



DONde la palabra

Revista intercultural N° 6/14



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

---

## Otras voces del conocimiento: Una mirada a los saberes indígenas de los Andes

---

Víctor Hugo Mamani Yapura

Las sociedades indígenas, aquellas cuyo contacto con el mundo urbano es mínimo, mantienen, todavía, sus propias formas de entender su entorno. Para ellos todo está conectado: la tierra, el agua, los insectos y las aves. Estos elementos son fuente de vida, esto explica su comportamiento disímil de otras civilizaciones. Estos conocimientos construidos en contacto con la naturaleza han sido descartados por la academia, según ella porque carece de rigor científico.

En el presente trabajo, por un lado, se va a analizar el lado colonial del conocimiento científico, ya que su presencia a nivel planetario ha velado otras experiencias u otras miradas para entender los fenómenos sociales. Por otro lado, se van a describir los mecanismos de socialización que adoptan los miembros de los Ayllus del Norte de Potosí para insertar a las futuras generaciones a la vida social del grupo al que pertenecen. Es decir, de manera sucinta se va a analizar los procesos pedagógicos que se generan en los diferentes espacios de la comunidad. Esta mirada extra escolar nos va a permitir entender la dinámica respecto a la construcción de los saberes desde los mismos colectivos.

### La construcción *del otro*: “el indio” y la negación epistemológica

Nombrar *al otro* es construir una realidad, cuando la nominación viene de los grupos de poder, la construcción porta una carga negativa. La negación *al otro* implica una desvalorización de un conjunto de rasgos particulares de esa cultura, por ejemplo, al quechua, aimara y a otros pueblos no solo se les niega la forma en que visten o la lengua que usan, sino también se descalifican sus conocimientos considerándolos como costumbres o brujería. Para Calvet “este derecho a nombrar es la vertiente lingüística del derecho a usurpar” (1981: 55). En este caso, el colonizador al nombrar con un término despectivo a los grupos que va a colonizar, pone en evidencia prácticas violentas de enajenación y de aniquilación de los saberes ancestrales.

El término “indio”, construido por los primeros europeos que llegaron a América latina, está plagado de prejuicios raciales y sociales. Debemos asignar este error a Colon y a sus acompañantes, pues en un inicio pensaron que habían llegado a Asia. En ese entendido, el “ser-asiático” –y nada más– es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del mediterráneo” (Dussel 1992: 31). Bajo el término “indio” se ocultó la diversidad cultural. El otro, el conquistador, subsumió a los quechuas, aimaras, movimas y yukis bajo la categoría de “indio”, ocultando de esa forma otras identidades.

Las relaciones de poder que se han ido construyendo entre los indígenas y los europeos ha ocasionado la desvalorización de lo local. Los europeos satanizaron a los primeros habitantes, en tanto deshumanizados todo estaba permitido contra ellos. Los europeos entendieron que los pueblos de la actual América no tenían religión, por tanto no tenían alma. Esto ha justificado una serie de agresiones no solo lingüísticas, sino también epistemológicas. Por ejemplo, para los primeros europeos el estilo de vida de los indígenas ha sido visto con desprecio como no válido y sujeto a ser aniquilado en “bien” del progreso. En estas relaciones asimétricas el uso del lenguaje ha sido un arma útil para dominar y someter al indígena, asimismo para aislarse social y políticamente de los grupos subalternizados.



Durante la República la clase Criollo-mestiza se distanció de los grupos indígenas. Una forma de aislarse era utilizando el término “indio”. Esta palabra estaba estrechamente relacionada con un juego de relaciones de poder, en el cual estaba inmersa la población nativa. Respecto al carácter despectivo del término “indio” Amodio afirma: El término “indio” fue una palabra muy despectiva, especialmente durante la república y hasta las primeras décadas de nuestro siglo. Decir indio era como un insulto; quería decir “persona ignorante, bruta atrasada, sucia”. Por supuesto a los propios indígenas no les gustaba ser llamados indios (Amodio 1993:11).

A partir del 2005 en Bolivia el término “indio” resurgió con mayor fuerza como una injuria racial. Como nunca antes en la historia democrática de Bolivia el 2005 un indígena gana las elecciones presidenciales con más del 53%. Esta situación provocó que la clase empresarial, atrincherada en las ciudades más grandes de Bolivia, desenfunde el término “indio” para dirigirse de manera despectiva e intolerante hacia Evo Morales y hacia sus seguidores:

A los y a las asambleístas identificados e identificadas como indios/indias en determinado momento de la violencia desatada en Sucre se les llamaba analfabetos (as), mamacas, cochinos (as), sucios (as), indios (as), cholos (as), campesinos (as), collas, indios (as) de mierda, ovejas, animales, perra maldita, indígenas, indígenas, incapaces. Se les conmina a que se vayan a sus casas y se les advierte que los van a descuartizar como a Túpaq Katari. Se les niega el alquiler de habitaciones, la atención en restaurantes y hospitales, la venta de comida en el mercado; se les insulta, golpea, escupe, abuchea, persigue; son arrojados con plátanos y tomates<sup>1</sup>

En la actualidad muchos indígenas optaron por aprender el castellano “como trampolín para dejar por fin de ser “indios” y por tanto, de seguir discriminados” (Albó y Anaya 2003: 25). La lengua indígena es una marca identitaria étnica de entre muchas (vestimenta, color de piel, apellido) de ahí que muchos indígenas aspiran aprender la lengua de poder. Esta concepción de inferioridad del “indio” no solo es predicada desde los grupos de poder, sino también ha sido interiorizada y aceptada por los propios indígenas, producto de esta situación pasan, ahora, a la auto-negación de su cultura. Por ejemplo, los hijos de los inmigrantes del área rural, una vez insertados en las periferias de las ciudades (Cochabamba, La Paz y Santa Cruz), cambian parte de su cultura: la lengua y su vestimenta. Se han ido apropiando paulatinamente de los códigos culturales de los grupos de poder.

En síntesis, el término “indio” es una identidad construida e impuesta. Ha sido usado para mantener, en la esfera social y política, la dominación colonial. Asimismo, ha sido manipulado para legitimar ideas y prácticas de agresión cognoscitiva en los diferentes espacios académicos.

### **Promesas de la modernidad**

La modernidad nos hizo pensar en una civilización más estable social y económicamente. Desde la lógica occidental la modernidad se ha planteado como una posibilidad de establecer un nuevo orden basado en el bienestar del sujeto. Esto no se ha dado con el pasar de los años, en la actualidad hay más desorden de la que se imaginaron sus precursores. Dicho de otro modo, no se ha llegado a ese nivel de progreso que la modernidad ha ido predicando desde su origen. Lo que caracteriza a la

<sup>1</sup> Garcés, Fernando 2009 *¿Dónde quedó la interculturalidad? La interacción identitaria, política y sociorracial en la Asamblea Constituyente o la politización de la pluralidad*. La Paz: FES-ILDIS (Citado en Santos 2010: 80).



modernidad, en este caso, es el desorden y la desigualdad social. Prueba de ello son los conflictivos que se han ido viviendo en el siglo XX en Europa<sup>2</sup>, asimismo los problemas ecológicos causados a nivel planetario. Al respecto Galeano Señala:

Pero las estadísticas confiesan. Los datos ocultos bajo el palabrerío revelan que el veinte por ciento de la humanidad comete el ochenta por ciento de las agresiones contra la naturaleza, crimen que los asesinos llaman suicidio, y es la humanidad entera quien paga las consecuencias de la degradación de la tierra, la intoxicación del aire, el envenenamiento del agua, el enloquecimiento del clima y la dilapidación de los recursos naturales no renovables. (Galeano 1998:10)

Esto es una muestra de que no hemos subido hacia etapas superiores de la civilización humana. Desde la lectura de Galeano la vida moderna corroe y degrada al planeta en todas sus facetas. La implantación del capitalismo a nivel mundial y la dignificación del sistema de consumo están cambiando nuestra percepción sobre la naturaleza. En esto las tecnologías de comunicación juegan un rol fundamental. A diario nos dice que estilo de vida debemos de tener para estar “felices” en este mundo.

Los medios de comunicación funcionan como transmisores de ideologías desde los sectores hegemónicos. De acuerdo a Greenfield (1985) con la tecnología se transforman las relaciones sociales, ya no es necesario estar cara cara para dialogar y llegar a la mayor cantidad de personas. Como nunca hay un flujo constante de las ideas para que aceptemos el estado de las cosas. Entonces los medios de comunicación construyen nuevas realidades y ocultan otras, crean nuevos estilos de vida que por lo general aparecen como dignos de seguir. Dicho de otro modo “gran parte de lo que son los estilos de vida, valores, modas y costumbres, actitudes y opiniones ante los acontecimientos de nuestra realidad (hegemónicos o predominantes en la mayoría de la ciudadanía de las sociedades occidentales) han sido configurados, o por lo menos, diseminados a través de los medios de comunicación” (<http://tecnologiaedu.us.es/nweb/htm/pdf/tema5.pdf> fecha de consulta: 4-11-2013). Ante nosotros la vida de los norteamericanos aparece como digna de seguir. La publicidad se ocupa de decirnos qué debemos comer. En breve, la publicidad ha hecho que vayamos perdiendo nuestra sensibilidad con las atrocidades que se comenten en contra de la naturaleza.

Las comunidades rurales no se han salvado de la presencia de las tecnologías de la información. La oralidad que circulaba en las familias está siendo sustituida, de algún modo, por los discursos que se generan en los medios de comunicación. En un principio la radio ingresó a las comunidades luego fue la televisión, esta última ha tenido más impacto sobre todo en la población joven. La televisión y sus contenidos consiguieron miles de adeptos en las comunidades rurales. Mediante este aparato se ofreció a la población hábitos de vida que no coincidían con sus patrones culturales.

En síntesis, la modernidad se presenta como una política global impuesta desde los países europeos, la presencia de empresas extranjeras en países en desarrollo es tal que nosotros comemos lo mismo que comen los ciudadanos chinos. Esto es la globalización que en los hechos se convierte en

<sup>2</sup> En el siglo XX pasaron varios eventos velicos, por ejemplo, “la segunda guerra mundial ha sido la peor guerra de la historia de la humanidad, en ella se produjeron varias decenas de millones de muertos (no se puede calcular la cifra con exactitud). Además fue la primera guerra en la que murió más población civil que militar. Las bajas se produjeron en el frente, pero también a causa de los bombarderos. Tampoco hay que olvidar el exterminio, el asesinato de comunidades enteras como los judíos Europeos en los campos de concentración nazis.” (Urbinea <http://www.iesfraypedro.com/files/sociales/segunda-guerra-mundial-1b.pdf>. Fecha de consulta 20-10-2013).



DONde la palabra

Revista intercultural N° 6/14



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

desigualdad social. Ante esto los indígenas de América del Sud proponen alternativas de solución, que tienen que ver con el derecho a la diferencia cultural. La modernidad pensada desde occidente es la que prima, ante esto cabe preguntarnos si hay otras maneras de pensar la modernidad desde otros sujetos. Es decir ¿hay otras maneras de pensar la vida buena?

### **La cosmovisión de la modernidad**

Las sociedades modernas no solo se benefician de los recursos naturales (bosques, minerales y tierras), sino también contribuyen, de manera negativa en la erosión de la biodiversidad. El hombre moderno se siente superior en todos los sentidos por eso cree que puede utilizar y aprovechar todo lo que está a su alcance para su propio beneficio. Este tipo de comportamiento está provocando desequilibrios en la naturaleza.

Uno de los gases que contamina el medio ambiente es el dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>), este gas se propaga por la presencia masiva de los automóviles. Se sabe que “en el mundo hay unos 800 millones de automóviles. Juntos consumen más del 50% de la energía producida en el mundo, lo que hace del automóvil individual el primer causante del efecto invernadero o cambio climático” (Monbiot 2006: 1). Por otro lado, el alto consumo de energía eléctrica, al igual que los automóviles, está ocasionando la propagación del CO<sub>2</sub> en la atmósfera. Este gas forma una capa en la atmósfera lo cual provoca que el calor solar se retenga en la tierra aumentando la temperatura. Las consecuencias del calentamiento global son desastrosas para la humanidad, puesto que las altas temperaturas van a provocar los deshielos de los glaciares, en un futuro esto ocasionará que el nivel del agua vaya subiendo en los países costeros provocando inundaciones. En síntesis, el calentamiento global, producto del modelo desarrollista de los países industrializados está dejando un futuro incierto para las nuevas generaciones.

Ante esta situación preocupante, los países modernos buscan soluciones, una de ellas es remplazar los combustibles que provienen de los fósiles por los biocombustibles. Al respecto Mombiot señala:

Los países europeos, en su afán de cumplir con sus obligaciones dentro del Protocolo de Kyoto, están empeñados en cambiar sus sistemas energéticos a base de combustibles fósiles, por biocombustibles; pero su producción no les da abasto y han visto en los biocombustibles una posibilidad de seguir manteniendo su estilo de vida, sin incrementar sus emisiones de gases invernaderos. Sin embargo, en Europa no existen tierras suficientes para la producción de la cantidad de biocombustible que se necesita, por lo que se han planteado la importación de los mismos. (Mombiot, 2006: 10)

Para la producción de los biocombustibles se requiere extensiones de tierras, esto significa depredar los bosques y la selva a fin de obtener tierras fértiles para sembrar soya o caña. Este tipo de actividad intensificará el monocultivo lo que va a provocar la erosión de los suelos. En suma, lo que se pretende hacer en el fondo es cambiar un problema ecológico por un problema social.

### **Algunas características del conocimiento científico**

El patrón de conocimiento que hoy se conoce como ciencia y como tecnología, según Lander (2000) tiene carácter monolítico, tiene raíces en un espacio histórico cultural. Parte desde la



cosmovisión judeocristiana que a diferencia de otras y otros mitos de creación, parte de una separación muy clara de lo humano, lo divino y lo natural.

Desde su concepción esta separación es natural, esta forma de pensar es lo que le hace diferente de otras cosmovisiones como la andina-amazónica. Desde la cosmovisión judeocristiana, por ejemplo, lo natural está al servicio de lo humano, este es el primer momento de desacralización de lo *no* humano. Son formas hegemónicas que se han ido estableciendo como únicas y valederas en occidente, esto tiene mucho que ver con lo que llamamos ciencia que parte del imaginario occidental lleva esa extraordinaria noción de poder y de dominio sobre otros, propone una separación entre cuerpo y alma una separación entre cuerpo y razón, por ejemplo, desde esta concepción un tema conocido es independiente del sujeto que conoce. Finalmente, cuando se dice que es un conocimiento occidental se está haciendo una abstracción del tiempo y el espacio, de ese modo, se oculta otros patrones de conocimiento.

El conocimiento científico de la cual somos consumidores y en algunas ocasiones portavoces viene de 5 países (Italia Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos). Tendemos a explicar los fenómenos sociales que pasan en el resto del mundo con esas teóricas. Los académicos han aceptado “la existencia de leyes generales reguladoras del comportamiento social, carecía de importancia el lugar donde los fenómenos fueran estudiados, puesto que aquello que resultase válido en un lugar y un momento determinado debía serlo en todo lugar y todo tiempo” (Vallerstein <http://fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends/download.php?url=L1VOSURBRF9JV193YWxsZXJzdGVpbmltbWFudWVzLnBkZg%3D%3D&cidReset=true&cidReq=TEOPOL2> Fecha de consulta: 20/10/2013). Por ejemplo, hemos entendido que su concepción de democracia es válida también para nuestro contexto tan diverso. Las universidades occidentales y occidentalizadas que están diseminadas en varios países tienen el mismo canon de pensamiento occidental, es un aparato del sistema mundial que aparece en todo el mundo después de la expansión colonial, no importa donde se encuentre, el canon de pensamiento que imparte tiende a ser el mismo. Bajo una fachada de universalismo se expande o se vuelve legítima en el resto del mundo. En suma, estas son epistemes provinciales o locales, con límites claros para dar respuesta a los problemas del resto del mundo. Esta es una actitud colonialista porque este diseño se impone sobre las demás. Esto “no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como “conocimiento” y, consecuentemente, su capacidad intelectual” (Walsh <http://www.ram-wam.net/restrepo/decolonial/16-alshson%20posibles%20unas%20ciencias%20sociales>. Fecha de consulta: 19/10/2013).

En el imaginario de la mayoría de los académicos esta la idea de que si vas a estudiar ciencias sociales o ciencias naturales vas a tener que consumir las ideas que producen los autores de esos países. Esta actitud es una pretensión imperial y colonial que oculta conocimientos construidos en otros espacios geopolíticos. En América de Sud o en África hay experiencias muy interesantes que podrían ser tomadas en cuenta a la hora de dar respuestas satisfactorias a los problemas que venimos atravesando como sociedad.

Con el pasar de los años hemos aceptado que el conocimiento que viene de Occidente es válido, la sociedad académica ha ido naturalizando esa idea, por ejemplo ya no se dice ciencias sociales occidentales o coloniales, sino ciencias sociales. Asimismo, ya no nos preguntamos cómo llegamos ahí o por qué tenemos que cuantificar la realidad para investigar temas sociales. Hemos aceptado



DONde la palabra

Revista intercultural N° 6/14



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

que así tiene que ser. La academia ha hecho de nosotros sujetos dóciles, dicho de otro modo, en sus aulas ha anulado nuestro pensamiento crítico.

### **La universidad como espacio de construcción del conocimiento hegemónico**

La universidad, como la conocemos actualmente, fue creada en el medievo en estos espacios se enfatizó sobre todo la enseñanza. Son las universidades modernas las que van combinando la enseñanza con la investigación la cual es estrictamente en el conocimiento científico que desde el siglo XVII ha ido desconociendo otras epistemologías: la filosofía, la teología y los saberes culturales. En ese entendido, las universidades surgen totalmente para afianzar el conocimiento científico. Los otros pasan a ser supersticiones, sentido común porque se cree que carece de rigor científico.

Respecto a su estructura, esta institución reproduce el pensamiento disciplinario enmarcado en facultades. En la universidad las facultades funcionan como muros que atrapan en su interior disciplinas que comparten ciertos rasgos comunes, esta encerrona impide el libre tránsito tanto de docentes como de estudiantes de una facultad a otra, en otras palabras, las facultades están construidas al viejo estilo de las universidades europeas<sup>3</sup>.

Por otro lado, estos espacios académicos han sido construidos para propagar al resto de la sociedad los intereses sociales y económicos de los grupos de poder. En un inicio ha estado bajo la tutela del Estado, pero por la propagación del sistema capitalista a nivel planetario, las universidades han tenido que estar al servicio del mercado. Al respecto Castro señala:

El conocimiento que es hegemónico no lo produce ya la universidad bajo la guía del Estado, sino que lo produce el mercado bajo la guía de sí mismo. Así las cosas, la universidad deja de ser el núcleo fiscalizador del saber, tal como lo habían imaginado los pensadores ilustrados. La universidad ya no puede fiscalizar el conocimiento, es decir, ya no puede servir, como lo pensara Kant, como un tribunal de la razón encargado de separar el conocimiento verdadero de la *doxa*. En otras palabras, bajo las condiciones sentadas por el capitalismo global, la universidad deja de ser el ámbito en el cual el conocimiento reflexiona sobre sí mismo. (Castro <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/14-castro-descolonizar%20la%20universidad.pdf>. Fecha de consulta: 20-10-2013)

Esta correspondencia de las universidades con el mercado está provocando el distanciamiento de los grupos subalternizados. Para que exista justicia social es preciso también que haya justicia cognitiva, lo cual significa escuchar a los de la periferia a aquellos pueblos u organizaciones que luchan por ser asistidos en igual de condiciones. Los pueblos indígenas producen conocimiento que no es reconocido por la universidad, es un conocimiento que organiza la vida cotidiana de la sociedad. En suma, aceptar otros conocimientos va a enriquecer a la universidad. En otras palabras, una mirada a las epistemologías de los pueblos indígenas es un reclamo a la diversidad de pensamiento.

<sup>3</sup> Al respecto Immanuel Vallerstein señala: "A diferencia de la universidad medieval, [la universidad moderna] cuenta con profesores pagos, de tiempo completo, que casi nunca son clérigos y se agrupan no sólo en "facultades" sino también en "departamentos" o "cátedras" dentro de dichas facultades. Cada departamento afirma ser el lugar de una "disciplina" particular. Y los estudiantes prosiguen curriculum de estudios que a su vez desembocan en títulos definidos por el departamento dentro del cual han realizado sus estudios". (Vallerstein <http://fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends/download.php?url=L1VOSURBRF9JVj93YWxsZXJzdGVpbmltbWFudWVzLnBkZg%3D%3D&cidReset=true&cidReq=TEOPOL2> fecha de consulta: 20/10/2013).



En los apartados que continúan se van a visualizar los conocimientos agrícolas que circulan en las comunidades del Norte de Potosí. Una mirada a estos espacios nos va a permitir entender desde los colectivos la diversidad de pensamiento que aún pervive en espacios abiertos y en estrecha relación con la naturaleza.

### **Los ayllus del Norte de Potosí y los empresarios mineros**

Hace más de un siglo se instaló en el Norte de Potosí “el complejo industrial, conocido antes como “Patiño mines” y [después] como empresa Catavi” (Harris y Albo, 1975:11). Las riquezas minerales de este lugar fueron aprovechadas por los foráneos, el “Norte de Potosí; se lo conoce como la zona más tradicional y asilada del altiplano, mientras que la riqueza extraída de sus cerros ha hecho a su dueño, Simón Patiño, el cuarto hombre más rico del mundo” (Op. Cit.:13). La presencia de los empresarios mineros en esta región ha ocasionado desequilibrios en el hábitat de los Ayllus vecinos (Ayllu Chullpa y Sikuya). La lama y la copajira que provenían de estas minas llegaron a las comunidades Sikuyas afectando los terrenos agrícolas. Al respecto un viviente del Ayllu Sikuya sostiene: “chay minasmanta lama llusqsimuq, chaytaq wayq’untinta purik, chaypi sara jallp’asta, chay Lluq’awañi mayupi, apakapuq<sup>4</sup>” (Q’uwani, Aquilino Yapura, 4/10/09). La actividad minera, en esta región, ha ocasionado que los ríos dejen de ser reservorios de agua dulce asimismo, las tierras agrícolas, próximas a los ríos, sufrieron las consecuencias de la explotación desmedida de los minerales.

En el plano legal, la actual Constitución Política del Estado aprobada mediante consulta popular en el 2009, respecto a la tierra, señala: “El estado protege y garantiza la propiedad individual y comunitaria y colectiva de la tierra, en tanto cumpla una función social o una función económica social, según corresponda” (CPE, Art. 393). Sin embargo en el artículo 369 sostiene: “el Estado será responsable de las riquezas mineralógicas que se encuentren en el suelo y subsuelo cualquiera sea su origen y su aplicación será regulada por la ley” (Op. Cit.: 369). Conviene preguntarse: ¿Qué tan favorable es esta situación para los indígenas, dado que el Estado sigue siendo el responsable del aprovechamiento de las riquezas mineralógicas? Si el Estado pese a reconocer los derechos colectivos e individuales de los indígenas persiste en mantener un control sobre los recursos de la naturaleza tendría que estar (desde mi lectura) sustentado bajo los principios del Vivir bien y no en términos lineales y monolíticos propios de las sociedades modernas.

### **Lógicas indígenas para gestionar los recursos de la naturaleza**

En lo que sigue se va a describir la situación agrícola de las comunidades del Ayllu Sikuya y lo que esta actividad implica. Asimismo, se dará una mirada a la construcción del conocimiento en torno a la *phasa*<sup>5</sup>.

### **Métodos para nutrir los suelos en los espacios de siembra**

A modo de regenerar los nutrientes de los suelos, los miembros del ayllu Sikuya mantienen el sistema de rotación de los cultivos, a este accionar lo llaman *manta*. En la comunidad de Marka Kunka los vivientes tienen espacios asignados para la siembra, en primer lugar cultivan papa, al año

<sup>4</sup> De las minas salía lama, la cual recorría por los ríos, la lama se llevó en Lluk’awañi tierras de maíz.

<sup>5</sup> La **phasa** es blanca similar a una arcilla. Se usa para curar la piel quemada, también se usa para consumir con la papa



siguiente, en el mismo sitio, siembran cebada o trigo. Este sistema de rotación permite el descanso de los suelos lo cual estimula que nuevamente vayan adquiriendo los nutrientes necesarios para futuras siembras. Cada *manta* en la comunidad lleva un nombre: Qaquiriri, Comuna Pampa, Ñiq'irinki pampa, Wakhulla pampa, Janq'u willk'í pampa, Katariri luma, Philipaw pampa, K'uchuchu pampa y Tawaqu ñuñu. En la siembra los comunarios siguen este orden, este ciclo llega a durar aproximadamente nueve años. A manera de rotar realizan un control vertical de los diferentes pisos ecológicos de su entorno.

Los vivientes del ayllu Sikuya, como otros de la región, antiguamente tenían sus propiedades agrícolas en los valles próximos a San Pedro. La gente de Marka Kunka iba al valle a intercambiar sus productos: llevaban en llama papa o chuño<sup>6</sup>, lo cambiaban por maíz o trigo. En la actualidad, muchos comunarios de Marka kunka han dejado de ir al valle, sin embargo, en la región donde viven, continúan manteniendo ese sistema vertical de manejo de los suelos. Saben dónde y en qué tipo de suelo sembrar la oca<sup>7</sup> o el maíz.

El paisaje geográfico en Marka Kunka no es uniforme, tienen desde punas hasta espacios semicálidos donde siembran granos (maíz y trigo) y frutas (durazno y tuna). Marka Kunka es una de las pocas comunidades que posee sitios de altura y sitios cálidos. De los lugares cálidos, donde siembran maíz o alfa, tardan en ir a los cerros (lugares donde siembran papa) aproximadamente una hora. El lugar donde siembran maíz lleva el nombre de Ilvirija mayu, Janq'u jaqi. Los espacios de cultivo de papa se llaman Philipaw pampa y Tumuyu luma.

En estos espacios el tipo de tierra no es uniforme, pues se puede evidenciar distintas variedades de suelo cada una identificadas claramente por los vivientes de la zona: Ch'alla jallp'a, Yana jallpá, Puka Jallp'a, en cada una de ellas se cultiva un producto distinto, por ejemplo, la Ch'alla Jallp'a es apta para la arveja y el maíz, en cambio la Yana jallp'a es útil para sembrar papa. Para acceder a estos espacios agrícolas la gente realiza ritos ligados a la fertilidad de los suelos y al bienestar agrícola.

Antes de la siembra cada comunario coloca en una fuente, maíz blanco, maíz amarillo, confites, *q'uwa*<sup>8</sup> y grasa de llama. En el caso del maíz blanco y amarillo ambos tienen que estar molidos y con un poco de agua. Después de haber colocado estos ingredientes lo llevan en una *inkuña*<sup>9</sup> al lugar de siembra. Todos estos elementos lo entierran diciendo estas palabras: "pachamama kayta mukhurikuy, sumaq puqunampaq"<sup>10</sup> (Marka Kunka, Santusa Mitma, 12/10/09). Este trabajo no es una labor específica de especialistas, cada persona adulta lo hace de acuerdo a su creencia. Otros le dan de comer la misma comida que consumen, en cambio otros le dan coca. Poco antes de la siembra es necesario masticar coca en nombre del *tata soberano*, (sol) *pachamama*, (tierra) *niñu* (yuntas de toro) y *muju* (semilla).

La reciprocidad como un acto de agradecimiento está presente en las comunidades rurales. Esta actitud en el pasado ha sido vista de forma negativa. Sobre este tema Galeano sostiene: "Hace cinco siglos, cuando América fue apresada por el mercado mundial, la civilización invasora confundió a

<sup>6</sup> Papa deshidratada

<sup>7</sup> Variedad de tubérculo

<sup>8</sup> Hierba aromática que crece en los Andes

<sup>9</sup> Tejido pequeño que se utiliza para llevar la merienda

<sup>10</sup> *Pachamama* come esto para que la producción sea buena.





la ecología con la idolatría. La comunión con la naturaleza era pecado, y merecía castigo [...]. La civilización que venía a imponer los devastadores monocultivos de exportación, no podían entender a las culturas integradas a la naturaleza, y las confundió con la vocación demoniaca o la ignorancia” (Galeano 1994: 20). Para la civilización considerada como occidental la naturaleza tiene que estar al servicio de lo humano. Desde esta mirada, ella tiene que ser castigada o domada para que responda, al igual que una máquina, a los intereses económicos de la industria. Todavía cuesta entender que la naturaleza es igual que nosotros que puede expresar sentimiento de tristeza y de felicidad.

Los comunarios del ayllu Sikuya entienden que la naturaleza puede percibir la actitud positiva y negativa de las personas, de ahí que los comunarios creen que mientras siembran marido y mujer no deben reñir, puesto que esta actitud afectaría de manera negativa en la cosecha: la producción sería mínima o el granizo la desbastaría. Según su imaginario la *pachamama* al igual que una persona puede sentir, incluso llorar cuando no se la trata adecuadamente, al respecto doña Máxima manifiesta: “[Jallp’a] Waqanpuni, mana tarpusqa, mana rumi urqusqa mana sach’a urqusqa, waqanpuni usa miraykusqa jinachari<sup>11</sup>” (Marka Kunka, Máxima García, 12/10/09). La tierra no es inerte, sino posee vida y como tal expresa sentimientos. De ahí que la protegen y la veneran. Para su protección, en algunos casos, acostumbran decodificar el canto de las aves.

En las actividades agrícolas las aves y los insectos pueden ser partícipes, en el sentido, de que son ellas las que predicen el futuro de una buena o mala cosecha. Veamos el siguiente testimonio:

Para saber si va ser un buen año, nos fijamos cómo cantan los pájaros. A veces a los animalitos, a la hormiga. Si vuelan las hormigas de color rojo, eso quiere decir que va a llover. Para nosotros la lluvia es bendición porque si no llueve tampoco hay agua en el río para regar las habas o los duraznos, si no le regamos se puede secar. Los pájaros saben si una persona va a llegar. Ayer ha cantado ese pájaro, “*yanachhuluchi*” se llama. Cuando te quiere avisar algo, se sabe parar en el techo y desde ahí canta. Él avisa si va llegar una persona extraña a visitarme. Ayer ha cantado y tú has llegado, los pájaros saben. (Jiripuqu comunario R.A. 20-7-09)

El testimonio citado nos da a entender que hay un diálogo entre el hombre y la naturaleza. Para ellos toda cosa o animal tiene vida: el cerro tiene vida, los insectos y las aves pueden comunicarse con él, como también él puede comunicarse con la lluvia o con el granizo. En ese entendido, los agentes encargados de socializar a los niños y a las niñas no son siempre las personas. Según los comunarios de Jiripuqu los agentes también son los miembros de la naturaleza, pues ellos al igual que las personas tienen vida por eso pueden intervenir en el comportamiento de los niños y las niñas.

En nuestro análisis sobre la *Pachamama* no podemos dejar de lado la lluvia, ya que ambas se encuentran entrelazadas. La falta de este líquido afecta a la tierra por ende a los productos que ella cobija. En ese sentido, los vivientes de Marka Kunka al igual que para la *Pachamama* realizan ritos dirigidos al agua, esta actividad se llama *uma turqa* el cual consiste en lo siguiente:

Chay yaku turqaqa wak juturimanta wak yakuta apamunchik chayta kambianchik, chanta paran. Yakuman karuta rik kayku, wayt’ipi jatun chucha tiyan chaymanta apamuq kayku. Maqt’akunata apachimuqkayku achichis sayk’unmanchari. Pichus yakuta apamuq chay wirkhi qutaman jichaykun, yakupura chaypi parlarik. Chanta chay Lap’iyani lomaman pukara lumaman llusik

<sup>11</sup> [La tierra] llora cuando no se siembra, cuando no quitamos las piedras ni los matorrales llora, es como si tuviera piojos.



kayku wawakunaqa qunqurchaki, parachimuy tatay parachimuy tatay nispa. Cruz jap ñirisqa muyuqkayku<sup>12</sup>. (Marka Kunka Cecilio Mamani, 11/10/09)

Las buenas lluvias son apreciadas y las malas (Granizo) son combatidas pues su llegada a los cultivos afectaría de forma negativa a la tierra y a los alimentos que en ella se originan. En ese entendido, la gente de Marka Kunka, en mancomunidad, realizan actividades para librarse del granizo, al respecto el mismo Cecilio Mamani manifiesta: “Sapa mantallata saqra paramanta jark’akuk kayku. Wakichiyku yuraq saramanta chuki saratawan kunfitistawan yuraq pukatawan. Luq’i carbónmanta wakata jina ruwaqkayku, chaymanta yana k’aytuwan wataykuyku, yana k’aytullawantaq kutukutu watakun, chanta manta muyusqata churayku maymantacha granisu jamun chay qhawarisqata churayku”<sup>13</sup>. De esa manera se logra evitar la llegada del granizo. El granizo para ellos es una persona mala que va destruyendo los cultivos, en ese entendido algunos comunarios hacen detonar dinamitas en los cerros para que deje en paz los cultivos. El granizo no es bienvenido, su presencia puede causar, al igual que la copajira, destrozos en los cultivos.

La convivencia con la lluvia y con la tierra es una muestra de que los vivientes de los Ayllus, a diferencia de las sociedades occidentales, mantienen una relación distinta con la naturaleza. Dicho de otro modo, los indígenas y los no indígenas “son dos civilizaciones distintas que oponen sus lógicas de gestión de los recursos de la naturaleza que se muestran cada vez con mayor certeza como finitos y agotables” (Prada, 2005: 146). Estas dos formas de entender la naturaleza, de alguna manera, determina las metodologías y los tipos de conocimiento que se construyen en estos escenarios. Al respecto, en los apartados que continúan se van a visualizar a detalle los eventos pedagógicos que se desarrollan en la comunidad de Jiripuqu.

### Aprendiendo en torno a la *phasa*

La comunidad de Jiripuqu se encuentra bordeada por dos ríos, uno de ellos se llama *Purcil-mayu*, en este río hay un sitio que lleva el nombre de *Tawaq-ñuñu*. Los abuelos de la comunidad cuentan: “Unay pachaqa juk warmi wawanta chinkachikusqa, chantataq payqa tukuy chiqata purisqa ñuñu ch’awakuspa”<sup>14</sup> (C M, Jiripuqu 20-7-09). De esa forma explican el origen de este sitio de donde se extrae la *phasa*. *Tawaq-ñuñu* es un reservorio de este alimento pues presenta sitios específicos donde se puede encontrar gran cantidad de *phasa*. Este alimento es muy apetecido por los vivientes de este lugar y por otros (Kunturk’uyu, Umiri y Llallawita). La época de extracción no es cada día ni cada mes, únicamente en época de cosecha de papa, es decir en los meses de mayo y parte de junio. Durante la cosecha de papa los comunarios acostumbran realizar *wathiya*<sup>15</sup>. De ahí que en estos meses la presencia de los comuneros en *Tawaq-ñuñu* es frecuente.

<sup>12</sup> La **uma turqa** es cuando traemos agua de otra vertiente, lo cambiamos por eso llueve. Vamos lejos por agua, en **Wayt’i** hay un lago de ahí solíamos traer. Los jóvenes traemos los ancianos no creo que puedan ya, son viejos. El que trae agua lo deposita en la **Wirkhi quta**, es como si ambas aguas se pelearan. En algunas ocasiones, solíamos subir a la loma llamada **Lap’iani**, en el lugar dábamos vueltas de rodilla pidiendo agua diciendo: has que llueva padre, has que llueva, agarrados de una pequeña cruz solíamos dar vueltas.

<sup>13</sup> Cada **manta** solíamos proteger del granizo. Nuestro preparado consistía en maíz blanco y amarillo; además confites rojo y blanco, todo eso lo ponemos debajo la tierra. También elaborábamos yuntas de carbón de la planta llamada **lluq’i** ambas yuntas tienen que estar amarradas con un hilo negro. Estas yuntas las ponemos al redero de la **manta** con vista al granizo para que este se aleje de los cultivos.

<sup>14</sup> Antiguamente había una joven que perdió a su niño. Ella caminó por toda la comunidad esparciendo la leche que le quedaba en su pecho.

<sup>15</sup> Papa cosida en un horno echo de terrones de tierra.



En este escenario, los niños y las niñas aprenden las actividades relacionadas con la extracción de este alimento (selección del lugar, uso de la herramienta y selección de la *phasa*). En principio, la madre les lleva a estos sitios, ella se carga en la espalda, observa al marido de igual forma lo hace la *k'atawawa*<sup>16</sup>. En ocasiones la madre lo pone en un costado de este yacimiento de arcilla, desde ese sitio o desde la espalda de su madre él o la *k'atawawa* va familiarizándose con las herramientas de extracción que el padre o la madre emplea durante la extracción. Cuando llega a la etapa de *puriqwawa*<sup>17</sup> el niño o la niña va a este yacimiento de *phasa*, si bien en esta etapa no participan en la actividad de manera directa, ellos observan.

En este proceso de aprendizaje no está ausente el componente verbal, pues la transmisión de los conocimientos de generación a generación se realiza de manera oral. La madre o el padre guían el aprendizaje de los niños dándole instrucciones verbales. En esta comunidad, como en otras aldeñas, el uso del aimara y últimamente del quechua es una actividad recurrente. En ese sentido, los saberes sobre la *phasa* se recrean usando una de estas lenguas.

Recién a la edad de siete años los niños o las niñas pueden participar de manera activa en la extracción de la *phasa*: El *lluqalla* o la *imilla* a esta edad ya pueden sostener con firmeza una picota o una estaca. Estos son instrumentos con el cual puede extraer de los pequeños huecos la *phasa*. A esta edad no solamente puede extraer, sino también puede realizar todos los procesos que se siguen para la purificación de la *phasa*, es decir, el *lluqalla* o la *imilla* ya pueden separar de manera adecuada la *phasa* de la arcilla roja a la cual está pegada. Una vez extraída y separada de la arcilla roja ellos lo secan al sol.

Durante la extracción de la *phasa* los niños o las niñas en un comienzo van con los mayores, este puede ser su padre o su hermano mayor. Entre ambos se establece una relación afectiva durante el proceso de aprendizaje. A este acompañamiento Rogoff lo llama participación guiada según ella “se presenta como un proceso en el cual los papeles que desempeña el niño y su cuidador están entrelazados, de tal manera que las interacciones rutinarias entre ellos y la forma en que habitualmente se organiza la actividad proporcionan al niño oportunidades de aprendizaje tanto implícitas como explícitas” (1993: 97). Sin embargo, desde el imaginario indígena el aprendizaje no solamente se desarrolla entre sujetos sino también en constante contacto con la naturaleza, es decir, los agentes educativos en el proceso de socialización no son únicamente las personas o los miembros de la familia, sino todo lo que se encuentra a su alrededor, pues para los pobladores de Jiripuqu la naturaleza que se encuentran en su comunidad no son objetos inertes. Al respecto Rengifo señala: “no hay nada natural que no sea humano, ni algo humano que no sea al mismo tiempo naturaleza” (Rengifo 2000: 18). La naturaleza expone sus códigos a los miembros de la comunidad, los niños y los adultos se encargan de leer el lenguaje de la naturaleza, de acuerdo al mensaje puede variar su conducta. Esto es una muestra de que el aprendizaje no se da alejado de la naturaleza. Dicho de otro modo, este proceso desde los colectivos indígenas difiere, pues existe un fuerte componente de la naturaleza no como objeto, sino como ente vivo capaz de ejercer la misma actividad que los miembros de la comunidad en este accionar cognoscitivo.

El aprendizaje en las comunidades del Ayllu Sikuya “se mueve en el paradigma del placer no en el paradigma moderno de la razón y el capital” (Prada 2006: 33). El aprendizaje en el área rural es en

<sup>16</sup> Niña y niño recién nacido, se usa el mismo término para referirse al varón y a la mujer

<sup>17</sup> Se dice a los niños o a las niñas que ya pueden caminar de manera autónoma



el acto, se aprende mirando y haciendo. En esto el componente verbal es muy importante para la adquisición de los aprendizajes, el dialogo que se establece entre padres/madres e hijos y entre pares es válido para transmitir los conocimientos a las nuevas generaciones para vivir en la comunidad y en comunidad. La reproducción social y cultural del grupo depende de la transmisión intergeneracional de los saberes que han sido construidos en contacto con la naturaleza. Los padres para enseñar a sus hijos no se encierran entre cuatro paredes, sino les llevan desde niños a los escenarios de aprendizaje. La chara o los espacios de pastoreo se presentan como lugares adecuados para aprender los colores de la tierra y las variedades de pisos ecológicos. Cabe aclarar que estos conocimientos no tienen pretensión de universalidad como los conocimientos adquiridos en las escuelas. Además estos conocimientos no están al servicio del mercado, sino están para mantener las aspiraciones del grupo en su contexto. Es decir, saber identificar el tipo de suelo para cada alimento o saber identificar la *phasa* para alimentarse es para la vida.

La escuela de algún modo ha silenciado los conocimientos que circulan en las comunidades. Esta institución ha encerrado a los niños entre cuatro paredes para ofrecerles, mediante la letra, los conocimientos occidentales. Al igual que otros espacios académicos (Universidades y colegios) ha ido ignorando aquellos conocimientos que se han generado en lugares abiertos, dicho de otro modo, la escuela no se ha acomodado a la dinámica de las comunidades, al contrario, los niños y niñas han tenido que aprender de manera obligada los lenguajes que les ofrecía la escuela. Similar situación ocurre en las universidades ya sean públicas o privadas. Estos espacios académicos rinden culto en sus aulas a la ciencia occidental. Todavía se entiende que la humanidad va a llegar a un progreso deseado mediante la razón y yendo de la mano con las pretensiones del mercado.

### **Conclusiones**

La reemergencia indígena en el ámbito político, asimismo, la puesta en marcha de un Estado Plurinacional abre la posibilidad de pensar en otro tipo de sociedad. Del mismo modo sugiere dar otro rumbo a los paradigmas establecidos por la ciencia. El reconocimiento de los derechos colectivos e individuales de las naciones indígenas en el espacio político y social sugiere, de algún modo, pensar en la descolonización de la ciencia moderna. La apertura hacia otros conocimientos por parte de los espacios académicos implica mirar la ciencia ya no desde el fundamentalismo eurocéntrico. Hay otros conocimientos que circulan en las comunidades rurales que desde la academia no es válida.

Esa anulación epistemológica que en América latina ha empezado en 1492 persiste en el imaginario de los sujetos. Estos pueblos son víctimas del capitalismo y del colonialismo. Ellos desarrollan sus propias cosmovisiones, y si no se les reconoce se estaría desconociendo los conocimientos que han construido como colectivos. Darles justicia cognitiva implica reconocer esos conocimientos invalidados por la académica. Traerlos a un dialogo con otros conocimientos y mostrar a la sociedad y a los estudiantes que ellos no son dueños de un solo tipo de conocimiento. Se sabe que este conocimiento que se llama tecnología es válido para operar en esta sociedad. Sin embargo hay otro tipo de conocimiento que nos permite mantener nuestro bienestar en la sociedad en la que vivimos para proteger la biodiversidad.



DONDE la palabra

Revista intercultural N° 6/14



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

## Bibliografía

- Albó, Javier y Amalia Anaya 2003 **Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la Educación Bilingüe en Bolivia.** La Paz: CIPCA Y UNICEF.
- Amodio, Emmanuel 1993 **Cultura 1.** UNESCO-AREALC.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas 1979 **La construcción social de la realidad.** Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Camacho, Teodora 1989 **Mujeres campesinas y medios grupales: Una experiencia de comunicación popular en Nor Cinti (1983-84).** CEBIAE.
- Calvet, Louis-Jean 1981 **Lingüística y colonialismo.** 1er Ed. Madrid: Ediciones Jugar.
- Castro, Santiago **Descolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el dialogo de saberes.** En línea: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/14-castro-descolonizar%20la%20universidad.pdf> Fecha de consulta: 20/10/2013.
- **Educación y medios de comunicación.** En línea <http://tecnologiaedu.us.es/nweb/htm/pdf/tema5.pdf> fecha de consulta: 4-11-2013.
- Edgardo, Lander 2000 “Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntrico”. En: **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.** Caracas: Clasco.
- NCP 2009 **Nueva Constitución Política del Estado.** República de Bolivia Asamblea Constituyente Honorable Congreso Nacional.
- Dussel, Enrique 1994 “Palabras preliminares y Desde el ‘ego’ europeo: el ‘en-cubrimiento’; En su **1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”.** La Paz: UMSA.
- Galeano, Eduardo 1998 **Úselo y Tírelo.** 3 Ed. Buenos Aires. Planeta Bolsillo.
- Greenfield, Marks 1985 **El niño y los medios de comunicación.** Madrid. Ed. Morata.
- Harris, Olivia y Javier Albó 1975 **Monteras y guardatojos: Campesinos y Mineros en el Norte de Potosí.** Revista #7 CIPCA.
- Mombiot, George 2006 **Biocombustibles, cultivos energéticos y soberanía alimentaria en América Latina.** Quito. Imprenta Génesis.
- Prada, Fernando 2006 **La búsqueda del territorio y la letra en la sociedad Chiquitana.** Proeib-Andes Cuaderno de investigación 3.
- Prada, Fernando 2005 “Diversidad ecológica y descentralización política: territorialidad indígena, Estado nacional, petróleo y biotecnología”. En: **Movimientos indígenas y Estado en Bolivia.** PROEIB ANDES, CENDA, PLURAL.



DONde la palabra

Revista intercultural N° 6/14



PROEIB Andes

Departamento de Postgrado-FHCE-UMSS

- Rengifo, Grimaldo 2000 “Crianza de la Biodiversidad y Niñez en los Andes” En: **Niños y crianza de la biodiversidad en la chacra**. Lima. Grafica Bellido SRL.
- Rogof, Barbara 1993 “Pensamiento compartido y participación guiada” En: **Aprendices del pensamiento**. Buenos Aires: Paidós.
- Santos, Boaventura de Sousa 2010 **Refundación del Estado en América Latina**. 1er Ed. La Paz UMSS y Plural.
- Urbinea de Pedro **la segunda guerra mundial (de 1939 al 1945)**. En línea: <http://www.iesfraypedro.com/files/sociales/segunda-guerra-mundial-1b.pdf>. Fecha de consulta 20-10-2013.
- Vallerstein, Immanuel **Análisis de sistemas mundo**. En línea: <http://fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends/download.php?url=L1VOSURBRF9JV93YWxsZXJzdGVpbmltbWFudWVvLnBkZg%3D%3D&cidReset=true&cidReq=TEOPOL2> Fecha de consulta: 20/10/2013.
- Walsh, Catherine ¿**Son posibles otras ciencias sociales/culturales otras?** En línea: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/16-walsh-son%20posibles%20unas%20ciencias%20sociales%20culturales%20otras.pdf> Fecha de consulta: 20/10/2013.