish y duwamish, dirigida al presidente de los Estados Unidos, sea un mensaje profundo de defensa en contra de la compra de sus tierras milenariamente habitadas: «Todo lo que ocurra en la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trampa se lo hace a sí mismo» (Jefe Seattle)¹⁰⁰. Esto constituye un motivo más para pensar cuál debe ser el destino de la *pachamama* o como se la quiera llamar.

¹⁰⁰ Entre otras cosas decía: «El agua cristalina que corre por ríos y arroyuelos no es solamente agua sino también representa la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos tierras, deben recordar que es sagrada y a la vez deben enseñar a sus hijos que es sagrada y que cada reflejo fantasmagórico en las claras aguas de los lagos cuenta los sucesos y memoria de la vida de nuestras gentes. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre», «El aire tienen un valor inestimable para el piel roja, ya que todos los seres comparten un mismo aliento; la bestia, el árbol, el hombre, todos respiramos el mismo aire», «consideramos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos», «Soy un salvaje y no comprendo cómo una máquina humeante puede importar más que el búfalo al que nosotros matamos sólo para sobrevivir», «Deben enseñarles a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos, inculquen a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestros semejantes, a fin de que sepan respetarla» (González 1985, Lecturas).

5. *Aypunakuy* o la ética de la distribución

Aypuy es un verbo que significa distribuir lo que uno tiene, esta acción tiene un alcance comunitario. *Aypunakuy* es la distribución mutua. La amenaza del *muchuy* o del *chullayay* es posible controlar mediante el *yanapay* y el *mallichiy*, que no son sino las formas de *aypuy*. El verbo *yanapay* significa ayudar, contribuir, apoyar, y con el sufijo *-ku*, por ejemplo, *yanapakuqmi hamuchkani*, se transforma en «estoy viniendo a ayudarte por mi propia decisión». En cambio, el verbo *malliy* es hacer, experimentar o ensayar, pero si añadimos el sufijo *-chi* se convierte en proporcionar a alguien una cantidad pequeña de algo para su gusto o saboreo. Veamos un ejemplo concreto.

Los trabajos agrícolas requieren de la participación de muchas personas, y con el fin de terminar las tareas en un tiempo prudencial se solicita la cooperación o ayuda (*yanapa*) de los miembros de otra familia. La respuesta efectiva es ayudar (*yanapay*), que se rige por el principio del *ayni* (Temple 1995). La ayuda mutua es una respuesta a la posibilidad del *chullayay* y *wakchayay* (estar aislado y el empobrecimiento, respectivamente). La producción en el campo es en realidad el resultado de la intervención colectiva y en cierto sentido los frutos de ese trabajo son el resultado de la contribución de otros. En efecto, los agricultores saben que incluso los jornaleros (como se dice en la actualidad) no son olvidados, sobre todo si son conocidos y cercanos.

Entre las comunidades está muy presente que el *yanapakuy* es una forma de vínculo social de ayuda mutua que se sella con el *mallichiy* y luego con el *aypuy*. En general, se hace *mallichiy* al final de las cosechas menores y consiste en donar una porción pequeña de la cosecha a los colaboradores cercanos para que puedan también saborear el fruto de su ayuda. No se trata de un pago, se trata de una forma de reconocimiento a la cooperación y el sostenimiento de vínculos a largo plazo. La lógica del mercado no ha roto esta forma de relación, el *mallichiy* sigue siendo una manera de decir que el «hacer bien las cosas» se practica y no todo está en venta, hay muchas cosas que existen para el regalo; y se regala a quien se quiere como muestra del *kuyakuy* (de la deferencia, cariño, amor). Por ello el *mallichiy* es como una redistribución de bienes producidos, por ejemplo, de la siembra temprana que va como el «regalo para probar».

Evidentemente, la acción del *mallichiy* (como señal del *aypuy*) obedece a una concepción antropológica comunitaria de responsabilidad-para-con-el-otro, vale decir que la redistribución, por más pequeña que sea, debe ser mostrada dentro del gran proceso del *uyway*, que también es un proceso colectivo de doble vía, vale decir *uywanakuy*. Es posible el *uyway* porque por la ética del cuidado mutuo es que se activan las decisiones más importantes en la vida, que posibilita la defensa de los que están en condiciones de vulnerabilidad. Pero el *aypunakuy* es un mandato que está en permanente peligro por la escasez de los productos. La amenaza del *muchuy* ha generado mecanismos de defensa que muchas veces quiebra la vida familiar porque uno de los proveedores debe migrar a otros lugares para buscar el sustento necesario o complementario. Aun así, la sociedad local ha ido recreando los espacios del *aypunakuy* a través de las fiestas y reuniones comunitarias, allí donde *pipas mana mikusqa kanmanchu* (donde nadie se quede sin comer).

El *aypunakuy* es un mandato ético y político, es una conducta social en un determinado contexto social e histórico. Ese mandato está sustentado en un conjunto de principios, creencias y convicciones que buscan una «convivencialidad», como diría Illich (1975), y la coexistencia dentro de un sistema social y del planeta, que implica el conocimiento y el respeto de la diversidad de la naturaleza (Gudynas 2014). Pues, «la única solución a la crisis ecológica consiste en que la gente comprenda que sería más feliz si pudiera *trabajar junta y prestarse asistencia mutuamente*» (Illich 1975: 72). El restablecimiento del equilibrio depende de la capacidad de reaccionar contra la progresiva materialización de los valores. De ahí que Illich, por ejemplo, insiste que la sociedad moderna necesita de la convivencialidad. Al respecto dice:

Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialista. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta (1975, 13).

El *aypunakuy* es por eso una conducta social que consiste en hacer lo posible para que las cosas puedan ser distribuidas entre los que conforman una comunidad. La lógica del mercado quiere quebrar este principio a través de la posesión privada de los recursos. Empero, las comunidades tratan de sostener esa ética que busca garantizar la convivencia social y cultural, para hacer más «vivable» el modo de vida en medio de la *pachamama*. Si

esto es así, es posible que podamos revisar los procesos de intervención por parte del Estado y otras organizaciones en el medio ambiente, incluyendo las ideas del «desarrollo sostenible» para construir con los actores locales alternativas de uso y distribución de los recursos, y así garantizar el *hawka kay* en diversos contextos. Es evidente que los conflictos medioambientales no son solo síntomas de un proceso que se debe considerar y es una voz de alarma para decir que hay formas de producción que no buscan el *aypunakuy* y, por lo tanto, no es el camino para salir de la pobreza. La oposición a una forma de explotación de los «recursos» es una clara denuncia de los resultados que trasgreden el orden cultural organizado por siglos y que requiere de diálogos interdisciplinarios en perspectiva intercultural.

Es evidente que la redistribución (*aypunakuy*) es consecuencia de una buena relación entre seres humanos y de estos con el medio ambiente. En la Segunda Inauguración de la Segunda reunión de Consulta, en 1989, Enrique Iglesias preguntaba qué se debía hacer para defender lo preservado por generaciones pasadas, además de utilizar racionalmente los recursos y poder establecer puentes para comunicarse entre las culturas. Los principales problemas ambientales eran el deterioro del medio ambiente en zonas urbanizadas, deforestación, la contaminación del agua subterránea y de superficie, la destrucción de la biodiversidad, la degradación de las cuencas hidrográficas, el deterioro de recursos costeros, el deterioro del patrimonio natural y la cultura de las comunidades, junto con la pobreza, las deficiencias institucionales, de legislación y de reglamentación inadecuadas. Una vez más se constata que:

De la interacción hombre-naturaleza, en el uso de los recursos naturales, procesos industriales y la urbanización, ha derivado también una serie de consecuencias de deterioro y destrucción ambiental, contaminación, disminución de la calidad ambiental y de la calidad de vida en los ambientes urbanos y una secuela de consecuencia de tipo social, psicológico, médico y del bienestar general de la población (Ciedla 1991: 21).

Hasta ahora el hombre ha creado dos modos de relacionarse con la naturaleza: la *adaptación* (Reichel-Dolmatoff 1977) y la *explotación* (Bosquet 1979), y estos procesos han configurado conflictos norte-sur a través de «mecanismos de mercado mundial [que] posibilitan el saqueo de las materias primas del Sur la explotación de todo género de

tóxicos y desechos inservibles» (Mámora 1992: 61). Como dice Bosquet, no se trata de divinizar la naturaleza ni de retornar a ella, sino de tomar en consideración el hecho de que:

[...] la actividad humana encuentra su limitación externa en la naturaleza, y cuando se hace caso omiso de tal limitación sólo se consigue provocar una reacción que adopta, en lo inmediato, esas formas discretas y aún tan mal comprendidas: nuevas enfermedades y nuevos malestares; niños inadaptados (¿a qué?); descenso de la esperanza de vida; descenso de los rendimientos físicos y de la rentabilidad económica; descenso de la calidad de vida aun cuando el nivel de consumo esté en alza (1979: 13).

Como señalan Camino y Recharte (Ciedla 1991: 499), si los problemas ambientales y del deterioro de los recursos naturales obedecen a una «equivocada concepción del desarrollo», entonces se debe insistir en dar mayor información sobre la realidad y acompañar con proyectos de política que sean eficaces. Esto implica, por supuesto, una decisión ética-ecológica, es decir el cómo «habitar» en el «hogar» común a todos; para lo que hay que desarrollar un conocimiento riguroso del entorno y de las limitaciones de la acción humana. La veta más importante en esta perspectiva es repensar de modo concomitante la tarea de las disciplinas y su dimensión educativa para vivir comunalmente en el mundo. El cómo vivir es entonces una tarea de la ética y de la ética-ecológica. Por eso, quizás el respeto por las tradiciones es esencial para una profunda planificación del desarrollo así como para una adecuada estrategia ecológica.

La sabiduría más tradicional ha estipulado como norma que la libertad y la intervención humana deben respetar la naturaleza. Y se ha entendido a su vez, que la naturaleza es un aliado insustituible para mantener, apoyar y fomentar la expansión de esa misma libertad humana. Por eso, una ética del verdadero desarrollo es ipso facto un ética de sabiduría ecológica (Goulet 1997: 233).

Sin embargo, la biodiversidad sigue en peligro y para su conservación se requiere una serie de requisitos, entre estos, como señala Etxeberría (1997), es necesario un cambio en la manera de *ver* a los vivientes y la relación con ellos, pero también el cambio de *hábito de uso* de la Tierra e a la vez incrementar el no-uso-sostenible, esto implica que se debe insistir en un gaiacentrismo o pachamamacentrismo para concordar en las estrategias de conservación y desarrollo: «La supervivencia a largo plazo es favorecida si el consumidor beneficia su fuente de alimento además de utilizarla (así como el hombre consume sus

animales domésticos al mismo tiempo que procura el bienestar de estos)» (Odum 1995: 83). Sin duda que la supervivencia, a menudo, depende de la cooperación y no de la competencia y la depredación. En realidad se debería hacer uso solo de lo necesario, lógica que está en las antípodas del capitalismo lucrativo y avaro, tal como lo ha dicho Paul Krugman, premio Nobel de Economía 2008.

6. *Yupaychay* o ética del agradecimiento y respeto

Ya hemos dicho algo sobre *yupaychay*, este término se puede traducir por agradecimiento, honrar, estimar, respetar y adorar (Yaranga 2003 y otros). La raíz del término contiene una suerte de llamada de atención para «tomar en cuenta a alguien» que se considera como importante y presentarle así una deferencia que puede del mismo modo estar en lógica de la reciprocidad o el *ayni*. En un sistema interdependiente no es posible dejar de lado a las otras partes pues cada uno merece un reconocimiento adecuado. El término *yupay* además de contar (de enumerar) significa también reconocer u honrar. Aquí es preciso preguntarnos quiénes deben ser honrados y quién lo debe honrar. En un sistema asimétrico y desigual los poderosos o los *apus* (ricos) son los que reclaman ser honrados y reconocidos como decentes (De la Cadena 2004), pero en un sistema relativamente igualitario las personas pueden acercarse una tarde o una mañana a la casa del vecino llevando su *kuyakuyniy* (su cariño) en señal de *yupaychay* por alguna razón. Aquí el término equivale a dar gracias en reconocimiento por algo o simplemente por el cariño que se le tiene a la otra parte. Por ello *yupaycha* es también una ofrenda gratuita, sin esperar nada a cambio.

Hay quienes con cierta osadía (decía José cerca de los 4000 msnm) han empezado a cultivar a los 4200 msnm, y la respuesta de la *pachamama* no se hizo esperar, sobre todo en quienes lo hicieron sin mostrar el «respeto» respectivo, vale decir, no haber presentado las ofrendas (*yupaychaykuna*), pues «la pachamama respondió enojada con nieve, helada» (*pachamama piñarukuspaña ritiwan, qasawan kutirachimun*). La falta de «respeto» está también propiciada por grupos religiosos que «han hecho desaparecer muy buenas costumbres» (*sumaq allin costumbrekunata chinkachin*). El «respeto», por lo tanto, es una actitud y una práctica que significa actuar rectamente con los seres humanos y con la

naturaleza. Ese actuar es *tukuyta allin rurana; mana qanranchanachu imata allin kwsanapaq, chay kaptinqa, hawka kasunchik* (todo hay que hacer bien; no ensuciar [contaminar, corromper] nada, para estar bien y se es así estaremos en paz). Por lo tanto, se trata de tener una actitud y un comportamiento ante la *pachamama* o el mundo donde uno se encuentra. Por ello uno debe adoptar una conducta adecuada: *Yaykunayki sunquykiwan, manachayqa manan chaskisunkimanchu* (Hay que ingresar [al espacio] de buena fe y honesta, de lo contrario no te va a recibir). Hay que hacer la ofrenda «con la conciencia franca» (*llanllayasqa sunquykiwan*), y si consideramos los aspectos que hemos reseñado en el capítulo 10.3, se pudiera traducir así: «hacer las cosas con la mente y el sentimiento sincero».

Sin embargo, la ética del *yupaychay* es una conducta de acción de gracias por lo que uno recibe cada día y que además considera que nada debería desperdiciarse (*ama usuchisqa*). Para graficar el sentido del agradecimiento y del «respeto» que hay que conservar y cultivar, pensemos en una mujer que ha levantado del suelo unos cuantos granos de maíz que se le habían caído mientras desgranaba una mazorca. Uno podría pensar ¿por qué recoger esos pocos granos?, no tienen importancia. Sin embargo, la mujer los recogió con premura y después de limpiarlos en su falda los puso en el recipiente. La mujer luego dijo: *Kawsaytaqa ama usuchinachu, uychurqunmanmi hinaspa qullunma chinkanankaman*, esto significa lo siguiente: «Los granos de maíz no se deben desperdiciar, de lo contrario corremos el peligro de desaparecer lentamente y puede quedar improductivo incluso puede extinguirse».

Las familias que conocen de agricultura no pueden desperdiciar los granos, no se trata del número de granos que se pueda perder; de lo que importa, al recoger los granos de maíz, es reconocer que en el grano está la energía que es una fuente importante de vida. Por ello el tratamiento de las semillas es un acto cuasi religioso que consiste en la separación de los mejores granos para que el desarrollo en tiempo necesario arribe a una buena cosecha. *Yupaychay* o «respeto» es el reconocimiento del don de la vida en cada semilla y que esta necesita ser preservada, defendida y protegida para garantizar la continuidad de la vida.

Colofón: *allinta kawsana hawka kanapaq*

Para concluir este trabajo quisiéramos reflexionar brevemente sobre una propuesta que está muy presente en la vida de los andahuaylinos y chincherinos. A lo largo del trabajo de campo se ha preguntado muchas veces sobre *allin kawsay* y el *hawka kay*, pero fue una mujer quien hizo repensar sobre lo que significan las dos expresiones.

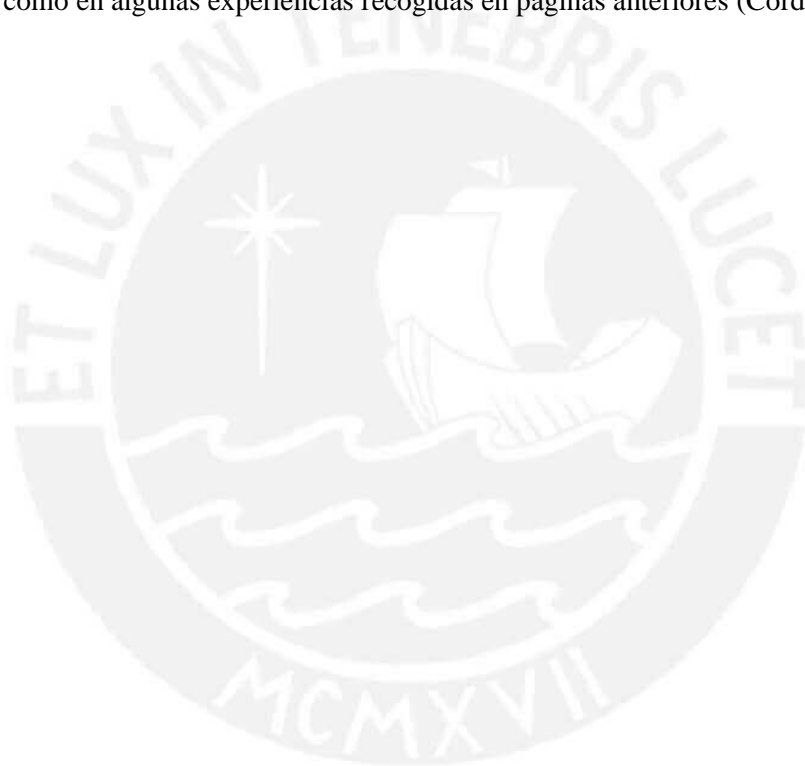
- | | |
|---|--|
| - Mamay, ¿ima ninantaq allin kay? | - Señora, ¿qué quiere decir <i>allin kay</i> ? |
| - Buena saludmi chayqa. | - Eso significa buena salud. |
| - ¿Hawka kayri? | - Y, <i>hawka kay</i> ? |
| - Chayqa... allin kay hawka kanapaq. | - Eso... hay que tener buena salud para estar en paz o tranquilo. |
| - Manachu hawka kayqa allin kanapaq. | - ¿Acaso no hay que estar tranquilo para tener buena salud? |
| - Manam... mana allin kaspayaq mana hawkachu kayman. | - No... si no estás bien de salud no puedes estar en paz o tranquilo. |
| - ¿Imantataq rurana hawka kanapaq? | - ¿Qué hay que hacer para estar en paz o tranquilo? |
| - Tukuy imatayá... mana unquyniyuq, allin mikusqa, samasqa, kususqa.... | - Hay que hacer de todo... no estar enfermo, bien comido, descansado, alegre.... |

Otros interlocutores han ido confirmando que lo que se busca en el mundo andino no es *allin kawsay*, que se podría traducir como buena vida o vida buena, sino la justicia y la paz. Pues nadie puede estar tranquilo o en paz sino tiene lo necesario para desarrollarse como individuo o como comunidad. La búsqueda de la paz tiene nombres diferentes en la actualidad, como luchar contra las injusticias y el abuso de las formas autoritarias que aún están instaladas en la vida económica, social y política local, regional y nacional. ¿Cómo se puede estar tranquilo o en paz si no hay lo necesario para la vida? ¿Cómo puede haber paz si el precio de los productos no alcanza para cubrir la inversión hecha? ¿Cómo puede haber tranquilidad cuando el mercado impone criterios de selección de los productos sin que haya una adecuada capacitación y conocimiento de las reglas de juego? ¿Cómo puede haber paz cuando hay una amenaza del uso del agua y de los suelos por parte del Estado sin una consulta necesaria?

Por todo esto, y muchas cosas más que aún no están recogidas en este trabajo, el imaginario y el proyecto van por el camino donde lo que antecede es la diversidad. Toda planificación

y las políticas públicas deben considerar esta realidad, de lo contrario solo se estaría repitiendo la vieja empresa homogeneizadora en nombre de cualquier tipo de desarrollo. La paz y la justicia son una tarea económica, social, política y ética. Terminamos con un párrafo largo pero que de alguna manera sintetiza las ideas que hemos venido trazando.

En este proceso, la crianza (*uywanakuy*) es un aspecto relevante que involucra a la naturaleza y las personas para vigorizar la armonía practicada en los Andes con relación a *chakranchik uyway* (crianza de nuestras chacras), *uywanchik uyway* (crianza de nuestros animales), *sallqanchik uyway* (crianza de lo silvestre), *runamasinchikwan uywanakuy ninchik* (crianza entre seres humanos), *yakunchik uyway* (crianza y cuidado de nuestro agua), *wayranchik uyway* (crianza de nuestro aire y viento) y todo cuanto es necesario en nuestras relaciones interpersonales como en algunas experiencias recogidas en páginas anteriores (Córdova 2004: 26).



CONCLUSIONES GENERALES

Al finalizar este trabajo queremos recoger aquí las principales ideas que hemos desarrollado sobre *pachamama*, desde la perspectiva de sus pobladores, en una zona como Andahuaylas y Chincheros, dos provincias al oeste de la región Apurímac, con veinte y siete distritos, respectivamente. Nuestro ámbito de estudio abarca los distritos de Andahuaylas, San Jerónimo, Kishuara, Pacucha, José María Arguedas, Turpo, Huancaray, Talavera, Santa María de Chicmo, que corresponden a la provincia de Andahuaylas; y los distritos de Anco-Huallo y Chincheros a la provincia de Chincheros.

Los distritos mencionados forman parte de la zona media de la cuenca del Pampas. En esta se encuentran las subcuencas que hemos tomado en cuenta para la observación y el estudio: a) Andahuaylas: Chumbao, Huancaray, Pacucha y Kishuara; y b) Chincheros que abarca los distritos de Anco-Huallo y Chincheros. Todas las subcuencas son tributarias del río Pampas. Este se inicia en las alturas de la región de Huancavelica, en la laguna Choclococha, y recorre hacia el sureste por la región Ayacucho entre las provincias de Cangallo y Víctor Fajardo, Vilcashuamán y Sucre hasta encontrarse con el río Chicha (Soras) y continúa hacia el norte y luego hacia el este dividiendo las regiones de Apurímac y Ayacucho para desembocar en el río Apurímac.

Las provincias de Andahuaylas y Chincheros constituyen una de las zonas estratégicas de mayor producción agrícola de la región Apurímac, que ha sido denominado por sus gobernantes como «agroecológica, turística y minera». La zona de Andahuaylas es fundamentalmente de secano, su principal producción es la papa y el maíz, seguido de la quinua y otros menores como trigo, habas, entre otros. Se estima que la zona tiene un superávit hídrico mensual y no se registra la ausencia radical de agua durante el periodo de estiaje. Las cabeceras de cuenca tienen agua de reserva en unas cuarenta lagunas de diversa envergadura, lo que se utiliza para el riego, sobre todo de productos de pan llevar y de

árboles frutales. La zona de Chincheros tiene muy pocas lagunas pero la escorrentía está garantizada para la época de estiaje. Sin embargo, las aguas que discurren, sobre todo por el río Chumbao, no cumplen con los estándares permisibles de calidad ni para el riego ni para el consumo humano y animal.

Por otro lado, las tierras de la región Apurímac tienen riqueza minera y el 68.0% de su territorio estaría concesionado a diversas empresas, equivalente a 1'420 151.8 hectáreas de las tierras que podrían explotarse en los siguientes años. Para el caso de Andahuaylas, las zonas más ricas en minerales estarían en las cabeceras de cuenca, allí donde se ubican las fuentes de agua para la agricultura y el consumo humano y animal de la zona. Finalmente, la zona de estudio cuenta con espacios turísticos naturales y se observa que la construcción de las identidades locales se va haciendo mediante diversas actividades culturales, religiosas y festivas, y algunas de ellas se realizan inspiradas en la imagen de José María Arguedas.

La zona de Andahuaylas y Chincheros es un espacio de realizaciones humanas donde viven más de 195 mil habitantes (*runakuna*) que mayoritariamente son bilingües —en diversos grados—, conocen el quechua y el castellano. Durante los últimos años sus pobladores han ido valorando su lengua originaria y es la de comunicación común en muchos espacios de la vida cotidiana. Esta condición es la que nos impulsó a hacer las entrevistas, en la mayoría de los casos, en quechua. Del mismo modo, los resultados de este trabajo incluyen categorías quechua para dar cuenta sobre *pachamama* y sus cambios. El uso de las categorías quechua resultan fundamentales en la medida que la lengua sintetiza una manera de entender el contexto y sus procesos, tanto naturales como los generados por acciones políticas, económicas y sociales de los seres humanos. Estas acciones han ido transformando favorablemente el entorno, pero también generando desigualdades e inequidades entre las personas.

Pachamama es la naturaleza que se presenta como contexto y está sujeta también a alteraciones por el cambio climático, que tiene consecuencias en la producción, la salud y la alimentación. Se puede decir que las alteraciones son vistas como favorables en cuanto estimulan un tipo de desarrollo, pero también las alteraciones tienen consecuencias que ponen en peligro y en riesgo la vida de los pobladores. En este contexto, los pobladores se

ven forzados a utilizar sus tierras para responder al aumento de la población, la demanda del mercado y a las nuevas necesidades que presenta la modernidad, y para ello han ido desarrollando estrategias sociales para adaptarse a los cambios y mitigar parcialmente los daños que aparecen.

En esta perspectiva, consideramos que el «cambio climático» es un hecho ineludible y requiere de procesos adaptativos constantes para estar presente en el mundo andino. Sus pobladores han generado una cultura de «convivencia» con la naturaleza que forma, por definición, un sistema «no controlable» del todo. Las formas adaptativas se basan en el conocimiento de *pachamama*, la que se presenta como medio y reto a la vida de todos. Los conocimientos son formas de entender y crear lo conveniente para abordar los problemas que se presenta en el contexto y producir lo necesario para vivir. El quehacer humano, sin embargo, también genera daños que son reparados con la finalidad de mitigar los peligros que penden en la vida de las poblaciones.

El proceso de adaptación del ser humano en *pachamama* ha generado vínculos y responsabilidades que se expresan en la ampliación de espacios para la producción como de lugares para vivir adecuadamente. En este proceso el ser humano se constituye como la noosfera de la naturaleza y busca desarrollar sus diversas dimensiones fortaleciendo sus capacidades y estableciendo relaciones con lo que existe en su derredor; sin embargo, la organización social ha generado también condiciones relativamente favorables para unos y desfavorables para otros.

Para vivir en el mundo andino los actores individuales y sociales han producido formas de conocimiento que siguen vigentes en la actualidad. Pues no solo existe una epistemología (digamos andina), sino que esos conocimientos se van actualizando para responder a los nuevos tiempos. De este modo, conocer en las zonas de Andahuaylas y Chincheros se dice *riqsiy* y consiste en la capacidad humana que permite establecer, en primer término, relaciones con la naturaleza mediante la práctica cotidiana del *ruray o ruway* (hacer), que son formas de experimentación constante en la búsqueda de adaptación de los productos en distintos pisos ecológicos y en los microclimas que van apareciendo. En segundo término, la experimentación sistematizada genera conocimiento como *yachay* y se expresan en especializaciones, las que se suelen transmitir a las siguientes generaciones mediante la

enseñanza y el aprendizaje. Finalmente, en la epistemología andina las personas enlazan diversos datos y establecen, a modo de interpretaciones, hipótesis y conjeturas mediante el *musyay*; esta forma del conocer da sentido a los haceres de cada día y permite formular proyecciones para el futuro.

De este modo, los andahuaylinos y chincheros conocen los movimientos y las incertidumbres que están presentes en la *pachamama* de manera cíclica; vale decir que los pobladores saben los principales indeterminantes o amenazas (*sasachakuykuna*) en la vida. Estas se manifiestan periódicamente bajo la forma de escasez y desgracias que se conocen como *muchuy*, las que pueden ser generadas por la acción de eventos extremos de la naturaleza en diversa magnitud. Por otro lado, en la vida de las personas pende la amenaza del aislamiento o el enclaustramiento por diversas causas, que se conoce como *chullayay*, que consiste en la posibilidad no remota de ser *wakchay*, lo que se entiende como pobreza que incluye lo económico, social y emocional. Asimismo, la fragilidad, debilidad o enfermedad, conocidas como *unquy*, recuerda la vulnerabilidad de las personas ante los embates de la naturaleza y sus cambios; a esto hay que añadir el temor o el miedo que genera lo no conocido o el vacío, que se conoce como *mana kaq* o *chusaq*, lo que provoca comportamientos que condicionan la vida de las personas dada la magnitud de la naturaleza y el devenir. Finalmente, la presencia de la diversidad y multiplicidad o *imaymana* / *ñawraykuna* constituye un reto a la inteligencia y la cultura humana que estimula la creatividad y las estrategias para tratar de controlar la complejidad de la *pachamama*.

Frente a estos indeterminantes (*sasachakuykuna*) la cultura andina ha ido creando sistemas adaptativos y de mitigación de posibles daños mediante formas de almacenamiento (*taqiy*) de los productos para evitar escasez (*muchuy*); ha generado formas diversas de organización y la formación de alianzas (*aylluchakuy*) o solidaridades para evitar el aislamiento y el enclaustramiento y el empobrecimiento extremo local; esta manera de organizarse supone para cada uno de sus miembros el ejercicio de responsabilidades (*nanachikuy*) y de cuidados (*uyway*) de la diversidad existente, mediante el ejercicio de acciones diferenciadas de cumplimiento deontológico para enfrentar lo no conocido y sus posibles amenazas. Finalmente, siendo la diversidad (*imaymana* o *ñawraykuna*) un reto para las personas, es un acicate para la creación de formas de respuestas adaptativas a la

pachamama; esto implica crear formas de conocimiento para facilitar la adaptación (*ratay*) de los productos y de la propia vida humana, y establecer formas de reconocimiento (*yupaychay*) a la *pachamama* por las formas de vida presente en su seno.

La *pachamama* es, por ello, una realidad natural por sí misma compleja, que social y culturalmente es considerada como *mama*, vale decir como fuente u origen donde se genera la existencia-vida (*kawsay*). De esta manera la *pachamama* es anterior al ser humano y representa una doble realidad: la muerte (la desgracia) y la vida (el beneficio). Los mitos muestran que la *pachamama*, en tiempos remotos, habría también producido desastres (*sasachakuy*) hasta poner al borde de la extinción (*chinkay*) de los seres vivientes, generando escasez y orfandad en los seres humanos, quienes han logrado sobrevivir gracias a la ayuda de diversos seres de la naturaleza y su propia creatividad. Sin embargo, la *pachamama* también tiene un rostro maternal que protege a todos los que viven en su seno proveyendo y cuidando de todos los que habitan en ella, y por esta razón *pachamama* se comporta «como» si fuera una persona (*runahina*). Desde esta perspectiva la *pachamama* muestra su existencia y por su dinámica se le reconoce como si tuviera vida, por ello se le dice *pachamama kawsan*. La *pachamama* como espacio requiere que sea reconocida como origen y fuente, y «exige» del ser humano una actitud permanente de agradecido, de ahí que se debe hacer *yupaychay*, vale decir, presentar ofrendas (*anqusu, pagapu*) de diferentes maneras.

La palabra *pachamama* en la experiencia de los agricultores pertenece a un campo semántico amplio donde la raíz *pacha* significa espacio, tiempo e identidad, y asigna una unidad-totalidad con un conjunto de partes a las que se puede denominar *mitakuna*. Esto significa que *pacha* señala una realidad objetiva y subjetiva a la vez. *Pacha* como espacio físico puede ser segmentado reconociéndose en este *hana hanay* (la parte más alta), *hana* (la parte alta), *chawpi* (la parte central), *uray* (la parte baja) y *uku* (la parte más baja); vale decir que en *pacha* se puede observar la parte alta que es visible y lejana hasta la parte más baja no visible e igualmente distante pero incierta. El concepto *pacha* tiene correlatos en diversos climas, pues la parte más alta se conoce como *chiri-chiri*, la parte alta como *chiri*, la parte media como *tumpa chiri* o *tumpa quñi*, la parte baja como *quñi* o *qichwa* y la parte más baja como *quñi-quñi* o *qichway-qichwa* o *ñisu qichwa*.

Del mismo modo, *pacha* como tiempo se segmenta en periodos menores o *mitakuna*. En la experiencia de la vida cotidiana, *pacha* se divide en segmentos relacionados a las actividades agrícolas y hogareñas; así se distingue el amanecer como *pacha achikyay*, donde se hace el *chupiy* (desayuno); hacia las 10 am se hace el *hallpay*, *akuy* o *tuqray* (masticado de la coca); el mediodía es el *chawpi punchaw* y se hace el *tablay* o *chawpi punchaw mikuy* (comida del medio día); hacia las 3 pm se vuelve hacer el *hallpay* y a las 6 pm es el *inti yarkuy* (entrada del sol), que es seguido de la cena o *tuta mikuy*. En algunas ocasiones los agricultores, hacia las 5 pm, hacen el *inti watay*, esto significa literalmente «atar el sol» que no significa sino aprovechar al atardecer la luz del sol para terminar la tarea antes que lleguen las sombras de la noche. Por otro lado, *pacha* es percibido como un tiempo en desarrollo y progreso que no tiene retorno: el hoy se dice *kunan punchaw*, el pasado se dice *qayna punchaw* y el futuro *paqarin punchaw*. También *pacha* es una concepción subjetiva que indica la identidad de la persona y las colectividades, en tanto los individuos o grupos utilizan diversos elementos (vestimentas, costumbres) para diferenciarse de otros.

En el ciclo anual de *pacha* se distingue dos periodos conocidos como *mita* o *uku* y son: *paray mita/uku* (periodo de lluvias) y el *usyay mita/uku* (periodo de no lluvias). En cada periodo se puede distinguir sub periodos o etapas, para ello se vale del término *mita* o *uku*; sin embargo, la «centralidad» de las acciones de un determinado periodo se dice *uku*, por ejemplo *paray uku* es el tiempo de mayor presencia de lluvias. Según la «tradición» andina de Guamán Poma y González Holguín, el ciclo anual andino ha sido registrado en base a doce meses, para los que se toma en cuenta las actividades agrícolas y festivas con una nomenclatura determinada. En la actualidad, organizaciones no gubernamentales, por razones educativas y didácticas, construyen calendarios siguiendo las pautas actuales en base a doce meses, en los que se incluyen prácticas agrícolas, ganaderas, festivas, de índole religiosa y el patrio.

Desde el punto de vista de la producción agrícola, los dos periodos *usyay mita/uku* y *paray mita/uku* pueden dividirse al menos en seis sub periodos. Durante *usyay uku* está *allichay pacha*, que es el tiempo en el que se realizan arreglos para el hogar, el arreglo de las acequias, seguido de la preparación de las tierras para la próxima campaña del cultivo; este

periodo comienza hacia mediados del mes de junio y se alarga hasta mediados del mes de setiembre. Luego viene *tarpuy pacha* o tiempo de cultivos, que se puede alargar hasta mediados del mes de diciembre; el sembrado de *kawsaykuna* se hace de manera planificada. En este tiempo las primeras lluvias deberían presentarse para mojar la tierra y hacer que las semillas comiencen a geminar. El siguiente sub periodo es el *uyway pacha* o tiempo de cuidados y atenciones de los cultivos, es el tiempo en el que se deshierba para facilitar el crecimiento de los sembríos; este periodo se realiza entre finales de diciembre y principios de febrero.

El *paray uku* (tiempo de lluvias) se presenta desde fines de enero, arrecia durante el mes de febrero y escasea en el mes de marzo. Durante este periodo se distingue el *harkay pacha*, que es el tiempo de cuidados extremos de los cultivos de posibles peligros externos, como de alimañas de toda especie, porque las plantaciones están en sus mejores momentos de crecimiento y sus frutos se hacen más visibles; el peligro aumenta y los agricultores toman las previsiones del caso para evitar el hurto, la depredación, etcétera, hasta el mes de febrero y mayo. Finalmente, el último sub periodo es el *huqariy pacha*, que es el tiempo de cosechas y almacenamiento de los productos (*waqaychay* o *taqiy*); este periodo concluye, por lo general, antes del solsticio de invierno (23 de junio), periodo en el que se ausentan definitivamente las lluvias y se inicia el tiempo de heladas en las partes altas andinas.

Pachamama como naturaleza, entonces, está sujeta a movimientos de disposición: *kikinmantapuni muyun* y *kuyun*, pero también a modificaciones o transformaciones: *tikra* o *kuti*; inclusive hasta la posibilidad de la extinción (*chinkay*) por factores «antrópicos» (*runapa rurasqanrayku*) que pueden expresarse en la deforestación de la vegetación y la depredación o caza furtiva de animales silvestres. *Pachamama* antecede a la vida humana y en este sentido es existencia y al mismo tiempo es «vida», en tanto dota de lo necesario para sobrevivir; a las dos modalidades se le dice *kawsay*; de hecho, los productos andinos son *kawsay* porque tienen una forma de «vida» y a la vez existen y no son invenciones de los seres humanos.

A la naturaleza, lo que está formado por sí mismo, se le conoce como *sallqa*, *purun* y *kita*. *Sallqa* es lo indómito o lo no controlable o parcialmente controlable. El resultado del control es el *uywa* o *uswasqa*, vale decir, lo criado o cultivado. Sin embargo, cuando no se

logra atender adecuadamente a *kawsaykuna*, estos pueden retornar a su condición anterior: *kita* o *purun*; se hace *kita* cuando retorna a su condición de no controlable y silvestre (*kitayaqrun*) y la palabra se usa para señalar a las personas, animales y plantas; en cambio, se hace *purun* cuando elementos como cosas, terrenos o cosas quedan en la condición de abandono y en desuso (*purunyarqun*).

La categoría *sallqa* también asigna un franja altitudinal en oposición a *qichwa*. Vale decir que la parte *sallqa* corresponde a más altura y donde hay menos control humano, y *qichwa* corresponde a menor altura y donde existen más elementos de la naturaleza controlados por el ser humano. Por otro lado, en la zona *sallqa* el clima va de muy frío a medianamente frío en la medida que baja de altura: de *chiriy chiri*, *chiri* y *chiri niq*; del mismo modo, la zona *qichwa* va de *quñi niq*, *quñi* hasta *quñiy quñi*, que corresponde a la zona más caliente de los valles intermedios andinos. Entonces, no solo hay diferentes climas según las altitudes, sino microclimas en el mismo piso ecológico.

En relación a los cambios climáticos o *pacha kuyu*, se puede expresar a través de ciertos indicadores visibles como la ausencia de nieve perpetua o *riti* en las cumbres de los principales nevados, como el Corahuiri (Andahuaylas) y el Ayavi (Chincheros), que hace más de veinte años tenía nieve; el aumento de la temperatura se experimenta no solo porque el sol calienta sino porque «quema», *rupan*, esto en cierto sentido favorece a que el cultivo de productos de piso inferiores pueda hacerse ahora en las partes altas, donde «antes» no crecía ni se producía. La aparición de determinadas enfermedades en las plantaciones son indicadores del cambio climático y antes no ocurría; para protegerse, en la actualidad, emplean pesticidas con la finalidad de controlar las enfermedades; finalmente, un indicador del cambio climático para los agricultores está en la ausencia de lluvias entre los meses de setiembre y octubre, tiempo en el que debía sembrarse en función del siguiente año; además durante los últimos años se nota el «atraso» de las primeras lluvias, generando preocupación y formulando estrategias para hacer frente ante una eventual sequía. El *muchuy* amenaza.

Teniendo en cuenta los factores que hemos resumido hasta aquí, es pertinente concluir señalando la importancia del ser humano (*runa*) en este contexto. Los pobladores son conscientes de los cambios que vive la *pachamama* y de los van haciendo para adaptarse a

esa realidad compleja y peculiar que denominamos mundo andino, desarrollando un conjunto de capacidades y estrategias para vivir «a pesar de las condiciones» naturales, sociales y políticas que han heredado. El *runa* es personas y colectividad a la vez, y tiene una estructura que está conformada por *hawa*, *uku* y *sunqu*. La parte visible o *hawa* es la que expresa la identidad-*pachasqa* de una realidad multidimensional o *uku* donde se encuentra la identidad peculiar y única denominada como *sunqu*. Las dimensiones del ser humano andino son individuales y colectivas. Entre las dimensiones individuales están *riqsiy*, que corresponde al campo de los conocimientos que forman parte de las diversas capacidades de producir la información necesaria; la otra dimensión es *munay*, que es la capacidad de buscar, desear y elegir lo que corresponde para el desarrollo humano; también están *ruray* o *ruway*, que son las acciones encaminadas a realizar las transformaciones necesarias que lo diferencian de otras especies; además el ser humano desarrolla el *musyay*, que consiste en la capacidad de interpretar, intuir y dar sentido a su vida; la otra dimensión individual es el *qali kay*, que consiste en valorar la propia vida o la salud, cultivando formas de cuidado y protección. Entre las dimensiones sociales están, en primer término, el *aylluchakuy*, que son las formas de organización social y el establecimiento de alianzas y vínculos que se establecen para sostener a sus miembros de la posibilidad del abandono y el asilamiento; en segundo término, el *uyway* es una de las dimensiones que se forman desde la niñez y consiste en la capacidad de cuidar de sí mismos y de los otros de manera responsable; finalmente, la dimensión que busca ser desarrollada es la existencia de la vida en equidad y paz, que se puede decir *hawka kay*.

Antes de concluir, es preciso señalar que el mundo andino se sostiene por un conjunto de principios éticos comunes. Se puede decir que la ética de los pobladores de Andahuaylas y Chincheros contiene un conjunto de principios que consiste en priorizar el *uyway* (cuidado) de las personas y de la naturaleza y las relaciones con ellas, no exenta de problemas; este cuidado se basa sobre todo en *allin ruray* o *ruway*, que no es sino saber hacer las cosas bien y a conciencia, lo que implica asumir con responsabilidad todas las tareas y deben darse cuenta a la comunidad. Del mismo modo, el ser humano debe hacer el *pukllay* en tanto busca articularse con otros actores sociales bajo diversas modalidades: a esto se debe añadir que la conducta humana que busca el *harkay* (proteger), no solo la parte vulnerable sino los bienes comunes de la pachamama para el equilibrio social y humano; los bienes producidos

deben ser redistribuidos o *aypunakuy* como señal de solidaridad entre las personas y la naturaleza y, por esta razón, las personas ofrecen, en signo de agradecimiento (*yupaychay*), las cosas que han logrado recibir en el trámite de su vida. El proyecto humano andino estaría orientado a hacer bien las cosas para lograr estar en paz consigo mismo, con los otros y con la naturaleza: *allinta kawsana, hawka kanapaq*: vivir bien para estar en paz.



BIBLIOGRAFIA

1. Diccionarios quechua-español / español-quechua:

AGUILAR, Rafael. 1970. *Gramática quechua y vocabularios*. Lima: UNMSM.

AMLQ (Academia mayor de la lengua quechua). 2006. *Diccionario: Quechua - español – quechua / Simi taqe: Qheswa - español – qheswa Simi taqe*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.

ANÓNIMO. 2014. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Rodolfo Cerrón Palomino (Edición interpretada y modernizada). 2014. Lima: PUCP-IRA. Consultar versión facsimilar en: http://archive.org/details/artey_vocabulario00barc

AULEX. *Diccionario quechua - español Runasimi en línea*. Consultar en: <http://aulex.ohui.net/>

BEÉR, Robert; MUYOLEMAJ, Armando y AGUILARPAJ, Hernán S. 2006. *Vocabulario comparativo. Quechua ecuatoriano. Quechua ancashino. Castellano-English*. Berlin: Brighton.

BERTONIO, Ludovico. 1612. *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito: Impreso en la casa de la Compañía de Jesús de Juli Pueblo.

BEYERSDORFF, Margot. 1984. *Léxico agropecuario quechua*. Cusco: CERA Las Casas.

CALDERÓN, Francisco. 2009. *Diccionario ideológico runasimi. Runasimi- Castellano, Castellano-runasimi*. Huancayo: Pako.

Casa De Cultura Ecuatoriana. 2007. *Shimiyukkamu. Diccionario. Kichwa-Español. Español-Kichwa*. Quito: CCE Benjamín Carrión.

CASTELLANO, Elmer, CASTELLANOS, Héctor y CCANTO, Vicenta. 2005. *Diccionario básico quechua*. Huancavelica: Chirapaq.

CERRON PALOMINO, Rodolfo. 1994. *Quechua sureño. Diccionario unificado. Quechua-Castellano-Castellano. Castellano-Quechua*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

CHUQUIMAMANI, Nonato. 2005. *Yachakuqkunapa Simi Qullqa - Qusqu Qullaw Qhichwa Simipi*. Lima: Ministro de Educación.

CORDERO, Luis. 2010. *Diccionario. Quichua-Castellano. Castellano-Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Dirección Regional de Educación de Apurímac. 2010. *Warmapaq qichwa simipi taqi. Diccionario quechua escolar ilustrado*. Lima: Impresión Arte Perú, EIRL.

ESPINOZA, Andrés. 2009. *Diccionario quechua del Tawantinsuyu. Quechua-Castellano / Castellano-Quechua*. Huancayo: Grafica Villegas, EIRL.

ESPINOZA, Elizabeth; LEON, Carolina; SAAVEDRA, María; JUAREZ, Lidia y OSCCO, Wilber. Carrión. S/f. *Diccionario bilingüe. Quechua-castellano. Cusco-collao y Ayacucho-chanka*. I.S.P.P. La Salle.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. 1989. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.

GUARDIA MAYORGA, César. 1967, *Diccionario kechwa-castellano, castellano kechwa*. Lima: Ediciones Los Andes.

GUTIÉRREZ, Leoncio; MANTILLA, Leonidas y HUAMAN, Shara. 2007. *Apurimaqpaq Runasimi Taqe - Diccionario de Quechua Apurimeño*. Abancay. Versión Preliminar.

HERDER, B. 1897. *La lengua quichua. Dialecto de la República del Ecuador*. Friburgo de Bristiovia.

HUAMAN, Isaac. s/f. *Diccionario castellano-quechua-aymara*. Huancayo: Imprenta Editorial Punto Com.

LARA, Jesús. 1971. *Diccionario. Qheswa-Castellano. Castellano-Qheswa*. Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

LIRA, Jorge y MEJIA, Mario. 2008. *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Lima: Editorial Universitaria.

MANYA, Juan. 1993. *Paqtay rimayquelqan. Diccionario jurídico. Castellano-quechua*. Cusco: Cultura Inca de América.

Ministerio de Educación de Ecuador. 2009. *Yachakukkunapa Shimi yuk Kamu. Runa Shimi - Mishu Shimi / Kichwa - Castellano / Mishu Shimi - Runa Shimi / Castellano - Kichwa*. Ministerio de Educación de Ecuador.

NAVARRO, Víctor. 1983. *Las tribus de Ancku Wallokc*. Lima: Ediciones Atusparia.

PALOMINO, Gedeón y QUINTEROS, Genaro. 2005. *Yachakuqkunapa Simi Qullqa. Ayakuchu Chanka Qichwa Simipi*. Lima: Ministerio de Educación.

PARKER, Gary y CHÁVEZ, Amancio. 1976. *Diccionario Quechua Ancash-Huaylas*. Lima: IEP- Ministerio de Educación.

PINO, Augusto. 2010. *Diccionario quechua*. Lima: Greca Editores.

PINO, Germán. 2004. *Diccionario. Runasimi (quechua)-Español- Español-Runasimi (quechua)*. Lima: Librería Distribuidora y Editora Bendezú, SA.

Religiosos Franciscanos Misioneros. 1905. *Vocabulario políglota incaico*. (Versión normalizada 1998). Lima: Ministerio de Educación.

REVOLLO Valencia, Juan. "Yachaykamay simikunap yuyaynin qillqay". *Riwista Atuppa Chupan* Año 3, N° 3, 2014-1015. Pp. 25-35.

RICARDO, Antonio. 1586. *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua*. Incunable.

SANTO TOMAS, Domingo de. 2006. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición de Jan Szemiński. Lima: Ediciones Santo Oficio.

SOTO, Clodoaldo. 2012. *Runasimi-Kastillanu-Inlis. Llamkaymanaq qullqa. Ayakuchu-Chanka. I rakta*. Lima: Lluvia Editores.

TENORIO, Víctor. 2013. *Diccionario quechua. Runasimi marka*. Lima: Impreso Percy Rojas Loayza.

WEBER, David; CAYCO, Félix; CAYCO, Teodoro y BALLENA, Marlene. 1998. *Rimaycuna. Quechua de Huánuco. Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés*. Lima: ILV.

YAÑEZ, Consuelo. 2007. *Léxico ampliado. Quicha-Español, Español-Quichua*. 2 tomos. Quito: Imprenta Abya-Yala.

YARANGA, Abdón. 2003. *Diccionario Quechua-Español. Runa simi-Español*. Lima: Université Paris VIII-Fondo Editorial Biblioteca Nacional del Perú.

2. Bibliografía general:

AIBAR, Eduard y QUINTANILLA, Miguel Ángel (Editores). 2012. *Ciencia, tecnología y sociedad*. Madrid: Trotta,

AGUINAGA, Margarita. s/f. *Ecofeminismo: mujer y pachamama, no solo es posible una crítica al capitalismo y al patriarcado*. Consultado en: <http://www.alainet.org/es/active/39531>

ALCANTARA, Arrufo. 2014. *Cosmovisión y ética andina. En la constitución vital y societal de la Isla Taquile*. Puno: UNAJMA.

ALKIRE, Sabina y SAMMAN, Emma. 2007. *Las dimensiones faltantes en materia de pobreza*. Consultado en: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0324/Alkire_Las_dimensiones_faltantes_en_materia_de_pobreza_2007_sp.pdf

ALKIRE, Sabina. 2002. *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford: Oxford University Press.

ALTAMIRANO, Teófilo. 2014. *Refugiados ambientales. Cambio climático y migración forzada*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

ÁLVARADO, Miguel. 2006. "El kay pacha: ritos de regeneración y configuración del espacio en la cosmovisión andina". En: *Escritura y Pensamiento*, AÑO IX, N° 18, PP. 179- 189.

AMAT Y LEON, Carlos. 2012. *El Perú nuestro de cada día. Nueve ensayos para discutir y decidir*. Lima: Universidad del Pacífico. 2ª edición.

ANA. 2103. *Informe final de Estudio hidrológico. Evaluación de los recursos hídrico en cabecera de las subcuencas de las provincias de Andahuaylas y Chincheros.* ALA Bajo Apurímac Pampas. Andahuaylas, Apurímac.

ANA. 2013 a. *Evaluación del estado de la calidad del agua en los ríos tributario Chumbao, Cocas, Huancaray, Chincheros y Pincos de la cuenca del río Pampas-Provincias de Andahuaylas y Chincheros – Apurímac.* (Monitoreo participativo), Lima diciembre 2013.

ANSION, Juan. 1987. *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho.* Lima: GREDES.

ANSION, Juan y VILLACORTA, Ana María (Editores). 2014. *Qawastin ruwastin. Viendo y haciendo. Encuentros entre sujetos del conocimiento en la universidad.* Lima: PUCP.

ANTUNEZ DE MAYOLO, Santiago. 2009. *Sistema precolombino de previsión del clima.* Lima: S/ editorial. 3ra. Edición.

APAZA, Ignacio. 2008. *Estructura metafórica del tiempo en el idioma aymara.* La Paz: IEB-UMSAAsdi/TB-BRC.

ARCE, Oscar. 2007. “Tiempo y espacio en el tawantinsuyu: introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas”. En: *Nomadas. Revistas de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 6. Consultado en: <http://www.redalyc.org/pdf/181/18101627.pdf>

ARENDR, Hannah. 2007. *Responsabilidad y juicio.* Barcelona: Paidós.

AREVALO, José C. 2014. *Yachayninchikkuna. Nuestros saberes andinos.* Puno: UNAJMA.

ARGUEDAS, José María. 2011. *Nosotros los maestros.* Selección, estudio preliminar y notas de Wilfredo Kapsoli. Lima: Derrama Magisterial.

ARGUEDAS, José María. 2012. *Obra antropológica.* 7 tomos. Lima: Editorial Horizonte.

ARROYO, Sabino. 1987. *Algunos aspectos del culto al tayta Wamani.* Lima (Pro manuscrito).

ARROYO, Sabino. 2004 “Los mitos como huellas del tiempo y contacto intercultural”. En: *Revista de Antropología UNMSM.* Año 2, N° 2, pp. 121-141.

ARROYO, Sabino. 2008. *Culto a los hermanos Cristo.* Lima: Fondo Editorial Facultad Ciencias Sociales UNMSM.

AUDESIRK, Teresa; AUDESIRK, Gerald; BYERS, Bruce. 2008. *Biología. La vida en la tierra.* México: Pearson Educación.

AVALOS G., ORIA C., CUBAS F., DÍAZ A., ACUÑA D., QUISPE N., ROSAS G., CORNEJO A., SOLÍS O. y GUERRA S. 2011. *Atlas climático de precipitación y temperatura del aire en la cuenca del río Urubamba.* Lima: SENAMHI.

BARAHONA, Ana. 1983. “Darwin y el concepto de adaptación”. En: *Ciencias*, Enero / Marzo, pp. 10-13. Consultado en: <http://www.ejournal.unam.mx/cns/no03/CNSE0303.pdf>

- BATESON, Gregory. 2011. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BAUER, Brian; ARAOZ, Miriam y KELLET, Lucas. 2013. *Los chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas, Apurímac, Perú*. Lima: IFEA.
- BECK, Ulrich. 2002. *La sociedad del riesgo total*. Madrid: Siglo XXI.
- Biblia de Jerusalén. 1975. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- BID-Comité del Medio Ambiente. 1989. *Segunda consulta sobre el medio ambiente. Anales de la segunda reunión con entidades públicas y organizaciones no gubernamentales vinculadas con la protección ambiental y la conservación de recursos naturales en América Latina y el Caribe*. Washintong, D.C. 24-26 Mayo 1989.
- BOSQUET, Michel. 1979. *Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. S.A.
- BUNGE, Mario. 1972. *La investigación científica*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- CABIESES, Fernando. 1993. *Apuntes de medicina tradicional. La racionalización y lo irracional*. Lima, Diselpesa. 2 Tomos.
- CACERES, Efraín. 2002. *El juicio del agua. "Unu huishu". Simbolismo y significado ecológico del agua en mitos andinos. "El milagro de la laguna salada" de Musuq Llaqta*. Abya Yala, Quito. También consultado en: https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/11212/El%20juicio_%20de%20agua.pdf?sequence=1
- CAI PACHA-RED NACAS SUR-PRATEC. 2012. *Cambio climático y saberes de vida. Los retos del Programa Titikaka (Perú-Bolivia)*. Lima: Bellido Ediciones-EIRL.
- CALAME, Claude y KILANE, Mondher. 1999. *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne: Editions Payot Lausanne.
- CALDERÓN DONGO, José Justo. 2004. *Fundamentos de la multiversidad autónoma recíproca del conocimiento andino-amazónico. Con-versar con lo diversos*. Consultado en: <http://www.rebellion.org/docs/12775.pdf>
- CALDWELL, Lynton. 1993. *Ecología. Ciencia y política medioambiental*. Madrid: McGraw-Hill.
- CALLE, Efraín et alter. 2011. *Ama usuchisqa kanapaq, runayananchikpaq. Para ser ciudadanos y nos ser discriminados*. Lima: PUCP.
- CAMA, Máximo. 2007. *Granizo de piedras y ríos de sangre: Tupay o tinkuy en Chiaraje, Tocto y Mik'ayo*. Lima: ANR.
- CAMPBELL, Neil y REECE, Jane. 2007. *Biología*. Buenos Aires-Madrid: Médica Panamericana.
- CARTINI, Sophie. 2013. *Lo que no dice la antropología*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- CAREY, Mark. 1914. *Glaciares, cambio climático y desastres naturales*. Lima: IFEA-IEP.

CASAFRANCA, José Luis. 2012. *Sublevaciones campesinas en Andahuaylas*. Lima: Kinko's Impresores SAC.

CASO, Jesús y YAURI, Valentina. 2013. *Literatura quechua. Para la educación bilingüe, con especial énfasis en la tradición Anqara de Huancavelica*. Lima: Universidad para el Desarrollo Andino.

CASTRO, Augusto. 2006. *Los diversos rostro del indio en el Perú*. BIRA 33, Lima: pp. 259-270.

CASTRO, Augusto (Ed.). 2011. *Los nuevos retos de la política social en el Perú. Articulando la academia con la gestión local*. Lima: INTE-PUCP/ Most Unesco-Perú.

CASTRO, Sofía. 2013. *Pobreza, minería y conflictos socioambientales en el Perú*. Lima: INTE-PUCP.

CAVERO, Ranulfo. 1986. *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Ayacucho: Editorial UNSCH.

CAVERO, Ranulfo. 2001. *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica de Taki Onqoy*. Ayacucho: UNSCH-CPEI Unicamp, Brasil.

CEPIA. 1988. *Tecnología campesinas de los andes*. Lima: Editorial Horizonte.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo. 1983. *Multilingüismo y política idiomática en el Perú*. Consultado en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/cerron1.pdf>

CHAGNON, N.; HAMES, R. 1980. "La 'hipótesis proteica' y la adaptación indígena a la cuenca del amazonas: una revisión crítica de los datos y de la teoría". En: *Interciencia*, Vol 5, N° 6. Noc-Dic, pp. 346-358.

CHAPPLE, Eliot. 1972. *El hombre cultural y el biológico. Antropología de la conducta*. México: AID-CRAT.

CHAVARRÍA, Juan. 2003. "A propósito de Madina Qunka/Quwanka (Cuenca). El étimo latino conca/concha en la toponimia romance de al-Andaluz". En: *AM*, 120 (2002-2003) 41-51. Consultado en: <http://bibrepo.uca.es:81/elysa/alandalus/31099671.pdf>

CHIRINOS, Andrés. 2010. *Quipus del Tahuantinsuyo. Curacas, Incas y su saber matemático en el siglo XVI*. Lima: Editorial Comentarios.

CIEDLA. 1991. *La situación ambiental en América Latina. Algunos estudios de casos*. Buenos Aires: Ciedla.

CIESLA, William M. 1995. *Cambio climático bosques y ordenación forestal: una visión de conjunto*. Roma: FAO.

CLAVERIAS, Ricardo. s/f. *Conocimientos de los campesinos andinos sobre los predictores climáticos: elementos para su verificación*. CIED. Consultado en: http://clima.missouri.edu/Articles/Claverias_Bioindicadores.pdf

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. 2003. Informe final. 9 tomos. Lima. También en: www.cverdad.org.pe

CONDORI, Bernabé y GOW, Rosalind. 1982. *Kay pacha*. Cusco: CBC.

CCOPER ACCION. 2014. *Informe de seguimiento de las concesiones mineras en el Perú Región Apurímac*. Consultado en: http://cooperaccion.org.pe/main/images/MAPAS/informes-concesiones/2014/2014_Apurimac.pdf

CORDERO, Tapakusi y CORDERO, Maisa. 2011. *Cosmosentimiento andino / Pachakuti Andino*. Cochabamba: Foro Educativo Boliviano-CBIAE-CITA.

CORDOVA, Gavina. 2004. "No le enseñan las cosas para pasar la vida. Sólo le enseñan a leer y a escribir". *Reflexiones sobre la escuela*. Consultado en: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/claspo/rtc/0059.pdf>

CORDOVA, Gavina y ZAVALA, Virginia (Editoras). 2004. *Diccionario de matemáticas. Castellano-Quechua. (Propuesta inicial)*. Lima: MINEDU-GTZ-PRO EDUCA.

CORTINA, Adela. 2013. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.

COY, Martin. 2010. "Los estudios del riesgo y de la vulnerabilidad desde la geografía humana. Su relevancia para América latina". Consultar en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-85622010000100002&script=sci_arttext

CROZIER, Michel y FRIEDBERG, Erhard. 1977. *L'acteur et le systeme*. Paris: Editions du Seuil.

DAMONTE, Gerardo y VILA, Gisselle. (Editores). 2014. *Agenda de investigaciones en temas socioambientales en el Perú: una aproximación desde las ciencias sociales*. Lima: CISEPA-PUCP.

DALY, Herman (Compilador). 1989. *Economía, ecología y ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica,

DARWIN, Charles. 1963. *El origen del hombre y la selección en relación del sexo*. Madrid: Biblioteca EDAF.

Declaración de los académicos del Perú. 2014. *Frente a los desafíos del Cambio Climático y a propósito de la Vigésima Conferencia de las Partes*. Kawsaypacha 2014. Diálogo sobre la tierra. Lima, setiembre 2014. Lima: INTE-PUCP. Ver en: <http://inte.pucp.edu.pe/publicacion/declaracion-academicos-peru-desafios-cambio-climatico-vigesima-conferencia-partes-kawsaypacha-2014/>; También hay una versión en quechua: <http://inte.pucp.edu.pe/publicacion/declaracion-academicos-kawsaypacha-cop20-quechua/>

DE CHARDIN, Teilhard. 1974. *El fenómeno humano*. Buenos Aires: Ediciones Orbis SA.

DE LA CADENA, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.

DELGADO SUMAR, Hugo (2003). *Tratado de etnomedicina peruana*. Tomo I. Consultado en: <http://es.slideshare.net/hugodelgado/tratado-de-etnomedicina-peruana>

DE LA TORRE, Ana. 1986. *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: CIED.

DE MARZO, Giuseppe. 2010. *Buen vivir. Para una democracia de la Tierra*. La Paz: Plural.

DESCOLA, Philippe 1993. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jibaros Alta Amazonía*. México: FCE.

- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et cultura*. Paris: Editions Gallimard.
- DESCOLA, Philips. 2011. “Más allá de la naturaleza y cultura”. En: MONTENEGRO, Leonardo (ed.). 2011. *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- DISA. Dirección de Salud de Apurímac II. 2008. *Análisis de situación de salud, 2007*. Dirección de Epidemiología, Andahuaylas –Perú.
- DOBBERT, Marion, KURTH-SCHAI, Tuthanne, HARKINS, Arthur. 1991. “Antropología previsor: construcción de una antropología basada totalmente en el proceso”. En: *Sistémica* Vol. 2, No. 1, 27-63.
- DOLLFUS, Olivier. 1981. *El reto del espacio andino*. Lima: IEP.
- EARLS, John y SILVERBLATT, Irene. 1976. “La realidad física y social en la cosmología andina”. En: *Actes du XLII Congres International des Americanistes*, Vol IV, p. 299-325.
- EARLS, John. 2006. *Topoclimatología de alta montaña. Una experiencia en la vertiente oriental andina*. Lima: CONCYTEC.
- EARLS, John. 2008. “El conocimiento andino es clave para enfrentar el cambio climático”, en: <http://www.larevistaagraria.org/sites/default/files/revista/r-agra94/LRA94-06-07.pdf>
- EARLS, John y SILVERBLATT, Irene. 1976. “La realidad física y social en la cosmología andina”. En: *Actes du XLII Congrese Internacionaux des Americanistes*, Vil. IV, pp. 2999-325.
- EL PERUANO. 2014. 28 de diciembre de 2014. Consultado en: <http://www.sncp.gob.pe/pdf/ley30295.pdf>
- ERICKSON, Jon. 1992. *El efecto invernadero. El desastre de mañana, hoy*. Bogotá: Mac Graw Hill.
- ESCALANTE, Carmen y VALDERRAMA, Ricardo. 1992, *Nosotros los humanos. Testimonios de los quechuas del siglo XX, Ñuqanchik runakuna*. Cusco: CERA Las Casas.
- ESCALANTE, Carmen y VALDERRAMA, Ricardo. 1997. *La doncella sacrificada. Mitos del valle del Colca*. Arequipa: UNAS-IFEA.
- ESPINO, Gonzalo. 2014. *Atuqpacha. Memoria y tradición oral en los andes*. Lima: Editorial Universitaria UNFV.
- ESPINOZA, Dario. (Recopilador). 1997. *Tanteo puntun chaykuna valen. “Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio...”*. Lima: Chirapaq.
- ESTERMANN, Josef. 1998. *La filosofía andina. Estudio intercultural de la filosofía autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- ETXEARRIA, Xabier. 1997. *Ética de la diferencia*. Bilbao: Universidad de Deustuo.
- FAMILIA ANGELES CUSTODIOS. S/f. *El despertar de la Consciencia. Recopilación de los cultos realizados por San Miguel Arcángel en las ciudades de Ayacucho, Andahuaylas y Arequipa*. S/Editorial.

FERNANDEZ, Carlos Hernán. 1998. *Desarrollo y paz. Seis ensayos para abordar la discusión*. Santa Fe de Bogotá: Programa por la Paz-Compañía de Jesús.

FERNÁNDEZ, Gerardo. 1994. "Tinku y taypi: dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la pachamama". En: *Anthropologica* N° 11. Enero, pp. 49-78.

FERNANDEZ, Gerardo. 1998. *Los kallawayas. Medicina indígena en los andes bolivianos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha.

FEYERABEND, Paul. 2013. *Filosofía natural*. Barcelona: Debate.

FLORES, María. 2011. *Filosofía andina. El humanismo ecológico*. Lima: Editorial San Marcos.

FOYER, Jean; JANKOWSKI, Frederique; BLANC, Julien; GEORGES, Isabel y KLEICHE-DRAY, Mina. 2014. *Saberes científicos y saberes tradicionales en la gobernanza ambiental: La agroecología como práctica híbrida*. ENGOV Working Paper No. 14, 2014.

FRANCISCO. 2014. *Carta encíclica Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*. Consultado en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

FREEMAN, Scott y HERRON, Jon. 2002. *Análisis evolutivo*. Madrid: Pearson Educación.

FREUD, Sigmund. 1927. *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Traducción de Luis López Ballesteros. Consultar en: http://www.elortiba.org/pdf/freud_porvenir.pdf

FREUD, Sigmund. 1972. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.

FUNDACION SANTA MARIA. 1997. *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Madrid: Ediciones Unesco.

GARCÍA MIRANDA, Juan José. 2001. "Sistema epistémico en los pueblos andinos. Saskab". En: *Revista de discusiones filosóficas desde acá*. Cuaderno 4, 2001. Consultado en: <http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO4/C41.pdf>

GARCIA MIRANDO, Juan José. 2015. *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: Fondo Editorial UCH.

GARCÍA, Federico y ROCA, Pilar. 2004. *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Lima: Fondo Editorial Pedagógico San Marcos.

GARCIA, José Uriel. 1973. *El nuevo indio*. Lima: Editorial Universo SA.

GARCÍA, Santiago. 2013. *Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)*. Tesis Universidad Complutense Madrid. Consultado en: <http://eprints.ucm.es/24571/1/T35153.pdf>

GARCIA, Silvia P y ROLALLDI, Diana S. 1999. *Relatos y ritual referidos a la pachamama en Antofagasta de la sierra, puna meridional Argentina*. IV Jomadas Andinas de Literatura Latinoamericana, Cuzco, Agosto. Consultado en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/20191>

GARDNER, Howard. 1999. *Las inteligencias múltiples. Estructura de la mente*. México: FCE.

GELMAN, Susan; MANNHEIM, Bruce; ESCALANTE, Carmen y SÁNCHEZ, Ingrid. 2015. "Teleological talk in parent– child conversations in Quechua". En: *First Language*. Vol. 35 (4-5) 359–376.

GIDDENS, Anthony. 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestros días*. Barcelona: Taurus.

GIDDENS, Anthony. 2009. *La política del cambio climático*. Madrid: Alianza Editorial.

GILLIGAN, Carol. 1994. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: FCE.

GOLOVANEVSKY, Laura. 2007. *Vulnerabilidad y transmisión intergeneracional de la pobreza. Un abordaje cuantitativo para Argentina en el Siglo XXI*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires. Consultar en: http://www.econ.uba.ar/www/servicios/Biblioteca/bibliotecadigital/bd/tesis_doc/golovanevsky.pdf

GOLTE, Jürgen. 1980. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.

GÖLTE, Jürgen. s/f. *El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI*. Consultado en: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_1/IND_01_Golte.pdf

GONZALEZ, Luis José. 1985. *Ética ecológica para América Latina*. Bogotá: Editorial El Buho. Ver también en: http://www.ciudadseva.com/textos/otros/carta_del_jefe_seattle_al_presidente_de_los_estados_unidos.htm

GORE, Al. 2007. *Una verdad incómoda. La crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Barcelona: Gedisa.

GOULET, Denis. 1997. *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*. Madrid: IEPALA.

GUDYNAS, Eduardo. 2010. *La Pachamama: ética ambiental y desarrollo*. Le Monde Diplomatique, No 27, pp 4-6, junio-julio, La Paz.

GUDYNAS, Eduardo. 2014. *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: CooperAccion.

GUNDERSON, L.; HOLLING, C.S.; PRITCHARD, L. y PETERSON, G.D. 2002. *Resilience. The Earth system: biological and ecological dimensions of global environmental change*, Volume 2, pp 530–531. Consultado en: http://eusoils.jrc.ec.europa.eu/projects/scape/uploads/81/holling_resilience.pdf

GUTIÉRREZ, María Elena y ESPINOSA, Tatiana. 2010. *Vulnerabilidad y adaptación al cambio climático*. Consultado en: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=35404402>

GUTIÉRREZ, Manuel y PITARCH, Pedro (Editores). 2010. *Retórica del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamérica.

HEISENBERG, Werner. 1958. *Física y filosofía*. Editor digital: Antwan (2013). Consultado en: http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/EJERCICIOS/2013-14/Fisica_y_filosofia-Werner_Heisenberg.pdf

HELLER, Peter y MANI, Muthukumara. 2002. "La adaptación al cambio climático". En: *Finanzas & Desarrollo*, Marzo, pp. 29-31.

HOLLING, C.S. 1973. "Resilience and Stability of Ecological Systems". En: *Annual Review of Ecology and Systematics*, Volume 4, pp. 1-23. Consultado en: <http://webarchive.iiasa.ac.at/Admin/PUB/Documents/RP-73-003.pdf>

HURTADO DE MENDOZA, William. 2009. *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua*. Lima: ANR.

HURTADO, Carlos; SÁNCHEZ, Dilver; MORALES, Ana. 2009. "El mito de la Pachamama y su papel en las sociedades comunitarias". En: *Salud Urbana* N° 8, 43-51. Consultar en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/14-476-68801xd.pdf

ICSC. International Climate Science Coalition. Consultado en: <http://www.climate-science-international.org/>

IGUINIZ, Javier y ANSION, Juan (Editores). 2004. *Desarrollo Humano entre el mundo rural y urbano*. Lima: PUCP.

ILLICH, Iván. 1975. *La convivencialidad*. Barcelona: Barral Editores.

INEI. 2013. *IV Censo Nacional Agropecuario 2012*. Lima, MINAGRI. Consultado en: <http://proyectos.inei.gob.pe/web/DocumentosPublicos/ResultadosFinalesIVCENAGRO.pdf>

INDECI. 2015. *Cronologías de emergencia a nivel Nacional 2003-2014*. Consultado en: <http://www.indeci.gob.pe/objetos/secciones/MTM=/NTM=/lista/NDc0/201505251612281.pdf>

IPCC. 2013. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático. http://www.ipcc.ch/home_languages_main_spanish.shtml

ISHIZAWA, Jorge y RENGIFO, Grimaldo. 2012. *Diálogo de saberes. Una aproximación epistemológica*. Lima: Pratec.

ITDG. 2008. *Papas nativas desafiando el cambio climático. Propuesta de adaptación tecnología del cultivo de papas nativas frente al cambio climático en Cusco y Ancash*. Lima: Soluciones Prácticas.

ITIER, César (compilador). 2004. *Karu ñankunapi. 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi, Quispichanqui-Cuzco*. Cusco: CBC-IDEA-HOPE.

ITIER, César. 2013. *Viracocha o el océano*. Lima: IFEA-IEP.

ITURRIA, Xabier. 2014. *Hacia una gramática unificada del runashimi*. Lima: Editorial San Marcos.

JAQUENOD DE ZSÖGÖN, Silvia. 2014. *Antropología ambiental. Conflictos por recursos naturculturales y vulnerabilidad de poblaciones*. Madrid: Dykinson.

JIMÉNEZ HERRERO, Luis M. (s/f). *La sostenibilidad como proceso de equilibrio dinámico y adaptación al cambio*. ICE Desarrollo Sostenible. Junio-julio 2002 N° 800, en: http://www.revistasice.info/cache/pdf/ICE_800_65-84_9104052062A6C18EDC01F0D7CB42B_C1E.pdf

JONAS, Hans. 1995. *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Herder.

KAUFFMANN DOIG, Federico. 2014. “Los supremos dioses del antiguo Perú. Apu y pachamama”. En: *Runa Yachachiy*, Revista electrónica digital, Berlín, I Semestre. Consultar en: <http://www.alberdi.de/APUPADOGIS14.pdf>

KLEICHE-DRAY, Mina y WAAST, Roland. 2015. “Los saberes autóctonos en México. Entre ambientalismo y desarrollo rural”. En: CASTRO, Fabio de; HOGENBOOM, Bárbara y BAUD, Michiel. (Coordinadores). *Gobernanza ambiental en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; ENGOV, pp. 105-133.

KOTTAK, Conrad. S/f. *Espejo para la humanidad. Introducción a la antropología cultural*. Mac Graw Hill, en: <http://www.antropologiasocial.org/contenidos/tutoriales/patrimonio/textos/kottak2003-c2c3-glosario.pdf>

KRONIK, Jakob y VERNER, Dorte. 2010. *Indigenous peoples and climate change in Latin America and The Caribbean*. Washington D.C.: The World Bank.

KURIN, Danielle y GOMEZ, Enmanuel. *Investigaciones arqueológicas y antropológicas en los andes sud-centrales: historia, cultura y sociedad*. Puno: UNAJMA.

LAIME, Víctor. 2003. *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*. Cusco: Imprenta Editorial Wilkar.

LAJO, Javier. s/f. *Se yergue la sombra del próximo “Pachakuti”. ¿Es “el eje” la causa de la inestabilidad global del clima?* Ver en: <http://emanzipationhumanum.de/downloads/pachakuti.pdf>

LAMPIS, Andrea. 2013. “La adaptación al cambio climático: el reto de las dobles agendas”. En: Postigo, Julio (Editor). *Cambio Climático, Movimientos Sociales y Políticas Públicas una vinculación necesaria*. Santiago de Chile: CLACSO.

LANDEO, Pablo. 2014. *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: ANR.

LANDEO, Cirila. 2015. Aqaruwaymanta. En: *Riwista Atuppa chupan*. Wata 3, Yupa 3, 2014-2015, pp. 49-50.

LARA, Edilberto. 1981. *Adivinanzas quechuas. Contribución al estudio de la literatura oral quechua*. Huamanga: Ediciones Investigación Universitaria.

LATORRE, Federico. 2001. *Leyendas de oro de Apurímac*. Lima: San Marcos.

LATORRE, Federico. 2007. *Leyendas del dios hablador*. Lima: Arteidea editores.

LATORRE, Federico. 2011. *Mitos, leyendas, cuentos y biografías*. Lima: Editorial Arteidea.

LATOUR, Bruno. 2001. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.

LATOUR, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- LE BRETON, David. 1990. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LE BRETON, David. 2002. *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEFF, Enrique. 2007. "La complejidad ambiental". En: *Gaia Scientia*, 1 (1): 47-52. Consultado en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/360.pdf>
- LEON, Raúl. 1994. *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima: PUCP-BCRP.
- LETCHTMAN, Heather y SOLDI, Ana María. 1981. *La tecnología en el mundo andino. Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa*. México: UNAM.
- LEVINAS, Emmanuel. 1977. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel. 1978. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel. 2000. *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado Libros, S.A.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- LEVY-BRUHL, Lucien. 1972. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.
- LEWONTIN, Richard. S/f. *La adaptación*. Consultado en: <http://www.uv.mx/personal/tcarmona/files/2010/08/Lewontin-1978.pdf>
- LINO, Elizabeth, 2003. *La Mama Rayhuana*. Consultado en: <http://zumbayllu.blogspot.com/2008/11/la-mama-rayhuana.html>
- LIPIETZ, Alain. 1995. *El padre y la madre de la riqueza: trabajo y ecología*. Lima: ADEC-ATC.
- LLANTO, Lilia. 2012. "Pacha" en la polisemia quechua: según el enfoque de la semántica cognitiva. Lima: CILA-UNMSM.
- LLOSA, J.; PAJARES, E.; TORO, O. 2009. *Cambio climático, crisis del agua y adaptación en las montañas andinas. Reflexión, denuncia y propuesta desde los Andes*. Lima: DESCO-RAP.
- LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique. 1976. "Sobre la psicología del indio". En AQUÉZOLO, Manuel (Comp.) *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores, pp. 15-21.
- LOVELOCK, James. 1983. *Una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- LOVELOCK, James. 2007. *La venganza de la tierra*. Barcelona: Planeta.
- LUCRECIO, Tito. 1985. *De la naturaleza de las cosas* (edición de Agustín García Calvo). Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina.
- LUHMANN, Niklas. 1992. *Sociología del riesgo*. México: Universidad Iberoamericana-Universidad de Guadalajara.
- LUMBRERAS, Luis G. 1991. "500 años después". En: *Páginas* N° 107, febrero, pp. 7-16.

- LUYPEN, William. 1967. *Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- MALIK, Ashok. 2008. *Causes of Climate Change*. Delhi: Global Media. Consultado en: <http://site.ebrary.com/lib/bibpucp/Doc?id=10415673&ppg=236>
- MAMORA, Leopoldo. 1992. “Del Sur explotado al Sur marginado. Justicia económica y justicia ecológica a escala global”. En: *Nueva Sociedad* 122, 56-71.
- MANAMI, Henry. 2009. *Etnomatemática aymara. Término, técnicas y conceptos matemáticos. Aportes a una educación y sociedad intercultural*. Lima: ANR.
- MANGA, Eusebio. 2010. “Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos, ñaupa y ñaupa-n: encaminadores del kay pacha”. En; *Ciberayllu* N° 7, marzo. Consultado en: http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html.
- MANNHEIM, Bruce y HUAYHUA, Margarita. s/f. *El quechua es un idioma multi-registral*. (Pro manuscrito).
- MANNHEIM, Bruce. 2015. “All translation is radical translation”. En: HANKS, William F. y SEVERI, Carlo. *Translating worlds the epistemological space of translation*. Special Issues in Ethnographic theory Series. Chicago: Hau Books.
- MANNHEIM, Bruce. 2015a. “The Social Imaginary, Unspoken in Verbal Art”. En: BONVILLAIN, Nancy (Editora). *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology*. New York: Routledge Taylor & Francis, pp. 44-61.
- MANNHEIM, Bruce. 2015 b. “La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas”. En: *Letras* N° 86 (123), pp. 5 - 48. Consultar en: <http://letras.unmsm.edu.pe/rl/index.php/le/article/viewFile/278/274>
- MANNHEIM, Bruce. 2016. “Intertwined Traditions”. En: BONVILLAIN, Nancy (Editora). *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology*. New York: Routledge Taylor & Francis, pp. 1-9.
- MARGALEF, Ramón. 1986. *Ecología*. Barcelona: Ediciones Océano.
- MARRAMAIO, Giacomo. 1992. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.
- MARTINEZ CORTEZ, Javier. 1997. “Mitos y mitologías de nuestro tiempo”. En: *Instituto Fe y Secularidad, Memoria Académica* 1996-7, Madrid, pp. 41-47.
- MARTÍNEZ, Esperanza. 2010. *Pachamama y sumak kawsai*. Consultado en: <http://jubileomlp.blogspot.com/2010/05/envio-119-pachamama-y-sumak-kawsay.html>
- MARTÍNEZ, Gabriel. 2001. “Saxra (diablo) / Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalqa”. En: *Estudios Atacameños*, N° 21, pp. 133-151.
- MARZAL, Manuel. 1971. *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- MARZAL, Manuel. 2002. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta-PUCP.
- MATURANA, Humberto y VALERA, Francisco. 1984. *El árbol del conocimiento. Las bases biológica del entendimiento humano*. Santiago: Editorial Universitaria.

MATURANA, Humberto. 1992. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Hachette -Ced. 5ta. Edición.

MAUSS, Marcel. 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

MAX-NEF, Manfred. 1993. *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria Editorail-Editorial Nordan-Comunidad.

MEAD, George Herbert. s/f. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

MEJÍA XESSPE, Toribio. 1931. "Kausay. Alimentación de los indios", en: *Wirakocha. Revista Peruana de Estudios Antropológicos*, I (1), pp. 9-24. Una copia parcial en: <http://canteradesonidos.blogspot.com/2007/07/kausay-alimentacin-de-los-indios.html>

MEJÍA, Mario. 2011. *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

MEJÍA, Mario. 2012. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Consultado en: https://www.academia.edu/7829173/Filosofia_Andina_Mario_Mejia_Huaman

MÉLICH, Joan-Carles. 2014. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.

MENDOZA, Alfredo y CAMPOS, Nancy. 2011. *Crianza del agua y tradiciones ambientales. Prácticas campesinas en Andahuaylas para contrarrestar el Cambio Climático*. Andahuaylas: Centro de Estudios Andinos Vida Dulce.

MENDOZA, Grace Y MONCAYO, Luis Miguel. 2012. *Estudio iconográfico de la cultura otavaleña en su manifestación gráfica textil*. Quito: Escuela Superior Politécnica del Litoral. Tesis. Consultada en: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:34KdZNc5TzJ:www.dspace.espol.edu.ec/bitstream/123456789/21464/1/Tesis%2520Otavalo%2520final.docx+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=pe>

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1957. *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Editorial Hachette.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2000. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

MESTAS, Idelsa. 2002. *El quechua en la escuela*. Proyecto de Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural MED-GTZ. Materiales N° 10.

MILLA, Carlos. 1992. *Génesis de la cultura andina*. Lima: Editorial Carlos Milla.

MINAGRI-ANA. 2013. *Informe Final: Estudio hidrológico. Proyecto: Evaluación de recursos hídricos en cabecera de las subcuencas de las Provincias de Andahuaylas y chincheros*. Andahuaylas, Noviembre 2013.

MINAM. 2013. *Agenda de investigación ambiental 2013-2021*. Lima: Ministerio del Ambiente. Consultado en: <http://www.minam.gob.pe/investigacion/wp-content/uploads/sites/19/2013/10/Agenda-de-Investigaci%C3%B3n-Ambiental-Interiores.pdf>

- MINCU. 2011. *El puente Q'eswachaka. Ingeniería y tradición andina* Qhapaq Ñan. Lima: Ministerio de cultura.
- MONTOYA, Rodrigo, Luis y Edwin. 1997. *Urqkunapa yawarnin. La sangre de los cerros*. Lima: UNFV.
- MORALES, Evo. 2009. *La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores. Consultado en: http://www.bolivianembassy.co.uk/images/Libros/01_latierra_nos_pertenece.pdf
- MORIN, Edgard. 1986. *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- MORIN, Edgard. 2009. *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad Humana*. Madrid: Cátedra.
- MORIN, Edgard. 2010. *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*. Valencia: Universitat de Valencia.
- MORIN, Edgard. 2012. *Los siete saberes necesario para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós.
- MOSCOSO, Raúl y otros. 1991. *Ecología y desarrollo*. Quito: Feso.
- MOSTERIN, Jesús. 2010. *Naturaleza, vida y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la UIGV.
- MONTENEGRO MARTÍNEZ, Leonardo (Editor.). 2011. *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis
- MUJICA, Jaris. 2011. *Violaciones sexuales en el Perú 200-2009. Un informe sobre el estado de la situación*. Lima: Promsex.
- MUJICA, Luis. 2004. "A Dios rogando y con el mazo dando". Aproximaciones a la ética de algunos comerciantes devotos. En: MARZAL, Manuel, ROMERO, Catalina y SANCHEZ, José. 2004. *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- MUJICA, Luis. 2013. La agonía de la ética y la antropología. Notas a partir del pensamiento de Manuel Marzal. En: SANCHEZ, José y CURATOLA, Marco. (Editores). *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, SJ*. Lima: PUCP.
- MUJICA, Luis, 2014. "Conocimiento o riqsiy; apuntes para una epistemología en el mundo andino". En: ANSION, Juan y VILLACORTA, Ana María (Editores). 2014. *Qawastin ruwastin. Viendo y haciendo. Encuentros entre sujetos del conocimiento en la universidad*. Lima: PUCP:
- MUJICA, Luis. 2014 a. "Interculturalidadmanta utaq uywanakunamanta". En: *Atuqpa Chupam* 3, pp. 23-24.
- MUÑOZ, Carmen. 1999. *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig*. Quito: Abya Yala.
- MUÑOZ, Urbano. 2014. *Filosofía andina y otros temas quechuas*. Lima: Altazor.

- MURRA, John. 2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP-PUCP.
- NACIONES UNIDAS. 1973. *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano. Estocolmo 1972*. Consultado en: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N73/039/07/PDF/N7303907.pdf?OpenElement>
- NARANJO, Plutarco (editor). 2010. *Etnomedicina y etnobotánica: avances en la investigación*. Quito: UASB / Abya-Yala.
- NAVARRO, Víctor. 1939. *Las tribus de Ancku Wallokc*. Lima: Atusparia.
- NORIEGA, Julio. 2012. *Caminan Los Apus. Escritura andina en migración*. Lima: Pakarina Ediciones Knox College.
- NUSSBAUM, Martha 2012. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- ODUM, E. 1995. *Ecología. Peligra la vida*. México: Interamericana-McGraw-Hill.
- OIM. 2008. *Migración y cambio climático*. N° 31. Ginebra: OIM.
- OLTRA, Christian; SOLÀ, Rosario; SALA, Roser; PRADES, Ana y GAMERO, Nuria. 2009. “Cambio climático: percepciones y discursos públicos”. En: *Prisma Social* N° 2, Revista de Ciencias Sociales, Barcelona. Consultado en: http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/pdf/n2_9.pdf
- OSORIO, Mario. 1988. *Estructuras de observación “chaupin”*. Lima: Edición Nicolsa.
- OSSIO, Juan. 1992. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: PUCP.
- OXFAM, la Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra, Iniciativa para los Derechos y Recursos. 2016. *Territorio Común. Garantizar los derechos a la tierra y proteger el planeta*. Oxford: Oxfam.
- PACC. Programa de Adaptación al Cambio Climático. 2012. *Impactos de la variabilidad y cambio climático en los sistemas productivos rurales y en las condiciones de vida y desarrollo campesinos: una visión desde la población rural de la región Apurímac, Perú*. Centro de Estudios y Prevención de Desastres (PREDES) y Centro Bartolomé de las Casas (CBC). Consultado en: <http://www.paccperu.org.pe/publicaciones/pdf/50.pdf>
- PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santa Cruz. 1993. *Relacion de antigüedades deste Reyno del Peru. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*. Lima: CBC-IFEA.
- PAJARES GARAY, Erick. 2012. “Así en la Tierra, como en el cielo”. Sabidurías ancestrales para recrear los paisajes bioculturales y armonizar con el cambio climático en las montañas andinas. En: GUZMÁN HENNESSEY, Manuel. (Compilador). *Cambio climático, cambio civilizatorio. Aproximaciones teóricas*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- PAJUELO, Ramón. 2006. *Participación política indígena en la sierra peruana. Un aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP-Konrad Adenauer Stiftung.
- PARIONA, Juan. 2009. *Sipascha. Runasiminchikpi wllakuykuna*. Ayacucho: S/editorial.

PASARA, Luis; DELPINO, Nena; VALDEAVELLANO, Rocío y ZARZAR, Alonso. 1991. *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*. Lima: CEDYS.

PAZ Y ESPERANZA. 2012. *Suyupi muyuq pacha. Saminchaywan, kusukuywan chakra ruray*. Andahuaylas: Paz y Esperanza. Consultar en: http://institutopaz.net/sistema/data/files/calendario-andino_castellano.pdf

PEBIACH. 2002. *El tiempo y el calendario en nuestros andes*. Andahuaylas: PROANDE. (Pro manuscrito).

PEDERSEN, Duncan. 2011. “Llaki-ñakari: mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en Ayacucho”. En: *Revista Intercultural Aymara Quechua* N° 16, junio, pp. 26-29.

PELLING, Mark. 2011. *Adaptation to climate change. From resilience to transformation*. London & New York: Routledge.

PÉREZ DE ARMIÑO, Karlos. S/f. *Mitigación. Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Consultado en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/145>

PEÑA JUMPA, Antonio. 1998. *La justicia comunal en los andes del Perú. El caso de Calahuyo*. Lima: PUCP.

PEÑA, Antonio et alter. 2005. *La racionalidad andina*. Lima: Editorial Mantaro.

PIKE, Kenneth L. 1991. *La relación del lenguaje con el mundo*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Plan de desarrollo concertado. Apurímac al 2021. Apurímac 2010. Consultado en: http://www.ceplan.gob.pe/sites/default/files/Documentos/pdf/plan/PDRC/PDRC_APURIMAC.pdf

PNUD. 2009. *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2009. Por una densidad del Estado al servicio de la gente. Parte II: Una visión desde las cuencas*. Consultado en: <https://www.academia.edu/5509570/261>

PNUD. 2013. *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2013. Cambio climático y territorio: Desafíos y respuestas para un futuro sostenible*. Consultado en: <http://www.pe.undp.org/content/peru/es/home/library/poverty/Informesobredesarrollohumano2013/IDHPeru2013.html>

POSTIGO, Julio. (Editor). 2013. *Cambio climático, movimientos sociales y políticas públicas. Una vinculación necesaria*. Santiago: CLACSO.

POPOL VHU. 1986. *Las Antigua historias del Quiché*. Traducidas del texto original por Adrián Recino. México: Fondo de Cultura Económica.

PRADA García, Aurelio de. 2013. *Derechos humanos y derechos de la naturaleza: el Individuo y la Pachamama*. CEFD Número 27, pp. 81-95.

PRATEC. 2001. *Allin kawsay. Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. Lima: Pratec.

PARTEC. 2005. *Volver al respeto. Iniciativas de afirmación cultural andino-amazónica*. Lima: Pratec.

- PRATEC. 2005 a. *Iskay yachay. Dos saberes*. Lima: Pratec.
- PRATEC. 2006. *Calendario agrofestivo en comunidades andino-amazónicas y escuela*. Lima: Pratec.
- PRATEC. 2009. *Epistemologías en la educación intercultural*. Lima: Pratec.
- PRATEC. 2011. *Adaptación al cambio climático y saber andino*. Lima: Pratec.
- PRATEC. 2012. *Cambio climático y saberes de vida. Los retos del programa Titikaka (Perú-Bolivia)*. Lima: Pratec.
- PRIETO, Julio. 2013. *Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador-CEDEC.
- PULGAR VIDAL, Javier. 1988. “Riquezas y recursos naturales del Perú”. En: *El Perú en los albores del siglo XXI*; vol. 2 / Presentación Martha Hildebrant. Lima: Congreso del Perú.
- PULGAR VIDAL, Javier. 2014. *Las ocho regiones naturales*. Lima: INTE-PUCP/Compañía de Minas Buenaventura.
- QUECHUA SUNQU. S/f. “*Yachakuya: kawsayninchikmanta wiñaypaq hamutana*” (Filología: para pensar sobre nuestra vida cotidiana). Consultado en: <https://quechunasunqu.wordpress.com/>
- QUINTANA, Gerardo. 1967. *Andahuaylas. Prehistoria e historia*. Lima: Vilok.
- Real Academia Española. 2016. *Diccionario de la lengua española*. Consultado en: <http://www.rae.es/>
- RAMÍREZ, Paola. 2013. *Relaciones de confianza en la cadena de valor de la papa nativa: desde la chacra hasta los anaqueles estudio de caso de la cadena de valor compuesta por los productores de Kishuará, Capac Perú y supermercados peruanos. 2009 – 2013*. Tesis PUCP. Consultado en: http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/123456789/5440/RAMIREZ_MEDINA_PAOLA_RELACIONES_ANAQUELES_2.pdf?sequence=3
- RAPPAPORT, Roy. 1979. *Ecology, Meaning, and religion*. North Atlantic Books. Richmond-California.
- RAPPAPORT, Roy. 1987. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- RAVINES, Roger (Compilador). 1978. *Tecnología Andina*. Lima: IEP-ITINTEC.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo y Alicia. 1977. “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”. En: *Estudios Antropológicos, Biblioteca Básica Colombiana*, vol, 9, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá. 357- 375.
- REID, H.; Y HUQ, S. 2007. *How we are set to cope with the impacts? An IIED Briefing*. Consultado en: <http://pubs.iied.org/pdfs/17006IIED.pdf>
- REIGOTA, Marcos. 2003. *Ecologistas*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.
- REIGOTA, Marcos. 2004. *Meio ambiente e representacao social*. Saulo Paulo: Cortez Editora.

REMY, María Isabel. 1991. "Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje". En: URBANO, Henrique (Compilador). *Poder y violencia en los andes*. Cusco: CBC. Pp. 261-275.

RENGIFO, Grimaldo. 2010. *Crisis Climática y Saber Comunero en los Andes del Sur Peruano*. Lima: Pratec.

REYES, Judith Raque. s/f. *Pachamama dos mundos, dos vivencias, un ideal: la defensa de la tierra*. Consultado en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2936857.pdf>.

REYNEL, Carlos (Editor). 2012. *Flora y fauna del bosque montano nublado Puyu Sacha, valle de Chanchamayo, Junín*. Lima: APRODES. Consultado en: <http://cdc.lamolina.edu.pe/DescargasWeb/HerbarioMOL/FloraFaunaBosqueMontanoNubladoPuyuSacha.pdf>

RICARD, Xavier. 2005. *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI. Una mirada desde el Perú y Bolivia*. Cusco: CBC.

ROBIN, Valérie. 2008. *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société D' Ethnologie.

ROJAS, Claudio. 2010. Anori. "Un mito de origen en los andes del Apurímac". En: *Revista Pacha Runa* N° 1, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 287-296.

ROJAS, Hermógenes. 1993. *La victoria de las intimpas*. Primer puesto Concurso Ecológico Artístico "Santuario Nacional del Ampa" 1992. Abancay: IDMA-INC-ASARA.

ROSENBERG, A.; ARP, R. 2010. *Philosophy of Biology: An Anthology*. Willey-Blackwell, U.K.

ROZENBERG, Jacques. 2011. *Le corps-autre et les sources de l'altérité. L'interface bio-psycho-culturelle*. Bruxelles: De Boeck SA.

ROSTWOROWSKI, María. 1988. *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP.

RUSSELL, Bertrand. 1983. *El conocimiento humano*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A.

SALAS, Maruja y Redes de Sabias y Sabios del PASA. 2013. *Los sabores y las voces de la Tierra. Visualizando la seguridad alimentaria en los Andes*. Londres: IIED.

SALDIVAR, Apolinario; ASTETE, Justa; HURTADO, Esaú. 2015. *Pacha. Runasimilla rimaq ayllukunaq yuyayninpi*. Qosqo llaqtapi: Instituto Superior de Educación Público La Salle de Abancay.

SALVIA, Daniela di. 2013. "La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)". En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 43, núm. 1, pp. 89-110.

SANCHEZ, Rodolfo. 2014. *Apus de los cuatro suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: IEP-CBC.

SÁNCHEZ, Ricardo y SÁNCHEZ, Rodolfo (Editores). 2009. *Medicina tradicional andina. Planteamientos y aproximaciones*. Cuzco: CERA Las Casas-Centro Medicina Andina.

SANCHEZ, Rodrigo. 1981. *Toma de tierras y conciencia política campesina*. Lima: IEP.

SANDOVAL, Pascual B (Investigación, recopilación y adaptación). 2009. *Señas ancestrales como indicadores biológicos de alerta temprana*. Basada en estudios de la Asociación Chuyma Aru, “Señas y secretos de la http://www.bvcooperacion.pe/biblioteca/bitstream/123456789/5368/1/BVCI0005173_1.pdf

SECRETARÍA GENERAL DE LA COMUNIDAD ANDINA. 2008. *El Cambio Climático no tiene fronteras. Impacto del Cambio Climático en la Comunidad Andina*. Consultado en: http://mudancasclimaticas.cptec.inpe.br/~rmclima/pdfs/livro/libro_cambioclimatico1.pdf

SCHULER, Max. 1964. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

SCOTT, James. 1976. *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London, Yale University Press.

SEN, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Madrid: Editorial Planeta.

SERRANO, Vladimir (compilador). (s/f). *Ciencia andina*. Quinto: CEDECO-Abya Yala.

SERRER, Michael. 2009. *Temps des crisis*. Paris: Le Pommier.

SINGER, Peter. 1999. *Liberación animal*. Valladolid: Editorial Trotta.

SKAR, Harald. 1997. *La gente de valle caliente*. Lima: PUCP.

SOBREVILLA, David. 2008. “La filosofía andina del P. Josef Estermann. Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp”. En: *Solar*, n.º 4, año 4, Lima, pp. 231-247. Consultado en: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/solar/04/solar-004-10.pdf>

SOUZA SANTOS, Boaventura de. s/f. “*Hablamos del Socialismo del Buen Vivir*”. Consultado en: <https://caminosocialista.wordpress.com/2010/04/09/hablamos-del-socialismo-del-buen-vivir/>

STEIN, William. 2010. *Repensando el discurso andinista. Algunos tonos del hemisferio norte percibidos en la historia cultural peruana*. Lima: Sur.

STERN, Steve. 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial.

STERN REVIEW. 2007. *The Economics of Climate Change*. Consultado en: www.sternreview.or.uk

SUEL, Leónidas. 2008. *Organización territorial de la provincia Andahuaylas*. Tesis. Facultad de Ingeniería Geológica, Minera, Metalúrgica y Geográfica. Lima: UNMSM. Consultado en: http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/cybertesis/1077/1/suel_cl.pdf

SUPIOT, Alain. 2005. *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SURRALLES, Alexandre. 2010. “La retórica de traducir ‘cuerpo’”. En: GUTIERREZ, Manuel y PITARCH, Pedro (editores). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Vervuert: Iberoamérica.

SUTTON, David y HARMON, Paul. 1994. *Fundamentos de ecología*. México: Limusa.

SZEMIŃSKI, Jan. 1997. *Wira quchan y sus obra. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: PUCP-IEP-

TATZO, Alberto y RODRIGUEZ, Germán. 2010. *La visión cósmica de los andes*. Quito: Abya Yala.

TAYLOR, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP-IFEA.

TAYLOR, Gerald. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: CBC.

TAYLOR, Gerald. 2015. *Choque Amaru y otros cuentos nuevos. Siete relatos sobre la extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima, siglo XVII*. Lima: IFEA.

TEMPLE, Dominique. 1995. *La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. La Paz: HISBOL.

TILLMAN, Hermann J. 1988. "Sabiduría campesina acorralada". En: *Nueva Sociedad* N° 96 julio-agosto, pp. 135-141. También en: http://www.nuso.org/upload/articulos/1670_1.pdf

TORO, César. 2006. *Mitos y leyendas del Perú*. Costa. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana. (Mito recogido de Pedro Villar Córdova: "Wa-Kon y los willkas". Publicado en: *Revista del Museo Nacional*. Tomo II, Lima, 1933, pp. 161-170).

TORRES, Herbert. 2002. *Manual de las enfermedades más importantes de la Papa en el Perú*. Lima: Centro Internacional de la papa. Consultado en: <http://cipotato.org/wp-content/uploads/2014/07/002485.pdf>

TORRES, Juan y VALDIVIA, María José. 2012. *El clima y los conocimientos tradicionales en la región andina. Climas encontrados. Recopilación y análisis de la bibliografía temática existente. Primera aproximación*. Lima: ITDG – UNALM.

TORRES, Vicente. 2009. *Uso y manejo del humedal de Antapampa*. Cusco: Impresiones Metacolor.

TRIVI, Nicolás A. 2011. *Bajo los adoquines está la Pachamama: Territorialidad andina en el Gran La Plata (2008-2011)*. Tesis Universidad Nacional de La Plata. Consultar en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.469/te.469.pdf>

UNFCCC. United nations. Framework Convention on Climate Change. Consultar en: <https://unfccc.int/focus/adaptation/items/6999.php>

URBANO, Henrique (Compilador). *Poder y violencia en los andes*. Cusco: CBC.

URTON, Gary. 1981. "Animals and Astronomy in the Quechua Universe", en: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 125, No. 2 (Apr. 30), pp. 110-127. Consultado en: <http://www.jstor.org/stable/986640>

URTON, Gary. 2006. *En el cruce de rumbos de la Tierra y el Cielo*. Cusco: CBC.

VALCARCEL, Carlos. 1942. "Supay. Sentido de la manera autóctona". En: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XI, N° 4, pp. 31-39.

VALCÁRCEL, Luis E. 1965. *Ruta cultural del Perú*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo. 3ra. Edición.

- VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen. 1988. *De tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los andes peruanos*. Lima: DESCO.
- VALDIZÁN, Hermilio y MALDONADO, Angel. 1922. *La medicina popular peruana*. Lima: Imprenta Torres Aguirre. Edición Facsimilar 1985. Lima: CISA. 3 Tomos.
- VALENCIA, Félix. 2006. *Adivinanza popular quechua. Huatuchi*. Lima: Impresión Servi-Graf. (Quinta edición).
- VALENCIA, Narciso. 1999. *Pachamama: la revelación del Dios creador*. Quito: Abya Yala-Idea.
- VALLADOLID, Julio. 1994. *Visión andina del clima en crianza andina de la chacra*. Lima: Pratec.
- VALLADOLID, Julio. 2009. “Cosmovisión andino–amazónica. Conocimientos tradicionales y cambio climático en el Perú”. En: LLOSA, Jaime; PAJARES, Erick; TORO, Oscar (Editores). *Cambio climático, crisis del agua y adaptación en las montañas andinas. Reflexión, denuncia y propuesta desde los Andes*. Lima: DESCO-Red Ambiental Peruana.
- VAN KESSEL, Juan y CONDORI, Dionisio. s/f. *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Consultado en: http://www.iecta.cl/biblioteca/libros/pdf/criar_la_vida.pdf
- VAN KESSEL, Juan y LARRAIN, Horacio (Editores). 1997. *Manos sabias para criar la vida*. Quito. Consultado en: <http://www.iecta.cl/biblioteca/libros/pdf/manos-sabias.pdf>
- VAN KESSEL, Juan y SALAS, Porfirio. 2002. *Señas y señaleros de la santa tierra agronomía andina*. Quito-Iquique: Abya Yala- IECTA. Consultado en: <http://www.iecta.cl/libros.htm>
- VAN KESSEL, Juan. 2004. *Pachamama, la virgína. La que creo el mundo y la que fundó el pueblo*. Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 6, Puno: CIDSA.
- VASQUEZ, Chalena y VERGARA, Abilio. 1988. *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*. Lima: DEDEP.
- VICKERS, W. 1989. *Los Sionas y Secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico*. Quito: Abya Yala.
- VIENRICH, Adolfo. 1999. *Azucenas quechuas. Fábulas quechuas*. Lima: URP.
- VILAR, Ferran. 2012. “El negacionismo climático organizado: estructura, financiación, influencia y tentáculos en Cataluña”. Ver en: <http://ustednoselocree.com/2012/11/24/el-negacionismo-climatico-organizado-catalunya/>
- VILCAPOMA, José Carlos. 2010. *De bestiarios a la mitología andina. Insectos en metáfora cultural*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- VILLACORTA, Sandra; VASQUEZ, Estbene; VALDERRAMA, Patricio; MADUEÑO, Maribel. 2013. *Informe Técnico A6624. Segundo reporte de zona crítica por peligros geológicos y geohidrológicos en la región Apurímac*. Lima: INGEMMET. Consultado en: http://laboratorio.ingemmet.gob.pe/documents/73138/204416/03R_Zonas_Criticas_Apurimac.pdf/d6f8c3b3-67f3-4db2-be7e-bd16618b6d3b

VON WERLHOF, Claudia. 2010. *Declaración del “Movimiento Planetario para la Pachamama”*. Congreso Internacional de la Diosa: “Política y Espiritualidad” Castillo de Hambach, Alemania. Consultar en: <http://emanzipationhumanum.de/downloads/pachamama.pdf>

UILLE, Mathias. 2007. *Climate Change in the tropical Andes. Impacts and consequences for glaciation and water resources*. Parte I: The scientific basis. Massachusetts.

WACHTEL, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española. (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

WAGNER, Alberto. 1982. *Pobreza y cultura. Crisis y concierto*. Lima: PUCP.

WEBER, David y MEIER, Elke (Editores). 2008. *Achkay. Mito vigente en el mundo quechua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

WILLEMS, Mark. 2014. *La patria del alma. Testimonio desde el país que habito y que me habita*. Lima: Ríos Profundos Editores.

WOODRUFF, Vicente. 2000. *Hacia una ética de la solidaridad*. Lima: COR-CEP.

WHYTE, Kyle Powys. 2015. *What do Indigenous Knowledges do for Indigenous Peoples?* Consultado en: http://www.uoguelph.ca/~ks2015ca/pdfs/2015_Whyte.pdf

YAÑEZ, José. 2002. *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. 2011. *La Pachamama y el humano*. Consultado en: http://www.alca-seltzer.org/descolonizacion/zaffaroni_la_pachamana_1.pdf

ZAVALA, Virginia y CÓRDOVA, Gavina. 2010. *Decir y callar Lenguaje, equidad y poder en la Universidad peruana*. Lima: PUCP.

ZAVALA, Virgina; MUJICA, Luis, CORDOVA, Gavina y ARDITO, Wilfredo. 2014. *Qichwasimirayku. Batallas por el quechua*. Lima: PUCP.

ZIOLKOWSKI, Mariusz. 2015. *Pachap vnancha. El calendario metropolitano del estado Inca*. Lima: Tarea.

ZUBIRI, Xavier. 1963. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Editorial Nacional.

ZUIDEMA, Tom. 2010. *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: PUCP-Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ZWARTEVEEN, M. 2013. “El cambio climático desde la perspectiva de la justicia social”, en: HOOGESTEGER, J. y URTEAGA, P. *Agua e inequidad. Discursos, políticas y medio de vida en la región andina*. Lima: IEP-Justicia hídrica. pp. 45-51.

.

ANEXO

GLOSARIO / RIMAYKUNA

Este glosario recoge fundamentalmente el léxico que los pobladores de Andahuaylas y Chincheros usan alrededor de las nociones de tierra, tiempo, fenómenos climatológicos y actividades agrícolas. Incluimos algunos neologismos (*pacha kuyu*) y un término arcaico que al parecer no se usa en la región como es el caso de *ñawray*, con el propósito de recuperar un léxico valioso que puede ser útil para dar cuenta nuestro propósito. La escritura se ajusta a los acuerdos del acta del evento nacional para la implementación de la escritura de la lengua quechua en el marco de la Resolución Ministerial 1218-85-ED, del Ministerio de Educación.

1. QICHWA – CASTELLANO

A

Achikyay: Alba.

Achita: Grano andino, kiwicha.

Achka mita: Varias o diferentes partes.

Achka: Bastante, mucho, abundante.

Achkay: Zarza con espinas.

Akatalega: Colon.

Akllay: Escoger.

Akucha o mikuna: Harina del grano.

Akun: Su harina.

Akuy o tuqray: Mordisquear la coca.

Allay: Escarbar.

Alli: Bueno, excelente, perfecto, contento, sano, derecho.

Alli allillam kawsani: Vivo bien y con gusto.

Alli kay / kawsay: Virtud, vida tranquila y gustosa.

Alli kay o qali kay: Buena salud o estar bien.

Alli kay: Bondad, ser bueno, buena salud.

Alli rikchaq: De apariencia buena o hermosa.

Alli sunqu runa: Hombre íntegro y cabal.

Alli sunqu: Bondadoso, afable.

Alli sunquyuq: De bien corazón, de buen talante.

Alli tukuni: Fingir estar bien.

Alli uyayuq: Con prestigio, fama, buena opinión.

Alli yachachisqa: Bien enseñado o bien criado.

Allichaq sunqu: Reparador.

Allichasqa: Bien ataviado, bien vestido.

Allichay mita: Tiempo de preparación.

Allichay uku: Tiempo oportuno de preparación.

Allichay: Ornamentar, arreglar.

Allilla: Bueno, sano.

Allillamanta: Con suavidad, con cuidado, despacio.

Allin / allí: Cosa buena, bueno, bien.

Allin kani: Estoy bien, tengo salud.

Allin kawsaq: Vive contento, estar bien.

Allin kawsay: Vivir bien, tener lo necesario.

Allin kay: Estar bien o vivir bien.

Allin punchaw: El día es bueno, sin desgracias.

Allin runa: Buena persona.

Allin ruraq / ruwaq: Que hace bien las cosas.

Allin ruray / ruway: Hacer bien las cosas.

Allin yupaychakuq runa: Persona agradecida.

Allin: Bien, bueno, estar bien.

Allinlla llamkana: Fácil de trabajar, menos trabajoso.

Allinni: Lo que está bien o es provechoso lo que se tiene.

Allinta kawsani: Vivo en paz / bien.

Allintam uywana: Considerar con máxima atención.

Allipaq: Provechoso.

Alliq maki: Mano derecha.

Alliq-ichuq: Derecha-izquierda.

Alliyachina: Componer, enderezar, sanar.

Alliyachini: Doy salud, sano a otro.
Alliyana: Hacer sanar, convalecer.
Alliyay: Salir de un mal o enfermedad.
Allpa / hallpa: Tierra, tierras fértiles.
Allpakuna: Tierras.
Allpallamanta kanchik: Somos solo de tierra.
Allpamanta kanchik: Somos de tierra.
Allquhina kanki: Eres como el perro.
Ama qanrachanachu: No contaminar.
Amaru: Serpiente.
Amauta, hamauta: El que conoce, sabio.
Amayá ukunawaychu: No me hurgues o investigues mis cuitas.
Ancha sasachakuy pacha: Tiempo de muchos problemas, de terror.
Anchatam rupawan/kañawan: El sol me quema demasiado.
Anka: Águila.
Anku: Tendón.
Anqas: Azul.
Anqusu: Ofrenda.
Anqusukuna: Ofrendas.
Anta: Coloración del cielo hacia el atardecer.
Antaqa: Celajes, anaranjado.
Añas: Zorrino.
Apu: Señor, grande, superior, autoridad, mandón, rico, soberbio; cerro, montaña.
Apukuna: Deidades.
Aqarway: Langosta.
Aqu allpa: Tierra arenosa.
Arkuy: Colocar chala en montones.
Arpanakama: Sacrificio.
Aschallamanta: De a pocos.
Atiy: Dominar, poder.
Atulla: Humedal.
Awqanakuykuna: Desencuentros y conflictos.
Ayapata: Colina de los muertos.
Aycha: Carne.
Ayllu allpa: Parcialidad territorial, distrito.
Ayllu: Genealogía, linaje, parentela, comunidad, familia.
Aylluchakuy: Hacerse miembro de una familia, de un grupo.
Aylluchanakuy: Establecer vínculos entre personas, grupos o comunidades o familias.

Ayllupaq llamkay uku: Tiempo de trabajo comunal.

Aymuray pacha: Tiempo de la cosecha.
Ayninakuy: Cooperación mutua.
Aypunakuy: Distribución, redistribución.
Aywanku: Vientos fuertes con lluvia.

CH

Chaka ruraq: Ingeniero de puentes.
Chakchay: Mordisquear hojas de coca.
Chaki: Seco; pie.
Chaki/yuraq puyu: Nubes blancas.
Chaki mayu: Espacios por donde corre agua en tiempo de lluvias.
Chaki mita/pacha: Tiempo seco y sin lluvia.
Chaki muñeca: Tobillo.
Chaki pacha o usyay uku: Periodo de estiaje o seco.
Chaki pampa: Planta del pie.
Chaki qata: Ladera seca.
Chaki wayqu: Quebrada seca.
Chaki wayra: Aire seco.
Chakiki apasunki: Tu propio pie de conduce.
Chakmay: Roturación, roturar la tierra.
Chakra kichay uku: Tiempo de abrir nuevos espacios de cultivo.
Chakra rikchachiy uku: Tiempo de preparación de tierras.
Chakra rikchachiy: Preparación de tierras para sembrar.
Challay: Asperger al suelo.
Champay: Voltear tierra en terrones.
Chanka: Muslo, pierna, cadera.
Chankay: Pasar (saltar) por encima.
Chapusqa: Combinación, mezclado.
Chapuy: Combinar, meclar.
Chaquy: Destrozar cultivos.
Chaskikuy: Resignación o recibimiento.
Chawpi: Parte media, centro, eje; genital humano.
Chawpi mita: Al interior de un tiempo, parte central.
Chawpi punchaw: Mediodía.
Chawpi tuta: Media noche.
Chawpi yunka: Medio de la selva.
Chawpin: El centro o eje de algo.

Chawpipa ukuchanraq: Parte interna del centro.

Chayna pachasqam kachkan: Está vestido así o esa es su identidad.

Chaypi tiyan o yachan: Vive o habita en ese lugar, espacio, grupo.

Chaytaqa warmiyi yachan: Eso sabe mi mujer.

Chimpa: Al frente.

Chinkarqapum: Se ha extinguido.

Chinkay: Extinción, perder.

Chiqirisqa: Fragmentado, deshecho.

Chiqniy: Odio.

Chirapa: Arco iris.

Chiraw mita/pacha: Tiempo templado.

Chiraw: Tiempo de sequía.

Chiri: Frío.

Chiri chiri: Muy frío o demasiado frío.

Chiri niq: Cercano a frío, medio frío.

Chiri sunqu: Insensible.

Chiri wayra: Aire frío.

Chiriy chiri: Demasiado frío.

Chisimpay: Hacia la tarde.

Chuchuqa ruray: Procesar el maíz cocinando y secando.

Chukcha: Pelo.

Chukllay: Construir pequeñas chozas.

Chulla: Impar, solo/a, sin par, individuo, comunidad sola.

Chullacha: Solo uno, sin su par.

Chullachakuq: Separarse.

Chulla chaki: Tiene una pierna, cojo.

Chulla maki: Tiene una mano, manco.

Chulla ñawi: Tiene un solo ojo, tuerto.

Chulla rinri: Tiene una oreja.

Chulla sunqu: Un solo sentimiento, unidad.

Chulla-chulla: Desigualdad.

Chullalla kasun: Seamos uno.

Chullam kani: Estoy solo.

Chullan: Su pareja.

Chullanchanakuy: Emparejarse.

Chullanchasqa: Emparejado, los dos juntos.

Chullañam/sapayñam kani: Estoy viudo/a.

Chullay: Mi pareja.

Chullayay: Quedar solo sin pareja, aislado, empobrecimiento.

Chullqi ruray: Hacer olluco cocinando y secando.

Chullullu: Goteo del agua.

Chullurqun: Se ha derretido, deshelado.

Chulluy: Derretir, deshelar.

Chumpa: Cántaro grande, mate de barro.

Chunchukuna: Los que viven en la selva.

Chunniq wasi: Casa sin habitantes.

Chuñu: Papa helada seca.

Chuñu ruray: Hacer chuño.

Chupi barba: Pelo púbico.

Chupi chanka: Muslo de mujer.

Chupi qallu: Labios vaginales.

Chupiy: Desayunar.

Chuqllu: Choclo.

Chuqllu pakiy: Arrancar choclos.

Chusaq/mana kaq: Cosa vana, vacío, hueca, no conocido, ausente, lo que falta, cero, necesidad, no existe.

Chusaq sunqu: Hombre necio, sin juicio, tonto, inútil, poco hábil.

Chusaqmanta ruran: Hace de nuevo, inicia; hace de la nada.

Chusaqmi: No existe, no hay.

Chusagrayaq: Está ausente o falta continuamente, el que está ido.

Chusaqtam manchanki: Temes el vacío.

Chusaqyani: Estoy ausente o no estoy allí.

H

Hallmay: Aporcar.

Hallpay: Mordisquear la coca y beber chicha.

Hamka: Cancha, maíz tostado.

Hampi: Remedio, veneno.

Hamuq killakunapaq: Para los meses siguientes.

Hamutaq: Pensante, inteligente.

Hamutay: Pensar, reflexionar, ordenar, controlar, mandar, conjeturar, raciocinar, elucubrar.

Hamutayta: Razón.

Hamuy: Venir.

Hana: Arriba, parte alta.

Hana hanay: La parte más alta

Hana pacha: Espacios de arriba.

Hanan: La parte alta de algo.

Hanapi: En la parte alta.
Hanay kiru: Dientes superiores.
Hanay: Parte más alta.
Hanaychu uraychu: Es arriba o abajo.
Hanayman richkani: Voy hacia arriba.
Hanayman: Hacia arriba.
Hanaynin: La parte alta de algo.
Hankay: Renguear.
Hanqu o hanqa: Mancha blanca en la frente; nevado.
Hanqu puma: Puma con frente blanca.
Hapu allpa: Tierra humosa.
Harkay: Detener, defender, proteger, mitigar.
Hatarikuy: Levantarse.
Hatun mayu: Río con aguas permanentes y caudaloso.
Hatun muchuy: Tiempo de gran escasez.
Hatun rawka: Dedo gordo.
Hatun tarpuy: Siembra grande.
Hatun qallu: Labio mayor.
Hatus: Pequeña choza.
Hawa: Parte externa, afuera.
Hawa runa: Extranjero.
Hawka: Paz, plenitud, tranquilidad, sosiego, equilibrio.
Hawka kachkani: Estoy en paz.
Hawka kakuni: Estoy holgado, desocupado, libre de ocupaciones.
Hawka kay: Vivir o estar en paz y justicia, vivir tranquilo.
Hawka kaypi: En plenitud y paz.
Hawka mita/pacha: Tiempo de paz de equidad.
Hawkarayakuni: Pasar el tiempo en recreación y solaz, paz.
Hawkay pata: Lugar de paz y tranquilidad.
Hawkay punchaw: Tiempo de fiestas y tranquilidad.
Hichpa: Cerca (de distancia).
Hichqa pata: Declinaciones de terrenos.
Huk: Otro, uno.
Huk kay: Ser otro, ser diferente, no semejante.
Huk kuti: Otra vez.
Hukman kay: Ser diferente.
Hukmanyachkanñam: Está haciéndose diferente, cambiando, modificando.

Huntachiy: Llenar.
Huntanapaq: Para llenar.
Huntasqa: Lleno.
Huñunakuychik: Reúnanse.
Huqariy: Recoger.
Huqariy uku: Tiempo de cosechas.

I

Illa: Símbolo.
Illay: Viajar, migrar.
Imaymana kawsaykuna: Biodiversidad.
Imaymana ukunkunayuq: Complejidad.
Imaymana ukuyuqkuna: Con (much) complejidad.
Imaymana: Diversidad, diferentes cosas, multiplicidad.
Inti: Sol.
Inti hanapiña kachkaptin: Cuando el sol esté arriba.
Inti umaykipi kaptin: Cuando el sol está sobre tu cabeza.
Inti unquchkan: Eclipse del sol.
Inti watay: Aprovechar la luz.
Inti waqtay: Hacia la tarde.
Intim rupawan/kañawan: El sol me hace arder la piel, me quema.
Intipa wachiynin: Rayos de la luz solar, calor.
Intiqa quñin: El sol es caliente.
Ipu para: Lluvia menuda y de larga duración.
Iray: Trillar.
Isanka: Canasta.
Iskay sunquyuq: Con doble sentimiento, hipócrita.
Ismuchin: Hace podrir.
Ispay pukuchu: Vejiga.
Janq'u (aymara): Blanco.

K

Kachki: Cadera.
Kalchay: Cegar el maíz.
Kallpa: Fuerza, potencia.
Kallpay: Violentar, violar.
Kallpayuq: Con fuerza, con energía.
Kamachinakuy: Organizarse.
Kamaq: Hacedor, creador.

Kamasqa: Ordenado.
Kamay: Crear, ordenar, organizar.
Kanan mitaykuna: Mis descendientes hijos, nietos.
Kanananawanmi: Tengo bochorno.
Kanapaq: Para estar.
Kankaq: Que quema.
Kañay: Incendiar, quemar.
Kaq: Lo que existe.
Kaqlla kay: Semejante a otro, parecido a.
Kaqlla: Semejante, solo eso.
Kaspa: Mazorca.
Kawsachiqniyuq: Que tiene sustento.
Kawsakuni: Yo vivo o existo.
Kawsakuq: El que tiene vida, hace su vida, su historia.
Kawsakuynin: La existencia y la vida de las personas.
Kawsakuyniyuq: El que respira.
Kawsan: Lo que existe, lo que vive, lo que existe.
Kawsanku: Existen.
Kawsanmi: Vive, existe.
Kawsaqkuna: Lo que existente, vegetales, animales, seres en general.
Kawsarichinku: Revitalizan.
Kawsay: Vida o existencia, seres vivos en general.
Kawsaykuna: Productos vegetales, biodiversidad.
Kawsay huqariy uku: Tiempo de cosechar.
Kawsay taqiy: Almacenar productos.
Kawsay tarpuy uku: Tiempo del sembrado.
Kawsay uyway uku: Época de crianza.
Kawsay waqaychay uku: Época de guardar los productos.
Kawsaypacha: Mundo vivo.
Kay mita runakuna: Los que viven en este tiempo o época.
Kay pacha: Este tiempo o este espacio, ente tiempo, circunstancia o coyuntura.
Kay pachapipuni: En este tiempo mismo.
Kay warmiqa supaymi: Esta mujer es incontrolable, poderosa, fuerte.
Kay: Ser o existir, vida-existencia.
Kay: Esto.
Kaya ruray/ruway: Hacer oca seca.

Kaynin: Su naturaleza, su ser mismo.
Kaypi kunanpuni: Aquí y ahora.
Kichka: Espina.
Kichki wayqu: Quebrada estrecha.
Kichpan: Hígado.
Kikillanmanta paqarimuq: Se ha formado de por sí.
Kikillanmanta wiñakuq: Crece por sí mismo.
Kikillanmanta: Se vale por sí mismo.
Kikinmantapuni: Por sí mismo, por su propia disposición.
Killa: Luna.
Killinchu: Cernícalo.
Kinray: Horizontal.
Kinrayllanta: Por el llano.
Kinwa: Quinua.
Kipusqa: Hato, atado, sistema.
Kiru: Diente.
Kita: Natural, no doméstico, indómito, silvestre, salvaje, no controlable.
Kita qura: Planta silvestre, medicinal.
Kita uchu: Ají silvestre.
Kitayaq: El que se hacer natural, indómito.
Kitayay: Proceso de hacerse natural.
Kuchus: Codo.
Kuka: Coca.
Kunan punchaw: Hoy día.
Kunka: Cuello.
Kuntur: Cóndor.
Kuskanchanakuy: Hacerse pareja o hacer alianza.
Kuskanchay: Emparejar opuestos.
Kuskiy pacha/mita: Tiempo de preparación de la tierra.
Kuti: Cambio, transformación, volver, vez.
Kutikamuy: Regresa.
Kutipay: Repetir, volver a aporcar.
Kuyakuy: Encariñar, amar.
Kuyakuyniy: Mi cariño, mi ofrenda, mi agradecimiento.
Kuyanakuy: Amarse mutuamente.
Kuyay: Querer, amar, amor.
Kuyu: Movimiento, cambio, alteración.
Kuyuynin: Comportamiento, movimiento.

L-LI

Lasta para: Lluvia menuda de altura.
Lasta: Escarcha.
Laymi: Tierras de descanso.
Layqa: Brujo/a.
Lipli: Aluvión.
Llaki: Tristeza, desgracia.
Llakimanta: De tristeza.
Llakirikuy: Preocupación.
Llamkanayay: Deseos de trabajar.
Llamkay: Realizar actividad, trabajar.
Llampu: Delicadeza, suavidad, prudencia.
Llampu para: Lluvia menuda y suave.
Llampu sunqu: Apacible, amoroso, equilibrado, ecuánime.
Llampuwan uyway: Cuidar con ecuanimidad y sabiduría.
Llanki/yanki: Intercambio de productos.
Llanta: Leña.
Llantu: Sombra.
Llantuy mita/puyu mita: Tiempo sombrío.
Llañu chunchul: Intestino delgado.
Llapchay o llachpay: Palpar.
Lliw: Todos, totalidad.
Lliw kipusqa: Todo amarrado o enlazado.
Lliwpa: Pertenece a todos.
Llullu killa: Luna nueva.
Llullu sunquyuq: Inocente.
Llumpay: Exceso, mucho.
Lluqi-paña: Izquierda – derecha.
Lluqlla: Crecida, riada, aluvión.

M

Machqannin: Bazo.
Machu: Viejo.
Madre: Útero.
Maki: Mano.
Maki muñeca: Muñeca.
Maki pampa: Palma de la mano.
Makiyuq kaq: Experto, especialista.
Malliy: Probar, saborear
Mallki: Arbol.
Mama: Madre de todo, paridera, origen, inicio, génesis, principio, fuente, matriz.
Mamachakuni: Madre adoptiva.
Mamakuna: Matronas, señoras.

Maman chumpi: Faja tejida importante.
Mama kuka: Conjunto de hojas de coca grandes (para interpretar).
Mama qucha: Mar, laguna grande.
Mama rukana: Dedo pulgar, dedo fundamental.
Mama sara: Semilla del maíz.
Mama sunqu: Mujer altiva, no se rinde, no se humilla.
Mama tukuq: Parecer como madre sin serlo.
Mama tuta: Noche entera.
Mamaq: Cañas gruesas.
Mamasimi: Lengua originaria.
Mamay: Mi mamá, mi señora.
Mana kawsakuyuniyuq: Sin aliento.
Mana allin punchaw: Día que no resulta bueno.
Mana allin: No bueno.
Mana chankana: Cosa sagrada.
Mana chankasqa: Cosa entera, no violada, no tocada.
Mana chulluq riti: Nieve perpetua.
Mana kaq o chusaq: Lo no-conocido.
Mana kaq: No haber, no existir, lo que no es.
Mana mamayuq: Huérfano, sin madre.
Mana ñawiyuq kay: No tener conocimiento.
Mana riqsisqa: No conocido, desconocido, oculto, misterioso.
Mana runapa uywasqan: Lo no domesticado o no cuidado por el ser humano.
Mana runapunichu: De ninguna manera es una persona.
Manam wiñanchu: No ha crecido.
Manaraq kay pachapi kaq: No pertenece aún al mundo.
Manchachi: Espantapájaros.
Manchakuni: Temer.
Manchakuy: Miedo o temor.
Manchay: Miedo.
Mañakuykuna: Requerimientos, pedidos.
Maqay: Pegar, castigar.
Maquy: Destrozar cultivos.
Marka: Espacio para guardar productos.
Maswa: Añu, tubérculo.
Maychikapas: Lugares o tiempos menos esperados.
Maymanta kaynin: Pertenencia.

Maypitaq: Dónde es.
Mayqintaq: Cuál es.
Mayu: Río.
Mayupa patan: Borde del río.
Mikunanayay: Tener deseos de comer.
Millputi: Garganta.
Minkanakuy: Cooperarse.
Miski rimay: Metáfora, dulce hablar.
Misti manchachi: Lluvia menuda y breve.
Mita: Porción, parte, tarea de una totalidad, espacio, periodo, época, ocasión, vez.
Mita mita: Hacer turnos, veces.
Mita mitamantam ruranki: Hacer por partes o de a pocos.
Mita qasa o qasa mita: Tiempo de helada.
Mita runa: Los que sirven por turno.
Mitachay: Asignar un tiempo determinado.
Mitan: El tiempo (semana, día, hora) de algo o alguien.
Mitapi: En un tiempo, en una ocasión.
Mitaq: Persona que hace su tarea.
Mitay kanay qullun: Extinguir o desaparecer herencia.
Mitay: Acciones que se realizan en un tiempo.
Mitayuq masi: Compañero de turno o tanda.
Mitayuq: Que trabaja por turno o tandas.
Muchaykuy: Agradecer, dar gracias.
Muchuy: Necesidad, carestía, escasez, padecimiento, sufrimiento, dificultad, miseria, esterilidad, hambruna, etc., causado por algo o alguien.
Muchuy pacha/mita: Tiempo estéril, de hambre.
Muchuy runa: Persona afectada por la escasez.
Muchuy wata: Año de escasez y hambre y necesidades.
Muhu akllay: Selección de semilla.
Munana: Voluntad, potencia de querer, desear.
Munapayay: Apetecer.
Munay: Voluntad, querer, gusto, apetito, amor.
Munayninmanhina: De acuerdo a la voluntad.
Munayniyta ruray/ruway: Haz lo que yo quiero.

Muqu: Cerro pequeño, colina, rodilla.
Muqu plato: Rotula.
Muskiy: Oler o sentir.
Musuq killa: Luna nueva.
Musyay: Advertir, sentir, reparar, observar, percibir, llamar la atención, hacer observar, prever, advertir, adivinar, interpretar.
Muyu: Lo que regresa, rotar, círculo, mundo, circunferencia.
Muyumuchkan: Está rotando.
Muyun muyunpi: Da vueltas por el contorno.
Muyun: Circularidad.
Muyuriwachkan: Gira a mi alrededor.
Muyuriykamuy: Date una vuelta, da vueltas.

N-Ñ

Nanachikuy: Responsabilidad.
Nanay: Dolor.
Nina kawsan: Fuego que se mueve.
Niraq: Tal o símil.
Nisyu: Demasiado.
Nisyu chiri: Muy frío o demasiado frío.
Ñakariy: Sufrir, padecer, luchar.
Ñakayllataña: Luchando, padeciendo.
Ñan allichay: Arreglo de caminos.
Ñan kichay: Apertura de caminos.
Ñankunata wichqan: Cubren los caminos.
Ñawi: Ojo, yema, fuente, origen, inicio.
Ñawi qichipra: Cejas.
Ñawi ruru: Niña de los ojos, importante.
Ñawin pukyukuna: Ojos de agua.
Ñawin: Parte medular, mejor parte.
Ñawinchaspa: Observando, leyendo.
Ñawpa: Pasado, adelante.
Ñawpa kiru: Dientes de adelante.
Ñawray: Diversidad.
Ñawray antakuna: Clases de metales.
Ñawray llimpikuna: Todos los colores.
Ñawray mita mikuy: Diversos manjares.
Ñitinakuy: Machucarse, apretrarse.
Ñuñu: Mama, leche.
Ñuqa kawsakuni: Yo soy, yo estoy vivo.
Ñuqa niraqmi: Parecido a mí.
Ñuqtun, ñutqun: Seso.
Ñutucha: Muy menudo.

P

Pacha: Tiempo, espacio, periodo, hora, todo lo visible, identidad, vestimenta, ropa, envoltura.

Pacha achikyay: Amanecer.

Pacha kuyu: Cambio climático, alteraciones en la naturaleza, modificaciones.

Pacha kuyuptin: Tiempo que se mueve.

Pacha muyu: Ciclo.

Pacha paqariy uylla: Oración al amanecer.

Pacha kuti/tikra: Cambios radicales, transformaciones.

Pachamama kawsan: Naturaleza existe o vive.

Pachamama unquchkan supayta: La tierra está muy enferma.

Pachamama: Madre tierra, tiempo total, espacio, totalidad, realidad, naturaleza, horizonte.

Pachaykita tikray: Voltea /cambia tu ropa.

Pagapa, pagapu: Ofrenda, pago.

Pakay: Esconder, ocultar.

Pakpaka: Lechuga.

Palaqta o palaqti: Lugares rocosos no cultivables.

Pallatiy: Rebuscar después de la cosecha.

Pallqa: Bifurcación de una unidad.

Pallqaq mayu: Río que se divide en dos.

Pampa: Llano.

Pampa killa: Luna llena.

Pampa puyu: Nubes de los suelos.

Pampachapi: En el llano.

Panay: Castigar, pegar.

Pankullu: Pierna.

Papa allay: Cosecha de papas.

Papa aspiy: Aporcar los tubérculos.

Papa qutuy: Limpiar de hierbas.

Paqarichiq: Que da origen, da inicio.

Paqarimun: Sol que sale, amanecer.

Paqarin punchaw: Mañana.

Paqarina: Aparecido, nacido, salido.

Paqariy: Nacer.

Paqchi: Caída de agua.

Para: Lluvia.

Para puyu: Nube de lluvia.

Paray mita /uku /pacha: Periodo de lluvias, invierno.

Paspasqa: Agrietado.

Pata pata: Planicies como escalinatas, andenes, terrazas.

Pata takapay: Nivelar bordes del campo.

Pata: Frontera, parte externa, piso ecológico, piso, nivel, poyo, elevación, promontorio.

Patachay: Planificar, ordenar, componer, organizar.

Patachaynin: Planes.

Patachirqa: Puesto en orden.

Patan: Borde de algo, parte externa.

Pichiku/lani/pisqu: Pene.

Piña: Cólera, ira, rabia.

Piña allqukuna: Perros rabiosos.

Piñakuy: Disgusto.

Piñasqa: De mal humor.

Pisi pisilla qispinqa: Se logrará de a pocos.

Pisilla: En menor escala, poco.

Pisqu: Ave.

Pisqu barba: Vello púbico masculino.

Puchqu para: Lluvia ácida.

Pukllaspa: Jugando.

Pukllay: Jugar, divertir, gozar.

Pukllay/kusi mita: Fiestas.

Pukru: Hondonada, cuenco.

Pukyu: Brotes de agua, ojos de agua.

Pumpumyay: Onomatopeya: ser que vive.

Punchaw: Día.

Puputi: Ombligo.

Puqy pacha: Tiempo de maduración.

Puririy nin: Caminar, movimiento, proceso.

Purun: Salvaje, natural, condición de deterioro, yermo, eriaz, silvestre, no controlado.

Purun allpa: Tierras yermas o abandonas.

Purun kawsay: Ser silvestre.

Purun runa: Natural, sin ley.

Purun sunqu: Indómito, no sujeto, ni enseñado.

Purun uywa: Animal no domesticado.

Purun-purun: Desierto, despoblado.

Purunyachiy: Arruinarlo.

Purunyasqa llaqta: Pueblo abandonado.

Putqy: Medida (en dos manos).

Puyu: Nube, polilla.

Q

Qali kay o allin kay: Ser y estar bien de salud.

Qaliyachiy: Curar en todos los aspectos.

Qaliyuq: Con salud.

Qallarichiy: Dar origen, iniciar.

Qallu: Lengua.

Qamrayku: En favor de ti, por ti.

Qapaparun: Resecan.

Qapaq mama: Señora, matrona.

Qapsan: Pulmón.

Qaqa: Laderas rocosas.

Qaqa tuñiy: Derrumbe de tierras.

Qaquy: Frotar.

Qara: Cáscara.

Qarapa: Chala, cáscara de choclo.

Qari kay: Ser varón.

Qari kaynin: Ser varón, sexo masculino.

Qari warmintin: Varón con su mujer.

Qarpay: Regar.

Qaruy: Destruir.

Qasa: Helada, abra.

Qasa mita/pacha: Tiempo de helada.

Qasi: Tranquilidad, paz, sosiego, desocupado, holgado.

Qasi kay: Estar tranquilo, sin tropiezos ni obstáculos.

Qasi punchaw: Día de fiesta o de tranquilidad o de paz.

Qasi qasilla kay: Tener vida tranquila.

Qasi sunqulla runa: Hombre sosegado o de paz.

Qasilla kakuq runa: Persona pacífica (quieta).

Qasilla kay: Quietud, modestia, paz, sosiego

Qasqu: Pecho.

Qata: Ladera de cerro, faldas de cerro.

Qatipay: Proceder, acompañar, seguir.

Qaway: Ver, observar, leer, interpretar (la coca), vigilar.

Qayaqnin: Bilis.

Qayllan: Delante de.

Qayna punchaw: Ayer.

Qichqanta: Por la cumbre.

Qichwa: Zona templada; piso ecológico intermedio.

Qichwa niq: Más templado.

Qichwa qichwa: Zonas de mayor calor.

Qichwayachkan: Cambia a un clima más cálido.

Qilluchka: Uva silvestre.

Qiminakuy: Arrimarse.

Qinchapay: Cercar.

Qipa mama: Madrastra.

Qispiy: Desarrollar, lograr, liberar.

Qucha: Laguna.

Qucha laqay: Arreglo de las lagunas.

Qucha uyway: Cuidado de las lagunas.

Qullqi mama: Veta de plata.

Qunqa: Olvido.

Qunqay: Olvidar.

Quñi: Caliente.

Quñi niq: Zona más caliente.

Quñi wayra: Aire caliente.

Quñiy: Calentar.

Quqaw: Fiambre.

Qura kañapay: Quemar hierbas.

Qura: Plantas pequeñas, hierbas.

Qurakuna tikray: Deshierbar.

Quray: Deshierbar.

Quri mama: Veta de oro.

Qurunta: Marlo.

Quruntapa chawpin: Centro del marlo.

Quruntapa sunqun: Corazón del marlo.

Quruntapa ukun: Parte interna del marlo.

Qusantin: Con su esposo.

Quwi: Cuy.

R

Raku chunchul: Intestino grueso.

Raku para o loco para: Lluvia torrencial.

Ranra pallay: Recoger piedras.

Rantinakuy mita: Tiempo de intercambios.

Raqchi: Roquedal.

Ratachiy: Adaptar.

Ratay: Adaptarse o prender.

Rawraq sunqu: Iracundo, entusiasta.

Raymi pacha: Ropa de fiesta, tiempo de fiesta.

Rikchaq: Parecido, semejante.

Rikra: Brazo.

Rima: Habla, palabra, discurso.

Rimanakuy: Conversación, diálogo.
Rimay: Hablar, discursar.
Rinri: Oreja.
Riqsin: Distingue.
Riqsinakuy: Conocerse mutuamente.
Riqsini: Conozco.
Riqsirayan: Re-conocimiento.
Riqsisqa: Conocido, de confianza.
Riqsisqaña: Que ya se conoce.
Riqsiy: Conocer.
Riqsiykuna: Conocimientos.
Riti: Nieve, hielo.
Rumi mama: Cantera.
Rumi pallay: Recoger piedras.
Rumi sunqu: Indolente, duro de entender, testaduro.
Runa: Persona, ser humano, gente.
Runa kay: Ser humano.
Runahina: Como persona.
Runapa rurasqanrayku: Factores antrópicos.
Runapa sunqu rurunta: Lo central de lo humano.
Runapa ukun: Partes de la persona.
Runapa ukunninkuna: Dimensiones del ser humano.
Runapa ukunpi: Dentro del ser humano.
Runayay: Hacer persona, ciudadanizarse.
Runtu: Testículo, huevo.
Rupachiy: Quemar con fuego.
Rupasqa: Lo quemado.
Rupawanmi: Tengo sensación de calor.
Rupay mita: Periodo de calor, verano.
Rupay unquy: Fiebre, calentura.
Rupay: Calor, quemar.
Rurachkay o ruwachkay: Haciendo de modo permanente.
Ruran/ruwan: Hacén.
Rurapayani: Rehacer.
Rurapuq: Hacedor, que hace por otro, creador de cosas.
Ruraq: El que hace, hacedor.
Rurarayani: Hacer constantemente.
Rurasqakuna: Cosas hechas.
Rurastin yachanki: Aprendes haciendo.
Rurastin/ruwastin: Haciendo, practicando.

Ruray/ruway: Hacer, formar, crear, dar el ser, inventar, experimentar, hacer pruebas, ejercer, realizar.
Ruru: Fruto.
Rurun: Riñón.
Rutuy: Cegar.

S

Sacha: Arbol.
Sacha chaquy: Tumbiar árboles.
Sacha tarpuy: Plantación de árboles.
Sacha urquy o chaquy: Podar.
Sallqa: Puna, quebrada, zona fría, cordillera, puna, natural, altura.
Salla: Espacio pedregoso y deslizante.
Sallqa niq: Zona más fría.
Sallqa runa: Gente de zona alta.
Sallqa uywa: Animal no domesticable.
Sallqakuna: Seres de las montañas y quebradas.
Sallqayan: Proceso de enfriamiento, naturalización.
Sallqayay: Volver a ser indómito, no controlable, deshumanizarse.
Samay: Hálito o vida.
Samiy: Bendecir, aliento, ánimo, espíritu, potencia.
Sapa mita: Partes.
Sapallan: Solo.
Sapan qiparqun: Quedarse soltera/o, viuda/o.
Sapan runallas: Siendo solo.
Sapanchay: Distinguir.
Sapaymi kani: Estoy sin pareja.
Sapiy: Sacar raíces.
Sapsa: Sin fuerza, sin peso.
Saqiy: Abandonar, dejar.
Saqñu: Quebrada muy estrecha e inaccesible.
Sara: Maíz.
Sara hallmay: Aporcar el maíz.
Sara kutipay: Segundo aporque de maíz.
Sara quray: Deshierbe en cultivos de maíz.
Sara tipiy: Cosecha de maíz.
Sarapa sullun: Germen del maíz.
Sasa: Dificultad, obstáculo, problema.
Sasachakuy: Incertidumbre, indeterminado, amenazas, dificultades, desgracias.

Sasachakuy chayamun: Llegan las desgracias.
Sasachakuy churakun: Se presentan desgracias.

Sasachakuy hapin: Desgracia que atrapa.

Sasachakuy mita/uku/pacha: Tiempo de desventuras, problemas, desgracias, incertidumbres, amenazas, vicisitudes.

Sasachakuyman churakuy/yaykuy: Se entra en dificultades, entrar a un tiempo de problemas.

Sayaq qata: Pendiente empinada.

Saywa: Mojón de piedras.

Siki pankullu: Pantorrilla.

Siki punku: Ano.

Sillu: Uña.

Sillwi: Oruga.

Simi pata: Labios.

Simipa maman: Matriz de lenguas/idiomas.

Sinchi parakuna: Lluvias torrenciales.

Sinqa o chuñu: Nariz.

Sirka: Vena.

Sisa pallay: Quitar flores a plantas.

Sullma: Deslizamiento.

Sullmay: Desplomar, deslizarse.

Sullu: Corazón del maíz, germen.

Sullupa: Gotas de lluvias.

Sunqu: Núcleo, interioridad, subjetividad, corazón.

Sunqu ruru: Lo valioso de la persona.

Sunqun ukun: Interior de la persona.

Sunquymanta rurani: Hago lo que depende de mí.

Sunquymi pumpumyachkan: Mi corazón suena.

Sunquymi yachan: Está en mi conciencia.

Sunquypa munaynin: Mi voluntad.

Sunquypa ruruchan: Centro de mi existencia.

Sunquypim tiyan: Está en mi memoria.

Supay: Instinto vital, energía, potencia.

Supay tukuq: Autosuficiente, hacerse el vivo.

Supaychasqa: Empoderado, potenciado.

Supaychu apanayan: Qué le ha ocurrido para hacer eso.

Supaynikita aparqachisqayki: Te voy a sacar la mierda, o lo que te hace valiente.

Supayniyuq: Que está con poder, con fuerza, empoderado.

Supayta munayki: Te quiero con el alma.

Supaytam atini: Puedo hacer con solvencia.

Suqra: Machitimiento de plantas.

Sura aqa: Chicha de jora.

Suti: Nombre.

Sutichaspa: Con nombre.

Sutichay: Nombrar, nominar.

Sutun: Drena, chorrea, gotea.

T

Tablay/uchuy: Comida de medio día.

Taita: Papá, padre.

Taka: Puño.

Taksa mayu: Pequeño río.

Taksa qallu: Labio menor.

Takyasqa sunqu: Con sentimientos estables.

Takyasqa: Estable, perenne.

Takyay: Establecer.

Tanta: Pan, reunión.

Taqi: Almacenamiento.

Taqiy: Organizar, almacenar.

Taqrusqa/chapusqa: Mezcla, combinación.

Taripaspa: Investigando.

Taripaynin: Metodología.

Taripaywan: Investigación.

Tarpuy mita/uku/pacha: Tiempo de cultivos.

Tarpuy: Sembrar.

Tika: Adobes, flor.

Tikray: Voltear, transformar.

Tiksi wawa: Insignificante criatura.

Tinkakuna: Encuentro.

Tinkay: Asperger con los dedos.

Tinkiy: Enlazar, vincular, relaciones sexuales, síntesis.

Tinkunakuy: Encuentros, vínculos, relaciones, asambleas, manifestaciones.

Tinkuq ñan: Intersección de caminos.

Tinkuy: Encuentro agónico, encuentro, vínculo.

Tipiy: Arrancar la mazorca.

Tiqsimuyu: Universo.

Tukunapaq: Para acabar, final.

Tukuy llaqtakunamanta: De muchos lugares.

Tukuy niraq/rikchaq/laya: Toda clase, diversidad, diferentes cosas, multiplicidad.

Tukuy sunquywanmi kuyayki: Te quiero con todo mí ser.

Tukuy tuta: Toda la noche.

Tullpa: Fogón de leña.

Tutapay: Por la mañana.

U

Uchum rupan: El ají pica.

Uchuy rawka: Dedo pequeño.

Uku: Cuerpo, cuerpo humano, abajo, adentro, no conocido, misterioso, interior, subjetividad, interioridad, centralidad.

Uku/ura: Abajo o más abajo.

Uku pacha: Lugares de abajo, partes no conocidas.

Uku sunqu: Conciencia, parte interna de la persona, parte íntima.

Uku wayqu: Parte más baja del río o quebrada.

Ukuchan: El centro mismo.

Ukukama: Hasta muy abajo.

Ukukuna: Los adentros, dimensiones.

Ukuman: Hacia adentro o interior.

Ukun: Parte más baja, menos conocida.

Ukunay: Descascarar, interiorizar.

Ukunmantapacha: Desde su interioridad.

Ukunpi: Dentro de.

Ukunta: Por la parte más baja.

Ukupa alli kaynin: Salud del cuerpo.

Ukupi waqaychay: Mantener la memoria.

Uku-uku: La parte más interna.

Ukuykipi: En tu interior, en tu cuerpo.

Ukuymi llakirayan: Tengo preocupaciones.

Ukuypi: En mi interior.

Ukuyuqmi kachkani: Estoy embazada.

Ulluku: Olluco.

Umpu: Sin fuerza, sin energías.

Umpuyay: Debilitarse.

Unanchakuna: Significados.

Unanchay: Fijar significados, crear.

Unaychata: Que tiene duración.

Unquchiq: Enfermero.

Unquni/unqukuni: Débil, achacoso, propenso a decaer.

Unquq chaska: Estrella que ilumina débilmente.

Unquq killa: Eclipse de la luna.

Unqurayan: Propensa a tener enfermedades.

Unqusqa allpa: Tierras debilitadas o enfermas.

Unqusqa: Estar desvalido, sin fuerzas o energías, enfermo.

Unquy wasi: Hospital.

Unquy: Fragilidad, debilidad, vulnerabilidad, enfermedad.

Unquykachan: Tendencia a enfermarse.

Uqa: Oca.

Uqi puyu: Nube gris.

Uqllan: Protege, preserva, cobija.

Uqllay: Cobijar, proteger.

Uqllayninpi: En su seno, regazo.

Uqun: Da humedad al ambiente.

Ura: Abajo, parte baja, extremo bajo.

Uranpi: Debajo.

Uranta: Por la parte baja.

Uray kiru: Dientes inferiores.

Uray: Bajar la cuesta.

Uraychu hanaychu: Es abajo o arriba.

Urayman richkani: Camino hacia la parte baja.

Urayman: Hacia abajo.

Urpichallay: Mi palomita, cariño.

Urqu pata: Cumbre de cerro.

Urqu: Cerro, macho.

Urqupa qatankuna: Divisoria de aguas.

Uru: Reptiles, insectos.

Urukuna: Insectos, gusanos dañinos.

Usuchin: Discrimina.

Usuchinakunku: Se discriminan.

Usuchiy: Discriminar.

Usyay: Sequía.

Usyay mita: Tiempo de sequía.

Utuskuru: Oruga.

Uya: Cara.

Uyariy: Oír.

Uywa: Animales que dependen de su madre, crías.

Uywakuna: Animales, criaturas.

Uywan: Cria, cuida.

Uywana: Cuidado.

Uywanakuy: Mutuo sustento o cuidado.

Uywasqa qura: Hierba domesticada.

Uywasqa: Ser criado.

Uyway: Cuidar, criar, alimentar, atender, preservar, proteger.

W

Wachaq: Que pare, da frutos, da a luz.

Wachuy: Hacer surcos.

Wachwas: Pato silvestre.

Waka markay: Marcar a los animales.

Wakcha: Sin madre, huérfano, pobre.

Wakchayaypi: Abandono, pobreza.

Wakillan: Parcial o particular.

Wali: Falda, pollera.

Wallan: Zarza.

Wallata: Pato silvestre.

Wallpay: Crear, hacer novedades.

Waman: Halcón.

Wanlla: Producto mejor logrado.

Wanuchay: Abonar la tierra.

Wanya: Reserva de productos de años anteriores.

Wañuy: Morir.

Waqaychakuy: Protegerse por sí mismo, guardarse.

Waqaychay uku: Tiempo de preservar el futuro.

Waqta: Costado.

Waqtay: Golpear.

Waqu: Muela.

Warmá: Adolescente, niño/a.

Warmi kay: Ser mujer.

Warmi kaynin: Su mujer, sexo femenino.

Warmi purallam: Entre mujeres.

Warmi qari: Ser humano.

Warmi qarintin: Mujer y varón.

Warmi-qari: Mujer-varón.

Wasa nudo: Columna vertebral.

Wasapay: Voltear la cumbre.

Wasi qatay: Construcción del techado.

Wasi wasi: Construcción de casas.

Waspi o wapsi: Neblina, vapor.

Waspiykuna: Vapores.

Wata: Año.

Watuchi: Adivinanza.

Watuy: Adivinar, presagiar, premunir, pronosticar, vaticinar.

Wawantin: Con su hijo.

Wawapa llusimunan/chipi/raka/amusu: Vagina.

Wawata rurasun: Hagamos un bebé.

Wawatahina marqay: Cargar como a un bebé.

Waylla: Valle, parte más extensa y plana.

Waylluy: Amar, acariciar.

Wayqu: Cuenca, subcuenca, quebrada, crecida de río, riada.

Wayqukuna: Cuencas, quebradas.

Wayquntin: Que incluye sus quebradas.

Wayqu ukunta: Por la parte baja de la quebrada o cuenca.

Wayra hinallam: Como el viento, fragilidad.

Wayra maki: Gastador.

Wayra uku: Tiempo de vientos.

Wayra: Viento.

Wayrachiy: Ventear.

Wayrantin: Con el viento.

Wayrarikuni: Producirse ventilación.

Wayrarunmi uyanta: Parálisis facial.

Wichay: Subir la cuesta.

Wiksa: Estómago, barriga.

Willakuykuna: Narraciones, leyendas, cuentos, tradiciones.

Wiñachiy: Hacer crecer.

Wiqaw: Cintura.

Wiqrukuna: Loros.

Wiskacha: Viscacha.

Y

Yachachiq: El que enseña.

Yachachiy: Enseñar.

Yachakuni: Aprendo, que sabe.

Yachan: Sabe, conocedor.

Yachani: Conozco, vivo aquí, estoy acostumbrado.

Yachapakuq: El que busca aprender.

Yachapayasqa: Remedado, repetido.

Yachaq: Que conoce, que sabe, que aprende.

Yachaqkuna: Sabedores, los que aprenden.

Yachasqayki: Tu aprendizaje.

Yachay sapa: Conocedor, técnico, sabio.

Yachay: Saber, conocer, vivir, habitar, aprender.

Yachaykuna: Conocimientos, saberes.

Yaku / unu: Agua.

Yakulla: Solo agua.
Yakumanta: De las aguas.
Yakupa puririyininta: Recorrido del agua.
Yana o huknin: El otro.
Yana puyu: Nube negra.
Yana yana puyu: Nube muy negra.
Yanantin: Con su pareja.
Yanapanakuy: Ayudar a cuidar, ayudarse con otros, colaborar.
Yanapaq: Ayudar, cooperar, ser útil.
Yanta takay: Hacer leña.
Yanukuy: Preparar alimentos.
Yarqa aspiy: Limpieza de acequias.
Yaykun: Esconde, entra.
Yunka: Selva.
Yunkahina: Como si fuera selva.
Yupay: Dar valor a una cosa, contabilizar.

Yupaychakuni: Me valoro, respeto.
Yupaychakuy: Agradecimiento, acción de gracias.
Yupaychaq simiyuq: Con muestra de generosidad.
Yupaychaq sunquyuq: Persona que es agradecida.
Yupaychaq: Enumerar, que agradece.
Yupaychasqa: Ser íntegro.
Yupaychay: Respetar, agradecer, honrar.
Yura: Planta de tallo bajo.
Yuraq pampa: Pampa blanca.
Yuraq puyu: Nube blanca.
Yutu: Perdiz.
Yuya: Memoria.
Yuyay: Memorizar.



2. CASTELLANO - QICHWA

A

Abajo o más abajo: *Uku*.

Abajo: *Ura*.

Abandonar: *Saqiy*.

Abonar la tierra: *Wanuchay*.

Abra: *Qasa*.

Abundante: *Achka*.

Acariciar: *Waylluy*.

Acompañar: *Qatipay*.

Actividad: *Llamkay*.

Adaptar: *Ratachiy*.

Adaptarse: *Ratay*.

Adentro: *Uku*.

Adivinanza: *Watuchi*.

Adivinar: *Watuy, musyay*.

Adobe: *Tika*.

Adolescente, niño/a: *Warmá*.

Advertir: *Musyay*.

Afable: *Alli sunqu*.

Afuera: *Hawa*.

Agradecer: *Muchaykuy, yupaychay*.

Agradecimiento: *Yupaychakuy, kuyakuyniy*.

Agrietado: *Paspasqa*.

Agua: *Yaku/unu*.

Águila: *Anka*.

Aire caliente: *Quñi wayra*.

Aire frío: *Chiri wayra*.

Aire seco: *Chaki wayra*.

Aislado: *Chullayay*.

Ají picante: *Uchum rupan*.

Ají silvestre: *Kita uchu*.

Al frente: *Chimpa*.

Alba: *Achikyay*.

Aliento: *Samiy*.

Alimentar: *Uyway*.

Almacén: *Marka*.

Almacenamiento: *Taqi*.

Almacenar productos: *Kawsay taqiy*.

Almacenar: *Taqiy*.

Alteración: *Kuyu*.

Aluvión: *Lipli*.

Almuerzo: *Tablay/uchuy*.

Amanecer: *Pacha achikyay*.

Amanecer: *Paqariy*.

Amar: *Kuyay, waylluy*.

Amarse uno al otro: *Kuyanakuy*.

Amenazas: *Sasachakuy*.

Amontonar chala: *Arkuy*.

Amor: *Munay*.

Animo: *Samiy*.

Andenes: *Pata pata*.

Animal no domesticado: *Sallqa uywa, purun uywa*.

Año: *Siki punku*.

Año: *Wata*.

Apacible: *Llampu sunqu*.

Apariencia: *Rikchaq*.

Apercibir: *Musyay*.

Apetecer: *Munapayay*.

Apetito: *Munay*.

A pocos: *Aschallamanta*.

Aporcar maíz: *Sara hallmay*.

Aporcar: *Hallmay*.

Aporcar: *Papa aspiy*.

Aprender: *Yachay*.

Aprendiz: *Yachapakuq*.

Aprendizaje: *Yachasqa*.

Aprendo: *Yachakuni*.

Apretarse: *Ñitinakuy*.

Aprovechar la luz: *Inti watay*.

Aquí y ahora: *Kaypi kunanpuní*.

Árbol: *Sacha o mallki*.

Arco iris: *Chirapa*.

Arrancar mazorca: *Tipiy*.

Arreglar una laguna: *Qucha laqay*.

Arreglar: *Allichay*.

Arriba, parte alta: *Hana*.

Arrimarse: *Qiminakuy*.

Articular: *Pukllay*.

Asignar tiempo y lugar: *Mitachay*.

Asperger: *Challay, tinkay*.

Atardecer: *Chisimpay o inti waqtay*.

Atender: *Uyway*.

Ausente: *Chusaq*.

Ausencia: *Mana kaq*.

Ausentarse: *Chusaqyay*.
Autoridad: *Apu*.
Autosuficiente: *Supay tukuq*.
Ave: *Pisqu*.
Ayer: *Qayna punchaw*.
Azul: *Anqas*.

B

Bajar la cuesta: *Urukuy*.
Bastante: *Achka*.
Bazo: *Machqannin*.
Bendecir: *Samiy*.
Bien: *Alli*.
Bien, bueno: *Allin*.
Bien criado: *Alli yachachisqa*.
Bien vestido: *Allichasqa*.
Bifurcación: *Pallqa*.
Bilis: *Qayaqnin*.
Biodiversidad: *Imaymana kawsaykuna*.
Blanco: *Yuraq*.
Bochorno: *Kanananawanmi*.
Bondadoso: *Alli sunqu*.
Borde del río: *Mayupa patanpi*.
Brazo: *Rikra*.
Brujo/a: *Layqa*.
Buena persona: *Allin runa*.
Buena salud: *Alli kay, qali kay*.
Bueno, bien: *Allin o allí*.
Bueno: *Alli*.

C

Cadera: *Kachki*.
Caída de agua: *Paqchi*.
Cal especial: *Tuqra*.
Calentar: *Quñiy*.
Caliente: *Quñi*.
Cambia a cálido: *Qichwayachkan*.
Cambio climático: *Pacha kuyu*.
Cambio: *Kuti*.
Cambio: *Kuyu*.
Cambios radicales: *Pacha kuti/tikra*.
Canasta: *Isanka*.
Cancha: *Hamka*.
Cántaro grande: *Chumpa*.
Cantera: *Rumi mama*.

Cara: *Uya*.
Carestía: *Muchuy*.
Cariño: *Urpichallay*.
Carme: *Aycha*.
Cáscara: *Qara*.
Castigar: *Panay, maqay*.
Cegar maíz: *Kalchay*.
Cegar: *Rutuy*.
Cejas: *Ñawi qichirpa*.
Celajes: *Antaqa*.
Cena: *Tuta mikuna*.
Centro: *Uku, Chawpi*.
Centro de algo: *Chawpin*.
Centro mismo: *Ukuchan*.
Centro: *Chawpi*.
Cerca: *Hichpa*.
Cercano a frío: *Chiri niq*.
Cercar: *Qinchapay*.
Cernícalo: *Killinchu*.
Cero: *Chusaq*.
Cerro: *Urqu, apu*.
Cerros: *Apukuna*.
Chala: *Qarapa*.
Chicha de jora: *Sura aqa*.
Choclo: *Chuqllu*.
Chorrea: *Sutun*.
Choza: *Hatus*.
Ciclo: *Pacha muyu*.
Cintura: *Wiqaw*.
Circularidad: *Muyun*.
Círculo, circunferencia: *Muyu*.
Cobijar, proteger: *Uqllay*.
Coca: *Kuka*.
Codo: *Kuchus*.
Colaborarse: *Yanapanakuy*.
Cólera: *Piña*.
Colina: *Muqu*.
Colon: *Akatalega*.
Columna: *Wasa nudo*.
Combinación: *Chapusqa/taqrusqa*.
Combinar: *Chapuy*.
Comida de medio día: *Tablay/uchuy*.
Como el perro: *Allquhina*.
Como persona: *Runahina*.
Como la selva: *Yunkahina*.
Complejidad: *Imaymana ukunkanayuq*.
Complejo: *Imaymana ukuyuqkuna*.

Comunidad: *Ayllu*.
Con cuidado: *Allillamanta*.
Con prestigio: *Alli uyayuy*.
Con su esposo: *Qusantin*.
Con su hijo: *Wawantin*.
Con su pareja: *Yanantin*.
Con viento: *Wayrantin*.
Conciencia: *Uku sunqu*.
Confianza: *Riqsisqa*.
Conocedor: *Yachay sapa*.
Conocer: *Riqsiy, yachay*.
Conocimientos: *Riqsiykuna*.
Construcción de casas: *Wasiwasi*.
Construcción del techado: *Wasi qatay*.
Construir chozas: *Chukllay*.
Contabilizar: *Yupay*.
Contaminar: *Qanrachay*.
Convalecer: *Alliyana*.
Conversación: *Rimanakuy*.
Cooperación: *Ayninakuy*.
Cooperarse: *Minkanakuy*.
Corazón: *Sunqu*.
Cosecha de maíz: *Sara tipiy*.
Cosecha de papas: *Papa allay*.
Costado: *Waqta*.
Costilla: *Tullu waqtan*.
Crear: *Wallpay*.
Crear: *Kamay*.
Cría: *Uywa*.
Críar: *Uyway*.
Crecida de río: *Wayqu*.
Cuál: *Mayqintaq*.
Cuello: *Kunka*.
Cuenca: *Wayqu*.
Cuenco: *Pukru*.
Cuerpo, cuerpo humano: *Uku*.
Cuentos: *Willakuykuna*.
Cuidar con ecuanimidad: *Llampuwan uyway*.
Cuidar laguna: *Qucha uyway*.
Cuidar: *Uyway*.
Cumbre de cerro: *Urqu pata*.
Curar: *Qaliyachiy*.
Cuy: *Quwi*.

D

Dando nombre: *Sutichaspa*.

Dar inicio: *Paqarichiq*.
Dar valor: *Yupay*.
Defender: *Harkay, amachay*.
De mal humor: *Piñasqa*.
De todos: *Lliwpa*.
Debajo: *Uranpi*.
Debilidad: *Unquy*.
Debilita: *Umpuyay*.
Declinación de terreno: *Hichqa pata*.
Dedo gordo: *Hatun rawka*.
Dedo pequeño: *Uchuy rawka*.
Dedo pulgar: *Mama rukana*.
Dejar: *Saqiy*.
Delante de: *Qayllan*.
Delicadeza: *Llampu*.
Demasiado frío: *Chiriy chiri*.
Demasiado: *Nisyu*.
Dentro: *Ukunpi*.
Derecha: *Alliq*.
Derecha: *Paña*.
Derretir, deshelar: *Chulluy*.
Derrumbes: *Qaqa tuñiy*.
Desarrollar: *Qispiy*.
Desayunar: *Chupiy*.
Descascarar: *Ukunay*.
Desconocido: *Mana riqsisqa*.
Desencuentros: *Awqanakuykuna*.
Deseos de comer: *Mikunanayay*.
Deseos de trabajar: *Llamkanayay*.
Deshabitado: *Chunniq*.
Deshierbar: *Qurakuna tikray*.
Deshierbe: *Quray*.
Deshumanizar: *Sallqayay*.
Desgracias: *Sasachakuy*.
Desierto: *Purun-purun*.
Desigualdad: *Chulla-chulla*.
Deslizamiento: *Sullma*.
Desplomar: *Sullmay*.
Destrozar cultivos: *Chaquy o maquy*.
Destruir: *Qaruy*.
Desvalido: *Unqusqa*.
Detener: *Harkay*.
Día bueno: *Allin punchaw*.
Día: *Punchaw*.
Diente: *Kiru*.
Diferenciarse: *Hukmanyay*.
Dificultad: *Sasa, sasachakuy, muchuy*.

Dimensiones humanas: *Runapa ukunninkuna*.
Dimensiones: *Ukukuna*.
Discriminar: *Usuchiy*.
Discursar: *Rimay*.
Discurso: *Rima*.
Disgusto: *Piñakuy*.
Distingue: *Riqsin, sapanchan*.
Distinguir: *Sapanchay*.
Distribución: *Aypunakuy*.
Diversidad: *Imaymana, tukuy niraq, ñawray*.
Divertir: *Pukllay*.
Divisoria de aguas: *Urqupa qatankuna*.
Dolor: *Nanay*.
Dominar: *Atiy*.
Dónde es: *Maypitaq*.

E

Eclipse de luna: *Unquq killa*.
Eclipse del sol: *Unquq inti*.
Ecuánime: *Llampu sunqu*.
Eje: *Chawpi*.
Embarazada: *Ukuyuq*.
Emparejarse: *Chullanchanakuy*.
Empoderado: *Supaychasqa, supayniyuq*.
Encariñar: *Kuyakuy*.
Encuentro: *Tupay, tinkuy, tinkakuna*.
Energía: *Supay*.
Enfermedad: *Suqra, unquy*.
Enfermero: *Unquchiq*.
Enlazar: *Tinkiy*.
Enseñar: *Yachachiy*.
Entre mujeres: *Warmi purallam*.
Entusiasta: *Rawraq sunqu*.
Enumera: *Yupaychaq*.
Época: *Mita*.
Época de almacenar: *Kawsay waqaychay uku*.
Época de crianza: *Kawsay uyway uku*.
Equilibrio: *Hawka*.
Eriazo: *Purun*.
Escarbar: *Allay*.
Escarcha: *Lasta*.
Escasez: *Muchuy*.
Escoger: *Akllay*.
Esconder, ocultar: *Pakay*.
Espacio: *Pacha, mita*.

Espantapájaros: *Manchachi*.
Espíritu: *Samiy*.
Espina: *Kichka*.
Estable: *Takyasqa*.
Establecer: *Takyay*.
Estar bien: *Qali kay*.
Estar: *Allin kay*.
Esterilidad: *Muchuy*.
Este tiempo o espacio: *Kay pacha*.
Estómago: *Wiksa*.
Estoy solo: *Chullam kani*.
Exceso: *Llumpay*.
Existe: *Kaq*.
Experimentar: *Ruray /ruway*.
Experto: *Makiyuq kaq*.
Extinción, perder: *Chinkay*.
Extranjero: *Hawa runa*.

F

Falda, pollera: *Wali*.
Fama: *Alli uyayuq*.
Familia: *Ayllu*.
Fambre: *Quqaw*.
Fiebre: *Rupay unquy*.
Fiestas: *Hawkay punchaw*.
Fiestas: *Pukllay/kusi mita*.
Fingir estar bien: *Alli tukuni*.
Fogón de leña: *Tullpa*.
Fragilidad: *Unquy*.
Fragmentado: *Chiqirisqa*.
Frío: *Chiri*.
Frontera: *Pata*.
Frotar: *Qaquy*.
Fruto tuna: *Tuna*.
Fruto: *Ruru*.
Fuente: *Mama; ñawi*.
Fuerza: *Kallpa*.

G

Garganta: *Millputi*.
Garúa: *Ipu para*.
Garúa: *Misti manchachi*.
Gastador: *Wayra maki*.
Genealogía: *Ayllu*.
Génesis: *Mama*.

Gente: *Runa*.
Gente de zona alta: *Sallqa runa*.
Germen: *Sullu*.
Golpear: *Waqtay*.
Gotas de lluvias: *Sullupa*.
Goteo de agua: *Chullullu*.
Granizada: *Chikchi o runtu para*.
Gusto: *Munay*.

H

Habitar: *Yachay*.
Habla, palabra: *Rima*.
Hablar: *Rimay*.
Hace bien: *Allin ruraq/ruwaq*.
Hacedor, creador: *Kamaq*.
Hacedor: *Rurapuq*.
Hacedor: *Ruraq*.
Hacen: *Ruran*.
Hacer crecer: *Wiñachiy*.
Hacer leña: *Llantay*.
Hacer leña: *Yanta takay*.
Hacer pareja: *Kuskanchanakuy*.
Hacer surcos: *Wachuy*.
Hacer turnos: *Mita mita*.
Hacer: *Ruray/ruway*.
Hacerse familia: *Aylluchakuy*.
Hacerse persona: *Runayay*.
Hacia abajo: *Urayman*.
Hacia arriba: *Hanayman*.
Haciendo: *Rurastin*.
Halcón: *Waman*.
Hálito o vida: *Samay*.
Hambruna: *Muchuy*.
Harina de grano: *Akun*.
Hato: *Kipusqa*.
Helada: *Qasa*.
Hierba domesticada: *Uywasqa qura*.
Hierba: *Qura*.
Hígado: *Kichpan*.
Hipócrita: *Iskay sunquyuq*.
Hombre íntegro: *Alli sunqu runa*.
Hondonada: *Pukru*.
Honrar: *Yupaychay*.
Horizontal: *Kinray*.
Hospital: *Unquy wasi*.
Hoy: *Kunan punchaw*.

Huérfano: *Wakcha, mana mamayuq*.
Hueso: *Tullu*.
Huevo: *Runtu*.
Humedad: *Uqu*.
Humedal: *Atulla*.

I

Identidad: *Pacha*.
Ignorancia: *Mana ñawiyuq kay*.
Impar, individuo: *Chulla*.
Inculto: *Purun*.
Importante: *Ñawi ruru*.
Incertidumbre, indeterminado: *Sasachakuy*.
Iniciar: *Qallariy*.
Inicio: *Mama, ñawi*.
Ingeniero de puentes: *Chaka ruraq*.
Inocente: *Llullu sunquyuq*.
Insectos: *Urukuna*.
Incendiar: *Kañay*.
Insensible: *Chiri sunqu*.
Instinto vital: *Supay*.
Intercambios: *Rantinakuy*.
Intercambio de productos: *Llanki*.
Interpretar: *Qaway, musyay*.
Interior, interioridad: *Uku, sunqu*.
Interior de la persona: *Sunqun ukun*.
Intestino delgado: *Llañu chunchul*.
Intestino grueso: *Raku chunchul*.
Intimidad: *Runapa sunqu rurunta*.
Investigación: *Taripaywan*.
Investigando: *Taripaspa*.
Ira: *Piña*.
Iracundo: *Rawraq sunqu*.
Izquierda: *Lluqi*.
Izquierdo: *Ichuq*.

J-K

Jugar: *Pukllay*.
Kiwicha: *Grano andino, achita*.

L

Labios: *Simi pata*.
Ladera seca: *Chaki qata*.
Ladera: *Qata*.

Laderas: *Qaqa*.
 Laguna grande: *Mama qucha*.
 Laguna: *Qucha*.
 Langosta: *Aqarway*.
 Lechuza: *Pakpaka*.
 Leer: *Ñawinchay*; *qaway*.
 Lengua originaria: *Mamasimi*.
 Lengua: *Qallu*.
 Leyendas: *Willakuykuna*.
 Liberar: *Qispiy*.
 Limpiar cultivo: *Papa qutuy*.
 Limpieza de acequias: *Yarqa aspiy*.
 Lograr: *Qispiy*.
 Llano: *Pampa*.
 Llenar: *Huntachiy*.
 Llenar: *Huntanapaq*.
 Lleno: *Huntasqa*.
 Lluvia ácida: *Puchqu para*.
 Lluvia menuda: *Llampu para*.
 Lluvia torrencial: *Raku para o loco para*.
 Lluvia torrencial: *Sinchi parakuna*.
 Lluvia: *Para*.
 Lluvia menuda de altura: *Lasta para*.
 Loros: *Wiqrukuna*.
 Luchando: *Ñakayllataña*.
 Lugares de abajo: *Uku pacha*.
 Lugares de arriba: *Hana pacha*.
 Lugares rocosos: *Palaqta o palaqti*.
 Luna llena: *Pampa killa*.
 Luna nueva: *Llullu killa*.
 Luna nueva: *Musuq killa*.
 Luna: *Killa*.

M

Macho: *Urqu*.
 Madrasta: *Qipa mama*.
 Madre adoptiva: *Mamachakuni*.
 Madre de todo: *Mama*.
 Maíz: *Sara*.
 Maíz tostado: *Hamka*.
 Mancha blanca en la frente: *Hanqu o hanqa*.
 Mano derecha: *Alliq maki*.
 Mano: *Maki*.
 Mañana: *Tutapay*.
 Marcar de animales: *Waka markay*.
 Marlo: *Qurunta*.

Más templado: *Qichwa niq*.
 Matriz: *Mama*.
 Matriz de idiomas: *Simipa maman*.
 Mazorca: *Kaspa*.
 Media noche: *Chawpi tuta*.
 Medida (en dos manos): *Putquy*.
 Medio caliente: *Tumpa quñi*.
 Medio de la selva: *Chawpi yunka*.
 Medio frío: *Tumpa chiri*.
 Mediodía: *Chawpi punchaw*.
 Medular: *Ñawin*.
 Memoria: *Yuya*.
 Memorizar: *Yuyay*.
 Metáfora: *Miski rimay*.
 Metodología: *Taripaynin*.
 Mezcla: *Taqrusqa / chapusqa*.
 Migrar: *Illay*.
 Mi ofrenda: *Kuyakuyniy*.
 Mi pareja: *Chullay*.
 Miedo o temor: *Manchakuy*.
 Miedo: *Manchay*.
 Misterioso: *Mana riqsisqa*.
 Mitigar: *Harkay*.
 Modificación: *Kuyuynin*.
 Mojón de piedras: *Saywa*.
 Mordisquear coca: *Akuy, hallpay, tuqray, tuqrapay, chakchay*.
 Movimiento: *Kuyu*.
 Movimiento: *Puririyin*.
 Muela: *Waqu*.
 Muerte: *Wañuy*.
 Mujer y varón: *Warmi qarintin*.
 Mujer-varón: *Warmi-qari*.
 Muñeca: *Maki muñeca*.
 Muslo, pierna: *Chanka*.
 Mutuo sustento: *Uywanakuy*.
 Muy frío: *Chiri chiri o nisyu chiri*.
 Muy menudo: *Ñutucha*.

N

Nacer: *Paqariy*.
 Nariz: *Sinqa o chuñu*.
 Narraciones: *Willakuykuna*.
 Natural, no doméstico: *Kita, purun*.
 Neblina, vapor: *Waspi o wapsi*.
 Necesidad: *Muchuy, mana kaq, chusaq*.

Nieve perpetua: *Mana chulluq riti*.
Nieve, hielo: *Riti*.
No bueno: *Mana allin*.
No conocido: *Mana kaq, chusaq*.
No existir: *Mana kaq*.
No haber: *Mana kaq*.
Noche entera: *Mama tuta*.
Noche: *Tuta*.
Nombrar: *Sutichay*.
Nombre: *Suti*.
Nube blanca: *Yuraq puyu*.
Nube gris: *Uqi puyu*.
Nube muy negra: *Yana yana puyu*.
Nube negra: *Yana puyu*.
Nube: *Puyu*.
Nubes blancas: *Chaki puyu / yuraq puyu*.
Núcleo: *Sunqu*.

O

Observar: *Ñawinchay, qaway*.
Obstáculo: *Sasa*.
Oca: *Uqa*.
Ocasión: *Mita*.
Odio: *Chiqniy*.
Ofrenda: *Anqusu, pagapa, pagapu*.
Oír: *Uyariy*.
Ojo: *Ñawi*.
Ojo de agua: *Pukyu*.
Ojos de agua: *Ñawin pukyukuna*.
Oler: *Muskiy*.
Olluco: *Ulluku*.
Olvidar: *Qunqay*.
Olvido: *Qunqa*.
Ombligo: *Puputi*.
Ordenado: *Kamasqa*.
Ordenar: *Kamay, patachay, hamutay*.
Oreja: *Rinri*.
Origen: *Mama, ñawi*.
Organizar: *Patachay, kamay*.
Organizarse: *Kamachinakuy*.
Ornamentar: *Allichay*.
Oruga: *Utuskuru*.
Otra vez: *Huk kuti*.
Otro: *Huk*.
Otro: *Yana o huknin*.

P

Padecer: *Ñakariy*.
Padecimiento: *Muchuy*.
Pago: *Pagapa, pagapu*.
Palabra: *Rima*.
Palma de la mano: *Maki pampa*.
Palpar: *Llapchay o llachpay*.
Pampa blanca: *Yuraq pampa*.
Pan: *Tanta*.
Pantorrilla: *Siki pankullu*.
Papa helada seca: *Chuñu*.
Papá: *Taita*.
Parcialidad territorial: *Ayllu allpa*.
Parecido a mí: *Ñuqa niraqmi*.
Parecido: *Kaqlla kay*.
Parecido: *Rikchaq*.
Pareja: *Chullan*.
Parentela: *Ayllu*.
Parte: *Mita*.
Parte alta de algo: *Hanaynin*.
Parte alta: *Hanan*.
Parte baja: *Ura, uran*.
Parte externa: *Hawa*.
Parte interna: *Uku uku*.
Parte más alta: *Hana hanay*.
Parte más alta: *Hanay*.
Parte más baja del río: *Uku wayqu*.
Partes de la persona: *Runapa ukun*.
Partes: *Sapa mita*.
Pasado: *Ñawpa*.
Pato silvestre: *Wachwa, wallata*.
Paz: *Hawka kay*.
Pecho: *Qasqu*.
Pedregoso: *Sallar*.
Pegar: *Maqay*.
Peligros: *Chikikuna*.
Pelo púbico: *Chupi barba*.
Pelo: *Chukcha*.
Periodo: *Mita*.
Pendiente: *Sayaq qata*.
Pensante: *Hamutaq*.
Pensar: *Hamutay*.
Pequeño río: *Taksa mayu*.
Perdiz: *Yutu*.
Periodo: *Mita*.
Periodo de estiaje: *Chaki pacha o usay uku*.

Periodo de lluvias: *Paray mita /uku /pacha*.
Persona con tarea: *Mitaq*.
Persona: *Runa*.
Perteneencia: *Maymanta kaynin*.
Pierna sola: *Hanka*.
Pierna: *Pankullu*.
Planes: *Patachaynin*.
Planificar: *Patachay*.
Planta de tallo bajo: *Yura*.
Planta del pie: *Chaki pampa*.
Planta pequeña: *Qura*.
Planta silvestre: *Kita qura*.
Pobre: *Wakcha, mana mamayuq*.
Pobreza: *Wakcha*.
Poco: *Pisi*.
Podar: *Sacha urquy o chaquy*.
Poder: *Atiy*.
Polilla: *Puyu*.
Por la cumbre: *Qichqanta*.
Por sí mismo: *Kikillanmanta wiñakuq*.
Por ti: *Qamrayku*.
Porción: *Mita*.
Potencia: *Kallpa, supay, samiy*.
Practicando: *Rurastin, ruwastin*.
Preocupación: *Llakirikuy*.
Preocupaciones: *Ukuymi llakirayan*.
Preparar alimentos: *Yanukuy*.
Preparar tierras: *Chakra rikchachiy*.
Presagiar, premunir: *Watuy*.
Presentir: *Musyay*.
Preservar: *Uyway*.
Prever: *Musyay*.
Principio: *Mama*.
Prioridad: *Chaypuni*.
Probar: *Malliy*.
Procesar choclo: *Chuchuqa ruray*.
Procrear: *Wawa ruray*.
Producto mejor logrado: *Wanlla*.
Profesor: *Amauta, hamauta, sunqusapa*.
Promontorio: *Pata, muqu*.
Pronosticar: *Watuy*.
Propenso: *Unqurayan*.
Proteger: *Harkay*.
Protegerse, guardarse: *Waqaychakuy*.
Provechoso: *Allipaq*.
Prudencia: *Llampu*.
Pudrir: *Ismuy*.

Pulmón: *Qapsan*.
Puna zona fría: *Sallqa*.
Puño: *Taka*.

Q

Que conoce: *Yachaq*.
Que enseña: *Yachachiq*.
Que pare: *Wachaq*.
Quebrada: *Wayqu*.
Quebrada estrecha: *Kichki wayqu*.
Quebrada: *Saqñu*.
Quebrada seca: *Chaki mayu, chaki wayqu*.
Quedarse soltero, viudo: *Sapan qiparqun*.
Quema: *Kankaq*.
Quemar: *Rupay, kañay*.
Quemar hierbas: *Qura kañapay*.
Querer: *Munay*.
Que no es: *Mana kaq*.
Querer: *Kuyay*.
Quietud, paz: *Qasilla kay*.
Quinoa: *Kinwa*.

R

Rabia: *Piña*.
Rayos del sol: *Intipa wachinkuna*.
Realizar: *Ruray /ruway*.
Rebuscar: *Pallatuy*.
Recibimiento: *Chaskikuy*.
Recoger piedras: *Ranra pallay*.
Recoger piedras: *Rumi pallay*.
Recoger: *Huqariy*.
Reconocerse: *Riqsinakuy*.
Reconocimiento: *Riqsirayan*.
Regar: *Qarpay*.
Regresa: *Kutikamuy*.
Rehacer: *Rurapayani*.
Relaciones sexuales: *Tinkiy*.
Remedado: *Yachapayasqa*.
Remedio, veneno: *Hampi*.
Renguear: *Hankay*.
Reparador: *Allichaq sunqu*.
Repetir: *Kutipay*.
Reptiles, insectos: *Uru*.
Requerimientos: *Mañakuykuna*.
Resecan: *Qapaparun*.

Respetar: *Yupaychay*.
Responsabilidad: *Nanachikuy*.
Reúnanse: *Huñunakuychik*.
Revitalizan: *Kawsarichinku*.
Riada, crecida: *Lluqlla, wayqu*.
Rico: *Apu*.
Riñón: *Rurun*.
Río caudaloso: *Hatun mayu*.
Río: *Mayu*.
Rodilla: *Muqu*.
Ropa de fiesta: *Raymi pacha*.
Roquedal: *Raqchi*.
Rotación: *Muyumuchkan*.
Rotula: *Muqu plato*.
Roturación roturar: *Chakmay*.

S

Sabe, conocedor: *Yachan*.
Saber: *Yachay*.
Sabio: *Yachay sapa, amauta, hamauta, sunqusapa*.
Saborear: *Malliy*.
Sacar raíces: *Sapiy*.
Sacrificio: *Arpanakama*.
Sagrada: *Mana chankana*.
Salud: *Allin*.
Salvaje: *Purun*.
Sanar: *Alliyachina*.
Sanar: *Alliyay*.
Sano: *Alli, allilla*.
Seco, pies: *Chaki*.
Segundo aporque: *Sara kutipay*.
Selección de semilla: *Muhu akllay*.
Selva: *Yunka*.
Sembrar: *Tarpuy*.
Semejante: *Kaqlla*.
Semejante: *Rikchaq*.
Semilla del maíz: *Mama sara*.
Sentimientos estables: *Takyasqa sunqu*.
Señor: *Apu*.
Señora, matrona: *Qapaq mama*.
Señoras: *Mamakuna*.
Separarse: *Chullachakuq*.
Sequía: *Chirwau*.
Sequía: *Usyay*.
Ser bueno: *Alli kay*.

Ser criado: *Uywasqa*.
Ser diferente: *Huk kay, hukman kay*.
Ser humano: *Runa kay*.
Ser humano: *Warmi qari*.
Ser íntegro: *Yupaychasqa*.
Ser mujer: *Warmi kay*.
Ser o existir: *Kay*.
Ser y estar bien: *Qali kay o allin kay*.
Serpiente: *Amaru*.
Seso: *Ñuqtun, ñutqun*.
Sexo femenino: *Warmi kaynin*.
Sexo masculino: *Qari kaynin*.
Siembra grande: *Hatun tarpuy*.
Significados: *Unanchakuna*.
Significar: *Unanchay*.
Silvestre: *Kita, purun*.
Símbolo: *Illa*.
Sistema: *Kipusqa*.
Sin aliento: *Mana kawsakuyniyuq*.
Sin energías: *Umpu*.
Sin fuerza, sin peso: *Sapsa*.
Sin fuerza: *Umpu*.
Sin madre: *Wakcha*.
Síntesis: *Tinkiy*.
Sosiego: *Hawka, qasi*.
Sol: *Inti*.
Sol caliente: *Intiqa quñin*.
Sol en el cenit: *Inti umaykipi kaptin*.
Sol quema: *Intim rupawan / kañawan*.
Solo agua: *Yakulla*.
Solo/a: *Chullalla*.
Solo: *Sapallan*.
Sombra: *Llantu*.
Suavidad: *Llampu*.
Subcuenca: *Wayqu*.
Subir la cuesta: *Wichay*.
Subjetividad: *Sunqu*.
Sufrimiento: *Muchuy*.
Sufrir: *Ñakariy*.
Su naturaleza, su ser mismo: *Kaynin*.
Superior: *Apu*.
Su ser mujer: *Warmi kaynin*.

T

Tal o símil: *Niraq*
Talante: *Alli sunquyuq*.

Tarea: *Mita*.
Técnico: *Yachay sapa*.
Temer: *Manchakuni*.
Tendón: *Anku*.
Tengo salud, estoy bien: *Allin kani*.
Terrorismo: *Sasachakuy pacha*.
Testículos: *Runtu*.
Tiempo: *Pacha*.
Tiempo de cosecha: *Aymuray pacha*.
Tiempo de cosecha: *Huqariy uku*.
Tiempo de cosecha: *Kawsay huqariy uku*.
Tiempo de cultivo: *Tarpuy mita/uku/pacha*.
Tiempo de problemas, desgracias,
incertidumbres, amenazas, vicisitudes:
Sasachakuy mita/ uku /pacha.
Tiempo de helada: *Mita qasa o qasa mita*.
Tiempo de helada: *Qasa mita/pacha*.
Tobillo: *Chaki muñeca*.
Toda clase: *Tukuy niraq/rikchaq/laya*.
Toda la noche: *Tukuy tuta*.
Todos, totalidad: *Lliw*.
Trabajar: *Llamkay*.
Tradiciones: *Willakuykuna*.
Trampa: *Tuqllay*.
Tiempo de maduración: *Puquy pacha*.
Tierras yermas: *Purun allpa*.
Tranquilidad: *Qasi, hawka*.
Transformación: *Kuti*.
Transformarse: *Hukmanyay*.
Tráquea: *Tunquchu*.
Trillar: *Iray*.
Tristeza: *Llaki*.
Tuerto: *Chulla ñawi*.
Tumbar árboles: *Sacha chaquy*.
Turno o tanda: *Mitayuq*.

U

Unidad: *Chulla sunqu*.
Universo: *Tiqsimuyu*.
Uno: *Huk*.
Uña: *Sillu*.
Útero: *Madre*.
Uva silvestre: *Qilluchka*.

V

Vacío: *Chusaq*.
Valle: *Waylla*.
Vapores: *Waspiykuna*.
Varias partes: *Achka mita*.
Varón: *Qari kay*.
Vegetales: *Kawsaykuna*.
Vejiga: *Ispay pukuchu*.
Vena: *Sirka*.
Venir: *Hamuy*.
Ventear: *Wayrachiy*.
Ver: *Qaway*.
Vestimenta: *Pacha*.
Veta de oro: *Quri mama*.
Veta de plata: *Qullqi mama*.
Vez: *Mita, Kuti*.
Viajar: *Illay*.
Vigilar: *Qaway*.
Vincular: *Tinkiy*.
Violentar, violar: *Kallpay*.
Virtud: *Alli kawsay*.
Vizcacha: *Wiskacha*.
Vaticinar: *Watuy*.
Viudo/a: *Chullañam, sapayñam kani*.
Vive contento: *Allin kawsaq*.
Vivir en paz: *Hawka kay*.
Vivo aquí: *Yachani*.
Vivo en paz: *Allinta kawsani*.
Vivo o existo: *Kawsakuni*.
Voltear la cumbre: *Wasapay*.
Voltear tierra: *Champay*.
Voltear, transformar: *Tikray*.
Voluntad: *Munay*.
Voluntad: *Sunquypa munaynin*.
Vida o existencia: *Kawsay*.
Viejo: *Machu*.
Viento: *Wayra*.
Vida gustosa: *Alli kawsay*.
Vientos con lluvia: *Aywanku*.
Vincular: *Tupachiy*.
Vínculos: *Aylluchanakuy*.
Vivir: *Yachay*.
Vivir bien: *Allin kay*.
Vulnerabilidad: *Unquy*.

Y-Z

Yema: *Ñawi*.

Yermo: *Purun*.

Yo soy, estoy vivo: *Ñuqa kawsakuni*.

Zarza: *Achkay, wallan*.

Zona más caliente: *Quñi niq*.

Zona más fría: *Sallqa niq*.

Zona templada: *Qichwa*.

Zorrino: *Añas*

Fin

